بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتفرد بالقدم والدوام المنزه عن مشابهة الاعراض والاجسام المتفضل بسوابغ الانعام المتطول بالفواضل الجسام
احمده على ما فضلنا به من الاكرام واشكره على جميع الاقسام وصلى الله على سيدنا محمد النبي المبعوث الى الخاص والعام وعلى عترته الاماجد الكرام اما بعد فان الله
تعالى كما اوجب على الولد طاعة ابويه كذلك اوجب عليهما الشفقة عليه بابلاغ مراده في الطاعات وتحصيل ما يبعده من القربات لما اكثر طلب الولد العزيز محمد اصلح
الله له امر داريه ووفقه للخير واعانه عليه ومد الله له في العمر السعيد والعيش الرغيد تصنيف كتاب يحوي النكت البديعة في مسائل الشريعة على وجه الايجاز
والاختصار خال عن التطويل والاكثار فاجبت مطلوبه وصنفت هذا الكتاب الموسوم بارشاد الاذهان الى احكام الايمان مستمدا من الله المعونة والتوفيق والهداية
الى سلوك الطريق ملتمسا منه المجازاة على ذلك بالترحم عقيب الصلوات والاستغفار في الخلوات واصلاح ما يجده من الخلل والنقصان لان السهو والنسيان كالطبيعة الثانية
للانسان ومثلي لا يخلو من تقصير في الاجتهاد والله الموفق للسداد والسهو للمعصوم الا من عصمه الله تعالى من انبيائه واوصيائه عليهم افضل الصلوات واكمل التحيات ويشتمل على كتب الاول في
كتاب الطهارة والنظر في اقسامها واسبابها وما يحصل به وتوابعها الاول في اقسامها وهي وضوء وغسل وتيمم وكل واحد منها واجب وندب فالوضوء يجب للصلاة والطواف الواجبين ومس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق الهداية والارشاد ومميز الانسان من بين المخلوقات بالكرامة والوداد والصلوة والسلام على عبده المنتجب الملقب باحمد المسمى بمحمد وعلى اله واولاده
حمدا كثيرا ما دام الارض ساكنا والسماء متحركا **قوله** فالوضوء يجب للصلوة والطواف الواجبين ومس كتابة القران ان وجب دليل الاول الكتاب والسنة والاجماع ودليل الثاني
الاخبار وهما الاجماع والاخبار الصحيحة الصريحة المذكورة في الطواف خصوصها ولا يحتاج الى مثل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الذي غير صحيح والاصل وكان مرادا
داخلة مثل المنسيات وكذا صلوة الاحتياط وعدم دخول سجدتي السهو معلوم كسجدة التلاوة واما دليل وجوب الوضوء لمس الواجب انه ... وسنده ...
نص صحيح صريح من الكتاب والسنة والاجماع وقال البعض بالكراهة ويمكن كون الغاية ... بل ثبوت التحريم بمعنى عدم جواز الشرع فيها ...
صحة المشروط شرعا الا مع ذي الغاية الا ان يراد بالغاية ... لا يعلم وجوب ذي الغاية بل مع العلم بانه غاية فلا بد من دليل لذلك الا ان يعلم
الوجوب لمس اسماء الله تعالى والانبياء والائمة وفاطمة عليهم السلام بطريق اولى ولكن الاحتياط يقتضي هذا العدم فلا يترك **قوله** ويستحب للمندوبين ولدخول
المساجد وقراءة القران وحمل المصحف والنوم وصلوة الجنائز والسعي في حاجة وزيارة المقابر ونوم الجنب وجماع المحتلم وذكر الحائض والتجديد والكون على الطهارة
... دليل استحباب للصلوة والطواف المندوبين كانه الاجماع والاية والاخبار مع عدم معقولية وجوب الموقوف عليه مع عدم وجوب الموقوف مع ... ينفي
الوجوب والشرح ... نصوصات في السند في الخبر فالوضوء للطواف المندوب وشرط لكماله بخلاف الصلوة المندوبة والمس على ما مر في المتن ... بجواز ...
انه مندوب للمس المندوب ايضا مثلهما فلو قال للمندوب ... اخصر واعم واولى واعلم اني اظن ان الوضوء مثلا يصح فعله بنية الوجوب لمثل الصلوة المندوبة ...
ذمته عما يشترط فيه الوضوء اما بمعنى الشرطية او الوجوب الشرطي ومطلقا ما لم يقصد به معنى لم يكن مثل حصول الذم والعقاب بتركه ... من غير ...
لظاهر الاية والاخبار وعدم نقل التفصيل في الاثار وان قصد هذا المعنى فيمكن ان يقال ليس بمعلوم التحقق فيمن تشتغل ذمته بالمشروط الواجب ايضا كما قال
شارح الشرح العضدي ففي الصحة ايضا خال الخلو تامل يمكن الصحة مطلقا ولغوية الوجوب خصوصا مع القول بعدم اعتبار الوجه كما قال به المحقق في بعض تحقيقاته
في الذكرى مع قوله باعتبار الوجه غيرهما ممن لا يرى الوجه كذا القول في الغسل وغيره لما مر ... هنا بالتكلية ... الدليل ...
للشريعة السهلة وهذا ذكره العلامة في المختلف نص في القضاء على السيد المرتضى مع اعتقاده صحة نية الوجوب بالمعنى المتعارف ... المثل ...
للصوم لان المفهوم من الاخبار على تقدير صحتها ودلالتها هو وجوب الغسل ليلا مع المقام غير ... وان قلنا ان الوجوب لغيره ... على ...
الصوم ولان الظاهر تحقق معنى الوجوب اي الثواب بفعله والعقاب بتركه في الجملة فلو وجد قائل به فلا باس ومثله القول بوجوب النية ...
المقارنة في النية في غير الصوم لشبهة مشتركة مع الجواب مع ان مصادفة النية اول الفجر غير مضر مع الامساك في جزء ما قبله بخلاف الغسل فانه لا بد ... قبله
قبله بقليل لباب المقدمة على تقدير وجوبه للصوم فتامل في الفرق بينهما والظاهر عدم الاشكال في الصحة على تقدير عدم اعتبار الوجه فتامل ودليل ... لدخول
المساجد خبر ... لمن يتطهر في بيته ثم زارني في بيتي اي جاء الى المسجد كما يفهم من صدر الخبر المذكور في الكافي ويدل عليه ايضا في الجملة رواية زرارة عن ابي جعفر
دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخل الا وانت طاهر فتامل وكانه يرتفع بالشهرة ويمكن كونه اجماعيا ولعله في قراءة القران ايضا التعبير ...
وايضا يؤول في الاكثر الى المس والقلب ولان العقل يحكم بحسنه للتعظيم كما قال في المنتهى في حمل المصحف وفي كل ما ذكر الاخبار موجودة الا الكون والقراءة ...
دليله الخبر وما انهم فيمكن اخذه من قوله المؤمن معقب ما دام متطهرا فتامل والاجماع وتحسين العقل واعتبارها غير موهونة ... فيستحب ...
باستحباب الوضوء للكون لانه ... برفع الحدث فالجزء الاول منه لان معنا يستحب الوضوء اي ايجاد هذه الافعال لحصول الاثر الخاص الذي يترتب عليه ... فلا
لا يحتاج استحبابا الى غرض اخر فان هذا الاثر غرض صحيح يستحق الفعل لاجله فلا يحتاج الى غاية اخرى وهذا يدل على حصول رفع الحدث بالوضوء المندوب ...
لو كان للنوم وليس فيه التشكك عند التامل الا ما علم عدمه مثل وضوء الحائض ونوم الجنب وجماع المحتلم وان كان لحصول كمال ما يتوقف كماله عليه فهو ظاهر سواء نوى
رفع الحدث او استباحة هذه الامور ... المقصود حصول اباحته على الوجه الذي يتوقف حصوله على الوضوء وهو ظاهر ولا ينبغي النزاع فيصح به جميع العبادات الواجبة الموقوفة
صحتها عليه من غير شك بل يمكن ان يقال لو قصد عدم حصوله فيه وقصد مجرد دخول المساجد مثلا لم يصح وضوءه ولا يترتب عليه الرفع ... هو ظاهر لانه انما
يصح مع الرفع اذ لا يتحقق بدونه الكمال المطلوب به ولم يحصل القصد عنه الا ان يقال انه يحصل اذا قصد دخول المسجد ولم يعتبر ما ينافيه وهو بعيد وفي بعض الاخبار
اشارة الى ما ذكرته عدم الاحتياج الى وضوء اخر مثل خبر فطوبى الدال على استحبابه للدخول المسجد فانه ظاهر في جواز الصلوة به في المسجد لو كانت التحية وبالجملة
الامر واضح واعلم ان الاخبار المعتبرة تدل على ذكر الحائض فلا ينبغي لها الترك وكذا على التجديد مطلقا فلا ينبغي التخصيص فيه والتردد في بعض افراده بل ولا في كونه ...



[illegible]

# كتاب الطهارة

والغسل لما يجب له الوضوء ولدخول المساجد وقراءة العزائم ان وجبا ولصوم الجنب والمستحاضة مع غمس القطنة ويستحب للجمعة واول ليلة من رمضان وليلة نصفه وسبع عشرة وتسع عشرة واحدى وعشرين وثلث وعشرين وليلة الفطر ويومي العيدين وليلة نصف رجب وشعبان ويوم المبعث والغدير والمباهلة وعرفة وغسل الاحرام والطواف وزيارة النبي والائمة وقضاء الكسوف للتارك عمدا مع استيعاب الاحتراق والمولود والسعي بعد ثلثة والتوبة وصلوة الحاجة والاستخارة ودخول الحرم والمسجد الحرام ومكة والكعبة والمدينة ومسجد النبي

قوله الغسل يجب لما يجب له الوضوء ولدخول المساجد وقراءة العزائم ان وجبا وصوم الجنب والمستحاضة مع غمس القطنة لا نزاع فيها على ما فهم من الاخبار الظاهر عدم التخصيص
الجنب والمستحاضة مع غمس القطنة لبيان وجوب الغسل لما وجب له الوضوء من الصلوة والطواف كانه الاية والاخبار والاجماع فاما مس فلعل الاية صريحة فيه بل الواجب
دلالتها عليه اولى من دلالتها على وجوبه على المحدث اذ قد يقال انه قد يراد بالمطهرين غير المحدثين بالحدث الاكبر وليس خبر صحيح ولا حسن صريح فيهما بل ظاهر ايضا والاجماع ادعى
ههنا في الشرح والمنتهى غير ثابت مع نقل الكراهة عن الشيخ وغيره في الذكرى لكن الاحتياط يقتضي الاجتناب فلا يترك بوجه ولعل نقل اجماع المسلمين وظاهر الاية كاف
عندهم منه مع امكان تاويل الكراهة بالتحريم كما نقله في الذكرى فتامل واما دليل وجوبه لدخول المساجد على التفصيل هو الاخبار والاجماع ايضا ودليل الوجوب
لقراءة العزائم كانه الاجماع والخبر وان لم يكن صحيحا ولا صريحا والاجماع على وجوبه للصوم على التفصيل غير ثابت مع خلاف ابن بابويه مع ان الاخبار الصحيحة تدل على عدم
عليه على تركه ثم ذلك بعد الجنابة متعمدا حتى طلع الفجر والحمل على الفجر الاول او التقية من غير موجب بعيد والاخبار الموجبة للقضاء ليست صريحة في وجوب الغسل قبل
ذلك مع ان اكثرها ليست صحيحة في وجوبه بحيث تشخص بعد ابلغ في الاكثر اشارة الى الثواب ثانيا فالحمل على الاستحباب كما هو مقتضى الاصل والشريعة السهلة غير بعيد
حتى يظهر دليل الوجوب فقول الشارح بعد قوله ولصوم الجنب اذا بقي من الليل مقدار فعله للاخبار والاجماع وخلاف ابن بابويه لا يقدح فيه غير واضح وكذا قوله ويلحق
الحايض والنفساء اذا انقطع دمهما قبل الفجر وعلى التقدير فالاحتياط لا يترك لان الامر صعب بعد من الوجوب مع القضاء ايجاب الكفارة كما هو المشهور وابعد منه
الحاق الحايض والنفساء في ذلك الى الجنب مع عدم دليل مخرج عن الاصل والخبر غير صحيح رواه في التهذيب في باب الحيض والنفاس عن علي بن الحسن بن فضال عن علي
اسباط عن عمه يعقوب بن سالم ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم وقضاء السند معلوم وليس الدلالة
الا على القضاء الا على كون الحايض والنفساء مثل الجنب التارك غسله عمدا في نسيان صومهما ووجوب الكفارة وتقييد المصنف بصوم الجنب يدل على عدم الحاق
واما حكم المستحاضة فسيجيء واما ما سوى الميت فالظاهر عدم الحاقه في هذه الاحكام لعدم الدليل نعم يمكن الحاقه في الصلوة والطواف للاجماع ونحوه ان كان
فتامل وبالجملة وجوب الغسل على الحايض والنفساء للصلوة والطواف ومس القران ودخول المساجد وقراءة العزائم غير بعيد لنقل الاجماع في المنتهى مع تاويل القول
بالكراهة في الجنابة للمس بالتحريم في الذكرى وبعض الاخبار وعدم ظهور الخلاف كالجنب فتامل وعدم ظهوره في المس واما الصوم فقد مر ما يدل على قضاء الحايض
فيه بها الغسل على الوضوء بامرين ولو ثبت للصوم فيكون ثلثة لا اربعة كما قاله الشهيد الثاني واما المجامعة على المس فليس بظاهر الا لما وجب له الوضوء فقط
كانه للاجماع للاصل وعدم الدليل واما وجوب الغسل على المستحاضة التي عليها الغسل فوجوبه عليها لما يجب له الوضوء فغير بعيد وتحريم المس غير ظاهر واما دخول
المساجد فظاهر الخبر جوازه وكذا الظاهر جواز القراءة مطلقا واما الصوم فقد ادعى الشهيد الثاني فيه الاجماع والاخبار وما رايت الا صحيحة دالة على وجوب القضاء
الصوم على المستحاضة التي تركت ما يجب عليها من الاغسال لكن يدل على عدم قضائها الصلوة ايضا ومع ذلك لا يدل على المطلوب ويمكن كون سبب القضاء ترك غسل الحيض
او جميع الاغسال وعلى تقدير الوجوب الظاهر من كلام بعض الاصحاب انه يكفيها الغسل قبل الفجر لصلوة الصبح ايضا بل صرح به تصلي نوافل الليل وهذا ايضا يدل
على عدم الايجاب مضيقا وعدم الالتفات الى قصد الوجوب على تقدير شغل الذمة وعدمه مع عدم كما اظن وقد سبق الايماء ويوجد مثله في كلام الاخبار
الا ان يقال قد اهمل للعلم به من موضع اخر فتامل في بعده من الاخبار قوله ويستحب للجمعة واول ليلة من رمضان وليلة نصفه وسبع عشرة واحدى وعشرين
ثلث عشرين وليلة الفطر ويومي العيدين وليلة نصف رجب وشعبان ويوم المبعث والغدير والمباهلة وعرفة وغسل الاحرام والطواف وزيارة النبي والائمة وقضاء
الكسوف للتارك عمدا مع استيعاب الاحتراق والمولود والسعي الى رؤية المصلوب بعد ثلثة ايام وللتوبة وصلوة الحاجة والاستخارة ودخول الحرم ومسجد الحرام
ومكة والكعبة والمدينة ومسجد النبي استحباب غسل يوم الجمعة غير بعيد وان كان دليل وجوبه لا يخلو من قوة الجمع بين قول ابي الحسن حين سئل عن الغسل يوم الجمعة
والاضحى والفطر في الصحيح سنة وليس بفريضة الدال من حيث التاكيد واصل معنى السنة وضم غسل الاضحى والفطر مع دعوى الاجماع على استحبابهما على ان المراد نفي
الوجوب مطلقا وكذا قول ابي عبد الله في صحيحة اخرى سنة في السفر والحضر الا ان يخاف المسافر على نفسه القر فان في الاستثناء اشارة الى نفي الوجوب وهو ظاهر فيه
وبين قول الرضا في الحسن لابن هيثم واجب على كل ذكر وانثى حر وعبد وهذه صحيحة في باب عمل يوم الجمعة دليل الاستحباب والشهرة والاصل والشريعة السهلة وكذا
عدم العلم بوضع الوجوب شرعا وان الامام اراد ما اصطلح الفقهاء والاصوليون ايضا يقتضيه ولكن الاحتياط لا يترك بوجه لفظ واجب في خبر صحيح لما سمعت ولضمانه
ارادة المعنى الاعم من السنة ايضا ونفي الوجوب الثابت بالقران بقوله ليست بفريضة مع قول البعض ويمكن الاكتفاء بنية القربة والوجوب لمعنى المراد في الرواية
والنية والتعجيل لعل الاول اظهر والاخر احوط واما وقته فقال الاصحاب انه من الفجر الثاني الى الزوال وليس في الاخبار التحديد بل ظاهرها اليوم نعم في خبر غير صحيح القضاء
في اخر النهار لمن فاته اول النهار وفي خبر اخر يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت وظاهر هذا هو الاداء كل النهار مع جواز اطلاق القضاء على الاداء ايضا
وليس بمعلوم ارادة اصطلاح الفقهاء فاو وجد القائل بالاداء جميع النهار فالقول به غير بعيد فليس القول بالسكوت عن الاداء والقضاء فيه غير بعيد والظاهر جواز
... انما كما قاله الاصحاب وخبر اخر يدل على تقديمه يوم الخميس لمن لم يجد الماء وكذا خبر اخر ولكن ليس بصريح في عدم الماء بل ظاهره ذلك حيث قال كنا
مع البادية ويكون الغسل عند الزوال اولى كانه للقرب الى الصلوة ولهم فيه دليل باقي الاغسال الروايات وان لم تكن كلها صحيحة ولكن المسئلة من المندوبات فو
الاستحباب ... ادعى الاجماع مثل غسل الغدير ويومي العيدين واول ليلة شهر رمضان ولكن ما رايت رواية في نصف شهر رمضان بخصوصه ونصف شهر
رجب ... المصلوب ... غسل ان ... ثلثة ايام والائمة اي زيارة مستحبة والاصحاب ضم المعصوم ولفظ غسل الزيارة وكذا في
الزيارة الواقعة ... وهي ... الدليل الا غسل الاحرام وسيجيء تحقيقه في موضعه ثم وايضا
... فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلوة
وان لم يستيقظ ... الاول هو الاستحباب مطلقا مع الاستيعاب والثاني الغسل مع القضاء مطلقا مع الاستيقاظ

الواجب

كذا الجنابة

الى هنا

اعلم ان المذكور

ليلة وعدم مع عدمه فالظ انهم حملوا الثاني على الاستحباب للاول والاول على القضا للثاني والطريق ليس بواضح لعله لعدم الغسل مع الاداء وعند القضاء عنهم
على الظ الامع الاستيعاب ثم ترك هذا التفصيل بالاستيقاظ ليلا او نهارا لعدم القايل به عندهم وايضا عموم الفريقين للاول وان لم يكن في الثاني الا القرب وبالجملة
قول الاصحاب علينا طلب ما ثبت له دليل بالخصوص والقول بالجزء الاول ممكن لصحته على الظ لو وجد الرفيق وان كان ظاهره الوجوب الا انه عبر عنه بالاستحباب في اكثر الاغسال بمثله مع
عدم القايل على الظ اذ المنقول القول بالوجوب في القضا فالقول به مشكل واشكل منه القول بالوجوب واعلم ايضا ان الرواية التي دليلها ما دلت على استحباب الغسل لصلوة
الاستخارة والحاجة على الطريق المنقول في كتب الادعية وايضا يفهم من صحيحة محمد بن مسلم على الظ المشتملة على سبعة عشر غسلا الغسل لحرم المدينة بقرينة حيث قال فيها فانه
واذا دخلت الحرمين اي الغسل لدخولهما والظ انهما حرم مكة والمدينة وما ذكره الاصحاب على ما في ظني الان كانهم حملوا على المدينة وليس بلازم كما في مكة فان للدخول غسلا
غير غسل دخول حرمها وايضا الظ ان هذه الاغسال متى وجدت في ذلك اليوم الذي يطلب بسببه يكفي بل لا يبعد الحدث لقوله في هذه الصحيحة ويوم يختم ويوم الزيارة وغير ذلك
نعم في نقض غسل الاحرام بالنوم كما في الرواية اشارة الى نقض الاغسال بالحدث وسيجيء انشاء الله تعالى وايضا الظاهر من الخبر ان غسل التوبة هو الغسل الذي عن الكباير حيث قال سامع
الغنا واللعب من النساء فاني استغفر الله فقال الصادق ع فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله
وسله التوبة والظ منه انه كان مرتكبا للكبيرة فكان سماعها كبيرة مطلقا او باعتبار الاصرار وكثرة فعله ذلك كما دل عليه اول الخبر وبالجملة الغسل للتوبة عن غيره يحتاج الى دليل
مثل عموم او استنبط منه الغسل لكل كبيرة كما يظهر مع عدم الخلاف فغير بعيد واما للصغيرة التي قيل لا يحتاج الى التوبة ويحقق التوبة منها عن غيرها والا لم يبق فرق بينهما بهامش
وقول بترك الاستغفار اعتمادا الى الكبيرة وتصير بالعدل له فبعيد وابعد منه الغسل استحبابها ابعد ولا احتمال لصدق ذنب ما ويفهم من الخبر استحباب الصلوة ايضا لذلك فتأمل
ذكره الاصحاب ويشعر بعدم الاجتماع الغسل الى الوضوء للصلوة قوله ولا يتداخل الخ لا شك في القول بالتداخل بالجملة كما صرح به المص في النهاية بانه لو نوى الجنب رفع الحدث والاستباحة
يرتفع جميع الاحداث ويجزي عن جميع الاغسال الواجبة وكذا لو نوى الجنابة للخبر الذي سيجيء وقال الاقوى عدم رفع الجنابة للخبر الذي سيجيء وقال الاقوى عدم رفع الجنابة بنية
الحيض لا بد ان والظ انه ليس بالاولى بل العكس كما في الخبر عن المرأة الجنب تحيض تغتسل لا تغتسل قد جاءها ما هو اعظم عنه ذلك مع انه قال لا يبعد فيها ويحتمل نية الحيض لاحتياجه الى الطهارة
فاحتج له بعدم اجزاء غسل الحيض عن الجنابة واجزاء غسل الجنابة عن غسل الحيض وغير الحيض مع اشتراك الدليل وقوة وكذا قال فيها لو اجتمعت اغسال مندوبة احتمل التداخل لقوله
ع اذا اجتمعت لله عليك حقوق يكفيك غسل واحد مطلقة قال لا يتداخل الاغسال المندوبة في المنتهى فكان مراده هنا نفي التداخل الكلي يعني رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي او يكون مذهبه السلب
الكلي هنا ويكون قولا لا حد غيره فلو اذ ادعى الاجماع على اجزاء غسل الجنابة عن غيره من الاغسال الواجبة الا ان يكون المراد في الاغسال المندوبة كما هو الظ ثم ان الظ هو التداخل
مطلقا كما هو ظ الشارح لان الغرض من شرع الاجراء الماء على البدن للتعبد لا التزام على ما في الوضوء والغسل اذ تعدد اسبابها من جنس واحد انه يكفي الواحد اجماعا ولانه يصدق عليه انه
اغتسل بعد وجوب الغسل بالجنابة عليه مثلا فيجزي ويخرج عن العهدة كما قيل ذلك في سقوط تعدد الكفارة عن فاعل اسبابها ويدل عليه الخبر الذي رواه زرارة عن احدهما ع
قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والزيارة قال اذا اجتمعت عليك حقوق اجزاها عنك غسل واحد وكذلك المرأة يجزيها غسل
واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وهذه الرواية وان كانت في طريقها علي سند المجهول في التهذيب الا انه منقول في الكافي في الحسن وقال المص في المنتهى في الصحيح لان
ابراهيم بن هاشم في الطريق وهو عنده مقبول وان لم ينص على تعديله وكثيرا من الاخبار الواقع هو فيها يسمونها بذلك ايضا انهم يقولون طريق الشيخ الى فلان مثلا صحيح كالطريق الى
ابن بابويه الى فلان صحيح ويجد انه في الطريق ويدل على ذلك ايضا الا ذلك الطريق والظ انه لا يضر عدم تصريح زرارة على ما في الكافي بانه عن الامام ع لظهور عدم نقله مثل هذا الحكم
عن غيره وايضا ما كان ينبغي للاصحاب نقله في الكتب وايضا تصريحه في طريق التهذيب على انه عن احدهما ع ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة في الاستبصار في باب الرجل يموت وهو
جنب في زيادات التهذيب قال قلت لابي جعفر ع وهو في الكافي في حسنة مع الاضمار ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك
للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة وهذه تفيد التداخل في الجميع وفي صحيحة عيص القسم عنه ع غسل غسلا واحدا اي الجنب الميت وغيرهما تدل عليه
بالجملة وفي باب الاستبصار واضمار الكافي لا يدل على ابدا الا ضماه عنه كما وقع من الشيخ في التهذيب بالاضمار ثم التصريح بانه عنه ع ويؤيده ايضا مرسلة جميل في الكافي عن بعض اصحابنا
عن احدهما ع انه قال اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزا عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم والظ ان ليس المراد باللزوم الوجوب بل الاعم ويدل عليه ايضا الاخبار
الواردة في ان غسل الجنابة وغسل الحيض واحد مثل رواية عبد الله الحلبي وابي بصير وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع صرح بالصحة المص في المنتهى قال سألته عن المرأة تحيض
وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد وكذا في رواية زرارة عن احدهما ع اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزأها غسل واحد وكذا رواه ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل
اصاب من امرأته ثم حاضت قبل ان تغتسل قال تجعله غسلا واحدا وكذا رواية حجاج الخشاب قال سألت ابا عبد الله رجل وقع على امرأته فطمثت بعد ما فرغ اتجعله غسلا واحدا اذا
او تغتسل مرتين قال تجعله غسلا واحدا عند طهرها وكذا رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سالته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل
فعلت وان لم تفعل ليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة وهذه الاخبار وان لم يكن كلها صحيحة ولكن كثرتها مع عدم الضعف بالكلية مع ما يوجب الظن
الاجماع وايضا يدل على ذلك خبر خرج انه سئل ع عن ابان في الجنابة بطول الشهر جاهلا قال يقضي الا ان اغتسل للجمعة وايضا يدل عليه ما وجد في بعض الاخبار ان المستحاضة تغتسل
للظهر مثلا غسلا من غير اشارة الى غسل الحيض فان وجدت في البعض فلا يضر فافهم واعلم ان بعض هذه الروايات يدل على بعض المطلوب وبانضمام عدم القايل بالفصل يتم المطلوب
وكذا ما يدل على عدم الوضوء مع الغسل مطلقا كما سيجيء انشاء الله وايضا اذا نوى جميع الاسباب المجتمعة عن جنس واحد لا اشكال فيه بل اذا قصد الرفع او الاستباحة في الواجبات كلها
الا بل وفي المندوب ايضا على تقدير رفع الحدث بها ولا يخفى انه فيه ايضا اشكال الا عند بعض الاصحاب لو لم يكن الظ لحسب النية والظ قوة وان الاشكال فيما قصد معينا بعدم
غيره مع علمه بالاخبار وما اشرنا اليه من المقصود فان ظ الاخبار هو كفاية غسل واحد ما لم يكن له شعور بغيره فكيف النية وليس بعيدا من كرم الله تعالى ايضا التداخل
الغسل الحاضر في هذا الوقت المشتمل على ثمرة هذه الاغسال مع فعله متقربا كما قيل في ذلك في حصول ثواب الجماعة للامام مع عدم شعوره انه يصلي او غيره لك وما يشكل فيها
بجمع الوجوب والندب مندفع بعدم وجوب الوجه مطلقا على ما اظن وسيجيء ويحتمل ان يكون القائل بالوجه لا يقول به ههنا للاخبار وباختيار الوجوب ودخول المندوب فيه كما في بعض
مندوبات الصلوة الواجبة فيها وعدم احتياج غيره الى الوجه بل الى مطلق القصد كما قلنا الا ان المقصود يحصل في ضمن الواجب نيته والذي الظ ان الاشكال لم

والتيمم يجب للصلوة والطواف الواجبين ولخروج الجنب من المسجدين والندب لما عداه وقد تجب الثلاثة بالنذر وشبهه النظر الثاني في اسباب الوضوء وكيفيته انما يجب الوضوء من البول والغائط والريح من المعتاد
ويجب على المتخلي ستر العورة وعدم استقبال القبلة واستدبارها في الصحارى والبنيان وغسل موضع البول بالماء خاصة وكذا مخرج الغائط مع التعدي حتى يزول العين
والاثر ويتخير مع عدمه بين ثلثة احجار طاهرة وشبهها مما يزيل العين من الماء ولو لم ينق بالثلثة وجب الزائد ولو نقي بالاقل وجب الاكمال ويكفي ذو الجهات الثلث

يندفع بالكلية بما ذكرناه في نفس الامر الا ان يقال معنى التداخل حصول ثواب غسلين مثلا بفعل واحد كما قال في الشرح او ان ليس حين الاجتماع اسباب بل يصير شيئا واحدا
فان الظاهر ان المقصود من غسل الجمعة مثلا غسل هذه الاعضاء على الوجه المعتبر مطلقا سواء يتحقق في ضمن الواجب مثل غسل الجنابة او الحيض او غيره او مندوب مثل
غسل يوم الجمعة وغيره من التوبة والزيارة كما يقال ان صوم الايام البيض مستحب مثلا وله ثواب كذا وكذا ولا شك انه يحصل في تلك الايام بصوم ذلك اليوم على اي
كان سواء علم كونها ايام البيض ولا وصامها على تلك الوجه او لا بل ان قضى فيه صوما واجبا او قضى الايام البيض الماضية فيها يحصل له ثواب الايام البيض الا اذا
والمندوب في القضاء والواجب مثله حصول ثواب تحية المسجد بصلوة الفريضة اليومية او النافلة ونفل الراتبة على طريق صلوة جعفر مثلا وجعل النافلة الراتبة
بين الاذان والاقامة وكل ذلك مصرح في كلامهم رحمهم الله وبعضها صريح في الروايات وبعض اخر مفهوم منها ومع ذلك ينبغي الاحتياط التام فان الطريق صعب وظني
لا يغني من جوع فكيف جوع غيره وكذا في جميع الابواب مهما امكن سيما في هذا الزمان والظ ان تجويز التداخل مختص بالغسل لا فيما في التعدد الاحتياط وان القائل بالبعض
لما ترى من الاخبار كما يفهم من كلام المص في النهاية والمنتهى هنا ويلزمه القول به مطلقا كما مر قوله التيمم يجب للصلوة والطواف الواجبين الخ كان الاولى ادخال
مس كتابة القران الواجب بل دخول المسجد وقراءة العزائم الواجبين ايضا اذ مضمون احد الطهورين الواقع في الاخبار المعتبرة يفيد الجميع والاية وهو قوله تعالى ولا جنبا الا
يمنع من ذلك كما فهم ولذا المص فانه يقول بعدم اباحة دخول المسجد مع التفصيل المشهور بالتيمم لان المتيمم جنب فلا يجوز دخوله فيه لقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل
حتى تغتسلوا ودلالتها عليه ممنوعة فانها مبنية على حذف مضاف في قوله لا تقربوا الصلوة اي مواضع الصلوة وارادة المساجد وكون عابري السبيل بمعنى المجتازين في
المساجد من باب الى ان يخرج من باب اخر وليس بنص في ذلك لامكان كون معنى الاية المنع عن نفس الصلوة كما هو الظ وحمل عابر سبيل على المسافر المحتاج الى التيمم
وسبب التخصيص مثله في قوله تعالى او على سفر على انه يلزم على المعنى الاول اخراج مرور المسجد فانه لا يجوز فيها ذلك على تقدير تسليم الدلالة فيمكن ان يكون المراد
بالجنب غير الذي حصل معه المبيح وهو غير بعيد فانه المتبادر والفرد الكامل وان لم يكن فيحمل عليه للجمع بينه وبين الاخبار الدالة بان التيمم مبيح لكل ما يبيحه الغسل مثل الوضوء
مثل رب الماء ورب التراب واحد ويكفيك الصعيد عشر سنين والمشتهر انه احد الطهورين وغير ذلك فانها ظاهرة في انه يبيح جميع ما يبيح مبدله وهو ظ وايضا يبعد حرمان
الجنب المتيمم الذي اباح الله تعالى له الصلوة وغيره عن ثواب الصلوة في المسجد والقربة الية ومنعه عن الحج مع ورود هذه الروايات وبالجملة الظاهر انه يبيح بجميع ما
يبيح بالمبدل كما هو المشهور ولا ينافي عدم وجوبه لصوم الجنب ما اولا فلعدم ظهور وجوب المبدل له وعلى تقدير التسليم فان الظاهر وجوبه له بمعنى لزوم القضاء على تقدير
تركه عمدا للرواية ولم يعلم وجوب الكفارة ولا الوجوب مثل الفجر كما تقدم لان الصوم مباح من دونه ايضا اذ لا دليل على وجوبه لكل ما يجب له المبدل فان الدليل المذكور
دل على اباحة كل شئ به كالمبدل بمعنى انه لو علم عدم الاباحة بدون الطهارتين او بدونه يبيح به فتامل الا ان يجوزها بدون التيمم وهو بعيد نعم ايجابه للصوم غير ظاهر فليس
الصواب ان يقول لما يجب له الطهارتان للاصل وعدم الدليل وهو واضح بل ما ظهر وجوب الغسل ايضا له مثل الفجر كما ظهر وكان المص اشار الى الاثنين وخلى غيرهم
بالمقايسة او قصد الخ لكن يفهم ح وجوبه للصوم ايضا عنده وما يكون وجهه معلوما ولا يتوهم ادخال ما يجب له التيمم وما لم يستحب له ذلك ايضا في كلامه الندب لما عدا الاول
الضمير الى الواجب لا الواجب فيهما ومعلوم ان المراد فيما يكون له التيمم مشروعا فانه واجب ولا يفهم الحصر فيهما مع وجود القرينة واما دليل وجوب التيمم للخروج من المسجد كانه اجماعي
وصحيحة ابي حمزة قال قال ابو جعفر ع اذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام او مسجد الرسول فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما ولا باس في ساير المساجد ولا
يجلس في شئ من المساجد فلا يبعد تخصيصه بالمحتلم من غير الحاق غيره به حتى المجنب فيه بغير احتلام وعدم الحاق الحايض به وان ورد خبر غير صحيح في الحاقها به لعدم الصحة وعدم
اجماع الاصحاب ودليل النص ولا تخصيص ايضا لعدم امكان الغسل في اقل زمان التيمم ويمكن تجويز الخروج باي طريق كان لعدم الخروج عن النص واما دليل وجوب الثلثة بالنذر
وشبهه فهو الاجماع وكونها مشروعة قبله فينعقد لادلة النذر وشبهه ولا بد من كون كل واحد مشروعا حتى ينعقد فالوضوء والغسل ينعقد نذرهما مع مشروعيتهما
ولو كانا واجبين لادلة النذر وشبهه من غير قيد كما هو الظ والتيمم كذلك والظ مشروعيته في جميع مواضع الوضوء والغسل المشروعين بدليل احد الطهورين ويكفيك
الصعيد عشر سنين وغير ذلك من عموم الاخبار الا ان يعلم ان القصد هو التنظيف وازالة الوسخ وهو بعيد والا لم يحتج الى النية كازالة النجاسة فتامل فيه
قوله انما يجب الوضوء الخ دليل وجوب الوضوء بهذه الاشياء الاخبار والاية ايضا يدل على البعض وعدم الاستحاضة القليلة والنوم على بعض الوجوه كانه اجماعي
والظ ان النوم مطلقا موجب على اي وجه كان للخبر الصحيح وما ينافيه ليس بحيث يصلح للمعارضة والتقييد وكذا دليل الحصر موجود في الاخبار الكثيرة وما يدل على النجاسة
بمثل القي والضحك والحجامة لا يصلح للاحتجاج مع انه لا يبعد الحمل على الاستحباب او التقية للجمع نعم الدليل في المذي لا يخ من قوة فالاحتياط يقتضيه وان لم يجب
لوجود الاقوى فيحمل غيره على الاستحباب او التقية للجمع وايضا الظ ان الغرض حصر ما لا يوجب الا الوضوء ولا يوجب غيره اصلا فلا يشكل بنحو المتوسطة مع احتمال
ان يراد بالقابل ما لا يوجب الغسل فيدخل وان الوجوب انما يكون مع ما يجب له كما مر مع احتمال الوجوب الموسع مع غيره او يكون المراد بالوجوب اللزوم فيدخل
ما يندب له قوله ويجب على المتخلي الخ لعل دليل وجوب الستر الاجماع والاخبار كان مراده مع علمه بالناظر الذي يكون نظره الى عورته حراما فيتفاوت الحال
بالنسبة الى المراة والرجل باعتبار الناظر وسبب التخصيص بالمتخلي ظ واما دليل تحريم الاستقبال والاستدبار بحيث لا يكون مستقبلا للقبلة ولا مستدبرا بها بالمعنى
المتعارف مطلقا او في الصحارى فقط فغير تام لانه في خبرين غير صحيحين وفي متنهما ما يشعر ايضا بالكراهة اذ في طريق احدهما عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن
جده ولبس احدهم معلوما وفي متنه بل شرقوا او غربوا مع ان الجمع خلاف الظ اذ في اوله كان فلا تستقبل مفردا وفي طريق الثاني وغيره مع كونه مرفوعا وكون بها
الارسال عن ابن ابي عمير غير ظاهر ومع ذلك غير مسلم الصحة وفي متنه لا تستقبل الريح ولا تستدبرها ومثله مرفوع اخر ولا شك في ان استقبال الريح واستدبارها
مكروه والجبر بالشهرة غير مسموع فالكراهة غير بعيدة حتى يظهر دليل التحريم ولكن الاحتياط لا يترك وعلى تقدير التحريم الظاهر انه مخصوص بحال الحدث دون سائر الاحوال
مع احتمال التساوي سيما اذا كان في الموضع الاول وفي الذكرى نقل خبر في التساوي وهو مذكور في الكافي مع انه اجاب عن شبهة جلوسه على القبلة بانه قد
يكون حال الاستنجاء لا التغوط فافهم ووجود الخلاء مستقبل القبلة في منزل ابي الحسن الرضا ع كما نقله محمد بن اسمعيل مؤيد لعدم التحريم مطلقا قوله وغسل الخ

ويستحب تقديم اليسرى دخولا واليمنى خروجا وتغطية الرأس والاستبراء والدعاء دخولا وخروجا وعند الاستنجاء والفراغ منه والجمع بين الماء والاحجار ويكره الجلوس في المشارع والشوارع
وفي النزال وتحت الشجرة المثمرة ومواضع اللعن واستقبال النيرين والريح بالبول والبول في الصلبة وثقوب الحيوان وفي الماء والاكل والشرب والسواك والاستنجاء باليمين وباليسار وفيها
خاتم عليه اسم الله تعالى او انبيائه او ائمته عليهم السلام والكلام بغير الذكر والحاجة وآية الكرسي منه

لعل دليله الاجماع والاخبار المعتبرة ولا يبعد اعتبار النقاء والفصل ولو بالاعتبار واستحباب الثلثة لما رواه في الخبر في التهذيب في باب صفة التيمم وسنده صحيح قال كان يستنجي من البول ثلث مرات ومن الغائط بالمدر والخرق والظاهر كونه مضمرا لا يضر لاستحباب التطهير كونه عن الامام كما قالوا وفيه دلالة ايضا على اجزاء غير الحجر ولو دون الثلثة فتامل وكذا ما في صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال كان الناس يستنجون بالكرسف والاحجار فتامل ودليل وجوب الاستنجاء عن الغائط المتعدي حتى يبقى لما كانه الاجماع ولكن اخبار الاكتفاء بالاحجار خالية عن القيد بل ظاهرها العموم فلولا دعوى ذلك لامكن القول بالمطلق الا ما يتفاحش بحيث يخرج عن العادة ويحمل الى الاية كما اعتبر ذلك بغير التعدي
في علم عفو ماء الاستنجاء ولولا دعوى المص الاجماع في التذكرة على ان المتعدي هو ما يتعدى عن المخرج في الجملة ولو لم يصل الى الحد المذكور لقلت ما ادام الاحتياط بالتعدي ما قلنا لعموم الادلة وعدم المخصص ولان شرعية المسح لرفع الحرج والضيق كما دل عليه العقل والنقل ايضا حينئذ وذلك يناسب الاكتفاء فيما هو المعتادة لا النادر الذي قليل لو وقع واتيتنا فعلى اعتبار الشارع في الاستعمال امور ادقيقة ذكره بعض الاصحاب بحيث يصير في غاية الاشكال فيفوت مقصوده والذي يقتضيه النظر في الدليل عدم الالتفات الى هذه الامور وحصول التطهير مطلقا الاعلى وجه يعلم تنجيس غير الموضع المتعارف والتعدي العرفي اذ لا تشرع له والاحتياط معلوم واعلم ان الذي فهم من الدليل طهارة محل النجو بالمسح المعتبر وفرقهم بين استعمال الحجر والماء بانه في الاول يكفي ازالة العين وفي الثاني لابد من ازالة العين والاثر مع تفسيرهم الاثر بالاجزاء الصغار التي لا تزيلها الا الماء يدل على عدم طهارة المحل لبقاء الاثر فيلزم تنجيس البدن والثوب على تقدير وصول الرطوبة اليه وكونها معفوا وطاهرا حين الحجر وعدمها حين الماء بعيد فالظاهر ان المراد بالاثر هو الرائحة ويكون ازالتها مستحبة مع عدم بقاء الاصل وكسب المحل تلك الرائحة بالمجاورة كما هو مذهب بعض الحكماء والمتكلمين وواجبة ما كما في غيرها من النجاسة او انه كناية من ازالتها بالكلية والمبالغة في رفعها كما قالوا في استعمال الحجر حتى ينقى مع ان الاثر ما رايناه في الاخبار بل في كلام البعض ولا يلزمنا تفسير بحيث يجيء الاشكال في المسئلة لانه لا يمكن القول بتطهير المحل مع بقائها مع انه قال في الخبر حتى ينقى ما ثمه فاذا استعمله بحيث يبالغ ولا يرى له اثر عين النجاسة ولكن اذا امكن العلم بوجود شيء ولم يمكن تعيين المأثار فالقول بانه يمكن ازالته بالحجر طاهر او عفو مطلقا مع انه يمكن ان ازالته بالماء لوجوده فيتفاوت الحال باختيار الحجر او الماء بعيد اذ ليس لنا ضرورة الى ارتكابه لامكان انجاء المراد ثم الظاهر اشتراط طهارة الماسح وكونه يجب يقلع النجاسة فلو استعمل النجس مطلقا ونجاء المحل بسببه بحساب يتعين الماء الا على الظاهر واما الجفاف فالظاهر انه غير شرط لعموم الاخبار وكونه يتنجس بالملاقاة ليس بدليل والا لم يطهر شيء بالقليل الا مع القول بعدم التنجيس وليس كذلك بالحجر اصلا بل لا يطهر مع
الا ان يكون اجماعيا وايضا الظاهر اجزاء دون الثلثة اذا نقي ما ثمه لان الظاهر ان الغرض ازالة ذلك ولهذا يطهر بالمغسول وما نهي عن استعماله وللمادة ابن المغيرة عن ابي الحسن في الكافي لابراهيم عن ابي الحسن قال قلت له هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمه ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها وكذا ما في صحيحة زرارة عن ابي جعفر يقول كان الحسين يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغسل المذكورة في التهذيب في باب الاحداث الموجبة للطهارة وكذا ما تقدم من قوله كان يستنجي الخ وما في صحيحة جميل بن دراج المتقدمة ودلالتها على المط ظاهرة والاولى اوضح وكذا على عدم اعتبار الرائحة مطلقا مع المشقة وبدونها ومع الماء والمسح وكذا على اجزاء ذي الجهات الثلث وتوزيع الماسح على المحل ولما مر ايضا فتبيهه كون شيء واحد ثلثة اشياء المحال المندفعة بما مر مع وجود ثلث مسحات في بعض الروايات على ان الشبهة انما تثبت عمارويٰ في الصحيح عن ابي جعفر يدا جرت السنة اي بثلثة احجار صرح به الشارح وهو ليس بصريح في الوجوب بل في الاستحباب فالحمل عليه حسن واعلم ان الرواية التي نقلت هنا في سببية الاية الدالة على الازالة بالماء دالة على ان اصابة الحق حسن وصواب وان لم يكن عن علم فعدم صحة صلوة من لم ياخذ كما وصفوه مع صلوته كما وصفوها غير ظاهر بل يمكن صحتها وامثالها سيما في اخبار الحج فتفطن الا ان يقال انه في وقت الصلوة كان مامورا بالاخذ فيبطل ولكن المتاخرين لم يقولوا ببطلانه لعدم النهي عن الضد الخاص عندهم ثم نقول لو فرض الامر المضيق في ذلك الوقت مع الشعور فالجاهل والغافل خارج عن النهي فافهم فيه دقيقة تنفع في كثير من المسائل **قوله** ويستحب الخ دليل الكل الاخبار وان لم تكن صحيحة **قوله** وتحت اشجار المثمرة المتبادر منه هنا وقت الثمرة ولو قلنا ان صدق المشتق لا يقتضي البقاء الا انه يقتضي الاتصاف في الجملة فلا يتم الاستدلال باشتراط المشتق لا يقتضي البقاء على ان المراد ما من شانه وان لم يثمر والاصل بعضده وكذا التعليل المنقول في الفقيه عن الباقر بان الملائكة يحفظون الثمرة عنده وجودها عن السباع والهوام ووجوه التقييد في رواية اخرى في التهذيب في باب الاحداث الموجبة للطهارة عن السكوني عن ابي جعفر قال نهى رسول الله ان يتغوط على شفير بئر يستعذب منها او نهر يستعذب او تحت شجرة فيها ثمرها وفي خبر اخر مساقط الثمار **قوله** واستقبال النيرين الخ الموجود في الكافي مسندا سئل ابو الحسن ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها وروى ايضا في حديث اخر لا تستقبل الشمس ولا القمر فالظاهر منه كونه مثل القبلة وما ذكره من تخصيصها بالجرم والفرج فيرتفع الكراهة بالحايل من ثوب وغيره وبعدم استقبالهما بالفرج غير بعيد للاصل وعدم التصريح والتبادر مع عدم العرف الا في القبلة ولوجود النهي عن استقبالهما بالفرج حال البول في الخبرين في التهذيب في ظاهرهما ذلك ثم يمكن فهم الغائط من خبر الكافي ومن الطريق الاولى والاول احوط واما الاستدبار فغير معلوم والاولى العدم وليس كلامه صريحا في التخصيص بالبول ودخول الغائط ايضا محتمل وتعلق الجار في قوله بالبول باستقبال النيرين غير واضح بل الظ انه مخصوص بالاخير وهو استقبال الريح ولعل المص خص البول في الريح لغلبة الغائط بطريق اولى مع ان الموجود في الرواية هو الغائط على الظاهر ويحتمل كونه كناية عن التخلي فيشملهما وكون المقصود هنا البول فقط لاحتمال الرد وهنا الاستدبار ايضا موجود في الخبر ويحتمل ان المص ما يرى كراهته ولا كراهة الغائط وان كانت في الروايات لعدم وضوح السند وضم احتمال الرد وقال باستقبال البول خاصة وبالجملة التقييد في الكل خلاف ظاهر الدليل فالتخفيف حسن وجعل البول قيدا للاخير مع ظهوره وجهه هو الرد اليه كما في الصلبة او يكون ذكره لانه اهم ممكن فيكون احسن ويحتمل تقييده الاستقبال والاستدبار بما هنا ولكنه بعيد وكذا دليل كراهته في الارض الصلبة ويحتمل تقييده الاستقبال والاستدبار بما هنا ولكنه بعيد وكذا دليل كراهته في الارض الصلبة وفي ثقوب الحيوان وفي الماء مطلقا هو الاخبار ولا يبعد استثناء ما هيأ لذلك كما في بعض البلاد مثل الشام وغيره لعموم الادلة مع نكتة ان للماء اهلا نعم ان كان مراد المستثنى استثناء حال الضرورة كما هو الظاهر وفي الخبر ايضا موجود وان كان بعيدا من كلامه فلا باس وقوله في بعض الاخبار ولا باس في الجاري لا ينفي الكراهة بعد ورود المنع في الجاري ايضا نعم يمكن ان يقال بعدم شدة الكراهة لذلك ولما يتخيل من عدم قبوله النجاسة وانه يندفع عن موضع وروده ولتخصيص الراكد في بعض الاخبار واما دليل كراهة الاكل والشرب فكانه الخبر المشهور من اعطاء الباقر اللقمة المخبث بعد غسلها بعد



بغير التعدي

بالحجر اصلا بل لا يطهر مع

قلت فانه يبقى ما ثمه صح

الفرقة د

ويجب في الوضوء النية وهي إرادة الفعل لوجوبه أو ندبه متقربا وفي وجوب رفع الحدث أو الاستباحة قولان واستدامتها حكما إلى الفراغ فلو نوى التبرد خاصة أو ضم الرياء بطل ولو ضم التبرد ويقارن بها غسل اليدين ويتضيق عند غسل الوجه وهو من قصاص شعر الرأس إلى محادر شعر الذقن طولا وما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضا من مستوي الخلقة وغيره يحال عليه ولا يجزي منكوسا ولا يجب تخليل اللحية وإن خفت أو كانت للمرأة وغسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع ويدخل المرفقين في الغسل ولو نكس بطل ولو كان له يد زائدة وجب غسلها وكذا اللحم الزائد تحت المرفق والإصبع الزائدة متن

حتى يدخل الخلاء ليحفظ له حتى يخرج والفهم غير صريح وفي غسالة اللقمة وتسليمها للغلام ليحفظها له وأكل الغلام اللقمة الذي ظاهره يجب سبب الطهور ضمنا موجبا للعتق في الدارين لأنه لا عظمة على تعظيم الخبز ونحوه من الطعام ودل على أنه لا سبيل على من قصد الخبز وإن كان مخطئا فكأنه فهم النهي وعدم جواز الأكل ودليل كراهة السواك في الخلاء مشتمل على أنه يورث البخر وكذا الاستنجاء باليمين دليلها الخبر وكذا باليسار على تقدير كون الخاتم المنقوش عليه اسم الله حيث قال ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه ولكن الخبر في الجنب حيث قال في صحيحة ولا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله ولا يستنجي وظاهره التحريم لكن لعدم الصحة وكأنه ليس قائلا به أيضا حمل على الكراهة وإن كان ظاهر عبارة الشيخ المفيد فيه وأمثاله من المكروهات وكذا عبارة الفقيه يدل على التحريم حيث عبر بلا يجوز ويجب ورود أخبار دالة على الجواز مثل كون نقش خاتم أمير المؤمنين الملك لله وكان في يده اليسرى ويستنجي بها ونقش خاتم الباقر كان العزة لله وكان في يساره ويستنجي بها ويحتمل عدم استفادة استحباب التختم باليسار منهما وعدم تحريم التنجيس أيضا إلا أن يكون ذلك ثابتا بالإجماع أو يحمل على عدم وصول النجاسة والمتنجس ورد خبر أن الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم عليه اسم الله فقال ما أحب ذلك قال فيكون اسم محمد قال لا بأس وهذا يدل على عدم إلحاق اسمه باسمه تعالى فكيف اسم الأنبياء الأخر والأئمة إلا أن يحمل على الكراهة الشديدة في اسم الله تعالى وعدمها في اسمه والتعظيم يقتضي ذلك لأن التعظيم يقتضي تحريم التنجيس بل يكفر الفاعل لو فعله على طريق الإهانة ولا شك فيه وأما دليل كراهية الكلام فهو النهي الوارد عنه ودليل استثناء الذكر رواية مخصوصة وكذا آية الكرسي والحمد لله واستثناء الأخرين دليل استثنائها الحاجة ظاهر ومعلوم عدم إرادة نحو رد السلام فلا يحتاج إلى الاستثناء إذ لا يسقط الواجب بالندب وأما إدخال الحمد للعاطس وتسميت العاطس لأنه ذكر منكر وإن كان لا يخرج عن بعد إذ ليس الذكر مقصودا في التسميت وفي الأول أولى نعم يمكن إدخال الحمد لله المستثنى بخصوصه وكذا يبعد إدخال ذكر الأذان لو لم يكن لهم دليل إلا استثناء الذكر لأنهم لم يقولوا باستحباب ذكر فصول الأذان في غير الحكاية ولو مع تبديل الحي على بالحوقلة وكذا الصلاة على النبي حين سماع اسمه واسمهم وعند التسميت فليس ببعيد للمبالغة في عدم الترك وعدم معلومية دخولها في بحث الكراهة **قوله** ويجب في الوضوء النية الخ ما عرفت وجوب شيء من النية التي اعتبرها المتأخرون على التفصيل المذكور في شيء من العبادات بشيء من الأدلة إلا قصد إيقاع الفعل الخاص مخلصا لله وعدم وجود نص دال عليها بخصوصها وأجزائها وتفصيلها ومقارنتها وإن تركها على كل حال مبطل مع اهتمام الشارع بالأمور المندوبة بأمثل تفصيل حال الخلوة والأذان والإقامة وغيرها يدل على سهولة الأمر فيها كما في القبلة وكذا كون كلام المتقدمين خاليا عنها على ما قيل وعدمها في تعليم الصلاة خصوصا في الروايتين المعتبرتين اللتين أكثر أفعال الصلاة مستندة إليهما وكذا باقي العبادات حتى ما وجدت في عبادة منا خصوصها نافلة وفريضة مثل الصلاة وما يتعلق بها والصوم والزكاة والخمس والحج والجهاد وما يتعلق بها وغيرها من الأدعية والتلاوة والزيارة والسلام والتحية ورد التحية الواجبة وغيرها إلا الأمر المجمل خاليا عن التفاصيل المذكورة نعم لا بد أن لا يفعل العبادة حال الغفلة ولا الغرض إلا امتثال لأمر الله للآية والأخبار وأيضا أن معنى استدلالها عدم جواز إيقاع شيء من العبادات المنوية إلا لله ولو فعل لغيره لعصى ولم يصح ذلك المنوي الذي فعله لغير الله فإذا كان بحيث يبطل إبطاله أصل العبادة يبطل وإلا فيبطل الجزء الباطل فيجب فعله في الأصل وإن كان واجبا ولا فرق بين الضم والاستقلال ولا بين اللازم وغيره وبالجملة الأمر المهم الضروري الذي لا بد منه ولا يصح العبادة هو الإخلاص الذي هو مدار الصحة وبه يتحقق العبودية والعبادة وهو صعب قليل الوجود كثير المهالك تحصيله مثل إخراج اللبن الخالص السائغ من بين الدم والروث كما أفاده بعض الفضلاء ونعم ما أفاد وفقنا الله وإياكم للعمل الخالص والعمل الصالح وجعلنا من المخلصين ثم أنجانا من الخطر العظيم فإنه ليس الناجي إلا المخلصون وهم على خطر عظيم كما في ظاهر الآية والرواية وأما الموضع الذي وصى به دائما فهو الاحتياط مهما أمكن وعدم ترك قول ضعيف نادر ولا ترك رواية ضعيفة في شيء من الأعمال والأفعال فلا تنسى **قوله** فلو نوى التبرد الخ الظاهر أنه تفريع لأصل النية وبينها الاستدامة كما في غيره وقد عرفت أن الظاهر هو البطلان مطلقا وهو مختار المصنف أيضا في غير المتن وجه الفرق هنا غير ظاهر فتأمل **قوله** ويقارن بها غسل اليدين الظاهر أنه على تقدير وجوب المقارنة بالعبادة على الوجه المعتبر عند الأصحاب وتسليم استحباب غسل اليدين للوضوء مع تحقق شرائطه وكذا غيره من المضمضة والاستنشاق في الأجزاء محل تأمل لأن كونه جزءا منه ويأتي مع تقديمه لا بعينه منه بحيث يكون الدخول فيه دخولا فيه وأيضا كيف ينوي الوجوب ويقارن بما ليس هو بواجب بجملته داخلا فيه ولهذا ما جوز نيته بها ومقارنتها السابق على ندبها الوضوء مثل السواك والتسمية إجماعا على ما نقله في الشرح وكأنه لذلك توقف بعض المحققين كما نقله الشارح وينبغي عدم التوقف فكأنهم احتاطوا وبالجملة الاكتفاء بجزم هذا من غير نص صريح ولا ظاهر في غاية الإشكال ومنشأ الاحتياط الموصى به إلا أن تكون حاضرة حال غسل الوجه فيصح ولكن خارج عن البحث **قوله** وغسل الوجه الخ دليل وجوبه الآية والأخبار وبعضها يدل بصريحها مع صحتها على التحديد المذكور والظاهر أن المراد هو المتبادر والكثرة وغير المستوي يحال على المستوي بالعقل وأما وجوب الابتداء من الأعلى وعدم جواز النكس فغير واضح الدليل سيما عدم جواز النكس في الأثناء بحيث يكسر شعره إلى فوق كما وجد في بعض العبارات الأصل وظاهر الآية والأخبار دليل الجواز وفعلهم ذلك لا يدل على الوجوب إذ فعلهم أعم وكونهم في مقام بيان الواجب في تمام فعل الوضوء غير واضح وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به بعد الوضوء البياني على الوجه المذكور غير ثابت وواضح بل الظاهر العدم وكذا وجوب إيصال الماء على البشرة الظاهرة بين الشعر غير ظاهر الدليل إلا أنه ادعى بعض الأصحاب فيه الإجماع ومع ثبوته ما بقي للخلاف في وجوب التخليل وعدمه وجه ظاهر ويحتاج إلى استخراج وجه بعيد وقد ذكرته في بعض التعليقات والذي يظهر من الأخبار عدم الوجوب لأن الظاهر منها الاكتفاء بإيصال الماء على ظاهر الوجه بكف واحد مع المبالغة ويكفيني على تقدير عدمها كما في حسنة زرارة وبكير عن أبي جعفر قال زرارة فقلنا أصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع فقال نعم إذا بالغت فيها والثنتان تأتيان على ذلك كله وأظن عدم الوصول إلى ما بين الشعر من المواضع الصغيرة جدا بذلك بل لا يحصل العلم الحقيقي إلا بوضعه في الماء والتخليل كما كان يستعمله بعض الفضلاء غفر الله له ولنا والبحث في المرفقين مثل الوجه والظاهر وجوب إدخال المرفق في الغسل ولو كان من باب المقدمة وأما وجوب غسل اليد الزائدة مع عدم الامتياز مطلقا ومعه تحت المرفق واللحم الزائد فيها والإصبع الزائدة فقالوا إنها لا اختلاف فيه وذلك غير بعيد وإن كان في بعض الأفراد للنظر فيه مجال فتأمل وأما المتميزة فوق المرفق فظاهر كلام المصنف وجوبه أيضا كما نقل عنه ولكن الأصل وظهور حمل الآية والأخبار على العرف ينافيه ويدفع عمومها الذي هو دليل المص رحمه الله والاحتياط لا يترك خصوصا في غسل

ومقطوع اليد يغسل الباقي ويسقط لو قطعت من المرفق ومسح بشرة مقدم الرأس أو شعره المختص به بأقل اسمه ولا يجزي الغسل عنه ويستحب المسح مقبلا ولا يجوز على حائل كعمامة وغيرها ومسح بشرة الرجلين بأقل اسمه من رؤس الأصابع إلى الكعبين وهما مجمع القدم وأصل الساق

الأحاديث والابتداء بالأعلى وعدم النكس والتخليل بحيث يصل الماء ما تحت الشعر إذا كان مرئيا قوله ومقطوع اليد يغسل الباقي ويسقط لو قطعت من المرفق لظاهر وجوب ما بقي من محل الفرض للاستصحاب وعدم سقوط الميسور بالمعسور ويدل عليه حسنة محمد بن مسلم لإبراهيم المذكورة في التهذيب في الباب الثاني في صفة الوضوء عن أبي جعفر ع قال سألته عن الأقطع اليد والرجل كيف يتوضأ قال يغسل ذلك المكان الذي قطع وإن كان الأمر بالغسل في الرجل خلاف أصل مذهبنا فيمكن إطلاق ذلك على المسح لوضوح تغليبا أو تقيته لعدم القائل بوجوبه فوق المرفق غير معلوم وكونه من محل الفرض أيضا لا يخلو ما بقي في العضد بعد قطع الجلد إلى اللحم والطرف الذي في الذراع والأصل دليل قوي وكون إلى بمعنى مع هنا تماما ولا دليل عليه ولهذا حمل المحقق وغيره مثل صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى ع قال سألته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقي من العضد على استحباب غسل العضد لا على وجوب غسل ما بقي من غسل رأس المرفق الواجب غسله بالأصالة كما قال في الشرح للفظ العضد مع نقل الإجماع على عدم وجوب غسله وعدم اشتراط الخبر في الأمر الذي هو للوجوب قوله ومسح بشرة مقدم الرأس أو شعره المختص به بأقل اسمه الخ الظاهر عدم الخلاف في وجوب المسح على البشرة مع وضوحها ومع سترها بالشعر المختص الظاهر لا خلاف أيضا في الاكتفاء على مسح ذلك الشعر وظاهر الأخبار بل الآية أيضا يدل على ذلك وكذا على الاكتفاء بالمسمى إلا أن ظاهر الآية وبعض الأخبار يدل على إجزاء مسمى أي جزء كان من الرأس ولعل الإجماع مؤيدا بالوضوء المنقول عنهم ع وبصحيحة محمد بن مسلم في الباب الثاني قال قال أبو عبد الله ع امسح الرأس على مقدمه وإن كان على حكم في الطريق إلا أن الظاهر أنه الثقة وبحسنة زرارة لإبراهيم عن أبي جعفر ع الى قوله وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى دال على أن المراد جزء من مقدم الرأس لا أي جزء كان ولعل المراد بالناصية هو مقدم الرأس لأنه أقرب إلى الناصية المشهورة أو اسم لحقيقته ويفهم منها وجوب المسح بالبلة أيضا ومن بعض الأخبار أيضا بالجملة وقد ادعي الإجماع على ذلك أيضا يدل على كون مسح الرأس والرجل اليمنى باليد اليمنى ومسح اليسرى باليسرى ولعله ما قال بالوجوب أحد لأن الخبر صحيح بل هو حسن فلا يبعد الاستحباب وظاهر الآية والأخبار الأخر مؤيدا بعدم الوجوب وقول بعض ما يدل على خلاف ذلك والاحتياط طريق السلامة وأيضا ذهب البعض إلى وجوب مقدار ثلاث أصابع وبعضهم ما وقع في صحيحة زرارة وبكير في الكافي والتهذيب فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من رجليه قدميه كذا في التهذيب بقدميه فقط في الكافي ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه قلنا أصلحك الله فأين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق وغير ذلك من الأخبار ولا يبعد حمل كلام الموجب على مقدار ثلاثة أصابع للخبر الصحيح على الاستحباب كالرواية فإن الشيخ المفيد قد عبر في كتاب المقنعة أكثر المستحبات في ذلك الباب بالخاوي والمكروهات بلا يجوز كما صدق وكما تمر من القائلين بمقدار الثلاثة قوله ولا يجزي الغسل عنه الظاهر أن المراد بالغسل الغير المجزي عن المسح الغسل الذي لا يتحقق معه المسح مثل أن يصب الماء من غير إمرار اليد كذا الظن عدم إجزاء كثرة الماء مع تأخير الإمرار بحيث لم يصدق عليه اسم المسح مع قصد الغسل مع تحققه بإمرار اليد مما تحقق أقل الجري الذي يجزي في الغسل بإمرار اليد فلا الظن عدم إجزائه عنه مع قصد المسح المطلق المأمور به في الآية والأخبار فيجزي وإن سلم صدق الغسل عليه أيضا إذ لا شك في صدق المسح على المفروض لغة وعرفا وشرعا وإجزاء مثله في الغسل أيضا بل دليل خارج غير الآية لم يدل على أنه المراد في الآية وعلى تقدير كون ذلك مرادا من الآية أيضا لا يمنع التحقق لصدق المسح أيضا ويكون التقابل باعتبار عدم إجزاء المسح من غير جريان في موضع الغسل وعدم صدقه عليه مع عدم تحقق أكثر أفراد الغسل مع المسح ومنافاته وبالنية والقصد إن بعد أيضا إيجاب ذلك خلاف الأصل وأنه الحرج والضيق وهو مناف للشريعة السهلة وأيضا السكوت عن مثله في الأخبار والآثار يدل على العدم وكذا الأخبار المقيدة بالبلة وعدم تقييد البلة بالقلة يفيد ذلك لعمومها وأيضا سكوتهم في بيان وضوء الواجب مع أن الغالب لا ينفك اليد بعد الفراغ من المقدار الذي يحصل به أقل الجري وهو ظاهر وإن جفت اليد بحيث لا يحصل به أقل الجري بعد حصول مسمى المسح بالبلة لعدم ظهورها على البشرة يدل على ذلك إلا أن يلزم الإغراء والتأخير عن محل الحاجة بل ظاهر الآية أيضا يدل على ما أشرنا إليه فافهم بالجملة ظني عدم الضرر وكون ذلك مراد المصنف وغيره وإن احتمل غيره فلذلك الاحتياط واضح لو أمكن وظني لا يغني عن جوع عمي فكيف عن جوع غيره قوله ويستحب المسح مقبلا الخ لما رد من الأخبار وحصول يقين البراءة والخروج من الخلاف وإن كان في كون مثل هذا دليل الاستحباب تأمل إذ الاستحباب موجب لحصول ثواب عند الله بالفعل ومما لا خطر للفاعل الخروج عن خلاف شخص لا يستلزم ذلك إلا أن يكون من الشرع دليل على رجحان الاحتياط ويمكن جعل مثل الحث على التجنب عن الشبهات في المشتبهات دليلا فافهم وأما دليل عدم جواز المسح على حائل الأحائل الضرورة فظاهر وموجود في الأخبار أيضا والبحث في مسح الرجلين كالرأس مع زيادة هي أن بعض الأخبار دال على وجوب استيعاب ظهر القدم بالكف كله وصرح المص في المنتهى بل هو ظاهر الآية أيضا إذ المتبادر منهما الاستيعاب من الأصابع إلى الكعب وهو حسنة أبي العلاء الأخبار ومثل صحيحة أحمد البزنطي عن أبي الحسن الرضا ع قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الأصابع فمسحهما إلى الكعبين إلى ظهر القدم فقلت جعلت فداك لو أن رجلا قال بأصبعين من أصابعه هكذا قال لا إلا بكفه ولا يكفه على اختلاف النسخ ولا يخفى المبالغة المفهومة من هذا الخبر حيث فهم الاستيعاب أولا من قوله فمسحهما ثم من النهي الصريح بقوله لا ثم من الحصر وما ذكره في الذكرى وقال في المعتبر لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفي من رؤس الأصابع إلى الكعبين ولو بأصبع واحدة قال أبو عبد الله ع يعرف هذا وأشباهها من كتاب الله قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه والظاهر أنه لا ينافيه البعض المفهوم من قوله بشيء من قدميك لأن كل الظهر بعض الرجل وشيء منه فيحمل على هذا المقدار للنهي عن الأقل في هذا الخبر ولو حمل على أن قوله بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع ليس بصريح في أن أي جزء كان من القدمين يجزي لاحتمال كون ما بين الخ بيانا لشيء الواجب حصر في القدمين العجب ممن ذهب إلى الأول أو الثاني المقدار المذكور وما ذهب إلى الرجل مع ما ذكرنا ولولا نقل الإجماع من المص في المنتهى لكان القول به جيدا والاحتياط معلوم وأما وجوب أخذ الرطوبة عن الأجفان والمسح بها على ما دل عليه الأخبار وكلام الأصحاب في الأخبار الصحيحة الواردة في جواز المسح مع النعلين من غير استيعاب يؤيد عدم الوجوب إلا أن أول بالضرورة وإن تأملا في تلك الأخبار ولهذا أوجب البعض الاستيعاب وأيضا الظاهر أن الأخبار ليست بصريح في أنه فعل ذلك وكان قضية اشتراك مانع وهو خلاف ما ذكره الآية والأخبار بل الأشهر

ولعلّ المرفق

متصلا

ويجوز منكوسا كما مر ولا يجوز على حائل كخف وغيره اختيارا ويجوز للتقية والضرورة ولو غسل مختارا ابطل وضوؤه ويجب مسح الرأس والرجلين ببقية نداوة الوضوء فان استأنف ماء جديدا بطل وضوؤه فان جف اخذ من لحيته واشفار عينيه ومسح به فان جف بطل ويجب الترتيب يبدأ بغسل الوجه ثم باليد اليمنى ثم اليسرى ثم بمسح الرأس ثم بمسح الرجلين ولا ترتيب بينهما ويجب الموالاة وهي المتابعة اختيارا فان اخر فجف المتقدم استأنف وذو الجبيرة ينزعها او يكرر الماء حتى يصل البشرة ان تمكن والا مسح عليها وصاحب السلس يتوضأ لكل صلاة وكذا المبطون متن

الاستيعاب من الاصابع الى الكعب على ما يفهم وكذا ظاهر كلام الاصحاب ثم الظاهر ان الكعب هو مفصل الساق كما قال به المص وادعى ان مراد الاصحاب كلهم ذلك وصب عباراتهم عليه ان لم يمكن في البعض صحيحة زرارة وبكير المتقدمة تدل عليه وكذا بعض الاخبار الاخر وايضا يؤيده كلام بعض اهل اللغة والاحتياط مع اسناد قوله الى الاجماع على ما في الذكرى مع قوله في الرسالة واغرب بوجوده عند بعض اهل اللغة والعامة غير جيد وكانه اخذه من التهذيب من منتهى الاصابع لانه قال فيهما مثل قول الذكرى وحاصلهما ان القول بوجوب المسح بعد الاستيعاب مع تفسير الكعب بما قال المص مما لم يقل به احد جوابه ان ذلك ظاهرهم والاحتياط معه وان لم يكن دليلا قويا لاحتمال الكون العظم الثاني ايضا مفصلا او ان التفسير من كلام الراوي وما رأى رجله ووضع يده عليه حينا واشتبه عليه والذي يظهر ان المراد بالكعب هنا المفصل لما في القاموس وان كان غيره ايضا موجودا فيه وان مقصود المص ان المسح يجب الى المفصل المقابل لظهر القدم لا الى العظمين للرواية بوجوب المسح الى هنا سواء كان الكعب ذلك المفصل حقيقة او يكون باعتبار المجاورة والمحاذاة واما باعتبار الناشز فوق القدم وعلى جانبيها او لكون الوجوب من باب المقدمة لعدم ظهور محل انتهاء الثابت في ظهر القدم فلا يرد عليه خلاف الاجماع بهذا الاعتبار ايضا والله اعلم وبالجملة الاحتياط يقتضي استيعاب ظهر القدم من الاصابع الى العظمين والعجب ان المص في المنتهى عبر عن الكعب بالعظم الناتي على ظهر القدم كما هو مراد الاصحاب ثم فسر بالمفصل الذي هو مراده **قوله ويجوز منكوسا الخ** لا ينبغي النزاع في جواز المسح مطلقا منكوسا لظاهر الاية والاخبار والاصل وعدم دليل على الوجوب مع وجود لا بأس في مسح الوضوء مقبلا ومدبرا في الصحيح من الاخبار بل لا يبعد منه فهم جواز الغسل كذلك لان المراد بالمسح امرار اليد وهو اعم مما في الغسل والمسح وكانه لذلك احتج الشيخ به على جواز النكس في الغسل على ما نقله فالعجب منه انه لا يقول به في المسح مع انه اصرح فيه على تقدير شموله للغسل ايضا والبحث في عدم الجواز مع الحائل الا ضرورة وعدم جواز الغسل بدل المسح كما مر وكذا مر بطلان المسح بالماء الجديد ولو قال الاصح بطل مسحه بدل قوله بطل وضوؤه لكان اولى فكان مراده مع الاكتفاء به الى ان يحصل بجفاف السابق ولا شبهة في جواز هذه البلة من موضع الوضوء ويدل عليه الاخبار ايضا وايضا لا شك في وجوب الترتيب بين الاعضاء الا في الرجلين لوجود الدليل في غيرهما فقط ومحض الفعل البين به ليل كما مر فيدل عليه ايضا عموم القران والاخبار وابطال الاستدلال بالفعل قوله مقبلا ومدبرا فافهم والاصل المؤيد بهذه الاشياء مع الشهرة دليل قوي والعجب من المحقق الثاني حيث لا يخرج عن الشهرة بدليل قوي كما يفهم من تتبع كلامه انه خرج هنا عن الشهرة مع وجود مؤيد قوي وايضا مذهب الترتيب في تعليم الوضوء المنقول في الاخبار الصحيحة يدل على العدم نعم الاحتياط ذلك بل ينبغي مسح اليمنى باليمنى واليسرى كما في حسنة زرارة وايضا لا ينبغي النزاع في اشتراط الموالاة في الاعضاء بمعنى توقف صحة الوضوء عليه بمعنى الجفاف لا غير اذ لا دليل عليه غير وجوب اعادة الوضوء على تقدير التراخي مع الجفاف الواقع في الاخبار والاجماع وكذا في عدم وجوب غيره ذلك لان ظاهر الاية والاخبار عام والاصل دليل قوي وفي صحيحة معوية بن عمار اشارة الى عدم البطلان بالجفاف ايضا فكيف بالتأخير حتى ذهب بالتأخير حتى جف الوضوء بل الخصر على قوله اعد ما يوجد في بعض الاخبار من قولهم اتبع وضوءك بعضه بعضا او تابع فليس المراد به وجوب الموالاة بمعنى عدم جواز التأخير اصلا بل المراد وجوب تقديم بعض الاعضاء على البعض كما يدل عليه سوق الاخبار التي وقع فيها الامر بالمتابعة كما في صحيحة زرارة وحسنته حيث قال عن ابي جعفر عليه السلام تابع بين الوضوء كما قال الله ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس والرجلين ولا تقدمن شيئا بين يدي شيء تخالف ما امرت فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابدأ بما بدأ الله عز وجل به وهو صريح فيما نقول وكذا حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال اذا نسي الرجل ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه وان كان انما نسي شماله فليغسل الشمال ولا يعيد على ما كان توضأ وقال اتبع وضوءك بعضه بعضا فقول المص المتابعة هي الموالاة في المنتهى غير ظاهر ويحتمل كلام المص ايضا ذلك بل حمل في الذكرى على ذلك كلام من يقول بوجوب الموالاة عنده بحيث لا يعلم قائل بالموالاة بمعنى المتابعة بل بما يعلم وجوب الموالاة بمعنى الجفاف ايضا بمعنى حصول البطلان الا من ابطال العمل عمدا ونحوه لو تم واما الجبائر فاحكامها ظاهرة مما قالوها ولكن دليل وجوبها غير ظاهر والاستحباب ممكن لانه وقع في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن الكسير يكون عليه الجبائر او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته ومثله في صحيحة اخرى له وكانه في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال سألته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه ونحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال سألته عن الجرح كيف يصنع في غسله قال اغسل ما حوله ولا يدل على التفصيل والوجوب الا على قوله اغسل ما حوله مع عدم الصحة والظاهر عدم وجوب شيء اخر في الجرح وعدم الفرق فتأمل وكذا رواية الكليب الاسدي قال سألت ابا عبد الله عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلاة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل ولكن سندها غير واضح ودلالتها ايضا وكذا خبر حسن بن علي الوشاء قال سألت ابا الحسن عن الدواء اذا كان على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح على طلي الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه كانه صحيح الى الحسن فالاستحباب غير بعيد للجمع ان وجد القائل اذ يجاب بشيء بمثل هذه مع وجود ما تقدم والاصل والاخبار الاخر قريب منها بعيد فرق بعض الاصحاب بين الغسل والوضوء مع وجودهما في صحيحتي ابن الحجاج وعموم صحيحة عبد الله فيهما وكذا الفرق بين الجبائر والجروح والقروح واللصوق والطلي مع وجودها في الروايات لا يخلو عن اشكال الا ان يكون لاجماع او نحوه والاحتياط حسن واما وجوب الوضوء على صاحب السلس عند المص هنا لكل صلاة فلانه ثبت ان البول موجب فخرج ما لا يمكن الوضوء عنه وهو ما يتخلل عادة بين الوضوء والصلاة وفي اثنائها فبقي الباقي على انه موجب فوجب له الوضوء ولو كان له فترة تسع الصلاة غير بعيد ايجاب الصبر فالدليل في الشرح مع امكان جواز الصلاة في اول الوقت مطلقا وادلة الاوقات والصلاة وكون العلة وجها للتأخير غير سقيم وللجرح والصلوة نقل المص في المنتهى عن الصدوق رواية صحيحة دالة على ان حكمه حكم المستحاضة الجامعة بين الصلاتين بغسل فيتوضأ للصبح وضوءا وللظهرين وضوءا وللعشائين وضوءا يؤخر ويقدم كالمستحاضة وهو مذهب المص في المنتهى ومضمون صحيحة علي بن جعفر عن اخيه فليس ببعيد ولا يبعد تجويز هذا المقدار وتقليل الوضوء واحد

ويستحب وضع الاناء على اليمين والاغتراف بها والتسمية وتثنية الغسلات والدعاء عند كل فعل وغسل اليدين قبل ادخالهما الاناء مرة من النوم والبول ومرتين من الغائط وثلثا
من الجنابة والمضمضة والاستنشاق ثلثا

في غير صورة الجمع من باب التساوي او الاولى والظ والاحوط هو العدم والمص في حكم بوضوء واحد لكل صلوة في غير هذه المذكورات لعدم النص وبطلان
القياس وهو الظ واما المبطون فيحتمل ان يكون مثل السلس في الحكم المذكور هنا وفي المنتهى لا انه نقل صحيحا على ما قاله اولاد الثاني على القطع والبناء وهما
حسن يجانبان في ذلك فعلى تقديرهما وعدم حصول شيء من المبطل بعد ذلك لا يبعد القول بهما بل تعيين واما مع الحصول فمشكل وكلامهم خال عنه والمص جعل
حكمهما هنا واحدا وترك الخبرين مع قوله بصحتهما قاله في الشرح وما قال ذلك في المنتهى فكانه في غيره ورايت احدهما في التهذيب غير واضح الصحة وهو خبر محمد بن
مسلم في موضع متصل الى الباب الثاني في ذكر الاحداث الموجبة للطهارة فكانه صحيح في الفقيه والخبر الاخر رواية صحيحا في التهذيب في باب كيفية الصلوة من
الزيادات وهو خبر فضيل بن يسار ولكن غير صريح في المبطون ولا فيمن احدث بل فيمن غمزه بطنه وايضا فيه انه مثل الكلام سهوا فهو غير ما تقرر عندهم فحمله المص على
المبطون للاجماع على بطلان ظاهره واعلم ان المص قال في المنتهى في صحيحة حريز عن ابي جعفر حيث قال تاخذ كيسا وحشنه منصو حيث قاله للسلس يجعل خريطة يحتمل
قطنا دلالة على وجوب الاستظهار بعدم التعدي وهو موجود في غيرهما ايضا ولكن ما علم وجوب تغيير الكيس والقطن كما قالوا في المستحاضة وظ الرواية عدم وجوب
التغيير **قوله** ويستحب وضع الاناء على اليمين الخ دليله غير ظاهر والمحكي عنه انه كان يحب التيامن في طهوره وساير حالاته كانها على تقدير صحته لا يدل على وضع
الاناء على اليمين وهو ظاهر وعلى تقدير ثبوتها لا ينبغي التخصيص بوضع الراس بل الظ من صحيحة زرارة استحبابا وضعه بين يديه لانه هكذا حكي في الوضوء
استحباب الاغتراف ايضا محل التامل نعم موجود في فعله فكانه اخذ منه فافهم ودليل استحباب التسمية الاخبار وينبغي اختيار بسم الله الرحمن الرحيم للخبر المذكور في الفقيه
واما استحباب تثنية الغسلات فغير بعيد لنقل الاجماع ووجود قولهم في الاخبار الصحيحة الوضوء مثنى مثنى وحمله على التجديد كما فعله الصدوق واوجب المرة الواحدة
للاخبار الصحيحة الدالة على المرة الواحدة بعيد ولكن يبعد ترك رسول الله الثانية مع استحبابها وكذا امير المؤمنين وكذا بعض الائمة حيث ورد في الصحيح من الاخبار
كون وضوءهم مرة مرة حتى نقل في الكافي في بعض الاخبار ما كان يتوضأ علي الا مرة مرة وقال هذا دليل ان الوضوء مرة مرة لانه كان اذا ورد عليه امران كلاهما
طاعة لله اخذ باحوطهما واشدهما على نفسه فيمكن حمل مثنى مثنى على الجواز فقط او التقية لو كانت والظ ان الاستحباب اولى وتركهم في الوضوء قد يكون لمد
توهم الوجوب حيث كانوا في بيان الوضوء كما يظهر عن بعض الاخبار وايضا من تتبع وضوءهم حتى يعلم انه ما كان الا مرة مرة والخبر غير واضح الصحة لاشتراك عبد الكريم
ومع ثبوتها يمكن حمله على وضوءهم عند النافل لبيان اقل الواجب والشهرة مؤيدة ايضا حتى ادعى الاجماع وان كان يحتمل نقله لعدم الوجوب كما يظهر من المنتهى وان كان
الاحتياط مع المرة لاحتمال التحريم ولكن ظاهر الاية والاخبار يدفعه وعلى كل حال ينبغي عدم التجاوز عن المرتين لا ان ياخذ الغرفات الكثيرة ويجعلهما مرة واحدة لو سوى وصول لاحتمال التحريم بل الغرفة فتنبه
الماء الى العضو لعدم نقل ذلك ولان المتبادر من المرتين والواحدة هو الكف والغرفة لوجود الغرفة في بعض الاخبار فان حصل الشبهة فينبغي من الملاحظة فلا يتوهم الا
والاعانة باليد والمبالغة فان الواحدة تكفي ح كما يفهم من الاخبار فالظ من منع الصدوق ح يكون للغرفة الثانية وورد في حسنة زرارة وبكير بعد حكاية
وضوء رسول الله فقلنا له اصلحك الله فالغرفة تجزي للوجه وغرفة للذراع فقال نعم اذا بالغت فيها والثنتان ياتيان على ذلك كله فيفهم
ان الغرفة مع المبالغة تجزي والاثنان بدونها ايضا واما الثالثة فغير ثابت كونه عبادة بالاصل فيتوقف شرعيته كونه عبادة الى الدليل الشرعي
ولم يثبت وعموم الاية والاخبار غير ظاهر فيه لحصول الامتثال قبله وايضا قد ادعى كونه بدعة وكون المراد بالثالثة التي بعد العلم بتحقق الغسل مرتين
ولو كان بالغرفات الكثيرة غير ظاهر نعم ان ضيع الماء قبلها بحيث ما بقي شيء منه يجري على العضو كله وما حصل العلم بالغسل المعتبر ولو مع المبالغة ياخذ الثالثة
اذ ما قبلها في حكم العدم فهي الاولى ولكن ينبغي الملاحظة في ذلك لئلا تحصل المرات التي نقل الخلاف فيها واحتمال الدخول في الاسراف مع النقل انه سوء
منع الاسراف في الوضوء عن امير المؤمنين على ما هو المشهور وبالجملة الاحتياط يقتضي ترك الغرفة الثالثة واما استحباب الدعاء فمفهوم من بعض الاخبار وان
يكن صحيحا ودخوله في مطلق الدعاء يكفي لاستحبابه فكيف مع النقل سيما في الكتب الكثيرة المعتبرة خصوصا الفقيه المضمون واما استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما
الاناء فقد ادعي الاجماع عليه مع وجود الامر به في الاخبار المحمولة على الاستحباب لتركهم ذلك في بعض الاوقات مع الاصل واما كون المرة للنوم والبول فكانه
لخبر الحلبي قال سالته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من الغائط وثلث من الجنابة وخبر حريز
عن ابي جعفر قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا فكان المراد بكون الغسل من البول مرة اقل الاستحباب والا فالثاني انه يستحب
مرتان ايضا للخبر ح بل فيه مرتين للغائط وثلثا للجنابة فلا يبعد كون اختيار المرتين اولى لوجود المرة فيهما ويفهم من الاول التخصيص باليد اليمنى وكون الاستحباب في الاناء
الذي يوضع اليد فيه لقوله قبل ان يدخلها الاناء وسنده معتبر ان كان مضمرا وفيه ابو احمد بن محمد بن عيسى وهو غير مصرح بتوثيقه والثاني خال عن ذلك
لكن ظاهر سوق الكلام يدل عليه كما ورد في رواية اخرى ابن ابي نصر ايضا مقيد به والاصل عدم الاستحباب حتى يثبت مع ان الخبر الذي غير مقيد به فيه على
سنده المجهول فاثبات الاستحباب مطلقا اي صب الماء اولا كما قال في الشرح حتى يبني عليه جواز مقارنة النية لا يخ عن اشكال مع تردد المص في كونه من سنن
الوضوء وجواز المقارنة في المنتهى ويفهم من هذه الاخبار استحباب الاحتياط في الطهارة في الجملة وان الغسل من النجاسة يكفي فيه المرة وان الازالة سهلة بتحصيل
باي نوع من الغسل وينبغي الاختصاص في الغسل في غير الجنابة على غسل اليدين الى الزند للتبادر واما فيها فرايت في التهذيب في باب تلقين المحتضرين ما يدل على تثبيت
الغسل من المرفق لقوله المراد من المرفق يدل عليه صحيحة احمد بن محمد قال سالت ابا الحسن عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك فيه
الشارح بقوله من الزند ولعل مراده في غير الجنابة ويظهر ذلك من المص في المنتهى ودليله اطلاق اليد والتبادر واما استحباب المضمضة والاستنشاق فهو
مشهور وظاهر كلامهم فيهما الاستحباب ثلثا ثلثا بثلث اكف ويمكن ان يكون للكمال وقال في المنتهى المضمضة ادارة الماء في الفم والاستنشاق اجتذابه فظاهره عدم حصول
الاستحباب بغير ذلك ويمكن ان يكون للكمال ايضا وقد ادعى الاجماع على استحبابهما ويدل عليه ايضا بعض الاخبار وحديث سنن الحنيفية المقبول عند العامة والخاصة
والاخبار الصحيحة في بحث الصوم والخبر الصحيح على ما يظهر من كلامهم في بحث الوضوء في الجنابة والظ عدم القايل بالفرق والجمع بين الاخبار بحمل ما يدل على نفيه

على نفيه

وبداءة الرجل بظاهر ذراعيه في الاولى وبباطنهما في الثانية عكس المراة والتوضؤ بمد وتكره الاستعانة والتمندل وتحرم التولية اختيارا ويجب الوضوء وجميع الطهارات بماء مطلق طاهر مملوك او مباح ولو تيقن الحدث وشك في الطهارة او تيقنهما وشك في المتاخر او شك في شيء منه وهو على حاله اعاد ولو تيقن الطهارة وشك في الحدث او شك في شيء منه بعد الانصراف لم يلتفت ولو جدد ندبا ثم ذكر بعد الصلوة اخلال عضو جهل تعيينه اعاد الطهارة والصلوة الا مع ندبية الطهارتين ولو تعددت الصلوة ايضا اعاد الطهارة والصلوتين ولو تطهر وصلى واحدث ثم تطهر وصلى ثم ذكر بعد الصلوة اخلال عضو مجهول اعاد الصلوتين بعد الطهارة ان اختلفا عددا والا فالعدد متن

كتاب الطهارة

على نفي الوجوب وما يدل على وجوبهما على الاستحباب فالقول الشاذ بعيد استحبابهما بعيد **قوله** وبداءة الرجل الخ ليس في الخبر الا بداءة الرجل بالظهر والمراة بالبطن من دون الاولى في الثانية بالعكس كذا قاله في المنتهى رحمه الله والمشهور استحباب كون مقدار الماء موجود في بعض الاخبار ايضا الظاهر انه للاسباغ مع ادخال ماء غسل اليدين والمضمضة والاستنشاق فيه وغاية ما يصرف فيه ومثل ماء الاستنجاء ايضا منه وايضا المشهور كراهية التمندل للخبر فيكون تركه مستحبا على الظاهر ورايت في الخبر الصحيح عدم الباس به وفي خبر اخر عدم الباس بالذيل فيمكن تخصيصها بالمنديل للنص وحمل عدم الباس على نفي التحريم وفيهما حيث يكره التمندل بالتمسح ونحوهما ايضا لا يخلو عن بعد واما دليل تحريم التولية بل عدم صحة الوضوء معها فالظاهر انه ظاهر المنقول والعقل بل ما عداه ولا يبعد كراهة الاستعانة ولكن بنحو صب الماء على ما وجد في بعض الروايات مع فتوى الاصحاب وظهور وجهه عند العقل وان لم يكن الخبر صحيحا صريحا في الكراهة لاشعاره بالتحريم ولا ينبغي جميع الاموحتى استقاء الماء من البئر لعدم الدليل نعم لا شك لو فعل بنفسه فهو احسن واكثر ثوابا لكن الكراهة بمعنى وقوع هيئة من الشارع به للشبهة غير ظاهر بل يدل على عدم الكراهة رواية عن ابي عبد الله عليه السلام في الصحيح قال سالته عن الحايض تناول الرجل الماء فقال قد كان بعض نساء النبي صلى الله عليه وآله تسكب عليه الماء وهي حايض وتناوله الخمرة وهو صحيح في اخر باب الحيض من الكافي **قوله** يجب الوضوء الخ لا شك في وجوب الوضوء وغيره من الطهارة بالماء المطلق المباح الطاهر والدليل عليه بعض الاخبار والعقل والاية في البعض والخلاف في هذه القيود غير واضح **قوله** لو تيقن الحدث وشك في الطهارة او تيقنهما وشك في المتاخر او شك في شيء منه وهو على حاله اعاد ولو تيقن الطهارة وشك في الحدث او شك في شيء منه بعد الانصراف لم يلتفت ولو جدد ندبا ثم ذكر بعد الصلوة اخلال عضو جهل تعيينه اعاد الصلوة والطهارة الا مع ندبية الطهارتين ولو تعددت الصلوة ايضا اعاد الطهارة والصلوتين ولو تطهر وصلى واحدث ثم تطهر وصلى ثم ذكر بعد الصلوة اخلال عضو مجهول اعاد الصلوتين بعد الطهارة ان اختلفا عددا والا فالعدد دليل الاول عدم زوال اليقين بالشك الا استصحابا وهو دليل الثالث ايضا مع الاخبار ودليل الاول وهي صحيحة زرارة وحسنته عن ابي جعفر عليه السلام اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت الخبر وغيره مما يدل على عدم الخروج عن اليقين الا بيقين مثله واما دليل الثاني فهو التساقط بتعارض تيقن الطهارة والحدث والشك في المتاخر مع وجود الامر بالوضوء عند ارادة الصلوة بالاية والاخبار والاجماع الا مع يقين الطهارة او الظن الماخوذ من الدليل واما الرابع وهو عكس الاول فدليله دليل الاول واما دليل الخامس وهو الشك في شيء منه بعد الانصراف هو اخبار الانصراف ولا ينبغي التفصيل المشهور والبحث الكثير الذي وقع في ما لو تيقنهما وشك في اللاحق ولهذا تركناه بالكلية نعم لو كان عنده عادة يقيد العلم يبني عليها وما قيل ان هذا الفرض خارج عن المبحث ليس بجيد لكونه من البحث في اول الامر كما قيل في الشك في ابتداء عدد الاشواط من الصفا والمروة بانه ان كان في المروة والعدد فرد فلا ابتداء من الصفا وكذا ان كان زوجا وهو في الصفا لان الابتداء منه صحيح وان كان بالعكس فباطل لكون الابتداء من المروة والا يجب المطهر جزما من غير اشكال والكل واضح الا كلامه قدس الله روحه العزيز من جهة الاختصاص الا بحث عن اجمال في قوله اعاد حيث اراد منه فعل الوضوء في غير الشك في شيء منه وفيه الاعادة على المشكوك وما بعده لما مر من وجوب الترتيب في لكن هنا خفاء في المراد بعدم الالتفات بعد الانصراف اما هو وظاهر الاصحاب ان مجرد الفراغ من الوضوء يوجب ذلك وفي بعض الاخبار تقييد بقوله اذا فرغ وانتقل ودخل في شيء اخر مثل الصلوة وغيره فهو محل تامل وان كان ظاهر بعض الادلة ما ذكره الاصحاب وايضا الظاهر ان المراد بعدم الالتفات هو الرخصة في الترك لانه وجب عدم الفعل وكذا في عدم الطهارة والشك في الحدث للاصل ومطلوبية الاحتياط وان كان تمام الاحتياط في نقض الوضوء ثم الاستيناف لعدم الجزم في النية على ما اعتبروه ويحتمل المنع لاني رايت في التهذيب خبرا انه قال اياك ان تحدث وضوءا في صورة الشك في الحدث مع يقين الطهارة ويحتمل كون المراد على سبيل الايجاب الحتم وعدم قبول الرخصة اما قوله ولو جدد ندبا الخ العبارة مجملة والمقصود ظاهر كما قاله الشارح ووجهه ايضا ظاهر على ما حرروه ولكن جعلهم مبنيا على اعتبار الوجه وعدم اعتبار نية الرفع والاستباحة في النية غير واضح لانه على تقدير القول بانه لا بد من نية الوجوب والاستباحة او الرفع في الوضوء معلوم انه ما نوى في المجدد اذ يعتقد حصولهما بغيره فكيف ينوي ومع نيتهما ايضا ما ينفع لانه ما قصد ما اعتقد بل لا يتخيل محققا الا ان يقصد على تقدير عدمهما بالاولى لكنه بعيد والظاهر ان الندب غير موجه الا ان يريد انه لا بد من الوجوب ومن احدهما في النية بحيث يكون مطابقا للواقع كما هو الظاهر لا بمجرد الذكر والتلفظ وذلك لا يمكن مع ندبيتهما وكذا مع وجوبهما فيصح البناء ايضا ولكن الثاني خلاف الظاهر اذ مذهب المصنف هنا اعتبار احدهما فيمكن ان يكون ذاهبا الى كون المجدد رافعا وان اعتبار احدهما انما هو في غير المجدد وهو الظاهر اذ معلوم مشروعية المجدد وكونه وضوءا شرعيا مع امتناع اعتبار احدهما في نيته كما مر وينبغي الحدث ثم الوضوء حتى يتحقق كونه رافعا ولم يكن مثل المجدد فتامل ولانه على تقدير القول بعدم اشتراط الوجه فيمكن ويبعد انه اذا قصد خلاف الوجه الذي عليه لم يصح لان نية الندب لمن يجب عليه الوضوء لم يصح وان قلنا ان الوجه لا يعتبر والفرق بين عدم الاعتبار فقط وتجويز ضده ايضا كثير ولكن قد يفهم ذلك من بعض وصرح به المحقق في بعض تحقيقاته ونقل عن المعتبر ايضا وذلك غير بعيد هنا مع عدم العلم واما مع العلم فمشكل بل امكان تحققه من المكلف فتامل ثم ان الظن في المسئلة صحة الصلوة والطهارة مطلقا لاعتقادي ان التجديد وان فعله باعتقاد التجديد وصح الاولى ووجوبها وندبية الثانية وعدم قصد الرفع رافع على ما ظهر من علة شرعه ويكفي ذلك خصوصا اذا كان للفاعل شعور به مع ان الاعادة تكليف شاق والاصل عدمه والشريعة السهلة تقتضي خلافه سيما اذا وقع بعد العبادات الكثيرة مثل الحج والصلوة والظ عدم القائل بالفرق وعلى تقدير عدم رافعية المجدد فيمكن عدم البطلان لعدم العلم بالوضوء الباطل بعينه المستلزم لبطلان الوضوء الثاني والصلوة والاصل الصحة وعدم الاعادة ولبناء ما فعل على الصحة ولكونه مامورا بالفعل والامر للاجزاء ولعدم الاعتبار بالشك في المبطل بعد الفعل والاصل عدم كونه من الاول وعدم تحقق الثاني فيمكن ان يتعين بطلانه فتامل فيه ولصدق انه الوضوء من غير تقييد بعدم المجدد وكونه منويا باي وجه بل ظاهرها عدم النية مطلقا الا بايجاب غسل الوجه فترك النية غير مستحسن وكذا تركهم صلوات الله عليهم النية في تعليم العبادات خصوصا الوضوء وايضا يدل عليه نحو الصحيح المنقولة في الكافي في باب مقدار الماء عن محمد بن مسلم وزرارة قال انما الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وغير ذلك من الاخبار ولولا خوف خرق الاجماع كما هو مقتضى الادلة وحملت دليل النية

## النظر الثالث في أسباب الغسل إنما يجب بالجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس ومس الأموات بعد بردهم بالموت وقبل الغسل وغسل الأموات وكل الأغسال لا بد معها من الوضوء إلا الجنابة فهيهنا مقاصد متن

هو مقتضى الأدلة وهو الواردة في عموم الأخبار على قصد القربة لامكن القول بعدم النية على الوجه المذكور كما نقل الشارح في شرح الرسالة عدم ذكرها عن القدماء بل لا بد أن يقصد غير عبادة أو عبادة
لغير الله تعالى بفعله مع الشعور عند الفعل بحيث لو سئل لأجاب أنه فعله عبادة لله من غير مكث في تحصيل الفعل سيما اللغو ولا على الاوامر والدقيقة التي فهمها
المتأخرون رحمهم الله تعالى وقد مر بعض الشواهد على ذلك في بحث النية وسيجيء أيضا وهي كثيرة تجدها من مثل الزيارات والمصافحة والسلام والجواب
والهدية والهبة والوقف والعتق عند البعض مع كونها مستحبة وموجبة للثواب وكذا مندوبات الصلاة والوضوء بل سائر أفعالنا غير الأول فان الانسان حال
الفعل قد يكون غافلا بالكلية مع أن كل جزء مثل القراءة والركوع والسجود فعل على حدة والقول بأن نية الكل كاف بالحقيقة التزام لعدم النية على الوجه
الذي ذكروها ولهذا عبر البعض بالاستدامة الفعلية فيلزم وجوبها واشتراطها الا مع التعذر نعم لا استبعد ايجاب بعض هذه التفاصيل لمن تفكر وتدبر حين
الفعل أن الوضوء قد يكون واجبا وقد يكون ندبا فيخطر بباله أنه أيهما يفعل فلا بد أن يميزه وكذا في الرفع وعدمه والاداء ونقيضه لكن حينئذ يشكل بعض الصفات
الأخر مثل أنه واجب كفائي أو عيني بدليل آية أو خبر أو غير ذلك لكن لا قائل بملاحظة ذلك فالأولى السكوت عن ذلك كله ومراعاة الاحتياط في الجملة والإخلاص
في العبادة وترك الكسل والاشتغال بما لا يعني وفقنا الله وإياكم لما يحبه ويرضاه بكرمه ولطفه وبالجملة هذا الذي فهمته اللهم لا تؤاخذني بما فهمته وإن كنت مقصرا والغفل
وكان باطلا في الواقع فان جودك وكرمك يسعني وبحراني والحمد لله رب العالمين قوله إنما يجب بالجنابة الخ دليل عدم وجوب الغسل بغير ما ذكر الأصل وعدم
الدليل ودليل الوجوب للمذكورات سيجيء كل في موضعه **قوله** وكل الأغسال لا بد معها من الوضوء الخ هذه المسألة من المشكلات ودليل عدم وجوب
الوضوء مع الجنابة كأنه الاجماع وظاهر الآية والأخبار وهو واضح وما وجد في بعض منها الوضوء قبله محمول على الاستحباب قاله الشيخ للرواية وردها من سبق
لبس بحسن فالاستحباب عنده حسن وإن كان خلاف المشهور وفي الرواية أبو بكر الحضرمي وهو غير مصرح بتوثيقه وفي صحته نقل في ذلك في دفن الكفن عن كشف ما أفاد
منه وأما دليل وجوبه في سائر الأغسال فهو أن الانسان مأمور عليه أن لا يدخل في الصلاة إلا بالوضوء لظاهر الآية والاجماع أيضا وخرج غسل الجنابة بما مر وبقي
الباقي وقوله فيما رواه ابن أبي عمير صحيحا عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة وما رواه أيضا في الصحيح ابن أبي عمير عن حماد
أو غيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال في كل غسل وضوء إلا الجنابة وقال في المختلف وفي حسنة حماد بن عثمان يحذف سندا وغيره وزيادة ابن عثمان وجهه غير ظاهر والذي
رأيته في الأصول ما نقلته هنا كما ترى قال في المنتهى في عدم وجوب الوضوء على الميت وغيره في هذه الخبر ولكن قال أيضا الحسن كذا ويمكن الدخل أن الآية ليست
عامة بحيث يفهم الوجوب على كل مصل كلما أراد وهو ظاهر لخلوها عن أدوات العموم فان إذا للاهمال على ما بين في محله ولو سلم العموم فلا يكون الا بضم الاجماع ولكن
عموم الاجماع بحيث يشمل ما نحن فيه غير ظاهر كيف والمخالف موجود فما ثبت دعوى أن الانسان الخ والروايتان مرسلتان مع الاشتراك في محمد بن أحمد ومحمد
ابن يحيى في الأولى وإن قيل بالصحة لكونه هو محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري ومحمد بن يحيى العطار أنهما ثقتان ولكن غيرهما من الأخبار التي ليست في طريقها الاشتراك أولى
منهما وأيضا في قبول المرسل بحث كما ذكر في محله نعم لو علم أنه لم يرسل الا عن عدل وعلم ذلك العدل فهو مقبول اعترض عليه بأنه خارج عن الارسال ولا
يضر في ذلك أن الكلام فيما هو مرسل بحسب الظاهر ولو علم أنه عدل لا بعينه ففي قبول مثله بحث في كتب أصول الحديث فانهم قالوا لا يقبل قوله لو صرح وقال أروي
عن عدل ولم يسمه لأنه قد يكون عدلا عنده فاسقا عندنا فلو أظهر اسمه لجرحناه وهذا مذكور في الكتب من غير ردع لا يزيد حال مرسلة ابن أبي عمير عن قوله أروي
هذا الخبر عن عدل مع أن الظاهر أنه ليس كذلك بل الذي يفهم أنهم أخذوا بالتتبع وببعض القرائن ولهذا أرى أنهم يقولون أظنه حمادا أو غيره ويقولون أن كتب ابن
أبي عمير حرقت فكان يروي عن حفظه وكان يعرفون أن المروي عنه عدل ولكن نسي اسمه على أن قوله عن رجل مرة وعن حماد أو غيره أخرى يدل على الاضطراب
بزعم الشيخ وأيضا في نقله تارة قبله وتارة وفي كل غسل اضطراب وبالجملة أن ليس هنا دليل يصلح الا رواية واحدة عن ابن أبي عمير الا أن الطريق إليه أيضا
وكون الارسال أيضا عنه غير ظاهر بل يحتمل أنه أسنده وأرسل الراوي عنه لنسيانه المسند إليه وعلى تقدير التسليم فمقبولية مرسله وإن قاله الأصحاب غير ظاهر
لما علمت من الاحتمال وإن كان مقبولا عندهم لعلمهم بذلك من غير اشتباه فليس لنا العمل به مع الاشتباه في مثل هذه المسألة على أن المص قال في المنتهى في
بحث التطهير بالنار والرواية الثانية مرسلة وإن كانت مرسلة ابن أبي عمير مقبولة الا أنها معارضة بالأصل فلا يكون مقبولة على أنها ليست بصريحة
في الوجوب قال في المختلف في جواب احتجاج أبي الصلاح على وجوب الوضوء في غسل الميت بقوله عليه السلام في كل غسل وضوء الا الجنابة والجواب كما يحتمل الوجوب يحتمل
الاستحباب بل حملها على الاستحباب في المختلف لعدم وجوب الوضوء عندهم في سائر الأغسال مع أنه ليس عندهم دليل واضح على جواز الوضوء بعده بحيث يقتضي
تأويل هذه المرسلة فلو كانت صريحة بل ظاهرة فيه لما حسن الحمل مع أن هذا قول أكثر من قال بالوجوب وأيضا أكثر القائلين لا يقولون بالوجوب في غسل الميت
فعلم أنه غير محمول على الوجوب عندهم فظهر أنه لو قيل بالوجوب لهذه الرواية لوجب القول بوجوب التقديم وهو نادر عندهم وأما أدلة عدم وجوبه في كل غسل
فهو الأصل وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال الغسل يجزي عن الوضوء وأي وضوء أطهر من الغسل وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة
إلى قوله قلت أن الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة فضحك وقال وأي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ وبعض الأخبار الأخر موجود من الجانبين ما نقلتهما لعدم الصحة
والظاهر منهما عموم عرفي بحيث يفهم السامع عرفا كما قالوا بمثله في الأصول والفروع في مثل أحل الله البيع وحرم الربا فانا نعرف يفهم تحليل كل بيع وتحريم كل ربا
لظهور عدم الأظهرية ولأنه لو لم يكن العموم لزم الاجمال إذ العهد غير واضح بل الافراد بالجهل حيث يفهم العموم خصوصا من قوله وأي وإن كان الكلام في الثاني في غسل والأبلغية
الجنابة لكن الاعتماد على عموم اللفظ دون خصوص السبب كما بين في محله والقياس لعدم ظهور الفرق بل ظهور عدمه على الظاهر والأخبار الصحيحة في بيان غسل المستحاضة
والحيض والنفاس مثل صحيحة معوية بن عمار الثقة فاذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر إلى قوله فان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت
ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء فانها ظاهرة في عدم الوضوء مع الغسل والا لذكره لئلا يلزم التأخير والمقابلة للوضوء في القسيم وأمثالها كثيرة مثل ما في
صحيحة يعني الصحاف فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل والحديث طويل وفي صحيحة يونس بن يعقوب في النفاس تغتسل وتصلي وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج

بلغ

المقصد الاول في الجنابة وهي تحصل للرجل والمرأة بانزال المني مطلقا وبالجماع في قبل المرأة حتى تغيب الحشفة في دبر الادمي كذلك وان لم ينزل ولو اشتبه المني اعتبر بالشهوة والدفق وفتور الجسد وفي المريض لا يعتبر الدفق ولو وجد على جسده او ثوبه المختص به المني وجب الغسل ولا يجب في المشترك ويحرم عليه قراءة العزائم وابعاضها ومس كتابة القرآن وشيء مكتوب عليه اسم الله تعالى او اسماء انبيائه وائمته عليهم السلام او اللبث في المساجد ووضع شيء فيها والاجتياز في المسجدين ويكره الاكل والشرب الا بعد المضمضة والاستنشاق ومس المصحف والنوم الا بعد الوضوء والخضاب وقراءة ما زاد على سبع آيات ويشتد الكراهية فيما زاد على سبعين ويجب عليه الغسل ويجب فيه النية الخ

فليغتسل وليصل وهي اكثر من ان تحصى هنا اوضح للدلالة على الصلوة بعد الغسل بلا فصل وايضا الاخبار الصحيحة الواردة في ان غسل الحيض مثل غسل الجنابة وانهما واحد وهي اخبار كثيرة مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة والحيض واحد وحسنة زرارة قال اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزأها غسل واحد وكذا رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال يجعله غسلا واحدا ورواية حجاج الخشاب عن رجل وقع على امرأته فطمثت بعد ما فرغ اتجعله غسلا واحدا اذا طهرت او تغتسل مرتين قال تجعله غسلا واحدا ورواية عمار عن ابي عبد الله ع فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة وطريق الاستدلال انه لا شك في عدم الوضوء مع غسل الجنابة ومسلم ايضا ففي الحيض كذلك لقولهم ع انهما واحد فاذا قيل هذا الكلام مع كل احد يعرف ان الجنابة ليس معها الوضوء يفهم عدمه في الحيض ايضا ولعله ايضا لا قائل بالفرق وبمثله استدل الشيخ في الاستبصار على عدم وجوب الوضوء في غسل الميت واجاب بانه يعلم الوجوب من حديث كل غسل ومعلوم ان الاكثر لم يقولوا بوجوبه في غسل الميت والتأويل بحيث يخرج غسل الميت بعيد فلا يحتاج اليه فهو يدل على ضعف دلالة كل غسل الخ وايضا يدل على عدم الوضوء في كل غسل ما يدل على عدم وجوب الوضوء في غسل الميت والمس فتأمل وفي بعض هذه الاخبار دلالة على التداخل ايضا فافهم وفي الاخيرة دلالة على ان التداخل مخصوص بان الجنابة ترتفع بالغسل مع وجود الحيض حيث قال ع بعد السؤال عن الحائض الجنب ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل ليس عليها شيء الخ يدل على هذا المدعى جميع الاخبار الدالة على التداخل المذكورة في بحث التداخل وان كان بعضها انقلناه هنا مفصلا مثل صحيحة عبد الله بن سنان وغيرها وانه لو توضأ يلزم الوضوء مع غسل الجنابة لا مع رفع حدث الجنابة ويستبعد عدم الاحتياج الى الوضوء مع غسل الجنابة بل تحريمه مع بنيتها ووجوبها مع بنية غيرها مع القول برفعها به ويلزم اجزاء غسل الحيض مع الوضوء عن غسل الجنابة لا بدونه والظاهر عدم احتياج غسل الحيض الى الوضوء عندهم اذ كان معه الجنابة لما مر من الاخبار كما قال به الشيخ حيث قال يجزي غسل الحيض عن غسل الجنابة اذا اجتمع مع الجنابة وجمع بين الادلة به وهو مستبعد لا يفهم من العبارة فكذا يبعد ان اجتماع الحيض مع الجنابة لان الحدث اقل كما مر بل يمكن جعل هذا دليلا في الاصل وحده واغلظ من الجنابة كما اشار اليه في المنتهى حيث قال الجنابة اغلظ ثم قال ويحتمل ان يكون الحيض اقوى وهو الظاهر ولا ينبغي النزاع في انه اغلظ حيث انه عبر بالاذى وعدم قرب النساء معه والاعتزال عنها والنهي عن استعمال سورها والظاهر عدم القائل بالفرق وفيه تامل وايضا الحكم بالتيمم والصلوة بعده مثل تيمم الجنب وايضا الجمع بين الادلة اولى من غيره فتحمل ما يدل على الوضوء على الاستحباب ويؤيده موثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل عن الجنابة او يوم الجمعة او يوم العيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض وغير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل ومرسلة حماد بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله ع في الرجل يغتسل يوم الجمعة او غير ذلك يجزيه من الوضوء فقال ابو عبد الله ع اي وضوء اطهر من الغسل وهذا مؤيد قوي فان قوله ع فيما سبق غير مخصوص بالجنابة وان ليس الكل مرسل ابن ابي عمير هو حماد وانه محمول على الاستحباب ذا قوته دلالة على المطلوب مكاتبة عبد الرحمن قال كتبت الى ابي الحسن الثالث ع سألته عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل الجمعة ولا غيره ولا يخفى بعد تاويل الشيخ وهو كونها مع غسل الجنابة وكذا التاويل بان الوضوء لا يحتاج اليه لحصول الغسل ولا يضر عدم صحة هذه الاخبار لانها مؤيدة مع انها ليست ضعيفة فالحمل على الاستحباب احسن كذا حمل ما ورد في غسل الجمعة من الوضوء قبله وهو ظاهر اذ لا وجوب للوضوء قبل غسل الجمعة غالبا واعلم انه لا يحتاج الى حمل الخبر الدال على ان الوضوء بعد الغسل بدعة على غسل الجنابة كما فعله في ب قوله المقصد الاول في غسل الجنابة وهي تحصل للرجل والمرأة بانزال المني مطلقا وبالجماع في قبل المرأة حتى تغيب الحشفة وفي دبر الادمي كذلك وان لم ينزل وهي تحصل الخ لا شك في حصول الجنابة بحصول المني مطلقا للرجل بل المرأة ايضا وان كان فيه بعض الشبهة والظاهر الوجوب بالدخول في قبلها عليهما لبعض الاخبار وكذا الدبر واما دبر الغلام فلا الا ان يثبت الاجماع المركب فالدخول في البهائم بعيد الاحوط الوجوب فيهما فلا يترك ولكن ينبغي الحدث ثم الوضوء قوله ولو اشتبه الخ الغرض حصول العلم بما اي وجه كان سواء كان قبل حصول المني وبعده من البول وغيرها قوله ولو وجد الخ لا شبهة في وجوب الغسل على واجد المني في جسده وثوبه المختص به وقضاء العبادة الواقعة مع معرفتها يقينا وتطهيرها استعمله بالرطوبة كذلك والاحتياط يقتضي قضاء كل ما يحتمل وقوعه معه وكذا التطهير الاصل وعدم الدليل ينفي وجوبها وايضا الظاهر عدم وجوب الغسل على الواجد في المشترك للاصل والاستصحاب وعدم زوال اليقين الا بمثله عقلا ونقلا وفي الفرق بينه وبين الاجتناب عن الاناء المشتبه تامل كانه للنص قوله ويحرم عليه الخ تحريم قراءة العزائم كانه اجماعي من غير ظهور خلاف وعليه خبر مجمل غير صحيح وكذا ادعى اجماع المسلمين على تحريم المس مع انه نقل في الذكرى الكراهة عن الشيخ في الاصغر وعن ابن الجنيد في الاكبر واحتمل ارادة التحريم والاية غير صريحة والاخبار غير صحيحة والاحتياط جيد واما الحاق اسم الله الجليل بغيره واضح الدليل ومجرد التعظيم مع بعض الاخبار غير الصحيحة لا يوجبه مع وجود ما يدل على الجواز ايضا في الجملة وكذا اسماء الانبياء والائمة ع واسم فاطمة ع وكان تحريم اللبث في المساجد وجواز المرور فيها مع عدمه وتحريم الدخول مطلقا في المسجدين مما لا خلاف فيها ولا يضر ما يفهم ظاهرا من نقل الكراهة عن سلار مع وجود الادلة من الاخبار والاية على الحد الاحتمالين واما الوضع فيها فالظاهر التحريم للخبر الصحيح وان نازع فيه سلار والبعض فيحمل التحريم والاحتمال باستلزامه اللبث قوله ويكره الاكل والشرب الخ دليل الكراهة صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله المنقولة في التهذيب في باب كيفية الغسل من الزيادات عن ابي عبد الله ع الى قوله قلت ايأكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده والوضوء افضل وحسنة زرارة عن ابي جعفر ع في باب حكم الجنابة قال الجنب اذا اراد ان يأكل ويشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه فظاهر الاولى تخفيف الكراهة بغسل اليد بل زوالها وكون الاكل بعد الوضوء وقبل الغسل افضل ليس بصريح في بقاء الكراهة بل لا يفهم الكراهة اصلا الا ان يراد من الكراهة مجرد انه وقع الامر بالغسل قبل الطعام مطلقا ولكن لا يسمى ذلك مكروها الا ان يراد من الكراهة خلاف الاولى لكن سوق الكلام يدل على النهي تنزيها كما قاله الاصحاب والثانية تدل على استحباب غسل اليد مع المضمضة وغسل الوجه لتحصيل الاكل والشرب من غير ذكر الوضوء فلا يبعد فهم التخفيف بهذه الثلاثة تحقيقا اكثر منه بالاول فقط والزوال بالكلية بالوضوء مع الجميع

وان كان الحيض

بل هو

وغيره هو

ويجب عليه الغسل ويجب فيه النية عند الشروع مستدامة الحكم حتى يفرغ وغسل بشرة جميع الجسد بما تلى وتخليل ما لا يصل اليه الماء الا به والترتيب يبدأ بالرأس ثم الجانب الايمن ثم
الايسر الا في الارتماس ويستحب الاستبراء فان وجد بللا مشتبها بعده لم يلتفت وبدونه يعيد الغسل وامرار اليد على الجسد وتخليل ما يصل اليه الماء والمضمضة والاستنشاق
والغسل بصاع ونحوه والتولية ويكره الاستعانة ولو احدث في اثنائه بما يوجب الوضوء اعاده متن

من مجموع الاخبار بعد الحمل على الاستحباب لعدم القائل بالوجوب مع عدم دليل الوجوب وفهم الكراهة مع وجود الخبر الدال على تجويز الاكل والشرب مع خلوه من هذه
الاشياء ولعل وجه ترك بعض الاصحاب ذكر الوضوء الواقع في الخبر الاول ما مر من عدم فهم الكراهة وعدم ذكره في الثاني قبله ولكن ينبغي ذكر غسل الوجه وتقييد البعض بمنزلة
تخفيف الكراهة بالمضمضة الخ ولكن ما فهمت وجه ترك الاستنشاق مع انه ما هو مذكور في الخبرين ولعلهم فهموا من غيرها وما رأيت ويمكن حمل الوضوء الذي في الاول
على المضمضة وغسل الوجه الذين هما بعض الوضوء فيصير مضمون الخبرين واحدا ولكنه بعيد ثم الظاهر الاكتفاء بالمرة الواحدة للاكل والشرب المتعددين المتصلة
الاكل والشرب بعدهما فلا كراهة ولزوال الاثر ويحتمل التعدد اذا طال الزمان وتخلل الحدث وابعد منه بعد كل اكل وشرب مع التراخي مطلقا والتعدد غيره
واما دليل كراهة مس المصحف فبعض الاخبار مثل لا تمس الورق وما يدل على اسم الله هو الخبر الدال على عدم مس الدينار والدرهم الذين عليهما اسم الله تعالى ولكنه غير عدم مس
صحيح بل ولا صريح فالحمل على الكراهة محتمل وكذا ما يدل على قلع الخاتم الذي فيه اسم الله حال الخلاء ونحو ذلك مما يدل على كراهة حمله الى الخلاء هذه الامور واما اطلاق
الحمل محدثا فغير بعيد ايضا وقال المص في المنتهى ويجوز للمحدث مس ما عدا الكتابة كالهامش ويجوز حمله وتعليقه على كراهة وهو قول علمائنا اجمع ودليل كراهة النوم
الا بعد الوضوء والخضاب قبل الغسل وكذا الجنابة وهو مختضب روايات وكذا يدل على كراهة قراءة ما زاد على سبع آيات والاستناد بعد السبعين بعض الاخبار
قوله ويجب عليه الغسل الخ دليل وجوبه النص والاجماع ولا يبعد كونه لنفسه لعموم ظاهر الادلة مع عدم المانع حتى يخصص قوله ويجب فيه النية الخ وقد مر في الوضوء ما يكفي
هنا ودليل وجوب غسل جميع البشرة ووجوب التخليل الاخبار وكذا دليل وجوب الترتيب مع عدم الارتماس وسقوطه معه صحيح الروايات المعتبرة الدالة على سقوطه
ظاهرا بل صريحة في الارتماس الواحد والظاهر كون الوحدة عرفية بحيث لا يضرها بعض التخليلات ولو كان خارج الماء وهو الذي فهم والله يعلم وفي الترتيب في
الارتماس لبعض الاصحاب ابحاث كثيرة وانا ما افهمها بل اجد السكوت عنها اولى واما الخ وجوب التخليل بحيث يتحقق العلم بايصال الماء الى جميع البدن
على ما يدل عليه كلام الاصحاب وبعض الاخبار مثل ما يدل على تخليل الخاتم والدملج في الصحيح تامل مما اشاء بما يدل على الاجزاء غرفتين على الراس او الثلثة فان الظن
ان هذا المقدار ما يصل تحت كل شعرة سيما اذا كان الشعر كثيرا في الراس كما في الاعراب والنساء او كانت اللحية كثيفة فيمكن عفو ما تحت هذه الشعور والاكتفاء
بالظاهر كما يدل عليه عدم وجوب حل الشعر على النساء ولا يدل على نفيه مثل ما روي في الصحيح من ترك شعرة متعمدا فهو في النار لانه ما قال تحته بل ظاهر في الظاهر
ايضا يدل عليه ما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم كانه صحيح عن ابي جعفر ع قال الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجزاها الا ان تقييد بعلم الوصول الى تحت الشعور
بالاجماع ونحوه من الاخبار فلولا الاجماع كان القول به ممكنا فالسكوت عنه اولى الا ان النفس غير مطمئنة بغير شيء فيها مثله مع عدم توجه احد الى مثله من المتقدمين
والمتاخرين من فحول العلماء فليس لمثلي النظر في مثله لكن النص ما تعرض ما لم يرد ليلا تقنع به فتأمل قوله ويستحب الخ دليل استحباب الاستبراء للرجل المنزل
خاصة اما بالبول والاستبراء المعهود في الوضوء فكانه الاجماع وبعض الاخبار الدالة على وجوب اعادة الغسل مع عدمهما فافهم والاصل عدم تمامية دليل الوجوب
والجمع واما عدم وجوب اعادة الغسل والوضوء بعد البول والاستبراء في البلل المشتبه والمعلوم انه غيرهما فلا نزاع فيه وهو واضح كما لا نزاع في وجوب احدهما
على تقدير العلم باحدهما واما ايجاب الغسل على تقدير الاشتباه بالمني مع عدمهما فهو المذكور في اكثر الكتب وعليه يدل بعض الاخبار بالمفهوم وبعضها بالصريح ولكن
معارض ببعض الاخبار وايضا الاصل ينفيه وكذا الاخبار التي تدل على عدم بطلان اليقين بالظن وكذا ان الناقض الحدث لا يوجب نقض الطهارة وكذا دليل حصر الموجب
في غير ذلك فيحمل الاخبار الاول على ما هو غالب الظن انه المني لترجيح الظاهر على الاصل كما قد يوجد عند تعارضهما وللجمع غير بعيد مع احتمال الاستحباب سيما مع
عدم الظن الغالب وكذا ينبغي الحال في الاشتباه بالبول بعده وقبل الاستبراء وقد حمل في خبرين دالين على الوضوء بعد البول وقبل الاستبراء على
الاستحباب بل هكذا ينبغي الحال فيما رأى بعد الاستبراء فقط سيما مع امكان البول الا ان الاستحباب هنا اقوى من الاول واعلم ان الاخبار الصحيحة وغيرها
بين منها تصريح بان البلل مشتبه فيمكن حملها على المتحقق للجمع على الظاهر انه المني لا على ما يرى قليلا ما ينقطع قبل البول فغير بعيد دخاله ايضا في الحكم
ويكون مراد الاصحاب بالمشتبه ذلك واما لو كان الظن بخلافه او يكون الامر مشتبها فالقول بايجاب شيء من الوضوء او الغسل على التفصيل المذكور بعيد الخ
من جرأة لما مر ولهذا لو وجد بللا في غير هذا الفرض مشتبها بالمني وغيره او بالبول وغيره لم يوجبوا هذا الحكم على ما يظهر لنا من كلامهم وايضا ان هذا الحكم لا
يبعد في الوضوء اذا كان وجدان البلل بعد البول وقبل الاستبراء للظاهر الذي قلنا وما ذكر الا ان قولهم هنا ان قول الشيخ بوجوب الاستبراء بعيد لانه على تقدير
عدم وجدان شيء بعد الغسل لا شك عنده ايضا في صحة الغسل والصلوة مثلا بعده ومعلوم ان غسل المخرج غير واجب من حيث هو وغير معاقب بتركه بل الصلوة
ويبعد ان يعاقب بترك الاستبراء مع الغسل والغسل بدونه كذلك اذا لم يصل فلا يبعد ان يكون مراد الشيخ الاستحباب ولهذا احمل الاخبار الدالة على الوجوب ما ونحوه
او وجوب الاعادة بتركه ومشروطية لعدم اعادة الطهارة على تقدير عدم خروج شيء ووجوب الاعادة دليلا لقول الشيخ المفيد وينبغي لها ان تستبرئ قبل الغسل
بالبول فان لم يتيسر لها ذلك لم يكن عليها شيء قال ويدل على ذلك نقل الخبرين الدالين على وجوب اعادة الغسل على الرجل المجنب اغتسل قبل ان يبول فخرج منه
والمرأة لا تعيد لان ما يخرج منها ماء الرجل والعجب انه جعلهما دليلا لكلامه المص الذي يدل على استحباب الاستبراء بالبول للمرأة بما يدل على وجوب الاعادة
على الرجل خاصة دون غيره وايضا قال في دليل وجوب الاستبراء من الجنابة قبل الغسل واستدل بالاخبار الدالة على وجوب اعادة الغسل للجنب الذي اغتسل
قبل البول وقبل الاستبراء فتامل واما دليل استحباب امرار اليد فكانه الاحتياط في الطهارة والمبالغة والخروج عن الخلاف حيث اوجب البعض ذلك ويدل
على عدم وجوبه الاصل وعموم الاخبار وخبر حائض بخصوصه ودليل استحباب تخليل ما يصل اليه الماء هو الاول ودليل تحريم التولية وكراهة الاستعانة قد مضى قوله ولو
احدث الخ فيه مذاهب ثلثة مذهب استاذه سيد المذهب على ما اظن لان الحدث الاصغر موجب للوضوء لما مر من الادلة خرج منه ما كان قبل غسل الجنابة بالدليل
الذي مر وليس ذلك بشامل لصورة النزاع على ما نفهم منه البلاغ على حال ايجابه ولظاهر الاية ولبعد عدم تاثيره في ايجاب الوضوء مع تاثيره فيه بعد اتمام الغسل
ولو قبل له تاثير ولكن يرتفع برفع الجنابة لانها الان ارتفعت قبل له بديهة العقل تحكم بان غسل الاعضاء الكثيرة حتى ما بقي الا غسل راس شعرة له تاثير في

رفع

كتاب الطهارة

**المقصد الثاني** في الحيض وهو في الاغلب اسود حار يخرج بحرقة من الايسر فان اشتبه بالعذرة فان خرجت القطنة مطوقة فهو عذرة والا فحيض وما قبل التسع ومن الايمن
وبعد الياس واقل من ثلثة متوالية والزائد عن اكثره واكثر النفاس ليس بحيض والياس عند القرشية والنبطية ببلوغ خمسين وعند غيرهما ببلوغ ستين واقله ثلثة ايام متوالية واكثره
وهي اقل الطهر وما بينهما بحسب العادة وتستقر بشهرين متفقين عددا ووقتا والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض كما ان الاسود الحار في ايام الطهر فساد ولو
تجاوز الدم عشرة رجعت ذات العادة المستقرة اليها وذات التمييز اليه متن

دفع الجنابة في الجملة فاذا لم يوجد بعد الحدث لم يرتفع ما يرتفع بسببه وبالجملة الحدث الموجب متحقق بدليل من الاية والاخبار الصحيحة الكثيرة الدالة على عموم ناقضية البول مثلا وخبر كل غسل مع الوضوء الا الجنابة ليس استثناء عاما يشمل ما نحن فيه هو ظاهر وليس الدليل الا هو فمؤيد اعادة الوضوء لو وقع الحدث في اثنائه فيه ولي زيادة تحقيق في البحث في ادلة المذاهب والترجيح وقد اختصرت هنا والله الموفق والاحتياط لا يترك **قوله** وهو في الاغلب اسود الخ كونه كذلك مستفاد من الوجدان والنص واما كونه من اليمين او اليسار وعند الاشتباه بغيره يتميز بذلك امتيازه من العذرة بالطوق وعدمه بغير النص واضح وان ورد به النص مع اختلافه كما حكى لكن ليس بحيث يعتمد عليه ولا ينظر الى غيره فالمرجع الظن بالصفات المذكورة لا بمجرد الطوق والا فالمرجع هو الاصل والاحتياط واضح ويحتمل الرواية على ذلك **قوله** وما قبل التسع الخ الذي يقتضيه النظر في التعريف العلامات هو الحكم بكون الدم حيضا بكل ما قبله ايضا ان وجد بصفاته لو لم يكن اجماع ونص على عدمه ولكن الظاهر انه قد اجمعوا عليه ومستنده الاخبار ثم ان الظاهر الاجماع على الحكم ببلوغها به كالانبات وخروج المني والظاهر ان بلوغها بابتداء العشرة واكمال التسع فالحيض ايضا علامة للبلوغ اذا لم يعلم بغيره من العلامات فلا اشكال في الحيض كما في الباقي فان الكل علامات البلوغ مع انه صرح المص في التذكرة على ان قبل التسع المني ايضا ليس بعلامة وكذا غيره وانما يعلم البلوغ بكل واحد منها على تقدير امكانه وعدم العلم بغيره وحال الاشتباه واما الحكم بان الخارج اقل من الثلثة المتوالية ليس بحيض كما هو مذهب الاكثر فلا يخلو عن اشكال لان الروايات خالية عن التتالي وعدمه مع وجود خبر دال على عدم التتالي فهي ظاهرة في العدم كما اذا لم تصم ثلثة فانه لا يجب التتالي نعم لا بد من كونه في الجملة العشرة لاجماعهم فيه فرد مذهب من هو قائل بعدم اشتراط التتالي بمجرد عدم صحة خبره وبان الصلوة في الذمة يقينا فلا يسقط الا بيقين محل التامل فان ظاهر الاخبار دليل يسقط الصلوة وعدم اشتراط التتالي في الاحتياط لا يترك واما كون الخارج بعد الياس وبعد اكثر الحيض والنفاس ليس بحيض فظاهر والدليل عليه الاجماع ونحوه واما كون الخارج عن الايمن ليس بحيض فغير ظاهر وقد اشير اليه واما ما يدل على ما يتحقق به الياس فليس الا اخبار ثلثة على ما رايته احدها مرسل والطريق غير صحيح ومضمونه ان حد الياس خمسون وقال في الكافي عقيب هذا الخبر وروى ستون فيما نقله والاخرى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الثقة عن ابي عبد الله ع قال حد التي يئست من المحيض خمسون سنة وهو واضح سندا ودلالة والثالث صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال في الشرح صحيحة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع وليس بجيد لعدم ذكر الارسال قال اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش وهذا مرسل ان كان المرسل هو ابن ابي عمير وقيل يقبل مراسيله وقد عرفت ما فيه ودلالته ايضا ليست بصريحة في حد الياس الذي يقتضيه لفظ هو عدم الياس قبل الخمسين وتحققه في الستين مع القائل ظاهر انه لا خلاف فيهما واما حصوله بخمسين مطلقا كما هو الظاهر من التالي من غير استثناء تحمله المرسل وفيه ما مر ولان عدم رؤية الحمرة الذي استثني عنه المراة القرشية المستلزم لحصول الحمرة منها لا يستلزم عدم الياس حتى تعتد به اذ لا منافاة بين وجود الدم الاحمر وحكم الشارع بانه ليس بحيض كما في الحامل عند البعض وغيرها مع ان تعيين الستين لها ليس له سند واضح الا ان يكون اجماعا به اذ لم يكن خمسين … فتامل من هنا يعلم حال استثناء النبطية مع عدم تحقق مفهومها فهذا يقتضي القول بالخمسين مطلقا لكن التكليف بالعدة ونحوها مما … احتياطا في الفروج ومطلوب الشارع كما هو المشهور والاخبار الصحيحة الصريحة التي هي موجودة في ترك العبادات ايام الاقراء وفي بيانها اوصافه … منها الا ما تروى منها فليس ببعيد حمل الخمسين في الخبر على الغالب وعدم وجدان الدم بصفات الحيض كما يشعر به قوله عليه السلام لم تر حمرة فانه … على ما حكى … حملة على عدم … بعد الستين يحكم بالياس ولو وجد لعدم القائل مع ان المص قال في المنتهى لا يوجد ولو علم الوجود … يكون القول به خصوصا بالنسبة الى العدة ومع ذلك لو احتاطت بالنسبة الى العبادات بعدم تركها بعد الخمسين مع عمل المستحاضة فليس ببعيد وكان لقوة القول بالستين قال المص في المنتهى ولو قيل الياس يحصل ببلوغ ستين امكن بناء على الوجود لان الكلام مفروض فيما اذا وجد من المراة الدم في زمن عادتها على ما كانت تراه قبل ذلك فالوجود هنا دليل الحيض كما كان قبل الخمسين دليلا ولو قيل ليس بحيض مع وجوده وكونه على صفة الحيض كان تحكما لا يقبل اما بعد الستين فالاشكال زايل للعلم بانه ليس بحيض لعدم الوجود ولما علم من ان للمراة حالا لا تبلغها يحصل معها الياس لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض انتهى ويدل عليه ايضا الاخبار واجماع الامة وهو معلوم كانه بالاجماع عدم تحققه بعد الستين ولو وجد فكان هذا مقصوده رحمه الله وقال الشهيد الثاني في الشرح حكم المص في المنتهى بالاطلاق في الاول اي برواية الستين مطلقا فكانه فهم مما نقلته عنه هنا وان لم يكن صريحا فيه لكن مع تقويته بالادلة ولقوله تحكما ويؤيد القول بالستين مطلقا رواية عبد الرحمن بن الحجاج في زيادات النكاح من يب قال سمعت ابا عبد الله ع ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ومتى يكون كذلك قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض والتي لم تحض ومثلها لا تحيض قلت ومتى يكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين فانها لا تحيض ومثلها لا تحيض والتي لم يدخل بها وفيها احكام اخر الا ان في الطريق القطع الى علي بن الحسن كانه ابن فضال الذي قيل انه فطحي فتامل والطريق اليه غير معلوم الصحة واما دليل اقل الحيض والطهر واكثره فاخبار بل اجماعهم ايضا واستقرار العادة بشهرين ماخوذ من ظاهر العادة وبعض الاخبار وفيه دلالة على حصول العادة بمرتين كما في كل شيء فتامل **قوله** والصفرة الخ هذا واضح بناء على الاجماع مع انقطاع الدم على العشرة ونحوه مما يدل على انه لا يمكن كونه غير حيض وكذا الثاني لو علم انه ليس بحيض بان يكون في العشرة التي هي ايام الطهر وكذا في كل وقت لا يمكن ان يكون حيضا وكلام المص وغيره يقتضي كون الحكم ذلك مطلقا بمجرد امكان كونه حيضا وفيه تامل من جهة تعريف الحيض وكذا الاشكال بعينه في الحكم برجوع صاحبته العادة الى العادة مع التمييز لترجيح العادة بمثل قوله دعي الصلوة ايام اقرائك حمل الرواية الدالة على صفة الحيض على غير ذات العادة او الاغلب كما اخذ في التعريف ويمكن حمل الاولى على وجود الوصف فيظهر كونه … اذا الظاهر

الدم في خمسين

ما طلاق في الاول

فان فقدتا رجعت المبتدئة الى عادة اهلها فان اختلفن او فقدن رجعت الى اقرانها فان اختلفن او فقدن تحيضت في كل شهر بسبعة ايام او بثلاثة من شهر وعشرة من اخر والمضطربة بالسبعة او الثلاثة والعشرة ولو ذكرت اول الحيض اكملته ثلاثة ولو ذكرت آخره فهي نهايته وتعمل في باقي الزمان ما تعمله المستحاضة وتغتسل للانقطاع الحيض في كل وقت يحتمل وتقضي صوم احد عشرة ولو ذكرت العدد خاصة عملت في كل وقت ما تعمله المستحاضة وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل الانقطاع وتقضي صوم عادتها هذا ان نقص العدد عن نصف الزمان او ساواه ولو زاد فالزائد وضعفه حيض كالخامس والسادس لو كان العدد ستة في العشرة وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولو رات ثلاثة وانقطع ثم رات العاشر خاصة

فالعشرة حيض ويجب من التعريف الماخوذ من رواية الاطراد والانعكاس ومن ايام الاقراء كونها معلوما انها ايام الحيض ولهذا حكم الشيخ على الرجوع الى التميز مطلقا سوا
عليها الاستبراء عند كانت ماخوذة من التميز او لا وفصل البعض بانها ان كانت ماخوذة من التميز فيرجع اليه والا فالى العادة ومنه علم وجه الرجوع الى التميز ويحتمل كون
الانقطاع لدون العشرة المقصود في المتن ترجيح التميز كما يحتمل العكس لعل التقديم يدل على الثاني **قوله** فان فقدا رجعت المبتدأة الخ الظاهر من المبتدأة من لم تر دما ويحتمل
فان خرجت القطنة نقية ارادة من لم يصر لها عادة بقرينة المقابلة وجعل المقابلة من كان لها عادة في الجملة ونسيت واما الحكم فيهما على التفصيل فان ثبت اجماع فهو المتبع
فطاهرة والا صبرت المبتدئة والا فالامر مشكل والاصل يقتضي الاكتفاء بالثلاثة لتيقنه حيضا وجعل الاختيار اليها والعمل في الباقي بالاستحاضة والاحتياط واضح ويدل
بيوم او يومين ثم تغتسل وتصوم على المشهور بعض الروايات وان لم تكن صحيحة ولا صريحة في الترتيب بين النساء من الاقارب والاجانب بل ظاهرها الاقارب في الاجانب بل ظاهرها الاقارب
فان انقطع على العاشر فقط لقوله نسائها وفي بعضها اقرانها والاحتياط ينبغي فيهما امكن واعلم ان الظاهر ان رواية السنين مقبولة اذ يبعد وضع مثل هذا الخبر الطويل المشتمل
على الحكم والاحكام ومقبولية يونس ومحمد بن عيسى وكذا قوله عن غير واحد كانه يدل على نقله عن كثير فلا يبعد العمل بها والله يعلم وعلى تقدير العمل بعادة النسا
لا يبعد ترجيح الاكثر على تقدير الاختلاف وعدم الالتفات الى الاقران لعدم صدق نسائها عليها وعلى تقديره لبعض الروايات فالترتيب غير موجود في
الروايات **قوله** ولو ذكرت الخ العمل في المعلوم واضح وفي غيره تعمل عمل الحايض والمستحاضة بناء على القول بالاحتياط واما البناء على الروايات ففي ناسي
العدد مثل ما مر وفي ناسي الوقت تصير مخيرة في اخذ ذلك العدد والحكم بقضاء صوم احد عشرة للاحتياط لاحتمال التشطير **قوله** كل دم الخ قد مر ما فيه وحال
العمل بالتعريف **قوله** فلو رات ثلاثة الخ الحكم بكون ما بينهما حيضا مع النقاء يلزم من الحكم بكون الطرفين حيضا لعدم تحقق اقل الطهر لكن الحكم
بكون الطرف الثاني حيضا خصوصا مع كونه بغير صفة الحيض وكونه زايدا على العادة غير ظاهر الوجه الا ان يكون اجماعا وقد نقل انه على مذهب من لم
يشترط التتالي بكون النقاء طهرا والحيض هو الطرفان فقط وذلك غير واضح **قوله** ويجب عليها الاستبراء الخ الظاهر ان الغرض حصول العلم او الظن اما
بالنقاء حتى تغتسل ثم ان الظاهر هو جواز الاستظهار وانه رخصة مع احتمال الوجوب لها ولغيرها والصبر الى العشرة كما يدل عليه بعض الروايات واما قضاء
الصوم فلعدم الصحة وعدم قضاء الصلوة لعدم وجوبها **قوله** والمبتداة ويفهم منه وجوب الصبر عليها الى العشرة وذلك لعدم الايام لها وكذا المتحيرة
ولا يبعد لهما ذلك في المرتبة الثانية على التخيير والاولى الصبر الى العاشر هنا مع امكان الاحتياط بعد الايام التي اخذها مع ظن النقاء وان الباقي ليس
بحيض **قوله** ويجب الغسل عند الانقطاع الخ كان وجوب الغسل لمثل الصلوة والطواف الواجبين اجماعي وفي الاخبار اشارة الى ذلك في الجملة وكونه
مثل غسل الجنابة قد مر واما تحريم كل ما هو مشروط بالطهارة مثلهما فالظاهر ايضا انه اجماعي ولا كلام في حال الدم بل بعد انقطاعه وقبل الغسل ايضا
انما الكلام في تعيين ما يشترط فيه الطهارة فكانه ثبت عنده كونه شرطا للصوم ايضا ولكن ذكره مع تغيير الاسلوب ليشير الى الخلاف ويدل عليه رواية في
التهذيب في باب الزيادات غير صحيحة ولكن لا يدل الا على قضاء الصوم وهو خبر ابي بصير لعله موثق عنه قال اذا طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل
في رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم فكانه لا كلام فيه بل في الكفارة وقياسه بصوم الجنب يقتضيها لكن لا يتم بل اصله ايضا فتامل فيما يحب المعض
غير بعيد للاصل الا ان يثبت بالاجماع والاحتياط مع الجماعة وكانه لا خلاف في تحريم المس ونقل فيه الاجماع واما في الحاق اسماء الله واسماء الانبيا
والائمة وفاطمة فان لم يكن اجماع فالعدم اولى لعدم الدليل والاحتياط واضح واما عدم صحة الطلاق مع الشرط المذكور فالظاهر انه حال الدم فيمكن
ان يكون اجماعا ايضا وسيجيء في الطلاق وكذا تحريم اللبث كانه اجماعي وعليه الخبر وكذا في تحريم الوضع خبران معتبران وكذا الجواز في المسجدين وكذا التحريم
قراءة العزايم ويدل على وجوب السجدة اذا تلت او استمعت الخبر كانه صحيح وكان المص لم يوجبها بالسماع فقيد بالاستماع لما في الخبر الصحيح الدال على عدم
وجوب السجدة الا مع الاستماع فلعله بعيد فليتامل والاحتياط واضح واعلم ان استصحاب عدم صحة الصوم حال الحيض وصدق الحايض على المنقطع دمها
الممنوعة من الصوم لا يدلان على وجوب الغسل للصوم لان الذي دل على المنع حال الدم وقبل الانقطاع هو وجود الدم مدخل فيه من غير شبهة فلا يبقى
الاستصحاب وعلى تقدير تسليم صدق الحايض لغة معلوم ارادة كونها مع صفة الدم في مثل قوله دعي الصلوة ايام اقرائك واذا حاضت لا تصلي ولا تصم
فاين العام المفيد لذلك ومنع اولية اشتراط الطهارة في صومها بالنسبة الى المستحاضة الكثيرة المشترطة فيه الغسل بالاجماع والاخبار وسلم واضح
لان وجود الدم الكثير ممن يعلم كونه اقل حدثا ومنعا من دم الحيض المنقطع مع عدم الغسل ومن اين العلم المشترط في مفهوم الموافقة بالعلة المشتركة
وهو واضح ولا يمكن ايجاب شيء بامثالها والاصل العدم وايضا دليل تحريم الوطي قبله هو الاجماع ومع الاستحلال انما يكفر مع علمه بانه مما حرمه الله
مطلقا وكذا في جميع المجمع عليه ولعله المراد بما علم من الدين ضرورة واما التكفير فالظاهر هو الاستحباب فالظاهر هو مطلق التكفير مثل شبع شخص وعشر
كما هو في بعض الروايات ويكون المذكور مستحبا في مستحب واما كراهة وطي الحايض بعد انقطاع الدم وقبل الغسل فلانه الظاهر من الاصل وعدم القايل
بالتحريم مطلقا نعم في كلام الفقيه ما يشعر بانه حرم قبل الغسل من دون الشبق ولم ير له دليل قوي والظاهر بعض الايات والقراءة بالتخفيف والجمع بين الادلة
والقراءتين مع عدم دلالة التشديد على الغسل جزما ولزوال علة المنع المفهومة من ظاهر الاية وغيرها وقد حققت المسئلة في رسالة علحيدة مع الادلة وما
عليها من الابحاث مع الشارح مع امعان ما في النظر والتامل فارجع وفي خبر اشارة للوطي بالتيمم ففيه اشعار بالبدلية مطلقا فتامل واما كراهة الخضاب
للحايض والجنب فللاخبار وكذا لمس الهامش بدون مس خطه وتعليقه ونزلت على الكراهة لقول الا فيها بعدم التحريم واما كراهة الجواز في المساجد فلاباحته
ظاهرا وعليها الخبر واما المنع فكانه للتعظيم ولهذا الحق المشاهد بها وعلى ذلك في الكراهة غير بعيد واما في التحريم فلا للاصل وعدم جواز القياس وما علم بطريق
اولى واما كراهة قراءة القران غير العزايم فالظاهر انه للتعظيم والا ففي الخبر الصحيح ما يدل على الجواز من غير وجود المعارض فكانه قيدت الكراهة الى الجنب
بالطريق الاولى حيث وجد فيه خبر وقيد بما فوق السبع والسبعين وهنا من غير قيد فكانه لا نزاع فيه والاصل العدم وكراهة ...

فقضت ما صامت والمبتداة عشرة وتحتشي وتقضي صوم عشرة ولو تجاوز العادة ثنيت ... العادة معتادة ولو جاوز فالاولى ... والطرفين ... فان تجاوز حيض ... ويجب الغسل عند الانقطاع كغسل الجنابة ويحرم عليها كل مشروط بالطهارة ومس كتابة القران ولا يصح منها الصوم ولا يصح طلاقها مع الدخول وحضور الزوج او حكمه ويحرم اللبث في المساجد ووضع شيء فيها وقراءة العزائم ويحرم على زوجها وطؤها فيعزر ويستحب الكفارة بدينار في اوله ونصفه في وسطه وربعه في اخره ويكره بعد انقطاعه قبل الغسل والخضاب وحمل المصحف ولمس هامشه وقراءة ما عدا العزائم والاجتياز في المساجد والاستمتاع بما بين السرة والركبة ويستحب ان تتوضأ عند كل صلاة وتجلس في مصلاها ذاكرة الله بقدرها ويجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة متن

**المقصد الثالث في الاستحاضة والنفاس** دم الاستحاضة في الاغلب اصفر بارد رقيق يخرج بفتور والناقص عن ثلثة ما ليس بقرح ولا جرح والزائد عن العادة مع تجاوز العشرة وعن ايام النفاس ومع الياس استحاضة فان كان الدم لا يغمس القطنة وجب الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وان غمسها وجب مع ذلك تغيير الخرقة والغسل لصلوة الغداة وان سال وجب مع ذلك غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء الاخرة تجمع بينهما ايضا

الاخبار والخروج عن الخلاف على القول بالجواز واما الظاهر من الاية والاخبار فهو التحريم حال الدم الا ما فوق الازار ولا شك انه احوط مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن خرج ما فوق الازار بالاجماع ونحوه وبقي الباقي تحت النهي وايضا يدل عليه الاخبار مثل صحيحة عبيد الله الحلبي المذكورة في التهذيب عن ابي عبد الله في الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار ومثلها موثقة ابي بصير وحجاج وغيرهما من الاخبار واما الاخبار الدالة على الجواز مع ما فيها انها ليست مما تصلح للمعارضة بها فقول السيد غير بعيد وبعد منع الوطي مطلقا واما استحباب الوضوء والجلوس فهو موجود في خبر معتبر بحيث يفهم الوجوب وقد عبر في الفقيه بالوجوب فينبغي الاحتياط وعدم الترك بوجه واما دليل وجوب قضاء الصوم دون الصلوة فهو الاخبار ولعله الاجماع ايضا وتكرارها وعدم تكريره مع منع القياس في الخبر هنا وان اول من قاس ابليس **قوله** دم الاستحاضة الخ كانه ماخوذ من بعض الروايات ودليل الاحكام المذكورة واضح بعد ما مضى **قوله** فان كان الدم الخ اعلم انه ينبغي وجوب الوضوء لكل صلوة في القليلة مع غسل الفرج وتغيير القطنة اما الوضوء فلظاهر الاية ولما في صحيحة زرارة فتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم والحلبي صحيحة معوية بن عمار فان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء والاولى اظهر دلالة وغيرهما من الروايات واما عدم وجوب الغسل فللاصل وظاهر هذه الاخبار حيث اوجب الغسل في غير القليلة والوضوء فيها وعدم ما يقتضي خلافه واما وجوب غسل الفرج كل مرة وتغيير القطنة فلادلة وجوب الازالة وكانه اجماعي ايضا مع عدم عفو دم الاستحاضة في هذا المحل ولو كان فيما لا يتم الصلوة ووجوب التخفيف هنا بخلاف السلس والمبطون فانه نقل الاجماع هنا وفيهما بل يظهر على عدمه نعم الاحتياط وبعض الاخبار يقتضي الاجتناب في الكل مهما امكن وكان تغيير الخرقة في غيرها كذلك ينبغي ايضا وجوب الاغسال الثلثة في القسمين الاخرين كما هو مذهب المص في المنتهى والمحقق في المعتبر وابن ابي عقيل وابن الجنيد على ما نقل عنهم والدليل عليه صحيحة معوية بن عمار الثقة عن ابي عبد الله قال فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح الحديث وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن الطامث الى قوله فاذا نفذ اغتسلت وصلت واعلم ان رواية زرارة هذه في طريقها ابن بكير كانه عبد الله وهو فطحي ثقة ولكن قالوا انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فيصح ما هو منه من الاخبار وكذا فيه محمد بن خالد الاشعري وقال انه قريب الامر وفيه ايضا الحسين بن الحسن بن ابان وهو غير مصرح بالتوثيق في محله فتامل وان وثقه في ذكر محمد بن اورمة وعلم توثيقه من الضابطة لكنهم قالوا بصحة الخبر الذي هو فيه وايضا بعده الحسين بن سعيد فقالوا الطريق صحيح ولكن قالوا بصحة هذه فلذلك قلت لعلهم راوها صحيحة في غير هذا المحل والذي رايته ما اشرت وايضا روايات صحيحة دالة على وجوب الاغسال على المستحاضة ولما ابطلنا وجوب الغسل في القليلة مع عدم القائل بوجوب الاغسال بها بقي القسمان تحتها منها صحيحة ابن سنان الظاهر عبد الله الثقة لبعض القراين مثل التصريح باسمه في مثل هذا السند بعينه وهي بعينها مروية في الكافي في الحسن لابراهيم بن هاشم عن عبد الله بن سنان ومثلها تسمى بالصحيحة ولو رواية عن ابي عبد الله وايضا قد صرح في الشرح وقال صحيحة عبد الله بن سنان ورواية النضر عنه وهو ايضا ابن سويد الثقة لما ذكر عن ابي عبد الله عليه السلام تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب قال المستحاضة
فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر الخبر وصحيحة صفوان بن يحيى الثقة عن ابي الحسن قال قلت له جعلت فداك اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم تطهر فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين الصلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد وهذه مذكورة في الكافي والتهذيب بسند صحيح والعجب ان الاصحاب ما ذكروها وامثالها في هذه المسئلة كثيرة وما نقلتها للاكتفاء بالاصح وفي هذه الاخبار دلالة ايضا على عدم وجوب الوضوء وتداخل غسل الحيض والاستحاضة وفي الاخرة دلالة ما على جواز الاستظهار الى العشرة واعتبار الدم بالقطنة وجواز الوطي في الاستحاضة واما ما يدل على وجوب غسل واحد عند الصبح للفجر فقط فالظاهر انه لا يوجد نعم الاصل ينفي غير الواحد ويبطله الادلة السابقة وغاية ما ذكر وله مقطوعة سماعة الواقفي الثقة مع وجود عثمان بن عيسى الواقفي الذي توقف في قبوله المص في صحة محمد بن الحسين المشترك وان فرض على ما هو الظاهر انه ابن ابي الخطاب الثقة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة مع ان ظاهرها وجوب غسل واحد في القليلة والثاني فيهما ولهذا استدل بها من اوجب الغسل لها وعدم صراحتها بانه للفجر فيمكن حملها على الاستحباب لها ويؤيده الاحتياط للخروج عن الخلاف في الجملة وايضا مقطوعة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء الخبر والكلام اما في سندها فلاشتراك احمد بن محمد وان كان الظاهر انه ابن عيسى الثقة ولوجود حريز فانه وان كان ثقة ولكن فيه كلام ولقولهم انها مقطوعة وان قالوا الظاهر ان مثل زرارة ما ينقل في مثل هذه الا عن الامام ولكن رايت في التهذيب بعد نقل هذه المقطوعة بورقة تحمينا في احكام النفساء جزم بانه عن الامام ع حيث قال وقد مضى حديث زرارة فيما رواه الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع ونجد ما مضى في كتابه ما اشار اليه الا هذه المقطوعة وهذه الامور وان كانت مما لا يضر ولكن في مقام المعارضة ترجح عليها امثالها الخالية عنها وغيرها ع ا
وهو ظاهر واما في دلالتها فبعدم صراحتها في المطلوب لاحتمال القليلة بل يمكن دعوى الظهور فيها اذ في المتوسط ايضا يجوز الدم الكرسف ولكن لا يسيل فيكون الخبر عليهم من وجه لا لهم وبلزوم الغسل في القليلة مع عدم قولهم به فيمكن الحمل عليه مع القول بالاستحباب كما مر وباحتمال ارادة الغسل في قوله بغسل واحد الغسل الذي فعلته للانقطاع كما اشار اليه في اول الخبر حيث قال والا اغتسلت فيكون معنى قوله صلت بغسل لها لا تغتسل الاغسال المتعددة التي وجبت عليها بعد الاعتبار في الاول بل يكتفي بالغسل الذي فعلته اولا وهو غير بعيد بل ظاهر بعد التامل وبالنسبة الى تاويلات الشيخ قريب جدا كما هو ظاهر عند التامل وعلى تقدير التسليم يحمل عليه لما مر انه بعد اسقاط الاغسال عنها التي وجبت عليها بامر هذه الرواية بمجرد هذا البعد مع ان حملها على القليلة اقرب من القول به في المتوسطة فالقول بغسل واحد لها اقرب من القول بوجوبه للمتوسطة ولا شك في سقوطها لها فلا بد من التاويل بالتخريج وذلك ليس باقرب مما قلناه فتامل ولعله عدم تعيين الحال

وهي مع ذلك بحكم الطاهر ولو اخلّت بالاغسال لم يصح الصوم ولو اخلّت بالوضوء او الغسل لم يصح صلوتها وغسلها كالحائض متن

للغسل مع ارادة التغيير من غير نصب دليل وهذا مؤيد التأويل الذي قلنا حيث لا محل لها معينا وبالجملة الغرض تحصيل المرجح فلا ينبغي التكلف في دفع الامور المذكورة واما خبر الصحاف فمشتمل على ما لم يقل به احد من الاصحاب مثل وجود دم لا يكون حيضا ولا من الرحم في الحامل بعد ما يمضي عشرين يوما من عادتها وانها تتوضأ مهما كانت تصلي وعدم وجوب غسل الفرج لكل صلوة وكذا تغيير القطنة والخرقة والاعتبار في الدم بالسيلان من خلف الكرسف وانه ما لم يطرح ما يكون عليها الا الوضوء وانه لا غسل عليها مع عدم السيلان اصلا بل الوضوء فقط وغير ذلك مع ذلك يمكن حمل تعدد وجوب الغسل في السيلان على القليلة فقط فان الوصول الى الخرقة معتبر في المتوسطة ايضا فليس ببعيد اطلاق السيلان عليه سيما على التغليب الضرورة وبالجملة يمكن الجمع بين الاخبار في الجملة وانه حسن ولم يسوّ شيخ الاعظم ما في رواية نعم الصحاف الذي ما ذكره الاصحاب فلو ثبت صحتها تأول ان امكن والا يطرح هنا انما فهمته فانا معذور واعلم ان الذي فهمته مما تقدم احتمال اعتبار الدم حال الصلوة ومطلقا الحوط والجمع بين الصلوتين وعدم الوضوء مع الغسل كما يتوهم رواية ابن ابي عقيل ويمكن كون الجمع للرخصة فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما قاله الاصحاب وان كان غير مفهوم من هذه الاخبار لدعوى الاجماع في المنتهى على جواز التفريق وصحيحة يونس بن يعقوب الغسل في وقت كل صلوة في المستحاضة فيحمل على عدم الجمع للجمع بين الاخبار قال في المنتهى انها حسنة وليس بظاهر ويمكن حملها على الاوقات الثلثة لكن الاول اولى لقول الاصحاب والاصل والاقربية اما الوضوء فينبغي للاحتياط تقديمه وادعى الشارح وجود اخبار صحيحة دالة على وجوب الوضوء مع الاغسال كما هو المشهور وما رأيت خبرا فكيف اخبارا صحيحة الا ان يريد ما مر وقد عرفت حاله وكذا ادعى في تحريم الوطي الا بعد انقطاع الحيض قبل الغسل وكذا في تحليله وما رأيت اخبارا صحيحة نعم رأيت خبر الشبق صحيحا في زيادات نكاح يب وما نقل هو ايضا الا غير الصحيح وكذا يفهم منه دعوى النص في الحاق النفساء والحائض بالجنب في ايجاب الغسل للصوم مع دعوى المص في المنتهى عدم وجدان نص صريح فيه وكذا في ايجاب الغسل على المستحاضة للصوم وما رأيت الا في بعض الاخبار الظن صحته وهو مكاتبة علي بن مهزيار المذكورة في الكافي في باب صوم الحائض والمستحاضة وفي يب في باب زيادات الصوم قال كتبت اليه عليه السلام امرأة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله ص كان يأمر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك لانها كانت صومها ولا صو ولهذا توقف الشيخ في المبسوط في وجوب قضاء الصوم الخ على المستحاضة التي تركت الاغسال على ما نقله الشارح في شرح قوله ولو اخلت بالاغسال بل ظاهرها عدم اللحاق والاوجب الكفارة ايضا مع انها مشتملة على عدم قضاء الصلوة والظاهر انه خلاف ما ذهب اليه الاصحاب وقد مر هذا الخبر مع تاويله فتذكر وتأمل وكذا رأيت خبرا غير صحيح في باب زيادات التهذيب في الحيض والاستحاضة يدل على وجوب قضاء الصوم لمن ترك غسل الحيض بالليل فتنبوا فيما يدل على عدم اللحاق وان اراد باللحاق وجوب الغسل فقط فغير بعيد الدلالة وايضا ادعى اخبارا صحيحة في ان اكثر النفاس عشرة وما رأيت ويمكن التأويل بوجه بعيد في الجملة وقد ادعى الشيخ ايضا وما نقله ما دل عليها الا بالتأويل ونقل الشارح رحمه الله ما ذكره ممن ليس تبعه والغرض اظهار الحال والحث على التفتيش لعلك تجد فتنبه ثم ان الظاهر تعقيب الصلوة بالوضوء كالغسل الا انه يمكن ان لا يضر بعض الامور المتعلقة بالصلوة مثل الاذان وتحصيل القبلة ولكن الوجوب لا يفهم وان كان ظاهر الامر في الغسل التعجيل والتاخير بعيد في الجملة وايضا ان تجويزهم تقديم الغسل للفجر عليه للتهجد امله الدليل خاص صدق القول انها اغتسل للفجر ولكن بعيد مع وجود الدم كثيرا بل على قطنها مع عدمه ايضا حتى يجب الاتيان مع شغل مما يجب عليها لانه لا بد ونحوه ومع ذلك فيه التأمل وهو مشعر بالمامر من الاحتمال الذي ذكرته في الوضوء والغسل قبل الوقت لا انه يدل استحباب الغسل للتهجد وانه كانت الوجوب فتامل لكن ينبغي الاحتياط بعمله والفجر بعده واعلم انه لو انقطع دم الاستحاضة بعد فعل ما يجب له يحتمل وجوب الوضوء لا الغسل وجوه لان الدم حدث وقد كان معفوا للحرج والنص والآن لا حرج ولا نص ولا اية والاصل عدم كون الدم السابق موجبا للغسل وما يثبت كونه كذلك الا في المواضع المخصوصة الا ترى ان المتوسطة لا توجب عندهم غسلا بعد صلوة الفجر وان الكثيرة لا توجب غسلا لكل صلوة مع الجمع وان الايجاب مطلقا ليس بحيث يخرج بالضرورة وهو ظ ولبس هنا الفرض هو مذهب الشيخ والمص على ما قاله الشهيد الثاني ويحتمل وجوب ما يوجبه الدم لو لم ينقطع لانه كان موجبا وعدم الوجوب كان للمانع وقد زال ويفهم ضعفه مما سبق ويحتمل عدم كونه حدثا لعدم الدليل بانه موجب مطلقا لبقية في الاوقات المخصوصة ولبست كونه حدثا مطلقا ممنوع وكذا شمول الاية اذا المراد خطاب المحدث ولا نسلم هنا وايضا سقط اعتبار هذا الدم في نظر الشرع بعد فعل ما وجب عليه من الغسل واستباحة الصلوة بل ارتفع الحدث ايضا والاصل بقاء فالاول اظهر والثاني احوط والاخير الصق بالدليل لولا دعوى الاجماع فدعوى الشارح في وضوح كون صحة الاول مبنيا على مذهب العامة من ايجاب الاستحاضة الوضوء فقط غير واضح اي كون ما قال الشيخ من وجوب الوضوء فقط بانقطاع الاستحاضة مبنيا على مذهب العامة وعدم صحته على اصولنا من ايجاب الغسل مع الكثرة ناقلا عن الشهيد ثم قوله ونظيره ما سبق من حكم المص بعدم اشتراط الغسل في صوم منقطعة الحيض غير واضح وما اعرف اي دليل يدل على ايجاب الغسل مطلقا بالاستحاضة الكثيرة والمنقطعة الدم واي اصل اقتضاه حتى يكون قول الشيخ والمص مبنيا في اصول المذهب ويكون قولهما باطلا بالكلية لانه لا يتم الا على مذهب العامة ولا يتم على اصولنا وكون ذلك في غاية الوضوح كما ادعاه الشارح وايضا في الاخبار على الظاهر الا وجوبه على المستمرة دمها في الاوقات الخاصة وايضا ما عرفت دليلا على وجوب الغسل على الحائض المنقطع الدم والنفساء كذلك للصوم وما نقله المص في المختلف مع نقله الخلاف في الحاقها بالجنب في حكم به وكذا في المنتهى مع اعترافه بعدم وجدانه نصا صريحا للاصحاب في ذلك وايضا ما اعرف ان المص متى حكم فيما سبق بما ذكره بل فهمت الحكم على خلافه من قوله ولا يصح منها الصوم مع انه لو كان يكون منافيا لمذهب اصحابنا وايضا كيف يكون حكم المص نظير ما قاله الشيخ فيكون باطلا لانه لا يتم على اصولنا فيكون في غاية الوضوح وبالجملة لا الاصل ظاهر ولا يكون قول المص نظيرا والشارح اعرف بما قال مع الشهيد ولا يضرهما عدم معرفتي ولا الشيخ والمص دعواهما رحمة الله عليهم اجمعين **قوله** هي مع ذلك الخ لا خفاء في جواز ما يتوقف على الطهارة لها مع فعل ذلك ثم الخفاء في تعيين ما يتوقف عليه

ولو اخلت بالاغسال لم يصح الصوم ولو اخلت
بالوضوء او الغسل لم يصح صلوتها
وغسلها كالحائض
متن

اما توقف الصلوة والطواف على الجميع فظاهر بخلاف الصوم فانه غير معلوم التوقف على الجميع نعم يمكن توقفه على الغسل في الجملة وكذا قراءة العزايم واما مس
كتابة القران فهو موقوف على الغسل والوضوء عندهم واما توقف دخول المساجد على الغسل فلا يدل عليه دليل فلا يبعد الجواز الا مع التلويث ومع القول بتحريم
ادخال النجاسة مطلقا وهو قول المص قدس الله سره ويجوز دخول المساجد المستحاضة الفاعلة لذلك بالاجماع على ما نقل ونحوه واما حل الوطي فعموم الايات
والاخبار والاصل والاستصحاب يقتضي عدم التوقف على شيء مما سبق حتى غسل الفرج وكذا ما في بعض الاخبار الخصوص مثل قوله ع في اخر صحيحة معوية المتقدمة
هذه يأتيها بعلها الا في ايام الحيض وصحيحة صفوان المتقدمة عنه ع هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد
فتامل وصحيحة عبد الله بن سنان عنه ع المتقدمة الى قوله فتصلي الفجر ولا بأس ان يأتيها بعلها متى شاء الا في ايام حيضها فيعتزلها ونقل المص في المنتهى
مثلها عن زرارة موثقة وما رأيتها الى الان نعم رأيت مثلها رواه عبد الله بن سنان عنه ع قال سمعته يقول ونقلها بعينها الا بتغيير حيضها بقرئها وفيها ايضا
دلالة على وجوب ثلثة اغسال للمتوسط ويدل على توقف اباحة الوطي على الغسل بل على جميع ما يعتبر في صحة الصلوة حتى تغيير الخرقة كما نقل عن الشيخ المفيد
رواية زرارة وفضيل ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل واحد وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل
فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وفيها ايضا دلالة على الاغسال الثلثة كما مر ورواية مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن المستحاضة الى
قوله ولا يقربها في عدة تلك الايام ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ورواية سماعة المتقدمة الى قوله وان اراد زوجها
ان يأتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دما عبيطا فان كانت صفرة فعليها الوضوء والجمع بين الاخبار يقتضي التحريم بدون الغسل حيث كانت الاول عامة ولو كانت
مطلقة لكان الامر اسهل بل الادلة الدالة فيها على المطلوب فهذه الثلثة خاصة ومقيدة بتحريم الوطي بدون الغسل مع المنافاة لا التأويل فقول الشارح الاول
مطلقة ولو كان هذه الاخبار دليلا اي ظاهر الدلالة لوجب التأويل الجمع غير ظاهر نعم يمكن ان يقال ليست هذه الاخبار ادلة بحيث تقاوم الاصل وتقيد بها جميع
عموم القران والاخبار وهذه الاخبار الصحيحة الخاصة لان رواية زرارة وفضيل ليست بصحيح السند بل ليس بمعلوم لنا كونها موثقة ايضا وان قال له المص لان في الطريق
علي بن الحسن وهو مشترك وان كان الظاهر انه ابن فضال وهو فطحي ثقة وان الشيخ نقل عنه بغير واسط ومعلوم عدم ملاقاته اياه وطريقه اليه غير معلوم الصحة
ودلالتها ايضا بمفهوم اذا وليس بصريح في الشرط وعلى تقديره وحجيته ايضا في كون المفهوم مخصصا بحث في الاصول مع امكان كونه للاستحباب ومع اشتمالها على
ما يقول به عمدة الاصحاب ظاهرا وليعد القول بحملها الشارح والمص في المنتهى على رفع المانع اي الحيض يعني اذا انقطع الدم حلت فهو مثل قولهم اذا خرج من
المكان المغصوب حل له الصلوة ولا يدل على حصول جميع الشرايط ورفع جميع الموانع بل المانع الخاص فهو بعيد نعم يمكن حملها على رفع المانع بمعنى عدم الغسل
فلا يدل على توقفه على اكثر من الغسل من الامور المعتبرة في الصلوة كما نقل عن الشيخ المفيد ورواية ابن اعين ايضا غير معتبر السند مع انها ايضا منتهي الى علي بن الحسن
فهي رواية واحدة في الحقيقة مع انه يحتمل غسل الحيض وليس ببعيد لانه يصدق ما اتاه الا بعد الامر بالغسل في الجملة ويؤيد وجود مثله عنه في النفساء والاستحباب
ايضا واما رواية سماعة فهي مقطوعة وفي الطريق عثمن بن عيسى الواقفي الذي توقف في الخلاصة في قبوله ومحمد بن الحسين المشترك وان كان الظاهر انه ابن
ابي الخطاب الثقة مع اشتمالها على الفرق بين الدم عبيطا وصفرة مع عدم الفرق عند الاصحاب بينهما في ايجاب الوضوء والغسل وهذا مما يضعف الاستدلال
بها في ايجاب الغسل الواحد للمتوسطة والقليلة ايضا وايضا قوله فحين تغتسل ليس بصريح في المنع قبل الغسل والحمل على الاستحباب غير بعيد والعجب من المص انه
اختار في المنتهى التحريم الا مع الاغسال على ما يظهر من كلامه كانه لاحظ الاحتياط وكلام اكثر الاصحاب والاحتياط حسن **قوله** ولو اخلت الخ عدم صحة
صومها بمعنى وجوب القضاء فقط لو تركت جميع الاغسال النهارية ليس ببعيد بناء على ما مر في مكاتبة علي بن مهزيار مع نقل الشارح الاجماع الا انه يظهر من المص
التوقف في وجوب القضاء على ما نقله الشارح ايضا وعدم الدليل على غير ذلك كما قاله ايضا وقال ايضا وكذا لا يجب الكفارة على الحايض والنفساء بالطريق
الاولى للخلاف في المستحاضة وقد نقل الخلاف فيما سبق ايضا واعترف ايضا هو بعدم الاجماع في الالحاق مطلقا ولا الاخبار فيهما فكيف يعيب المص على عدم ايجاب
الغسل المنقطعة الحيض قبل الفجر للصوم فانه لا يتم على اصولنا ويحكم بالحاقهما في اوايل الكتاب في شرح قوله وللصوم الجنب كما مر ويدعي فيهما النص على الظاهر
من قوله في اول الكتاب ومس الميت لعدم النص بعد حكمه بالحاقهما واعلم انه يبعد الحكم من الشارح بتوقف صوم المستحاضة في اليوم المستقبل على الغسل
في الليل للعشائين ان تركت بدل تقديم غسل الفجر مع عدم توقفه على الغسل قبل الفجر ان اغتسل لهما ثم اتصل الدم الى الفجر مع انه يفهم منه تقويته توقف صومها
على الغسل ليلا بل مع تضيق الليل ولهذا حكم فيما سبق ايضا بالحاق المستحاضة بالجنب وهم قائلون به في الجنب وايضا احتمل بل رجح وجوب تقديم غسل الفجر عليه للصوم
ولا نرجح شيئا مما يمنع من الصوم فيجب تقديم غسله كالجنابة والحيض المنقطع وح لا تقع ظاهر الغسل للعشائين فتامل واحتمل عدمه ايضا لان الدم حدث خاص
قد يكون حكمه مغاير السائر الاحداث فقال انه غير بعيد ثم احتمل التضيق وعدمه على تقدير وجوب التقديم وقال لحكمهم بتقديم الغسل من غير تقييد مشعر بعدم
اعتباره وجعل في الذكرى مع الصوم كغسل منقطعة الحيض فهو مشعر بعدم اعتبار التضيق وبما تقدم يظهر ان حكم الشيخ والمص غير بعيد وليس مبنيا
على مذهب العامة وان غسل الحايض والمستحاضة والنفساء غير ملحق بالجنابة بالدليل وان الغسل للصوم يجوز تقديمه على الفجر مع عدم التضيق كما اشرنا
اليه فيما سبق في غسل الجنابة ايضا فلا يتم الدليل في اعتبار التضيق فيه ايضا وان نية الوجوب لا يشترط ان يكون عند التضيق بفعل الدم هو ولا
يشترط فيها ذلك الوقت وايضا يفهم تارة اعتبار التضيق وتارة عدمه في المنقطع الحيض ايضا وان كلام الذكرى مشعر بالعدم في الاستحاضة لانه جعله
مثله فهو يدل على ان ذلك مقرون فيهما مع انه قد تقدم منه اعتباره فيه ذلك الا ان يكون المراد باعتقاد الشهيد وعرف مذهبه فيه وقد قاله الشارح وما
اعرف دليله وهو اعرف بما قال وبالجملة لا يخلو كلامه في مسئلة صومها عن اغلاق ينبغي التدبر والتامل ولو اخلت بالوضوء الخ دليله واضح بل الظاهر
بطلان الصلوة مع ترك ساير افعالها ايضا مثل غسل الفرج وتغيير القطنة على تقدير ثبوت عدم العفو واما كون غسلها كالحايض فظاهر ايضا بل لان

ولا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد اما النفاس فدم الولادة معها او بعدها لا قبلها ولا حدّ لاقلّه واكثره عشرة ايام للمبتدأة والمضطربة وامّا ذات العادة المستقرة في الحيض فايامها وحكمها كالحائض في كل الاحكام الا الاقل ولو تراخت ولادة احد التوأمين فعدد ايامها من الثاني وابتداءه من الاول ولو رات يوم العاشر فهو النفاس ولو راته والاول فالعشرة نفاس المقصد الرابع في غسل الاموات وهو فرض على الكفاية وكذا باقي احكامه ويجب الغسل لكل ميت مسلم عدا الخوارج والغلاة ويغسل

المخالف غسل ويجب عند ... القبلة

**قوله** ولا تجمع بين صلوتين الخ كونه اجماعيا الا في نية رفع الحدث ويمكن عدم الفرق فيهما ايضا لعدم اعتبار الدم الموجود شرعا وما زيد بالرفع الا تامّل فما فهمت دليله وقد مر البحث في عدم احتياج غسل الاستحاضة الى الوضوء نعم في قليلها يجب الوضوء لكل صلوة وقيل اراد الرد على الشيخ المفيد حيث اكتفى بوضوء واحد لهما كالغسل فليس تكرارا للتصريح بهذا الغرض واعلم انه ينبغي ان تحتاط في عدم تعدّي الدم الى ساير المحال كما دلت عليه صحيحة معوية المتقدمة وغيرها حيث قال تحتشي وتستثفر فيدل على كون الحفة في النجاسة مطلوبا وكذا ما يدل على حال السلس فينبغي ملاحظة ذلك في مثل دم القروح والجروح واوجب الشارح ونقل عن المص ايضا وجوب الاستثفار دايما على الصايمة وهو بعيد جدا ولا يدل عليه بطلان صومها بترك الاغسال النهارية وهو ظاهر فقد استدل به

**قوله** الظاهر ان النفاس دم خارج مع ما يسمّى ادميا او جزئه لا مثل المضغة ولو علم انه مبدا انشائه لعدم العلم بصدق الولادة والنفاس وكذا ما يخرج بعده وقيل هذا اجماع والاول ظاهر الاخبار وصدق اللغة ولا يتحقق بالخارج قبلها فدم الولادة معها او بعدها لا قبلها نفاس لعدم الدليل ولا حدّ لاقله لعدم الدليل واما اكثرها فهو من مشكلات هذا العلم لاختلاف الاخبار الكثيرة الصحيحة بحيث لا يكاد يمكن الجمع الا بالحمل على التقية او التخيير بين الثلثين والاربعين الى الخمسين وثمانية عشر وغير ذلك ولا يبعد اختيار المختلف وهو كون الاكثر لذات العادة عادتها وان جاز لها الصبر الى العشرة للاستظهار على ما في صحيحة يونس بن يعقوب وثمانية عشر لغيرها لما في الصحاح من الاخبار والتاويل في الكل والجمع بينه بتقييد خلاف ذلك لو لم يكن الاجماع لقيل بالتخيير سيما بينهما وبين العشرة بالاستظهار ويمكن القول بالعشرة للكل بالاستظهار وتاويل الثمانية عشر في حكاية اسماء بنت عميس المروية بطرق مختلفة بما قالوا من انه اتفق الحكم والسؤال في ذلك الوقت ولو كان قبل لقيل كذلك وهو موجود في خبر ولكنه غير صحيح ولا يخلو عن بعد في قال الشيخ في يب جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس عشرة وعليها اعمل لوضوحها وادعى اجماع المسلمين على ان العشرة على نفاسه بوجود الدم وما نقل الا الاخبار الدالة على الرجوع الى ايامها التي لها في الحيض فكانه فهم منها اقصى مدة ايامها بحمل الايام المشار اليها اقصى ما يجب عليها الصبر في الحيض او ضم الاستظهار اليها او على المراة التي تكون كذلك لكن ليست بواضحة مع انه اول باقي الاخبار بالتاويلات البعيدة وهو بالحقيقة في الكتاب ولا بد له من رد الباقي لعدم القايل به كما هو الظاهر او النادر اذ لا قايل بالثلثين ولا بالاربعين الى خمسين وغير ذلك ويحمل على التقية من العشرين وتسعة عشر وسبع عشر مع ان البعض لا يخلو عن قصور اما متنا او سندا ولولا خوف الاطالة لبسطت ولكن الاختصار على هذا اولى حتى يفرج الله

**قوله** وحكمها كالحائض وهو ظاهر بناء على انهم يقولون انه حيض والتفارق في بعض لدليل لا يضر نعم لا ينبغي الحكم اصلا الا بدليل فان سلم انه كان حيضا في الواقع يمكن ان يكون حكمه غير ذلك الحكم فكيف يصح الحكم قطعا على اتحاد الحكم الا ان يكون اجماعا على اتحاد الحكم فيهما والاصل متبع والاحتياط مراعى واستثنى من الكلية امور كثيرة وبعضها لا يحتاج مثل الاقل والاكثر ومثل كون النفاس ليس بدليل البلوغ بل اكثرها لا يحتاج الى الذكر وتركت لعدم الاحتياج

**قوله** ولو تراخت الخ دليله واضح واما البحث في كونهما نفاسين او واحدا مع وضوح الحكم على التقديرين غير مفيد والظاهر انه مع تحقق التعدد في الحكم لا يقال نفاس واحد الا مجازا الا انه يسقط الحكم بناء على الوحدة وكذا دليل قوله ولو رات العاشر وانه لانه النفاس ليس لاقله حد وكذا قوله ولو راته الخ لان الطرفين نفاس جزما بالاجماع على ما فهم فكذا الوسط لعدم تحقق اقل الطهر بالاجماع ولكن الزام الشيخ على تقديره قوله بعدم اشتراط التوالي في اقل الحيض بلزوم كون الوسط غير حيض ما فهمته وقد اشرت اليه فيما سبق ايضا فتامل حتى يفتح الله

**قوله** وهو فرض على الكفاية الظاهر وجوب غسل الميت كونه كفائيا مما لا نزاع فيه بين المسلمين ويدل على وجوب الغسل بعض الاخبار ايضا واما كونه كفائيا فظاهر لا يحتاج الى الدليل ولكن قد بنا قرينة فيه لجواز كونه عينيا مثل وجوب الامر بالمعروف مع انه يسقط عن البعض بارتكاب بعض اخر فليس هو دليلا والظاهر انه دليل ويفيد كون الامر بالمعروف ايضا كفائيا بظاهر الاية وليس دليل يقتضي خلاف ذلك وانما النزاع في الكيفية وفي سقوط التكليف في المتوجه الى المامور والعلم بعدمه مالم يعلم وقوعه والاخير الاحوط ولا يبعد الاكتفاء بالعلم والظن ايضا اذا كان بحيث يقرب من العلم من جهة العادة وغيرها ان اهل المحلة من المسلمين لا يتركون بل قد يحصل العلم بذلك لهذا يترك اكثر الناس التوجه الى تجهيز الميت اتكالا على انه لا يترك بل يفعلونه ولم ينكر ذلك في عصر من العلماء والصلحاء ولا تفاوت بين حصول الظن مما يعتبر شرعا في موضع اخر مثل شهادة العدلين او لا اذ اعتباره في بعض المواضع لا يدل على اعتباره في اخر مع انه في الاكثر انما يعتبر مع انضمام حكم الحاكم على تقدير اعتباره لا فرق بين اخبارهما بانهم فعلوا او يفعلون اذا الشهادة عن علم فلا تفاوت في المشهود عليه فلا يرد ما اورد عليه بانه كيف يسقط المعلوم من الواجبات بالظن على تقدير عدم اخبارهما بالفعل فتامل واما وجوب غسل كل مسلم ومن بحكمه فلعل دليله الاجماع فليس عليه دليل واضح منه والظاهر انه لا نزاع فيه لاحد من المسلمين كما يفهم من المنتهى وكذا في عدم وجوب غسل الكافر اصلا بل في تحريمه ايضا ولو بانكار ما علم من الدين ضرورة مع انتحاله الاسلام مثل الخوارج والنواصب ولعل عبارات بعض الاصحاب مثل الشيخ المفيد في عدم غسل المخالف مبني على انه ليس بمسلم عنده كما يدل عليه دليله في التهذيب ولكنه بعيد والظاهر انه مسلم ما لم ينكر الضروري ولم يفعل ما يخرج به عنه مثل النصب وان كان مراد الاصحاب من قولهم يغسل المخالف غسل اهل الخلاف باعتبار كون غسلا صحيحا باعتقاده فكذلك يكون صلوته وتكفينه وغير ذلك من الاحكام ولكن فيه تامل وقالوا ايكره للمؤمن غسل المخالف كان المراد قلة الثواب ثم تركه اذا المنع عن الواجب ليس بسديد وقالوا ايضا ولو لم يعرف غسل اهل الخلاف غسل غسل اهل الحق

**قوله** ويجب الاستقبال الخ توجيهه الخ دليل وجوب الاستقبال غير ظاهر اذ دليله السالم من جهة الدلالة والسند على ما قال في الشرح حسنة سليمان بن خالد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة ولا يخفى ضعف دلالته اذ ظاهره في الميت في المحتضر وانه يكون حين الغسل وعلى ساحته وانه في بيان الاداب التي هي اعم من الواجب والمستحب كما يفهم من قوله وكذلك اذا غسل يحفر الخ والسند ايضا ليس بصحيح وان قال المنتهى بالصحة لوجود ابرهيم وسليمان وان قيل بتوثيقه الا ان فيه شيئا ولعل الصحة باعتبار وجودها في زيادات يب عن ابن ابي عمير وكون الطريق اليه صحيحا

واما النفاس

ويستحب التلقين بالشهادتين والاقرار بالائمة عليهم السلام وكلمات الفرج ونقله الى مصلاه والتغميض واطباق فيه ومد يديه وتغطيته بثوب والتعجيل الا المشتبه ويكره طرح الحديد على بطنه وحضور الجنب والحائض عنده واولى الناس بغسله اولاهم بميراثه والزوج اولى من كل احد في احكام الميت ويغسل كل من الرجل والمراة مثله ويجوز لكل من الزوجين تغسيل الآخر اختيارا ويغسل الخنثى المشكل محارمه من وراء الثياب ويغسل الاجنبي بنت ثلاث سنين مجردة وكذا المراة ويامر الاجنبية مع فقد المسلم وذات الرحم الكافر بالغسل ثم يغسل المسلم غسله وكذا الاجنبي ويجب ازالة النجاسة اولا ثم تغسيله بماء السدر كالجنابة ثم بماء الكافور وكذلك ثم بالقراح كذلك

وعدم الالتفات الى ما قيل في سليمان وهو كذلك فتامل فان هذه الرواية مذكورة فيه ايضا قبل باب الزيادات مسندا الى ابن ابي عمير مع كون ابرهيم بن هاشم في الطريق وبالجملة اثبات الوجوب بمثله مع الاصل ووجود الخلاف من الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر مشكل والاستحباب غير بعيد وان كان الوجوب احوط وسقوطه على تقدير الاشتباه ظاهر والظاهر ابقائه على تلك الحالة حتى ينقل الى المغتسل ويراعى هناك ايضا ذلك لانه يكون حين خروج الروح فقط لان ظاهر الاخبار بعد الموت **قوله** ويستحب التلقين الخ ودليله روايات صحيحة وبعضها صحيحة وانه ينفع الرجل ولو كان على خلاف الحق الى ذلك الوقت فكذا ينبغي استتابته وتوبته فانه يفهم القبول من الروايات وانه يسقط به الذنوب وينبغي التلقين بكلمات الفرج وما رايت فيها وسلام على المرسلين في بيت الكافي فذكره في الشرح والمنتهى ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن ورب العرش العظيم وجعل الاخر لا اله الا الله العلي العظيم وروى من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة والظاهر انه لا بد ان يكون على تعيين على كل كلام وايضا قوله اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك واقبل مني اليسير من طاعتك لقوله عليه السلام فقولوا له هذا الكلام ليقوله وهو في الكافي في خبر سالم واما دليل استحباب نقله الى مصلاه فهو روايات والبعض مقيد بالتعسر ولا يبعد استحباب المطلق لما في بعض الروايات مع عدم المنافاة وكان المص اطلق لذلك وفي التغميض رواية بفعله الصادق عليه السلام باسمعيل ابنه واما الاطباق فيه فقيل اتفاقي وفي شدة عليه السلام لحيي ابنه يدل عليه في الجملة ويريد بعض الاصحاب ميل في المعتبر لا دليل عليه عندهم وفي التغطية ايضا رواية بفعله عليه السلام باسمعيل ابنه واستحباب التعجيل قيل اجماعي واخبار محمولة عليه لعدم الصحة ولعدم القول بالوجوب ووجوب التصبر مع الاشتباه حتى يتحقق ظاهر عقلا ونقلا وكراهية طرح الحديد يقولون اجماعي والا ما دليل كراهية حضور الجنب والحائض فاخبار محمولة عليها لعدم القول بالوجوب لعدم الصراحة والصحة والظاهر عدم اختصاصها بحال الاحتضار الظاهر الدليل ورفعهما عنهما بالتيمم عند التعذر لنحو التراب احد الطهورين وزوال الاقوى وكذا رفعها بانقطاع الدم قبل الغسل لظهور ان الوجه هو وجود الحدث مع احتمال العدم **قوله** واولى الناس بغسله اولاهم الخ كون الاولوية بمعنى عدم جواز اشتغال الابعد باحكام الميت الا باذن الاقرب ولو مع عدم صلاحيته له ما نرى له دليلا قويا ولا تدل آية اولوا الارحام عليه اصلا وما نفهم ولا يدل عليه خبر يغسل الميت اولى الناس به لعدم صراحة الوجوب ومنع الغير منه مع عدم ظهور الصحة بل السند مع اختصاصه بالغسل على انه يفهم الاستحباب من المنتهى حمل خبر امير المؤمنين عليه السلام يغسله اولى الناس به عليه وايضا صعوبة العلم باذن الولي مؤيد للاصل وعدم افادة توقف غسل الغير على اذنه مع عموم الامر بالغسل الشامل له ولغيره في الاخبار مثل صحيحة ابن مسكان عنه عليه السلام حين ساله عن غسل الميت اغسله بماء وسدر وحسنة الحلبي عنه عليه السلام اغسله وغيرهما من العمومات خصوصا صحيحة الحلبي عنه عليه السلام قال المراة تغسل زوجها مع عدم معلومية كونها اولى ان قال البعض بها بل قالوا الرجال اولى مطلقا والولد وغير ذلك من الاخبار وايضا قولهم انه واجب كفائي بالاجماع يدل على عدم الاختصاص وهم اعلم بما قالوا والاحتياط معلوم فلا يترك واما اولوية الزوج مطلقا فلرواية اسحق وان لم تكن صحيحة لعمل الاصحاب عليه وعدم ظهور الخلاف على ما يقولون ولكن معنى الاولوية غير ظاهر بالمعنى المذكور ويجوز لكل من الزوجين تغسيل الآخر الذي يظهر من الادلة جواز غسل كل واحد منهما صاحبه من غير اشتراط الضرورة ويفهم الاشتراط من كتابي الاخبار كما نقله الشارح وقال الاخبار المتقدمة مرجحة عليهم وما تقدم صحيحة صريحة في ذلك نعم بعض الاخبار الصحيحة مقيدة بها لكن في كلام السائل وذلك لا يوجب تخصيص العام ولا تقييد المطلق واما الغسل مجردا فالظاهر ان المراة يجوز لها ذلك لعدم دليل الاشتراط وظاهر الادلة عدمه بل صحيحة عبد الله بن سنان عنه عليه السلام غسلته امراته وان لم تكن امراته معه غسله اولاهن به وتلف على يديها خرقة كالصريحة في ذلك وكذا التعليل بانها في عدته خصوصا ما في صحيحة الحلبي الآتية بعد قوله ولا الى شيء منها والمراة تغسله لانه زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي انقضت حيث منع الزوج من النظر الى ما منها والعلة تقتضي الجواز مجردا واما عدم جواز تغسيل الرجل زوجته الا من وراء الثوب فهي تدل على عدم التقييد بالضرورة ايضا وايضا تدل عليه حسنة قال سالته عن الرجل يغسل زوجته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وان كانت مضمرة وهذا مما اشار اليه الشارح انها حجة على من يقيد بالضرورة ومثل ما في حسنة الحلبي يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها وما في صحيحة الكناني غسلها من فوق الدرع وما في صحيحة الحلبي نعم من وراء الثوب ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها ولكن هذه الاخبار مختلفة ويفهم من البعض جواز الغسل مع كشف الوجه بل اليد والرجل حيث قيد بالدرع والقميص والبعض يدل على وجوب ستر الكل حتى عدم جواز النظر الى الشعر وان امكن التطابق ولكن مثله لا يوجب الاعتماد مع انه في بعض الاخبار الصحيحة ما يدل على الجواز مجردا مع وضع الخرقة على العورة مثل غسل المماثل وهو في صحيحة صفوان بن يحيى عن منصور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امراته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة والظاهر انه ابن حازم الثقة للتصريح بابن حازم في مثل هذا السند الذي فيه منصور وقد قال في المنتهى ايضا صحيح مثل ما قلناه الا انه ما قال ابن يحيى ووجد في الكافي وايضا يدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلح له ان ينظر الى امراته حين تموت او يغسلها وعن المراة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا باس بذلك انما يفعل ذلك اهل المراة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه وكذا حسنة محمد المتقدمة والاستصحاب حال الزوجية وعموم الاوامر بالغسل واطلاق الزوجية مؤيد لذلك فالحمل على الاستحباب غير بعيد ولا يتم دليل المقيد وهو حمل المطلق على المقيد عند الشيخ المفيد رحمه الله لان ذلك مع تحقق المنافاة وعدم امكان العمل بالمطلق باطلاقه مع العمل بالمقيد وانت قد عرفت عدم صراحة المنافاة نعم بعض الاخبار يشعر بها ولا يكفي مثله في مثل هذه المسئلة لما ذكرناه من الامور ويؤيد ما قلناه وورود الاخبار الصحيحة في غير المراة والرجل ايضا في المماثل بالغسل مع القميص كما في صحيحة يعقوب بن يقطين ولا يغسل الا في قميص يدخل يده وغير ذلك من الاخبار ففي حسنة اما قميص او غيره وفي صحيحة ان استطعت ان يكون عليه قميص فاغسله من تحته وهي كثيرة جدا والاحتياط في الستر الا مع الضرورة كما يشعر التقييد بها في بعض الاخبار وان كان التقييد في عبارة السائل لان سكوتهم عليهم السلام من غير بيان عدم التوقف كالتقرير للتقييد مع وجوده في الاخبار في كلامهم عليهم السلام ايضا وان لم تكن صحيحة ثم الاولى الصب من غير مباشرة ونظر ان امكن وبعده الغسل فوق الثياب واقل منه مع ستر العورة ولف خرقة وتركه بالكلية حال غسله الاجانب بالمرة فيمكن عدم الجواز ثم ان الظاهر عدم الخلاف في جواز غسل السيد امته مطلقا واما العكس فيحتمل انه كذلك اذا كانت ام ولده او موطوئته او ملكه بحيث يكون جائزا له وطؤها لعدم المنع ولبقاء التعلق في الجملة والاصل والاستصحاب ولصدق الغسل على تغسيله مغسله والامر بالغسل مطلقا من غير تحقق مانع حتى يثبت ولانه كالزوج

ورواية كثيرة صح

اذا احضر ثم الميت صح

اذ لم يكن عندها من يغسلها صح

فان فقد السدر والكافور غسل ثلثا بالقراح ولو خيف تناثر جلده يمم ويستحب وضعه على ساجة مستقبل القبلة تحت الظلال ووقوف الغاسل على يمينه وغمز بطنه في الاوليين الا الحامل والذكر وصب الماء الحفيرة وتليين اصابعه برفق وغسل فرجه بالحرض والسدر بالرغوة اولا وتكرار كل عضو ثلثا ومتن دراسه

ولا يمنع انتقال رقبتها الى غيرها مع احتمال المنع كما هو مذهب البعض واما الاستدلال على جواز غسل ام الولد سيدها بقاء التعلق من وجوب الكفن والمؤنة فغير ظاهر نعم ايضا على بن الحسين غسل ام ولد له يتم فيها وتما سبق علم اولوية غسل المحارم الخنثى المشكل من وراء الثياب واما جواز تغسيل النساء لابن ثلث سنين مجردا وكذا الرجال لبنت ثلثة فقد ادعى عليهما الاجماع وان كان في الثاني شبهة وهو خلاف المعتبر على الظاهر مع وجود الاخبار وان لم تكن صحيحة والاصل وعدم تحقق المانع ولا يمنع من ذلك عدم جواز النظر الى عورتهما على تقدير التسليم لجواز الغسل بدونه بل معه لكن نقل خلافها وان الغسل يكون صحيحا والاحتياط يقتضي العدم والاستدلال بجواز غسل البدن مجردا والنظر اليه على جوازه الى العورة وعدم وجوب الستر غير واضح وكذا تعليل عدم جواز غسل الرجل البنت بعدم جواز النظر من دون العكس للاحتياج كما نقل عن المعتبر غير واضح والظاهر عدم التحريم حتى يتحقق الدليل والظاهر عدم شمول العمومات لمثلها ولا يبعد المنع من العورة والاحتياط واضح واما غسل الكافر المسلم والكافرة المسلمة فدليله غير واضح لان الخبر غير صحيح ولا يعلم الجبر بالشهرة حتى يكون اجماعا لانه مخالف للاصول لوجوب النية وعدم تحققها عندهم وعدم المباشرة وعدم ظهور فائدة غسل الكافر مع وجود غسل ظاهر الكف في الخبر الصحيح والكف والوجه في البعض وفي الاخر التيمم مع عدم المماثلة والمحرمية فطرح ذلك مع قول الشيخ به واختيار الاول غير ظاهر بل جواز غسل الاجنبية للاجنبي مع التعذر مع عدم المس والصب مستحبا وفي المحرم جواز المس ايضا حيث قال لان الوجه في هذين الخبرين ان نحملهما على ضرب من الاستحباب دون الوجوب فانما منعنا من ان يغسل النساء الرجال اذا باشر اجسامهم واما اذا كان يصب الماء عليهم الى قوله واما المراة فانه يجوز للرجال ان يغسلوا منها ما كان يجوز لهم النظر اليه في حيوتها من الوجه واليدين فليس يجوز اكثر ونقل الروايات منها صحيحة داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا يسال ابا عبد الله ع عن المراة تموت مع الرجال ليس فيهم ذو رحم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها وحمل صحيحتي عبد الله بن سنان الدالتان على جواز المراة ان تغسل الرجال وبالعكس مع تعذر المماثل على ذي الرحم وذوات المحرم ويجب ازالة النجاسة الظاهر عدم الخلاف في تلك الاحكام فعلم منه تجويزه غسل المحارم مجردا مع وجود المماثل واختيارا وهو مقرر المنتهى بعد ان قال فيه قولان لما مر من صحيحة منصور ويتم بعض الاخبار الاخر مثل صحيحة داود بن فرقد السابقة وان كان ذلك خلاف المشهور الا انه ليس نصا وكان في عدم التصريح في المتن اشارة الى ما في المنتهى ولكن الاحتياط عدمه وهو ظاهر قاله في المنتهى ويدل عليه الاخبار ايضا والظاهر ان كون وجهه الى القبلة الظاهر مستحب لعدم صحة الدليل الدال على وجوب التوجيه الى القبلة غير حسنة سليمان المنقلة مع اشتمالها على المستحبات ووجود الخلاف المشهور ولكن الاحتياط عدم الترك ويؤيد الاستحباب خبر يعقوب بن يقطين قال سالت ابا الحسن ع عن الميت كيف يوضع على المغتسل الى قوله قال يوضع كيف تيسر وكذا يستحب الغسل تحت سقف نحوه للخبر الصحيح الدال على عدم الباس في الكافي والفقيه مع وجود الامر في بعض الاخبار واما وجوب النية في الغسل ففيه هنا خلاف في السيد على عدمه ودليله الاصل وعدم ما يزيله وعمومات النية ما تنفع لعدم تسليم انه عبادة وكذا يظهر من ترك المص هنا وبعض كتبه ذلك الذي لا يجب في غسل الميت ولا التسمية ويمكن انه يكتفي بقوله كالجنابة وهو بعيد لان الظاهر ان المراد كيفية لا جميع الواجبات والشروط والاجزاء ويفهم ان الاستدلال على وجوبها الخبر محمد بن مسلم عنه ع قال غسل الميت مثل غسل الجنب ولا يتم مع انه خبر غير صحيح لوجود ابرهيم بن مهزيار فيه وما وثق بل ما ثبت مدحه الذي ذكره في دوما يتيم في الكتب ايضا لا بالصحيح ولا بالحسن وكانه لذلك تردد في وجوبها في المعتبر ولكن الاحتياط يقتضي عدم الترك بوجه وعلى تقدير الوجوب فالظاهر انه يكفي نية واحدة للثلثة كما فعله في الذكرى والاحوط النية لكل واحد منها واما كيفية الغسل على ما هو المشهور فموجودة في اخبار كثيرة ولا يوجد منها ما يخلو عن شيء اما في السند او المتن من حيث اشتماله على ما لا يقولون بوجوبها بل باستحبابها ايضا على ما يظهر منها صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله ع قال سالته عن غسل الميت فقال اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء وكافور وذريرة ان كانت واغسله ثالثة بماء قراح قلت ثلاث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحته وقال احب لمن غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله مع احسنها سندا فيها ترك التصريح باسم ابن مسكان ومتنا مشتملة على وجوب الذريرة ولا يقولون به بل ما رايت يذكرون استحبابها ايضا وعلى الغسل تحت القميص ولف الخرقة فكانها خرجت بالاجماع وحملت على الاستحباب وقوله احب صريح في ذلك وهي تدل على الاكتفاء بمسمى السدر والكافور وكثيرها كما هو المشهور ولكن لا تدل على الترتيب بين الاعضاء الثلثة فكانه مستفاد من خبر انه كغسل الجنابة فيفهم جواز الارتماس وغيره مثل حسنة الحلبي عنه ع اضجعه على الشق الايمن الخبر وحسنة اخرى له الايسر الخ وحسنة الحلبي يغسل راسه ثلث مرات بالسدر ثم سائر جسده وابدا بشقه الايمن نقلهما في المنتهى فالعمل على المشهور وعدم الالتفات الى خلاف سلار في عدم وجوب الخليطين والظاهر ان ضم الذريرة ان كانت اولى قوله وان فقد السدر الخ الظاهر الاكتفاء بالقراح من غير وجوب البدل للاصل وعدم ظهور وجوب الجزء الاخر ضمن الكل فلا يتم دليل الموجب بان الماموربه شيئان فاذا تعذر احدهما لم يسقط الاخر لان الميسور لا يسقط بالمعسور وكذا القول له اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فانا لا نسلم كونه مامورا به مع عدم معلومية السند ثم ان الظاهر عدم وجوب الغسل بمس مثل هذا الميت لصدق الغسل فيكون منفيا بما يدل على عدم الغسل بعده وليس فيه قيد بالغسل الاختياري بل ظاهره الغسل الواجب عليه في ذلك الوقت والممكن منه والاصل يؤيده وهو دليل قوي ووجوب اعادة الغسل بعد الامكان غير مسلم لسقوطه بالامر المفيد للاجزاء والاصل عدم وجوبه مرة اخرى وعلى تقدير التسليم لا يدل على وجوب الغسل المس فافهم نعم في المتيمم يمكن ذلك لانه ليس بغسل والسقوط بالغسل لا يستلزم ذلك ولا يدل عليه مواحد الطهورين وان التصعيد يكفي عشر سنين مع ان السقوط محتمل ايضا الظهور التساوي من ظاهر الاخبار ولكن لما كان الوجوب معلوما فالسقوط بمثله مشكل مع انه مناف للاحتياط والاستحباب قوله ولو خيف الخ نقل الاجماع على نقل التيمم للمحترق وبعض الاخبار ايضا يدل عليه بخصوصه وان لم تكن صحيحا لكن يؤيدها الشهرة والعمومات في التيمم مع عدم ظهور الخلاف ولا سبيل الى الدفن من غير تيمم ثم انه يحتمل اجزاء التيمم الواحد لا الاصل ولصدق التيمم الموجود في الخبر لان الظاهر من ايجاب السدر والكافور ان لخصوصيته دخلا ولهذا ما ثبت بدله القراح كما مر وايضا ثبوت بدليته من كل غسل غير ثابت والاحتياط واضح قوله ويستحب وضعه على ساجة اما استحباب و

فقد نزل

وان يوضأ وينشف بثوب ويكره اقعاده وقص اظفاره وترجيل شعره فاذا فرغ من غسله وجب ان يكفنه في ثلثة اثواب مئزر وقميص وازار بغير الحرير متن

فقد قيل نقل الاجماع واما استحباب الاستقبال فقد مر واختار المص في المنتهى الوجوب ومختاره هنا اولى لما مر واستحباب تحت الظلال نقل فيه الاجماع والاخبار واما الوقوف على اليمين فكانه لشرافته مع النهي عن الركوب فافهم ودليل غمز البطن في الاولين دون الثالثة كانه الاجماع والاخبار ووجه استثناء الحامل ظاهر ويحتمل الخبر والذكر لعموم استحبابه ويحتمل الخبر في خصوصه ووجه صب الماء في الحفيرة خبر وينبغي كونها تجاه القبلة للخبر واما تليين الاصابع كانه للشهرة ويحتمل الخبر ودليل استحباب غسل الفرج بالحرض والسدر والراس بالرغوة وتكرار الغسل ثلثا هو الاخبار والمبالغة في التطهير **قوله** وان يوضأ وينشف بثوب الخ قال جماعة بوجوب الوضوء وليس دليلهم مجرد قول الصادق ع كل غسل قبله وضوء الا الجنابة حتى يدفعه الشارح بقوله وهو معارض بعدة اخبار دلت على عدم الوضوء فضلا عن وجوبه ولا يلزم من كون الوضوء في الغسل ان يكون واجبا بل يجوز كون غسل الجنابة لا يجوز فعل الوضوء فيه وفي غيره يجوز ولا يلزم منه الوجوب مع ان الظاهر من قوله ع وجوب الوضوء مع سائر الاغسال الا غسل الجنابة او الاستحباب الا الجواز فانه بعيد على انه استدل على وجوب الوضوء في سائر الاغسال به وقد اشرنا الى عدم دلالته عليه هناك بل دليلهم اخبار بخصوصها مثل صحيحة حريز ثم يوضأ للصلوة الخ وليس المعارض الا بعض الاخبار الخالية عن ذكر الوضوء في بيان غسل الميت عنه ولا يصلح للمعارضة لذلك بعد وجود الوضوء في نص اخر بالخصوص وكذا استدلال المص بخبر غير صحيح دال على انه مثل غسل الجنابة ولا وضوء فيه فكذلك هذا مع قولهم بوجوب الوضوء في غسل الحائض مع وجود اخبار صحيحة في كونه مثل غسل الجنابة على انه لو تم لدل على عدم استحبابه ايضا لان الذي يدل على الوضوء خاص فتخصص غيره ببيان الكيفية لكن الحمل على الاستحباب كما هو الظ من الاستبصار غير بعيد لعدم صراحة صحيحة حريز في الوجوب وخلو اخبار بيان اغسال الميت عن ذكر الوضوء وقت التعليم يدل على عدم الوجوب في الجملة اذ الظ عدم السكوت عن مثله مع قلة القائل به وتأييده بما في اخبار كثيرة مشتملة على اي وضوء اطهر من الغسل والادلة التي مرت في عدم وجوب الوضوء في شيء من الاغسال واما استحباب تنشيفه بثوب فمفهوم من الاخبار وكذا كراهية اقعاده وما ورد في فعله حمل على التقية واما قص الاظفار وترجيل شعره وهو تسريحه وانه لو فعل دفن ما ينفصل من الشعر والظفر بعد الغسل معه فقيل بالتحريم والوجوب بل نقل على الاول الاجماع عن الشيخ وهو غير واضح والمص اختار في المنتهى ايضا الكراهية وقال لا فرق بين ان يكون الاظفار طويلة او قصيرة وان يكون تحته وسخ اولا في كراهة القص وصرح بتحريم حلق راسه من غير ذكر الدليل وليس بواضح مع وضوح الاصل وفي بعض الاخبار التصريح بكراهة قص الظفر والشعر وحلق العانة ونتف الابط وليس بصحيح فالكراهة غير بعيد ولعل دليل التحريم والوجوب حسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال لا يمس الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه فاجعله في كفنه فالحمل على الكراهة والاستحباب للارسال وعدم الصحة والاصل والجمع غير بعيد ولكن الاحتياط واضح والنهي موجود في الخبر والاستدلال على الثاني بانه جزء من الميت ويتعلق به الغسل والدفن فيجب فيه كباقي الاجزاء كما قال المص في المنتهى مؤيد الخبر عبد الرحمن غير تام والظاهر ان الخبر غير صحيح والاستحباب محتمل وكذا دعوى انه لا بد من اخراج الوسخ تحت الاظفار وهو واضح اذ بناء مع انه متروك في الاخبار بل في تخليل الاظفار الموجود فيها يدل على العدم فكانه يحصل من جهة مانعية جريان الماء كما يقولون ذلك في وضوء الحي وغسله ايضا وذلك غير ظاهر اذ قد يكون بله يكفي وصول الماء تحته وعدم ذكر مثله في الاخبار مطلقا مع شفقتهم ع بالناس مع عدم خلو الناس عنه خصوصا العوام والذي له شغل والشريعة السهلة تناسب العدم وتنظر المص في المنتهى فيه في بحث الوضوء وظاهر الوضوء البياني الخالي عنه مع عدم وجوده في اخبار اخر بالقول والفعل مؤيد للعدم والاحتياط لا يترك اذ الخروج عن عهدة التكليف لا يخ عن اشكال والاخبار ليست منحصرة فيما قاله الاصحاب ثم فيما رأيناه مع عدم خلو ما ذكروه عن قصور ما في المتن والسند والاحتياط في الجملة مطلوب سيما في مثل الغسل والكفن فانه ممكن **قوله** وجب ان يكفنه في ثلثة اثواب كون الكفن ثلثة هو المشهور ونقل عن سلار وجوب اللفافة فقط واستحباب الثلثة والذي دل على الوجوب روايات كثيرة ولكن ليست بصحيحة بل ولا حسنة الا ما رواه في التهذيب قال وبهذا الاسناد عن علي بن حديد وابن ابي نجران عن حريز عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب وثوب تام لا اقل منه يوارى فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة الخبر قوله بهذا الاسناد اشارة الى قوله قبله واخبرني الشيخ ايده الله عن ابي القسم جعفر بن محمد عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن بكير عن زرارة اظن ان المراد بهذا الاسناد المنتهى الى الحسن بن علي فيكون احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن حديد لان الواسطة بين احمد وزرارة كان شيخ في السند الاول فيكون كذلك في الثاني ولاني رايت في خبر دال على الوضوء في غسل الميت سعد بن عبد الله عن ابي جعفر عن علي بن حديد عن ابن ابي نجران والحسين بن سعيد عن حماد عن حريز الخ والظ ان ابا جعفر هذا هو احمد المذكور وابن ابي نجران هو عبد الرحمن بن ابي نجران وهو ثقة والباقي غير ابن حديد كذلك على ما قالوا فالخبر صحيح فتامل وفي المتن ايضا التامل مثل تركيب لفظ تام ومرجع ضمير منه وفيه ويحتمل ان يكون خبر المبتدأ محذوفا اي هذا الكفن تام وان المفروض هو هذا التام لا اقل من هذا المفروض التام وروى في الكافي في الحسن لابرهيم عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب ثوب تام لا اقل منه واعلم ان هذا في قوة الصحيح بل كثيرا ما يعبرون عنه بالصحيح وضوابطهم يقتضي ذلك كما اشرنا اليه ويعلم بالتتبع ومعلوم ان ليس المراد بثوب تام ايجابه ايضا فوق الثلثة لانه يصير اربعة ولا قائل به ولا بالتخيير لعدم مساعدة العبارة وعدم القول به على تقدير جعل الواو بمعنى او فمعناه يحتمل ان يكون ثوب واحد منها تام منها لا اقل منه وهو شامل لجميع البدن فيكون الغرض بيان احدها ولكون غيرها ظاهرا وهو مذكور في غيره ترك او يكون لا اقل من تتمة المفروض وان يكون مفروضا ايضا لكن حال عدم غيره فيكون المراد المفروض ثلثة وواحد تام الاول حال الاختيار والثاني حال الضرورة ووجود الاخبار الكثيرة وان لم تكن صحيحة مع عمل الاصحاب الا الواحد قرينة ظاهرة في الوجوب فاستدلال سلار بالاصل وبهذه الحسنة غير سديد للدليل وعدم احتمال حملها على معنى يوافق مذهبه ويؤيده قوله فما زاد فهو سنة ولفظ المفروض وحمل ما فوق الواحد على السنة باباه لفظ المفروض وعطف ثوب باقي الاخبار وبالجملة اكثر احكام الميت ماخوذ من الاخبار الغير الصحيحة كانه علم وسمع بعض المسائل عن بعض ولهذا يقولون بها كثيرا منها سمعنا من الشيوخ مذاكرة ويطرحون الاخبار الواقعة في بعضها مثل ترك الحديد على بطن الميت حمل الميت

وان يمسح مساجده بالكافور واقله الا المحرم ويدفن بغيره كافور ولو تعذر ويستحب ان يكون ثلث عشرة درهما وثلثا واغتسال الغاسل قبل التكفين او الوضوء وزيادة حبرة غير مطرزة بالذهب للرجل وخرقة للفخذين ويعمم بعمامة محنكا وتزاد للمرأة لفافة اخرى لثدييها ونمطا وقناعا عوض العمامة والزريرة والجريدتان من النخل ثم الامن السدر والامن الخلاف ثم الامن شجر رطب ويكتب اسمه وانه يشهد الشهادتين والاقرار بالائمة على اللفافة والقميص والازار والجريدتين بالتربة ويسحق الكافور باليد ويجعل فاضله على صدره وخياطة الكفن بخيطه والتكفين بالقطن ويكره الكتان والاكمام المبتدأة والكتابة بالسواد وجعل الكافور في سمعه وبصره وتجمير الاكفان

بين الرجلين حال الغسل واما بيان ما في الاجزاء من الكفن فيدل الاخبار على انه مئزر ويقال له الازار ايضا وقميص واما تعيين مقدارهما وحيثهما فلا يبعد انه ما يسمى الاسم ومع منازعة الوارث وكونه طفلا او غايبا ينبغي الاختصار على اقل المراتب ويحتمل اللايق بحاله كما قيل والاول احوط واما اشتراطهم كون الكفن مما يصلي فيه الرجل وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع ويدل على استحباب كونه قطنا وابيض وعدم كونه كتانا واسود وعلى استحباب كونه مما يصلي فيه مثل نفيسة غيرها وعلى وجوب كونه من الاصل وكونه واجبا على الرجل للمرأة الاخبار مع دعوى البعض الاجماع ومع ذلك ينبغي للمسلم الوصية بالكفن واعداده في حيوته وجعل التكفين بحيث لا يجوز للورثة منع ذلك بل ولا يكون موقوفا على الخروج عن الاصل والثلث بحيث لو بقي الاطفال وتنازع الورثة لا يمكن المسئلة الخلافية في تعيين قدر الثياب مع عدم الوصي فالاولى لانه يكون موقوفا على وصول الثلثين الى الوارث ومن يقوم مقامه فيكون التصرف مشكلا وكذا ان لم يوص واعلم ان اكثر ما ذكر في هذا الباب ما علمت دليله مثل كون الاثواب بحيث تستر البدن لونا وحجما وكذا جواز اخذ ما هو لائق بحال الميت من الكفن ولو كان كثير الثمن مع وجود الاطفال ونزاع الورثة ويمكن جواز استخراج الاخير وهو الاكتفاء بما يصدق من الروايات بانه يجوز ما يصدق وهذا ممنوع من العرف بينا ولكن كلامهم في الوصية بنحو هذه الامور نقتضي عدم جواز الجلد الا ان يقال لا يصدق عليه الثوب ولفظ الصدق ولهذا يجوز وان الكفاية وقلعه عن الشهيد لا يدل على المنع مطلقا اذ كونه مفهوم الموافقة غير ظاهر وقال الشارح معترضا على الشهيد في تقديمه الجلد على النجس والحرير قال الضرورة مستدلا بان النهي عن النجس مثلا بالمنطوق وعن الجلد بمفهوم ما يدل على نزعه من الشهيد والمنطوق اولى من المفهوم بان مفهوم الموافقة اقوى من المنطوق فيقدم المفهوم عليه وهو محل التامل اذ المنطوق صريح وذلك غير صريح وان المنطوق مقدم على المفهوم مطلقا ويفهم ذلك من الاصول ولهذا قيل ان المفهوم الموافقة ايضا قياس فهل هو حجة ام لا لانه محل النزاع وان تحقق في غاية الاشكال حتى انه نوزع في مفهوم لا تقل لهما اف الا ان يكون كلامه على تقدير التسليم وبالجملة دعوى ان المفهوم اقوى من المنطوق مما لا يخفى عن خفاء ولا نزاع فيه فان فهم تحريم الضرب من قوله ولا تقل لهما اف ابعد واخفى من فهمه من قوله ولا تضرب من فهم تحريم الاف ايضا وهو ظاهر مكشوف والشارح اعلم **قوله** وان يمسح مساجده بالكافور وبالله قد ادعى عليه في الشرح الاجماع فالاجماع ما نعرفه واما النص فالروايات ولكن مختلفة ففي خبر يونس عنهم عليهم السلام ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي راسه وعنقه ومنكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه كذا في الكافي وفي التهذيب بدل مفاصله الخ مساجده من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه ثم قال في وضع ما نقيضه الخبر وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به آثار السجود منه ومفاصله كلها وراسه ولحيته وعلى صدره وقال الحنوط للرجل والمرأة سواء وصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله كيف تصنع بالحنوط قال تضع في فمه ومسامعه وآثار السجود من جبهته ويديه وركبتيه وخبر الكاهلي عن ابي عبد الله قال يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة واللبة وفي خبر يونس وخبر آخر لا تجعل في مسامع الميت حنوطا وحمله الشيخ على ان لا يوضع فيها بل عليها فقط والعمل بالكل لو امكن اولى والوجوب غير واضح ومطلق الوجوب التخيير في هذه الامور وترتيب ليس ببعيد بعين ما في الرواية الصحيحة او كان بدا او كان الاختلاف دليل الاستحباب والتخيير وكان سبب شهرة المساجد الاتفاق على ثبوتها وعدم ثبوت غيرها بالدليل مع القائل فتامل واما مقداره فالظاهر كفاية المسمى في الوجوب لعدم الدليل على الزيادة او ورد في بعض الروايات من المثقال وفي بعض اخر من مثقال ونصف تحمل على الاستحباب لعدم صحة الروايات فيكون اقل الفضل المثقال ثم ما فوقه الى ثلثة عشر وثلث كما هو المشهور من قسمه صلى الله عليه الاربعين المثقال الذي جاء به جبرئيل بينه وبين امير المؤمنين وفاطمة فهو نهاية الفضل وكون كافور الغسل داخلا فيها محتمل الا ان الظاهر وقال العلامة ان الاقرب ان كافور الغسل غير هذا والمراد بالمثقال هنا الدرهم والروايات غير صحيحة ولا صريحة والواجب اقل ما يمكن مسح المساجد

**قوله** الا المحرم الخ قال المصنف في المنتهى المحرم لا يقرب بالكافور بلا خلاف والظاهر ان الحكم ثابت ما دام كونه محرما ما حرم عليه الطيب ويحتمل الى كونه محرما في الجملة ويحتمل الى كونه محرما بحيث ما صار محلا اصلا فيجب بعد الحلق لان دعوى الاجماع مثله معلوم وبعده غير معلوم والاصل يؤيده وعموم غسل الميت بالكافور كذلك وعدم صدق المحرم عليه ظاهر الا انه يلبس ويأكل ما لا يفعله المحرم وعدم دليل يعتد به غير الاجماع وهو هنا غير ظاهر التحقق واعلم ان الشارح صرح باعتبار النية في التحنيط والتكفين مع قوله باجزائهما من غير نية مع احتمال الاثم ورجح عدمه لان القصد منه ما كالجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاء الدين وشكر النعمة ورد الوديعة فان هذه الافعال كلها يكفي مجرد فعلها في الخلاص من تبعة الذم والعقاب ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد بها التقرب الى الله تعالى كما نبه عليه الشهيد رحمه الله في القواعد ومن هذا الباب توجيهه الى القبلة وحمله الى القبر ودفنه ورد السلام واجابة المسلم والقضاء والشهادة ولا يجد فرقا بين الواجبات المتعلقة بالميت وكذا بين غيرها ايضا الا ان دليلهم الموجب يجري في الكل وهو مثل لا عمل الا بالنية فلا فرق بين التحنيط والدفن وغيرها كالغسل فجريان عدم اجزائه بغير نية بخلافهما محل تامل ولهذا ما اوجبها السيد والمصنف وكذا باعتبار النية ثم تفويته عدم الاثم بتركها وكذا الخروج عن عهدة الواجب من غير حصول الثواب لانه ان خرج بغير الواجب لزم خروج الواجب عن كونه واجبا والا فلا بد من الثواب والمدح فانه مقتضى حد الواجب فتامل فيه ثم الظاهر ان مجرد الفعل من غير اعتبار النية على الوجه المعتبر عندهم في جميع المذكورات يخرج عن العهدة مع حصول الثواب والمدح المقرر من الشارع له وكذا في جميع معاونة الاخوان وزيارتهم والسلام عليهم وغير ذلك الله يعلم وذلك يفهم من الاخبار الكثيرة فتفطن ولا يخفى ان صحة كون هذا الكلام لا يحسم مادة الاشكال لانه قد يحصل براءة الذمة بدون ترتب الثواب بدون قصد القربة اصلا بل يحصل مع قصد عدمها فالكلام الحاسم ان يقال ان اعتبار الثواب في حد الواجب على تقدير اعتباره دائما غير مسلم بل يكفي ترتب الثواب على فعله بوجه ما كما اشار اليه العلامة في النهاية اما اذا لم يعتبر كتعريف ابن الحاجب والعلامة في النهاية ايضا فلا يلزم تاركه عمدا فتامل واما الاشكال فاصلا قوله واغتسال الغاسل قبل التكفين الخ استحباب غسله قبل التكفين او الوضوء وعنه الخ واما استحباب الحبرة اما وجوب خلوها عن الطرز بالذهب فكان لتحريمه عليه وكذا استحباب زيادة الخرقة والعمامة مع التحنيك الخبر واما استحباب القناع للمرأة ... الرجال

والشهيد يصلى عليه من غير غسل ولا كفن بل يدفن بثيابه وصدر الميت كالميت في جميع احكامه وذات العظم والسقط لاربعة كذلك الا في الصلوة والخالية من عظم تلف في خرقة وتدفن وكذا السقط الاقل من اربعة اشهر

الدال على استحباب الجريدة من النخل وكذا الترتيب المذكور الخ قوله والا فمن شجر فغير موجود فيه وفي بعض الروايات بعد النخل تبدا بغيرها من غير تفصيل ولا اشتراط رطوبة وفي بعضها بعدها الرمان ولعل التقييد بالرطب لما في بعضها من الخضراء وللعلة المذكورة في الاخبار بان الميت لا يعذب ما دامتا رطبتين فلعله يجوز باليابس ايضا للاطلاق والرطب اولى ولكن الرواية بعدم جواز اليابس معللا بها استحباب الرطبة نقلها المص في المنتهى واما قدرهما ومحلهما ففي الاخبار اختلاف ففي البعض شبر وفي اخر ذراع وفي بعضها ما فوق القميص ودون الخاصرة على اليمين وهي حسنة وفي حسنة اخرى قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة الى ما بلغت مع الجلد والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص وهو مشهور ويمكن اجزاء الكل على اي وجه كان واما استحباب الكتابة ففي المسند لبس الا فكتب في حاشية الكفن اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله والزيادات من الاصحاب فكانهم اخذوا من غير هذا واما سحق الكافور فموجود في كلام الاصحاب مع ظهور وجهه واما جعل الفاضل على صدره فيفهم من الرواية كونه احد المحال لان الظاهر هو المراد بالليته في الخبر وكان دليل استحباب خياطة الكفن بخيوطه وكونه قطنا الخبر وكراهية الكتان والسواد مفهوم من الخبر بل التحريم فكانه لعدم القايل والصحة حمل على الكراهية وكذا ابتداء الاكمام لوجود النهي واما كراهة الكتابة بالسواد فما عرفتها كانهم قالوا لما يعرفونه وكراهة جعل الكافور في السمع والبصر قد مر وكراهة التجمير للخبر ووجوب كفن المراة على الزوج الواجب على نفقتها الظاهر انه اجماعي مع وجود بعض الاخبار فيه واما وجوب باقي المؤنة ووجوبها على المطلق رجعية فان كان اجماعيا فيها والا فلا لعدم الدليل وكذا المتعة واما تقديم الكفن على الدين والوصايا وانه من الاصل فقيل للاجماع ولا يبعد كون باقي المؤن كذلك حتى ثمن الماء واجرة المكان الذي يغسل فيه لو احتاج اليها وثمن الكافور والسدر للاصالة وبقاء ما له على حكم مال الميت وجواز صرفه فيما يحتاج اليه ولوجوب هذه الاشياء مطلقا مع عدم وجوبها في غير ماله واما تقديم الدين لو كان مثل الخمس والزكوة والكفارة ومثل الحج وان لم يوص فالظاهر انه اجماعي مع ان الحق المالي بعد الموت يتعلق بالاعيان وفي الحج تامل ويجيء لهذا تفصيل في محله واما استحباب بذل الكفن فلرواية ابي جعفر ع من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة والظاهر ان باقي المؤن تكون كذلك مع وجود بيت مال المسلمين لا يبعد القول بوجوبها منه واما وجوب غسل البدن والكفن لو خرجت نجاسة قبل الدفن والقرض بعده فكانه لوجوب ازالة النجاسة بالاجماع ونحوه من الاخبار الدالة على وجوب ازالة النجاسة عن بدنه ولكن وجوب القرض مفهوم من بعض الاخبار من غير تفصيل قبل الدفن وبعده وامكان الغسل وعدمه مثل صحيحة الكاهلي ولهذا نقل الاطلاق عن الشيخ فكان الاصحاب استخرجوا من فهم العلة مع حفظ الكفن والمال فاذا كانت الازالة ممكنة من غير قرض فلا يجوزون ذلك فتامل واما وجوب طرح ما سقط منه معه في الكفن فقيل للاجماع المذكور في التذكرة واما وجوب غسله الذي كان فكذلك على اصله الذي سقط منه فكانه للاستصحاب وفيه تامل ولا شك انه احوط **قوله** والشهيد الخ المشهور ان المراد به هنا من قتل في المعركة بين يدي النبي ص او الامام ع او النايب الخاص وبالجملة المقتول في المعركة المأذونة بالخصوص ولو هجم الكفار على المسلمين فقتلوا لم يكونوا شهداء بالمعنى المذكور الموجب لسقوط الاحكام وكذا غيرهم ممن قتل دون ماله ومن مات بالطاعون والنفاس والمبطون وغيرها ممن سمي شهيدا في العموم ادلة وجوب الاحكام من الاجماع والاخبار وخرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي والاخبار التي ذكر فيها انهم شهداء ليست بدالة على سقوطها عنهم وقد ينازع في عمومها ونقل عن الشهيد والمحقق في المعتبر السقوط عن الاول ايضا مستدلا باطلاق بعض الاخبار وعموم البعض والاطلاق غير جيد والعموم سنذكره والاخبار التي تعتمد عليها دلالة وسندا في الجملة خبر ابان بن تغلب قال سئلت ابا عبد الله ع عن الذي يقتل في سبيل الله ايغسل ويكفن ويحنط قال يدفن في ثيابه الا ان يكون به رمق ثم مات فانه يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه ان رسول الله صلى على حمزة وكفنه لانه كان جرد وسماه في المنتهى بالصحيحة مع اشتراك ابن مسكان وعلي بن الحكم لعله لظنه انهما الثقتان وحسنة زرارة لابراهيم عن ابي جعفر ع قال قلت له كيف رايت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو ثم قال دفن رسول الله ص عمه حمزة في ثيابه التي اصيب فيها ورداه النبي ص بردائه فقصر عن رجليه فدعا له باذخر فطرحه عليه وصلى عليه سبعين صلوة وكبر عليه سبعين تكبيرة وحسنة ابان بن تغلب لابرهيم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط ان رسول الله كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه وفي سند الاولى منهما حماد المشترك وفي الثانية ابن محبوب عن ابن سنان ولعله لا يضر في بعض الاخبار المقتول بين الصفين لا يغسل وكذا الشهيد في الخبر الاخر والثانية لا عموم لها والاطلاق ما ينفع مع اشتمالها على طرح الاذخر وسبعين صلوة وتكبيرة ولا يقول بهما الاصحاب فيحتاج الى التاويل وان سلم عموم الاولى والثانية وسندهما فتخصيصهما بما قاله الشهيد والمحقق غير واضح فينبغي العمل بعمومهما الا ان يقال ان غيره مجمع عليه وذلك غير معلوم وبالجملة الظاهر ان وجوب الاحكام وشمول الادلة لما اخرجنا مما لا نزاع فيه فاخراجه بالاخبار المذكورة لا يخلو عن شيء مع ان الظ ان الاكثر على خلافه والاحتياط اولى ان امكن واما قيد الاصحاب بالموت في المعركة فكانه اجماعي ماخوذ من قولهم ع الا ان يكون به رمق الا ان يدركه المسلمون وبه رمق وليس بصريح في المطلوب فكانهم فسروا بين اخروا ايضا قولهم الموت في المعركة شامل لمن مات فيها ولو كان بعد ايام وكون ذلك ساقطا غير ظاهر الا ان يكون المراد حين بقاء المعركة وبالجملة وهو لا يخلو عن اجمال وظاهر الاخبار انه اذا ادركه المسلمون وبه رمق يغسل سواء مات في المعركة وغيرها وتخصيصه بمن مات فيها كما يظهر من كلامهم محل التامل ثم ان المص في المنتهى نقل الاجماع على سقوط الاحكام عن الشهيد ونزع السلاح والحديد وكذا يفهم عدم النزاع في نزع ما هو ثوب في المعتاد واما الجلود والفرو فنقل عن الشيخ عدم النزع الا الخفين وعن المفيد نزع السراويل والفرو والقلنسوة ايضا الا مع اصابة الدم ويظهر عدم النزاع مع عدم اصابتها الدم ببعض الاخبار الغير الصحيحة الصريحة وعموم الاخبار الماضية يفيد عدم النزع مطلقا والظ منها هنا شمول الثوب للامور المذكورة وعدم صدق الثوب عرفا لو سلم لا يدل على عدمه والاحتياط مشكل والظاهر ان الاكثر على النزع خصوصا مع وصول الدم بل لا يظهر المخالف وهو مؤيد لما ان ما عليه ثوب ان كان فروا **قوله** صدر الميت الخ ليس الصدر موجودا في الدليل رواية من الاخبار بل النصف الذي فيه القلب والعظام فانهما موجودان في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن الرجل ياكله السبع والطير ويبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن واذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه القلب والموجود في حسنة محمد بن مسلم لابرهيم عدم الصلوة على اللحم

[illegible] يحلله بالانفصال ولا اثم لا يغسل ومن مس ميتا من الناس بعد برده بالموت قبل تطهيره بالغسل [illegible]
خلت من عظم او كان الميت من غير الناس غسل يده خاصة وجب

## النظر الرابع فى اسباب التيمم وكيفيته

بلا عظم والصلوة على العظم بلا لحم والموجود فى مرسلة عبد الله بن الحسين على النصف الذى فيه القلب فى خبر [illegible] ان امير المؤمنين [illegible]
فجمعه ثم صلى عليها ثم دفنت وفى مرسلة اخرى الصلوة على العضو التام وعدمها على غيره وما رايت غيرها فالذى يستفاد من [illegible] وجوب [illegible]
الكفن والصلوة والدفن فى جميع عظام الميت وان لم يكن معها لحم ووجوب الصلوة على النصف الذى فيه القلب [illegible] عدم وجوبها [illegible]
ايضا واما مع عدمه فينبغى الجزم بعدم وجوبه ثم انه يحتمل الاكتفاء بمسمى الغسل والكفن والدفن للاصل والصدر وارادة ما هو المقرر فى الميت التام [illegible] ويمكن استفادة [illegible]
الغسل والكفن والدفن من الصلوة على ذى القلب ولكن من دون وجوب التحنيط والاكفان الثلثة والاصل عدم وجوب شئ والعمل بمثل هذه لا استفادة فى ثبات [illegible]
اشكال الا ان يؤيد بغيره مثل فتوى الاصحاب فى غيره وكان اللحم فى حسنة محمد عندهم محمول على غير ذى القلب او القلب معا والعظم على جميع العظام [illegible]
الصلوة على اى عظم او عظم خاص غير تام ولا اعتبار بغير الصحيحة والحسنة من الاخبار المتقدمة لضعفه فى غيرهما واما جعل حكم الصدر حكم الميت فى جميع احكامه كما هو الموجود فى
كلام الاصحاب فما نعرف ماخذه وقال فى الشرح والموجود فى النصوص انما هو وجوب الصلوة والاغسال والتكفين بل فى مرفوعة البزنطى ان الميت اذا قطع اعضاؤه يصلى
على العضو الذى فيه القلب وما رايت شيئا من ذلك بل الذى رايته فى الاخبار هو الذى اشرنا اليه لعلهم اخذوا من النصف فيه ذى القلب الذى وقع فى الاخبار من جهة
كونه قريبا من محل القلب او الاجماع او خبر ما نعرفه وكلامهم والقلب كالصدر يدل على ان الصدر امره مقرر ثم ان الظاهر ان مرادهم بقولهم ان الصدر كالميت وان القلب
كالصدر بالنسبة الى اصل الصلوة والغسل والكفن والدفن فى الجملة لا بجميع خصوصياته اذ معلوم ان ايجاب جميع الاشياء للصدر والقلب غير معقول ثم ان الظاهر ان ليس
هذا الحكم ثابتا لغيرها حتى للراس لعدم الدليل بل الدليل الاصل ولما فى الكافى بعد حسنة محمد وروى انه لا يصلى على الراس اذا انفرد من الجسد ودليل لا يسقط الميسور
بالمعسور وكونه جزءا حين الاتصال يجب فيه الاحكام فكذا بعده غير تام ولكن يلزم ذلك على من استدل بوجوب الفراج بدلا على السدر والكافور عند تعذرهما فافهم
ومن اوجب غسل القطعة ذات العظم فهذا الخبر والفتوى على عدم غسل الراس عنده دليل واضح والاصل حجة عليه قالوا وكذا العظم نفسا وكذا وجوب كفنها غير واضح
ونقل الاجماع لو ثبت فذاك ويؤيده عدم وجود الخلاف ووجود الخلاف ووجوده فى بعض العبارات ولا دلالة فى رواية على بن جعفر المتقدمة عليهما الا ان الظاهر
منها جميع عظام الميت او اكثرها وزوال اللحم لا عظم واحد مع انه ليس فيها قيد اللحم الا ان يقال عليهما وجوب الغسل والكفن بالطريق الاولى وعدم وجوب السابق
يدل على عدمهما ايضا نعم حسنة محمد المتقدمة لها دلالة على وجوب الصلوة على العظم الخالى عن اللحم فيفهم بالطريق الاولى فاذا قيل به يمكن استفادة وجوب الغسل والكفن
ايضا ولكن الظاهر انه لا يقول باحد منهما وله كما اشرنا اليه ثم انه ينبغى الاختصار على ما علم فيه الاجماع من حكم القطعة ذات العظم والاجماع فى الجزء المبان من الحى غير
واضح فيترك وكذا الاجماع فى وجوب غسلها بالاغسال المعهودة غير معلوم ولو علم تعين وكذا الاكفان سيما اذا كانت محل واحد منها واشير والاحتياطات
امكن جيد فاولوية الثلثة غير ظاهرة ومنه علم عدم حكم التحنيط واما وجوبها فى السقط لاربعة اشهر فرواية زرارة تدل على وجوب الغسل ولا يصح الى مقطوعة
احمد بن محمد عمن ذكره الخ حتى يجاب بعدم ضرر القطع ورواية زرعة عن سماعة تدل على وجوب الغسل واللحد والكفن اذا استوى خلقه ولا شك فى تمام صحة
سندهما لوجود عدة عن سهل بن زياد واشتراك البعض فى الاولى وكونه زرعة وسماعة وعثمان بن عيسى وجهالة البعض فى الثانية وعدم دلالة الاولى الا على الغسل
ودلالة الثانية على وجوب اللحد والكفن ولا يقول به احد على ما نعلم فلولا دليل غيرهما كان الاستحباب حسنا للجمع بينهما او بين مكاتبة محمد بن الفضيل الى قوله فكتب السقط
يدفن بدمه فى موضعه ان كان سند هذه ايضا غير صحيح وانها تدل على عدم اللف ايضا وفى كلام الاصحاب ما يلف ويدفن وبالجملة لعل الدليل غير هذه الاخبار التى رايناها
والا لم يثبت المطلوب فلعله عندهم غيرها من اجماع ونحوه والظاهر دليله ان لا خلاف فى عدم وجوب الصلوة على السقط والقطعة ذات العظم وكذا فى لف الخالية
من العظم والسقط لاقل من اربعة اشهر ودفنهما والرواية خالية عن اللف بل مجرد الدفن مع عدم الصحة فلو كان هناك اجماع ونحوه والا فالاصل [illegible]
ويؤمر الخ كان دليله الاجماع والا فليس له مستند واضح عام وقبل الامر هو الامام او نائبه وكذا سقوط الغسل عنه بعد الاغتسال والغسل بسبب الذى [illegible]

**قوله** ومن مس ميتا من الناس الخ دليل وجوب الغسل بعد البرد وقبل الغسل روايات صحيحة فلا ينبغى نفيه وكان السيد ما نظر الى ان الخبر الواحد عنده لا يحتج به
وما وصل الى حد التواتر ولا اجماع فقال به وكذا دليل سقوطه بعد الغسل وعدم وجوبه قبل البرد بل عدم نجاسة شئ بمسه ايضا اما بعد الغسل فظاهر واما بعد
وقبل البرد فللاصل وعدم تحقق الموجب لان الظاهر ان الميت انما يتنجس بعد البرد والا لما كان وجوب الغسل على الماس موقوفا عليه اذ لا معنى للفرق بين الحالين
ووجوب الغسل فى احديهما والنجاسة فقط فى الاخرى ولانه مع الحرارة قريب الى الحيوة بل غالبا لا يتحقق الموت فكان ذلك مراد الشهيد رحمه الله بقوله انما
ينقطع بالموت بعد البرد ويدل عليه ما روى فى الصحيح عن اسمعيل بن ابى زياد الثقة عن ابى عبد الله عليه السلام تقبيله عليه السلام عثمن قبل الغسل وحمله الشيخ على انه قبل البرد
صحيحة اسمعيل بن جابر صريحة فى ان تقبيله عليه السلام كان قبل البرد والغسل حيث قال عليه السلام اما الحرارة فلا باس انما ذلك اذا برد ومكاتبة محمد بن الحسن الصحيحة هل يجب غسل اليد
لو وقع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل يدل على عدم وجوب غسل اليد من دون وجوب الغسل فافهم فالظاهر ما اورده الشارح على الشهيد
تامل ولا يدل على التنجيس ووجوب غسل الملاقى ما رواه الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب ثوبك منه لعدم
صريح الامر والبرودة وايضا يمكن انه علم المقصود وهو بعد البرد وبين له فى غير هذا الموضع وترك التفصيل لا يدل على عموم الحكم على ان السند غير صحيح لوجود ابراهيم بن
هاشم واشتراك حماد على الحلبى مع ان الخطاب غير مناسب وان كان مثالها لا يضر فى غير هذا الموضع وكذا رواية ابرهيم بن ميمون وفى الشرح ميمون بن ابرهيم الظاهر
العكس كما فى التهذيب لوجوده فى الخبر فى الرجل يقع طرف ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك
منه فان سندها ضعيف لعدة عن سهل بن زياد وعدم معلومية ابرهيم فى ى وفى التهذيب صحيح الى ابرهيم بن ميمون وهو مجهول وبالجملة الاستدلال بامثالهما فى [illegible]
النجاسة وايجاب غسل الملاقى مع اليبوسة والحرارة مع وقوع كل شئ ظاهر حتى يعلم انه قذر والاصل الخ عن اشكال فيمكن حملها على الاستحباب بل بعد البرد او مطلقا
مع اليبوسة والاحتياط لا يترك كما حمل بعض ايات الدالة على الغسل بعد الغسل ايضا على استحباب ذلك كما حمل عليه الشيخ فى التهذيب مثل مفهوم ما فى حسنة حريز عن ابى

هذا الدليل فتركه التفصيل صح

عبد الله

يجب التيمم لما يجب له الطهارتان وانما يجب عند فقد الماء او تعذر استعماله للمرض او البرد او الشين او خوف العطش او اللص او السبع او ضياع المال او عدم الالة او عدم الثمن ولو وجده وخاف الضرر بزيد نعم جاز التيمم ولو وجد بثمن لا يضره في الحال وجب الشراء وان زاد عن ثمن المثل على اشكال وكذا الالة ولو فقده وجب الطلب غلوة سهم في الحزنة من كل جانب وسهمين في السهلة ولو وجد ماء لا يكفيه للطهارة تيمم ولو وجد ما يكفيه لازالة النجاسة خاصة ازالها وتيمم متن

عبد الله ع الى قوله قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه انما مس الثوب مثله رواية عبد الله بن سنان في منطوق ورواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلم قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل ثم انه لا شك في عدم اندراج من غسل بغير الخليطين مع التعذر فيمن لا يغسل فليس ماسه ماسا قبل الغسل لانه غسل غسلا شرعيا واجبا وقد سبق نعم المتيمم مندرج فيه فما لم يثبت للتيمم جميع احكام الغسل لا يخرج وقد مر ايضا ثم الظاهر ان مس العضو التام الغسل لا يوجب الغسل للاصل وعدم شمول ادلة الوجوب له لظهور العلة وامكان اخراجه من قبل الغسل فان الممسوس قد تم غسله فتامل واما وجوب الغسل بمس القطعة الخ فما وجدت عليه دليلا الا ما رواه الشيخ في التهذيب عن ايوب بن نوح عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا قطع من الرجل قطعة فهو ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وهي مرسلة كما ترى والعمدة فيه الاجماع وقد نقل في الشرح عن الشيخ ذلك فيما اذا ابينت من ميت وظاهر الرواية اعم وما ادعى الاجماع في غيره فلا يتم الحكم في الحي للاصل وعدم الدليل وظاهر ان هذه القطعة لا تسمى ميتا حتى تدخل تحت ادلة وجوب الغسل على من مس ميتا او غسله وان امكن صدقها عليها الغير وهو ظاهر لما لم يكن على العظم المجرد ولا ادعى الاجماع فلا يتم الحكم فيه ايضا والظاهر ان مس العظم المجرد المتصل بالميت موجب للغسل لظهور صدق مس الميت بمس جزء منه وهو ظاهر ان ليس شعره كذلك وظفره محل التامل والظاهر انه وجب له مع عدم الطول المفرط ومعه تامل وكذا في مس سنه حال الاتصال واما حال الانفصال فالظاهر انه لا حكم له مثل الشعر والاصل يقتضي العدم حتى يتحقق الناقل فتامل فيه والظاهر ان المعتبر في وجوب الغسل على اللامس ايضا الصدق فلا يجب لو مسه بشعره وفي المس بالظفر تامل والاصل ظاهر وكذا الاحتياط ثم اعلم ان الظاهر على تقدير تعميم الحكم وتحقق الغسل والغسل بمس القطعة المبانة من الحي والميت مع الرطوبة واليبوسة وارادة الاعم من الرواية لا يكون المراد الا قطعة ظاهرة معتمدة لا مثل سن عليه لحم ما دام لا لحم مع عظم ما اذ المتبادر من الرواية غير ذلك والاصل يقتضي العدم ثم على تقدير العموم ينبغي استثناء ما ينفصل من جلد الانسان من مثل شفته وظهر ايماله ورجليه ويديه للزوم الحرج والضيق اذا حكم بنجاسته كما يلوح من بعض العبارات وبالجملة الاصل دليل قوي خصوصا في الطهارة ومع الحرج وعدم الدليل ايضا فانه لا دليل صريحا في نجاسة الميت من الادمي فكيف في مثل هذه الاشيا بل انما الدليل على وجوب غسله ويمكن الدليل على نجاسته لصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله وغسل الماء له فقد يكون ذلك تعبدا او نجاسته حكمية لا يتعدى الى غيره فالظاهر ان امثال هذه طاهرة او معفو عنها بحيث لا فرق بينه وبينها كما قال في المنتهى بالعفو من مثل جلود الثور ومما يدل على الطهارة الاصل مع عدم ما يصلح للاخراج عنه وعدم انفكاك الناس عنه غالبا سيما في السفر وظاهرا بالنسبة الى مثل النهار وعدم امكان الاحتراز عما ينفصل عن بدن الانسان من جلده وقشره وايضا قد علم من قبل حال القطعة الخالية من العظم من جهة عدم ايجاب الغسل وهو اتفاق على الظاهر واما وجوب غسل اليد منه فالاصل ينفيه والادلة قد مضت والاستحباب غير بعيد وكذا في غير الادمي ايضا مع النفس هذا كله مع عدم الرطوبة ومعها ينبغي الوجوب في الكل لانه ميت وهو نجس على الظاهر والظاهر عدم الخلاف في الحيوان بل في الانسان ايضا فتامل وايضا في رواية القطعة دلالة ما على عدم وجوب الغسل مطلقا كما في عدم ايجاب غسل الثياب التي على الميت دلالة عليه حيث ما بين في الروايات وكلامهم **قوله** ويجب التيمم لما يجب له الطهارتان الخ ظاهر هذه العبارات وجوب التيمم لدخول المسجد ايضا وذلك غير بعيد كالغسل كما مر وقد خص الوجوب فيما تقدم بالصلوة والطواف **قوله** انما يجب الخ لا شك في وجوب التيمم عند تعذر استعماله الماء لفقده او للمرض الذي يضر استعماله ضررا بينا حيث يقال عرفا انه ضرر للاية والاخبار والاجماع والحرج والمرض الواقع في الاية وان لم يكن مقيدا لكن اصحابنا قيدوه به كما في الافطار لان الظاهر انه المراد اذ مع عدم الضرر لا فرق بينه وبين عدمه وفي الاخبار ايضا اشارة اليه ولا يبعد الحاق المتوقع الحصول به للمعنى وعدم الفرق بين مرض كل البدن او بعضه اذ لك وقروحه وجروحه للاخبار الصحيحة فيها وعدم الجبيرة الا مع حصول موجبها وقد مر البحث والظاهر عدم دخول الوجع اليسير كوجع الضرس والراس بل الكثير ايضا وشدة المشقة للبرد والحر بغسله عليه السلم في الليلة الباردة مع شدة الوجع ولعدم صدق المرض ولدلالة اخبار كثيرة صحيحة عليه بل على اعظم منه مثل صحيحة سليمان بن خالد وغيره فيخوفون هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه وامثالها كثيرة صحيحة ولا فرق بين تعمد احداث السبب او لا على الظاهر ويحمل الاخبار الواردة في العمد وان اصابه ما اصاب على حصول الضرر وشدة الالم الحاصل بالفعل لا المرض المعتبر للجمع بينها وبين معنى الاية وساير الاخبار ونفي الحرج والضيق بالعقل والنقل ووجوب حفظ النفس وصحتها على ما يفهم ولتجويزهم التيمم للعطش المتوقع للحيوان ولحفظ المال بل مال الغير واما الشين فهو ايضا ان وصل الى ان يسمى مرضا ويحصل به الضرر الغير المتحمل كما قد يقع في بعض البلدان بالنسبة الى بعض الابدان فهو ملحق بالمرض ومشترك معه في دليله والا فيشكل الحكم به وبانه مرض مطلقا كما قاله في الشرح ولهذا قيده المص في المنتهى حيث قال لا فرق في الخوف بين خوف التلف او زيادة المرض او تباطؤ برءا والشين الفاحش او الالم الذي لا يحتمله وهو على الاطلاق مذهب اكثر علمائنا وقال الشيخ رحمه الله ان كان الخائف قد تعمد الجنابة وجب عليه الغسل وان لحقه برد الا ان يبلغ حدا يخاف على نفسه التلف والظاهر ان خروج الوقت باستعمال الماء موجب للتيمم لانه احد الطهورين والصلوة في الوقت مطلوب شرعا ولولا ذلك للزم وجوب السعي للوصول الى الماء وان علم خروج الوقت به فتامل والظاهر ايضا انه لو تمكن من ازالة الضرر بالاسخان ونحوه او بتحصيل الثياب وجه ولو باتهاب ثمنه وكسبه يجب ولا يجوز التيمم لصدق الوجدان مع عدم الضرر وهو مذهب المص في المنتهى واما خوف اللص والسبع فان كان على النفس فهو موجب ولا يبعد كونه كذلك اذا كان على بضع واما اذا كان على مال لا يضر فوته كثيرا او فاحشا ولو بحيوان فيشكل لعدم الدليل والروايتان ليستا ظاهرتين فيهما بل ظاهرتان في النفس فقط ومنه يعلم حال ضياع المال ووجوب الشراء باضعاف الثمن مشعر بعدم كونه موجبا فتامل نعم لو كان لهم دليل غيرهما مثل اجماع كما يشعر به كلامه في المنتهى فهو متبع والا فلا واما العطش له او لرفيقه المحترم الموجب للهلاك فظاهر انه موجب للتيمم ولا يبعد في الحيوان كذلك على ما قالوا وفيه كذا خوفه المتوقع ايضا ووجهه في النفس ظاهر وعليها اخبار ايضا وقال في المنتهى وحرمة البهائم كحرمة ماله ولو كان مجرد هذا فقد عرفت حال المال ويمكن ان يقال ان فوت نفس محترمة مثل الادمي فيقدم على الطهارة وفيه تامل واما عدم الالة فمعلوم عدم الفرق بينه وبين فقد الماء بل هو فقد الماء والظاهر عدم الفرق في وجوب التحصيل بين الالة وبين الماء وتقدم وكذا بيع الماء لحفظ النفس بثمنه للاكل والركوب وغيرها وبالجملة لو امكن بتحصيل

ولا يصح الا بالارض كالتراب وارض النورة والجص وتراب القبر والمستعمل ولا يصح بالمعادن والرماد والاشنان والدقيق والمغصوب والنجس ويجوز بالوحل مع عدم التراب والحجر
ويكره بالسبخة والرمل ولو فقده تيمم بغبار ثوبه ولبده وسرجه وعرف دابته والاولى تأخيره الى آخر وقت الصلاة الا لعارض لا يرجى زواله

(توضيحها) الماء اما ان يتصل الى ارتكاب محرم او اجحاف يكون شنيعا عرفا وعقلا او شرعا او مستلزما للضرر لا يتحمل مثله وبالحقيقة هذه ثلاثة ترجع الى الحرج بنوع من الاعتبار ينبغي ايجابه والافلا واما وجوب الطلب على الوجه المشهور فليس عليه دليل والاصل يقتضي العدم والاجماع غير ثابت وما نقل فيه من اخبار ليس بصحيح ولا صريح وهو خبر النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك ويعارضه الماء بما في رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله ع قال لا يطلب يمينا ولا شمالا وهذه اوضح دلالة وسندا وان كان علي بن سالم مجهولا والاستظهار يقتضي العمل للاحتياط مقتضى الطلب واما وجوب التيمم مع وجود ماء لا يكفي للطهارة فظاهر ولعله اشار الى خلاف العامة وكذا تقديم ازالة النجاسة التي هي شرط لصحة العبادة على استعمال الماء في الطهارة تبين ثم اعلم انه في جميع هذه الصور التي وجب التيمم لم يجز الطهارة المائية لو ما انت وتطهر ثم لم تصح الطهارة بل يبطل لان ثمة في البعض وجود صريحا وفي الباقي ضمنا لان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص هو المحقق في الاصول كما حققها المص قدس الله روحه ولا معنى لاستلزام الضد العام من دون استلزام للخاص وهو ظاهر وكثيرا ما يعترف به المنكر وسيجيء تحقيقه في الجملة وقد اشرت في تعليقات القواعد والعجب من المتأخرين مثل الشيخ علي والشيخ زين الدين رحمهما الله مع تحقيقهما يعترضون على العلامة ويردون مذهبه في المسائل المبنية عليه ويقولون بمثله كما يظهر لك بالتتبع مثل بطلان الصلاة برد السلام مع الاشتغال بالقراءة وغير ذلك ونشير هنا الى وجه الاستلزام مجملا انه اذا نهى الامر الكلي فيكون جميع افراده منهيا ضمنا فانه لا يمكن النهي عنه بحيث يخرج المنهي عن العهدة مع تجويز جميع الافراد له فان ترك كل صار واجبا ولا يمكن الا بترك الجميع وقد صرحوا وسلموا هؤلاء ان ما يتوقف عليه الواجب واجب مع ان ايضا ان نهي المنهية مستلزم لنهي جميع الافراد الا ترى ان وجود الماهية يستلزم وجود فرد ما الا اقل ضمنا المأمور وبالجملة عندي ان هذه المسألة في غاية الوضوح وحقيقته في الاصول ايضا مستفيدة من كلام المص رحمه الله وان نازع فيه بعض الاصوليين ممن لا تحقيق له واما كلام الشارح على هذا التحقيق فلا يحتاج بعد هذا الى ما فيه واما قوله بعد كون الطهارة المائية منهية وباطلة وعلى كل حال فالوجه عدم الاجزاء لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه فلم يتحقق الاجزاء كما تحقق في الاصول ففيه تأمل واضح لانه وان لم يوجد المأمور به فقد وجد اقوى منها جاز بل صحيحا لان طهارة مائية غير محرم بل ما بقي التيمم مأمورا به فانه صار منهيا عنه بعد ذلك لكونه مشروطا بعدم امكان استعمال الماء شرعا وقد استعمل وهو امر ظاهر ولعله يقول بعدم جواز الطهارة المائية لدليل آخر غير الامر بالتيمم ولكن يتم حينئذ المدعى ولا يحتاج الى ما ذكره من الدليل وهو قوله لعدم الاتيان بالمأمور الخ فتأمل على ان لفظة وجهه غير مناسب وانه لا يحتاج الى التحقيق في الاصول فانه ما فعل المأمور به فبقي في العهدة بل ما حقق فيه ان المحقق فيه ان الامر للاجزاء الا ان لا اجزاء الا به بل ما ينبغي الاجزاء فتأمل ثم استقرب المص رحمه الله الذي نقل عنه في التذكرة البطلان حيث قال واستقرب المص في التذكرة الاجزاء ان جوز وجود المزيل في الوقت والافلا **قوله** ولا يصح الخ عدم جواز التيمم الا بالارض اختيارا واما لا نزاع فيه عندنا لانه امر شرعي موقوف على الشرع وما ورد الا بالصعيد وهو وجه الارض مطلقا عند اكثر الاصحاب وقيل التراب ومرجعه اللغة وكان كلاهما موجودا فيها ولعل الاعم اولى للجمع بين قولهم وللاخبار الصحيحة في بيان التيمم حيث انها خالية عن بيان التراب بل المذكور فيها الارض فقط ولو كان المراد بالصعيد الذي هو المتيمم به التراب الخالص الناعم فقط لما حسن الاكتفاء بالارض فيها ولو توقع في ارض المدينة مع ان الغالب فيها الرمل والحجارة ولما في صحيحة ابن سنان عنده فليتيمم من الارض وليصل الحديث التراب نعم الاحوط ان وجد التراب لا ينبغي النزاع في جوازه بارض النورة والجص قبل الاحراق وكذا الحجر والمدر والرمل واما بعد الاحراق فان خرج عن اسم الارض فلا يجوز والا جاز بعد ايضا مع ان الاستصحاب يقتضي بقاء الجواز وان خرج عن اسم الارض على انه قد جوز التيمم بها وما علم ان للتسمية دخلا في الجواز فما دام الحقيقة باقية يكون الحكم باقيا و تبدل الحقيقة غير ظاهر والاصل بقاؤها فكان الى هذا نظر السيد حيث جوز بعده ايضا على ما نقل العدم اولى وكذا في تراب القبر لعدم المانع حتى يتحقق من نجاسته وغيرها وكذا المستعمل واما عدم الجواز بالمعادن فكانه لعدم صدق الارض عليها او عدم ثبوت حقيقتها منها والرماد يجيء فيه البحث المتقدم وان لم يصدق عليه الارض اذا كان اصله ارضا نحو المحقق فكانه اليه نظر المص حيث جوز به التيمم في النهاية على ما نقل الشارح ويحتمل ان يكون مراده الرماد الذي انقلب وصار كذا عدم الجواز بالاشنان والدقيق فكانه رد على العامة ووجه عدم صحته بالمغصوب انه منهي عنه والنهي دال على الفساد كما بين في الاصول واظن صحة مثل التيمم في بعض الامكنة وان كانت مغصوبة وبعد الغاء ولو كان المتيمم هو الغاصب مع العلم بالاذن ولم تظهر قرينة ما تعدد الدال على النهي عن ذلك الا ان يقال المحرم الغصب ثمة وليس بواضح وكذلك لو كان للطفل ولو لم يكن له ولي اذ الظاهر من حال المسلم عدم المنع عن مثله مع عدم الضرر بوجه ما فانه بمنزلة الاستظلال بجدار الغير والاصطلاء بناره ولا يحتاج الى الاذن وبالجملة مع غلبة الظن من المنع وتجويزه لا يصح وكذلك الوضوء والصلاة والصحارى والوضوء من مثل النهر العظيم بحيث لا يذهب الماء الا فيه والاجتناب احوط لو امكن وينقل صحة الصلاة في الصحارى المغصوبة عن السيد المرتضى نقله المص في نهاية اصوله وبالجملة العلم العادي بالاذن في الجواز وبعد المنع متبع وينظر اليه مثل تجويز الاكل من البيوت التي تضمنتها الاية فانه اذا جاز اتلاف المال الكثير المضيفين بالاكل لعدم المنع وظن الاباحة بل ظاهر الاية اعم من الظن بل بعيد بعدم ظهور الاكراه بدليل خارج وكذا الكلام في الفرش واللباس بل كل شيء خصوصا اذا كانت ممن تضمنته الاية هذا مفهوم واما عدم الاجزاء بالنجس فاشتراط الطهارة في الاية وغيرها يدل عليه فان النجس ما ورد به الشرع واما جوازه بالوحل الذي يكون اصله ارضا وانه لا يخرج الاسم عنها ولو بتجفيفه بل مع عدم امكانه بالغبار على الثوب ونحوه ايضا فكان لتلك الاخبار مع عدم ظهور الخلاف وعدم صدق الارض فتأمل واما الجواز بالحجر بانواعه مع وجود التراب فلصدق الصعيد عليه لانه هو الارض كما مر وكذا الخزف ان اشتهر عدم خروجه عن اسم الارض بالطبخ ولو خرج لعبثل ما قلناه سابقا ولهذا جوز المحقق المانع من التيمم السجود عليه فانه لو خرج لم يجوز ذلك لانه على تقدير جوازه انما يكون جوازه لكونه ارضا لانه ان كان باب السجود اوسع لانه يجوز على غير الارض وعلى الحجر بالاتفاق فينبغي جريان الخلاف منه ومن ابن الجنيد في السجود وان كان السجود اوسع لما مر الا ان اعادة هو الخروج عن اسم الارض وهو مستلزم للمنع فيهما مع الوسعة في السجود لما بينا فعدم خلافهما فيه يدل على كمال ضعف منع التيمم به فافهم واما كراهة التيمم بالرمل والسبخة فللرواية والخروج عن خلاف ابن الجنيد وان ضعف وكذا الرمل واما التيمم بالامور المذكورة مع فقد جميع ما يجوز به التيمم اختيارا مع التخيير فيها فكانه للخبر وينبغي اختيار اكثرها غبارا او متعين ان كان يمكن الاخذ منه وجمعه بحيث يتيسر ما تحته واعلم ان الذي فهم جواز التيمم في اول الوقت ويدل عليه عموم اية التيمم لوقت وكذا اخبارها العامة وان اول الوقت افضل او

ويجب فيه النية للفعل لوجوبه او ندبه منفردا ولا يجوز رفع الحدث ويجوز الاستباحة مستدامة الحكم ثم يضرب بيديه على التراب ثم يمسح بهما جبهته من القصاص الى طرف الانف الاعلى ثم يمسح ظهر كفه اليمنى من الزند الى طرف الاصابع ببطن اليسرى ثم ظهر اليسرى ببطن اليمنى وان كان التيمم بدلا من الغسل ضربة للوجه ضربة ولليدين اخرى ويجب الترتيب والاستيعاب متن

وقوله ثم انما هو الماء والصعيد وانه احد الطهورين في الصحيح وفي الصحيح انه بمنزلة الماء ويكفيك عشر سنين ورب الماء ورب الصعيد واحد والاخبار الصحيحة الصريحة بحيث لا يقبل التاويل الا على وجه بعيد في عدم الاعادة لمن صلى بالتيمم ثم وجد الماء في الوقت مثل صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عم فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه وصحيحته عنه ايضا الى قوله فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ومعلوم ان المراد مع سعة الوقت اذ الظاهر مع ضيقه لا يحتاج الى التفصيل كيف وقد قلنا انه يتيمم لضيق الوقت وامثالها كثيرة والاخبار الصحيحة في جواز صلوة الليل والنهار بتيمم واحد مثل ما في صدد هذه الصحيحة قال قلت لابي جعفر عم يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماء وكذا صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عم الرجل يتيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء وصحيحة حماد بن عثمان قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل لا يجد الماء يتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء وغيرها من الاخبار الكثيرة ووجه الدلالة انها يدل على جواز صلوة في اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة اخرى ولو كان تاخير التيمم الى اخر الوقت واجبا لما حسن ذلك لان وجوب تاخير التيمم الى اخر الوقت انما هو لوقوع الصلوة في اخره على ما هو الظاهر ويدل عليه الخبر الدال على التاخير حيث قال فليتيمم وليصل في اخر الوقت انه لو لم يكن كذلك فيكون امره سهلا اذ يجوز للانسان ان يصلي النوافل دايما فيجوز ان يتيمم في اول الوقت بل قبل الوقت للنافلة او لصلوة نذر او لمس ما لا يجوز الا بالتيمم ثم يدخل الوقت فيصلي دائما متيمما في اول الوقت وصار النزاع في مجرد وقوع هذا الفعل اولا مع انه امر يمكن ادعاء لغيره بالاجماع فيكون ايجاب الشارع تاخير التيمم الى اخر الوقت عبثا لا يحصل الغرض الاصلي منه فتامل ومنه ظهر ان الحيلة بنذر صلوة في اول الوقت وقبله ثم التيمم والدخول في الصلوة الاخرى ليس ببعيد مع ان النذر لا يحتاج وايضا يدل عليه بخصوصه صحيحة داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عم اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع وايضا يدل عليه ان الضيق منفي عقلا ونقلا ولهذا استدل المص على رد التضييق في القضاء وتقديمه على الاداء ما لم يتضيق وايضا الظن ان الضيق المعتبر مما يتعذر او يتعسر مع ان شريعته سهلة سمحة وايضا جعل الاوقات بالنسبة الى المتيمم شيئا وبالنسبة الى غيره شيئا اخر بعيد واما الذي يدل على الضيق فاما ما استدل به من الاجماع المنقول بخبر الواحد وهو مقبول مثل السنة وقيل نقله السيد والشيخ وخبر محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وخبر زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ويمكن الاستدلال بما في خبر عبد الله بن بكير عنه ع فليكن ذلك اي التيمم في اخر الوقت فان فاته الماء فلن تفوته الارض ويمكن ان يكون مثله واخر والجواب ان دعوى الاجماع من الخصم في مثل هذه المسئلة مع الخلاف العظيم مما يمكن الا انه يسمع على انا ما نعرف ذلك ايضا وانه ما يدعى نقل الاجماع ليس الا علمه به قد يكون مستندا الى ظنه واجتهاده واستخراجه بحيث يعلم علما ومثل هذا لا يقبل من الخصم مع انك تعرف ما في الاجماع سيما على اصولنا وحصوله فلولا خوف الاطالة لذكرت شيئا منه والشارح ذكر في رسالته في صلوة الجمعة ما فيه كفاية في عدم سماعه وايضا يمكن تخصيصه بما ظن زوال العذر المانع ونحوه واما الجواب عن الاخبار فهو ان الصحة غير ظاهرة وان ادعى صحة الاول لاشتراك محمد بن يحيى ومحمد بن الحسين وانه مضمر غير مصرح بانه عن الامام والخبر الثاني فيه ابراهيم بن هاشم وابن اذينة مع انه يحتمل غير عمر ومنه ايضا كلام للبعض والثالث فيه العباس المشترك وعبد الله الفطحي ولا عموم فيها ايضا مع ان الظاهر انه مع ظن وجود الماء او احتماله كما يشهد به لفظ الطلب على انها يدل على وجوب الطلب ما دام في الوقت وليس بواجب عندهم بل لا يجوز فيحتاج الى تاويل كذا فان قلت انها انما تدل على التاخير اذا كان سبب التيمم هو فقد الماء وهذه الامور وان كانت مما يمكن فيها ولكن ذكرناها للترجيح على المشتمل عليها الخالية عنها وبالجملة تخصيص تلك بهذه مثل قوله تعالى لدلوك الشمس الى غسق الليل واية التيمم مثل وان كنتم جنبا عقيب ارادة الصلوة العامة كما في الوضوء والاخبار في التيمم والوقت مع كثرتها التصريح بعدم الاعادة مع مشاهدة الماء كما مر والاخبار الخاصة التي اشرت الى بعضها وساير ما تقدم بمثل هذا الاخبار المفيدة للضيق لعظيم لا يخرج عن اشكال فالظن ان عدم اولى ان القول بوجوب التاخير بعيد نعم القول بالتفصيل ليس ببعيد والظن ان العمل بالعموم اولى وحمل هذه اما على العلم بوجود الماء او الظن به او الاستحباب مطلقا كما يدل عليه ما في رواية البزنطي في الصحيح عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت ولفظة ينبغي ظاهر في الندب وهو ظاهر ولا نزاع فيه متنه ظاهر في المطلوب سنده ايضا جيد لانه الى البزنطي صحيح في الاستبصار وهو ثقة وقيل في الاصول والفروع والدراية هو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه وقد عرفت انه صح عنه وايضا ليس في الخلاصة وحش محمد بن حمران الا واحد ثقة وكذا محمد بن سماعة ليس الا واحد ثقة والظاهر انهما المذكوران لعلهما ما ذكرا غيرهما لعدم الشهرة وان كان في كتاب ذكر اثنين محمد بن سماعة ثقة واخر مهملة ومحمد بن حمران ثقة واخر مجهول وايضا قال في الذكرى ناقلا عن المعتبر ما يدل على تعديل محمد بن المذكورين حيث قال رواية ابن حمران ارجح من وجوه منها انه اشهر في العمل والعدالة من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم وهو دال على تعديل محمد بن سماعة ايضا لان الترجيح بما تم معه وتعديل ابن عاصم ايضا وما رايته في الرجال ولعل هذا الجمع اولى وان قول المص والاولى تاخيره الى اخر الوقت اشارة الى ما قلناه فاستحسن وجوب التاخير خصوصا مع الياس من رفع المانع سيما اذا كان السبب غير عدم الماء هذا ما وصل اليه نظري القاصر **قوله** ويجب فيه النية للفعل الخ البحث فيها قد مضى الا انه مثل الظاهر ان الاحتياج هنا اليها اولى ولهذا قال بها ابو حنيفة مع انكاره النية في غيره لقوله تعالى فتيمموا والتيمم هو القصد وهو النية ولانها طهارة ضعيفة فتحتاج اليها وفيه تامل ظاهر لان معنى التيمم القصد الى الصعيد بمعنى تحصيله واستعماله فلا يفهم النية المطلوبة ولا المنوي وكونها ضعيفة لا يستلزم ذلك **قوله** ثم يضرب بيديه على الارض الخ ظاهر كلام الاصحاب اعتبار الضرب بكلتا يديه معا وفي بعض الاخبار باليد وفي بعض بكفيه فالمعتبر اولى ويمكن ان يكون وجه كلامهم ان النية اذ وجبت لا بد من مقارنتها للضرب على الارض اذ هو اول فعله وليس ضرب اليد الاخرى فعلا اخر من التيمم فلا بد ان يكون النية مقارنة لضربهما على الارض كما هو ظاهر بعض الروايات فتامل وهي مثل ما في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع فضرب بكفيه وما في صحيحة زرارة فوضع عليه السلام كفيه في الارض ومثلها ما في صحيحة داود بن النعمان وفي روايتي زرارة وحسنة ابي المقدام فضرب بيديه فيجاء عليهما مثل رواية الذي وفي رواية الكاهلي فتامل واما كون الضرب واحدا او متعددا او بالتفصيل

بالنفس

واما في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء صح

فاخر التيمم صح

بل في زرارة صح

ابو جعفر صح

فبعض الاخبار فيه المرتان مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر قلت كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين الخ وصحيحة اسمعيل بن همام
عن الرضا قال التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وخبر ليث المرادي عن ابي عبد الله في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك
يحتمل الصحة وان كان فيه ابن مسكان المشترك لنقل عبد الله الثقة عن ابي بصير كثيرا فتامل وصحيحة محمد وهو ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سالته عن التيمم فقال
مرتين مرتين للوجه واليدين وبعض اخر يدل على المرة مثل خبر زرارة قال سئلت ابا جعفر عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما ونفضهما ثم مسح بهما جبينيه وكفيه
مرة واحدة وهو موثق لعبد الله بن بكير قالوا هو فطحي ومع ذلك ممن اجمعت على تصحيح ما يصح عنه فسمي في المختلف خبره صحيحا واجاب عن كونه فطحيا لا يضر الصحة لانه ممن اجمعت
فتامل فيه وتسميته خبر الموثق اكثر وانسب مثله حسنة عمرو بن ابي المقدام لاجله عنه وكذا رواية اخرى عن زرارة عنه وخبر داود بن النعمان المشتمل عن حكاية عمار
فوضع يده على الارض ثم رفعهما في موضع يديه ثم رفعهما وموضع اخر وفي بيت يد ودسمها وفي يده ورفعهما فمسح بهما وجهه ويديه فوق الكف قليلا وكانه صحيح في الكافي
وان كان في الطريق محمد بن عيسى عن يونس وقد سمي في المختلف بالصحة بناء على ذلك وعلى ما روي في التهذيب وان كان علي بن حكم المشترك في الطريق كانه الثقة لنقل احمد بن
محمد بن عيسى عن الثقة منهم وان كان واحدا منهم ابن اخت داود بن نعمان غير الثقة وهو غير ممدوح ولا مذموم والظاهر انه ما يدل على الوحدة خبر صحيح الا خبر عمار وهو
صحيح في بيت ايضا مع زيادة على ما في الاولى ولم يمسح ذراعيه بشيء وصحيح في الفقيه ايضا مع زيادة قوله ولم يعد ذلك اي ما فعل الضرب والمسح مرتين وفي لا صريح لاحتمال المرتين بالنسبة
للمسح وكذا صحيح حكاية عمار وان كان مع زيادة ما في الفقيه بخلاف الضربتين كما اشرنا اليه فالقول بهما غير بعيد وهو قول علي بن بابويه ويحتمل القول باستحبابهما
للجمع بين الاخبار وان لم يكن اخبار المرة كلها صحيحة ولكن فيها ما هو صحيح وما ادعى الصحة مع عدم العلم بالفساد والثنتان لا تعارضان ايضا مقبولتان عند الاصحاب
مع الشهرة والظاهر ان ذلك دليل مع الاصل وعموم الاية والاخبار دليل من يقول بالمرة وهو السيد وابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في رسالته
الغرية فيحتمل كون الثانية مستحبة وكونها مع الاولى فردا من فردي الواجب التخييري قال في الشرح قال في الذكرى ليس التخيير بذلك البعيد ان لم يكن احداث قول ثالث او
يحمل المرتان على الندب كما قاله المرتضى واستحسنه في المعتبر فتامل فيه لعدم الصراحة والصحة وامكان حملها على المرة واعلم ان الظاهر ان المرتين في الوضوء لا ينضر اختيارا
الا في واحد
يمكن ان يكون احوط لما مر فتامل والمشهور بين المتاخرين التفصيل بكون المرة في الوضوء والمرتين في الغسل للجمع بين الاخبار بذلك للمناسبة ولصحيحة زرارة
اولى
عن ابي جعفر قال كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين ولما في صحيحة محمد بن مسلم
قال سالت ابا عبد الله عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها
ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين وفي الاولى تامل لان الحسين بن ابان
اما ان في طريق بيت هو غير مصرح بتوثيقه وحريز وحماد المشترك في موضع بعيد معهم بتوثيقهم من الطائفة وتسمية اخبار هو فيها بالصحيح وحذف الاسنا الى الحسين
في موضع صح
ابن سعيد وطريقه اليه صحيح ولكن الظاهر انه طريق بيت فتامل ولغسل في المحذوف في زو والذكرى في بيت اشارة الى ان طريقه مطلقا الى الحسين مثلا صحيح سواء كان
محذوفا او مذكورا غير صحيح لصحة طريق واحد فتامل وفيه قول ما ود لا لانها ايضا غير واضحة ولهذا جعلها في المخ دليل علي بن بابويه على تعدد الضرب مطلقا
على ما اشرنا اليه لان الظاهر ان معناه التيمم نوع واحد للوضوء والغسل من الجنابة ويضرب الخ بيان للتيمم مطلقا كما كان في السؤال ويبعد كون الغسل ابتداء الكلام
والا كان الاولى للغسل وان يضرب بل ضربتان للغسل ثم بيان كيفية مطلقا وضربة واحدة بدل الضرب الواحد الذي ظاهر في النوع الواحد هنا ايضا يلزم
اجمال تيمم الوضوء وبيان تيمم الغسل مع كون السؤال عن بيان مطلق التيمم بل تيمم الوضوء احوج واكثر وكذا في الثانية لوجود الحسين بن الحسن بن ابان في الحكم السند اذ كثيرا ما على
تقدير تسليم انه عمر وغيره قول ما ولانه لا يفهم منها التفاوت بينهما بعدد الضربات فافهم ولانها مشتمل على ما لا يقولون به ولهذا حملها في بيت ويل بعيد هو ان المراد
من انه يتيمم على الوجه المشروع الذي ذكرنا لحكمه حكم من غسل يديه من المرفقين ولانها حملها في المخ على التقية فما بقي فيها حجية ثم اعلم ان ظاهر مثل صحيحة ابن نعمان
في الوضوء مع التفصيل
وزرارة المشتمل على حكاية عمار هو المرة في الغسل لانها في بيان التيمم مطلقا او الغسل فيشكل القول بالتفصيل المشهور وظاهر صحيحة بن نعمان لان عمارا كان جنبا
في تيمم الغسل وايضا
والتاويل الذي ذكره الشيخ في ته وهو ان يكون الغرض بيان الكيفية فقط دون عدد الضربات وانه ليس بصريح في المرة مع وجود ولم يعد ذلك اي الضرب في
المسح في الفقيه بعيد مع ارتكابه ما بقي للمرة في الوضوء خبر صحيح بل ولا صريحا لما مر ولان ظاهر اخبار المرة المتقدمة هو عمومها في التيمم مطلقا فهي مع تسليم
حجيتها حجة للمرة فقط ويبعد ان يقال ان هذه الاخبار مجملة لا دلالة فيها على عموم كون الضرب مطلقا واحدا اذ ليس فيها من ادلة العموم شيء وهو ظاهر لان الظاهر
منها العموم العرفي ومال واستدلالات الاصحاب عليه كما لا يخفى على المتامل مع ان السؤال عن كيفية التيمم بالاجمال لا يفوت الغرض بل يلزم الاغراء والتاخير وبالجملة
قول السيد سديد ووجهه ظاهر كما مر وقول ابن بابويه احوط واولى لما مر وما يظهر للمشهور ان مسح الجبينين واجب وكان في لوجود الباء في الاية وهي للتبعيض لما في صحيحة
وجه تقدم ان المشهور
زرارة قال قلت لابي جعفر الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وظهر الرجلين الى قوله فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء الى
قوله ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا الى قوله لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه
تعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا تعلق ببعضها قال في المخ في يدل على ورود الباء للتبعيض هنا ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة قال قلت الحديث
وانت تعلم دلالتها على التبعيض في مسح الوضوء ظاهر دون التيمم فتامل ولما في صحيحة زرارة عن ابي جعفر في حكاية عمار ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احدهما
بالاخرى هكذا في يه وان كان في بيت وجهه وكذا موثقة زرارة وحسنة عمر بن ابي المقدام والاصل والشهرة ولانه قد ثبت بالاخبار الصحيحة عدم وجوب المسح
الذراعين الى المرفقين لما سيجيء فيكون غير الجبين غير واجب في الوجه لعدم القائل به اذ ليس الا ابن بابويه وهو يقول بالاستيعابين فيهما فالقول في احدهما
دون الاخر خرق للاجماع المركب به فتامل ولكن ظاهر اكثر الاخبار الصحيحة وغيرها هو مسح الوجه وهو ظاهر في الكل والباء في اية التيمم لا ينافي ذلك لان محل الوجوب
وان قلنا انه غير الجبين ايضا داخل ليس كل الوجه حتى من الى الاخرى كما في الغسل وكذا ما في صحيحة زرارة على ما في يه ايضا الا ان مسح الجبين لا ينافي مسح غيرهما

ولا يشترط فيه ولا في الوضوء طهارة غير المحل الفرض من العينية ولو اخل بالطلب ثم وجد الماء مع اصحابه او في رحله اعاد ولو عدم الماء والتراب سقطت اداء وقضاء وينقضه
كل نواقض الطهارة ويزيد وجود الماء مع تمكنه من استعماله فان وجده قبل دخوله تطهر وان وجده وقد تلبس بالتكبير اتم مطلقا

من كل الوجه وكذا موثقة زرارة وحسنة ابن ابي المقدام وخرق الاجماع غير ظاهر والاصل والشهرة ليسا بحجة بعد الدليل على غيرهما الا ان ظاهر اية التيمم هو الاكتفاء بالبعض خصوصا
بانضمام صحيحة زرارة واخبار الجبينين ايضا ظاهرة في الاكتفاء بمسحهما لانه في بيان الواجب والاصل والشهرة مؤيد وكذا عدم التفاوت في الاخبار في التعبير بين
الوجه والجبين حيث ورد في واحد صحيحة زرارة في حكاية عمار فمسح بين عينيه ويرجع المراد بالوجه هو الجبين اذ العكس بعيد وكذا عدم قائل باستيعاب الوجه وعدمه في الذراع
ولا يكفي احتمال القائل اذ يقولون في الاصول ان الفرق بين العامة والخاصة انه لا بد من التحقيق وان لم يكن دليله واضحا مع عدم صراحة اخبار الاستيعاب فيه وفي وجوبه فانها
مشتملة على الفعل اذ الفعل اعم اذ لم يعلم انه بجميع خصوصياته البيان الواجب وعلى تقديره تسليم فهم الاستيعاب والوجوب وعلى تقديره يمكن حملها على الاستحباب والتخيير الجواز وعدم
فيكون وجه الاستيعاب احد الفردين الواجبين نعم مذهب علي بن بابويه هنا احوط كما في الضربتين وكذا في المسح على الذراعين لخبر سماعة وليث المرادي
وصحيحة ابن مسلم المتقدمات ولكن الاولين ليسا بصحيحين صريحين والثالثة مشتملة على ما لا يقول به احد وحملت على التقية ويمكن الاستحباب هنا ايضا لكن ضعيف لعدم دليل معتبر
عليه ووجود خلافه كما في صحيحة الكاهلي ثم مسح بهما وجهه وكفيه ولما في صحيحة زرارة التي ينقل فيها حكاية عمار فوضع ابو جعفر كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين
بشيء وغيرهما من الاخبار الكثيرة الدالة على المسح على الكفين ثم اعلم ان الظاهر ان لا فرق بين الضرب والوضع في الاجزاء لوجودهما في الاخبار الصحيحة وعدم المنافاة
بينهما بوجه فلا وجه لحمل احدهما على الآخر فتأمل وايضا انه لو مسح ظهر الكف بالبطن بحيث ما تفاوت وما قصر في الاستيعاب يكفيه ذلك وان لم يستوعب جميع الظهر حيث
يبقى ما بين الاصابع سيما ما بين السبابة والابهام وبعض الخلل لما يفهم من الاكتفاء بالمسح الواحد مع عدم المبالغة ولا التأكيد والتخليل وقال الاصحاب باستحباب التخليل
ويجب الاستيعاب لعله يراد بمعنى ايصال البطن على جميع الظهر على الوجه المتعارف مع عدم التقصير والعلم بعدم الايصال وايضا انه ينبغي المسح بكل البطن كما هو
المتبادر من الاخبار لا ببعضه ولو باصبع ثم الظاهر ايضا عدم وجوب لصوق التراب لما مر من جوازه على مطلق الارض ولما في صحيح الاخبار من النفض والاية لا دلالة لها فيها فافهم وقد على اللصوق
بيناه في موضعه وايضا الظاهر عدم وجوب الابتداء في المسح من الاعلى لاطلاق الاية والاخبار الا ان يكون اجماعيا وايضا عدم ما نعية نجاسة ظهر الكف على تقدير
اليبوسة وتعذر الازالة بل اختيارا ايضا الا ان يكون اجماعيا نعم يشترط طهارة ما يتيمم به كالوضوء لقوله طيبا ثم الظاهر ايضا عدم وجوب المسح بالكفين لخلو الاخبار
الكثيرة عنه مثل خبر داود بن نعمان وصحيحة الكاهلي فمسح بهما وجهه وصحيحة زرارة ثم مسح وجهه وكفيه وموثقة زرارة وابن بكير ثم مسح بهما جبينيه ولما في صحيحة عمار ثم
وبما في صحيحة عمار ثم جبينيه ايضا بعد غيرهما من الاخبار والاصل الا ان يكون اجماعيا وظاهر صدر الاية وما وجد في بعض النسخ وجهه ليس بصريح في الوجوب
العيني والاستحباب والتخيير محتمل جيد للجمع ثم الظاهر وجوب الترتيب بين الضرب ومسح الوجه واليدين لوجود ثم واما الترتيب بينهما فلو لم يكن اجماعيا يمكن عدم
وجوبه لخلوه عن الدليل مع اطلاق الاية والاخبار والاصل ونقل الاجماع عن المص في التذكرة وغيره واما في الاخبار فما فهمت لا لنا نقول الشارح في الاخبار ربما كفى
غير ظاهر واما الموالاة فكذلك الا انه يفهم كونها واجبة بالاجماع عند علمائنا ولا دلالة في الاية والاخبار عليها والاصل ينفيه وعلى تقدير وجوبها فالبطلان به
يحتاج الى دليل آخر وهو ظاهر فكلام الشارح محل التأمل وايضا معلوم تحريم التولية وعدم صحة التيمم معه لما مر فتأمل **قوله** ولا يشترط فيه الخ وكذا في الوضوء ظاهره
كذا في التيمم على القول بالتوسعة والتفصيل مع عدم الرجاء واما مع التضييق فيحتمل ذلك ايضا لاحتمال كون التطهير من جهة الصلاة كالستر والاستقبال وهو بعيد لعدم
شمول ادلة التضييق لذلك هذه العبارة مع ما سبق يدل على ان مذهبه هنا موافق للمنتهى وهو قريب لما مر **قوله** ولو اخل بالطلب ثم وجد الماء الخ وجه اعادة الصلاة
مع ضيق الوقت والاخلال بالطلب في الرحل ايضا غير ظاهر بل الظاهر عدم الاعادة والظاهر ان المراد بالاعادة حين الضيق مع القول بها وفعلها بعد وقتها نعم
وجههما ظاهر لو اراد فعلها في الوقت ثانيا مع عدم الضيق ولا يحتاج الى البيان وفي هذا الكلام ايضا دلالة على التوسعة في الجملة فتأمل **قوله** ولو عدم الماء و
التراب سقطت الخ وجه سقوط الاداء ظاهر وسقوط القضاء الاصل وقيل بوجوبه لخبر من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته اذ هو بعمومه شامل له ايضا ولكن
الظاهر ان المراد بالفريضة جنسها الفريضة عليه ولهذا يجب على الناسي والنائم وقد يمنع الظهور ولهذا لم يجب على الصبي والمجنون فانما خرجا اي الصبي والمجنون
بالاصل عنده وقد يكون الوجوب عليهما لدليل آخر من اجماع وخبر مثل ومن نام عن صلاة او سهاها الخ والاحتياط يقتضي القضاء وظاهر الخبر عام ويخرج ما اجمع
على خروجه كالمجنون والصبي فالقول به غير بعيد لو ثبت صحة سنده **قوله** وينقضه الخ وذلك للاجماع والاخبار والبدلية وانه اضعف من المائية والمراد بالوجدان
مع التمكن وجدانا مع رفع المانع الموجب للتيمم بالكلية فالظاهر ان النقض بالوجدان مع رفع المانع مقيد باستمراره مقدار فعل الطهارة المائية في وقت التكليف مشترط بها الان التكليف
بالوقت الذي لا يسع التكليف بفعل مع فقد شرط عند المكلف غير معقول كما بين في الاصول وتظهر الفائدة فيما لو انعدم الماء قبل مضي مقدار ذلك الزمان فيكون التيمم باقيا غير منقوض
ويندفع عدم الجزم بالنية بانه حاصل باعتبار الاستصحاب كالصلاة اول الوقت قبل مضي وقت الاستقرار وهو ظاهر **قوله** وان وجده وقد تلبس بالتكبير الخ ما اختاره
هو المشهور ودليله عموم لا تبطلوا وعموم ادلة التيمم ورواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله قال قلت له رجل تيمم ثم دخل في الصلاة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى
بالماء حين يدخل في الصلاة قال يمضي في الصلاة واما دليل خلاف المشهور وهو الرجوع ما لم يركع وهو مذهب الشيخ في النهاية والسيد في المصباح والجمل وابن ابي
عقيل في المتمسك وظاهر الصدوق في الفقيه قال المص في المنتهى فهو ما في صحيحة زرارة في التهذيب والكافي عن ابي جعفر قلت فان اصاب الماء وقد دخل في الصلاة قال
فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلاته فان التيمم احد الطهورين وعموم اية الوضوء والغسل مع الوجدان ومفهوم اية التيمم المقيدة بعدم الوجدان والاخبار
الصحيحة الدالة على العمل بالتيمم ما لم يجد الماء مثل ما في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله قال في رجل يتيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء خرج ما بعد الركوع بالاتفاق
بقي ما قبله وما روي بطرق ثلاثة عن عبد الله بن عاصم قال سالت ابا عبد الله عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقيم الصلاة فجاء الغلام فقال ان كان لم يركع فلينصرف فليتوضأ هو فقد الماء
وان كان قد ركع فليمض في صلاته الخ ويمكن ترجيح الاخير بكثرة الادلة والصحة وبوجوب حمل المطلق والمجمل على المقيد والمفصل وبان التيمم طهارة ضرورية فيعمل به ما دام
الضرورة وبعد الوجدان زالت ومانعية الكون في الصلاة غير معلوم ويكون بعض الاخبار معللا وبالاحتياط وبالجمع بعضه في قوله حين يدخل الصلاة فلا ينفع الشهرة
في مثله ولا ترجيح محمد بن حمران على عبد الله بن عاصم بانه اشهر في العلم والعدالة كما نقله في الذكرى عن المعتبر مع انه لا بد من تصحيح محمد بن سماعة ايضا الا انه واقع في الطريق

ويستباح به كل ما يستباح بالمائية ولا يعيد ما صلى به ويخص الجنب بالماء المباح والمبذول والتيمم المحدث والميت ولو احدث الجنب المتيمم اغاده بدلا من الغسل وان كان اصغر منه

وهو مشترك مثل محمد بن حمران وتصحيح طريقه الى البزنطي وهو ممكن من الاستبصار والابان البزنطي ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه لما مر في ترجيح المعتبر دلالة ما على عدالة
ابن عاصم مع عدم ذكره في الرجال وان ابن سماعة وابن حمران هما الثقتان لا المجهول المهمل فافهم ولا يبعدان يحتاط على تقدير الابطال قبل الركوع للوضوء والغسل بالنقل
الى النقل ثم الابطال فانه اسهل واهون لابطال الفريضة في الجملة ومما امكن كما نقلته في الشرح من المصنف ورده بانه ابطال للفريضة في الحقيقة بحيث يمكن حمل ما ورد
بالخروج بعد الركعة على الاستحباب او صح ولبس او على الحدث سهوا والنسيان كما دل عليه صحيحتان على ما قيل وان كانتا نصا لبيتين عن السهو لكن حملنا عليه للاجماع على
ما نقل في المنتهى **قوله** ويستباح به كل ما يستباح بالمائية وذلك لقوله تعالى بعد بيان التيمم ولكن يريد ليطهركم ولقوله وترابها طهورا ويكفيك الصعيد عشر سنين
ولقولهم في الاخبار الصحيحة انه بمنزلة الماء وانه احد الطهورين وربّ الماء وربّ التراب ربهما واحد فظاهر هذه الادلة ان التيمم ايضا رافع للحدث ولكن لما علم
نقض التيمم البدل من الغسل بما يوجب الوضوء وايجاب التيمم البدل من الغسل بالدليل علم انه غير رافع وان امكن القول به مع بعض الاعتبارات البعيدة ونسبة ذلك
السيد فاهمين من ايجاب التيمم بدلا من الوضوء في الصورة المذكورة مع انه لا يلزم ذلك وهو ظاهر فينبغي صحيحا بجميع ما يصح بمبدله كما قال في المنتهى يجوز التيمم لكل
ما يتطهر له وصريح هذه الادلة لان المتبادر من المنزلة والتساوي وان التراب طهور وانه مما يتطهر به مع عدم بيان وجه كونه مثل مبدله باعتبار اثر المطلوب دون وجه هو
شرعا من المبدل فيدخل فيه دخول المساجد فمنع فخر العلماء التيمم من ذلك لقوله ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا لانه معلوم انه جنب مع تجويزه اعظم من ذلك مثل
الصلاة وقراءة العزائم لانهما مما اجمع على الجواز بخلافه ويلزمه منع الطواف لانه مستلزم للبث الممنوع في المسجد بسبيل ما مر ولان الآية لها احتمال اخر غير ذلك وهو
ظاهر ومع ذلك الظاهر ان المراد بالجنب حيث اطلق الجنب المحض الذي ما حصل معه المطهر اصلا ولم يكن بمنزلة الغاسل في جميع احكامه الا النادر ولانه يلزم ايضا سقوط
ادراك فضيلة المساجد والصلاة فيها والطواف بل الحج ايضا في الجملة وبالجملة دلالة الآية على مدعاه غير ظاهرة ولو سلم التقييد هنا اولى من تقييد تلك الادلة
وعلى ما تقدم مع انه ليس بمقول ذلك الا عنه فتح يمكن عدم ايجاب الغسل على ماس الميت المتيمم بتيمم ما شرعيا واستحبابه بجميع ما يستحب له المائية حتى غسل الزيارة
مثلا والكون على الطهارة وغيرها الا في موضع علم ان الغرض الحاصل بالماء لا يحصل بالارض مثل ازالة الوسخ ثم اعلم ان هذه الادلة وكون الامر بالتيمم والصلاة
بالاجزاء بمعنى سقوط القضاء يدلان على عدم وجوب اعادة ما صلى به بل كل ما فعل مطلقا بالتيمم وهو واضح فقول البعض بوجوب القضاء في بعض الصور مثل ايجاب
المصنف القضاء في القواعد على من اراق الماء في الوقت ثم تيمم وصلى غير واضح الدليل وان كان دليل القواعد وجه هو انه قد كلف بالصلاة بالمائية ويبقى ذلك
في الذمة لعدم حصوله في الفعل المامور به على الاخر وهو فعل الصلاة بالتيمم الذي يدل على الاجزاء عن هذا الامر الجديد وعدم قضاء ما وجب اولا ولكن
يمكن ان الظاهر عدم تعدد المامور به وكون الثاني بدلا عن الاول ومثل ما قلنا يمكن في اكثر الصور فتامل فان عدم القضاء هو الواضح الا مع وجود نص فيه بباب
بما مر مثل ما في صحيحة عبد الله بن سنان في الفقيه عنه فاذا امن البرد اغتسل واعاد ويمكن حملها على الاستحباب جمعا بين الادلة لانه نقل فيه وفي غيره الاخبار
الصحيحة في عدم القضاء مع انه ما يجري فيه الوجه المذكور الا ان يحمل على العمد وهو بعيد والقول به ايضا نادر **قوله** ويخص الجنب بالماء المباح دليله صحيحة عبد الرحمن بن ابي
نجران الثقة المذكورة في الفقيه قال سالت ابا الحسن موسى بن جعفر عن ثلاثة نفر كانوا في السفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلاة ومعهم
من الماء قدر ما يكفي احدهم من ياخذ الماء وكيف يصنعون فقال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي على غير وضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة
اي ثابت بها وجوبه والتيمم للاخر جائز وهو مروي في التهذيب مسندا وفيه خبر اخر يدل على تقديم الجنب على الميت وخبر الحسين بن نضر الارمني ايضا يدل على تقديمه على الميت
والشارح جعل ذلك دليل المتن وهو غير مناسب لعدم ذكر المحدث فيه وقال الصحيحة الحسين الارمني والذي في التهذيب الحسين بن نضر الارمني وفي خلاصة الحسن بن نضر
قال الكشي انه من اجلة اخواننا وما ذكره في يحمل على تقدير كونه الحسين او الذي مذكور في خلاصة صحة الخبر غير ظاهر لعدم التصريح بالتعديل ويمكن كونه حسنا فالاولى
في الاستدلال هو الاول ونقل في التهذيب خبرا اخر يدل على تقديم الميت وليس بصحيح وفي المنتهى ذكر وجوه بكون الماء مثل الكفن فيكون من مال الميت فليس بعيد بجواز
غسله في بيته من غير احتياج الى اذن الوارث وقال فيه بجواز الدخول على المسلم لاحد لو لم يكن الماء الا فيه لاخذ الماء والغسل خارجا وما فضل الاصحاب عليه وفيه تامل
وليس ببعيد ما قاله رحمه الله وايضا يحمل صحيحة محمد بن مسلم المذكورة في التهذيب عن احدهما انه سئل عن الرجل يقيم بالبلاد اشهرا ليس فيها ماء من اجل المرعى والماء
في الابل قال لا على الكراهية وقال في التحريم اشكال ونفي الخبر دلالة ما على كون بلاد التقية وكل موضع ادى الى تعطيل العبادة على وجه الضرورة الذي لا يجوز الا في
الضرورة كذلك فظاهره التحريم فلا يخرج عنه الا بالدليل قيل ولو لم يكن جنب فالميت اولى فكان دليله قوة احتياج الميت وكونه اخر عمله وكون النظافة مطلوبة له بخلاف
المحدث ولهذا قدمه البعض على الجنب ايضا والرواية محمد بن علي عن بعض اصحابنا قال الجنب يتيمم وجعل هذا دليله في الشرح وليس بجيد لانه في الاصل متروك فكيف
يستدل به الفرع مع الارسال والقطع وفي جميع الصور لو امكن استعمال الماء وجمعه في التطهير لاخر بعيد فالظاهر الوجوب للوجدان ولا شك في الجواز لكون المستعمل
مطهرا على الاصح في الاكبر وهذه الفروض مع امكان التيمم كما فهم من الدليل ولا يبعد اشتراطه عدم امكانه معه في الحكم **قوله** ولو احدث الى اخره جعل الشارح دليله
الاجماع على عدم رفع الحدث بالتيمم وقد نازع فيه السيد القائل بوجوب التيمم بدلا من الوضوء فقط كما نبه عليه وقال بوجوب الوضوء لو احدث بعد التيمم للغسل ووجود
ماء يكفي الوضوء وعلى تقدير تسليم الاجماع قد تنازع في استلزام المطلوب اذ قد يقال اباح به الصلاة وحصل ما يمنع الاباحة بالنسبة الى الحدث الاصغر لا بالنسبة الى
الغسل فما حصل بالنسبة الى التيمم البدل من الغسل ناقض فلا بد من المبيح بالنسبة الى ما نفيه الاصغر لا الاكبر ومن هذا علم انه لا يفهم من قول السيد بالوضوء والتيمم بدلا منه
القول بان التيمم رافع مع دعواهم الاجماع خلاف على ذلك الا انه يفهم من الذكرى انه صرح به ولهذا قال يمكن ان يقال انه اراد به الاباحة لئلا يخرج عن الاجماع واعترض
الشارح عليه ان هذا لا يدفع الضعف لانه اذا ما ارتفع الحدث فبطلانه موجب لتعلق حكم الحدث عنه وارد لامكان المنع كما مر على ان المقصود عدم خروجه عن الاجماع لا
تقوية مذهبه المذكور ويحتمل كون مقصود الشارح بيان الحال ويمكن جعل الاخبار مثل رواية الحلبي عن ابي عبد الله في ان الجنب اذا وجد من الماء ما يكفي الوضوء
يتيمم للغسل وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في رجل اجنب في سفر ومعه قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ به دليلا على المتن فتامل **قوله** ويجوز التيمم مع

بحو

ويجوز التيمم مع وجود الماء للجنازة ولا يدخل به في غيرها النظر الخامس فيما يحصل به الطهارة اما الترابية فقد بيّناها واما المائية فبالماء المطلق لا غير وكذا ازالة النجاسة والمطلق ما يصدق عليه اطلاق الاسم من غير قيد والمضاف بخلافه وهما في الاصل طاهران فان لاقتهما نجاسة فاقسامهما اربعة الاول المضاف كالمعتصر من الاجسام كماء الورد والممتزج بما نرجّا يسلبه الاطلاق كالمرق وهو ينجس بكل ما يقع فيه من النجاسة قليلا كان او كثيرا الثاني الجاري من المطلق ولا ينجس الا بتغيّر لونه او طعمه او ريحه بالنجاسة متن

وجوده الخ ذكره في المنتهى ايضا من غير خلاف ممن يقابل من العامة فقط وهو يشعر بالاجماع قال الشارح نقل الشيخ الاجماع عليه وانه مقبول وفيه رواية ضعيفة يجبر ضعفها بالشهرة فلا يضر منع المعتبر الاجماع وقد حمل في الرواية بعدم الصحة والاصل وعدم العلم بصدق الصلوة المشروطة بالطهارة عليها وعدم ظهور الخلاف مع الرواية مما يؤيد القول بالجواز وعدم التفات الى منعه كما نحمل الرواية بما اذا خاف الفوت ولا يرد عليه ان مثله ليس بعذر لان مثله عذر في غيرها ففيها بالطريق الاولى ولهذا قيل باستحبابها في المنتهى مع وجود الماء للنوم المحدث وهو موجود في الرواية من غير ذكر التعذر وعدمه فكان الاطلاق دليله وسمعت جواز فعل هذا التيمم بغير الارض بل يصح لكل منهما وما لعرف مستنده فكانه مما مر من الاطلاق وعدم اشتراطه بفقد الماء ومعلوم عدم جواز فعل ما يشترط بالطهارة بهذين التيممين ولو كان بالارض ولو كان مع التعذر بناء على عدم اشتراط النوم وصلوة الجنازة بالطهارة عندهم قوله واما المائية الخ كون الطهارة بالماء المطلق فقط لا بغيره لان الطهارة امر شرعي موقوف على اذن الشارع واعلامه بها وما ثبت ذلك الا فيه لا غير وللحصر في قوله انما هو الماء والصعيد ولذكر الماء المطلق في محل الامتنان للطهارة به فلو كان اعم لذكره فانه ابلغ ولتعليق التيمم بعدمه في الاية والاخبار والرواية الضعيفة الدالة على جوازها بماء الورد لا يعارض شيئا منها فالقول بها بعيد مع نقل الاجماع سابقا ولاحقا والعجب انهم يقولون القائل به هو الصدوق مع ان الرواية عن محمد بن عيسى عن يونس وهو يردها ويحتمل قلة الورد ايضا بحيث ما خرج عن الاطلاق وبالجملة القول بغيره واضح كما قال في التهذيب فقال هذا خبر شاذ شديد الشذوذ وقد اجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره وكذا ما يدل على جواز الطهارة بنبيذ التمر عند الضرورة فانه قال فيه ايضا اجمعت العصابة على انه لا يجوز الوضوء بالنبيذ فسقط الاحتجاج به ومع ذلك قوله بما وقع فيه تميرات وانه بها حسن قوله وكذلك ازالة النجاسة الخ دليله يعلم مما مر من ان الطهارة امر شرعي وان الامتنان ماخوذ عليه عدم استعمال النجس فيما يشترط فيه الطهارة حتى يعلم زواله بمطهر شرعي والماء المطلق معلوم كونه مطهرا وغيره غير معلوم فينتفي وادلة وجوبها بالماء فيه ونهيه في العهدة وايضا يدل عليه تعيين الماء في ازالة البول والظاهر عدم القائل بالفرق وكذا ادلة طريق التطهير في بعض النجاسات مثل ثم يغسل اولا بالتراب ثم بالماء مرتين وليس ادلة السيد القائل بالتطهير بالماء المضاف الا عموما الغسل والتطهير وهو مشترك وهو في محل المنع ومقيد بالمطلق المتبادر للماهر ولنقل الاجماع متقدما ومتأخرا قوله وهو ينجس الخ بنجاسة المضاف قليلا كان او كثيرا بمجرد الملاقاة مما نقل فيه في المنتهى وغيره الاجماع وايضا مما يدل عليه ان الاجتناب عن النجاسة فيما يشترط التطهير به واجب وهي موجودة في المضاف الملاقي وكذا مفهوم الرواية عدم القرب الى الشمال او تعرفه العادة ان كان مما يعاود وايضا الظاهر تاثير النجاسة في الملاقي المايع وما علم به حد شرعا وايضا ادلة ما يلاقي النجس ينجس مع الرطوبة فتامل قوله ولا ينجس الخ الجاري ظاهر كلامه هنا متفق مع غيره في ان الجاري لا ينجس بمجرد الملاقاة بل بالتغيير فقط سواء كان كرا ام لا ادا واقل بخلاف بعض كتبه فانه قال فيها لا ينجس بمجرد الملاقاة اذا كان اقل من كر مثل الراكد والعجب انه قال في المنتهى اتفق علماؤنا على ان الماء الجاري لا ينجس بالملاقاة وهو قول اكثر المخالفين ثم استدل بقوله الماء كله طاهر وينفي الباس بالبول في الماء الجاري والدليل محل التامل ثم قال بعد ذلك باسطر الاقرب اشتراط الكرية لانفعال الناقص عنها مطلقا ودليله ظاهر الاحلي وكانه يريد في الاول الاشارة الى اتفاقهم على عدم الفرق بين الجريان وغيرها بخلاف الشافعي فلم يعتبرها عليه وامّا حقيقة الجاري فقيل انه النابع غير البئر فكانه اصطلاح ويفهم مما نقل عن الدروس اشتراط دوام المنع وكذا ابن فهد وليس هنا حقيقة شرعية بل ولا عرفية ومعلوم عدم ارادة الحقيقة اللغوية ويمكن استخراج المعنى المقصود اما البئر فلا نفرادها بالاحكام واما النابع مطلقا فلعدم القوة في غير النابع وللاجماع ايضا على اعتبار الكرية في غير النابع بين القائلين بالتنجيس ولوجود معنى الجريان في النابع دائما وينبغي كون النابع في الجملة مثله ما دام النبع بحيث لا يكون واتفقا هنا من غير انجاس موضع اخر غير الكثير بل لا يبعد كون المراد بالنبع اذا علم النبع دائما ذلك بالجملة تامل فيما اتلو عليك من الدليل فاعمل بمقتضاه وهو الاصل والاجماع والنص على الطهارة الا ما خرج بالدليل فالنص من الكتاب مثل وننزل من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا ومن السنة فمن طرقهم قوله الماء طهور لا ينجسه شيء ومن طريق الخاصة ما رواه الشيخ وخلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وفي الصحيح ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وان التراب بمنزلة الماء وان رب الصعيد ورب الماء واحد فانه احد الطهورين والطهورية مستلزمة للطهارة قاله في المنتهى وامثالها كثيرة صحيحة ولما روي في الكافي والتهذيب في الصحيح عنه الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر وقال في الذكرى المراد بالعلم اليقيني لا الظن وفي الصحيح ما رواه الشيخ عن ابي عبد الله عليه السلام قال كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب ومثله رواية سماعة ومثله صحيحة ابن خالد القماط وان كان فيه ابراهيم بن عمر اليماني وحصل فيه بعض الشك لكنه مقبول كما قبله المص ومثله رواية ابي بصير فيها ياسين الضرير المجهول ومضمون الكل تعليق الاستعمال بعدم التغير فهذه الادلة بعمومها تدل على عدم قبول الماء النجاسة مطلقا ما لم يتغير فاذا تغير ينجس بالاجماع وخرج ما دون الكر من الراكد بادلته وبقي الجاري والبئر فان تلك الادلة ليست مما يشملهما الا مفهوم قوله عليه السلام في الصحيح وفي الحسن اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وهو غير مستلزم للمطلوب لان في تخصيص العام بالمفهوم على تقدير حجيته بحث في الاصول والتحقيق انه لو كان دلالته اقوى من دلالة العام على الفرد الذي تخصص به تخصص والا فلا والظاهر ان المنطوق هنا اقوى مع كثرته وتأييده بالاصل واشتراط العلم في النجاسة ونحوه ونفي الحرج في الجملة ومناسبة السهلة السمحة على ان كونه مفهوم شرط معتبر غير واضح وان القول بالمفهوم لا يستلزم القول بعمومه هنا لان الخروج من العبث واللغو يحصل بعدم الحكم في بعض المسكوت وذلك كاف وفيما نحن فيه يصدق انه اذا لم يكن الماء كرا ينجسه شيء من النجاسات بالملاقاة في الجملة وذلك يكون في الراكد فقط ويكفي ذلك لصحة المفهوم وبالجملة غاية ما يكون هنا تعارض بين عموم مفهوم لو سلم وعموم منطوق ولا شك في ترجيح الثاني فافهم واما ما يشعر بانه تنجيس الراكد دون الكر فمنه مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي بصير عنه عليه السلام قال سألته عن الجنب يجعل الركوة والتور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فاهرقه الخ وما رواه ايضا في الصحيح عن البزنطي قال له في المنتهى في باب الاسئار في سنده الحسين ابن الحسن بن ابان وهو غير موثق صريحا في محله ولكن يفهم من الضابطة توثيقه وصرح به في كتاب ابن داود عند ذكر محمد بن اورمة في باب الضعفاء وايضا بعده الحسين بن سعيد والبقية صحيح قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في اناء وهي قذرة قال يكفي الاناء اي يهريقه وما روي في الحسن في الكافي والتهذيب عن سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني فقال لا كان السؤال عن استعماله والظاهر ان السؤر انما يقال لغير الجاري بل فيما في الاناء ونحوه وصحيحة الفضل البقباق قال سألته عن فضل

ولو تغيّر بعض الكثير نجس المتغيّر خاصة ويطهر بتدافع الماء الطاهر عليه حتى يزول التغيّر وماء الحمام اذا كانت له مادة من كرّ فصاعدا وماء الغيث حال تقاطره كالجاري الثالث الواقف كمياه الحياض والاواني والغدران ان كان قدره كرا وهو الف ومائتا رطل بالعراقي او ما حواه ثلاثة اشبار ونصف طولا في عرض في عمق بشبر مستوي الخلقة لم ينجس الا بتغيّر احد اوصافه الثلاثة بالنجاسة فان تغيّر نجس اجمع ان كان كرا و يطهر بالقاء كر طاهر عليه دفعة فكر حتى يزول التغيّر وان كان اكثر فالمتغيّر خاصة ان كان الباقي كرا

المرة عنه حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب وصحيحة محمد بن مسلم عنه قال سألته عن الكلب يشرب من الماء قال اغسل الاناء وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن النصراني مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام وصحيحته ايضا قال سألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فيقطر قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا وكذا غيرها من الاخبار الدالة على عدم وضع اليد في الاناء مع احتمال القذارة او تيقنه وكذا الاخبار الدالة على اجتناب النجاسات في استعمال الماء للوضوء والغسل ولا شيء من هذه الادلة المذكورة يدل على نجاسة الجاري الناقص عن الكر ولا البئر بل كلها على جميع الماء الناقص كذلك ولكن لعدم الفرق واتفاقيا به قيل بنجاسة الكل الا ما استثني وبقي غيره على الطهارة واعلم انه قد علم منها نجاسة ما دون الكر فضعف القول بطهارته وعدم الفرق بين قلة النجاسة وكثرتها وما دل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل رعف فامتخط فصار ذلك الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه قال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئا بينا فلا يتوضأ منه بعدم وصوله الماء بل الاناء فقط وبنجاسة اليهودي والنصراني بل جميع الكفار وللاجماع المركب في البعض بالطريق الاول وبنجاسة الكلب والدم ولو من الرعاف وطهارة اكثر الحيوانات وطهارة اسوادها وان الاستعمال لا يخرج الماء عن اصله ومن جملة الادلة على اصل المطلوب كون ماء الحمام كالجاري بالاتفاق مع قولهم بعدم نجاسة ماء الحمام بالملاقاة مع المادة واشتراط كريتها او بلوغه مع الجريان لما رواه الشيخ عن داود بن سرحان الثقة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في ماء الحمام قال هو بمنزلة الماء الجاري وما رواه في الكافي عنه ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وما رواه في الصحيح عن بكر بن حبيب عن ابي جعفر عليه السلام قال ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة وما رواه الشيخ عن محمد بن اسمعيل في الصحيح قال سمعت رجلا يقول لابي عبد الله عليه السلام اني ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم فاغتسل فينتضح علي بعد ما افرغ فقال اليس هو جار قلت بلى قال لا بأس واخبار كثيرة صحيحة في التهذيب في باب دخول الحمام من الزيادات في عدم نجاسة ماء الحمام تدل على جواز الغسل في الحياض مع استعمال الجنب بل الكفار وايضا و طهارة بدن الجنب وغسالته وحمل غيرها الشارح على الكراهية ومنها ايضا جعلهم ماء الغيث كالجاري مع عدم اشتراط الكرية فيه بالاجماع على ما يفهم لما رواه في الفقيه في الصحيح وفي الكافي في الحسن لابراهيم سأل هشام بن سالم ابا عبد الله عليه السلام عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا بأس به ما اصابه من الماء اكثر منه وما روي في الحسن في الكافي والتهذيب عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام في ميزابين سالا احدهما بول والآخر ماء المطر فاختلطا فاصاب ثوب الرجل لم يضره ذلك وسئل عن طين المطر يصيب الثوب فيه البول والعذرة والدم فقال طين المطر لا ينجس وفي الصحيح سأل علي بن جعفر اخاه موسى عليه السلام عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة فقال اذا جرى فلا بأس وفيه دلالة ما على المطلوب وسأله ايضا عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل ان يغسله فقال لا يغسل ثوبه ولا رجله ايضا ويصلي فيه ولا بأس وفيه دلالة ما على نجاسة الخمر وفي الكافي كل شيء يراه المطر فقد طهر ولكن الطريق غير صحيح وقد يقال ينجبر بالشهرة وفيه تأمل والذي يستفاد من الاخبار الصحيحة السابقة انه على تقدير جريان المطر لا شك في تطهير النجس مطلقا وكذا مع اكثريته من النجاسة فينبغي حمل مذهب الشيخ في تطهير النجس بالغيث باشتراط جريه من الميزاب على الجريان او الكثرة وكون الجريان حقيقة او حكما وبالجملة هو جيد ومستفاد من الاخبار واما الاشهر وهو الطهارة بمجرد صدق اسم التقاطر فمشكل لعدم مساعدة الدليل مع بعد حمل الجريان من السماء لا يتم نعم لو صح الخبر الاخير لتم وكذا خبر وسئل عن طين المطر الخ فانه يحتمل الصحة لانه منقول في الفقيه بحيث يمكن استفادة ان الراوي هو هشام بن سالم الثقة وطريقه اليه صحيح لكن ليس بصريح فالاحتياط لا يترك لو امكن والعمل بيقين النجاسة حتى يعلم المزيل ومنها ما يدل على طهارة البئر مثل ما رواه الشيخ مشافهة في التهذيب في باب الزيادات منه وكذا في الكافي عن احمد بن محمد عن محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلام قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير وفي زيادة الاستبصار على هذه لانه قال فيه عن محمد بن اسمعيل عن الرضا قال مشافهته وفي اوايل التهذيب مكاتبة زيادة قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة ووجه الدلالة على المطلوب ان وسعة البئر وكونه له مادة ليس الا باعتبار النبع على ما يفهم وهو مشترك بين الجاري والبئر بل جميع ادلة طهارة البئر تدل عليه بهذا الوجه بل لا ينبغي القول بطهارة البئر من دون اشتراط الكرية مع الاشتراط في الجاري لان النبع مشترك مع قلة ما يدل على نجاسته ما دون الكر منه بخلاف البئر فان الادلة على نجاسته كثيرة تحتاج الى التأويل بما بالتقية او بالاستحباب والتعبد او النزح للسمنة او قلة الماء وعدم النبع فالذي يظهر عدم الاشتراط مع ان الاحتياط لا يترك وكذا عدم نجاسة البئر بمجرد ملاقاة النجاسة الجزم بعدم نجاستها على تقدير الكرية ادلة الكر وحمل الوسعة والمادة الواردين في الصحيح من الاخبار على الكر على تقدير التنزل مع عدم دليل صريح بل ظاهر ايضا في نجاسة الكر منها واما الطهارة مطلقا فلما مر من صحيحة محمد بن اسمعيل واكثر دليل طهارة الجاري وعدم صحة خبر صريح في النجاسة وتعرفها وطهارة حافتي البئر والدلو والرشا ويد المستقي وباقي الماء بالسقي موتدية للطهارة وكذا بعد اختلاف الاحكام بكون الماء تحت الارض وفوقها والجمع بين الادلة والاصل والآيات الطهارة والسنة المطهرة مثل الماء طاهر حتى تعلم انه قذر والموجود في الكتب الكثيرة بل المقبول عند العامة والخاصة فلا حكم مع تلك الاحتمالات للمعارض الدال على النجاسة فتأمل واحتط واختلاف الاخبار في النزح لشيء واحد والتخيير بين الاربعين والثلاثين مثلا مما يؤيد عدم النجاسة وعدم وجوب النزح فتأمل واحتط **قوله** فان تغير بعض الكثير نجس المتغير خاصة وجهه ظاهر وهو كالنص في عدم اشتراط الكرية كقوله ويطهر وتشبيه ماء الغيث به واما حكم ماء الحمام واشتراط الكرية في مادته فقد فهم مما سبق ان المراد بالمادة هو الكر على الظاهر وكذا كون الغيث كالجاري والظاهر اشتراط الكثرة بحيث لو لم يكن مانعا الجري ويكون غالبا على النجاسة لعله مراد الشيخ ومفاد الاخبار الصحيحة والاحتياط **قوله** ان كان قدره الخ تقدم دليل عدم نجاسة الكر ودليل نجاسة ما دونه وكذا دليل نجاسة الكر المتغير واما قدره فالظاهر ان الالف ومائتي رطل متفق عليه ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير الصحيحة المعمولة والظاهر انه العراقي لاصل عدم الزيادة وهو قريب من ثلاثة اشبار على ما في الخبر الصحيح كما سيجيء ولما رواه في الصحيح عن محمد ابن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء والكر ستمائة رطل فيحمل الشيخ وهذا ترجيح اعتبار العراقي وبين المص في المختلف وجهه بانه يكون المراد بهذا الرطل رطل مكة الذي هو رطلان من العراقي فيكون الفا ومائتي رطل عراقي اذ لا قائل

ويطهر بالقاء كر طاهر عليه دفعة فكر حتى يزول التغير او بتموجه حتى يستهلكه الطاهر وان كان اقل من كر ينجس بجميع ما يلاقيه النجاسة وان لم يتغير وصفه ويطهر بالقاء كر طاهر عليه دفعة الرابع ماء البئر ان تغير بالنجاسة نجس ويطهر بالنزح حتى يزول التغير مثل بالنجاسة

بستة اشبار طول من العراقي ولا التحديد ايضا انه قريب الى الذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته المذكور في الحديث الصحيح لحد الكر وكذا قريب الى ما ذكر من رواية في الصحيح الحسن
ومرسلة ابن ابي يعفور الدالة على ان الحد نحو هذا اشار الى حب من حباب المدينة وهذا كله يدل على ترجيح صحيحة اسمعيل بن جابر قال سالت ابا عبد الله ع
عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر قال ثلثة اشبار وفي طريق اخر قلت كم الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار وهذا افصح وسند الاول اوضح والظاهر في ثلثة اشبار
انه ترك احد الاقطار للظهور ولعدم القايل باثنين ولانه يقال في المتعارف هذا الحوض كم في كم يقال كذا في كذا واما ما يدل على الزيادة مثل ثلثة اشبار ونصف
في مثله مرتين فان متنه لا يخلو عن قصور كما يستطلع عند نقله وسنده ايضا ليس بصحيح بل ولا حسن ولا موثق لوجود من لم يوثق والمشترك ايضا فيحمل لعدم القول كان
والاستصحاب في جميع الادلة التي ذكرناها في عدم اشتراط الكرية في الجاري بعيد ايضا عن هذه التقديرات المذكورة مع انه يمكن الجمع بحمله على الاستحباب كما
فهم ذلك من ابن طاوس على ما نقل في الشرح وايضا دلالته على عدم كرية ما دونه بالمفهوم لا بالمنطوق ودلالة الثلثة بانه كر بالمنطوق وهو مقدم وذلك الظاهر في بيان
متنه انه قال سالت ابا عبد الله ع عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه في الارض فذلك الكر
من الماء وبالجملة الدليل على تخصيص الزيادة مع ما تاولناه في غاية الاشكال ولولا اتفاق القائلين بالكر بضرب الاشبار وانه لا بد من سبعة وعشرين شبرا في حد الكر
لكان الحكم به ايضا مشكلا لقصور متن دليله بل سنده ايضا عند البعض فتامل والظاهر ان الاتفاق من القائلين بالكر حصل على نجاسة ما دون الثلث وبقي ما
ظاهر مع تلك الادلة فتامل ولا نقل فان الشهرة لا اصل لها بل الاجماع المنقول لو فرض في مثل هذه المسئلة ورجوع المص رحمه الله عنها بعد الاماليها في المنتهى
وغيره دليل على ما قلناه وانه الارجح كما اختاره القميون والاحتياط لا يترك لو امكن فلا يكون القول بالاكثر احوط القولين او قريبا من الاحوطية **قوله**
ويطهر بالقاء كر طاهر عليه دفعة الخ ما اجد وجه اختياره الدفعة ولا القايل بها صريحا ويحتمل كون المراد به الكر اما متصلا بغير انقطاع لان المنقطع ما يطهر لانه
ينجس كل جزء منه بالملاقاة وكون المراد مثلا فان الظاهر ان اتصاله بالجاري وبالمطر وبالكر ايضا مطهر وسيجيء تحقق التطهير بالاتصال **قوله** وان كان اكثر
الى قوله وان لم يتغير وصفه دليل الكل ظاهر تمام **قوله** ويطهر بالقاء كر طاهر الخ اي القليل المتنجس قد مر المراد بالدفعة وانه على سبيل التمثيل بقي هنا انه
هل يكفي في تطهير الماء النجس قليلا او كثيرا اتصاله بالجاري والكثير والمطر ام لا اما المطر فقد مر انه على تقدير الجري اليه من الميزاب ونحوه مطهر من غير اشكال بل مع
صدق ماء المطر وكونه اكثر من النجس الذي يقع عليه المطر كما مر في الاخبار الصحيحة ويفهم من كلام الاكثر انه يكفي مجرد الصدق وليس عليه دليل الا خبر ضعيف في العمل به باعتبار
انه مجبر بالشهرة بعد تحقق النجاسة مشكل وكذا الكلام في تطهير الارض والبدن والثياب والظروف وغيرها واما غيره فعلى تقدير الجري والتسلط والكثرة فلا يبعد
التطهير كما مر في المطر وماء الحمام بل لا يظهر الخلاف والنزاع فيه لانه انما يكون مع العلو والامتزاج ولا نزاع لهم فيه على الظاهر كما يفهم من نزاعهم في مجرد الاتصال فقط
واخبار المطر يمكن جعلها دليلا عليه لعدم الفرق بل بمفهوم الموافقة ولقوله ع في الصحيح اذا جرى فلا باس وانه اكثر مما فيه من البول وكذا عموم ان الماء مطهر مثل انزلنا
من السماء ماء طهورا وما مر في بعض الاخبار مثل ان ماء النهر يطهر بعضه بعضا ومعلوم عدم الخصوصية بالنهر وكذا ما مر في ماء الحمام فان فيه ما يدل على تطهيره
مع المادة اذا جرى عليه وانه لا نزاع فيه مع كرية المادة وانما النزاع مع عدم كريتها وقد ذهب اليه المحقق فح يكون خاصا بالحمام بل يمكن جعله من عين ذلك
الباب لانا نفرض حوضا صغيرا يجري عليه من الماء الكثير بميزاب وثقبة ونحوهما وهذا هو المراد بماء الحمام على تقدير اشتراط كرية المادة على ما صرحوا به وقد كان في بعض
ادلته انه بمنزلة الجاري وهو دال على العموم وعدم الخصوصية بالحمام ومنه علم ان التطهير لا يحتاج الى الامتزاج كما يفهم من الذكرى والتذكرة مع ان معناه ووجهه غير ظاهر الا
ان يقال ان التطهير معه اجماعي ومع غيره غير ظاهر ويمكن ان يقال المراد به ما ذكرناه من التسلط وكثرة الجري اليه وايضا الظاهر مع الجري الكثير والقوة لا انفكاك
بين كون المطهر او غيره لعموم الدليل والظاهر ان التطهير مع التسلط والكثرة والجري مما لا نزاع فيه على ما يظهر من بعض العبارات واما بمجرد الاتصال مع التساوي
ومع عدم الجري والتسلط فمشكل للنجاسة اليقينية مع عدم العلم بالمطهر وكون الماء مطهرا بحيث يشمل ما نحن فيه غير مفهوم من السنة والكتاب والاجماع ويمكن الاستدلال
بان الجزء الاول ممتزج ومتصل بالطاهر بحيث لا امتياز فيطهر وكذا المتصل به الى ان ينتهي وقد يمنع ح طهارة ذلك المتصل لاتصاله بالنجس مع النجاسة الثابتة سابقا
فتامل وبان المجموع ح ماء واحد كر غير متغير بالنجاسة فيكون طاهرا ولا معنى لنجاسة جزء من الكر من غير تغير وفيه ايضا تامل للمنع من ذلك اذا كان جزء الكر نجسا
قبل صيرورته جزء كر قبل الكرية وبالجملة الحكم بطهارة ما كان نجسا يحتاج الى دليل شرعي وما ثبت كون ما ذكر دليلا شرعيا واضعف مما ذكر قياسه بما اذا كان
متصلا ثم اتصل بالنجس بعده اذ لا فرق بينهما لان السبب هو الاتصال الموجود في الصورتين وضعفه ظاهر فان الاتصال الحاصل قبل النجاسة يمكن ان يكون مانعا للانفعال والنجاسة ابتداء النجاسة والانفعال لا يكون لدفعه الدفع
فالمسئلة مشكلة فتامل فيها حتى يفتح الله عليك ثم اعلم ان الذي يظهر عدم اشتراط تساوي السطح في الكر بمعنى انه لو كان الماء بعضه فوقا وبعضه تحتا والمجموع يكون
كرا يجري عليه حكمه ولكن الظاهر انه لا بد ان لا يكون فاحشا خارجا عن العرف والعادة فالظاهر ح انه لكل واحد حكم نفسه مع احتمال اعتبار الاتصال بالنسبة الى الاعلى
والاسفل وكذا اذا كان بعضه في ظرف مخصوص متصل بثقبة منه الى الحوض ويكون المجموع كرا وان الظاهر ان الاتحاد الذي يصير سببا للجريان مما لا يضر في ذلك
بل مع ذلك يكون المجموع ماء واحدا في حال الصب والجري واحد ولهذا تراهم يحكمون بعدم نجاسة الجاري من غير نبع بوقوع النجاسة فيه اذا كان المجموع كرا ومع النبع
اذا اشترط الكرية وايضا الظاهر من اطلاق الاخبار والاقوال محمول عليه بل يمكن ان يقال مثله لا يسمى ماء واحدا ومعلوم ان المراد هو الماء الواحد والظاهر
ان الجاري مع الاتحاد يقال له ماء واحد ما لم ينفصل ولو بالوقوف في موضع الا ان يفرط فلا يبعد اخراجه واما نجاسة الماء الداخل في الكوز مثلا المنصب
منه على النجاسة ولو كان تحت المنارة وما تحت فمدفوع بالاجماع الذي ادعي في الشرح وبعدم تاثير النجاسة المفرط واما عدم نجاسة الماء الذي فيه بوقوع النجاسة فيه بسبب في الاعلى
اتصال جزء منه الى الكر تحت المنارة واسناده الى اطلاق الكلام والروايات فمحل تامل فتامل جدا **قوله** الرابع ماء البئر الخ الظاهر انه لا بد للبئر من النبع و ثم استبعاده
عدم الجريان تحت الارض فانه لو لم يتحقق النبع وان سمي بئرا لا يتحقق معه احكامها وكذا الجاري تحتها فانه جار وليس فيه الا احكامه كما يوجد في المشهد الغروي
وان كان معه نبع ويحتمل اجراء احكام البئر فيما يقال له ذلك عرفا مطلقا ويفهم من كلام الشهيد والشارح اعتبار النبع وعدم الجري غالبا فغير النابع ليس ببئر

وان لم يتغير لم ينجس واكثر اصحابنا حكموا بالنجاسة واوجبوا نزح الجميع في موت البعير ووقوع المني ودم الحيض والاستحاضة والنفاس والمسكر والفقاع فان تعذر
لكثرته تراوح عليها اربعة رجال يوما ونزح كر لموت الحمار والبقرة وشبههما ونزح سبعين دلوا من دلاء العادة في موت الانسان وخمسين للعذرة الذائبة
والدم الكثير غير الدماء الثلثة كذبح الشاة واربعين في موت السنور والكلب والخنزير والثعلب والارنب وبول الرجل ووقوع نجاسة لم يرد فيها نص وقيل الجميع وقيل ثلثين
في وقوع ماء المطر مخالطا للبول والعذرة وخرء الكلاب وعشرة في العذرة اليابسة والدم القليل غير الدماء الثلثة كذبح الطير والرعاف اليسير وسبع في موت الطير

وان قيل له ذلك وان لم يجر احيانا الا بنا كونه بئرا مع القول بانه بئر وهو محل التامل الظاهر ان الاعتبار لو كان بالتسمية لكان المعتبر فيه العرف لغة او الخاص
لا عرف زمانهم ع مع احتمال ذلك ولهذا عليه مشكل اذ قد يؤل الى كونه نجسا عند جماعة او في زمان وعكسه عند اخرى او اخرى فالذي يفهم منه انه مجمع ماء تحت
الارض نزى نبع بحيث يصعب الوصول اليه غالبا عرفا وعلى حسب العادة وغير ذلك ما جار او راكد فتامل فيه وبنجاسته بالتغير كانه اجماعي كتطهر الماء واما
تطهيره بالنزح حتى يزول التغير فبناء على عدم نجاسته الا به كما هو الظاهر ومذهب المص ظاهر لانه في الحقيقة هو مثل الجاري فيكون النزح على سبيل التمثيل فيطهر
بالزوال مطلقا ويحتمل ان يقال لابد من النزح لقوله ع في الصحيح والحسن فينزح منه حتى يذهب الريح فتامل واما على القول بالتنجيس مطلقا فاظهر الاقوال ذلك
للنص الصحيح الصريح كما مر ويقيد ما ورد من النص بالتعيين على ما لم يتغير كما هو مقتضى الاصول ولا استبعاد في استثناء غير المتغير النزح اكثر من المتغير لو فرض بعيد
النص ومقتضى القوانين مع انه قد يكون في المتغير اكتفى بالزوال لخروجه النجس منه بخلاف غير المتغير فقد يتوهم بالاكثر لشيوعه في الماء حتى يخرج واما غير المنصوص
فالاكتفاء بالزوال له اظهر لانه في الاخراج له مع وجود النص الى الزوال عموما ونقل الشارح رحمه الله سبعة اقوال **قوله** وان لم يتغير لم ينجس قد مر في عدم
اشتراط الكرية في الجاري ما يكفي لهذا المطلب فتذكروا الدخل في بعض الاخبار بالاشتراك مثل حماد في رواية معوية مدفوع بانه ظاهر انه الثقة لكثرة نقله عنه
وتصريح الاصحاب بصحة الخبر وكذا بان رواية محمد بن اسمعيل مكاتبة وغير صريح في انه عن الامام اذ يحتمل كونه عن الرجل المكتوب اليه بان المكاتبة اذا جزم العدل بانه
عن الامام لا فرق بينها وبين المشافهة في الحجية مع انه هنا جزم بانه عنه من غير الكتابة لانه قال قال وما قال كتبت ونحوه ومعلوم ان فاعل قال هو ع اذ محمد بن اسمعيل
لا ينقل مثل هذه المسئلة عن غيره ولا يكتبون الاصحاب مثل هذا الحديث في الكتب الكثيرة ويستدلون به وسوق الكلام وقرب المرجع يدل عليه مع المبالغة الكثيرة
فيه من الوسعة والمادة والعلة وعدم افساده بشيء الا بالتغير مع انه منقول في الاستبصار من غير كتابة ولا واسطة حيث قال فيه احمد بن محمد عن محمد بن اسمعيل
عن الرضا ع قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وكذا ظاهر الكافي قال فيه وبهذا الاسناد
قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير بل في التهذيب ايضا في الزيادات منقول مع الجزم عنه حيث قال احمد عن محمد بن اسمعيل عن الرضا ع قال ماء
البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير الا انه مكاتبة في اول باب تطهير المياه من النجاسات باسناده عن محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسأله
ما في الاستبصار بعينه ولا ينبغي النزاع في طهارة البئر على تقدير الكرية كما ذهب اليه البعض لعموم ادلة الكر وللجمع بين اخبار البئر بحمل ما يدل على تنجيسها على الاقل منه
وما يدل على الطهارة على الكر وفي الاقل منه ايضا الظاهر الطهارة لما مر في عدم اشتراط الكرية في الجاري من الكتاب والسنة والاصل والاستصحاب والصحيحة الدالة عليها
بخصوصها وضعف ادلة النجاسة لانها لا تخلو عن قصور اما في المتن من جهة عدم القائل به او اضطرابه او اختلافه واما في السند مع عدم الصراحة في النجاسة
واحتمال التاويل فالجمع بوجه من الوجوه التي مضت متعين مثل حمل الصحيحة الصريحة في النجاسة او وجوب النزح لو كان على تقدير التغير لوجوب حمل المطلق
على المقيد حيث قيد في روايات كثيرة مثل صحيحة محمد ومعوية الا ان يتغير الا ان ينتن وغيرهما والاحتمال في كل واحد بخصوصه والجواب عن الدخل عن كل واحد واحد
يطول ولا يليق بهذا المختصر ان المطلوب فيه الاشارة الى بعض الادلة في المسئلة **قوله** البعير الخ قيل دليل البعير رواية الحلبي وهي صحيحة ومثله الثور لصحيحة
عبدالله بن سنان في البقرة ايضا لانها مما لا نص فيه وقيل ذلك هو دليل المني والدماء الثلثة ايضا ودليل المسكر ما وقع في صحيحة عبدالله بن سنان ينزح
الكل لصب الخمر وكان كل مسكر خمر ومنه الفقاع وايضا هذه من جملة ما لا نص فيه وهو موجب للكل عند البعض قوله فان تعذر الخ دليل التراوح كانه اجماع مع خبر
وان لم اعرف صحته وكذا جعل اثنين اثنين للراحة واما كون احدهما فوق البئر والاخر تحته فما اعرف وذكره بعض الاصحاب فيه وكذا عدم اجزاء النساء والصبيان والخناثا
لعدم صدق القوم كذا قالوا وجوز اجتماعهم للصلوة جماعة بل في الاكل ايضا واشترطوا ادخال جزء من الليل في الطرفين ولا يبعد الاكتفاء باليوم العرفي في العمل
ودخول زمان التاهب اذا كان قليلا وعدم ضرر الحاجة بالجملة للخلاء وغيرها للعرف في العمل والظاهر اجزاء ما يصدق عليه اليوم مع احتمال يوم ذلك اليوم
**قوله** ونزح كر الخ قيل دليله خبر ضعيف منجبر بالشهرة وكذا حال البغل واما الكر في البقرة وشبهها من الدواب كالفرس فهو المشهور وفيه تامل لانها مما لا نص
فيه ولهذا جعلها في الشرح منه واما دليل وجوب السبعين لموت الانسان من غير فرق بين المسلم والكافر على الظاهر والصغير والكبير والذكر والانثى فهو خبر
قيل موثق منجبر بعمل الاصحاب بحيث لا يمكن رده والعمل بغيره واعلم ان الظن الاجزاء بالدلو المعتاد السائغ في العرف وقول الاصحاب بمعتاد البئر غير واضح
الدليل والمراد بذلك بمعتاد بحيث يجب الحمل عليه وحيث تعذر الشرع يحمل على العرف كما في سائره وايضا الظاهر اجزاء المقدار بغير الدلو ولا اعتبار التعدد مع
احتمال العدم لعدم الصراحة في التعدد لقصد سبع الدلاء من الماء ودليل خمسين دلوا للعذرة الذائبة الحق بها الرطبة للاشتراك في المعنى وهو الانتشار وهي فضلة الانسان
عرفا وان لم يكن لغة والظاهر عدم الفرق بين افرادها حتى بين الكافر والمسلم وعدم لحاق غيرها بها خبر ابي بصير فان ذابت فاربعون او خمسون وكانهم اختاروا
الاكثر لليقين وفيه تامل واضح وهو مما يوجب عدم القول بالنجاسة بل بالوجوب ايضا ... ان دوران البعض يكفي لهذا الحكم للعسك ولانه لو كان منفردا لافاد
ذلك واما ايجاب ذلك للدم الكثير فهو المشهور ونقل عن الصدوق في المقنع ... في هذا التقدير على حديث مروي ونزح له ما بين الثلثين الى الاربعين لحسنة علي بن جعفر
والذي رايته في الكافي والتهذيب صحيحة علي بن جعفر قال الشارح وهو الوجه والعمل بالمشهور طريق اليقين فتامل ... خروج الدماء الثلثة عنه ... واما
بقاء باقي الدماء حتى دم نجس العين فيحتمل لان احكام البئر لا استبعاد فيها ويحتمل كونه من جملة ما لا نص فيه ويحتمل كون الكثرة بالنسبة الى الدم نفسه كما هو الظاهر المفهوم
من قوله كدم الشاة ونقل عن المص بالنسبة الى ماء البئر باعتبار كثرة مائه وقلته ودليل نزح الاربعين في موت السنور وشبهه الشهرة مع الرواية وهي غير
صحيحة ولا صريحة في الخنزير والارنب والثعلب ولا في الموت بل اعم من ان يكون واتما حيا او ميتا ولا يبعد تعميم هذا الحكم فلا يبعد في وقوع الخنزير حيا فمات
فيها اكثر من المقدر ومما لا نص فيه مع احتمال التضاعف فتامل وكذا احتمال التضاعف في الكلب اذا وقع حيا ومات لو تعدد حيا ولموته فيها وكذا كونه
في بول الرجل وان كان السند ضعيفا لانه منجبر بالشهرة وفيه روايات اخر متروكة للضعف وعدمها كذا قيل فتامل ولا فرق بين المسلم والكافر ولا

بالنز

تدخل فيه المرأة لعدم صدق الرجل الذي في الخبر والشهرة تعين المرأة مطلقا فتكون مما لا نص فيه وكذا الخنثى واما ايجاب الاربعين لما لا نص فيه اي ما لا يدل عليه
بدلالة ظاهرة معتبرة فمشهور غير ظاهر الوجه وقيل نزح الجميع وجهه كما مر اذ لا ظهر النجاسة ولم يظهر المطهر فلا يكون الا برفع جميع النجس ولانه ليس اكثر منه مطهرا ولا
منه غير معلوم كونه مطهرا فيتعين ويمكن العمل بمفهوم الموافقة ان علم وقيل ثلثين ووجهه ايضا غير ظاهر وقيل بالعدم وهو مع القول بالنجاسة مشكل نعم يمكن مع
القول بالاستحباب والوجوب تعبدا فيما وقع فيه النص ودليل ثلثين في وقوع ماء المطر الخ رواية كردويه وهي ايضا منجبرة بالشهرة والفتوى والاشكال مندفع اما
بحملها على الماء النجس بها ولا يكون فيه عينها او ان احكام البئر لا استبعاد فيه بعد ورود النص فتامل ودليل نزح العشرة للعذرة اليابسة رواية ابي بصير المتقدمة المشتملة
على انه ابتر فيه ايضا اشعار بادخال الرطبة في الاول ودليله في الدم القليل ما ورد في الخبر من الاسيرة ودلاء واستخراج العشرة منها بعيد كما ذكره الشيخ والمص في المنتهى
والمخ والظاهر كفاية الثلثة كما اختاره المحقق لو لم يكن شيء اخر وكذا دليل السبع لموت الطير الخ رواية علي بن ابي حمزة مع الشهرة المجبرة وكذا دليل السبع في الفارة
المنفسخة والمنتفخة ولكن الرواية في الاولى والثانية الحاقية بها مع الفتوى والشهرة وكذا دليل بول الصبي الذي قيل المراد به من زاد على الحولين مع عدم البلوغ
وفي حكمه الرضيع دون الحولين ما لم يزد لبنه عن الغذاء ولا يلحق به الصبية لعدم النص وكذا دليل اغتسال الجنب وفائدة الخلو عن النجاسة ظاهرة لان النجاسة لها حكم
اخر ولها مقدر وهنا مثل نزح جميع الماء لو كان منيا والروايات في بعضها الدخول مع الاغتسال كرواية ابي بصير وفي اخرى النزول كرواية عبد الله بن سنان وفي
البعض الوقوع كرواية الحلبي وفي الاخر الدخول فقط كرواية محمد بن مسلم قال والشارح يجب حمل المطلق على المقيد فيقيد الكل بالاغتسال وانت تعلم انه انما يكون مع
المنافاة ولا منافاة بين وجوب السبع للنزول فقط والوقوع والدخول كذلك ومع الاغتسال وهو ظ الا عند من يقول بمثل هذا المفهوم الضعيف وكان العمدة الشهرة
وعدم ايجاب شيء في المشهور بمجرد النزول والوقوع كما هو ظاهر بعض الاخبار وظاهر ح ان ليس العلة تنجيس البئر اذ لا معنى للتنجيس من غير النجاسة وان كان مثرا
وحكمه مختلفا مع انه لا نص في التنجيس بل بالنزح والفساد فقول الشارح والعلة فيه نجاسة البئر بذلك وان كان بدنه خاليا من نجاسة ولا بعد فيه بعد ورود النص
الى قوله فقول بعضهم ان نجاسة البئر من غير منجس معلوم البطلان اذ الغرض سلامة الجنب في خلو بدنه من النجاسة العينية قد ظهر منعه غير واضح ومعلومية اشتراط
الخلو في الاخبار حيث اوجب السبع فقط مع طهارة بدن الجنب الدال على عدم التنجيس وهو امر واضح وخلافه بعيد جدا ويمكن حمل الفساد على عدم جواز الاستعمال
بدون النزح تعبدا او على تنفر الطبع وغير ذلك ثم اعلم ان الشارح قال ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع دالة عليه اي على تفرع اشتراط النية وصحة الغسل
على الحكم حيث ساله عن الجنب يدخل البئر فيغتسل منها قال ينزح منها سبع دلاء والروايات الباقية كما لا تدل على اشتراط الاغتسال لان الاغتسال الشرعي لا ينافيه
ايضا فيحمل مطلقها عليه جمعا بين الاخبار فيندفع بذلك ما اورده المحقق الشيخ علي من خلو الاخبار عنه او كونها اعم حتى التزم بعدم الحكم بطهره لقول الصادق ع
في خبر عبد الله بن ابي يعفور ولا تقع في البئر ولا يفسد على القوم ماءهم فان النهي المستفاد من الرواية يقتضي فساد الغسل لانه عبادة فلا يطهر الجنب ويجاب بمنع
ان النهي عن الغسل بل عن الوقوع في الماء وافساده وهو انما يتحقق بعد الحكم بطهر الجنب لا بمجرد دخوله في البئر فلا يضره هذا النهي لتاخره وعدم كونه عن نفس العبادة الا
الا ان يقال الوسيلة الى المحرم محرمة ان كانت قبل زمانه وانت خبير ان الجمع انما يجب على تقدير المنافاة والمساواة ومعلوم عدمهما اذ لا منافاة بين ايجاب
السبع لمجرد النزول والوقوع والدخول المذكورة في الثلثة الصحيحة وبين ايجابه له وللغسل معا لضعيفة ابي بصير فلا مساواة ايضا مع انه لا اشتراط في السبع
بالغسل في رواية ابي بصير بل ذكر ذلك في كلام السائل فقط فلا ينبغي ترك الحكم المستفاد من الاخبار الثلثة الصحيحة وتقييدها مع تقييد النهي المستفاد في صحيحة
ابن ابي يعفور وهو عبد الله الثقة المعلل بان رب الماء ورب الصعيد واحد لرواية ابي بصير الغير الصحيحة لوجود عبد الله بن بحر الضعيف واشتراك ابن مسكان
وابي بصير المشتمل على السبع للدخول مع الغسل في كلام السائل مع عدم النهي فيه فظهر بطلان الغسل على تقدير التحريم وعدم القيد كما يظهر منه ولا ينفع الجواب بمنع
ان النهي عن العبادة بل عن الوقوع في الماء وافساده لان الافساد انما وقع بالغسل بل نفس الغسل هو الافساد وعلى تقدير كون الحرام هو المقيد وهو الغسل لا مطلق مترتبها الفساد
الوقوع كيف يصح الغسل مع النهي عنه وانه العبادة وانه موجب للفساد كما تقرر وتوهم ان النهي هو الافساد وهو انما يتحقق بعد الحكم بطهر الجنب بعيد اذ الظاهر
ان المراد بالنهي هو العمل الذي يفعله وهو الاغتسال فاجراء الماء على العضو وتحريكه على البشرة مع النية هو المنهي الموجب لرفع الحدث وهو العبادة فيكون
فاسدا ولا يكون النهي موقوفا على رفع الحدث اذ لا معنى له اصلا نعم قد يكون موقوفا ولا يعلم الا بعد العلم بالغسل فيكون ح كالناقص لانه لا شك في كون الاغتسال
الرافع حراما وانه فاسد ومفسد للماء فلا يكون صحيحا مع الفساد والافساد وهو ظ فالظ ان المراد على تقدير ارادة الغسل مجرد ايراد الماء على البدن على قصده
مع النية والافساد يترتب على تحصيله هو المراد بالفساد هنا او يراد بالنهي الكراهة بمعنى قلة الثواب ولا يلزم التزام عدم النهي في العبادة مفسدا وجواز كون
الشيء الواحد الشخصي حراما وواجبا وكل ذلك باطل خصوصا عند اصحابنا كما بين في محله فيحتمل في المسئلة القول بالكراهة بالمعنى المذكور وعدم الفساد لانه لما
ولا في الغسل واستحباب النزح بمجرد النزول مع الغسل وعدمه او الوجوب تعبدا الا للنجاسة ولا يخرج عن الطهورية بالغسل لا دلالة له عدم نجاسة البئر وان كان
النهي ظاهرا في التحريم ويمكن القول به ايضا والتاويل بان المراد مع النجاسة المفسدة او بئر الغير او لخوف الضرر بالوقوع فيه وغير ذلك وعلى الاخير يصح الغسل ان غسل
بعده مع عدم جنون وبوجوب النزح تعبدا مع القول بعدم صحة الغسل الا بالتاويل فتامل ويمكن استفادة عدم نجاسة ماء البئر من هذه الاخبار التي ادعى الش
دلالتها عليها من جهة وجوب النزح لانه ما امر الواقع بالغسل وتطهير بدنه وثيابه فافهم واعلم ان الشارح قال الذي اختاره المص في المخ مختار الشيخ المحقق ان الحكم
بالنزح لكونه مستعملا فيكون النزح لسلب الطهورية ويشكل باطلاق النصوص ويحكم سلار وابن ادريس وجماعة من المتاخرين بوجوب النزح مع طهورية المستعمل محتجين
ويستلزم القول بعدم وجوب النزح لانه فرع على القول بسقوط طهورية المستعمل وهو لا يقول فيلزم عدم القول بالنزح والذي اختاره في المنتهى هو التعبد كما
اشرنا اليه وهو المعقول بناء على مذهبه على تقدير القول بالوجوب والذي فهمت من المخ عدم الوجوب قال فيه اذا كان البدن خاليا من نجاسة عينية فاي سبب يوجب النزح
وباي عقاب يفسد ماء البئر والجواب ان يقال اختلف علماؤنا في المستعمل الطهارة في الكبرى هل يرتفع عنه حكم الطهورية لغيره ام لا فبعض علمائنا افتى بالاول وبعضهم

مسئلة لا يجوز استعمال الماء النجس في الطهارة مطلقا ولا في الاكل والشرب اختيارا ولو اشتبه النجس من الاناءين اجتنبا وتيمم ويستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع ان كانت الارض سهلة او كانت البالوعة فوقها والا فخمس واسآر الحيوان كلها طاهرة عدا الكلب والخنزير والكافر والناصب والمستعمل في رفع الحدث طاهر و مطهر متن

افتى الشارح وسيأتي البحث في المنتهى الخ وكونه مستعملا في الطهارة الكبرى وهذا انما يمشي عند الشيخين رحمهما الله اما عن قول والعجب ان ابن ادريس ذهب الى
ما اخترناه من بقاء حكم الطهورية في المستعمل واوجب النزح فالاقوى عندي بناء على قول الشيخ كون الماء طاهرا وان ارتفع عنه حكم الطهورية فايجاب النزح ليس
لزوال النجاسة بل لافادة حكم الاول ولا اجد فيه ما ذكره ولا قصورا واطلاق الاخبار بناء على القول به محمول على مذهبهما ولا يلزم صحة مذهب غيره بل
نفاه والشارح جعله للنجاسة مع الخلوص النجاسة وهو كما ترى نعم يمكن ان يقال لا يتعجب من ابن ادريس فانه قائل بالصحة الروايات كما قلتم انتم في المنتهى فالظاهر ان
اختياره في الخ الاستحباب كما في المتن فكيف الوجوب لعدم الطهورية مع عدم قوله بالخروج عنها وكلامه صريح في ذلك ولعل الشارح يريد اختياره على تقدير
الوجوب ولكن لا يتم ما اعترض عليه فتامل والاحتياط مما لا يترك مع الامكان فتامل وكذا دليل السبع بخروج الكلب حيا هو الخبر الصحيح مع الشهرة ولكن في هذا
الخبر بعينه نزح البئر كلها لموت الكلب فيه واربعون له فهو مما يدل على عدم النجاسة والوجوب فافهم اما الخمس لذرق الدجاج فما ذكر الشيخ له دليلا وقيد الشيخ
بالجلال فان ذرق غيره ليس بنجس على الظ ودليل الثلاث في موت الفارة مع عدم الوصفين صحيحة معوية بن عمار وليس فيها ذكر الوصفين وعدمهما لكن
حملت على العدم لرواية غير صحيحة في السبع على تقدير الانفساخ وحمل عليه ايضا رواية غير صحيحة مطلقة بالسبع مع نفي الباس فيما اصابه من ذلك لثياب كذا فهم
من اخرى في اخرى كانها صحيحة ابي اسامة حتى دلاء ما لم تنفسخ او يتغير طعم الماء فحمل الزايد على الاستحباب غير بعيد وهذا كله يدل على عدم النجاسة وعدم الوجوب كذا
التردد في مثل السنور بين عشرين وثلاثين واربعين والاختلاف في الكلب وغير ذلك من الاختلاف والتردد بين ثلاثين الى اربعين دليل على مذهب المطهر في
البئر فافهم ولا تنسى ودليل الدلو الواحد للعصفور رواية غير صحيحة مع الشهرة كان شبهه اخذ بالقياس من سوق الخبر اقل ما يقع في البئر العصفور ينزح منها دلو واحد مثل
ودليل الدلو الواحد لبول الرضيع الذي لم يغلب على غذائه الطعام قوله في الخبر سالته عن بول الصبي الفطيم قال دلو واحد وكان القياس اخذ من الفطيم وفي
الاكثر في بول الصبي فتامل وكذلك عندي مستحب كان دليله طهارة البئر عنده مع عدم تمامية ادلة وجوب النزح لما مر من عدم الصحة والاختلاف والتخيير و — مثل السبع صح
وجوب الجمع بحمل المطلق على المقيد فانه وردت روايات صحيحة مثل صحيحي محمد بن اسمعيل ومعوية بن عمار بعدم النجاسة وعدم النزح ما لم يتغير وما لم ينتن و
صحاح اخر في عدمها مطلقا وورد فيهما ايضا روايات مطلقة فتحمل على المقيد كما قرر في الاصول مع ان الصحيحة الصريحة في النجاسة غير معلوم وغير ذلك من الوجوه
المتقدمة وقد اشرنا اليها مرارا ولا يكفي في الاستحباب مجرد اختياره عدم انفعال البئر كما يفهم من الشرح لاحتمال وجوب النزح تعبدا ولهذا اختار في المنتهى
وجوبه تعبدا مع اختيار طهارته وعدم انفعاله **قوله** لا يجوز الخ لعل المراد بعدم الجواز عدم الاعتداد به وعدم ترتب اثر المطلوب من الاستعمال عليه مجازا
وترتب العقاب والذم كما هو المتعارف بناء على اعتقاده المشروعية وانه طهارة شرعية فيكون بدعة وكل بدعة ضلالة سبيلها الى النار وهو مذكور في — ضلالة النار صح
الخبر الصحيح في منع الجماعة في نافلة شهر رمضان وصلوة الضحى فمنع الشهيد في الذكرى كون البدعة حراما في الاحتجاج على كون الاذان الثاني في يوم الجمعة
حراما بانه بدعة على ما ورد في الخبر مما لم يكن في عهده ص وهي تنقسم الى محرمة ومكروهة فلا دلالة لها على التحريم لانها اعم فذلك بعيد فدليل عدم الجواز في الطهارة — ان البدعة صح
اختيارا واضطرارا اماما وكانه الاجماع ايضا وبعض الاخبار الدال على اشتراط طهارة الماء المستعمل في الطهارات ودليل جواز شربه اضطرارا وعدمه اختيارا
لعله الاجماع وما يدل على تحريم القذر والخبيث في بعض الايات مثل ما يدل على تحريم الرجس وهو النجس على ما هو المشهور ووجوب حفظ النفس المستفاد من العقل
والنقل يدل على الجواز اضطرارا كاساغة اللقمة ودفع العطش المهلك او للانقطاع بسببه عن الرفقة فيهلك ولقوله الا ما اضطررتم اليه ولا يبعد جواز استعماله
على ذلك — اختيارا ايضا في غسل الثياب وشرب الدواب والطير وغير ذلك مما لا يشترط فيه الطهارة للاصل وعدم ثبوت التحريم وصرح به في الشرح وغيره ويدل عليه تقييدهم بالطهارة
والاصل دليل واضح قوي ما لم يظهر خلافه بعد التفتيش المعتاد المفيد للاطلاع عليه على تقديره غالبا **قوله** ولو اشتبه الخ دليله خبران غير صحيحين احدهما
موثق والاخر ضعيف لكن الظاهر انهما مؤيدان بالشهرة بل بالاجماع على الظ وعدم ظهور الخلاف وبان التكليف بالطهارة بالماء الطاهر محقق والخروج عنه انما
يتحقق باليقين او الظن المعتبر شرعا وليس هنا وفيه تامل لان الظ بناء على اعتبار قوانين الاصول واعتبار العلم بالنجاسة جواز استعمالهما بل ايهما اراد على تقدير الاشتباه
والراجح مع الرجحان كما يقال مثله في واجد المني في الثوب المشترك من عدم وجوب الغسل على احدهما مع جريان الدليل بعينه وهذا هو الموافق للقوانين
والشريعة السهلة الا ان العدول عن قول الاصحاب مع عدم الشرائط يحتاج الى جراة تامة وصرح في الفروع والاصول في كتب العامة والخاصة بعدم الجواز
والامر يكن دليلهم على ذلك ايضا واضحا فانه خلاف الاجماع وهو غير ظاهر وبالجملة المسئلة مشكلة ولكن دعوى الاجماع في الخ في مثل هذه المسئلة مع صحة
ما تقدم من الخبرين وعدم الخلاف يقتضي وجوب الاجتناب لو امكن وهو يقتضي اراقة الماء ثم التيمم لوجوده في دليل الاصل ويحتمل الحمل على الاجتناب
لهذا قلنا بالاحتياط دون الوجوب كما قال به الشيخ ويفهم من كتاب الصدوق ولو كان الاشتباه بالمضاف فالظ وجوب الطهارة بهما مع عدم ماء اخر ويغتفر
عدم الجزم في النية لعدم الامكان مع انه قد يقال بوجوده لوجوب الوضوء وهو لا يحصل الا بهما ولو كان واحدا وجب التيمم والوضوء على الظ لما مر والاحتياط
ولا يبعد وجوب اكمال الناقص بالمضاف ما لم يخرج عن الاطلاق لما مر **قوله** ويستحب تباعد الخ لعل دليله بعض الروايات الغير الصحيحة مع الاصل حيث ورد
في احدها ان كان سهلا فسبعة اذرع وان كان جبلا فخمس وفي الاخرى ان كان البالوعة اسفل من البئر فخمس وان كانت فوق البئر فسبعة ويحتمل الفوقية
بحسب القرار كما هو الظاهر او بحسب الجهة لما يدل بعض الاخبار على ان جهة الشمال فوق البئر والتمام مهب الصبا وخبر حسن يدل على نجاسة البئر اذا كان بينها وبين
البالوعة ثلاثة اذرع او اربعة وكون البئر في اعلى الوادي ومجرى البول من تحتها وهو غير معلوم بل غير مفهوم ايضا لان متنه لا يخلو عن اشكال و
اضطراب مع ان الاصل وساير الادلة يدفعه وبالجملة ما لم يعلم تغير البئر من البالوعة بالنجاسة لا يحكم بها وهو الموافق للادلة سيما ما هنا من حديث محمد بن القسم
عن ابي الحسن ع في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة اذرع اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء وبالجملة عدم
صحة الادلة اشغلنا عن تفصيل البحث عن البئر ووجوب النزح للاشتباه لكل واحد واحد وكذا عن تفصيل البعد بينهما **قوله** واسآر الحيوان الخ الطاهر

وفي رفع الحدث نجس سواء تغير بالنجاسة او لا الا ماء الاستنجاء فانه طاهر ما لم يتغير بالنجاسة او يقع على نجاسة خارجة متن

ان المراد هنا بماء قليل لاقاه جزء حيوان خال عن نجاسة طاهرة ولا شك انه تابع له في الطهارة والنجاسة واما في الكراهة فغير واضح المعنى وان قال البعض
والمراد بالكافر مطلقه ولو بالارتداد قولا او فعلا والنصب والغلو والخروج وبانكار حقيقة ما ثبت عنده انه من الشرع لعله المراد بانكار الضروري فذكر الناصب
من عطف الخاص على العام او المراد بالكافر غير الناصب او المراد بالكافر الكافر الاصلي وبالناصب هو ونحوه ولكن في نجاسة الجميع تامل بل انما المتفق على الظاهر
نجاسة الكافر الاصلي والخارجي والغالي والناصب واما المجسمة الحقيقية والمشبهة وغيرها فغير ظاهر ويظهر بالتامل في الدليل في محله قوله والمستعمل في رفع الحدث
طاهر مطهر دليلها الاجماع على الظ والاخبار والاستصحاب والاصل وكذا كونه مطهرا ان كان المرفوع الاصغر واما ان كان الاكبر فكذلك في هو مذهب الاكثر
وعليه الاصحاب صدق الايات والاخبار الدالة على انه طهور كون الطهور بمعنى ما يتكرر منه التطهير كما قاله الشيخ القايل بالخروج عنه وبعض العمومات وما نقل في
صحيحتي الفضيل المتقدمة عن الجنب يغتسل فينضح الماء في انائه فقال لا باس ولو كان غير مطهر لكان به باس فتامل ولا يخفى ان دلالته على الطهارة
او نحوه وقال المص في المنتهى لا خلاف في كونه مطهرا من الخبث بل الحدث فقط والظ ان الخبث غلط ولهذا نجس المستعمل فيه وبالجملة الطهورية ثابتة بدليل شرعي ولا
يرتفع الا به ليس انه ما نقل فيه الشيخ على ما رايت الا خبرا ضعيفا باحمد بن هلال قال في صه انه قال وورد ذم كثير له عن الامام العسكري ع وقال الشيخ في الفهرست
كان غاليا متهما في دينه مع اشتراك الحسن بن علي كانه ابن فضال الفطحي مع اضطراب في المتن حيث قال عن ابي عبد الله ع قال لا باس بان يتوضا بالماء المستعمل فقال
الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضا منه واشباهه الخ ولا يخفى ذلك حيث فهم ولا جواز الوضوء مطلقا وايض غير ظاهر
كونه القول الثاني منه مع انه يحتمل كونه للنجاسة بناء على عدم انفكاك بدن الجنب عنها غالبا وكونه مقارنا بالماء المستعمل في غسل الثوب بغير البقية
والاستنجاء ايضا محتمل للجمع ولكن ما رايت خبرا خاصا في الجواز وقد ادعى الشارح الصحاح من الاخبار حيث قال او على نجاسة المحل جمعا بينها وبين غيرها
من صحاح الاخبار ولو كان المراد العموم الدالة على كون الماء طاهرا ومطهرا لكان البيان بالاية اولى مع انه لا يوجب الحمل على المقيد والمطلق وهو عرف
نعم وجدت ما يدل على الطهارة مثل صحيحتي الفضيل المتقدم **قوله** والمستعمل في رفع الخبث نجس الخ نقل الشارح في المستعمل في رفع الخبث مع عدم
التغيير خمسة اقوال الطهارة مطلقا والنجاسة كذلك وكونه كالمحل قبل الغسل اذا كان مستعملا في رفع النجاسة وقبل غسلته وكونه كالمحل بعدها والرابع الطهر
اما عدم نجاسة ما كان المحل قبله طاهرا وعدم زيادة غسلته على غسلة محله قبل وروده فلعدم زيادة الفرع على الاصل وعدم معقولية الحكم بالنجاسة بالملاقاة
بالطاهر واما نجاسته فلادلة نجاسة الماء القليل بالملاقات مثل عموم مفهوم اخبار كثيرة صحيحة في تقدير الكر مثل الماء الذي لا ينجسه شيء كر واذا بلغ
مقدار الماء كرا لم ينجسه شيء وصحيحة ابي بصير عن الجنب يحمل الركوة والتور ويدخل اصبعه فيه قال ان كان يده قذرة فاهرقه وكذا صحيحة البزنطي وصحيحة محمد بن
مسلم اذا شرب الكلب من الاناء اغسل الاناء وصحيحة البقباق ان الكلب رجس نجس لا يتوضا بفضله وغيرها مما يدل على نجاسة القليل بالملاقات ويعلم منها
ان السبب هو ملاقاة النجاسة وقابلية الانفعال للعلة والمانعية في الصحيحتين الاوليتان تدلان على النجاسة مطلقا سواء كانت ادخال الاصبع للغسل وغيره
على الظ وايضا ايجاب تعدد الغسل واهراق الغسلة الاولى بالكلية من الظروف ووجوب العصر فيما يجب العصر وعدم تطهير ما لا يخرج عنه الماء بالماء القليل
بل بالكثير فقط مما يدل على نجاسة الغسالة فافهم وايضا رواية العيص بن القسم المروية في المنتهى قال سالته عن رجل اصابه قطر من طشت فيه وضوء فقال ان
كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه في المتن والسند تامل وايضا قد ثبت نجاسة ماء القليل بملاقاة النجاسة عند القايلين قال في المنتهى متى كان على
الجنب والمغتسل من حيض وشبهه نجاسة عينية فالمستعمل اذا قل عن الكر نجس اجماعا والفرق بين الاستعمال في الغسل وغيره بعيد وان شرط في تطهير النجس بالقليل
ورود الماء على النجاسة كما نقل عن السيد والشافعي واستحسنه المص في المنتهى اذ يبعد ذلك لانه لم يتم في جميع المتنجس كما في الظروف والابواب المبسوطة
كما بينه في الذكرى مع ان الورود في غير صورة التطهير لم يمنع من نجاسة القليل الوارد عندهم ايضا ولهذا ما فرقوا في نجاسة القليل بالملاقات بين
الورود وعدمه ايضا فبقي اجزاء النجاسة كالمحل ولو في بعض الاوقات ولا يظهر القايل بالفرق وايضا تخصيص ماء الاستنجاء بالاخراج وتعليله بانه خرج
الاحكام صح اشتراط عدم وصوله الى نجاسة خارجة تدل عليها ولا يعارض هذه كلها بالاصل وعموم ادلة طهارة الماء وهو ظ فتامل ولا بما قيل انه لو نجس لم
يطهر المحل الا انا لا نم ذلك اذ يجوز تطهير النجس بشرط عدم كونه نجسا قبل التطهير وان نجس كما قيل مثله في المستعمل في الكبرى لخروجه عن الطهورية
عنده لا استبعاد في قول الشارح لو صب الماء الطاهر على محل النجس يطهر المحل ويصير ذلك نجسا وقال المص رحمه الله ينجس بعد الانفصال وهو ايضا غير
مستبعد لان النجاسة والطهارة تعبدية فيحتمل ان يحكم بالطهارة او بالعفو للضرورة ما دام في المحل وليست تلك بعد الانفصال فيحكم بها او به من
كل وجه للمصلحة واستبعد الشارح جدا واختار نجاسة البئر ببدن الجنب الخالي عن النجاسة لانه تعبدي وبالجملة ما ذكرناه ليس ببعيد للمصلحة فان
الاحكام تدور معها وليس ابعد مما قالوا من طهارة الدلو والرشا ويد المستسقي وحافة البئر والباقي بعد النزح مع تقاطر الماء النجس عليه من الدلو
ووصول الدلو اليه اخيرا وقعرها بعد النزح وكذا طهارة بدن من يحمل الدبر وما وصل اليه من العصير بانقلاب الاصل دبسا وهو ظاهر وبالجملة الظاهر
وجوب الاجتناب من المستعمل القليل في النجاسة وان كانت كل الادلة لا يخلو عن تامل وان اخرج منها ما يمكن الاخراج عادة بقي المحل مع ما فيه طاهرا او عفو
للضرورة والحرج والسهلة ويدل عليه ايضا عدم الامر بجمعه بعده ثم الوضوء والغسل به على تقدير الاحتياج الا ان يقال بخروجه عن الطهورية دون الطهارة لكن
لا فرق بين خروجه عن الطهورية والطهارة ولهذا لم يظهر القائل به وايضا الظاهر عدم وجوب الاجتناب عما بقي من اثره في المغسول من البدن والثياب
والظروف بعد انفصال ما هو المتعارف وذلك كاليقين ولا يحتاج الى التلبيس بالكلية ولهذا ما ورد في الشرع ما يدل عليه وما قال به احد فتامل
واحتط مهما امكن فان المسئلة من المشكلات ولهذا ما يفهم فتوى الشارح وصارت الاقوال كثيرة واما استثناء ماء الاستنجاء منه فدليله في التهذيب
حسنة الاحول وحسنة محمد بن نعمان في الفقيه الظ انهما واحد وهو محمد بن علي بن النعمان ابو جعفر الاحول الثقة الملقب بمؤمن الطاق لعدم ذكره في الرجال

وغسالة الحمام نجسة ما لم يعلم خلوها من النجاسة ويكره الطهارة بالمسخن بالشمس في الاواني والمسخن بالنار في غسل الاموات وسؤر الجلال واكل الجيف والحايض المتهمة والبغال والحمير والفارة والحية وما مات فيه الوزغ والعقرب **النظر السادس** فيما يتبع الطهارة النجاسات عشر ومنها

الا هذا ونقل هذا الخبر في التهذيب عنه صحيحا ظاهر ايضا ولان في الرجال ان طريق الفقيه الى محمد بن علي بن النعمان حسن والمذكور في اخر كتاب وذكره الاسناد هو محمد بن النعمان بحذف الاب ونسبه الى الجد وامثاله كثيرة وصحيحة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي والاولى اظهر في الطهارة لقوله لا باس ببناء وقوع النعس على الماء الذي يستنجي به فيحتمل العفو وظاهر الثاني الطهارة حيث قال عبد الكريم المذكور سالت ابا عبد الله ع من الرجل يقع ثوبه على الماء الذي يستنجى به اينجس ذلك ثوبه قال لا ولو كان نجسا لنجسه لكن يكون معفوا فيل الفرق بينهما هنا لان العفو من كل الوجوه وقيل تطهيرا لغاية في الاستعمال مرة اخرى في الحدث والخبث والظاهر هو بقاء الطهارة والطهورية للاستصحاب وعدم الخروج بالاستعمال الموجب للنجاسة بادلة نجاسة القليل الغير بالاجماع ونحوه حاله ولان النجاسة اذا لم يخرجه عن الطهارة للادلة فكذا عن الطهورية بالطريق الاولى تامل والظاهر عدم الفرق بين المخرجين والمتعدي وغيره الا ان يكون فاحشا يخرج عن اسم الاستنجاء لعموم الادلة من الاجماع والاخبار ومنها نفي الحرج والشريعة السهلة واما الشرايط التي ذكرها الاصحاب فما نعرف وجهها والعمل بالعموم يقتضي الدليل الا ان يظهر المخصص والاحتياط لا يترك ثم اشتراط عدم وقوعه على نجاسة خارجة غير بعيد لان انتفاء من الدليل هو الغسالة من حيث النجاسة التي في المحل ما دام كذلك واما عدم التغير وعدم وجود الاجزاء معه فغير ظاهر والثاني ابعد بل الظاهر انه لا ينفك عن الاجزاء والاول محتمل فيحتمل اختصاص الاجماع والاخبار ببعض الافراد فتامل **قوله** وغسالة الحمام الخ قال في الشرح هي الماء المستنقع فيه والمنفصل عن الغسالين واصل دليل نجاستها نقل اجماع ابن ادريس وما رايت فيه من الاخبار الا خبر ابن ابي يعفور المذكور في الكافي عنه ع قال لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام الخ وخبرهما عن ابي الحسن ع لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام الخ وانه موضوع لازالة النجاسة فالظاهر ان ما فيه نجس تغليبا للظاهر على الاصل ولكن الاجماع غير ثابت والخبران في غاية الضعف سندا للارسال وغيره مع اشتمالهما على نجاسة ولد الزنا واشتمال الاول على انه لا يطهر الى سبعة اباء وهو غير معقول ولا ما افتى به وان المنفي عنه هو الاغتسال في البئر وابن من الظاهر وضعه لازالة النجاسة غير مسلم وترجيح الظاهر على الاصل على تقدير التسليم ليس بظاهر هنا والاصل يدل على الطهارة وكذا صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه قال نعم لا باس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب وموثقة زرارة لوجود ابن بكير في الطريق لعله عبد الله الذي قيل انه ممن اجمعت على تصحيح ما يصح عنه وانه فطحي ثقة قال رايت ابا جعفر ع يخرج من الحمام فيمضي كما هو لا يغسل رجله حتى يصلي ومرسلة الى يحيى الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن الماضي ع قال سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب قال لا باس وصحيحة محمد بن مسلم قال رايت ابا جعفر جائيا من الحمام وبينه وبين داره قذر فقال لولا ما بيني وبين داري ما غسلت رجلي ولا يجنب ماء الحمام وكانه لذلك اختار المصنف الطهارة في المنتهى وهو الظاهر لكثرة ادلة الطهارة حتى تعلم النجاسة ويمكن الجمع بالكراهة وعدم النجاسة واعلم ان هذه الاخبار الصحيحة وكذا غيرها مما ورد في تحديد الكر من الاخبار المتقدمة صريحة في عدم تنجيس الماء بمباشرة بدن الجنب وان الغسل والوضوء يجوز في ما اغتسل به الجنب ايضا غايته ما يمكن ان يكون كراهة ذي مادة فما يضر ما وقع في مكاتبة محمد بن اسمعيل صحيحا فكتب لا تتوضا من مثل هذا الا من ضرورة اشارة الى ما في السؤال عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء ويستقى فيه من بئر ويستنجي فيه الانسان من بول او غايط او يغتسل فيه الجنب فيمكن الكراهة لهذه وهي ايضا بعيدة لمداومتهم ع الحمام المعد لذلك ويمكن حملها على الكراهة اذا كان دون الكر مع عدم النجاسة ولا يدل استنجاء الانسان فيه عن بول على النجاسة لان ماء الاستنجاء طاهر وكذا عن الغايط لو كان وغسل الجنب فيحمل على خلو النجاسة من البدن وهو ايضا يكون دليلا على طهارة ماء الاستنجاء وطهورية الماء المستعمل فتامل وحمل الشيخ منافي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن ماء الحمام فقال ادخله بازار ولا تغتسل من ماء اخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا يدري فيهم جنب ام لا على ما ليس له مادة وهذا مؤيد اخر لاشتراط المادة ولكن مع ذلك ينبغي ان يكون ذلك مع نجاسة بدن الجنب وهو الاظهر لذلك او بناء على مذهبه من خروج المستعمل القليل عن الطهورية كما يظهر من كلامه وكان معنى قوله ع لا تغتسل من ماء اخر انه اغتسل من مائه **قوله** ويكره الطهارة بالمشمس الخ لعل المراد به ماء استسخن بها في الاواني مطلقا في اي انية كانت وفي اي بلاد كان مع بقاء السخونة وعدمها ودليلها ما هو المنهي الموجود في قوله ع لعايشة بعد ما وضعت قمقمتها في الشمس لتغسل راسها وجسدها لا تعودي فانه يورث البرص وقول ابي عبد الله ع في حديث فيه محمد بن سنان لا باس بان يتوضا بالماء الذي يوضع في الشمس يدل على الجواز وكانه لاجل ذلك لقوله لا تعودي فانه يفهم عدم المنع واسماعيل والظاهر العمل به بناء على صحة الاخبار وقيل بالكراهة والظاهر تعميم الكراهة لجميع الاستعمالات لو اصله الى البدن ولو باكل طعام فيه ذلك او شرب ما فيه كما يدل عليه عموم الخبر الثاني وظاهر العلة بل ظاهره عدم الاختصاص بالانية ولا يبعد تخصيصهما بما دون الكر والجاري لجواز استعماله مع وقوع النجاسة فيه من دون الكراهة وعدم انفكاكهما عن الشمس غالبا مع الاصل وعدم صحة الخبر واما التخصيص ببعض البلاد الحارة وبمثل اواني الرصاص والحديد فبعيد وظاهر الخبر يدفعه ودليل كراهة استعمال الماء المسخن بالنار لغسل الميت مرسلة يعقوب بن يزيد عن عدة من اصحابنا مع وجود سهل بن زياد الضعيف عن ابي عبد الله ع قال لا يسخن للميت الماء لا يعجل له النار ورواية زرارة قال قال ابو جعفر ع لا يسخن الماء للميت وخبر عبد الله بن المغيرة عن رجل عنهما ع قال لا تقرب الميت ماء حميما وسند الثاني جيد وقال في المنتهى لما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي جعفر ع الخ كانه اشارة اليه وفيه ضمانة والظاهر انه ابن ايوب الثقة وابان وهو مشترك والظاهر ابن عثمان الثقة وانهم ما بينوا ذلك وسمى ولكن قالوا انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه وهو مقبول فيه وسمى بعض الاخبار الذي هو فيه بالصحة مثل ما يدل على عدم وجوب السلام وبالجملة انه مقبول لثبوت التوثيق وعدم ثبوت غيره ولعل عدم التحريم لعدم القايل به وبعض الشبهة فيه وبعد التخريج العمومات **قوله** وسؤر الجلال الخ دليل كراهة سؤر الجلال غير واضح مع انه غير ماكول اللحم وان الشارح قال في اول الباب السؤر تابع في الطهارة والنجاسة والكراهة للحيوان وهو منقوض بالاشياء الكثيرة ومنشاه غير واضح ولعله ماول فتامل ودليل كراهة سؤر الحايض المتهمة روايات مطلقة ومقيدة فحملوها عليها وهو غير لازم على ما فهمت فانه نقل عن الشيخ في المبسوط اطلاق الكراهة كانه نظر اليه فلا يرد عليه ايراد الشارح بان الحمل طريق الجمع لعدم المنافاة فانه قال في بعض الاخبار اذا كانت امونة

وقوله ع الماء الذي يسخن بالشمس لا توضؤوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص صح

البول والغائط من ذي النفس السائلة غير المأكول بالاصالة كالاسد او بالعرض كالجلال والمني من كل حيوان ذي نفس سائلة وان كان مأكولا والميتة من ذي النفس السائلة مطلقا واجزاؤها سوى ما ينبت من حي او ميت الا ما لا تحله الحيوة كالصوف والشعر والوبر والعظم والظفر الا من نجس العين كالكلب والخنزير والكافر والدم من ذي النفس السائلة والكلب والخنزير واجزاؤهما والكافر وان اظهر الاسلام اذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة كالخوارج والغلاة والمسكرات والعصير اذا غلا واشتد والفقاع منه

فلا باس اي بالوضوء من سؤر الحايض وفي الاخبار الكثيرة لا تتوضأ منه اي من سؤرها من غير قيد ونفي الباس لا ينافي الكراهة بل يشعر بها على ما قيل غاية الامر ان يكون كراهة سؤر غير المتهمة اشد فتامل ثم ان الذي رايت في الاخبار الكثيرة ولكنها غير صحيحة الا خبر واحد فانه صحيح في الكافي عن ابي عبد الله ع قال وسالته عن سؤر الحايض فقال لا تتوضأ منه من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة فيكون اذا كانت قيدا للجنب فهو خلاف المشهور وفي التهذيب توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب الخ مع عدم الصحة فاذا كانت تكون قيدا للحايض ومنه بعدا وليها وهو ايضا خلاف المشهور وبالجملة لا يخلو عن شيء هو النهي عن الوضوء من سؤر الحايض وتجويز الشرب منه وفي البعض نفي الباس عن الوضوء من سؤرها اذا كانت مأمونة فما رايت خبرا دالا على التهمة او الكراهة من استعمال سؤرها مطلقا بل هي مخصوصة بالوضوء مع قوله تشرب منه اشرب منه في الخبر الصحيح فما اعرف وجه اطلاق الاصحاب فكانهم فهموا العلة وقاسوا وتركوا العمل بالتصريح بالشرب وحملوه على الجواز مع الكراهة في الجملة او الوضوء على الشاة وفيه بعد وقال الشيخ في التهذيب للجمع اذا لم تكن المراة مأمونة فانه لا يجوز التوضؤ بسؤرها كانه على طريق الاحتمال والجواز فان القول بالتحريم غير مشهور وما ذكره في ذلك في التهذيب غير صحيح وان كان هو يفعل به كثيرا فانه قال بعده ويجوز ان يكون المراد بها ضربا من الاستحباب ويدل على ما قلناه ايضا ما رواه في التهذيب قال قال ابو عبد الله ع امراة الطامث اشرب من فضل شرابها ولا احب ان تتوضأ منه وهو صريح في الكراهة مطلقا في الوضوء وعدمها في الشرب فلا تحريم كما هو المشهور بل كاد ان يكون اجماعيا واعلم انه قال في الشرح طرد الشهيد ره الحكم في كل متهم ونوقش فيه حيث انه تصرف في النص قد يقال انه تصرف فيه لظهور العلة وهي التهمة بالنجاسة فتامل وما دليل كراهة سؤر البغال والحمير فقال في الشرح هو كراهة لحمها وفي الكبرى منع ودليل كراهة سؤر الفارة الاصل مع بعض الاخبار الصحيحة الدالة على الطهارة مثل عموم صحيحة بقباق المشتملة على جميع الحيوانات وحسنة هرون بن حمزة الغنوي لوجود زكريا بن اسحق المدوح عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء فتخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ منه قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه وصحيحة سعيد الاعرج قال سالت ابا عبد الله عن الفارة تقع في السمن والزيت ثم تخرج منه حيا فقال لا باس باكله ومفهوم الاخبار الصحيحة الدالة على نجاسة ميتها مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تاكله واستصبح به والزيت مثل ذلك وقريب منه صحيحة الحلبي وصحيحة اسحق بن عمار في الفقيه والاستبصار لا باس بسؤر الفارة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سالته عن فارة وقعت في حب دهن فاخرجت قبل ان تموت ابيعه من مسلم قال نعم ويدهن منه فان ظاهرها الطهارة ومؤيدة بالشهرة والكثرة فيحمل ما يدل على الاجتناب من الاخبار الصحيحة وغيرها على الكراهة واستحباب الاجتناب كذا الحال في الحية والوزغ ويدل على الطهارة ما في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سالته عن العظاية والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت ايتوضأ منه للصلوة قال لا باس وغيرها من الاخبار فيحمل ما يدل على الاجتناب على الكراهة للجمع او يحمل على السم والنفرة ويؤيده ما قال في المنتهى اتفق علماؤنا على ان ما لا نفس له سائلة من الحيوانات لا ينجس بالموت ولا يؤثر في نجاسة ما يلاقيه من الماء وغيره ودليله عليه اخبار كثيرة وصدق خبر علي بن جعفر يدل على كون الحيوان مثل الانسان في انه لولا امنية النجاسة يجتنب سواء كان عين النجاسة باقية ام لا قال سالته عن الدجاجة والحمامة واشباههما تطا العذرة ثم تدخل في الماء ايتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء فيؤول ما دل على خلافه مثل اشرب من سؤرها ما لم تر في منقارها دما مثلا مع عدم ظهور في الطهارة مع الملاقات بالرطوبة بدون العين ايضا بان المراد ما لم يلاقه فانه لبيان ما هو المشهور بين الاصحاب من الطهارة ما لم يكن عين النجاسة ظاهرة في عضو الحيوان ومع الملاقات يطهر بمجرد زوال العين بدون التطهير ولو كان بغيبوبة كما هو المذكور في الرسالة واستدل عليه في المنتهى بان له غيبة تحتمل ورود المطهر وبعموم الاخبار الدالة على جواز استعمال سؤر الطيور والسباع مع انها لا تنفك عن اكل الميتة والعذرة وغيرهما من النجاسة وكذا الاخبار الدالة على طهارة سؤر الهرة من غير بيان فلو كان المراد مع عدم ملاقاتها النجاسة لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وحمل العموم على الندرة والجواب انه بعد ما علم نجاسة الملاقي لها لا تاخير ولا ندرة لانه في كثر الاوقات ما يرى الانسان ملاقاتها بالنجاسة فعنده محمول على العدم وهو ظاهر عنده وبالجملة دفع النجاسة المحققة بهذه الاشياء في غاية الاشكال والعلم بها لا يزول الا بمثله وكذا الحكم فيها بطهارة عضو الادمي المسلم الذي ما ظهر عدم تقيده بالشرع بمجرد الغيبة ووجه باحتمال التطهير بان المسلم الذي لا يظهر عدم تقيده بالشرع لا يخلي عضوه نجسا وهو كما ترى لا يخرج عن اشكال ما مر ولانا نحن كثيرا ما نخلي عضونا نجسا الى محل الاحتياج مع ان السهو والنسيان كثير نعم لو وجد ححمة استعماله بذلك العضو فيما يشترط فيه الطهارة يحتمل ذلك لما قال والاصل عدمهما ومع ذلك فتامل ولا تترك الاحتياط بوجه **قوله** البول والغائط الخ دليل نجاسة البول والغائط المذكورين نقل الاجماع في المنتهى وغيره ومفهوم حسنة زرارة لا امرهم انهما قالا لا تغسل ثوبك من ابوال ما يوكل لحمه وحسنة عبد الله بن سنان كذلك قال قال ابو عبد الله ع اغسل ثوبك عن ابوال ما لا يوكل لحمه والاخبار الصحيحة في غسل بول الادمي واستنجاء مخرج الغائط وعدم القايل بالفرق ولكن نقل استثناء ابن الجنيد بول الرضيع قبل اكله اللحم ولم ينقل عنه دليل والاصل معه والشيخ والصدوق بول وروث ما لا يوكل لحمه من الطاير ودليلهما حسنة ابي بصير لابرهيم عن ابي عبد الله قال كل شيء يطير فلا باس بخرئه وبوله ونقل في المنتهى عنهما استثناء الخرء فقط وهو مؤيد بالاصل مع عدم صحة الخبرين وعدم خصوصهما وعدم ثبوت الاجماع لعل بول الخشاف خارج عن بول الطاير المتنفي لنقل الشيخ فيل هذه خيرا يدل على نجاسته واول خبر عدمها ولكن الخبران غير صحيحين واما بول ما يوكل لحمه فقال فيه للاصحاب فيه قولان اصحهما الطهارة ودليله ما مر من عموم الحسنة وما رواه زرارة عن احدهما في ابوال الدواب يصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وحمل ادلة النجاسة على الكراهة واستحباب الاجتناب جمعا بين الاخبار والقرينة الكراهة في هذا الخبر والحسنة ابي الاعز النخاس في الفقيه لابرهيم وليس بحسن في الكافي قال قلت لابي عبد الله اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدهم برجله او بيده فينضح على ثيابي فاصبح فارى اثره فيه فقال ليس عليك شيء ورواية المعلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور قالا كنا في جنازة وقربنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله ع فاخبرناه فقال ليس عليكم شيء والاصل والشهرة ونفي الحرج والشريعة السمحة

مؤيدات واما الذي يدل على النجاسة فحسنة محمد بن مسلم لابراهيم عن ابي عبد الله قال سألته عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه
فاغسل الثوب كله فان شككت فانضحه ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل
ابوال الحمار والفرس والبغل واما الشاة وكل ما يوكل لحمه فلا باس ببوله لعله يريد ما جعله للاكل كما سيجيء في خبر زرارة والظاهر انه مقبول اذ ليس فيه الا ابان
ابن عثمان وهو مقبول كما سيعلم وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ما اصابك منه وكان الحمار كذلك لعدم القول
بالواسطة او بالطريق الاولى ورواية الحلبي ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بروث الحمير واغسل ابوالها فكان الخيل والبغال كذلك لما مر من عدم القول
بالواسطة والظن ان سندها معتبر وان كان في الطريق البرقي وابان لان الظاهر انه احمد بن محمد او ابوه او عمه وهم ثقات وان ابان بن عثمان ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما صح عنه وما يسمى الاخبار الواقع هو فيها بالصحة كثيرا ويبنى على توثيقه صحة الطرق الكثيرة من الفقيه المصرحة بصحتها وذلك غير مخفي على المتتبع
مع التصريح بتوثيقه فلا يعارض ما نقله الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية وايضا روايات كثيرة دالة عليها وعلى ان ارواثها اكثر من
ذلك لكنها غير صحيحة وبالجملة الظاهر طهارة روثها لعدم صحة الدليل على النجاسة مع دليل الطهارة وفي البول اشكال لان الاصل مندفع بالاخبار المعتبرة
الحرج غير ظاهر فلا يخالف السهلة والشهرة لا تنفع معها والجمع بين الاخبار لا يتم لتقديم الصحيحة ووجوب تخصيص العام بوجود الخاص فتخصيص الحسنتين على تقدير
الحجية والعموم لانهما عامتان وما يدل على نجاستها خاص وخبر عبد الرحمن يدل عليه وفي خبر زرارة اشارة اليه ولفظة الكراهة في هذا الخبر غير صريح في عدم
التحريم بل تشعر بالتحريم لان السائل فهم ذلك حتى قال الذي ياكل اذ المعلوم والمشهور عدم نجاسة بول الماكول لا عدم كراهيته وايضا يشعر بان المراد بالماكول
في هذا المقام ما خلق الله للاكل وهذه الحيوانات ليست منه فلا ينتهيان دليل طهارة بول الماكول بل ذلك يشعر بنجاسته مع عدم صحة السند وكذا خبر المعلى
وابن ابي يعفور وخبر ابي الاغر وان كان في الفقيه المضمون حسنا لابراهيم الا ان حال نفسه غير ظاهرة شبهه ان يوجد فيه الضعيف كثيرا ويرد الاصحاب ما فيه لذلك
فلا يبقى الاعتماد على مجرد ذلك مع ان لفظ الدواب ايضا غير نص وهو ايضا عام يقبل التخصيص بالخاص المتقدم وغير صريح ايضا في الطهارة وكذا خبر ابن ابي
يعفور واعلم ان المص في المنتهى ما نقل الخلاف في روثها بل في البول فقط وقال ارواث البغال والحمير والدواب طاهرة لكنها مكروهة ورواية ابي الاغر
الحلبي لا كلام عليه وحمل ما يدل على نجاستها من روايتي ابي مريم وعبد الاعلى على الاستحباب قال على ان سندهما لا يخلو عن قول ونقله في المخ ونقل من كلام
الشيخ ما هو صريح في ذلك لكن الدليل عليه ضعيف بل الدليل يفيد عدم نجاسته لما في رواية الحلبي لا باس بروث الحمير والاصل فاذا ثبت عدم القول بالواسطة
ثبت طهارة البول ايضا لما في الروايات الكثيرة ان ارواثها اكثر من ذلك اي من البول فيفهم طهارة البول بالطريق الاولى وكون النهي للكراهة واشد منها
في الروث لكن الاخبار غير صحيحة ولفظ اكثر من ذلك ايضا غير واضح فتامل واحتط مهما امكن واعلم ايضا انهم قيدوا الاخبار بنجاستهما بما اذا كانا من
ذي النفس اي ذي الدم الذي يجتمع في العروق للاجماع وبعض الاخبار الدالة على عدم نجاستهما من غيره والظاهر طهارة ذرق الدجاج ربما ذهب اليه الشيخ في
التهذيب وشيخه من القول بالنجاسة دليله فيه ضعيف وهو مكاتبة فارس المجهول قال كتب اليه رجل يساله عن ذرق الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا
وحملها الشيخ اخيرا على الجلال لرواية وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه عليه السلام انه قال لا باس بخرء الدجاج والحمام يصيب الثوب حيث قال محمد بن الحسن هذا الخبر
لا ينافي الخبر الذي قدمناه عن فارس عن صاحب العسكر لان ذلك الخبر محمول على ذرق الدجاج الجلال فاما اذا لم يكن جلالا كان حكمه حكم ساير ما يوكل
لحمه في جواز الصلوة في ذرقه وبوله ويمكن حمله على الكراهة ايضا للاصل وللعام ولخصوص خبر وهب بن وهب الدال عليه وان كان ضعيفا ودليل نجاسة
المني فكانه الاجماع المنقول في المنتهى وغيره مع اخبار كثيرة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام ذكر المني وشدده وجعله اشد من البول الخ وحسنة الحلبي
ايضا عنه عليه السلام قال اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الخبر وكان تقييدها بذي النفس للاجماع قال في المنتهى بنجاسة العلقة والمضغة والبيضة اذا صارت دما ودليله
غير واضح فتامل واما دليل نجاسة الميتة من ذي النفس مطلقا فكانه الاجماع قال المص في المنتهى وهو مذهب علمائنا اجمع ويدل على التقييد بذي النفس
الاخبار ايضا والاصل ودليل كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس وكذا على استثناء طهارة الامور العشرة المشهورة مع بعض الاخبار مثل ما رواه حريز في الصحيح قال
قال عبد الرحمن بن ابي عبد الله لزرارة ومحمد بن مسلم كذا في بعض نسخ من الكافي وفي الاخرى منه كانه الصحيح عن حريز قال عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام قال ابو عبد الله
لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله
وصل فيه والاخبار كثيرة وان لم يكن صحيحة في هذا المحل لكنها منجبرة بفتوى الاصحاب وهذه الصحيحة ليست من الامام الا في النسخة الاخيرة من الكافي بل ليست بصحيحة
لان ابراهيم بن هاشم في الطريق في التهذيب والكافي فهو حسن لو كان المسند ثقة وهو الظاهر مع اشتمالها على اللبن واللبا وكل شيء يفصل واشتراط الماخوذ منه
بالغسل فيها تامل واضح والاخبار مذكورة في المنتهى وفي التهذيب والكافي في الغسل وسيجيء تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى ولا استبعاد بعد ورود النص والاجماع
على طهارة الانفحة مثلا مع كونها جلدة ومخرجة عن بطن الميتة ويمكن عدم وجوب غسلها ايضا لظاهر الخبر وعدم افادة الغسل الطهارة فبعد ثبوت الادلة
لا كلام نعم لابد من الادلة فتامل وبالجملة الاصل دليل قوي وقد قوي بانضمام الخبر بان كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس وفتوى الاصحاب وعدم الاكتفاء بالنص مع
عدم دليل النجاسة اذ ليس لها سبب الا كونها ميتة ولم يظهر صدق ذلك على المذكورات وكون كل جزء من الميتة نجسا غير مسلم وبمثل هذا يستدل على طهارة القشور
والجلود والاجزاء الصغيرة المنفصلة عن بدن الانسان بل كل الحيوان حال حياته خصوصا في السفر عن جبهته وشفته وانامله والبثورات في الحرج والعنق
المنفيين بالعقل والنقل وبالشريعة السمحة السهلة وفي حسنة عبد الرحمن المتقدمة دلالة عليها قال المص قدس الله روحه في المنتهى السادس لا ريب في طهارة
ما ينفصل من بدن الانسان من الاجزاء الصغيرة مثل البثور والثالول وغيرها لعدم امكان التحرز عنها فكان عفوا دفعا للمشقة ولعله يريد بالعفو الطهارة
لقوله طهارة ما ينفصل وايضا دليله يدل على عفوه من كل وجه وهو المراد بالطهارة وبالجملة الاحتراز عن مثلها دائما بالنسبة الى كل احد متعذر ويمكن

بعضا

ايضا الاستدلال بمثل ما روى في الصحيح من الاخبار الصلوة فى الثوب الذى اخذ عليه من الشارب او الظفر من دون النفض وعدم غسل اليد وطهارة السكين لان
الغالب انه يقطع من الظفر من البدن شيء ولو لم يكن لازما فلا شك انه قد يكون معه فترك التفصيل يدل على المطلوب وبما فى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر
قال سالته عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو فى صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا
باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله فتامل واعلم ان فى لبن الميتة تردد للاخبار الدالة على الطهارة والحلية وقد ادعى صحة بعضها والاصل معها ولكن
ثبوت نجاستها وان الملاقى بالنجس مع الرطوبة يتنجس اجماعا فى المايع وكثرة قول الاصحاب مع عدم صحة الدال عليها بل عدم صراحته ايضا يدل على التحريم
والنجاسة مع عموم تحريم الميتة وعدم الانتفاع بشيء منها والتصريح فى بعض الاخبار بانه حرام فالذى ادعى فى المنتهى صحته هو خبر زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام
قال سالته عن الانفحة من الجدى الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون فى ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به وصحته غير ظاهر لانه نقل فى التهذيب عن الحسين
محبوب مقطوع الاسناد وطريقه منه اليه حسن الا انه اخذ من كتبه وهو غير واضح نعم انه انما حسن وصحيح لو يمكن تصحيحه من الفهرست لكن الدلالة غير
صريحة على التحليل والطهارة وفى مثل هذه المسئلة العمل بمثله لا يخ عن اشكال وافتى الشيخ بها وحمل غيره من الخبر الذى قلنا انه صريح فى التحريم على التقية
بعد تضعيفه بوهب بن وهب انه ضعيف جدا وبالجملة لو ثبت الطهارة لا استبعاد لجواز استثناء هذه الفرد من نجاسة الملاقى بالنجس مع الرطوبة لو ثبت
الكلية مثل الانفحة فانه خارج بالاجماع على الظ والاخبار مع تلك الملاقاة مع شيء زايد بانها جلدة العظم مع انه كان عليه اللحم ومعلوم رطوبته وكذا السن
بل الظفر وبالجملة الامر الى الشارع ثم ان الظ عدم وجوب جز الشعر والصوف من الميتة بل يكفى النتف ويفهم من اكثر عبارات الاصحاب وجوب الغسل او قطع ما
اتصل بالميت وفى بعض الاخبار ايضا دلالة على الغسل ولكن الاخبار التى دلت على الاستثناء خالية عنه كما فى العظم والسن والانفحة وليس اتصاله بالرطب
من الميت اقوى منها فلا يبعد عدم الوجوب وحمل ما وقع على الاستحباب او على ازالة ما اتصل به من اجزاء الميت لعدم الصحة والصراحة والاصل مع ما مر
ودليل قوى وكلام المص فى المنتهى اشارة الى عدم الوجوب مطلقا بل مع الرطوبة قال الريش كالشعر لانه فى معناه واما اصولها اذا كانت رطبة ونتف من الميتة
غسل وكان طاهرا لانه ليس بميتة قد لاقاها برطوبة وكان طاهرا فى اصالة اشعار بوجوب غسل المستثنيات من الميتة بشرط الرطوبة فتامل ولان مطلق الملاقاة
للميتة لا ينجس ثم قال ايضا شعر الادمى اذا انفصل فى حيوته فهو طاهر على قول علمائنا ودليله واضح ولا دليل وجوب غسل شعر الادمى بعد الموت لعدم
الغسل وانه ليس بنجس وانه لا يضر خروج ما يتوهم من اجزاء الادمى مع اصوله فالمسامحة فتامل والاحتياط امر اخر ودليل نجاسة الكلب والخنزير الاجماع المفهوم
من المنتهى قال فيه هما نجسان عينا قاله علماؤنا اجمع والاخبار الصحيحة عنهم عليهم السلام عن الكلب يصيب شيئا من جسد الادمى قال يغسل المكان الذى اصابه وان كان
رطبا فاغسله وانه رجس نجس ويفهم من صحيحة الفضل الامر بغسله فيمكن الاستحباب كما قال المص فى المنتهى يستحب قتل الخنزير ويمكن فهم نجاسة الخنزير من
الاية فانه رجس وصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ويدل ايضا على وجوب الغسل سبعا لو لوغه قال سالته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع
مرات وهذه الاخبار تدل على نجاسة شعرها لان الملاقاة ببدن الانسان وثوبه اوقع فى الاخبار الصحيحة يكون له اواعم مع ترك التفصيل فيكون بعد الموت
ايضا غير مستثنى فمذهب السيد بطهارة ما لا تحله الحيوة منهما كساير الميتات محل التامل واعلم ايضا انه يفهم من بعض الاخبار الصحيحة عدم الباس وعدم وجوب
غسل الثوب والصلوة معه مع ملاقاة الميتة مثل الحمار والكلب الميت فى ذلك يدل على عدم نجاسة الملاقى الا مع الرطوبة ولو كان ميتة وفى بعضها الامر
بالنضح فى الخنزير والكلب فالاستحباب غير بعيد ويفهم منه ايضا عدم التنجيس الا مع الرطوبة واما دليل نجاسة الخمر فهو نقل الاجماع فى المخ عن الشيخ وعن السيد الا
عن شاذ لا اعتبار به قال فى المنتهى هو قول اكثر اهل العلم وقوله تعالى انما الخمر الى قوله رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون لان الرجس هو النجس بالاتفاق
على ما قاله الشيخ فى التهذيب ولوجوب الاجتناب من جميع الوجوه ولكون عدمه موجبا لعدم الفلاح والهلاك والاخبار الكثيرة منها مكاتبة على بن مهزيار
قال قرات فى كتاب عبد الله بن محمد الى ابى الحسن عليه السلام جعلت فداك روى زرارة عن ابى جعفر وابى عبد الله عليهما السلام فى الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا باس ان
يصلى فيه انما حرم شربها وروى غير زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال اذا اصابك خمر او نبيذ يعنى المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله
كله وان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمنى ما اخذ به فوقع بخطه وقرأته خذ بقول ابى عبد الله عليه السلام وهذا اجود الاخبار سندا حيث الظن صحته وان كان
مكاتبا وهو حجة كالمشافهة وهو ظ وما قال رايت احدا قال بصحته بل قالوا بعدمها وقال فى المنتهى انه حسن وهو غير ظ فارجع الى ما اخذه واصله ومنها ما فى
الخبر الصحيح من النهى عن بعض ظروف الخمر فيكون لنجاستها وحمل الشيخ الاخبار الدالة على الطهارة على التقية للجمع مع رده ها فى المنتهى بعدم الصحة وما
ادعى احد صحتها على ما اعرف ومنها تامل لعدم ثبوت الاجماع كما صرح به السيد ويدل عليه مكاتبة على بن مهزيار حيث كان الخلاف بين الاصحاب
موجودا وقول الصدوق وابن ابى عقيل بالطهارة على ما نقل فى المخ ودلالة الاية غير ظاهرة لعدم كون الرجس بمعنى النجس على اصطلاح الفقهاء لا لغة وهو
ظاهر ولا عرفا عاما وخاصا لعدم الثبوت كما هو الظ وما يفهم من كتب اللغة انه لغة اعم من تلك المعنى لانه معنى متمشى الى العذر عقلا وشرعا ويفهم ان المراد
هنا ما يحرم استعماله فى الجملة لوقوعه خبرا عن الانصاب والازلام وليسا بنجس اتفاقا قال فى الكشاف يحذف المضاف اى انما تعاطى الخمر والانصاب و
الازلام رجس ويشعر به ايضا من عمل الشيطان وعموم الاجتناب بحيث يدل على النجاسة غير ظاهر ايضا كما فى الانصاب والازلام وهو ظ ولان المتبادر منه الى
الفهم فى الخمر هو الشرب كالنكاح فى الامهات ومنه يعلم حال عدم الفلاح والبين فى الاخبار ما يصلح حجة الا المكاتبة ودلالتها غير صريحة لان قول ابى عبد الله عليه السلام كان
مع قول ابى جعفر ايضا نعم انفراده يشعر بانه قوله فقط لكن ليس بصريح نفيها اجمالا ما ولا يصلح للاحتجاج فى مثل هذه المسئلة بانفرادها لما ستقف عليه وان
صلحت للاحتجاج للطهور فى الجملة لكنها مكاتبة والمشافهة خير منها واما دليل طهارته فالاصل والاستصحاب ودليل كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس مع حمل العلم
على اليقين لا الظن كما هو منوى اكثر الاصحاب الظن لا يكفى فى النجاسة الا ان يكون عن دليل شرعى قام البرهان على قبوله مثل شهادة الشاهدين والبعض منع منه ايضا

والاخبار الكثيرة منها صحيحة ابي بكر الحضرمي في التهذيب قال قلت لابي عبد الله اصاب ثوبي نبيذ اصلي فيه قال نعم الخبر النبيذ اعم من ان يكون مسكرا ام لا وفيها وفي الخمر
ليس فيه الا علي بن الحكم المشترك بين الثقتين وغيره والظاهر انه الثقة بقرينة نقل احمد بن محمد بن عيسى عنه لانه الذي ينقل عنه كما ذكره الشيخ في فهرسته وغيره و لتسميته
كثير من الاخبار الواقع هو فيه بالصحة كما لا يخفى على المتتبع المتامل وقال في د في باب الكنى نقلا عن الكشي ان ابا بكر الحضرمي ثقة ولكن ليس كذلك لانه من غلاة
كما مر وايضا سمى الخبر الواقع هو فيه بالصحة وصحيحة الحسن بن ابي سارة في الاستبصار قال قلت لابي عبد الله ان اصاب ثوبي شيء من الخمر اصلي فيه قبل ان اغسله
قال لا باس ان الثوب لا يسكر وهذه اصح سندا واوضح دلالة حيث انها صريحة في الخمر وفي نفي الغسل والتعليل وما صحح في كلامهم ايضا ولعل وجهه انها
مذكورة في التهذيب عن الحسين بن ابي سارة في الموضعين وهو غير معلوم لعدم ذكره في الكتب في تحقيق الرجال والظاهر انه الحسن الثقة لذكره في الكتب وكونه
كذلك في الاستبصار المقابل بما يقال ان عليه خط الشهيد رحمه الله والظن توثيق غيره ايضا فيه لانه قال فيه اشارة الى احمد بن محمد بن عيسى عن احمد البرقي عن
محمد بن ابي عمير عن الحسين صح في التهذيب قال احمد عن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن ابي عمير عن الحسين الخ لعل احمد هو ابن عيسى وابو عبد الله هو محمد بن خالد البرقي
الثقة عند الشيخ او يكون تبدل عن فيه او في الاستبصار صحيح الخبر انتهى والاخبار كثيرة ما نقلتها لعدم الصحة ومما يدل على الطهارة عدم نجاستها بعد الانقلاب
خلا ولو بعلاج بالاتفاق ومما يدل على الطهارة بصاق شاربها من الاخبار وعلى استعمال ظروفها من غير غسل والعجب عن الصدوق انه قال في الفقيه يجوز
الصلوة مع الثوب الذي فيه الخمر ولا يجوز في البيت الذي فيه الخمر لعله للرواية وانه يجب نزح جميع البئر لصبها فيه كانه للتعبد او لغلظة تحريمها والجمع بين
الادلة بحمل الاول على الكراهة واستحباب الغسل والاجتناب ويشعر به بعض الاخبار فيصب على ثيابي الخمر فقال لا باس به الا ان تشتهي تغسله لاثره اولى
من حمل البواقي على التقية كما لا يخفى على المتدبر المعارض الكثيرة الخبر الاول لا دلالة له فيه مع عدم الصحة والباقي كذلك وعدم ظهور دلالة قوله ومما يدل الخ
مع نقل الاجماع في النجاسة وصحة بعض الاخبار وظاهر الاية فافهم والاحتياط لا ينبغي تركه وكذا حال جميع المسكرات المائعة والفقاع للاتفاق على عدم الفرق والاخبار
واما العصير العنبي فالظاهر طهارته مع التحريم لعدم دليل النجاسة مع دليله ودليلها وقلة القائل كما يظهر من الذكرى مع القول بنجاسته في الرسالة ويقوى كما في الدروس صح
فيكون عصير التمر والزبيب طاهرا بالطريق الاولى واما اباحته فالاصل وحصر المحرمات في بعض الآيات مثل انما حرم ربي الفواحش الآية مع دليل من العقل والنقل
من الكتاب والسنة مما يدل على اباحة ما خلق الله واكل الطيبات من الرزق وغيره الا ما اخرجه الدليل يدل عليها ولا دليل هنا يصلح للاخراج اذ ما يدل
على عصير العنب باطل وكذا التسمية عصير العنب نعم يدل على تحريم كل عصير حسنة عبد الله بن سنان وهي في الكافي وفي التهذيب صحيحة عن ابي عبد الله قال
كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الظاهر ان المراد باصابة النار الغليان وفسر الغليان بالقلب في بعض الروايات كما ستعرف لعدم التحريم
الا معه على ما يفهم من كلامهم وبعض الروايات ايضا كما سيجيء فيخرج ما هو حلال بالاجماع ويبقى الباقي تحت التحريم ويمنع العصير الزبيبي والتمري كذا عموم ما يدل
على تحريم العصير فانه ليس بمقيد بالعنبي مثل حسنة حماد بن عثمان عنه قال لا يحرم العصير حتى يغلي وفي اخرى قال سالته عن شرب العصير قال تشرب ما لم يغل
فاذا غلا فلا تشربه قلت جعلت فداك اي شيء الغليان قال القلب يدل على خصوص تحريم عصير الزبيب مفهوم رواية علي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن مثلها
ايضا قال سالته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يوضع فيشرب منه سنة قال لا
باس وليس بحجة لوجود سهل بن زياد في الطريق وهو ضعيف وايضا دلالة المفهوم من كلام السائل ضعيف وبعد تسليم المفهوم يدل على الباس مثل ذهاب
ثلثيه وفي دلالته على التحريم تامل فليس في الخصوص دلالة ولا بما نقله في الدروس من رواية عمار وسئل الصادق عن النضوح كيف صنع به حتى يحل قال
خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثاه وهو ظاهر واكثر في العمومات التي نقلت مع غيرها دلالة ظاهرة الا ان يقال لا يقال العصير لغة او عرفا او شرعا الا على العنبي
كما قيل في قوله تعالى اني اعصر خمرا ولا يكاد يوجد ما هو مخصوص بالعنب فينبغي الاجتناب احتياطا عما اصابته النار لما مر في الرواية فتامل واحتطوا واما دليل
نجاسة الدم في المنتهى قال علماؤنا الدم المسفوح من كل حيوان ذي نفس سائلة اي يكون خارجا بدفع من عرق نجس وهو مذهب علماء الاسلام فهو الاجماع المفهوم
منه ولكن يعلم منه ومن غيره وهو اصرح وغيرهما ان النجس هو الدم المسفوح بل الحرام ايضا كما صرح به فيهما واستدل بقوله تعالى او دما مسفوحا فقيد به ما وقع مطلقا
بحمل المطلق على المقيد وهو مبني على القول بالمفهوم وانه يقيد به اطلاق المنطوق وفيه تامل يعلم من الاصول والاولى ان يقال لا عموم له ولا حجية في المطلق
على جميع الافراد حتى يحتاج الى التقييد وايضا قال ان دم السمك طاهر الى قوله ودم السمك وهو مذهب علمائنا لانه ليس بمسفوح فلا يكون محرما فلا يكون نجسا — في قوله ودم السمك الخ
وايضا قال ان الذي يبقى بعد الذبح طاهر لانه ليس بمسفوح مع انه اعم مما يبقى في العرق بعد خروج ما يمكن الخروج كما صرح به فالعمدة فيه الاجماع كما نقل وايضا قال
دم ما لا نفس له كالبرغوث طاهر وهو مذهب علمائنا فلا يكون غيره نجسا والا حراما بالاصل والاجماع كما يفهم مع انا نجدهم يحكمون بنجاسة الدم من الحيوان الذي
له نفس سواء كان هذا الدم من العرق وغيره ولا يمكن دعوى ان كل دم في ذي نفس فهو دم مسفوح وهو ظاهر وعلم مما سبق ايضا فلا يحكم بنجاسة الدم ولو علم انه
من الانسان او حيوان اخر ذي النفس لجواز كونه غير مسفوح ويكون خارجا من بين اسنانه ونحوه وكذا العلقة والبيضة التي صارت دما وان علم انه من
دم الحيوان وادعى الشيخ الاجماع على نجاستها فلا يحتاج الى منع انه لا يستلزم وجوده في الحيوان كونه من دمه على دليل المعتبر بانها دم من حيوان ذي نفس فيكون
نجسا كما قاله في الشرح مع ان الظاهر ذلك بل ينبغي منع الكبرى كما اشرنا اليه وبالجملة قد يوجد في كلامهم نجاسة الدم من ذي النفس مطلقا وفي بعضه الدم
المسفوح واستدلالهم بالاجماع وبقوله تعالى او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وحمل مطلق الدم المحرم عليه كما مر مع ما فيه يدل على نجاسة المقيد اذ الاجماع
على غيره غير ظاهر مع ان في دلالة الآية تاملا فانه في بحث الخمر لاحتمال كونه راجعا الى لحم الخنزير ومن الادلة الاخبار مثل صحيحة زرارة في حديث طويل في زيادات
التهذيب قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت
بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله وان لم يكن صريحا بانه عن الامام ولكن ظاهر عنه لما مر وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور الثقة عن ابي عبد الله قال قلت له الرجل يكون في ثوبه

نقط

نقط الدم ولا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة وفي اول هذه عدم البأس بدم البراغيث وان كان كثيرا فاحشا وفي الطريق علي بن الحكم لكنه ثقة على الظ لما مر وهما يدلان على نجاسة مطلق الدم اى دم كان حيث ترك التفصيل في الجواب فيقيد بالمسفوح لما مر كما قيل وللاجماع لو كان او على ذى النفس او دم الانسان فقط كما هو الظاهر فيكون ترك التفصيل لذلك وغيرهما من الاخبار مثل خبر ابي بصير عنه ع الى قوله وان هو علم اى فعليه الاعادة وفي الطريق ابن سنان لعله عبد الله فيكون صحيحا والاخبار المعتبرة الدالة على العفو دون الدرهم من دم النجس مثل ما في حسنة محمد بن مسلم قال قلت له الدم الى قوله فاعد ما صليت فيه الى في الثوب الذي يكون فيه الدم اكثر من مقدار الدرهم وصحيحة اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم الى قوله فليعد صلوته وهذه كلها مثلهما في عموم الدم فالتقييد بانه من ذي النفس كانه يستفاد من الاجماع مع عدم صراحة هذه في العموم واما التقييد بالمسفوح فغير مستفاد من هذه الاخبار بل بعضها ظاهر في عدمه فتامل وطهارة دم ما لا نفس له بالاجماع وبعض الاخبار كما مر وقد فهمت مما مر دليل العفو عما دون الدرهم من الدم النجس الا دم الحيض فانه موجود عدم العفو عن قليله وكثيره في الخبر وكانه صحيح ابي بصير فان قليله وكثيره سواء ولعله ايضا اجماعي وكذا دم نجس العين وهو ظ وكذا دم النفاس والاستحاضة لثبوت نجاستهما وعدم ثبوت العفو وعدم القول به على الظاهر وليس في الاخبار نص بل ظاهر في عفوهما بل لعمه في العفو الاجماع وليس فيهما وايضا ان النفاس حيض عندهم وظاهر صحيحة زرارة الطويلة المشتملة على احكام كثيرة تشملهما وكذا الاية ايضا على ما حملوها عليه من نجاسة دم ذي النفس واما العفو فالظاهر انه عما نقص عن الدرهم لتحقق الاجماع فيه ولصحيحتي ابن ابي يعفور واسمعيل الجعفي المتقدمتين واد له نجاسة الدم مع عدم ثبوت العفو الا فيه وايضا ان المتفرق اذا وصل الى الدرهم فمقدار الدرهم غير معفو ايضا فلا يكون عفوا وقيل يكون عفوا لما مر منه

واما تعيينه فيحتمل ان يكون درهم زمانهم ع وقدره غير ظاهر والدرهم المتعارف في اكثر البلدان او في كل بلد حكم نفسه واما التقييد بالبغلي وتعيينه بعقد الكف ونحوه فما نجد له دليلا فتامل فلا يكون عفوا وقيله يكون عفو المائز وكذا يعفو عن دم القروح والجروح حتى تبرأ ولعل دليله الاجماع والاخبار الصحيحة كما سياتي ولعل الشد غير واجب بل لا تفاوت في العفو بين ما يلاصق محلهما ولا بحيث يصل اليه منها الظاهر الاخبار والاحتياط امر اخر وظاهر هذه الاخبار مع ما تقدم يدل على نجاسة دم القروح والجروح فيكون نجسا وعفوا في الصلوة ونحوها لا مطلقا وان الصديد طاهر وان قال في الصحيح انه كذا دم العدم صدق عليه الا انه لا شرعا ولا عرفا بل ولا لغة ويمكن حمله على المشتمل على الدم وتردد المص فيه في المنتهى والاحتياط يقتضي الاجتناب وايضا الظ بتجنب الماء القليل بقليله ايضا وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الرجل امتخط فصار دما قطعا صغارا فاصاب اناه هل يصح الوضوء منه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس وان كان يستبين في الماء فلا يتوضأ منه محمولة على عدم وقوعه في الماء بل على الاناء فقط وليس في الخبر زيادة عن وقوعه في الاناء وقد حملها عليه المص رحمه الله في المخ لثبوت نجاسته ولما في اخر تلك الصحيحة قال سألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في انائه هل يصح الوضوء منه قال لا وذهب الشيخ الى عدم نجاسته بالاقل قليل من الدم كرؤس الابر لما في اول هذه الرواية وحمل اخرها على الكثير وفي الرواية اشعار به وكذا عدم الغسل من مقدار الحمصة من الدم والغسل في اكثر منه محمول على الدرهم ودونه ايضا وورد رواية على اكل النار دما في القدر من الدم وقال به البعض مثل صحيحة سعيد الاعرج الثقة في كتاب الاطعمة من الكافي قال سألت ابا عبد الله ع عن قدر فيها جزور وقع فيها قدر اوقية من الدم ايؤكل قال نعم فان النار تاكل الدم وليس بصريح في الدم النجس فلو ثبت وقوع الدم النجس فيه فيشكل جواز اكله لكن العلة تدل عليه فغير بعيد واما غيره من النجاسة الاخرى فالظ العدم لعدم الدليل والاحتياط حسن فلا يترك واما دليل نجاسة الكافر فكانه الاجماع المفهوم من كلام المص في المنتهى قال الكفار انجاس وهو مذهب علمائنا اجمع سواء كان اهل كتاب او حربيا او مرتدا وعلى اي صنف كان ولا خلاف للجمهور كانه يريد بعضهم والا فهم يقولون بتنجيس الكل فانه نقل عنهم مع تفسير فخر الرازي قوله تعالى انما المشركون نجس نجاسة المشركين عنده بل عند غير ابي حنيفة حيث اعترض عليه بان الله تعالى نفى النجس الا الكفار وهو يزعم ان لا نجس الا المسلم حيث يحكم بطهارة غسالة الكفار لعدم رفع النجاسة وهو الحدث وبنجاسة غسالة المسلم مع انه ليس معنى الاية كما فهم بل معنى الحصر حصر الكفار في النجاسة بمعنى انه ليس لهم وصف الا النجاسة حصرا اضافيا او مبالغة على ما هو المقرر في حصر انما واستدل عليه ايضا بالاية وفي دلالتها تامل اذ كون النجس بالمعنى المتعارف غير ظاهر وعلى تقدير التسليم فدلالته على الكل موقوف على اثبات كونهم جميعا مشركا وهو لا يخلو عن اشكال نعم يمكن جعلها دليلا على البعض حتى اليهود والنصارى لقوله تعالى عما يشركون وان الله ثالث ثلاثة ولو ثبت عدم القول بالواسطة ثبت المط مع انه قال المص في بحث سؤر المنتهى قال ابن ادريس بنجاسة سؤر غير المؤمن والمستضعف والشيخ بنجاسة سؤر المجبرة والمجسمة ويمكن ان يكون ماخذهما قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون والرجس النجس وقول ابن ادريس مشكل وتنجيس سؤر المجبرة ضعيف وفي المجسمة قوة وقرب في النجاسات نجاسة المجسمة وكفرهم قال الاقرب لمساواتهم لاعتقادهم ان الله تعالى جسم وقد ثبت ان كل جسم محدث وايضا من الادلة حسنة سعيد الاعرج الثقة لابراهيم قال سألت ابا عبد الله ع عن سؤر اليهودي والنصراني فقال لا وفي مرسلة الوشاء عمن ذكره عن ابي عبد الله ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب كان المراد بالكراهة هو التحريم وبه استدل من قال بنجاسته وفيه تامل واضح وصحيحة علي بن جعفر سأل اخاه موسى بن جعفر ع عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل وساله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يضطر اليه ومنها ايضا ما في رواية ابي بصير عنه ع في مصافحة النصراني من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك وسنده ضعيف ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ وايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه قال لا باس ولا يصلي في ثيابهما وقال لا ياكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ولا يصافحه قال وسألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان هل يصلح الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله وبعض هذه الاخبار للتاييد والظ انه مع عدم القول بوجوب الاجتناب والغسل تعبدا وان لم يكن نجسا وعدم القول بالواسطة يحصل المط ولكن ما في صحيحة

ويجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة والطواف ودخول المساجد وعن الآنية للاستعمال وعفي في الثوب والبدن عن دم القروح والجروح اللازمة وعما دون سعة الدرهم البغلي من الدم المسفوح مجتمعا وفي المتفرق خلاف غير الثلثة ودم نجس العين وعن نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه منفردا كالتكة والجورب وشبههما في محالها وان نجس بغير الدم ولا بد من العصر الا في بول الرضيع وتكتفي المربية للصبي بغسل ثوبها الواحد في اليوم مرة واذا علم موضع النجاسة غسل وان اشتبه غسل جميع ما يحصل فيه الاشتباه ولو نجس احد الثوبين واشتبه غسلا ومع التعذر تصلي في الواحد منهما مرتين وكل ما لاقى النجاسة برطوبة ينجس ولا ينجس لو كانا يابسين متن

على الا ان يضطر اليه يدل على الطهارة وقيل الاجماع وغيره من الاخبار المنقولة تحمل تلك الزيادة على التقية او على الاستثناء المنقطع او جواز الشرب على الضرورة
واما آية طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فلا يدل على طهارتهم وهو ظ لان الظاهر ان المراد طعامهم من حيث انه طعامهم ليس بحرام بل حلال كسائر الاطعمة فلا ينافي تحريمه بسبب عارض
مثل ملاقاة سائر النجاسات مع انه نقل عن اهل اللغة ان المراد به هو البر فقط فلا يدخل فيه ما هو مظنة ملاقاتهم من المطبوخات والمص رحمه الله قال في المنتهى
قد وقع الاتفاق بين العلماء كافة على طهارة المسلم فيفهم ان غير المؤمن عند ابن ادريس والمجبرة عند الشيخ كافر واعلم ايضا انه ما بقي الشك في نجاسة ما هو المذكور
الا في الخنزير وتوابعه وفي بعض الدماء وفي بعض اقسام الكفار مثل المجسمة والمرتد وعلم من نقل المتن كما مر عدم تحقق الاجماع في جميعهم بانواعهم الا ان يكون
الاحتمال عدم كفرهم وهو بعيد وبالجملة لو لم يتحقق الاجماع فالحكم بنجاسة جميع الكتابيات والمرتدين والخوارج والغلاة والنواصب لا يخلو عن اشكال وفي طهارة
ما هو المشهور الا في ابوال الحمار والبغال والخيل لما قد عرفت وفي عرق الجلال للخبر الحسن عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال لا تشرب من البان الابل الجلالة
وان اصابك شيء من عرقها فاغسله والصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال لا تاكل اللحوم الجلالة وان اصابك من عرقها شيء فاغسله المنقولين في الكافي
والتهذيب لدالين على وجوب غسله فلا يبعد القول بالنجاسة لعدم المعارض ودليل المشهور الاصل فتامل والفارة اذ في الاخبار الصحيحة ما يدل على نجاستها
والظ الطهارة للاصل والاخبار الصحيحة المنقولة في بحث سؤر الفارة وللجمع بين الادلة بحمل دليل النجاسة على الاستحباب مع ما يفهم من الاجماع على
طهارتها في بحث سؤر السنور في المنتهى قال وايضا الاجماع وقد وقع على طهارة سؤر الطير وعلى طهارة سؤر الهرة وما دونها في الخلقة كما افاده ابن عمر وغيرهما
من حشرات الارض ومع ذلك الاحتياط لا يترك **قوله** تجب ازالة النجاسة الخ الظ انه لا خلاف في ذلك للصلوة والطواف مع الاختيار ويدل عليه الاخبار
ايضا كما سبق وسيجيء ايضا وتجب الازالة بحيث لا يبقى عين النجاسة بل ولا اللون لظهوره في بقاء العين ولو شك في الزوال لا يبعد لعدم الظن برفع العين مع المشقة فيكون
اللون في المحل يوجد بمجاورة النجاسة الملونة كما هو مذهب بعض الحكماء وعلى تقدير وجوب اللون مع محلها الاول كما هو مذهب بعض آخر يكون معفوا بطهارته
بحكم الشارع للحرج المنفي وليس في عبارة المنتهى التقييد بالمشقة وفي بعض الاخبار ايضا اشارة الى عفو اللون وصبغ المتنجس بلون النجس وكذا العفو عن الرائحة
فلعل وجودها لما مر في اللون والظ عدم الفرق بين القليل من النجاسة وكثيرها الا في الدم وقد مر واما الوجوب لدخول المسجد فعند البعض مقيد بالتلويث
والادلة ظاهرة في المطلق كما هو راي المص ان ثبت وهو قوله ع جنبوا مساجدكم النجاسة وقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا والاجماع على نجاستهم والظ
ان العلة هي النجاسة وكذا قوله تعالى طهرا بيتي للطائفين مع عدم القول بالنفي والفرق والتعظيم لوجوب تعظيم شعائر الله وتجويز دخول الجنب والحائض
بالتفصيل المشهور اجماعا على ما نقل وكذا المستحاضة على ما في الاخبار مع عدم خلوها عن النجاسة غالبا لا ينافي ذلك لخروجهم بالدليل وفيهما تامل لعدم
صحة الخبر بل ما نعرفه مسندا والشهرة لا تكفي وقد يكون العلة الشرك مع النجاسة المظنة للافساد والعناد هذا على تقدير تسليم ان النجس هو النجس العيني
وقد يكون مخصصا بالمسجد الحرام ولعل المراد بالتطهير رفع الاصنام واخراجها لا وجوب ازالة النجاسة عنه وايضا هو في شرع من قبلنا ولا يتعدى الينا كما
هو المختار في الاصول ولا نعلم من التعظيم ذلك وهو ظ ويمكن ان يقال الوجوب مع التعدي ثابت بالاجماع وبدونه يبقى على اصل الجواز وتحمل الادلة الا
على التعدي وهو جيد على تقدير الاجماع والاحتياط لا يترك وتلحق بالمساجد الضرائح المشرفة ومواضع قبورهم ع بل داخل القبة المبنية عليها والدليل
غير واضح الا ان يكون اجماعا والاحتياط معلوم واذا ثبت وجوب الازالة للدخول فيجب الازالة عن اجزاء المسجد ولو عن فرشه والآلة ايضا ودليل
غير ظ على القول بجواز ادخال النجاسة مع عدم التعدي اذ ما نجد فرقا بين بدن الانسان وثوبه المرمي فيه وغيره الا ان يكون الاجماع ونحوه ومجرد كون ذلك الاذى وقربا له
ليس بدليل على ما الظن فتامل واما خارج الحائط فالظ عدم حكمه وكذا السقف الا ان يكون في المنوي انه مسجد او يكون داخله المسجد ثم ان الظ حصول تقدير
وجوب الازالة والخروج من المسجد فورا ولو في وقت الصلوة الموسع او عبادة اخرى منافية للخروج والازالة تبطل لو اشتغل بها حين التكليف بالاداء ولو اشتغل
بها في المسجد او غيره المتنجس وغيره فيه سواء وقد سلم الشارح هنا عدم امكان حصول الضد العام الا بالخاص فيلزم النهي عنه لان ما يتحقق الحرام الا في ضمنه حرام
ولان النهي عن الكلي لا يمكن الخروج عنه الا بترك جميع الخصوصيات بل المقصود منه نهي الخصوصيات ولهذا قيل النهي عن الكلي عام فقوله فان الذي يقتضيه الامر الاداء
النهي عنه هو الكف عن الشيء والكف عن الامر العام غير متوقف على الامور الخاصة حتى يكون شيء منها متعلق النهي وان كان الضد العام لا يتقوم الا بالاضداد
الخاصة لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو هو غير جيد لانه على تقدير الامكان ليس ذلك بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات كما في نبات المنهيات
كالزنا ، ومعلوم عدم التحقق الا في ضمن الخواص وهو ظ ومفروض ومسلم فهي منهية ولو لم يكن من جهة الامر فرضيا فيبطل العبادات الواقعة هو فيها وايضا على ان دليله لا يدل على مطلوبه فتم
مسلم وجوب الازالة والخروج منه فورا حين وجوب الموسعة ايضا ومعلوم عدم صحة الموسعة لانها انما يصح مع اتصافها بالوجوب فانه المجزي والمبرئ للذمة
والمسقط للقضاء ووجوبه في ذلك الوقت الذي وجب فيه الاخر الفوري المنافي له اما يستلزم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه كذلك لان
وقت فعله هل هو مكلف بالاخر ايضا معه في ذلك الوقت ولا والاول مستلزم للاول والثاني للثاني ودليلهم على ان ما يتوقف عليه الواجب واجب اضعف
من هذا مع انهم قائلون به وهو بعينه موجود هنا كما سلم ايضا وقال ان المحققين من الاصوليين على ان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من جزئياته وان توقفت عليها
من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر ومعلوم ان ليس هنا غرض يتعلق بانه من نفس الامر فقط من دون انضمام شيء آخر وبالجملة ما يمكن
القول به الا بارتكاب عدم الفورية حين فعل الواجب او ارتكاب التكليف بما لا يطاق او جمع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي باعتبارين ونحو ذلك
ما يقول الاصحاب بها واما النقض بمناسك يوم النحر وعدم المحذور في قول الشارع اوجبت عليك الامرين مع ضيق احدهما وسعة الآخر وانك ان قدمت
المضيق امتثلت بغير اثم وبالعكس امتثلت مع الاثم فالجواب بعد التسليم انه محمول على عدم تحريم الموسع في وقت ضده او بعدم المنافاة كما من الحلق والذبح وامكان
لامكان توكيله في غيره وبالجملة لا نسلم ان احدا ذهب الى صحته هذه المناسك مع ترك الواجب وتحقق النهي بفعل المؤخر مع وجوبه بل الاثم انما يترتب على

ترك ذلك مقدماً ولو فرض ذلك فلا نم انهم يقولون بالصحيح الا ان يقال ليس بعبادة محضة فالنهي لا يضر وح فلا يرد نقضاً لو تم فتامل سلمنا صحة ذلك بعد
وايضا يلزم بمثل ما ذكر صحة كون الشيء ماموراً ومنهياً مع
تخصيصهم به ولا يلزم منه الصحة على تقدير عدم التخصيص وامكان الخلاص من المحذور وحمل الامر على وقت لا يجتمع مع النهي لظهوره مثل ان يقول اوجبت
عليك الصلوة وحرمتها عليك في الدار المغصوبة ولكن ان فعلتها فيها امتثلت مع الاثم وان فعلتها في غيرها امتثلت بدونه وبالجملة انما الكلام في البطلان
مع ثبوت النهي عن تلك العبادة حين فعلها ومع ذلك لا شك في البطلان لكن النهي هنا غير لازم فتامل وايضا لا شك في استلزام الامر للنهي عن الضد الخاص ولو
في الضمن كما قاله المص قدس الله روحه وبين في الاصول وسلمه الشارح ثم ان الظ ان المراد بالوجوب هنا هو الشرطي لجواز الدخول او الوجوب الشرطي فيكون
وجوب ازالة النجاسة للثلاثة اعم من الوجوب الحقيقي وغيره ويكون بمعناه الحقيقي ويقيد بالوجوب لو وجب الاول اولى واما القول بوجوب ازالتها عن الاواني
دليل وجوب مع
للاستعمال المشروط بالطهارة كالاكل والشرب اختياراً والغسل والوضوء وغير ذلك فدليله الاجماع على الظ والاخبار وكذا الازالة عن محل السجود مطلقاً
وعن غيره من مكان المصلي مع التعدي لعله الاجماع والنص كما نقل واما وجوبها عما امر الشارع بتعظيمه مثل المصاحف المطهرة والضرايح المقدسة فلانهما كان
دليلهم وجوب التعظيم ومنه الازالة كذا قال في الشرح وليس بواضح نعم لا يبعد عن الحفظ ولعل في لا يمسه الا المطهرون اشعاراً به واما دليل عفو ما دون الدرهم
فقد مر مع استثناء الدماء الثلاثة على ما قيل ودم نجس العين ولعل دليل الاستثناء الاجماع وما نقله في المنتهى بل نقل دم الحيض عن كثير والنفاس
والاستحاضة عن الشيخ واتباعه واما كون الدرهم بغلياً وبيان مقداره فهو مشهور بينهم ونقل عن ابن ادريس انه رآه وقدره بما ينخفض من راحة
وشهادته في مثله مقبولة وقد يعتقد الابهام والوسطى ايضاً ويحتمل حمله على الدرهم المتعارف في زمانهم والظ ان قدره ايضاً غير معلوم الآن
وعلى المتعارف في كل زمان وعلى ما يعتد وقت والاحتياط يقتضي الاجتناب عما يمكن كونه ذلك ويحتمل اعتباره في كل ثوب ثوب والبدن على حدة وعفو المتفرق
اذا لم يصل اليه على تقدير الاجماع لعموم الادلة ولظهور خبر ابن ابي يعفور وكذا العفو عن المتنجس به بالطريق الاولى وينبغي عدم النزاع فيه اذا كان اقل من
الدرهم واما دليل العفو عن دم القروح والجروح مع عدم تقييده بالمشقة وعدم الفترة وعدم التخصيص بمحل القروح كما هو مذهب البعض وظ بعض عبارات
المص فعموم الاخبار مثل صحيحة اسمعيل الجعفي الثقة قال رايت ابا جعفر ع يصلي والدم يسيل من ساقه المحمولة على القروح والجروح وصحيحة محمد بن مسلم
عن احدهما ع قال سألته عن الرجل تخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلي فقال يصلي وان كانت الدماء تسيل وخبر ليث المرادي الثقة قال قلت لابي
عبد الله ع الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دماً وقيحاً فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وفي الطريق احمد بن محمد كانه
ابن عيسى عن ابيه والاب وان لم يكن مصرحاً بتوثيقه الا انه مذكور في الموثقين ومقبول في ضمنه وعن الكشي انه شيخ القميين ووجه الاشاعرة ومتقدمهم عند السلطان
وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله الثقة قال قلت لابي عبد الله ع الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا
يضرك ان لا تغسله وفي الطريق ابان بن عثمان الكنه ممن اجمعت وفي مرسلة سماعة عنه ع الى قوله فلا تغسله حتى يبرأ وينقطع الدم وفي صحيحة ابي بصير عن ابي
عن
جعفر ع الى قوله ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ كما قاله في المنتهى ولكن ابا بصير مشترك كاحمد بن محمد والظ انه الثقة اما ابو بصير فيحتمل ان يكون المكفوف
لانه قال في اول الخبر قال ابو بصير دخلت على ابي جعفر ع وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دماً فلما انصرف قلت له ان قائدي خبرني ان بثوبك دماً
فقال ان بي الخبر فلو كان هو يحيى بن القسم فقال في الخلاصة والذي اراه العمل بروايته وان كان مذهبه فاسداً وان كان المشهور فهو الثقة وما ورد عن عثمان
ابن عيسى عن سماعة قال سألته عن الرجل به القروح او الجراح فلا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل
ثوبه كل ساعة مع ضعفه كما ترى محمول على الاستحباب ذكره في الاستبصار والمنتهى ايضاً مع عدم ظهور القايل فالظ من المجموع عموم العفو مع عدم ما يدل
على نجاسة مطلق الدم فالاصل والاستصحاب ايضاً مؤيد واعلم ان في مفهوم هذه الاخبار دلالة على وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة و
نجاسة الدم في الجملة فافهم واما دليل العفو عن مطلق النجاسة مما لا يتم فيه صلوة الرجل مطلقاً اي ما يستر العورتين فالاخبار غير معتبرة السند لكنها مؤيدة
بقول الاصحاب بل باجماعهم فان صحة الصلوة في مثله في الجملة مما لا خلاف فيه بينهم على الظ واحسن مستندهم واعمه رواية عبد الله بن سنان عمن اخبره عن ابي
عبد الله ع انه قال كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما
اشبهه لان بعض الاصحاب اقتصر على ما سمي في الرواية غير الكمرة وهو ابو الصلاح وزاد الصدوق العمامة ووجهها غير ظاهر للفظ مثل وما اشبه وكون العمامة مما
لا تتم الا ان تحمل على ما لا يستر والمص شرط في المنتهى كون ما لا يتم مما كان من جنس اللباس في محله فلا تصح الصلوة في مثل الدراهم النجسة ولا في التكة اذا كانت في غير محلها
بان يكون في العاتق وكانه مذهب المص هنا ايضاً لهذا قيد بقوله في محالها ولعل دليله ثبوت العفو بالاجماع وعدم ثبوت مستند غيره لعدم صحة هذا
الفضال الفطحي مع
الخبر وهو الذي يدل على الاعم لقوله عمن اخبره ولوجود علي بن الحسن في الطريق عن ابي الفوا عن العباس بن المعروف وغيره وفيه تامل لان البعض اقتصر على بعض ما في الرواية والمص كانه
ويشترط المحل واللبس فما اختاره ليس باجماع الا ان يقول بعدم اعتباره وانعقاد الاجماع دونه فهو مشكل وايضاً استدل على مذهبه بالرواية المقدمة فقط وهي خاصة
عن العقيد بن وان شعر باللباس لكنها كالصريحة في عدم اشتراط المحل لقوله او معه ويمكن ان يقال عدم ذكر ابي الصلاح مثلاً غير ما في الرواية الا الكمرة لا يدل على عدم
قوله بعفو غيره فيحتمل قوله بالعموم فيحتمل الاجماع في البعض عم كما هو ظاهر الرواية ولو كانت صحيحة لتعين ذلك وكذا لو كان مستند الاجماع تلك الرواية ولكن وقوع الخلاف
يدل على العدم الا ان الخلاف غير ظ لان عدم ذكر البعض لا يدل عليه كما مر وما اختاره المص اقرب الى الاحتياط لعدم ثبوت الرواية وكونها مستند الاجماع مع ثبوت
وجوب الازالة ولكن تعميمه في جميع ما لا يتم مما ليس عليه دليل واضح لعدم ثبوت الاجماع عليه وعدم حمله على الظاهر الا ان يقال فكما هنا مشكلة وما ثبت وجوب الازالة
عن كل شيء الا بالاجماع ولا اجماع في امثال ما نحن فيه فلا يبعد القول بالعموم لثبوت العفو في اللباس في المحل من غير خلاف ظ على ما يظهر وعدم ثبوت وجوب الازالة
عن غيره مثل الدراهم والسلاح مع عموم هذه الرواية المعمولة المقبولة في الجملة ورواية حماد بن عثمان عمن رواه عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي في الخف الذي

فدا اصابه قذر فقال اذا كان مما لا يتم فيه الصلوة فلا باس فيها اشعار بالعموم والعلة وهذه غير صحيحة كما ترى وان قال في بحث اللباس صحيحة صفوان وليس بصحيح كما يظهر
من بحث لف في بحث العفو من رجالنا ورواية زرارة عن احدهما قال كل ما كان لا يجوز فيه الصلوة وحده فلا باس بان يكون عليه الشئ مثل القلنسوة والتكة والجورب
وقال في ى صحيحة وفى صحتها وطرحتها تامل لوجود على بن اسباط وان كان مقبولا في ضه لعدم التصريح بوجود النجاسة وقال في ى وفى الصحيح عن زرارة عن احدهما ع
قال كلما كان لا يجوز فيه الصلوة وحده فلا باس بهذه مثلها بل ما رايتها في موضع غير بحث اللباس ى وهو اعرف فتامل وتامل الرحمن بهم فرج الله واما دليل وجوب
العصر في غير بول الرضيع اذا غسل بالقليل فيما يمكن ذلك فيه مثل الثياب مع عدم العسر والمشقة كالتخين من المحشو والجلود فهو ان الماء الملاقى للنجاسة المحكوم
بنجاسة لا يخرج الا بالعصر فيجب لتطهير المحل فيه انه لا يتم الا بالقول بنجاسة المستعمل فيها قبل الانفصال فلا يتم على مذهب من لم يكن عنده نجسا وانه نجس بعد الانفصال
كالمص ورواية الحسين بن ابى العلاء في الكافى والتهذيب عن ابى عبد الله ع الى قوله وسالته عن الصبى يبول على الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره قال في المنتهى
انه حسن وما اعرف وجهه لان في الطريق على بن الحكم وعلى تقدير كونه هو الثقة كما هو الظاهر فالحسين غير معلوم التوثيق وعلى تقدير توثيقه ايض كما يعلم من الخبر
صحيح لا حسن وفى الدلالة ايضا تامل لان بول الصبى مطلقا لا يجب عندهم عصره ويشعر قوله تصب عليه الماء قليلا الى انه هو الرضيع والا فلا ينبغى قليلا وذلك
فيحتاج الى التقييد ويؤيده الحسنة الاتية وايضا قد استدل بالاخبار الواردة بالغسل سيما حسنة الحلبى قال سالت ابا عبد الله ع عن بول الصبى قال تصب
عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا وفى صحيحة بقباق فاغسله اى مع الرطوبة وان مسحه جافا فاصبب عليه الماء قال في المنتهى الغسل في الثوب
انما يفهم منه صب الماء مع العصر وذلك غير واضح ولهذا يقال غسلته ولكن ما عصرته ولعدم وجوبه في الماء الجارى مع صدق الغسل فيمكن انه لخبر
العصر لخلو الاخبار الواردة في التطهير عنه مع بيان العدد وفى تركهم مع الوجوب محذور الاغراء وتاخير البيان فلصدق امتثال الامر بالتطهير والغسل
بالاية والاخبار على تقدير الغسل بدونه ولعدم وجوب الدلك في البدن في الغسل والوضوء وهو بمنزلة العصر في الثياب لعدم وجوبه بالاتفاق في الجلود
والثقيل من الحشايا مع بقاء الماء النجس ولا معنى للحكم بالطهارة بمجرد العسر بل ينبغى ايجابه مهما امكن او العفو ايضا معلوم عدم خروج جميع ما فيه بالعصر العرفى
فانه اذا عصره من ليس له قوة كثيرة ثم عصره اقوى منه يخرج ماء كثير والاكتفاء بما يصدق عليه العصر في الجملة والحكم بالطهارة ثم بالنجاسة مشكل ولعدم انفكاك
بدن الانسان وغيره عن بقية الماء المستعملة مثل الخشب مما لا يشترط فيه العصر لعدم دخول الماء فيه فانه على تقدير وجوب العصر في غيرها ينبغى وجوب ازالة
الماء منها ايضا وبالجملة وجوب العصر ما يجد له دليل الا الحكم بنجاسة الماء الموجود فيه مع امكان اخراجه ولا يمكن الا بالعصر ولكن لا يتم لمنع عدم امكان
اخراجه الا بالعصر والقول بها ايضا مشكل لما فهم من المحذورات سيما الحكم بطهارة البدن بعد الغسل بالماء القليل وعدم اشتراط التنشيف وكذا الظروف
وغيرها والاصل ودليل الحرج والشريعة السهلة مؤيد عظيم فيمكن تاويل ادلة نجاسة القليل بتخصيصها بغير حال التطهير للجمع ولا بد من اشتراط ورود
على النجاسة والا فلا معنى للفرق بمجرد القصد كما اعتبره الشافعى في احد قوليه ورده المص في المنتهى واعتبر الورود كما هو قول له اخر وقول السيد وفيه ايضا
بعد للزوم طهارة الماء مع وروده على النجاسة لغير التطهير ولعدم الدليل الصالح مع صدق ادلة التطهير مع العدم وتركه في الادلة قرينة تامة على العدم وكذا
عدم ظهور الورود على كل اجزاء المغسول بل انما يكون ذلك في بعض الاجزاء من المتنجس اول وروده سيما في الظروف ولهذا رده في الذكرى والحاصل ان
مسئلة المستعمل والعصر من المشكلات لعن بفتح الله على حله ثم انه لا شك لنا في طهارة الثوب بعد العصر وان بقى فيه شئ كالبدن وجميع ما لا يجب عصره فلا
يبعد تعليمه لحصول يقين الطهارة اذ لا يحصل بدونه وان بقى بعض الاستبعادات فلا يضر لان امثاله كثيرة ومجابة بالتعبد المحض في باب الطهارة والنجاسة او ارتكاب مذهب المص ان الطهارة مع التخصيص المتقدم او القول بنجاسة المستعمل والتزام اشتراط خروجه لطهارة المحل على اى وجه كان فتامل
ثم ان الظ انه لا يجب الدلك بل يستحب وفهم من المنتهى الوجوب اولا ثم اختار الاستحباب ولا يبعد كون العصر كذلك للجمع والظ عدم وجوبه في التخين لعدم القول
به ولما مر ولكن على تقدير النجاسة مشكل وان المتنجس يطهر لو يغسل بعضه في القليل لما يفهم من قول المنتهى اجماع الاصحاب حيث نقل الخلاف من بعض العامة
قال لو غسل بعض الثوب النجس طهر المغسول دون غيره وهو قول اكثر اهل العلم وقال بعض الشافعية لا يطهر الى قوله والجواب ان هذا خيال ضعيف كذا قال في المنتهى
ويمكن جعل صحيحة ابرهيم بن ابى محمود في الكافى والتهذيب دليلا عليه قال قلت للرضا ع الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع بهما في الكافى وفى
التهذيب فهو ثخين كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه في وجهه وهذا دليل على عدم عصر الثقيل ايضا وايضا يدل على الطهارة بصدق الغسل المامور به ودليل
السريان خيال ضعيف كما قال فيهما ويلزم نجاسة العالم بنجاسة جزء ما حال الرطوبة وقد فهم منها عدم وجوب الدق بدل العصر كما قاله في المنتهى وايضا قال فيه
ان هذه الرواية حسنة وقد ابيتها صحيحة فيهما واما بول الصبى ففيه روايتان احديهما رواية حسين بن ابى العلاء المتقدمة والظ منها وجوب العصر مطلقا كما
عرفت والثانية حسنة الحلبى قال سئلت ابا عبد الله ع عن بول الصبى قال يصب عليه الماء وان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء
الصبى الذى لم ياكل بعدم تجاوز الحولين وعدم زيادة اكله على لبنه والظ من الرواية وقد رايته انه يكفى صدق الاكل في وجوب الغسل لعدم المعنى الشرعى والعرفى
الصبى على الكل وهذه تدل على الاكتفاء بمجرد صب الماء في بول الصبى الذى لم ياكل ويحتاج الى الغسل في الذى اكل وفى الصبية فيحتمل ان يكون المراد بالصب رش
الماء واستيعابه محل البول من غير جريان والغسل الاستيعاب مع الجريان او مع الدلك والتقليب او حملوه على العصر وهو كما ترى استدلوا بها على وجوب العصر خلافا
حتى في عصر بول الجارية لغلظ نجاسته حتى قيل بنجاسة اللبن الذى يثيرها لرواية ضعيفة مشتملة على وجوب الغسل عن بولها دون بوله وبنجاسة لبنها وحمل عدم الغسل
عن بوله على عدم العصر ويحتمل تمام والرد للضعف والاشتمالها على ما يبعد في الشرع من نجاسة لبنها لعسر الاحتراز على الام وامر الشارع باكل النفساء اياها ويحتمل الاستحباب
ايضا ثم انه يحتمل عدم الفرق بينهما كما هو الظ من الرواية الا ان يكون اجماعا وما نعرفه والعجب انهم مع هذه الرواية والعمل بالضعيفة تبع الناس بل وخذوا بعضها والعلم
حملوا قوله في الرواية في ذلك شرع سواء على الغسل في الصبى مع الاكل ومطلق الجارية وهو لا يخ عن بعد ثم انه على تقدير عدم وجوب العصر يلزم طهارة كل ما يصل اليه

الماء القليل

ولو صلّى مع نجاسة ثوبه او بدنه عامداً اعاد في الوقت وخارجه والناسي يعيد في الوقت خاصة والجاهل لا يعيد مطلقاً متن

الماء القليل مثل القرطاس والطين والجرّ في الماء والفواكه المكسورة وهذا احداده لانه يلزم الحرج والضرر المنفي عقلاً وشرعاً ومنافٍ للشريعة السمحة ويلزم تضييع المال
لان في اكثر الاوقات لا يوجد الجاري الكثير سيما في الحجاز في اوايل الاسلام وفي البراري عند اهل الجبال والغنم والجلود التي تقبل الماء كثيراً بل قد تقبل اكثر من
بعض الفواكه المكسورة وغيرها مما حكم بعدم تطهيرها بالقليل بل لا يبعد ذلك مع الوجوب ايضا لما قالوا في الثخين ونحوه وبالجملة الشريعة السهلة السمحة يقتضي طهارة كل شيء
بالماء مطلقا مع ادلة مطهرية الماء الا ما يتيقن عدم تطهيره مع ندرة تنجسه مثل الماء القليل بنص واجماع ونحوه فان المقدار الباقي من الماء المستعمل في هذه الاشياء
ليس باكثر مما يبقى في الثياب بعد العصر المعتاد والبدن والجلود الناعمة والخلق مع حكمهم بالطهارة به وليس ذلك بابعد من اللحم والشحم النجس مع قولهم بالطهارة بالقليل
ويعلم من المنتهى جواز تطهير اللحم المطبوخ الذي وقع تنجس بالقليل لكن بعد ثلث غسلات مع تجفيفه بعد كل غسلة كان التجفيف لقوله بالعصر وكذا الحبوب مثل السمسم والحنطة
والخبز انه تنجس ولا يخفى اشتراط التجفيف من بعيد فان الظ نجاسة باطنها ولا ينفع التجفيف لو قيل بطهارته بوصول الماء القليل فلا يحتاج الى التجفيف فيكون كالرطوبة
الباقية في الثوب بعد العصر ونقل في ذلك خبر بعض العامة ثم قال وهو الاقوى عندي لا نرى فرق بين ذلك في اللحم مع سريان النجاسة فيه فكذا ما ذكرناه لعله اشار
الى رواية زكريا بن ادم قال سألت ابا الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم
اغسله وكله وهي مما لا يدل على اشتراط ثلث غسلات مع التجفيف فيحتمل ان يكون ذلك عند العامة لا عنده الا ان الرواية ليست بصريحة في القليل ولكن
يقتضيه اطلاقها مع قلة الكثير ويؤيد ما مرّ فتامل فيمكن القول بطهارة كل شيء بالقليل الا النادر ولكن يمنع من طهارة العجين بالماء النجس وكذا الصابون و
الحبوب المنقع في الماء النجس ولا يبعد طهارة ظاهرها بالقليل والكثير وعدم طهارة باطنها الا ان يعلم الوصول الى الباطن فتامل واما دليل الاكتفاء المربية
المربية للصبي بالمرة الواحدة في اليوم والليلة في غسل ثوبها فهو الرواية الضعيفة المنجبرة بالشهرة والعمل والعسر والحرج ولو تحقق الاجماع فيثبت الحكم والا
فالعمل بها مشكل وعلى التقدير لا ينبغي التعدي عن محل ورودها والرواية عن ابي عبد الله ع قال سئل عن امرأة ليس لها الا قميص ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع
قال تغسل القميص ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة كانه مربية للمولود مطلق المولود ذكرا كان او انثى وبالقميص ما اضطرت
اليها وباليوم اوقات جميع الصلوة الخمس والله يعلم ولا ينبغي التعدي الى المربي ولا الى الغائط ولا ساير النجاسة ولا البدن واما دليل قوله واذا علم الخ فظ وعليه
الرواية ايضا واما دليل وجوب غسل الثوبين اذا نجس احدهما واشتبه وكذا دليل الصلوة الواحدة في المتعدد من الثياب مع الاشتباه فكانه عدم تيقن براءة الذمة
الا بذلك ونظيره اهراق الانائين المشتبهين والتيمم ولعله اجماعي كما ادعى في النظير والا فمحل التامل وعدم الجزم بالنية مدفوع بما مر واما نجاسة الملاقي مع الرطوبة فمع
كثرتها وطول زمان الملاقات بحيث يكتسب من النجاسة غالبا ظاهر وكذا عدم تعدي النجاسة مع اليبوسة وبه الرواية الصحيحة حتى في بدن الحمار الميتة وقد مر نعم ورد
في بعض الروايات النضح مع اليبوسة في مثل الكلب فالظ ان المراد هو الاستحباب وكذا مع الشك في وصول النجاسة اليه ام لا وينبغي عدم ترك ما ورد في الرواية الصحيحة
ونزله ما يحتمل واما ذكره غسل الثوبين المشتبهين بعد تسليم سبق ما يمكن الاكتفاء به عنه فلبعده عن الاصول لان الطهارة متيقنة واليقين لا يزول الا بمثله عقلا
ونقلا كما مر في الانائين المشتبهين وللنص فيها بالخصوص على ان العامة قالوا بالتحري فحسن التضرع على ردهم بل لو لم يكن هنا نص لا يمكن التحري باختيار احدهما للصلوة
للاصل والفرق في الاشتباه بينهما وبين اجزاء ثوب واحد ونقل في المنتهى خبرا صحيحا عن الشيخ عن صفوان صريحا في ذلك فالظ مراد الشارح ولا يحتاج الى العذر بانه
اراد ترتب احكام الصلوة وايضا قيد الصلوة منهيا لما مر من عدم الغير كما مر مثله في المضاف المشتبه بالمطلق ولو ضاق الوقت عن المرتين فالظ لبس احدهما والصلوة معه
لا عاريا ونقل عن المص الصلوة عاريا كما في المتيقن النجاسة وكذا عن ابن ادريس لعدم تيقن طهارة الثوب والظ انه لا يقاس لما مر ولا يحتاج الى اليقين سيما مع التعذر
مع ان في الاصل كلام سيجيء فتامل **قوله** ولو صلى مع نجاسة ثوبه او بدنه الخ الذي يقتضيه النظر في الادلة انه من صلى في الثوب النجس الغير المعفو او البدن كذلك عن
محل الوضوء والغسل بحيث يتنجس الماء ولا يحصل الوضوء والغسل ان ذلك موجب للاعادة بلا شبهة مطلقا فان كان عالما عامدا متمكنا من الصلوة طاهرا فالاعادة
مطلقا ودليله الاجماع المفهوم من المنتهى والاخبار الكثيرة الصحيحة وان لم يكن متمكنا فصلى فلا اعادة مطلقا لكون الامر للاجزاء ولبعض الاخبار كما سيجيء
نعم الاعادة متعينة عند من يقول بالصلوة عريانا مع امكانه وسيجيء عدم التعيين والتخيير للجمع بين الادلة او تعيين الصلوة في الثوب وان كان جاهلا بالمسئلة
فقيل حكمه حكم العامد وفيه تامل اذ الاجماع فيه غير ظاهر والاخبار ليست بصريحة في ذلك والنهي الوارد بعدم الصلوة مع النجاسة او الامر الوارد بالصلوة مع الطهارة
المستلزم له غير واصل اليه فلا يمكن الاستدلال بالنهي المفسد للعبادة لعدم علمه به فكيف يكون منهيا ولما هو المشهور من الخبر الناس في سعة ما لم يعلموا او ما
لم يعلموا وما علم شرطية الطهارة في الثوب والبدن للصلوة مطلقا حتى ينعدم بانعدامها مع ان الاعادة تحتاج الى دليل جديد الا ان يقال انه وصل اليه وجوب
الصلوة واشتراطها بامور فهو بعقله مكلف بالتفحص والتفتيش والصلوة مع الطهارة وقالوا شرط التكليف هو امكان العلم فهو مقصر ومسقط عن نفسه بانه لم يعلم
فلو كان مثله معذورا للزم فساد عظيم في الدين فتامل فان هذه ايضا من المشكلات ولا يبعد الاعادة في الوقت من غير كلام فتامل وان كان جاهلا بالنجاسة حتى
فرغ فالظ عدم الاعادة مطلقا وهو مذهب جمع من الاصحاب مثل الشيخ في الاستبصار وموضع من النهاية والسيد وابن ادريس والشيخ المفيد والمص في المنتهى وهنا
ودليله صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول ثم قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة
الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله الثقة قال
سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته قال ان كان لم يعلم فلا يعيد وفي الطريق ابان ولعله ابن عثمان
الذي ممن اجمعت فلا يضر كما قالوا في غيره من الاخبار وحسنة عبد الله بن سنان لابراهيم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان
علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى وان كان يرى انه اصابه شيء فنظر فلم ير شيئا اجزاه ان ينضحه بالماء فيفهم عدم
الاعادة على ذلك التقدير وصحيحة ابن مسكان عن ابي بصير عنه ع وسألته عن رجل صلى في ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال قد مضت صلوته

ولو علم في اثنائه استبدل ولو تعذر الا بالمبطل ابطل متن

ولا شيء عليه وابن مسكان مشترك بل ابي بصير ايضا وفيه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن ففي الصحة تامل لكن قالها في المنتهى وهو غير بعيد وصحيحة
العيص بن القسم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل صلى في ثوب رجل اياما ثم ان صاحب الثوب اخبره انه لا يصلي فيه قال لا يعيد شيئا من صلوته وفي الدلالة
تامل وصحيحة زرارة الطويلة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني الى قوله فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت
فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة وهذه وان كانت مقطوعة ولكن معلوم انه لا ينقل مثلها الا عن امام ع كما مر ولهذا نقله الاصحاب في الكتب
في النجاسة م وفيه دلالة صريحة على عدم اعتبار الظن كما في غيره من الصحاح وايضا مفهوم حسنة محمد بن مسلم فاذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله و
صليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه فانها تدل على خارج الوقت ايضا فافهم وصحيحة ابن سنان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ان اصاب ثوب الرجل الدم
فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة عليه وان هو علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فيه فعليه الاعادة ولعل الدم هو الغير المعفو لدليل العفو ودلالتها واضحة لكن في السند اشتراك
ابن سنان وابي بصير لعلهما الثقتان وبعض الاخبار الغير الصحيحة واحسن الادلة ما في صحيحة اسمعيل الجعفي الثقة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان راه فلم يغسله حتى صلى
فلا يعيد الصلوة ومما يدل عليه الاصل وان الامر للاجزاء بمعنى سقوط القضاء والخروج عن العهدة مع كونه مامورا في تلك الحالة بالصلوة اجماعا وهذا دليل
جيد يجري في الجاهل والناسي ايضا وايضا الناسي يعيد في الوقت فقط لما سيجيء فينبغي الفرق بينه وبين الجاهل واختار الشيخ رحمه الله في بعض كتبه الاعادة في الوقت
لا خارجه واحتج عليها بصحيحة وهب بن عبد ربه الثقة عن ابي عبد الله ع في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه فيصلي فيه ثم يعلم بعد قال يعيد اذا لم يكن علم وفي
الطريق محمد بن الحسين الثقة ابن ابي الخطاب بقرينة مثل نقل سعد عنه ونقله عن ابن ابي عمير وبرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل صلى وفي ثوبه
بول او جنابة فقال علم به او لم يعلم فعليه اعادة الصلوة اذا علم وبانه اذا علم في الاثناء يجب عليه الاعادة كما سيجيء فكذا يعيدها في الوقت وفيه تامل لامكان حملها
على عدم العلم حال الصلوة وان كان حاصلا قبل وعلى الاستحباب للجمع مع عدم صحة الثانية وقصور في متن الاولى مع قصور دلالتهما على المط وحملهما في الاولى
على الناسي والقياس ممنوع فتامل وان كان عالما ونسي حتى صلى فظ الاعادة في الوقت وقيل بها مطلقا وقيل لا مطلقا لاختلاف الاخبار والجمع بالحمل على الاعادة
في الوقت دون خارجه طريق جيد وهو دليل حسن له ويؤيده الفرق مع ثبوت العدم في الجاهل والاصل كونه مامورا خرج ما في الوقت بالدليل وبقي الباقي
وكون الاعادة المامور بها في الاخبار في اصطلاح الاصولي للفعل ثانيا في الوقت دون القضاء مع عدم صراحة الادلة في القضاء وللفرق بينه وبين العامد
ويحمل ما يدل على الاعادة مطلقا على الاولى والرجحان المطلق واقوى ما يدل على عدم الاعادة صحيحة العلاء الثقة المشتملة على العلاء في باب طهارة
التهذيب عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء النجس فينسى ان يغسله فيصلي فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت الصلوة
وكتبت له واحسن ادلة الاعادة عموم ما يدل على الاعادة مع العلم مع صدق العالم على الناسي وفيه منع اذ المتبادر العالم المتذكر كما هو الظ وايضا صحيحة ابن
سنان عن ابي بصير المتقدمة وقد عرفت السند وعدم العموم وما في مقطوعة زرارة الصحيحة المتقدمة حيث قال فيها ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني
ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله وايضا حسنة محمد بن مسلم المتقدمة وبعض الروايات الغير الصحيحة واختار الشيخ في الاستبصار هذا التفصيل و
التاويل واية بصحيحة علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه اصابه ولم
يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به وجهه وراسه ثم توضا وضوء الصلوة فصلى فاجابه بجواب قراته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك
فليس بشيء الا ما تحقق فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها
فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت واذا كان جنبا او صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات
اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك ان شاء الله وقد يعلم مما مر ان مذهب المص هنا جيد وان الظ عدم الاعادة مطلقا لولا الجمع اذ دليله صحيح
وليس في الاعادة مطلقا قوة تعين العمل بها كما قاله الشارح على انه ما نقل الا رواية ابي بصير ومقطوعة زرارة وقد عرفت عدم صحتهما ايضا وان لا قصور في سند المكاتبة
لعدم العلم بالسائل اذ يكفي شهادة علي بن مهزيار على انه خطه واخباره به ولا يحتاج الى العلم بالسائل فتامل فيه ومع ذلك قال ايضا ورواية الثانية حسنة اي
العلا لا تقاوم ما تقدم من الروايات فانها اكثر واشهر وهذه المكاتبة مردودة لجهالة السائل والمسؤل وقد عرفت ما فيه والظ ان المسؤل هو الامام لما مر ولقول
علي بن مهزيار بخطه كما هو عادته في نقله عن الامام ع مع انه مؤيد فلا قصور نعم في متنه شيء لا يخفى لانه يدل على الفرق بين البدن والثوب وهو غير واضح الا ان
يحمل على محل الطهارة فقط كما يدل عليه سوقها وايضا مشتملة على عدم الاعادة بعد الوقت ولو كانت النجاسة في محل الوضوء توضحا الا ان يحمل قوله فلا اعادة
عليك على ان لا اعادة حيث توهمت لا على ان ح يكون جزء لقوله وما فات وقتها فتامل او يكون المراد بالوضوء الوضوء السابق وايضا الفرق الذي ذكر بين الثوب
والجسد ليس بمربوط بما قبله وبالجملة منها لا يخرج عن تقيو واعلم ان في هذه الاخبار دلالة على نجاسة المني والبول والدم والغايط وان الظن لا يكفي في النجاسة وانما هي
بالتساوي مع العلم فلا يبعد اخراج الجاهل فانه لا يعلم انها نجسة يجب احترازها في الصلوة قوله ولو علم في الاثناء استبدل الخ دليله على تقدير العلم انه الان
عدم العلم بالسبق واضح وكذا على تقدير العلم في الان انه كان قبل من غير سبق علم بناء على مذهب من عدم الاعادة على الجاهل مطلقا واما على تقدير العلم والنسيان
الى ان علم في الاثناء فينبغي الاعادة بناء على مذهبه اذا كان الوقت يسع ذلك بحيث يدرك ركعة بعد القطع والتبديل بل بالثوب الطاهر هذا مع امكان تبديل النجس
بحيث لا يلزم فعل مبطل كالاستدبار واما مع عدمه الا بالمبطل فوجه فعله مع سعة الوقت واضح واما مع الضيق فمشكل ولا يبعد الاستمرار في الثوب النجس او عريانا
لانه يصلي مع الثوب النجس او عريانا لادراك الوقت مع امكان صلوته خارج الوقت مع الثوب الطاهر ولان الاهتمام بالوقت اكثر من الاهتمام بطهارة الثوب ولانه
ثابت بالقران بخلافها والخلاف في اقسامها واحكامها بخلافه نقل اختياره في البيان وفي صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة دلالة ما على الاعادة مطلقا حيث
قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وكذا في مقطوعة زرارة الطويلة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض

ولم يغسله فليعد صلوته وان لم يكن راه حتى

الصلاة

ولو نجس الثوب ولم يكن غيره صلى عريانا فان تعذر للبرد وغيره صلى فيه ولا يعيد وتطهر الشمس ما تجففه من البول وشبهه في الارض والبواري والحصر والابنية وكذا النار ما احالته والارض باطن النعل والقدم متن

الصلوة ويدل على عدم الاعادة صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكره وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وفي الدلالة تامل الا ان تممته وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله فيمكن كونه مع اليبوسة بعد الدخول لكن ظاهر قوله فليمض هو الاعم وكذا مفهوم حسنة محمد بن مسلم في العفو عن الدم فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وهي ايضا مقطوعة فالاول غير بعيد والجمع بالسعة والضيق ممكن **قوله** ولو نجس الثوب ولم يكن عنده غيره الخ الصلوة عريانا هو مختار الاكثر وعليه مضمرة سماعة وانه يصلي كما في توقيع في بحث في ايضا ما عدا واشار اليه في رايضا الى ههنا قائما مومئا ورواية منصور بن حازم ويحتمل الصحيح وان لم يسم بها في المنتهى والظاهر صحيحة
وما اعرف الوجه لعله التامل في توثيق محمد بن عبد الحميد مع انه قد يسمى الخبر بالصحة مع وجوده فيه فتامل قال احدثني محمد بن علي الحلبي وعنه ع الى قوله ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا فيصلي فيومئ ايماء وجمع بينهما وكذا بين الاخبار الاخر في المراة بالجلوس حين عدم امن المطلع والقيام معه وسيجيء له زيادة تحقيق ان شاء الله ويدل على الصلوة مع الثوب النجس صحيحة محمد الحلبي في يه سئل محمد بن علي الحلبي ابا عبد الله ع عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلي فيه وفي يب ود محمد بن الحلبي فلا يضر عدم الصحة فيهما بقسم بن محمد عن ابان بن عثمان قال سئلنا ابا عبد الله ع عن الرجل ليس له الا ثوب ولا يصيبه له
بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله في يه ولا يضر وجود ابان في غيره قال سالته عن الرجل يجنب بدوره في ثوب وليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه وصحيحة محمد الحلبي ولا يضر ابان قال قلت لابي عبد الله ع رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه واذا وجد الماء غسله وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله يصلي فيه او يصلي عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا ولولا دعوى المص في المنتهى انه لو صلى عريانا لم تجب الاعادة قولا واحدا لامكن القول بوجوب تعيين الصلوة في الثوب النجس للصحاح سيما النهي عن الصلوة عريانا في الاخيرة صريحا تاكيدا لعدم خلو سند الاول عن قصور ما مع امكان حملها على غصبية الثوب ويمكن حمل كلامه رحمه الله قولا واحدا على كونه من القائلين بالصلوة عاريا فيمكن القول بالتعيين ويؤيده ان الصلوة عريانا مفوتة للشرط وبعض الكيفيات سيما مع الجلوس بخلاف الصلوة في الثوب النجس فانها ليست مفوتة الا للشرط في الجملة فح لا شك في الاولوية مع التخيير وان لم يقل بالتعيين والعجب ان الشيخ رحمه الله اوجب الاعادة مع الصلوة في الثوب النجس اعتمادا على رواية عمار المشتملة على ذلك مع عدم صحة سندها والظاهر ان ليس فيها رجل عدل ويمكن الحمل على الاستحباب ايضا وحملها على الضرورة تارة فتامل **قوله** وتطهر الشمس الخ الذي رايته مما يصلح دليلا لها اخبار وما صح منها الا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن البواري يصيبها البول هل يصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا باس وهذه في التهذيب في باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات وهي تدل بظاهرها على طهارة البواري من نجاسة البول بالتجفيف مطلقا لعل اجماعهم خصصه بتجفيف عين الشمس كما قال في المنتهى وكذا خبر الا انه اعم مما قالوه بوجه واخص بوجه اخر وصحيحة زرارة الثقة وحديد بن حكيم قالا قلنا لابي عبد الله ع السطح يصيبه البول ويبال عليه ايصلى في ذلك الموضع قال ان كان يصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس به الا ان يكون يتخذ مبالا وهذه ايضا تدل على طهارة السطح من البول خاصة مع اشتمالها على الريح التي لا يقولون بتطهيرها بالانفراد ولا باشتراطها مع الشمس لعله لبيان عدم اشتراط عدمه واما دلالتها على الطهارة فباعتبار تجويز الصلوة عليهما مطلقا من غير تفصيل وتخصيص بغير موضع السجود مع اشتراطها وتقرر عندهم اجماعا على ما قيل ولان اليبوسة مطلقا تكفي في غير محل السجود ولذلك التقييد بالشمس يصير عبثا وكلامهم لا يشتمل عليه وصحيحة زرارة في الفقيه قال سالت ابا جعفر ع عن البول يكون على السطح او في المكان الذي يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر وهذا ايضا يكون
بعيد الطهارة من البول اذا كان في الارض وهي صريحة في الطهارة وعن مطلق الارض وان بجود الشمس يكفي وان الجفاف بغير الشمس لا ينفع ولكن بالمفهوم فتعميم ما لم يحصل من هو دليل للطهارة فلا يحصل منها طهارة الارض والبواري من نجاسة البول بتجفيف الشمس فاما غيرهما وعن غيره فبضرب من القياس ولا يبعد تعميم البواري بحيث تشمل الحصر ولا يتصنع من القصب لعدم الفرق والارض بحيث تشمل على جميعها من الحجر بل النبات والاشجار ويحتمل غير البول من النجاسة سيما فهو
المتنجس بالمائع كذلك ويبعد رفع العين لعدم الفرق والاشعار بان العلة هو التجفيف وكذا جعل جميع ما لا ينقل عادة مثل الارض لعله على النقل والاشتراك بالشمس
في المتنقل كما فعله اكثر الاصحاب مشكل نعم يدل عليه رواية ابي بكر الحضرمي قال قال لي ابو جعفر ع يا ابا بكر كلما اشرقت عليه الشمس فهو طاهر كذا في باب لباس المصلي وفي التهذيب تطهير الثياب شرقت فقد طهر وهذا الحسن برواية عمار الساباطي وعنه ع قال سئل عن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائز وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر فالصلوة على الموضع غير جائز الى قوله وان كان غير الشمس اصابته حتى يبس فانه لا يجوز ذلك وهذه ايضا تؤيد المفهوم المقيد لمطلق الجفاف الواقع في الصحيحة السابقة وصريحة في تعميم النجاسة ورواية ابي بكر صريحة ايضا فيه وفي تعميم المحل ايضا ولكن توثيقه غير ظاهر وفي سند ها عثمان بن عبد الملك وهو غير ظاهر الحال وما رايته في الكتب ومنها ايضا مشتمل على ما لا يقول به الاصحاب من تعميم المحل وفي سند الثانية احمد بن محمد بن الحسن بن علي بن فضال وهو فطحي ثقة وعمرو بن سعيد المدايني مثل ايضا فطحي الا ان الاصح انه ثقة وليس بفطحي ومصدق بن صدقة مثل فطحي وقيل من العدل وقيل ثقة وعمار الساباطي فطحي ثقة وقال المص رحمه الله الوجه عندي ان رواية مرجحة فكانه لذلك قال في المنتهى بعدم تطهير الشمس غير البول ونقله عن الشيخ في المبسوط وقال لان الرواية الصحيحة انما ورد فيها البول وحمل غيره عليه قياس وان دلت رواية عمار الا انه ضعيف السند ومنه علم ان لا اعتبار بالشهرة مع مثل هذه الرواية على انه ورد عدم الطهارة في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سالته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء واجاب بانه مقطوع وهو سهل ولكنها منافية لكثير من الاخبار والشهرة فيرد به وبانه ليس بصريح في عدم تطهير الشمس مطلقا اذ يحتمل ان يكون المراد بعد اليبوسة ما تطهره الشمس بل يحتاج الى ان يصيب منه ما ويكون مبللا حتى تطهره الشمس بالجفاف وكذا حمل صحيحة علي بن جعفر الواقعة في الفقيه عن اخيه موسى ع قال سالته عن البيت والدار لا يصيبها الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة يصلى فيهما اذا جفا قال نعم حيث كان خلافه اجماعهم على جواز الصلوة

فقط لا على الطهارة مع جريان الاستدلال المتقدم فكانه خص بغير محل السجدة لذلك وبالجملة النظر في الاخبار مطلقا يفيد الطهارة مطلقا بالجفاف ولا
يقولون به وبانضمام الاجماع على عدم تطهير غير الشمس يفيد طهارة كل شيء بالشمس ولعل الاجماع اخرج المنقول الا الحصر والبواري فبقى المشهور والنظر الى
الاخبار الصحيحة فقط مع عدم الخروج من الاجماع لو كان يفيد الطهارة من البول فقط في البواري وفي الارض والسطح بتجفيف الشمس فقط فتعميم النجاسة و
تعميم المحل من وجه وتخصيصه بغير ما لا ينقل بحيث يشمل الحيطان والاوتاد والابواب المعلقة عليها والفواكه الثابتة على اصولها وجميع النبات والزرع
ما دام في الاصول والحكم بتطهير باطن الارض والوجه الاخر من البواري مع قيد الجفاف بغير الشمس في الدليل كما صرح به بعض الاصحاب مما لا يعرف وجهه نعم الاحتياط
غير بعيد ولكن بعد ثبوت النجاسة شرعا الحكم بالطهارة بمثل هذه الامور لا يخلو عن اشكال فتامل ولا تخرج عن الاحتياط والله الموفق للصواب والسداد
ومن المطهر الاستحالة بصيرورة الخمر خلا عند القائلين بنجاستها اذا كانت بنفسها او بالعلاج بنحو الخل القليل دليل الاول اجماع المسلمين والثاني اجماعنا
قاله في المنتهى والاخبار الصحيحة مثل خبر عبد العزيز المهتدي قال كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير
خلا قال لا باس والاجتناب عن الاخير افضل للخبر الصحيح الدال على المنع حمل على الاستحباب للجمع فقد يستحب ترك لينقلب من نفسه لما رواه الشيخ في الصحيح
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه واعلم انه لا اشعار في هذه الاخبار على الطهارة والنجاسة بل
على الحل فقط وما لنا وانما صار رمادا او دخانا وقيل وفحما وقيل بل خزفا وما وجدت عليها دليلا الا الخروج عن اسم ما كان نجسا مثل الارض والطين كانا نجسين
فاذا صارا رمادا ومثلهما فليسا بارض ولا طين ونقلوا خبرا ما افهمه قال في المنتهى في طهارة الرماد والاقرب ان يقال بعد رد الخبر النار اقوى احالة من الماء وكان
الماء مطهرا فالنار اولى ولان الناس بأسرهم لم يحكموا بنجاسة الرماد اذ لا يتوقون منه ولو كان نجسا لتوقوا منه قطعا وفيه تامل لانا لا نسلم كون النجاسة للاجزاء
وهو ظاهر فيما اذا تنجس والمص في المنتهى منع من طهارة الكلب والخنزير بانقلابهما ملحا وكذا العذرة في البئر حماة وقال هو قول اكثر اهل العلم واسند الخلاف
الى ابي حنيفة فقط لقياسه بالخل واجاب بمنع القياس واستدل بان النجاسة قائمة بالاجزاء وهي باقية لا الصفات وتغاير الصفات لا يخرجها عن الذاتية والدليل
الثاني يتم لو علم الاقوائية وان الطهارة بالماء بسبب الاحالة وليس الثاني بواضح لو سلم الاول ولكن لم يعلم الخلاف حيث ما نقل بل قال الاقرب عدم توقف
الكل بحيث يصير اجماعا غير ظاهر على ان فعل غير المعصوم ليس بحجة وفعله غير ظاهر والنجاسة الثابتة يقينا يشكل رفعها بمثل هذا فتامل نعم يمكن القول بطهارتها
الدخان حيث يفهم الاجماع من المنتهى لانه قال دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا لخروجها عن المسمى خلافا لاحمد الخ وفي الدليل تامل يعلم مما سبق في
كلامه في الكلب والخنزير والحج والصيق مؤيد لان الاحتراز عنه خصوصا بالنسبة الى الخباز والطباخ والحمامي متعسر وتكليف التطهير تكليف شاق تنافيه الشريعة
السهلة السمحة بل وجود الاجزاء المتنجسة في الدخان ايضا غير معلوم عندهم وكذا وصولها اليهم والاحتياط حسن لو امكن وبانقلاب النطفة والعلقة انسانا
باجماع القائلين بالنجاسة قاله في المنتهى ثم قال وكذا انقلاب الدم قيحا وصديدا عند علمائنا وان فهم منه التوقف في طهارة الصديد في بحث الدم بكلام
الصحاح بان الصديد فيه اجزاء الدم وذلك غير واضح لعدم الصدق كما مر ولا شك انه لو علم مخالطة الصديد الدم النجس فنجس سواء سمي صديدا ام لا وما قال نقلا
صديدا ان كان دما نجسا قبل ان يصير صديدا ولم يكن فيه دم فيه الاشكال المتقدم في انقلاب الكلب ملحا الا ان يعلم سبب النجاسة هو كونه دما وقال
في المنتهى ايضا العجين اذا كان ماؤه نجسا لم تطهره النار الا بصيرورته رمادا ولا يجوز اكله وقال الشيخ في موضع من النهاية ان النار قد طهرته وفي موضع
اخر انها لا تطهره واجاب عن استدلال الشيخ على الطهارة بمرسلة ابن ابي عمير عمن رواه عن ابي عبد الله عليه السلام في عجين عجن وخبز ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة قال لا
باس اكلت النار ما فيه بانه وان كانت مرسلة ابن ابي عمير الا انها معارضة بالاصل فلا تكون مقبولة كانه يريد بالاصل الاستصحاب ويمكن ان يقال قد يكون
ميتة غير نجسة وقوله اكلت النار ما فيه من الميتة وما يضر او ما تكرهه النفس كما لا يخفى وان رد المرسلة بالاصل هو عدم قبولها وان كلامه يدل على تحريم كل
الرماد الحاصل ولو من الحلال مثل الخبز ايضا ودليله غير واضح ويحتمل ارجاعه الى الخبز النجس الذي صار رمادا وهو ايضا يحتاج الى دليل لان تحريمه انما كان
للنجاسة فيرتفع برفعها فتامل وايضا قال الاعيان النجسة اذا صارت ترابا فالاقرب الطهارة لان الحكم معلق على الاسم ويزول بزواله وفيه ما مر فتامل ولقوله
التراب طهور المسلم وترابها طهور بعد العلم بانه كان من الاعيان النجسة ولهذا النجس خارج عنه كالماء مع ان العلم بصيرورتها كذلك في غاية الاشكال نعم تصير تراباً
يشبهه بحسب الظن ولا يعلم كونها تلك الحقيقة ومع ذلك لا بد من التحرز عن التراب الذي نجس بملاقاته او لا بالرطوبة فان ذلك لا يطهر لعدم الانقلاب كما قال
في الشرح واعلم انه قد صرح في المنتهى في هذا المحل بجواز اطعام البهائم المأكول اللحم الذي يريد ذبحها او شرب لبنه في الحال العجين النجس لعدم التكليف في حقهم ولعله
لعدم العلم بوصول النجس الى ما يؤكل ويشرب من اللبن واللحم او يكون للانقلاب ولو علم الوصول لوجب الاجتناب مع عدم الانقلاب بل معاينتنا للعلم بوصوله الى
جوفه رطبا وعدم العلم بكونه مطهرا الا ان يقال البواطن لا تنجس بالمتنجس او ان عضو الحيوان اذا لم توجد فيه عين النجاسة ظاهر وفيه بعد ولعل مقصود المصنف
مجرد جواز هذا الفعل واما اكل لحمه فلا يعلم منه واما الارض فالظاهر عدم الخلاف عندنا في كونها مطهرة في الجملة ويدل عليه اخبار كثيرة مثل صحيحة زرارة بن
اعين في التهذيب قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها
اي يريد النظافة منها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي وصحيحة الاحول في الكافي لعله مؤمن الطاق الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يطأ على
الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا قال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك الظاهر من نفي الباس الصلوة معه بل الطهارة وان المراد بذا الخ
التمثيل لا الشرط ولهذا قال او نحو ذلك ولم يعتبره اكثر الاصحاب ولا دلالة غيره على ذلك صريحا مثل ما في الصحيحة المتقدمة وغيرها وحسنة محمد بن مسلم فيه
ايضا الى قوله لا باس الارض يطهر بعضها بعضا كان المراد بالارض النجاسة التي تنجس الرجل والخف بسبب وطي الارض النجس وتطهر بالارض الاخرى فتامل
ورواية الحلبي فيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر الى قوله فقال لا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت والسرقين

الارض

## خاتمة يحرم استعمال اواني الذهب والفضة في الاكل وغيره ويكره المفضض ويجتنب موضع الفضة منه

الرطب الماء عليه فقال لا يضره مثله قال في المنتهى بالصحة والذي رايته في الكافي ان في سندها اسحق بن عمار قال المص انه فطحي وان كان لرجل جيد الا ان ما
على ما افهم من كتاب النجاشي لعله في كتابه لا يكون في السند او قال بتوثيقه بعدا والعكس وما غيره وغيرها من الاخبار وما نقلها للكفاية وعدم الصحة واعلم ان ظاهر بعض
الاخبار ان الارض مطلقا مطهرة للرجل ولكل ما عليه وخص الاصحاب بالخف والنعل وادخل البعض كل ما يقوم مقامهما مثل القبقاب توقف المص في المنتهى في اسفل
القدم بعد ما فهم الطهارة من اول كلامه لعله نظر الى ان العرف يقتضي عدم الحفاء مما وقع في الرجل المحمول عليه والظ طهارته لصحيحة زرارة لوجود لفظ الرجل وهو
في الحفاء وكون العادة ذلك خصوصا في زمن السابق عند العرب ممنوع ويؤيده حسنة المعلى بن خنيس في الكافي قال سالت ابا عبد الله عن الخنزير يخرج من الماء
فيمر على الطريق فيسيل منه الماء وامر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال فلا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا والمعلى وان كان فيه كلاما الا انه
مؤيد والشيخ مدحه ولعله لا حظ المص رحمه الله غاية الاحتياط في الفتوى وبعض الاصحاب ما عملوا الخبر بالعموم ولا الخصوص بالمتعارف حيث عمموا ما يقوم مقامها
فاما ينبغي التعميم او التخصيص بما هو المعتاد فالظ ان لا اجماع مع التعميم مع علم النجاسة وعدم ظهور النص بل العموم المحقق لاحتمال الاطلاق فطهارة نحو القبقاب على هذا غير
معلوم فلا يطهر خشبة الرض والاقطع التي بمنزلة رجليهما لعدم العرف وعدم علم شمول الخبر لها حيث يحمل ما في الرواية على العرف في ذلك الزمان وايضا الظ عموم
النجاسة سواء كانت ذات جرم ام لا رطبة ام يابسة للعموم وخصوص رواية المعلى وان كان في نحو البول بعد اليبوسة تامل وينبغي الاحتياط وانه لا يبعد اشتراط
طهارة الارض لان النجس يبعد تطهيره غيره ولرواية الاحول المتقدمة واما اشتراط جفافها فلا يظهر له وجه الا تخيل تنجيسها والظ انه لا يضر كرطوبة النجاسة
كما قيل ذلك في الماء القليل اذ يكفي كونها طاهرة قبل استعمالها في التطهير وظهور العموم وعدم التفصيل في الخبر يقتضي ذلك نعم يدل عليه مفهوم رواية المعلى
وقد استثنى البعض الوحل وذلك غير بعيد ولعله حمل عليه رواية المعلى وانه يفهم من رواية المعلى نجاسة شعر الخنزير ونجاسة الماء الملاقي له واشتراط جفاف
المطهر وعدم اشتراط النعل في الرجل والجرم في النجاسة وعدم اشتراط عدد في الخطوات فتامل ويؤيد العموم ايضا الاخبار المتقدمة الارض طهور وترابها طهور
واعلم ايضا انه لا يبعد ان يطهر بعض الارض بالماء القليل كما نقل عن الشيخ وابن ادريس تطهير الارض من البول اذا صب عليه ذنوب من ماء بحيث يقهرها ويزيله
بالكلية ويكون الماء طاهرا بمعنى انه لا ينجس الارض الباقية خصوصا مع صلابة الارض وعلى القول بعدم نجاسة الغسالة ولا يكون الكثير شرطا لعموم ان الماء
مطهر والحرج والضيق اذ قد تنجس الارض سيما اذا كانت مسجدا او الضرايح المقدسة ولا يتصل اليها الكثير والمطر ولا يوجد الكر فهو حرج عظيم والخبر المشهور في غسل
بول الاعرابي في المسجد بالذنوب هو الدلو الصغير على ما قيل والتاويل بعيد لا يحتاج اليه ويؤيده عدم وقوع المنع في الشريعة السهلة السمحة وعدم ثبوت النجاسة يقتضي ذلك
المستعمل في الازالة مطلقا خصوصا في مثل هذا المحل مع عدم استلزامه عدم طهارة الارض النجسة وليست الرطوبة الباقية منها مطلقا باكثر مما في المثانة
المغسول والثياب التي لا يشترط عصرها وتعطيل الارض والمساجد ضرر عظيم وما راينا مانعا الا ان يكون اجماعا في غيرهما قاله الشيخ وابن ادريس وليس ظاهرا ولا
مدعى والظ ان ليس اعتمادهما على ذلك الخبر حتى يجاب بالضعف بل على نحو ما قلنا لان ابن ادريس لا يعمل ولا يفتي بالخبر الصحيح فكيف بالضعيف فلعله هو الايات
والاخبار الدالة على كون الماء مطهرا ثم اعلم ان النجس المحقق هو الثمانية البول والغايط والمني والميتة والدم من ذي النفس والكلب والخنزير والكافر في الجملة
والمطهر ايضا عشرة الماء والارض والشمس والاستحالة في الجملة وفي غيرها بعض التردد كما علم مفصلا والله يعلم قوله يحرم استعمال اواني الخ دليل تحريم
الاستعمال مطلقا اجماعنا المفهوم من المنتهى بعد نقل اجماع المسلمين على تحريمه للاكل والشرب الا ما نقل عن داود فانه حرمه للشرب فقط وبعض الاخبار
لكن ليس في خبر معتبر النهي عن الاستعمال نعم وقع كراهتهما في صحيحة محمد بن اسمعيل عن ابي الحسن الرضا عن انية الذهب والفضة فكرههما فقلت له قد روى بعض
اصحابنا انه كان لابي الحسن مراة ملبسة فضة فقال لا والله انما كان حلقة من فضة هي عندي والنهي عن الاكل في انية الفضة في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله
قال لا تاكل في انية من فضة ولا في انية مفضضة وهما اصح ما نقل على هذه المسألة في المنتهى فالظ ان المراد بالكراهة التحريم وهو كثير ويشعر به تتمة الخبر فتامل
وفتوى الاصحاب وحملوا النهي في الحسنة على التحريم فتامل وباقي الاخبار الغير الصحيحة مثل خبر داود بن سرحان عن ابي عبد الله قال لا تاكل في انية الذهب
والفضة وخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر انه نهى عن انية الذهب والفضة ورواية موسى بن بكر عن ابي الحسن موسى قال انية الذهب والفضة متاع الذين
لا يوقنون وعلى تقدير حمل الكراهة والنهي على التحريم وجد النهي محرما عنهما والنهي عن الاعيان غير معقول فيحمل على ما هو المط منه غالبا كما هو مقتضى الاصول
وهو الاستعمال مطلقا لا في الاكل والشرب للظاهر ولانه اقرب الى الحقيقة قال المص فان النهي عن الانية انما يتناول النهي عن استعمالها اذ النهي عن الاعيان
يتناول المعنى المط منها عرفا او مجرد الاتخاذ والصنعة فعلم مما عرفت عدم دليل على تحريم الاتخاذ للقنية ايضا كما هو مذهب الاكثر ولا تزيين المجالس والبيوت للغنية
وغير ذلك لعدم ثبوت ما يصلح دليلا عليه مع الاصل ومثل من حرم زينة الله وحصر المحرمات في بعض الايات وعدم دخوله فيها وعلى تقدير ثبوت التحريم لا ينبغي
الفرق بين المشاهد وغيرها بعدم التحريم فيها بدليل التعظيم وميل قلوب الناس اليها لان مثله لا يصلح لتخصيص الدليل لو كان موجودا ولعل عدم المنع من المتقدمين
على تقدير القدرة لعدم تحريم غير الاستعمال ثم ان الظ كراهة المفضضة لعدم ثبوت دليل التحريم لان النهي الموجود في حسنة الحلبي لا يمكن الاستدلال به على
التحريم وان كان عطفا على النهي التحريمي عن الفضة لعدم الصحة مع مخالفة الاصل وما تقدم وللجمع بينها وبين صحيحة معوية بن وهب الثقة قال سئل ابو عبد الله
عن الشرب في القدح فيه ضبة من فضة قال لا باس الا ان يكره الفضة فينزعها فتامل فيه وصحيحة عبد الله بن سنان الثقة عن ابي عبد الله قال لا باس ان يشرب
الرجل في القدح المفضض واعزل فاك عن موضع الفضة الظ وجوب عزل الفم لهذا الامر المفيد للوجوب ظاهرا مع عدم المعارض ولوجود المعنى في الشرب عن الفضة المحضة
في الشرب عن موضع الفضة في المفضضة على الظ والظ عدم الفرق بين الذهب والفضة في ثبوت الكراهة ووجوب عزل الفم مع احتمال الكراهة وعدم وجوب عزل
الفم فيه ولا يخفى ان وجوب عزل الفم يدل على تحريم الشرب في انية الفضة فتامل وبالجملة لولا دعوى الاجماع وعدم ظهور الخلاف في الفرق لكان القول بكراهة
استعمال الاواني حسنا لعدم دليل التحريم للفظ كرههما وعطف النهي على المفضض الذي للكراهة في الخبر على النهي عنهما مع انه حسن فالاجماع مع ظهور بعض الاخبار

ثم قد توقف فيها انفرد به فلا يناسب تسميتها منه بالصحة وان كان صحيحا

ويقتضي ذلك

في الجملة

قال سالت ابا الحسن

للغنية

١ ١

واواني المشركين طاهرة ما لم يعلم مباشرتهم لها برطوبة وجلد المذكى طاهر وغيره نجس ويغسل الاناء من الخمر وغيره من النجاسات حتى يزول العين ومن ولوغ الكلب ثلثا اولاهن بالتراب ومن ولوغ الخنزير سبعا كتاب الصلوة والنظر في المقدمات والماهيات واللواحق النظر الاول في المقدمات وهي مقاصد الاول في اقسامها وهي واجبة ومندوبة

متن

يدل على تحريم مطلق الاستعمال والاحتياط مع بعض الاخبار ايضا يدل على تحريم القنية ايضا فلا يترك **قوله** واواني المشركين طاهرة الخ دليله الاصل وعدم العلم بالنجاسة وعدم الاكتفاء فيها بالظن وعدم ازالة اليقين بغيره كما هو المعقول والمنقول في الاخبار الصحيحة وقد تقدم بعضها وكذا كل شيء طاهر حتى يعلم النجاسة ومع ذلك لا يبعد استحباب التجنب وكراهة الاستعمال للاحتياط والاخبار المطلقة مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن آنية اهل الذمة والمجوس فقال لا تاكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون عليها قال في المنتهى لو جهل مباشرتهم لها كان استعمالها مكروها لاحتمال النجاسة ولان الاحتياط مطلوب في باب الطهارة ودليل طهارة الجلود بالذكاة ونجاسة الميتة ظاهرة وقد تقدم والظن على ما فهمت من الادلة عدم نجاسة الجلود واللحوم من يد المسلم الا مع العلم الشرعي بانها ميتة ولو بكونها في يد الكفار لما مر ولا استبعد الاكتفاء على القرائن الدالة على الذكوة واستعمال المسلم اياها في المطروحة منها فهي طاهرة وكذا جميع ما يشتبه بالنجاسة حتى الدماء والبول والروث المشتبهات وان سلم ان الاصل في الحيوان التحريم لان ذاك في تحريم اللحم فقط والنجاسة حتى ما يحتاج الى العلم كما فهمت وان قيل انهما من المحرم نجس والمشتبه محرم قلنا المراد به ما هو محرم يقينا في الواقع لا المشتبه المحتمل لعدم التحريم الملحق به فافهم فان باب الطهارة واسع بحمد الله تعالى وما ذكرت من الحكم بطهارة كل المشتبه مذكور في المنتهى والذكرى فتامل **قوله** ويغسل الاواني الخ ما اوجب المص في هذا الكتاب تعدد الغسل الا في ولوغ الكلب والخنزير للاناء اما دليل العدم فالاصل وتحقق الامتثال للامر بالغسل والتطهير وصدقهما واما دليل وجوب تعدد الغسل في ولوغ الخنزير فهو خبر صحيح في باب تطهير الثياب من التهذيب رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى ع الى قوله قال وسألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات والمراد بعد اراقة سؤره وهو ظ واما في ولوغ الكلب فهو صحيحة البقباق قال سألت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة الى قوله حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء نقل في المنتهى وغيره ثم بالماء مرتين والذي في التهذيب عندي بالماء في موضعين فلو ثبتت الزيادة لكان الغسل بالماء مرتين بعد التراب متعينا والا فالمرة والظ الوجوب لنقل العلامة والشهيد كانه لا خلاف في ذلك وكان المراد بالفضلة ما بقي بعد شربه في الاناء للطهور وعدم قول بالتراب والعدد في الغسل عن تنجيس الكلب الاناء بسائر بدنه او علم الى ما رايت الولوغ الا في مرسلة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال اذا ولغ الكلب في الاناء فصبه لكن فيه وجوب الغسل فضلا عن التراب والتعدد فما عرف وجه اختيار الاصحاب له وينبغي التعبير بفضل الكلب كما في رواية الفضل لا بولوغه قال في القاموس ولغ الكلب في الاناء وفي الشراب شرب ما فيه باطراف لسانه او ادخل لسانه فيه فحركه والظ عدم التعدي عن النص حتى لو لطع الاناء بلسانه لا يكون له ذلك الحكم لعدم الدليل ودعوى مفهوم الموافقة ممنوع لعدم العلم بالعلة ووجودها في غير موضع النص والجواز ان يكون مع الماء الذي في الاناء دخل في ذلك بسبب ... خال الاثر تاثير في مسامات الاناء ولا يحصل ذلك بمجرد لطع اللسان ولا بما ينزل من فمه من البصاق نعم لو ثبت الاجماع وعدم الفرق فهو متبع والا فهو محل التامل لكن لو تيسر التراب فالاحتياط يقتضي عدم الترك وكذا لا ينبغي البدل ولو مع التعذر فيبقى نجسا ويحتمل اجزاء البدل بحصول المعنى فتامل ولا يجب مزج التراب بالماء للاصل واطلاق النص ويبعد ولا اولوية المزج بماء قليل للاعانة في التطهير وصدق التراب كذا الطهارة لاشتراطها في المطهر مع احتمال العدم مع يبوسته للاطلاق وحصول عدم الطهارة به فقط ويبعد الا ايجابه في غسله بالماء الكثير ايضا على نسخة بالماء للامر بالتراب بالماء وهو يشملها وعلى نسخة مرتين وعدم القول بالتعدد في الكثير يقينا لا يبعد ذلك الا ان الامر بالمرتين بالقليل لا يستلزم تخصيص التراب به فتامل ثم اعلم ان الظاهر ان الغسل في الاناء يتحقق بصب الماء فيه وتحريكه بحيث يصل الى جميعه ثم اراقته منه وكذا يتحقق العدد المعتبر ويدل عليه رواية عمار واما في غيره فيحتمل اعتبار العصر في نحو الثوب وانفصال الاجزاء المستعمل في مثل البدن فيكونان بمنزلة الاهراق من الاناء ولا يعلم ذلك صريحا من كلامهم ويلزم اعتبار العصر والفصل مرتين فيما يغسل مرتين وما نعرف قولهم به نعم قد يفهم ذلك من كلام المنتهى في تفسير الغسل حيث اعتبر العصر في مفهوم الغسل اذا كان للثوب ولا يبعد الاكتفاء باجراء الماء عليه ثم الفصل بحيث يتحقق خروج الماء من المتنجس من دون اعتبار العصر والانفصال ولذلك هكذا فيما يغسل في الطرف وغيره ويوجد في كلام بعض الاصحاب في غسل مخرج البول حيث وقع مرتين الاكتفاء بالفصل التقديري وذلك في مثله غير بعيد لانفصال الماء الاول عنه سريعا فلا يصل الماء ثانيا الا وقد انفصل عنه الاول وايضا اذا صب عليه ماء كثير متصل يتحقق الفصل بين الغسلتين غاية الامر ان بعض الماء الواقع في الوسط لا يكون مطهرا فلا يكون اقل من عدمه ويحتمل كونه محمولا على العرف اذ لا شرع له فيحصل الصب مرتين مع الفصل الحقيقي ففي الاكتفاء بالفصل التقديري تامل الاحتياط ينبغي والاصل وتحقق المعنى وما يوجد في بعض الاخبار من الغسل وخصوصا صحيحة داود الصرمي عنه ع حين الاستنجاء من البول يصب عليه الماء يؤيده فالاكتفاء به غير بعيد الا انه قد يقال وصول الماء الى الماء يمنع من التطهير لتنجسه بالوصول الى الماء الملاقي للنجاسة مع عدم الضرورة وعدم مدخليته للطهارة فكان ما وجدت في حاشية على الذكرى في موضع الاكتفاء بالفصل التقديري انه لا بد من التحقيقي ولا اعرف صاحبه ناظر الى ذلك فتامل واحتط واعلم ايضا ان لي تاملا في عدم التعدد في غير المذكور لورود اخبار كثيرة في المرتين في البول منها صحيحة محمد كانه ابن مسلم الثقة بقرائن فيها نقل علا عنه وهو تلميذه عن احدهما ع قال سألته عن البول يصيب الثوب فقال اغسله مرتين ومنها صحيحة ابن ابي يعفور وهو عبد الله الثقة قال سألت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين فانه ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره واول هذا الخبر دليل على عدم وجوب العصر وانه جعل دليلا عليه وقد سماها المص في المنتهى بالحسنة وما عرفت وجهه وقد مر في بحث وجوب العصر نعم الحسين بن ابي الخطاب التوثيق لانه نقل في ... عنده لتهافت الاقوال فيه وقد حكى سيدنا جمال الدين في البشرى تزكيته فان ثبت فالخبر صحيح وكذا رواية ابي اسحق النحوي ولكنه غير معلوم وغيرها تدل على الظ ثم انه يعلم منها عدم الاختصاص بالظروف ايضا بل المذكور فيها الثوب والبدن ويدل عليه ايضا ما مر في وجوب الاستنجاء من البول وايضا ظاهرها عام في الكثير والقليل ولكن التعدد في الثاني اظهر ولهذا لم نجد اعتباره في كلامهم ولعل جريانه ووصوله اليه بالتحريك بمنزلة التعدد ويفهم ذلك من المنتهى ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الثقة قال سألت ابا عبد الله ع عن الثوب يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولعل في سنده قصور لاشتراك بن محمد فيحتمل وجوب

وفي صحيحة الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين صح

قال الواجب تسع اليومية والجمعة والعيدان والكسوف والزلزلة والآيات والطواف والاموات والمنذور وشبهه المنذور وما عداه اما اليومية فخمس الظهر والعصر والعشاء وكل واحد اربع ركعات في الحضر ونصفها في السفر والمغرب ثلاث فيهما والصبح ركعتان كذلك ونوافلها في الحضر ثمان ركعات قبل الظهر وثمان ركعات قبل العصر واربع بعد المغرب وركعتان من جلوس تعدان بركعة بعد العشاء واحدى عشرة ركعة صلوة الليل وركعتا الفجر وتسقط نوافل الظهرين والوتيرة في السفر

التعدد في غير البول ايضا لانه اضعف النجاسات على الظاهر خصوصا عن المني كما يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول الخبر فالتعدد فيه ثابت بالدليل الصريح الصحيح ايضا والقايل بالواسطة غير معلوم ويؤيده ايضا ما في رواية الحسين بن ابي العلاء المتقدمة فانما هو ماء فانه يدل على العلة في الاكتفاء بالصب مرتين من غير ايجاب للنشاء لو انه عليه السلام هو كونه ماء فالمني كذلك غير اصعب لانه اذا لم يكن ماء فيكون ازالته اصعب فيكون وجوب المرتين فيه بالطريق الاولى ويؤيد التعدد في الجملة ايضا ما ورد في الخمر من السبع والثلث وكذا في ميتة الفارة وقال بها البعض وحملت على الاستحباب لعدم الصحة وذلك جيد فيما فوق المرتين والاصل لا يعارض هذه الادلة التي قد عرفت وكذا الغسل والتطهير الوارد في الآية والاخبار ولا يقدم عليها ولا يوجب القول بالمرة لحمل العام والمطلق على هذه الادلة الخاصة المفيدة لوجوب التعدد فيهما فلا يخرج عن العهدة الا بالامتثال فلا يطهر بدونه فيحصل شرط الحمل فتامل واعلم انه لا تعدد معتبر مادام العين باقية فلو لم تزل بالاولى لا بد من اثنين غيرها وهكذا مع احتمال اعتبار التعدد بعد ازالة العين وهو احوط واعلم ايضا ان الظاهر ان الاواني الخمر على تقدير نجاستها تطهر بالماء القليل ولو كانت من الخزف والخشب غير المدهن لعموم الادلة وايضا قد مر انه لو بقي بل اللون ايضا لا يضر ولا تجب الا الازالة وان النفع مسجد في جميع ما شانه في وصول النجاسة ويلاقي النجس يابسا والظاهر الاستحباب كما قال في المنتهى للتطهير واستحباب الغسل في جميع ما يظن النجاسة للخروج عن الخلاف والاحتياط في الطهارة كما في اواني المشركين مع حمل المباشرة صرح به في المنتهى والمعتبر ايضا وكما في ثوب الحايض المتهمة بل كل المتهم وكذا استحباب الاجتناب عن جميع المشتبهات وساير المحرمات لانه من التقوى وما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام من ان الوضوء عنده من سؤر المسلمين احب من الركو الابيض المسدد لان الله تعالى يحب الشريعة السهلة فمع صحته يحمل على غير محل الشبهة مما يحصل به الظن بالنجاسة او قال ذلك لتسهيل الامر على الناس وتعليم الجواز والترغيب فيه وايضا انه ادعى العلامة الاجماع على عدم طهارة جلد الميتة بالدباغة الا عن ابن الجنيد واستدل عليه بالاخبار الصحيحة ولكن الاكثر في عدم جواز الصلوة ولعل المراد الا ابن الجنيد فيه النزاع لنقل الاجماع على عدم جواز الصلوة فيه ويمكن حمل الآية دليلا لان الظاهر ان حرمت يرجع الى كل واحد من الميتة والدم ولحم الخنزير وفيه تامل ولعل صحيحة عبد الله بن المغيرة قال في المنتهى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها قال لا يدل على عدم الطهارة بجواز النفع ولا يحرم في الجملة ويدل عليه اصل ثبوت النجاسة يقينا مع الشهرة فلا بد له من رافع مثله ولم يرد ما ورد فيه شيء صريح صحيح وفي غير محل التقية وايضا يحتمل كفاية ترادف قرينة دالة على التركية والكون بيد المسلم للحكم بطهارة الجلد واللحم المطروح فيه منه من بعض الاخبار مع احتمال منع كون الاصل في الحيوان عدم التذكية حتى يعلم لان الموت بهاد بغيره سواء فتامل فيه ودليل طهارة كل شيء طاهر حتى يعلم انه قذر يرجحها مع ان الظاهر في بلاد المسلمين مطلقا هو التزكية وبمثل هذا الظاهر حكم الاصحاب على طهارة ما في ايدي المخالفين بالاجماع المنقول وبعض الاخبار مع عدم اشتراط القبلة والتسمية وكون الذابح مسلما عارفا عندهم ولزوم الحرج والضرر في ذلك والاحتياط امر آخر ولولا ذلك لكان القول بوجوب الاجتناب عن الجلود واللحوم التي في ايدي المخالفين والقائلين بطهارة الميتة بالدباغ وبعدم شرايط التذكية المعتبرة عندنا متجها فتامل واحتط وايضا الظاهر عدم التنجيس الا مع الرطوبة بحيث يؤثر لما في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصح له الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا بأس وصحيحته ايضا عنه قال سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه ويصلي فيه والظاهر ان الادمي كذلك لما مر من عدم البأس بالمس في الاخبار الصحيحة وخلافه يحمل على الاستحباب للجمع وملاحظة ادلة الطهارة الكثيرة والواجح فتامل واظن ايضا جواز الانتفاع باليابس من الميتة وفي ما لا يشترط فيه الطهارة على الظاهر للاصل والتبادر مثل الاكل عن حرمت عليكم الميتة وعدم صحة خبر دال عليه صريحا والاحتياط معلوم وايضا الظاهر جواز استعمال جلود المذكى ولو كان من غير الماكول قبل الدبغ للاصل وعموم بعض الاخبار الصحيحة مثل صحيحة علي بن جعفر قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود فقال لا بأس بذلك وهو بعمومه مع تركه الاستفصال دليل والاجود الترك حتى يتبع لبعض الاخبار وقيل بالكراهة للجمع والخلاص من الخلاف

تمت كتاب الطهارة بعون الله وتوفيقه

# كتاب الصلوة

بسم الله الرحمن الرحيم

**قوله** فالواجب تسع الخ لعل دليل عدم وجوب الغير الاجماع والاصل مع عدم دليل الوجوب ودليل وجوبها الظاهر اجماعنا ووجوب اليومية واضح كذا عددها وهيئة عدد كل واحد منها بل لا يحتاج الى الدليل وكذا المنذورة وشبهها والطواف لاجماع الامة ولبعض الآيات والاخبار وسيجيء دليلهما ودليل كل واحدة في محله واما دليل حصر النوافل الراتبة في اربع وثلثين فالظاهر الاجماع على مشروعيتها وعدم الزيادة عليه وحسنة الفضيل بن يسار الثقة في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال الفريضة والنافلة احد وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركعة الفريضة منها سبعة عشر ركعة والنافلة اربع وثلثون ركعة وحسنة اخرى فيهما عنه وعن فضيل بن عبد الملك وبكير قالوا سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي من التطوع مثل الفريضة ويصوم من التطوع مثل الفريضة وقد سماهما في المنتهى بالصحة مع وجود ابراهيم بن هاشم وكثيرا ما يسمي الخبر الواقع هو فيه بها ويفهم منه توثيقه ومن الضابط ايضا وبالحسنة اكثر وقال في الخلاصة انه عندي مقبول فالظاهر عدم الفرق عنده بين الحسن والصحيح هنا واسمعيل بن سعد الاحوص الثقة القمي في التهذيب قال قلت للرضا عليه السلام كم الصلوة من ركعة قال احد وخمسون ركعة وفي الطريق محمد بن عيسى اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن ولا يضر وما هو المشهور المذكور في المصباح في زيارة الاربعين عن ابي محمد العسكري عليه السلام انه قال علامات المؤمن خمس صلوة الاحدى والخمسين وزيارة الاربعين والتختم باليمين وتعفير الجبين والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وغيرها من الاخبار واما الاخبار التي تدل على الاقل مثل الخمسين فهو مما يدل على عدم الثانية في الوتيرة ويدل عليه ايضا عدم فعله عليه السلام اياها في بعض الاوقات على ما نقل ومثل تسع وعشرين فكانه باسقاطها مع اربع العصر وسبع وعشرين باسقاط اخريين من العصر معهما كذا قال في النفلية والمفهوم من صحيحة زرارة وموثقته سقوط ركعتين من المغرب معهما الا الاخريين من العصر واسناد الاثنين من اربعة العصر الى بعد الظهر والاثنين

بالدبغ لانه على تقدير الطهارات

**المقصد الثاني** في اوقاتها فاول وقت الظهر اذا زالت الشمس المعلوم بزيادة الظل بعد نقصه او ميل الشمس الى حاجب الايمن المستقبل الى ان يمضي مقدار ادائها ثم يشترك مع العصر الى ان يبقى للغروب مقدار اداء العصر فيختص به واول المغرب اذا غربت الشمس المعلوم بغيبوبة الحمرة المشرقية الى ان يمضي مقدار ادائها ثم يشترك الوقت بينها وبين العشا الى ان يبقى لانتصاف الليل مقدار العشا فيختص بها واول الصبح اذا طلع الفجر الثاني المعترض واخره طلوع الشمس ووقت نافلة الظهر اذا زالت الشمس الى ان يزيد مختص

الى قبل العصر ايضا استار كعتي المغرب الى قبل العشا فالظاهر ان سبب اختلاف الرواية هو الاختلاف في الفضيلة والتاكيد وعدمها كما قيل في النفلية وغيرها ويحتمل كونه باعتبار وسعة الوقت وضيقه واشتغال المصلي وضيق خلقه وعدمها كما روي صحيحا في التهذيب ان الكاظم كان اذا اغتم ترك الخمسين وفي اخرى انه ترك النافلة ولعل المراد ترك بعض النافلة واقبال النفس وادبارها ثم الظاهر جواز الوتيرة قايما لما روي عن الصادق كان ابي يصليهما قاعدا وانا اصليهما قائما ولا يبعد كونه افضل لذلك الخبر وان زيادة العبادة والمشقة ولان الاصل في الصلوة القيام ولما ورد في الصحيح عن حماد بن عثمان عن ابي الحسن قال سالته عن الرجل يصلي وهو جالس فقال اذا اردت ان تصلي وانت جالس وتكتب لك بصلوة القائم فاقرء وانت جالس فاذا كنت في اخر السورة فقم فاتمها واركع فتلك تحسب لك بصلوة القائم ولرواية ابي بكر عن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله قد يشتد علي القيام في الصلوة فقال اذا اردت ان تدرك صلوة القائم فاقرء وانت جالس فاذا بقي من السورة ايتان فقم فاتم ما بقي واركع واسجد فذلك صلوة القائم فانه يفهم منهما فضيلة القيام مطلقا وان النوافل لو فعلت على هذا الوجه لكان اولى من فعلها جالسا ومثلهما رواية زرارة ويحتمل الاختصاص بغير الوتيرة ويمكن ان يكون السبب في جلوس الباقر هو الكبر والسمن فلا يدل على عدم افضلية القيام في الوتيرة ثم المراد ليسقط في صلوة القصر فرضا ونفلا هو الاجماع والاية في الجملة والاخبار منها صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله اسماها بها ايضا في المنتهى قال الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الا المغرب فان بعدها اربع ركعات لا تدعهن في حضر ولا سفر وليس عليك قضا صلوة النهار وصل صلوة الليل واقضها وفي الطريق محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الرحمن عن ابن مسكان ولا يضر فتامل وغيرها من الاخبار ايضا يدل على هذا المطلب بالجملة هو ثابت كما هو المشهور بل المجمع عليه ولا يحتاج الى نقل الدليل ويدل على عدم سقوط نافلة المغرب بخصوصها ايضا صحيحة حرث بن المغيرة الثقة في الكافي قال قال ابو عبد الله اربع ركعات بعد المغرب لا تدعهن في حضر ولا سفر ولا النهار صحيحة ويدل على عدم سقوط نافلة الفجر بخصوصها ايضا صحيحة صفوان في التهذيب على عدم سقوط صلوة الليل والوتر وركعتي الفجر صحيحة محمد بن مسلم في التهذيب قال قال لي ابو جعفر صل صلوة الليل والوتر والركعتين في المحمل ولعل المراد بالركعتين نافلة الفجر وقد نقل في المختلف سقوط الوتيرة ولولا نقل الاجماع عن ابن ادريس على سقوطها مع الشهرة واحتمال التخيير وعدم صحة الخبر مع عموم الخبر الصحيح المتقدم لكان القول بعدمه جيدا لما تقدم الخاص وايضا الظاهر عدم سقوط النوافل في الاماكن الاربعة ولو اختار القصر لما روي عنه الصلوة خير موضوع من شاء استقل ومن شاء استكثر وغيرها من المرغبات في الصلوة والطاعة خصوصا في الامكنة الشريفة مع ثبوتها بالادلة القطعية وعدم ثبوت قاطع في السقوط وكذا عدم سقوط نافلة شهر رمضان في السفر مطلقا وصرح بعدم سقوطهما في الذكرى على ان في الاخبار الصحيحة ما يدل على قضاء نوافل النهار في السفر في الليل ويجوز ذلك في التهذيب فيمكن ان يكون السقوط رخصة لا عزيمة وقد يحمل على التقية وعلى نفي الفايتة في السفر ويفهم من صحيح الاخبار جواز النوافل في المحمل والمركب على غير القبلة وليس ببعيد في الحضر ايضا وسيجيء التحقيق **قوله** فاول وقت الظهر الخ كون الزوال اول وقت الظهر معلوم بالاية والاخبار والاجماع ومعلومية ذلك باحد الامرين كانه بالاخير وبعض الاعتبارات وقد دل بعض الاخبار عليهما بالطريق الاول ومعلوم من علم الهيئة ايضا ولكن في العلم بالطريق الثاني تامل لان قبلة العراق مايل عن نصف النهار الى الغرب كثيرا فلا يظهر على الجانب الايمن الا بعد الخا وزعن نصف النهار خصوصا في الجهة ولهذا قيد المص في المنتهى والنهاية بكونه في مكة متوجها الى الركن العراقي والظاهر ان مراده الحايط الذي فيه الركن العراقي اي حايط الباب فانه قبلة العراق لا الجزء الذي هو الركن خاصة او مراده باستقبال الركن هو التوجه نحوه في الجملة كما في البعيد فان الظاهر ان قبلة البعيد على ما اراه بناء على تقدير وصول خط القبلة الى البيت انما يصل اليه بالانحراف نحو الركن لا جعله بين العينين والا لا يحتاج الشمس الى الجانب الايمن الا قريبا لغروب ولهذا يقال قبلة العراق الركن الذي فيه الحجر ويراد الحايط الذي فيه الباب لانا نجد قبلة العراق على ما وضع الجدي خلف المنكب الايمن يقف عند المقام منحرفا الى جانب الركن كما مر فلا يرد عليه ما اورده الشارح فتامل فيه فانه قليلة التفاوت بين الامرين ظاهر ولكن لما لم يظهر على الحس كثيرا جعل كلاهما علامة من غير التفات الى ذلك التفاوت اليسير مع حصول المقصود وهو معرفة اول الوقت شرعا وعرفا بحيث يسع الفريضة والنوافل واعلم ان الظاهر عدم الخلاف بين المسلمين كما هو المفهوم من المنتهى في ان الزوال اول وقت الظهر ولهذا حمل الشيخ رحمه الله ما ورد من الاخبار الدالة على انه بعد الزوال بقدمين او الذراع او القامة على الوقت للمتنفل يعني ذلك المقدار للنافلة والاختلاف بسبب تطويلها قراءة واركانا ودعاء وغير ذلك وان المراد بالكل واحد ولهما مؤيدات وردت في الاخبار من ان القامة هي الذراع وما سيجيء في صحيحة منصور فان انت خففت سبحتك الحديث والاجماع كاف فتدبر مع صحيحة زريح المحاربي الثقة وفي الكافي وصحيحة منصور بن حازم الثقة قال كنا نعتبر الشمس بالمدينة بالذراع فقال لنا ابو عبد الله الا انبئكم بابين من هذا قال قلنا بلى جعلنا الله فداك قال اذا زالت الشمس فقد دخل الظهر الا ان بين يديها سبحة وهي ثماني ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت وذلك اليك فان انت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك وان انت طولت فحين تفرغ من سبحتك ومثلها صحيحة محمد بن يحيى الا انها مكاتبة ولا يضر كما عرفت مع انها مؤيدة ومع ذلك يدل عليه الاية الشريفة والاخبار الصحيحة الاكثر الصريحة في ان اول وقت صلوة الظهر هو الزوال فلا يبقى ومنها ما ينافيها مما في صحيحة زرارة عنه قال ان حايط مسجد رسول الله كان قامة واذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر وغيرها مما يدل على انه بعد الزوال بقدمين او القامة مع ان الشيخ رحمه الله جمع بينها جمعا حسنا وكذا الاختلاف عندنا على ما نقل في المنتهى والذكرى في دخول وقت العصر وصحة فعلها بعد الفراغ من الظهر بلا فصل وفي الاية دلالة ما عليه وصحيحة زرارة في الفقيه صريحة في ذلك حيث روي عن ابي جعفر انه قال اذا زالت الشمس دخل الوقتان والمغرب والعشا الاخرة وغيرها من الاخبار الكثيرة مما يدل على تاخيرها محمول على الافضلية والاستحباب كما حملوا رحمهم الله ولا في ان اول الوقت افضل ويدل عليه الاخبار سيما ما ورد في التهذيب والفقيه من ان اول الوقت من زوال الشمس هو وقت الله الاول وهو افضلها وصحيحة معوية اول الوقت افضله وكذا ما في صحيحة زرارة فقال اوله حين سئل عن افضل الوقت وصحيحة سعد بن سعد الثقة قال قال الرضا يا فلان اذا دخل الوقت عليك فصلهما فانك ما تدري ما يكون وفي خبر اخر اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله وفي اخر فضل اول الوقت على الاخر خير للمؤمن من ولده وماله ويدل عليه ايضا قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فيكون العصر مستثنى من ان اول وقت الصلوة افضل على ما يفهم وانما الكلام والخلاف في اخر وقتهما واخر وقت الفضيلة وان الوقت اما مشترك بينهما او مقدار الفعل في الاول يختص بالاول وفي الاخر بالاخيرة والاكثر منها على الاخير لخبر غير صحيح والصحيحة المنقلة ظاهرة في الاشتراك وصحيحة عبيد بن زرارة الاتية صريحة فيه والاية ظاهرة فيه ايضا

الغنى فلا يمنع من نافلتها بعد الظهر بل يتنفل تمام الظهر ثم يشرع في العصر بل ان يصلي الظهر والنافلة ثم يشرع في العصر بعد الفراغ من الظهر الى ان يبلغ مثل الظهر فان خرج قبل الفراغ من النافلة فبلغ ثم يصلي العصر ونافلتها والا اتمهما ثم

مران الغاشر

الظهر والعصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان صح

وللصدق

والصدوق قايل به فذلك غير بعيد وفايدة الخلاف كثيرة منها لو صليت العصر مقدما ثم تذكر الظهر نسيانا ثم ذكر حين بقاء وقت المختص بالعصر فعلى الاكثر الظهر قضاء
وعلى الاقل اداء وغير ذلك من التفريعات الكثيرة ومما يؤيد الاقل عدم ضبط ذلك الوقت المختص بالنسبة الى الاشخاص والاحوال بل يتعذر تقديره بحيث يوافق فهو
ينافي الشريعة السهلة السمحة فتامل ثم الظاهر ان اخر وقتهما اول وقت المغرب لا صيرورة الظل الذراع والذراعين او المثل والمثلين او غير ذلك مما يفهم من العبارات لظاهر
الاية فان الدلوك بمعنى الزوال والغسق اما الغروب او نصف الليل وعلى التقديرين يحصل المطلوب اذ الظاهر منها ان الانتهاء مشترك كالابتداء ولانه لو كان انتهاء العصر لكان
انتهاء للظهر ايضا لعدم القول بالواسطة قاله في المنتهى ولما في الرواية المتقدمة من ان اخر الوقت عفو الله ولورود بعض الاخبار الصحيحة بان وقت الظهر ذراع بعد
زوال الشمس والعصر ذراعان والقدمان والقامة والقامتان والاربع فكيف يكون ذلك اخر وقتهما وصحيحة الفضيل وزرارة ومحمد وبريد عنهما عليهما السلم قالا
وقت الظهر بعد الزوال قدمان ووقت العصر بعد ذلك قدمان وصحيحة زرارة عن الصادق ع فقال وقت الظهر ذراع من اول زوال الشمس ووقت العصر ذراعان من وقت
الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس ومنها تعلم النسبة بين الذراع والقدم هنا وغير ذلك من الاخبار ومن ادلة هذا المطلب صحيحة سعد بن يحيى قال سمعت ابا جعفر ع
يقول وقت العصر الى غروب الشمس وصحيحة عبيد بن زرارة الاتية عن ابي عبد الله ع في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مع عدة غير صحيح صريح في عدم
الامتداد الى الغروب الا للمضطر وان للمختار الى صيرورة ظل كل شيء مثله او مثلي الفيء او القامتين او الذراع او اربعة اقدام وما ورد من الاخبار يمكن حملها على وقت
الفضيلة للجمع ولا يتعين الجمع بالحمل على المختار وغيرها على المضطر بل الاول اولى لئلا يلزم حمل الاية والاخبار المعتبرة على النادر والمعذور مع انها نزلت في اول
الاسلام لبيان الاحكام فلا يناسب حملها عليهما وهو ظاهر وقد استدل بالصحيحين المتقدمين وهما صحيحة الفضيل وصحيحة زرارة على عدم امتداد وقتهما الى الغروب
بل الى الذراع والذراعين او القدمين والاربع وليس فيهما دلالة عليه لان المراد ان وقت الظهر لا يدخل الا بعد ذلك الوقت المستفاد منهما ولهذا قد استدل بها على
عدم دخول الوقت الا بعد ذلك كما مر وقالوا انها محمولة على تاخير وقت الفضيلة لمكان النافلة كما مر وان ذلك وقت النافلة ثم اعلم ان الظاهر ان المراد بمثلية الظل الزايد
الذي على تقدير اعتباره للفضيلة او النافلة او كونه وقتا للمختار هو مثل الشخص لا مثل الفيء المتخلف للتبادر وكثرة اعتباره في الالسن سيما عند اهل الهيئة ولما في بعض
الاخبار من قوله ع اذا صار ظلك مثلك فصل العصر مثل قوله ع اذا زالت الشمس لم يمنعك الا سبحتك ثم لا تزال في وقت الظهر الى ان يصير الظل قامة وهو اخر الوقت
ثم لا تزال في وقت العصر الى ان يصير الظل قامتين وذلك المساء وكان القامة هو الشخص على ما فهم من المنتهى ويؤيده عدم بقاء الفيء في بعض البلاد في بعض الاوقات فالعموم
العلامات وورد خبر في ان الاعتبار بالمثل هو كون الظل الزايد مثل الفيء المتخلف ورده في المنتهى بالارسال وعدم الصحة واما اخر الفضيلة فهو مشكل اذ اكثر الاخبار
الدالة على التحديد انما يدل على ابتداء وقت الفضيلة والاخبار الصحيحة المتقدمة تدل على ان وقتهما بعد الذراع والقدمين للظهر وبعد ضعفه للعصر وان ذلك لمكان
النافلة فما يعلم اخر الفضيلة الا ان يحمل على ان تمام الوقت لهما ذلك والمراد تمام وقت الفضيلة فيكون وقت الفضيلة للظهر ذراعا او قدمين وهما واحد كما دل عليه الاخبار
سيما الصحيحة المتقدمة وبعد ذلك مثله للعصر وهو بعيد وحمل المثل والقامة على ذلك بعيد ثم يمكن جعل ذلك للنافلة وهو اولى وكذا ما في الصحاح المتقدمة ويكون
التفاوت باعتبار وقت كمال الفضيلة للنافلة وكون الاول اولى في الاولى والتطويل والتقصير كما مر وبالجملة الظاهر ان الاولى فعل صلوة الظهر في اول الوقت الا مقدار
اداء النافلة للمتنفل وكون وقت النافلة القدمين في الاولى مع الضعف في الثانية مع احتمال المثل والمثلين وان كان خبره غير صحيح وحمل ما دل على غيره على الافضل
للجمع مع كونه للنافلة وقول المتاخرين من الاصحاب والسهولة للشرع ويؤيده ما في صحيحة منصور بن حازم المتقدمة وهو قال اذا زالت الشمس فقد دخل الظهر الا ان بين يديها
سبحة الحديث وهو يدل على وسعة وقت الفريضتين ايضا ويمكن جعله مؤيدا لاحتمال المثل والمثلين ايضا فتامل وبعده الامتداد بامتداد وقت الفريضة لعموم ادلة امتداد
وقت صلوة الظهر والعصر وسماهما الفريضة والنافلة وحمل الباقي مع عدم الصراحة وعدم صحة البعض على الافضل والاولى كما فعل في الفريضة وهذا انسب بالشريعة
السهلة السمحة والمساهلة في النافلة وقال به البعض ويدل عليه ايضا عموم الاخبار الصحيحة بفعل الثماني قبل الظهر وكذلك قبل العصر ويؤيد الوسط بالطريق الاولى
ويؤيده ما في الاخبار الصحيحة ان النافلة بمنزلة الهدايا متى جيء بها قبلت فان نافلة الظهر يصح مثله ولكن في صحيحة زرارة المذكورة في الفقيه حيث قال ع ولك ان
تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضي ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعا بدات بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدات بالفريضة وتركت النافلة يدل على الاول
ويحمل على افضلية تقديم الفريضة على النافلة والذراع قدمان والقدم ثنتا عشر اصبعا فالذراع اربع وعشرون اصبعا والقدم سبع الشخص تخمينا كما في اصطلاح اهل
الهيئة ذكر في المنتهى وفي صحيحة سليمان بن جعفر ان الفضيلة اخر وقت العصر ستة اقدام ونصف لعل المراد ان وقت فضيلة العصر زيادة الظل مثل الشخص بعد اخر وقت
فضيلة الظهر ففيها اشارة الى ان اخر وقت الفضيلة هو المثل والمثلان والله يعلم وكان فيه اشارة الى ان القدم قريب من السبع وناقص عنه والظاهر ان المراد بالذراعين
للعصر ان ابتدائهما من الزوال لا من بعد الذراع ويدل عليه خبر اربعة اقدام فانه قال في الفقيه صحيحا سئل زرارة ابا جعفر الباقر ع عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال
الشمس ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر فذاك اربعة اقدام من زوال الشمس ثم قال ان حائط مسجد رسول الله ص كان قامة وكان اذا مضى منه ذراع صلى الظهر واذا مضى
منه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان النافلة لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضي ذراع واذا بلغ فيئك
ذراعا بدات بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدات بالفريضة وتركت النافلة فالمراد بقوله من وقت الظهر اول الزوال والذي يتلخص من هذا كله ان
وقت الظهرين موسع من اول الزوال الى الغروب للاية ولعله مر صحيحة زرارة الثقة في الفقيه اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر فاذا غابت الشمس دخل الوقتان
المغرب والعشاء الاخرة والاخبار الصحيحة الدالة على ان الفريضة بعد النافلة طولت او لا ورواية عبيد بن زرارة الثقة في الفقيه المضمون مع عدم العلم بالفساد لان كل
من في طريقه ثقات الا الحكم بن مسكين فانه غير مصرح بتوثيقه وقال النجاشي له كتب وعدها وهي انه قال فيه وساله اي ابا عبد الله ع عبيد بن زرارة عن وقت الظهر والعصر فقال
اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا الا ان هذه قبل هذه ثم انت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس وهي في التهذيب والكافي ايضا مذكورة وفي الطريق
القسم بن عروة قيل هو ممدوح وقد سمى المصنف الخبر الواقع هو فيه بالصحة وصحيحة معمر في ان وقت العصر الى غروب الشمس ولا قايل بالفرق وصحيحة عبيد بن زرارة الثقة عن ابي

زرارة [illegible] لما انقل [illegible] عن انه انما صلى [illegible] دراعين عن الفيء بعد مضي [illegible] لما بانه سابق في بيان المشهور

الظهر واذا صار ظلك مثليك فصل صح

فالطعن كما هو ظاهر الدروس صح

عبد الله ع في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل قال ان الله افترض اربع صلوات اول وقتها من زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلاتان اول
وقتهما من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه ومنها صلاتان اول وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه وان وقت
النافلة الى القدمين والاربع وانه لو تلبس بركعة ثم خرج الوقت يتم النافلة في الظهرين ودليله رواية سماعة مع الشهرة بل الاجماع مع السعة في النافلة كما
سيعلم ولا يبعد مثله في المغرب ايضا كما نقل عن ابن ادريس ولا يبعد الى المثل والمثلين سيما للمشتغل والساهي والمعذور للاخبار الصحيحة بان وقتها قبل الفريضة
والاخبار الكثيرة الدالة على سعة وقت النافلة منها صحيحة او حسنة لابرهيم بن هاشم قال ابو عبد الله ع صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى اتى بها قبلت فقدم
منها ما شئت واخر وغيرها من الاخبار الكثيرة فيحمل غيرها على الفضيلة وان وقت الفضيلة الى المثل والمثلين لما مر ويؤيده الشهرة بين العامة والخاصة وصحيحة
علي بن مهزيار وصحيحة اديم بن الحر وزيد الشحام ان جبرئيل جاء بوقتين لكل صلوة الا المغرب فكذا حسنة زرارة مع عدم استثناء المغرب ومثلها كثيرة والظ كون المراد منهما
هو التفصيل المشهور والمذكور في بعض الاخبار والاصل مع عدم المنافي وصحيحة سليمان بن جعفر عن الفقيه ع قال اخر وقت العصر سبعة اقدام ونصف كانها محمولة على
الفضيلة لما مر وكان المراد بالاقدام بعد المثل من الزوال وهو وقت فضيلة الظهر والامر بالتفريق في الحضر استحبابا ايض مؤيد اذ لو لم يكن ذلك لما كان الدخل في وقت
فضيلة العصر بالخلاص عن نافلة الظهر وفريضته قبل اتمام الدعا والتعقيب فيحمل مثل الصحيحة المتقدمة الدالة على اقل من ذلك على الافضلية واما اول وقت المغرب والعشا
فهو الغروب واخره نصف الليل للاخبار الصحيحة سيما المتقدمة ووقت فضيلة المغرب الى ذهاب الحمرة المغربية وهو وقت نافلته ايضا ووقت فضيلة العشا بعده الى ثلث
الليل والربع محتمل للروايات والجمع والشهرة ويمتد نافلة العشا بامتدادها لعدم دليل خلافه واما ان حصول الغروب بمجرد غيبوبة القرص او ذهاب الحمرة المشرقية
فظاهر الاخبار الصحيحة الكثيرة هو الاول والاكثر على الثاني حتى الشيخ في التهذيب مع انه قائل بالاول للجمع بين الاخبار وللبيان في اخبار كثيرة جدا ان غيبوبة
القرص تعلم بذهاب الحمرة المشرقية واصح الاخبار التي تمسكوا بها على ذلك البيان رواية بريد بن معوية العجلي الثقة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا غابت
الحمرة من هذا الجانب يعني ناحية المشرق في شرق الارض وغربها وفي اخرى روى بريد عن احدهما اذا غابت الحمرة من المشرق فقد غابت من شرق الارض وغربها — فغابت الشمس
هكذا رواية الاولى في التهذيب وفي الكافي مثل الاخيرة ولا يخفى ان في السند قاسم بن عروة وهو ممن لم يصرح بالتوثيق بل غير مذكور في الخلاصة وقال في
كش ممدوح مع ان المتن لا يخلو عن شيء وليس في منطوقها دلالة بل في مفهومها ايض لان المفهوم انه اذا لم تغب الحمرة لم تغب الشمس في شرق الارض حقيقة عند
القايلين باستتار القرص بل غيبوبتها من الحس ونزولها في الافق الحسي وهو موجود في اخبار كثيرة صحيحة فالاستدلال بمثل هذا المفهوم في مقابلة تلك مشكل
نعم انه مشهور والاحتياط معه وايضا يقولون ان ابن ابي عمير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه والسند اليه صحيح في القسم مثله فلا يخفى فتامل فيه ورايت
اخبارا مما يدل على ان الاعتبار بغيبوبة الحمرة ويدل عليه ايض صحيحة بكر بن محمد في الفقيه وهو بكر الثقة بقرينة نقله عن ابي عبد الله ع وعدم ثبوت نقل غيره عنه بل اما
لم يرو عن امام او روى عن الكاظم والرضا ع انه سئله سائل عن وقت المغرب فقال ان الله تبارك وتعالى يقول في كتابه لابرهيم فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال
هذا ربي فهذا اول الوقت واخر ذلك غيبوبة الشفق فاول وقت العشا ذهاب الحمرة واخر وقتها الى غسق الليل يعني نصف الليل فيه دلالة على ان اخر العشاء
نصف الليل وقد سمى هذه الرواية في المنتهى والمختلف بالصحة ايض ويحمل قوله واخر ذلك على وقت الفضيلة للجمع كما مر وايض صحيحة اسمعيل بن ابي همام الثقة قال
رايت الرضا ع وكنا عنده لم يصل المغرب حتى ظهرت النجوم ومثلها صحيحة داود بن فرقد الصرمي لكن هو غير مصرح بالتوثيق بل قيل له مسائل وخبر خرج الى ان
اصلي المغرب في روية النجوم والظ انه ع انما كان يؤخر لعدم تحقق الدخول فتامل فيه واقوى ما يدل على ان اول وقتها استتار القرص بعد اخبار صحيحة على غيبوبة
الشمس مطلقا صحيحة عبد الله بن سنان الثقة في الكافي والتهذيب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول وقت المغرب اذا غربت الشمس فغاب قرصها وخبر زيد الشحام
حيث صعد ابا قبيس للخبر وفي بعض الاخبار الغير الصحيحة متى تغيب قرصها قال اذا نظرت اليه فلم تره والاولى غير صريحة قابلة للتاويل المتقدم والباقي غير صحيحة واما
دعوى الشارح في اثبات مذهب المشهور ومستنده الاخبار الصحيحة عن الصادق ع كقول الباقر ع اذا غابت الحمرة من هذا الجانب فقد غابت الشمس من شرق الارض وغربها
وقول الصادق ع وقت سقوط القرص ووجوب الافطار ان تقوم بحذاء القبلة وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق اذا جازت قمة الراس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار
وسقط القرص فغير ظاهر عندي وقد عرفت ان سند الاول غير صحيح وبدلالتها ايض غير صريحة والثاني سنده ضعيف لان في الكافي علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن
عيسى عن ابن ابي عمير عمن ذكره وعلي بن محمد مجهول وسهل بن زياد ضعيف عندهم ومحمد بن عيسى مختلف فيه وتوقف فيه العلامة عند ذكر بكر بن محمد مع الارسال ويؤيد
انه ما ادعى غير صحته مع ان العلامة يذكر الصحيح والحسن مهما امكن ويسعى فيه جدا كما يظهر لمن تامل في المنتهى واما وقت فرض الصبح فالظ انه ايض كما انه المشهور وان كان هنا
ايضا ظاهر بعض الاخبار الصحيحة خروج وقتها بالاسفار والتنوير ولكن الشهرة والجمع والسهولة والاخبار الكثيرة الصحيحة مثل صحيحة اديم بن الحر وصحيحة زيد الشحام وغيرهما
الدالة على ان لكل صلوة وقتين على ان اول الوقتين افضل يدل على المشهور ولان الاخبار الكثيرة الصحيحة التي تدل على تعدد الاوقات وان اول الوقت كذا والاخر كذا
مما لا يمكن ردها وتاويلها والحال انه ثبت بالاجماع على الظ عدم التعدد الا على ذلك الوجه المشهور على ان عمدة ادلة القايل الى الاسفار هو حسنة الحلبي وصحيحة
عبد الله بن سنان وقال ع فيهما لا ينبغي تاخير ذلك عمدا ولكنه وقت لمن شغل او نسي او نام وهو كالصريح في الفضل والظ عدم تفاوت الوقت بالشغل والنسيان والنوم
وغيره واما وقت نافلته ففي صريح الاخبار جواز فعلها بعد صلوة الليل وبعد الفجر وقبله وعنده وهو ظاهر في الفجر الثاني وقد صرح به في حسنة زرارة في الكافي في باب
صلوة النافلة قال قلت لابي جعفر ع الركعتان اللتان قبل الغداة اين موضعهما فقال قبل الفجر فاذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة وهذه صريحة في ان المراد بالفجر هو
الثاني وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الثقة في التهذيب صلهما بعد الفجر فالظ انه الثاني فيحمل على الجواز ويحتمل الاول فيحمل على الفضيلة للجمع اعلم ان الفضيلة
والاحتياط يقتضي التعجيل في المغرب قبل الذهاب وفي العشا بعده وقبل الربع والصبح قبل الاسفار وفعل نافلتها بين الفجرين وفعل الظهر والعصر بعد القدم والقدمين
للمتنفل وفعل نافلتهما قبل القدم والقدمين فينبغي عدم ترك الاحتياط ومما يؤيد التوسعة بعد ما مضى ان الشيخ المفيد القائل بالضيق يقول بعدم العقاب بالتاخير

ومضمونها خلاف الواقع فان الحمرة لا تنتقل الى جهة الراس وتتجاوز بل ترتفع قد تدريجا وتنعدم وهو ظاهر لمن تامل فيها صح

بل يؤيد

ويجوز تقديم النافلتين على الزوال في يوم الجمعة خاصة ويزيد فيها اربع ركعات ونافلة المغرب بعدها الى ذهاب الحمرة المغربية فان ذهبت ولم يكملها اشتغل بالعشاء والوتيرة بعد العشاء ويمتد بامتدادها ووقت صلوة الليل بعد انتصافه وكلما قرب من الفجر كان افضل فان طلع وقد صلى اربعا اكملها والا صلى ركعتي الفجر ووقتهما بعد الفجر الاول الى ان تطلع الحمرة المشرقية فان طلعت ولم يصلهما بدأ بالفريضة ويجوز تقديمهما على الفجر وقضاء صلوة الليل افضل من تقديمها من

بل يقول بالعفو عنه فيصير النزاع اهون لصحة الصلوة اداء وعدم القضاء بالاتفاق وايضا الشيخ رحمه الله الذي قال في التهذيب بالضيق ومنع العدول الاخبار وجمع بينها قال انه اخر باب اوقات الصلوة وليس لاحد ان يقول ان هذه الاخبار انما تدل على ان اول الاوقات افضل ولا تدل على انه يجب في اول الوقت لانه اذا ثبت انها في اول الوقت افضل ولم يكن هناك منع ولا عذر فانه يجب ان يفعل ومتى لم يفعل والحال على ما وصفنا استحق اللوم والعتب والتعنيف ولم نرد بالوجوب ههنا ما يستحق بتركه العقاب لان الوجوب على ضروب عندنا فمنها ما يستحق بتركه العقاب ومنها ما يكون الاولى فعله ولا يستحق بالاخلال به العقاب وان كان يستحق به ضربا من اللوم والعتب هذا كالصريح في ان المراد بالوجوب الفضيلة فلا خلاف بينهم على هذا التقدير وان كان كلامه فيه لا يخلو عن اضطراب هذا في الحضر واما السفر فلا اشكال بل لا خلاف بين المسلمين في جواز الجمع بين المغرب والعشاء قبل ذهاب الشفق وبعده وكذا في الظهر والعصر مقدما او مؤخرا مثل صحيحة علي بن يقطين الثقة قال سالته عن الرجل تدركه صلوة المغرب في الطريق ايؤخرها الى مغيب الشفق قال لا باس في السفر وصحيحة عبيد الله الحلبي الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان تؤخر المغرب في السفر حتى يغيب الشفق ولا باس بان تعجل العتمة في السفر قبل مغيب الشفق والاخبار كثيرة وفي تلك كفاية مع ما مر وايضا فيها اشعار بوسعة الوقت في الحضر على غير الفضيلة لبعد تعدد الوقت واكثر اشعارا منها صحيحة عبيدة الحذاء قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفل الناس ثم اقام مؤذنه ثم صلى العشاء وهي ظاهرة في عدم ذهاب الحمرة المغربية وسببا لمثله جعل الوقت متعددا وفيها اشعار على عدم سقوط النافلة مع سقوط الاذان الثاني في الجمع اعلم ان الشارح ادعى ورود الاخبار الصحيحة في ان اول وقت العشاء هو ابتداء غيبوبة الشمس وفي الخبر زرارة عن الصادق عليه السلام قال صلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس المغرب والعشاء الاخرة قبل الشفق من غير علة في جماعة وانما فعل ذلك ليتسع الوقت على امته وما رايت فيه خبرا صحيحا صريحا سوى ما مر واما ما نقله عن زرارة ففي طريقه عبد الله بن بكير وقالوا انه فطحي والخبر الواقع هو فيه يسمونه بالموثق ولهذا قال في المنتهى موثقة زرارة ونقل هذا الخبر بعينه على ان في الطريق علي بن الحكم ايضا وهو كثيرا ما اعترض في شرح الشرايع على من سمى ما هو فيه بالصحة بان علي بن الحكم مشترك فكيف يكون صحيحا ومثله موثقة عبيد الله وعمران الحلبيين عن ابي عبد الله عليه السلام قالا سالناه عن صلوة العشاء الاخرة قبل سقوط الشفق قال لا باس وموثق اسحق بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الجمع بين المغرب والعشاء في الحضر قبل ان يغيب الشفق من غير علة قال لا باس هذا يشعر بعدم الفضيلة وصرح بعدم السفر والعلة واسحق قيل انه فطحي ثقة ولكن افهم من النجاشي مدحا عظيما له وانه من اصحابنا ومن بيت كبير من الشيعة والشيخ قال اصله معتمد وان كان فطحيا والمص قال عندي التوقف فيما ينفرد به وليس هذا من ذلك وهو ظاهر وبالجملة هذا الرجل لا باس به وقوله في مثله مقبول ويحتمل ان يكون تسميته بالصحة باعتبار ما نقل ان عبد الله بن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه ولكن لا يتفاوت ذلك وان قبلت روايته ووجه كون رواية الحلبيين موثقا وجود الحسن بن علي وهو خير ممدوح جدا وليس بواضح كونه فطحيا وقيل كان ورجع واعلم ايضا انه ورد خبران فيهما خبر ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان نام رجل او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الاخرة فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كلتيهما فليصلهما وان خاف ان تفوته احديهما فليبدأ بالعشاء وان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام هو مثله مع زيادة في اخره وهي فان خاف ان تطلع الشمس فتفوته احدى الصلاتين فليصل المغرب ويدع العشاء الاخرة حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم يصليها قيل هما صحيحان ويدلان على ان وقت المغرب والعشاء ممتد الى طلوع الفجر مع النسيان والنوم ولكن لي في صحتهما تامل لان في احدهما ابن سنان فقد يكون محمدا وهو ليس بثقة وان كان الظاهر انه عبد الله الثقة حيث نقل عن الصادق عليه السلام وفي الثاني حماد وشعيب وابو بصير وكلهم مشتركون والظاهر ان شعيب هو شعيب بن يعقوب ابن اخت ابي بصير بقرينة وابو بصير المذكور هو خاله ومقوده وهو يحيى بن القاسم قيل هو واقفي مع ان متنه مشتمل على المنع من صلوة العشاء حين طلوع الشمس ولهما ليسا بصريحين في ان ذلك وقت بل يدلان على فعلهما قبل طلوع الفجر بل قبل طلوع الشمس واذا خاف فوت احديهما يصلي الثانية فقط وقد يكون ذلك بواسطة ان ذلك الوقت لا يصلح للصلاة الاولى كوقت طلوع الشمس للثانية كما يفهم من الخبر الثاني ويكون الترتيب ساقطا لذلك ومع ذلك القائل به غير موجود ظاهرا سوى ما نقل عن صاحب المعتبر بمد وقتهما الى الطلوع فهو اعم من مفهومهما مع مخالفته لغيره على انه يمكن القول بمضمونهما بان يكون وقتا للنائم والناسي لا مطلقا كما يفهم من نقل المعتبر للجمع وهو جمع حسن واولهما في التهذيب وبالا بعيد او هو صدقا القبيل على ضعفه يفهم منهما ومن خبر اخر اختصاص الاخيرة بمقدار اربع باخر الوقت فيكون الاولى ايضا كذلك ولكن فيهما ما عرفت مع عدم العلم بصحة الاخير لوجود القاسم في احدهما ووجود ابن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي في اخر ومع ذلك القول بالاختصاص غير بعيد كما هو المشهور في نفي الاشتراك للجمع بين ما دل على الاشتراك والاختصاص مع ان الجمع على مذهب الاشتراك لا يمكن الا بتكلف بعيد لان الظاهر صحة الخبر الاول للاخبار مع عدم ظهور القدح وجواز العمل بما تقدم وصحة التي فيها العباس هو ابن معروف الثقة بقرينة نقل محمد بن علي بن محبوب عنه مع ان مذهب الاشتراك ايضا ممكن لعدم العلم بالصحة وظهور الاية والاخبار الصحيحة فيه والعجب ان الشارح ادعى ظهور الاية في المذهب المشهور والاخبار الصحيحة بالعكس منها رواية عبيد بن زرارة مع ان الاية ظاهرة في الاشتراك كالاخبار فتامل **قوله** ويجوز تقديم النافلتين الخ دليله روايات وكذا دليل زيادة اربع ركعات ودليل استثناء عدم الكراهة يوم الجمعة فانه ورد في صحيحة عبد الله بن سنان على ما ذكره في المنتهى لا صلوة نصف النهار الا يوم الجمعة وغيرها من الاخبار والروايات في الزيادة والوقت مختلفة ففي خبر عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال صلوة التطوع يوم الجمعة ان شئت من اول النهار الى قوله اي النهار شئت وفي صحيحة سعيد الاعرج قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن صلوة النافلة يوم الجمعة فقال ست ركعات قبل العصر قال وكان علي عليه السلام يقول ما زاد فهو خير قال وان شاء رجل ان يجعل منها ست ركعات في صدر النهار وست ركعات نصف النهار ويصلي الظهر ويصلي معها اربعا ثم يصلي العصر وفي بعض الروايات عشرون وهو المشهور وان كلها بعد الفريضة وفي بعضها ست بعد الجمعة واثنتان بعد الزوال وست في صدر النهار وست قبل الزوال وفي صحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن النافلة التي تصلى يوم الجمعة قبل الجمعة افضل او بعدها قال قبل الصلوة ولعل في التغيير اشارة الى عدم الخصوصية بصلوة الجمعة واوضح الروايات هو الذي قال الشيخ بمضمونه في المصباح وهي صحيحة سعد بن سعد الثقة عن الرضا عليه السلام قال سالته عن الصلوة يوم الجمعة كم ركعة هي قبل الزوال قال ست ركعات بكرة وست ركعات بعد ذلك اثنتا عشرة ركعة وست بعد ذلك

والعتاب

للاخبار الصريحة الكثيرة في جواز الجمع

ثمان عشرة ركعة وركعتان بعد العصر فهذه اثنتان وعشرون ركعة ولكنه ما ذكر الشيخ هاتين الاخيرتين وهما غير مشهورتين ايضا وجعل الاوليين قبل الزوال ولكن

ما مر من قول امير المؤمنين عليه السلام يدل على عدم البأس بل انه خير محض والظاهر ان المراد بالبكرة بعد طلوع الشمس يصليها حيث يكون بعد الساعة المكرمة هذا ويحتمل

المعنى الحقيقي مثل ما يقال تستحب المباكرة الى المسجد وبابعدية في المرتبتين ما يصدق بحسب العرف ويحتمل انطباقها على الصدر وقيام النهار ويدل على كون الكل حيثما

علم التعيين في بعض الروايات واختلافها ويؤيده قوله عليه السلام فيما تقدم اي نهار شئت وما قال في باب الاول من الجمعة في التهذيب قد روي انه يجوز ان يصليها

الانسان كما يصلي سائر الايام على الترتيب وايضا فيما مر دلالة على التخيير والتكثير والتعليل وفي بعض الروايات ركعتان بعد الزوال وفي البعض قبله وعنده

والظاهر ان الكل جائز وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ان ركعتي الزوال قبل الاذان وكذا رواية سماعة فلا يبعد كون المراد به قبل الزوال فيكون اولى لما مر

ايضا الظاهر من بعض الروايات الصحيحة تقديم العصر يوم الجمعة على وقتها في وقت الظهر سائر الايام فينبغي ان يجمع بينهما فيها باسقاط اذان العصر بان يصلي الظهر

بالاذان والاقامة اول وقتها قبل مضي ذراع مثلا لعدم النافلة ثم العصر بالاقامة وحدها فيقع في وقت الظهر للمتنفل سائر الايام كما يدل عليه الخبر وسيجيء

تحقيق سقوط اذان عصر يوم الجمعة ان شاء الله واعلم ان كون وقت صلوة الليل بعد نصف الليل مما لا خلاف فيه بين علمائنا كما يفهم من المنتهى وان افضل

اوقات الوتر بعد الفجر الاول وانه كلما قرب الى الفجر الثاني كان اولى وعليه اخبار صحيحة مثل ما في صحيحة فضالة رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي بعد ما ينتصف الليل

وما في صحيحة اسمعيل بن سعد الثقة قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن ساعات الوتر فقال احبها الى الفجر الاول وفي صحيحة معاوية بن وهب الثقة قال سألت ابا عبد الله

عن افضل ساعات الوتر فقال الفجر افضل ذلك اما دليل جواز تقديمها على نصف الليل وان القضاء افضل فاخبار منها صحيحة ابان بن تغلب الثقة قال خرجت

مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة فكان يقول اما انتم فشباب تؤخرون واما انا فشيخ اعجل فكان يصلي صلوة الليل اول الليل وصحيحة معوية بن وهب

عن ابي عبد الله قال قلت له رجل من مواليك من صلحائهم شكى الي ما يلقى من النوم وقال اني اريد القيام الى صلوة الليل فيغلبني النوم حتى اصبح وربما قضيت

صلوتي الشهر متتابعا والشهرين اصبر على ثقله فقال قرة عين له والله قال ولم يرخص له في الصلوة في اول الليل وقال القضاء بالنهار افضل قلت فان من نسائنا ابكارا

الجارية تحب الخير واهله وتحرص على الصلوة فيغلبها النوم حتى ربما قضت وربما ضعفت عن قضائه وهي تقوى عليه اول الليل فرخص لهن في الصلوة اول الليل اذا

ضعفن وضيعن القضاء ولا يخفى ما فيها من المبالغة في افضلية القضاء ومدح قضاء النافلة وفي خبر اخر انظروا املاءكم عبدي يقضي ما لم اوجب عليه فله كذا وتدل

على جواز التقديم مع ما مر من الوسعة في النافلة سيما الخائف لفوت للنوم او البرد ويدل عليه خبر الحلبي عنه قال لا بأس في صلوة الليل والوتر في اول الليل في السفر

اذا تخوفت البرد او كانت علة وكذا خبر يعقوب بن سالم وكذا خبر ابن حمران عن ابي بصير وليث عن الصلوة في الليالي القصار في الصيف صلي اول الليل قال نعم ونعم ما رأيت

ما صنعت ثم قال ان الشاب يكثر النوم فانا امرك والاخبار في ذلك كثيرة وايضا يدل عليه التعجيل الى الخيرات وسارعوا والاخبار الكثيرة في عدم البأس في النافلة ومن

شاء قدم ومن شاء اخر وفي الحسن والصحيح تقديم نافلة الزوال للمتشاغل في وقتها وفي الحسن ان صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى ما اتي بها قبلت فقدم منها ما شئت و

اخر منها ما شئت وغيرها من الاخبار الصحيحة وغير الصحيحة وفيها دلالة على قبول الهدية متى كانت وفي غيرها من الاخبار ايضا موجودة ويؤيده ما روي فضيل بن يسار

عن ابي جعفر قال ان من الاشياء موسعة واشياء مضيقة فالصلوة مما وسع فيه تقدم مرة وتؤخر اخرى وليس في السند غير موثق الا محمد بن الحسن بن العلان الجبر لغيره المعلول

فهو مؤيد جيد لوسعة الوقت في الفرائض والنوافل ويحمل ما ينافيها على الافضلية كما مر وكذا تدل في الجملة على اتمام النافلة ركعتين بعد الشروع مطلقا مع لا | ويؤيده ما رواه

يبطلوا اعمالكم وخبر من ادرك وخبر اصبغ وعمار فيمن ادرك من الفجر قبل طلوع الشمس ركعة فقد ادركها وفيها دلالة على ما مر في صلوة العصر والظهر في الجملة وكان | في الذكرى عن القسم

ينبغي كذلك في نافلة المغرب ونافلة الليل الا انهم ما قالوا وذلك غير ظاهر الا في الدروس قيل يمتد وقت نافلة المغرب بامتداد وقت فريضته وليس ببعيد لما مر | بن الوليد عن ابي عبد الله ع

من المسامحة في وقت النوافل فتأمل وايضا يدل في الجملة على اتمام نافلة الليل مع الشفع والوتر مخففا اذا ادرك اربع ركعات في الوقت ولعل الاخلاف بينهم في ذلك | في الست عشرة ركعة اي

ويدل عليه خبر محمد بن نعمان وفيه ابو الفضل النحوي المجهول ويدل على ترك الثاني والقضاء في صدر النهار اذا خاف فوت الوقت فيبدأ بالوتر ويقضي الباقي في رواية يعقوب | ساعات النهار شئت الا ان مواقيتها

البزاز وفي السند محمد بن سنان ومعه يدل على الترك فيما يحسن فيه بالطريق الاولى لكن فعلها في ذلك الوقت من غير فعل الوتر وقضاء الباقي اشهر وسنده احسن ومؤيدا | امثله مرسلة على

مر من جواز فعل النافلة مقدما ومؤخرا ويدل على فعلها مخففا اذا خاف الفوت وطلوع الفجر بعض الاخبار الاخر وكذا يدل على الاختصار على فعل الوتر مخففا من | الحكم عنه ع وقد اسند في

صلوة الليل اذا خاف عند الادراك بعض الاخبار الاخر ثم اعلم ان الظاهر التخيير في ثلث الاخيرة من صلوة الليل بين الفصل بتشهدين وتسليمين والوصل والمشهور الاول | موضع آخر منه

اخبار كثيرة مختلفة دالة على ان الوتر ثلث وانه موصول وانه مفصول فالجمع بالتخيير حسن كما هو مذهب العامة لكن ما اعرفه مذهبا للاصحاب ومنها صحيحة حفص بن سالم

الثقة في الكافي وكان يقرأ قل هو الله احد فاذا فرغ منها قال كذلك الله او كذلك الله ربي وصحيحة يعقوب بن يقطين قال سألت العبد الصالح عن القراءة في الوتر قلت

ان بعضا روى قل هو الله في الثلث بعضا وروى في المعوذتين وفي الثالثة قل هو الله احد فقال بالمعوذتين وقل هو الله احد الظاهر ان المراد بالوتر فيهما هو الثلث

وهي الركعتان الشفع والوتر المشهور وكذا في الروايات الاخر مثل صحيحة حرث بن المغيرة عن ابي عبد الله قال كان ابي يقول قل هو الله احد يعدل ثلث القرآن وكان

ان يجمعها في الوتر ليكون القرآن كله وفي رواية اخرى قال الحرث سمعته اي ابا عبد الله وهو يقول قل هو الله احد ثلث القرآن وقل يا ايها الكافرون يعدل ربعه

وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يجمع قل هو الله احد في الوتر لكي يجمع القرآن كله وكذا ما قال في الفقيه روي من قرأ في الوتر بالمعوذتين وقل هو الله احد قيل له ابشر يا عبد الله فقد

قبل الله وترك والظاهر منها ان يستحب القراءة في الشفع بالمعوذتين وفي الوتر الواحد بقل هو الله احد مرة او بقل هو الله في الكل والاول اولى لا قراءة ثلث قل هو الله والمعوذتين

في الواحد ويؤيده ما روي في الفقيه في باب صلوة رسول الله في باب صلوة النافلة قال سألت ابا عبد الله ع عن التسليم في ركعتي الوتر فقال نعم وان كانت لك حاجة

فاخرج واقضها ثم عد واركع ركعة وخبر حسن الصيقل عن ابي عبد الله قال قلت له الرجل يصلي الركعتين من الوتر ثم يقوم فينسى التشهد حتى يركع ويذكر وهو راكع

قال يجلس من ركوعه يتشهد ثم يقوم فليتم قال قلت اليس قلت في الفريضة اذا ذكر بعد ما ركع مضى ثم سجد سجدتي السهو بعد ما ينصرف يتشهد فيهما قال ليس النافلة

مثل

ويقضي الفرايض من وقتها ما لم يتضيق الحاضرة والنوافل ما لم تدخل وقتها ويكره ابتداء النوافل عند طلوع الشمس وغروبها وقيامها الى ان تزول الا يوم الجمعة وبعد الصبح والعصر عدا ذي السبب

متن

مثل الفريضة ولا يخفى ما فيه من بعض الاحكام والظاهر ان السند ايضا جيد لان الظاهر ان ابن مسكان هو عبد الله والحسن يحتمل كونه ابن زياد العطار الثقة وصحيحة يعقوب ابن شعيب الثقة عنه في ركعتي الوتر ان شئت سلمت وان شئت لم تسلم ومثله صحيحة معوية بن عمار الثقة واخبار اخر صحيحة تدل على التسليم بعد الركعتين وهي اصح واكثر والمعمول في الفتوى وحمل الشيخ الاول على التقية وعلى استحباب التسليم قال نحن نحمل على التسليم المخصوص وهو عندنا ان من قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين في التشهد فقد انقطع ولا يحتاج الى هذه التكلفات البعيدة الان يثبت الاجماع فالتخيير حسن لو لم يكن عنه مانع والاحتياط يقتضي ما قاله وفرع لو قال ثم انتبه في الوقت يحتمل استحبابه وعدمه الظ الاول كما في نافلة الفجر لو قدمها على الفجر الاول مع انه وقتها تستحب الاعادة بعد الفجر ولاخبار الترغيب في كثرة الصلوة وحصول الوقت في زوال الغد ويشكل الامر فيمن نذر صلوة الليل واستثنى عنه السفر مثلا ثم صلى في الوقت مسافرا ثم دخل البلد الذي يجب فيه الاتمام بحيث فيه لو جيا والظ عدم الوجوب للاصل وعدم العلم بالدخول تحت النذر والاحتياط يقتضي وجوب الاعادة وقد وقع لي هذه واعدتها احتياطا والظ وجوب الاعادة بعد البلوغ في الوقت على من صلى قبله كما مر في الفرق **قوله** ويقضي الفرايض الخ لا شك في جواز فعل ما فات من الفرايض في جميع الاوقات حتى الاوقات الخمسة المكروهة بل ذكر انه اتفاقي على الظ ما لم يتضيق الحاضرة وانما الكلام في جوازها مع السعة وعلى تقديره هل الافضل القضاء او الحاضرة في وقت فضيلتها الظاهر كلامهم ان تقديم القضاء افضل للخروج عن الخلاف والاخبار الدالة على العدول في الاثناء وغيرها مما يدل عليه يجي الكلام في جواز فعل الحاضرة في سعة وقتها وفيه مذاهب سببها اختلاف الاخبار لعل جواز الحاضرة وان القضاء افضل اقرب للجمع بين الادلة ومما يدل على الجواز ظاهر الايات والاخبار الكثيرة الصحيحة الدالة على سعة الوقت وعلى انه في اول وقتها افضل فترك الافضلية بالاخبار الدالة على تقديم الفائتة فبقي الجواز واما ما يدل على الجواز بخصوصه فهو ما في صحيحي ابن سنان وابي بصير عن الصادق عليه السلام وهما اللتان تدلان على سعة وقت المغرب والعشاء الى طلوع الفجر حيث قال فيهما ان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كلتيهما فليصليهما وان خاف ان تفوته احديهما فليبدأ بالعشاء وان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس فان ذلك بالصبح الاداء قبلهما مع كونهما قضاء لكن فيه صحتهما تامل لوجود ابن سنان وان كان الظاهر انه عبد الله الثقة لنقله عن الصادق عليه السلام بخلاف محمد وفي اخرى حماد عن شعيب عن ابي بصير وهم مشتركون مع انه ما عمل الاصحاب بهما فتامل ورواية عمار الدالة على التخيير بين العشاء والمغرب اذا ذكر ان عليه فعل المغرب قبل فعل العشاء وايضا صحيحة سعد بن سعد الثقة عن الرضا عليه السلام قال يا فلان اذا دخل الوقت عليك فصلهما فانك لا تدري ما يكون والاولى غير صحيحة والثانية غير صريحة بل من العمومات التي مضت اليها الاشارة ويقبل التخصيص ويمكن الاستدلال بحسنة الحلبي الثقة لابراهيم قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته صلوة النهار متى يقضيها قال متى شاء ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء ومثلها بعينها صحيحة محمد بن مسلم الثقة فان ظاهرهما اعم من الفريضة والنافلة وقد جوز تاخيرها عن المغرب والعشاء معا مطلقا في الضيق والسعة وهو المطلوب على تقدير كون المراد بها النافلة فقد جوز تقديمها قضاء على الفريضة اداء ومزاحمتها لها واخراجها عن وقت فضيلتها الذي كان فيه من الاخبار الكثيرة الصحيحة في المبالغة في تلك فجواز تقديم اداء الفريضة على قضائها كذلك بل لا يبعد دعوى الاولوية ويدل عليه ايضا الاصل والشريعة السهلة السمحة فان تقديمها ضيق ومعرفة مقدار الضيق متعسرة بل متعذرة ولا تكليف بمثلها غالبا وايضا صحيحة سعد بن سعد وان كانت عامة الا ان في تعليلها اشارة الى التعجيل بتقديمها على كل شيء والصحيحتان لا بد من العمل بهما بمثل ما قلناه فيما سبق وقد نقل عن المعتبر فيما سبق يمكن صحتهما لان الاصحاب شهد وانهما مع عدم العلم بالفساد فلا بد من القبول سيما الاولى فان الظاهر انه عبد الله لما مر ووقع في التهذيب خبر كثيرة قريب من عشرة اخبار وليس في سندها اضعف من الحسن والظاهر انه الحسن على بن فضال والظاهر انه لا بأس بمثله اذ هو ممدوح في الكتب بمدح كثير قال في الخلاصة وكان جليل القدر عظيم المنزلة زاهدا ورعا ثقة وغير ذلك من المدح وان قيل انه كان فطحيا ورجع في اخر عمره مضمون الاخبار جواز قضاء النوافل حتى قبل الفريضة واذا جوز في قبل الفريضة اداء مع شدة المبالغة التي فهمتها من الاخبار في الصلوة في اول الوقت ففي قبل القضاء كذلك اولى واذا جاز قضاء النافلة قبل قضاء الفريضة فاداء الفريضة كذلك بالطريق الاولى فتامل واصرح منه ما يدل على تقديم قضاء النافلة على الفريضة كما هو صريح في صحيح الاخبار الدالة على نوم صلى الله عليه وآله عن صلوة الغداة ثم قضائه ركعتي نافلتها قبل قضاء فريضتها فاذا جاز تقديم قضاء النافلة على قضاء الفريضة فاداء الفريضة بالطريق الاولى وايضا حمل ما ورد من الامر في صحيح الاخبار الدالة على تقديم القضاء على الاداء ما لم يتخوف فوات الاداء وعلى نقل النية من التي فيها على تقدير نسيان المتقدمة اليها مع ان اكثرها لا يدل على القضاء والفائتة بل على المتقدمة مثل نسيان الظهر والاشتغال بالعصر فان الظاهر انهما اداء فينقل النية من احديهما الى الاخرى على الاستحباب احسن واولى من تخصيص جميع الايات والاخبار الصحيحة بعدم شغل الذمة بغيرها من الادلة مع ان هذا التخصيص في الخصوصيات لا يمكن مع المؤيدات الكثيرة وان كان التخصيص خيرا من المجاز لكن يتفاوت بحسب الاحوال والافراد وهذه الادلة كما دلت على جواز تاخير القضاء عن الاداء مطلقا دلت على التوسعة في القضاء وعلى جواز النافلة لمن عليه الفريضة وهو ظاهر موجود في الاخبار الكثيرة غير ما ذكرناه مثل مكاتبة محمد بن يحيى بن حبيب قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام يكون على صلوة النافلة متى اقضيها فكتب في اي ساعة شئت من ليل او نهار وخبر حسان بن مهران قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قضاء النوافل قال ما بين طلوع الشمس الى غروبها ومما يدل على تخصيص المنع بعدد الاقامة مثل صحيحة عمر بن يزيد الثقة سال ابا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون انه لا ينبغي ان يتطوع في وقت فريضة ما حد هذا الوقت قال اذا اخذ المقيم فقال ان الناس يختلفون في الاقامة قال الاقامة التي تصلي معهم وغيرها من الاخبار الكثيرة جدا بحيث لا يمكن انكارها وفي هذه ايضا دلالة على ما قلناه ويمكن الاستدلال على بما ورد في الصحيح من الاخبار بعدم الكراهة في خمس صلوات او اربع في كل وقت ويدل فعلها وعد منها الصلوة التي فاتت فهي اعم من النافلة والفريضة وهذا دليل عدم كراهة قضاء النافلة في الاوقات المكروهة وايضا يدل عليه عمومات المرغبات في الصلوة والخصوصات مثل الصلوة الواردة بين الظهر والعصر خصوصا يوم الجمعة وبين المغرب والعشاء كصلوة الغفيلة وصلوة ركعتين بثلثة عشر مرة اذا زلزلت الارض بعد الحمد في الاولى وبخمس عشر قل هو الله احد كذلك في الثانية وعشر ركعات قبل التكلم بقل هو الله احد بعد الحمد وكذا صلوة الرغائب ونافلة شهر رمضان فان البعض منها بينهما وغيرهما وايضا ما روي ان من صلى صلوة

وجوب الحاضرة صح

بعينها

رسول الله فله كذا وكذا وصلوة اهل البيت عليهم السلام لاعرابي وصلوة جعفر والهدية والكاملة والاستخارة والحاجة وغيرهما مما لا يبعد على ما اشتمل عليها الكتب مصححة
فيها وبعضها مصرح بكونها في وقت الفريضة وعموم الباقي وعدم تخصيصها بمن لم يكن عليه الصلوة يفيد المطلوب بل لوعد بالثواب العظيم عليها لا يناسب تخصيصها
بالنسبة الى كرم الاكرمين مع امكان حمل ما ورد في منع صلوة النافلة ممن عليه الفريضة على ان ظاهر بعضها عدم النافلة في وقت الفريضة المقررة بحيث يضر بفضلها
او بنا فلها على الافضلية ويؤيده حسنة محمد بن مسلم الثقفي في الكافي في باب التطوع وقت الفريضة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا دخل وقت الفريضة اتنفل او ابدأ بالفريضة
فقال ان الافضل ان تبدأ بالفريضة وانما اخرت الظهر ذراعا من عند الزوال من اجل صلوة الاوابين وهي نافلة الزوال واقوى ما يدل على عدم جواز النافلة وقت الفريضة

قبل الفجر

صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر او بعد الفجر فقال قبل الفجر انهما من صلوة الليل ثلث عشرة ركعة صلوة الليل اتريد ان تقايس لو كان عليك من
شهر رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة وذكر في هذا الخبر فوايد فافهمها والظ منها على ما افهم مما اشرت اليه من التاويل وهو المنع من النافلة
وقت الفريضة بحيث يخرجها عن وقتها ولو كان في الجملة ولا يشمل الفوائت اذ لا يقال فيها دخل عليك وقت الفريضة لان وقتها دائم ولعل المراد بقوله عليك من
شهر رمضان انه لو كان باقيا عليك منه شيء ولو كان المراد القضاء ايضا لا يضر لان الغرض التمثيل والمقصود بالدلالة هو قوله اذا دخل كيف القياس غير جايز ويمكن
ان يكون المراد اشارة الى الافضلية ولهذا يجوز فعل نافلة الفجر في وقت فرضه عند بعض المانعين وقد مر دليله فلا يكون المراد النهي عن القياس وان كان هو المراد في
الصوم وحسنة ايضا عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوة لم يصليها او نام عنها فقال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا
دخل وقت الصلوة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التي قد حضرت وهذه احق بوقتها فليصلها فاذا قضاها فليصل ما فاته مما
قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها وفي هذه دلالة على عدم جواز تقديم ترتيب منها وايضا اخرى في تقديم الفائتة على الحاضرة ما لم يفت الحاضرة ولكن
فيه القسم بن عروة وظاهر الاية والاخبار والمعتقد منه خلاف ذلك الحاضرة والفائتة ايضا ذلك نعم الحسنة كالصريح في المطلبين فتأول بما مر مع انها
لا تعارض الصحاح والاية كلها على انه في ابن اذينة الواقع فيها شيئا وقد استدل بصحيحة صفوان عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد
كان صلى العصر فقال كان ابو جعفر او كان ابي عليهما السلام يقول ان امكنه ان يصليها قبل ان يفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها واظن انه لا دلالة
فيها بل فيها دلالة على مثل ما قلنا من التاويل بعدم فوت وقت الفضيلة لانه معلوم انه لا يفوت المغرب بعد غروب الشمس بفعل الظهر نعم يمكن فوت وقت
فضيلته فدل على انه لو فات بفعل القضاء وقت فضيلة الحاضرة لا يقدم ايض نعم لكن لو قيل بضيق وقت المغرب يمكن ان يكون فيه الدلالة فيؤول
بالافضلية وفيها دلالة ما ايض على عدم حصول وقت المغرب بغيبوبة الشمس على الاشتراك واعلم ان ادلتنا تدل على عدم وجوب تقديم الفائتة ولو كانت
واحدة ومن اليوم وعدم وجوب الفورية وصحة النافلة وساير العبادات قبلها فتامل والله اعلم واما كراهة الصلوة في الاوقات الخمسة المشهورة فدليلها
عدة اخبار لكن ما ثبت صحتها وان كانت مشهورة رواية وفتوى ويمكن ان يدل عليها بمفهوم الاخبار المعتبرة في ان خمس صلوات او اربع لا تترك في وقت كما
ورد في صحيحة معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول خمس صلوات لا تترك على حال اذا طفت بالبيت واذا اردت ان تحرم وصلوة الكسوف و
اذا نسيت فصل اذا ذكرت وصلوة الجنازة ومثلها رواية ابي سعيد المكاري وفي حسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اربع صلوات يصليهن الرجل في كل
ساعة صلوة فاتتك فمتى ما ذكرتها اديتها وصلوة ركعتي الطواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت هؤلاء يصليهن في الساعات كلها لكن
بالمفهوم تدل على كراهة غيرها مع انه ورد اخبار اخر ينبغي الياس في هذه الاوقات بخصوصها مثل مكاتبة محمد قال كتبت الى العبد الصالح اساله
عن مسائل فكتب الي وصل بعد العصر من النوافل ما شئت وصل بعد الغداة ما شئت ومثله عدة اخبار في القضاء بعدها او ان ذلك من سر ال محمد مع الاكل
وما مضى من حسن الصلوة والقضاء في جميع الاوقات والترغيب الى الصلوات وقد جمع الاصحاب بينهما على عدم كراهة ذات السبب مثل القضاء والزيارة
التحية وكراهة غيرها من المبتدءة وليس في خبر عموم السبب ظاهر مع تخصيص السبب في الاخبار بالقضاء بل ورد في بعض الاخبار نفي القضاء بعد صلوة الصبح
العصر وحين طلوع الشمس يفهم من بعض العبارات عدم الجواز مثل كلام الشيخ المفيد ولكن هو يعبر به عن المكروه كثيرا كالصدوق ونقل عن السيد ذلك في
ارتفاع النهار وحمل على صلوة الضحى وينبغي عدم الكراهة حتى يثبت على تقدير الكراهة الظاهر بكون الصلوة صحيحة ويكون ثوابها اقل كما يفهم من كلامهم فلا ينقض
لدليل قاعدة ان النهي التحريمي يدل على الفساد بانه لو صح للزم ذلك في الكراهة ايض مع انهم لا يقولون به لانا قلنا على تقدير الصحة لا يكون هنا النهي بمعنى الكراهة
المتعارفة في الاصول وهو احد اضداد الاقسام الاربعة حتى يرد الاشكال عليها وعلى مثل الصلوة في الامكنة المكروهة بان التضاد كما يثبت بين الواجب والتحريم
كذا ثابت بينه وبين المكروه وقد اضطر الاصوليون في الجواب عن هذا الاشكال وذكروا جوابا ليس بجواب بل تسليم للنقض فارجع الى محله وقد حققنا في بعض
التعليقات على شرح العضدي واما اذا قلنا بعدم الصحة كما هو الظاهر من النهي اذ لا ينبغي النهي عن صلوة في وقت يفوت بواسطة ان الصلوة في غير ذلك الوقت
اثوب اذ يجوز الصلوة في كل وقت فيثاب بها فلا نقض اذ قد سلمنا عدم الصحة والفساد في المكروه مثل الحرام وهو ظاهر ولنا مع الشيخ الشهيد بحث ههنا
في انعقاد نذر هذه الصلوة وعدمها ذكرناه في بعض التعليقات ولا يناسب ذكره هنا لان المقصود بيان دليل المسائل لا البحث مع الغير واعلم ان الشارح
قال في قول المص رحمه الله والنوافل عطفا على الفرائض التي هي فاعل يقضي ولو قال ويصلي كان اجود وذلك لان غير واضح لانه اطول ولانه حينئذ لا يفيد جواز قضاء
النوافل وقد يكون المراد التصريح به لانه غير واضح اذ قد يتوهم انه كيف تقضى النافلة مع ذهاب وقتها ولانه يفيد عدم كراهة النافلة المبتدءة ايض في الاوقات
الخمسة المكروهة مع انه سيذكر عدم كراهتها ايض قال عدا ذي السبب معنى عنه بقوله ويكره ابتداء النوافل وليس بواضح ايض لان المتبادر من ابتداء النوافل احداث
فعلها وهو اعم غايته ما يمكن فهم كونه غير القضاء بقرينة ما مر ولا يفهم منه كونه غير ذات السبب صحيحه واكتفاء البعض بمعونة قرينة ليس بجيد عليه مع انه لا ينبغي التعرض
بمثل هذا انه غايته ان يكون للتوضيح حتى لا يغفل ثم ذكر الجمع بين الاخبار بما اشرنا اليه وقد عرفت ان ليس مطلق السبب في الاخبار ولو كان ذات السبب على ما لا ينفع

واول الوقت افضل الا ما استثنى ويجوز تاخيرها عن وقتها ولا تقديمها ويجتهد في الوقت اذا لم يتمكن بان انكشف بساطنه وقد فرغ قبل الوقت اعاد وان دخل وهو متلبس ولو في التشهد اجزاء ولو صلى قبله عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت صلوته متن
من العلم

كما سيظهر ولا يخصص بسببه لانه خاص وهو مقدم كما قال ذلك فهو ظاهر لانه ورد عدم الكراهة ايضا عاما بل الكراهة خاصا في رواية علي بن هلال عنه عدم جواز القضاء من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وكذا من بعد العصر الى الغروب بل ورد بفعل مطلق النافلة ايضا في هذه الاوقات الخاصة للرواية على انه لا منافاة بين الكراهة وجواز فعل ذات السبب بل المطلق الا ان يثبت نفي الكراهة وليس بظاهر الا في الصلوة الخمس او الاربع بحذف صلوة الاحرام نعم لو ثبت المنافاة وكانت الكراهة منفية عن ذات السبب مطلقا وثابتة للمطلق كان الجمع المشهور جيدا وليس ذلك بظاهر بل الظاهر اما عدم الكراهة مطلقا لعدم صحة الدليل الخاص وعدم حجية المفهوم او الكراهة مطلقا واما استثناء يوم الجمعة مع كراهة الصلوة عند قيام الشمس في ذلك اليوم فدليله الرواية الدالة على الركعتين كانه لا خلاف فيه وليس الاستثناء مقيدا بمشروعية صلوة الجمعة كما يفهم من الرواية **قوله** واول الوقت افضل قدم ما فيه الكفاية من الاية والاخبار بل يدل عليه العقل ايضا واما دليل الاستثناء فروايات خاصة بمحالها قال في الشرح وهي سبعة عشر موضعا الاول تاخير الظهر اذا اشتد الحر لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اشتد الحر الى وقوع الظل الذي يمشي الساعي فيه الى الجماعة فابردوا بالصلوة وما روي عن اسحاق قال كان المؤذن ياتي النبي في صلوة الظهر فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله ابرد ابرد بالصلوة وان قال في الفقيه ان معنى ابردوا عجلوا وهو بعيد وظاهرها انه مخصوص باشتداد الحرارة والسعي الى المسجد للجماعة ولا يبعد دخول الساعي الى المسجد والى الجماعة مطلقا ولهذا خصصه الشيخ بهما وليس الخبران عامين في غيرها كما ادعاه الشارح لظاهر التقريب مع ان الخبر الاول كالصريح وفيهما وامثالهما اشارة ايضا الى توسعة الوقت كما مر الثاني تاخير العصر الى مضي القدمين ويمكن استفادته مما تقدم وقال في المنتهى تقديمه افضل لعموم ادلة افضلية اول الوقت فتامل الثالث تاخير المستحاضة الظهر والمغرب الى اخر وقت فضيلتهما للجمع بينهما وبين العصر والعشاء بغسل واحد الرابع تاخير المغرب والعشاء للمفيض من عرفة الى المشعر الخامس تاخير الظهرين والصبح حتى يصلي النافلة ما لم يستلزم خروج وقت الفضيلة وقبل ان يخرج السادس تاخير العشاء حتى يذهب الشفق السابع تاخير الصبح حتى يكمل نافلة الليل اذا ادرك منها اربعا الثامن تاخير المغرب للصائم في الصورتين المشهورتين التاسع تاخير المتنفل بعضا لكثرة جماعة او وصول الفرائض الفائتة الحاضرة الى اخر وقتها العاشر اذا كان التاخير مشتملا على صفة كمال كانتظار جماعة اماما او ماموما ويحتمل مسجد او لقضاء حاجة المؤمن فانه لا شك انه اعظم من النافلة ولانه ورد الترك للنافلة بالكلية لذلك ولانه ورد قطع الطواف لذلك وكذا الخروج عن الاعتكاف معللا بان حاجة المؤمن افضل من عبادة تسعة اشهر سنة وروي في الفقيه المضمون في اخر بحث الاعتكاف وايضا الظاهر افضلية التاخير لتردد الخاطر الى ان يرتفع مثل الوصول الى المنزل للمسافر كما قيل خصوصا اذا كان الوصول الى المحل الافاء الحادي عشر تاخير ذوي الاعذار الثاني عشر تاخير المربية الثالث عشر تاخير مدافع الاخبثين الصلوة الى ان يخرجهما الرابع عشر تاخير الظان دخول الوقت الخامس عشر تاخير مريد الاحرام الفريضة الحاضرة حتى يصلي نافلة الاحرام السادس عشر تاخير صلوة الليل الى اخره السابع عشر تاخير ركعتي الفجر الى طلوع الفجر الاول **قوله** ولا يجوز تاخيرها الخ دليل عدم جواز تاخير الصلوة الواجبة ظاهر لانه ترك الواجب وترك الواجب لا يجوز وكذا التقديم لانه تشريع مع ان في بعض الاخبار اشارة اليه ويحتمل اطلاق الصلوة كما هو ظاهر العبارة **قوله** ويجتهد الخ دليل وجوب العلم بالوقت ظاهر بل الاجماع على عدم الظن ولا يحتاج الى الدليل ولانه موقوف عليه الواجب المطلق والا لم يجب اول الوقت الا نادرا اما وجوب الاجتهاد فلانه اذا لم يحصل العلم وجب ما يقوم مقامه وهو الظن عن امارات شرعية وهو الذي يحصل بالاجتهاد ولكن ينبغي عدم الاكتفاء به اذا تمكن من تحصيل العلم فلا يعتمد على تقليد العدل الواحد وان اخبر عن العلم الا مع انضمام ما يميزه العلم من القرائن فان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم واما اذا كانا عدلين فالظاهر الجواز لانه حجة شرعية ويعلم ذلك من قول الاصحاب ومما قيل في الاصول ايضا ان العمل ح على العلم لان الدليل الدال على قبولهما علمي من الكتاب والسنة المتواترة او الاجماع فلا يبعد ذلك في لو كان الواحد ايضا كذلك لا فرق وذلك ايضا غير بعيد سيما اذا كان ضابطا عارفا صاحب احتياط تام حتى انه قد يحصل العلم ويعلم من المنتهى الاعتماد على المؤذن العارف الثقة مع عدم تمكنه من تحصيل العلم ودليله بعض الاخبار من غير قيد التمكن من العلم فيقيد به بدليل العقل وكذا الثقة والعرفان هو مثل المؤذنون امناء والظاهر ان لا كلام في اعتبار الظن الشرعي ولو كان عن عدل لانه معتبر في الجملة وكذا لا يبعد اعتبار الديك اذا جربه كما ضعفه اذا افاد الظن ذكره بعض الاصحاب ويمكن استنباطه عن بعض كلام الشارع مثل قوله في رواية اسمعيل بن رباح قال اذا صليت وانت ترى انك في الوقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت في الصلوة فقد اجزات عنك معلوم ان المراد بالرؤية هنا الظن ولو لم يكن العمل جائزا بالظن لم تكن مجزية ولكن اسمعيل غير معلوم والصبر اولى واحوط بل لا يبعد عدم الاكتفاء لامكان تحصيل الواجب اليقيني باليقين بالصبر فلا يجوز العمل بغيره لاحتمال بقاء شغل الذمة فتامل واحتط وقوله ومعه لان صلي في خارج الوقت قبل الوقت يشعر بالاثم ونقل الشارح عن التذكرة رد الديك مطلقا واعترض عليه بان النص حجة عليه يتم ذلك على تقدير الحجية فتامل ثم اعلم انه على تقدير فعلها ظنا فان طابق بان وقع تمام الصلوة في الوقت صحت وان لم يطابق بان لم يقع شيء منها في الوقت لم يصح ووجبت الاعادة لعله لا خلاف فيهما خصوصا عندنا لوجوب الامر بالصلوة في الوقت مع عدم الاتيان به اما لو دخل في الاثناء ففيه الخلاف والظاهر الاعادة لان الامر بالصلوة في الوقت ثابت يقينا ولم يثبت الامتثال لا باليقين ولا بالظن مطلقا فكيف بالماخوذ من الدليل الشرعي لمجرد دخول الوقت في الاثناء اليس بمبرئ للذمة شرعا لعدم تحققها في الوقت فكذا مجرد الامر لانه موقوف على تحقق ثبوته في نفس الامر وهو ظاهر ولانه موقوف على العلم بكون ما شرع فيه مطابقا لما امر به ولهذا لو لم يدخل الوقت لم يكن مبرئا وكذا المجموع وذلك للتوقف لان الامر بالظن المظنة كونه موافقا للوقت لما رآه ولهذا لو علم او ظن انه يدخل الوقت في الاثناء لم يؤمر بالصلوة والامر للاجزاء ما لم يعلم خلاف مطابقته للواقع مع انه يمكن ان يقال انه خرج عن امره بذلك الوقت والامر بالاعادة ليس لذلك في الوقت بالتمام للعلم بعدم المطابقة فتامل والرواية المنقولة وهي رواية اسمعيل المتقدمة ما ثبت صحتها حتى تقدم على رواية ابي بصير لا عاما عن ابي عبد الله عليه السلام قال من صلى في غير الوقت فلا صلوة له وبالجملة لا ينبغي سقوط الواجب اليقيني بمثل ما ذكروه فتحقيق المص في المختلف رجح اما تارك الاجتهاد فان كان عامدا عالما بوجوب الاجتهاد فمعلوم بطلان صلوته اذا لم يكن في الوقت وان دخل في الاثناء بل وان كانت تمامها فيه وقال في المنتهى وان كان في عبارة

ح وغيرها من الروايات مثل رواية عبد الله بن سنان عن الصادق لا صلوة نصف النهار الا يوم الجمعة ومثلها رواية الحلبي قتادة عن النبي صح

لكثرة جماعة او وصوله

دقت عدد

صو

المامومين

ولو صلى العصر قبل الظهر ناسيا اعاد ان كان في المختص والا فلا والفوائت ترتب كالحواضر فلو صلى المتأخر ثم ذكر عدل مع الامكان والا استأنف ولا ترتيب الفائتة على
الحاضرة وجوبا على رأي **الفصل الثالث في الاستقبال** يجب استقبال الكعبة مع المشاهدة وجهتها مع البعد في فرائض الصلوة وعند الذبح واحتضار الميت
ودفنه والصلوة عليه متن

مسامحة وا. اذا وقعت في الوقت تماما فيحتمل الصحة والبطلان والظ البطلان الا مع تجويز المصلي عدم تكليفه بالاجتهاد وتجويزه دخول الوقت ثم دخل فوافق الصحة حينئذ لمناسبة الطريق الاولى للامتثال وعدم النهي حال الفعل وكذا الجاهل بالوجوب والوقت لما مر واما الجاهل بدخول الوقت مع علم بالوجوب فالظ البطلان وبالجملة كل من يفعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسايل عن غير اهله بل لو لم ياخذ من احد وظنها كذلك وفعل فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم ياخذها عن ادلتها فانه يكفي ما اعتقده دليلا واوصله الى المطلوب ولو كان تقليدا كما يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة والدين وفي كلام الشارح اشارات اليه مثل مدحه جماعة للطهارة بالحجر والماء مع عدم العلم وصحة حج من مر بالموقف وغيرهما مما يدل عليه الاثر ستطلع عليه ان تاملت في قوله ع لعمار حين غلط في التيمم قال الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا لصح انه ما كان يعرف وفي الصحيح من نسي ركعة ففعلها واستحسنه مع عدم العلم والشريعة السهلة السمحة تقتضيه وما وقع في اوايل الاسلام من نقله مع الكفار من الاكتفاء بمجرد تكلمهم بالشهادة وكذا افعال الائمة ع مع من قال بهم مما يفيد اليقين فتامل وكذا جميع احكام السهو والقصر والاتمام وجميع المسايل فلو اعطي في كونه للمؤمن مع عدم العلم لصح فتامل واحتط **قوله** ولو صلى العصر قبل الظهر ناسيا اعاد ان كان في المختص الخ لعل مراده في الجميع في الوقت كما هو الظ ويؤيده حكمه بالصحة في المسئلة المتقدمة وهي انه اذا دخل الوقت وهو متلبس ولو في التشهد يحتمل العموم ويؤيد مذهب المخالف في المسئلة المتقدمة وهذا كله على مذهب الاختصاص واضح لان الوقت المختص خارج عن وقت العصر فهو مثل فعله قبل الوقت او دخل الوقت في الاثناء ولو ذكر في الاثناء عدل الى الظهر والظ انه يصح ذلك لو كان في الوقت المختص ونقل انهما قبل الخروج عن العصر فيحتمل عدم الصحة في المختص لان ما فعله غير محسوب من العصر بل لا عبادة لنية العصر قبل وقته فكيف يصح جعله ظهرا فلعل خصوصية النية مغتفرة ويكفي كونه مما للظهر في الجملة وفي اخبار العدول اشارة اليه حيث وقعت مطلقا مثل رواية الحلبي الى قوله فذكر وهو انه لم يكن صلى الاولى فليجعلها الاولى وفي غيرها من الاخبار الكثيرة حيث ما فصل بوقت مختص والاشتراك مما يدل على العموم وهذا الحكم. ولا باس على تقدير ثبوت الاشتراك ومثل هذا يدل على عدم الاعتداد بالنية كثيرا حتى ان ظاهر بعض الاخبار خال عن الاثناء بل يدل على جعلها الاولى ولو كان بعد الفعل وذلك موجود في صحيحة زرارة وحسنته عن ابي جعفر ع حيث قال وان نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع مكان اربع وفي مثله دلالة صريحة في عدم الاعتداد بالنية على الوجه الذي ذكروها ولو كان به قائل لكان القول به متعينا وهذه الطويلة يدل على ترتيب الفوائت على الحاضرة في الجملة وعلى الترتيب بينها وروايات اخر تدل عليه وكذا روايات العدول وهي دليل قول المص والفوائت تترتب كالحواضر الخ والظ على تقدير العلم الاخلاف بينهم على ما اظن الا ما ذكره الذكرى من القول باستحباب الترتيب وقال انه مرجوح ومدليله الروايات ظاهر قوله والا استانف اي لو لم يكن العدول ممكنا بان شرع في ركوع ركعة لا يكون في السابقة كما لو نسيه وصلى المتقدمة اداء او قضاء واما دليل قوله ولا ترتيب الفوائت الخ فقد مضى مشروحا مفصلا **قوله** يجب استقبال الخ الظ ان الوجوب في الصلوة بمعنى الحقيقي مع الشرطية وبالنسبة الى الذبح ايضا لان تركه سبب لتضييع المال فلا يبعد كونه حراما ويحتمل الشرطية فقط وقال الشارح وعند الذبح بمعنى الشرط او مع وجوب الذبح بوجه من الوجوه ولا يحتاج الى هذا التفصيل فتامل مع ان الاول لا يناسب وجوبه في الصلوة واما دليله فالظ عدم الخلاف بين المسلمين في وجوب الاستقبال بالقبلة فظاهر كلامهم استقبال العين مع الامكان ولو بمشقة قليلة مثل الصعود الى السطح او الرواح الى محل يراها كمن كان في الابطح ودليلهم وجوب استقبال البيت بالنص والاجماع فظاهر انه لا يترك مهما امكن والظ انه اجماعي في الذبح ايضا يكون اجماعيا وسيجيء البحث عنهما هذا في القريب واما البعيد او الذي لا يتمكن فالظ ان قبلتهم الجهة لعدم امكان العين ولقوله تعالى شطر المسجد الحرام وهو النحو وهو المراد بالجهة وان ما ورد من الاخبار مع عدم الصحة بان البيت قبلة لاهل المسجد وهو قبلة لاهل الحرم وهو قبلة للخارج وقال به بعض المتقدمين محمولة على انها اشارة الى الجهة وسعة القبلة بان يكون جهة من في الحرم ممن لم يتميز البيت مقدار المسجد اذا كان قريبا وجهته للخارج الحرم مثلا ان لم يكن بعيدا كثيرا مع انه يمكن ان يكون للكل بنا على الكروية ويبعد كون مراد المتقدمين انه مع التيسر يجوز التوجه الى المسجد وترك البيت ولعل في كلامهم تسامحا كما في الاخبار للظهور والظ ان المراد بالجهة النحو والجانب والسمت العرفية كما يقال البلد الفلاني في هذا السمت والجانب والجهة ولكن لما ان لها وسعة ولم يصح الاستقبال على كل وجه وان كان مقتضى الاية الاطلاق وورد عن الشرع علامات ذا علم انها مناسبة بلاد ما فهم المراد بالجهة والعلامات تعيينه وبهذا اختلفت في الجهة هي الجانب الذي يكون متوجها اليه مع العمل بالعلامات الواردة عن الشرع سواء كان حال الاختيار او الاضطرار من الجدي والمشرق والمغرب وغيرهما فتسقط الابحاث الواردة فيها مع انها ليست في الدليل حتى يحتاج الى تحقيقها بل علينا ان نحقق ما الشطر والتوجه اليه كما وقع فيه وابعد ما قيل اعتبار المحقق الثاني في الجهة القائمتين مع عدم اعتبارها في العين وعدم تحققها الا انهما يتفاوتان بادنى التفاوت ولو بمثل شعرة مع انه يجب الا التفاوت بينهما وشيما الاولى لا يعلم بل ولا يظن المصلي توقفه كذلك في صلاتين في موضعين بل في موضع واحد في ركعة واحدة لاشتغال قد يكون غالبا وهو ظاهر ومع ذلك لابد من ضم الوقوف على وجه يكون على العلامة الخاصة فهو يكفي وكذا في اكثر تعريفات الجهة فينبغي الاختصار عليه كما اشرنا وان اردت تعريفها للضبط فقل انها جانب يحتمل المصلي اليه على التوجه الشرعي فانه احصر واوضح واسلم فتامل ومما يبعد اعتبار الي سعة الجهة باعتبار العلامات فانها بعيدة ويبعد اتفاق اعتبار شخصين بل شخص واحد سمتا واحدا والجدي له سعة وكذا المنكب لا يمكن التوالي في كل موضع منه فكان الاولى ترك هذا البحث لكن توجهنا اليه قليلا للاشارة الى فساد ذلك بناء على اعتقادنا حتى لو تامله شخص لا يوجب على نفسه مثل ذلك بمجرد ما قيل ناسيا وبالجملة انا اجد امر القبلة اسهل مما يكون كما يدل عليه ظاهر القران الكريم فاينما تولوا فثم وجه الله وشطر المسجد الحرام والسنة الشريفة ما بين المشرق والمغرب قبلة وهو في الصحيح الفقيه والتهذيب وغيره من الاخبار والشريعة السهلة السمحة وعدم فقد ما يصلح

واما عند الاحتضار والغسل فقد عرفت عدمه والظ انه في الدفن والصلوة ثابت

مثل

ويستحب للنوافل وتصلى على الراحلة وتقبل الى غير القبلة ولا يجوز ذلك في الفريضة الا مع العذر كالمطاردة متن

دليلا اوليس في الروايات الا خبرين ضعيفين مجملين كما ستقف عليه العراقي فقط ولا يليق للشارع اهمال ما يتوقف عليه اصل كل العبادات والذبح الحلال الطاهر الذي
وهو اخوام العباد مع وجوبه وكونه بهذه الدقة وعدم جواز التقليد فيه ولا يليق ايضا اهماله وتركه احالة على علم الهيئة لانه لا يحصل الا لمن بصيرته اكثر عمره بل كله
فيه وترك غيره مع ذكاء تام فكيف يكلف به في اول البلوغ وكيف يكلف لغيره من النساء العجائز التي لا تعرف شيئا بل اكثر الناس رجالا ونساء كذلك مع اهتمام الشارع
ببيان الاحكام الخالية بالتفصيل ومندوبات الاذان وغيرها فلو لا خوف المخالفة لاكتفيت بظاهر شطر المسجد الحرام في الاية المتقدمة والسنة المطهرة سيما لكلام وجوزت له　على الاحكام
تقليد العارف الموثوق ومع ذلك الظن في ذلك لكن الكلام في العمل على الظن فانه لا يغني من الجوع على ان اكتفاء الاصحاب بمثل قبور المسلمين وقبلتهم مع عدم ظهور الفساد والاكتفاء
بالنظر الى الجدي وجعله بحسب الظن الى المنكب او الكتف لجميع اهل العراق على الاجمال وكذا اعتبار الشرق والغرب مع مخالفتهما للجدي قريب مما قلته فتأمل واعتبر بالاخلاص
فانه الاصل والاساس والله الموفق للسداد والصواب واليه المرجع والمآب **قوله** ويستحب للنوافل يحتمل ان يكون المراد به معناه الظاهر كما هو الظاهر ومذهب المص
هنا لما هو المفهوم من قوله والى غير القبلة وان يكون بمعنى الشرط كما لفظها ويدل على الاول الاصل وقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فانه حمل على انه مطلقا
للدليل على وجوب الجهة المعينة في الفريضة من الكتاب والسنة والاجماع ولا ضرورة لحمله على حال السفر والركوب بل ولا على النسخ ولا تدل اية التوجه على اشتراط القبلة فيها لان
الصحيح ان قوله تعالى فول وجهك في الفريضة مثل ما روي في الفقيه فان الله عز وجل يقول لنبيه في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
وفعلهم دائما صلوات الله عليهم النافلة على القبلة لو ثبت لا يوجب ذلك لو الجأتهم على الاستحباب فلا تناسي فانه لك بعد العلم بالوجه هو مستفيض بنفي وفعلهم مع القرينة
بعيد الاستحباب او بدونها الاباحة كما حقق في محله مما ثبت صلوا كما رأيتموني اصلي في المندوبات بل ايضا ويؤيده جواز فعله جالسا بل مضطجعا وراكبا بغير القبلة وكذا ماشيا
سفرا وحضرا بغير القبلة ويدل على ذلك رواية الحلبي انه سأل ابا عبد الله ع عن صلاة النافلة على البعير والدابة فقال نعم حيث كان متوجها قلت استقبل القبلة اذا اردت التكبير
قال لا ولكن تكبر حيث ما كان متوجها وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وليس من قبله متوجها في التهذيب وان في المنتهى الفاحصه بوجهه في النهاية كذلك في طريق الكافي محمد بن
سنان عن ابن مسكان ومحمد ضعيف والظاهر ان ابن مسكان هو عبد الله الثقة عن الحلبي وصحيحة صفوان عن ابي الحسن ع قال صل ركعتي الفجر في المحمل وصحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت ابا
عبد الله ع عن الرجل يصلي على راحلته قال يومي ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع قلت يصلي وهو يمشي قال نعم يومي ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع وحسنة عبد الرحمن
ابن الحجاج عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي النوافل في الامصار وهو على دابته حيث توجهت به قال نعم فظاهر هذه الاخبار عام في السفر والحضر وفي البعض تصريح بالمتنفل الا اختصاصا
بالسفر والركوب وفي الاخبار كثيرة صحيحة والظاهر انه لو تيسر التوجه حال التكبير الى القبلة فالاولى عدم الترك وان جاز الترك على ما دل عليه العموم وخصوص رواية الحلبي وصحيحة
عبد الرحمن بن ابي نجران قال سألت ابا الحسن ع عن الصلاة بالليل في السفر في المحمل قال اذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثم كبر وصل حيث ذهب بك بعيرك قلت جعلت
فداك في اول الليل فقال اذا خفت الفوت في اخره اي يجوز في اول الليل اذا خفت فوتها في اخر الليل بنوم ونحوه بل لا يبعد ولو به عدم ترك القبلة في الكل لما يفهم
من سوق هذا الخبر ولان القبلة اشرف وشرط في الجملة ويحمل غيرها على الرخصة والتجويز ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع قال سألته عن صلاة النافلة
في الحضر على ظهر الدابة اذا خرجت قريبا من ابيات الكوفة او كنت مستعجلا بالكوفة فقال ان كنت مستعجلا لا تقدر على النزول وتخوفت فوت ذلك ان تركته وانت
راكب فنعم والا فان صلاتك على الارض احب الي ويفهم انه متى تيسر مع الشرائط التامة فهو افضل واما الفرائض على الراحلة وماشيا حال الاضطرار فيجوز بها على
ما امكن واما اختيارا ماشيا وعلى الراحلة حال السير ولو وقف بحيث لا يؤمن من التحرك فالظاهر عدم الجواز عليها بل حين عدم التحرك ايضا بل كاد ان لا يكون فيه خلاف واما المعقولة
بحيث لا يؤمن من تحركها ويستوي الافعال او الارجوحة كذلك فقال المص في المنتهى بعدم جواز الفريضة عليها اختيارا واستدل الشارح على عدم الجواز على الراحلة مطلقا
معقولة وغيرها بصحيحة عبد الرحمن لا تصلى على الدابة الفريضة الا مريض يستقبل به القبلة قال ووجه عمومها الاستثناء المذكور قال وغيرها من الاخبار الشاملة　عن الصادق ع
لما ذكر وللمعقولة فالقول بالفرق ضعيف وفي هذا الصحيح رأيتها في الاصول في اخبار صلاة المضطر من الزيادات وتحريرها فاتحة الكتاب يصنع كذا وكذا ويوجه الفريضة على ما امكنه
من شيء ويومي في النافلة ايماء ولكن صحتها غير واضحة لان فيه اسمعيل بن جميل كما ترى نعم الاستثناء يدل على العموم في المصلى على الدابة الغير المعقولة او لا يصلى عليها على جميع　اذ لو كان تقدم الكلام لا يصلى
احوالها الا مريض لصح الكلام من غير قصور فلا يكون الاستثناء دليل عمومها وما رأيت شيئا يدل على العدم الا رواية النضر عن ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا تصلى شيئا
من المفروض راكبا قال النضر في حديثه الا ان يكون مريضا وصحتها غير واضحة ورواية سليمان بن صالح وهي ضعيفة وفي الدلالة مثلها على ان الظاهر من الركوب هو المتعارف　بل عن ابي عبد الله ع كما في بعض النسخ فيكون مضمرة
المتداول من غير عقل وعدم استيفاء الافعال فيشكل جعلها دليلا او ورد الاصل والحكم بالتحريم بعدم الصحة بمثلها كانه لذلك ما استدل في المنتهى والذكرى بالاخبار　وعلى هذا غير مسلم بالسند الى الذي
على هذا المدعى على انه روى في التهذيب في صلاة السفر من الزيادات رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن رجل جعل الله عليه ان يصلي كذا وكذا صلاة هل يجزيه ان
يصلي ذلك على دابته وهو مسافر قال نعم وفي الطريق محمد بن احمد العلوي ما اعرفه الان لكنهم قالوا طريقه فيه انه صحيح فيحتمل الصحة وهي ظاهرة في جواز صلاة النذر على الدابة
ولا فرق بين الفرائض فاقل الحال ان يحمل على المعقولة للجمع وورود الاخبار الصحيحة صلى على راحلته الفريضة في يوم مطير وظاهر مثلها فيما ذكرناه بان قد يكون
في المعقولة حيث انها غير مقيدة بالضرورة ومجرد المطر وبلة الارض ليس بضرورة مجوزة فيكون اشارة الى انه مع عدم الضرورة الاولى هو الترك والله يعلم ويؤيده
خبر صحيح دال على جواز الفريضة في مثل الارجوحة وهي رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يصلي على الرف المعلق بين
نخلتين قال ان كان مستويا يقدر على الصلاة عليه فلا بأس وترك التفصيل يدل على العموم وقال في الذكرى وهذه تعطي جواز الصلاة في الارجوحة واما الصلاة في السفينة
فان لم يمكن الخروج لا كلام في صحة الصلاة فيها والصلاة مهما امكن قياما او قعودا ويتحرى القبلة ويدور معها الى القبلة حيث امكن ويدل عليه الاخبار ايضا مع وضوحه
وكذا لا كلام بشرط استقرارها ووقوفها بالكلية وعدم التحرك اصلا واما حال السير مع الامكان فالقوانين الفقهية تقتضي الخروج والصلاة في مكان مستقر والى القبلة ويدل
عليه حسنة حماد بن عيسى لابراهيم قال سمعت ابا عبد الله ع يسأل عن الصلاة في السفينة فيقول ان استطعتم ان تخرجوا الى الجدد فاخرجوا فان لم تقدروا فصلوا قياما
فان لم تستطيعوا فصلوا قعودا وتحروا القبلة وما يدل على الجواز مثل رواية جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله ع عن الصلاة في السفينة فقال ان رجلا اتى ابي فسأله فقال

ولو فقد علم القبلة عوّل على العلامات ويجتهد مع الخفاء فان فقد الظن صلى الى اربع جهات كل فريضة ومع الضيق يصلي الى اي جهة شاء والاعمى يقلّد ويعوّل على قبلة البلد مع عدم علم الخطاء والمضطر على الراحلة يستقبل ان تمكن والا فبالتكبير والا سقط وكذا الماشي وعلامة العراق ومن والاهم جعل الفجر على المنكب الايسر والمغرب على الايمن والجدي محاذي المنكب الايمن وعين الشمس عند الزوال على الحاجب الايمن ويستحب لهم التياسر قليلا الى يسار المصلي وعلامة الشام جعل بنات النعش

حال غيبوبتها خلف الاذن اليمنى والجدي خلف الكتف الايسر عند طلوعه ومطلع سهيل على العين اليمنى ومغيبه بين العينين والصبا على الكتف الايسر والشمال على الكتف الايمن وعلامة المغرب جعل الثريا على اليمين والعيوق على الشمال والجدي على صفحة الخد الايسر وعلامة اليمن جعل الجدي وقت طلوعه بين العينين وسهيل وقت غيبته بين الكتفين والجنوب على مرجع الكتف اليمنى والمصلي في الكعبة يستقبل اي جدرانها شاء وعلى سطحها يصلي قائما ويبرز بين يديه شيئا منها مع عدم القدرة والضيق في الخامس

انى اكون في السفينة والجدد مني قريب فاخرج فاصلي فقال له ابو جعفر اما ترضى ان تصلي بصلوة نوح مع مخالفته للقواعد وعدم الصحة لوجود علي بن سنان في الطريق وهو مجهول يمكن حمله على ان يكون في الخروج مشقة وان كان البر قريبا او على الصلوة في السفينة حين قيامها وما صرح بالصلوة فيها مع عدم الاستقرار وصلوة نوح ما يعلم كونه حال عدم الاستقرار فيحتمل كونها في حال الاستقرار والاخير اولى **قوله** ولو فقد الخ دليل تقديم العلم بالقبلة بنحو المشاهدة ومحراب المعصوم ومحراب المدينة المشرفة ومسجد الكوفة والبصرة والمداين على ما نقل فيها من التواتر على العلامات ظاهر وكذا العمل بها مع تعذر العلم بغيرها وكذا العمل ببعض الامارات المفيدة للظن في الجملة عند تعذرها مثل العمل بالرياح والقمر ليلة السابع عند المغرب وليلة اربعة عشر نصف الليل وليلة احد وعشرين عند الصبح فان القمر قريب من قبلة العراق في هذه الليالي كل هذا تخميني ولا دور في العمل بالرياح لجواز العلم بها من الجهة ثم بوقوع الغيم مثلا والبعد عن الوضع بالسير بتحصيل الاشتباه بالجهة مع العلم بعدم تغير الرياح عن تلك الجهة التي كانت فيها او من غير الجهة مثل البرودة وغيرها وقبور المسلمين وقبلتهم كالامارات مع عدم ظهور الغلط لحمل عمل المسلمين على الصحة مع المسامحة في القبلة ولو علم الماهر في الهيئة فعلمه كالعلامات بل مقدم عليها مع العلم اليقيني لعدم النص الصحيح الصريح في العلامات مع احتمال اختصاصها ببعض بلاد العراق دون البعض وعلى تقدير فقد الكل فعبارة اكثر الاصحاب تفيد وجوب الصلوة الى اربع جهات لا ليقين بل الظن بالبراءة انما يحصل بها فيجب مع التعذر يكتفي بالممكن وحين وجوب التعدد لو ترك عمدا فلا يبعد الصلوة بالممكن والقضاء للباقي في الجهة ويحتمل التحري على الظن والاكتفاء باحد الجهات لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فانها نزلت في قبلة المتحير وبنحو الفقيه في الصحيح ان معوية بن عمار الثقة سأله اي ابا عبد الله لتقدم ذكره عن الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ ويرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا او شمالا فقال له قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة ونزلت هذه الاية في قبلة المتحير ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وفي الكافي في الصحيح عن زرارة قال قال ابو جعفر يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة وفيه وفي التهذيب في الصحيح عن سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله الرجل يكون في قفر الارض في يوم غيم فيصلي بغير القبلة ثم يضحى فيعلم انه صلى بغير القبلة كيف يصنع قال ان كان في وقت فليعد صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده وصحيحة زرارة وان كان فيها ارسال ابن ابي عمير قال سألت ابا جعفر عن قبلة المتحير فقال يصلي حيث شاء ثم قال في الكافي وروى انه يصلي الى اربع جوانب وصحيحة عبد الرحمن بن عبد الله الثقة عن ابي عبد الله قال اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك فلا تعد وصحيحة يعقوب بن يقطين الثقة قال سألت عبدا صالحا عن رجل صلى في يوم سحاب على غير القبلة ثم طلعت الشمس وهو في وقت ايعيد الصلوة اذا كان قد تحرى القبلة بجهده ام تجزيه صلوته فقال يعيد ما كان في وقت فاذا ذهب الوقت فلا اعادة عليه وغيرهما من الاخبار الكثيرة وان لم يكن صحيحة في جواز التحري وعدم الاعادة في غير الوقت مع عدم الصلوة الى جميع الجهات فانها تدل على عدم وجوبها اليها بل يكفي التحري اذ لو كانت اليها واجبة لم يكن كذلك بل يجب الاعادة على كل تقدير ويدل على عدم الوجوب الى اكثر من جهة ايضا ما يفهم منها من انه لو وافق القبلة لم يعد اصلا ومنها يفهم ايضا عدم اشتراط العلم بالمسائل سابقا بل يكفي الموافقة فتامل ويدل عليه ايضا ما رواه الحلبي في الحسن في الكافي لابراهيم عن ابي عبد الله في الاعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد ولا يعيدون فانهم تحروا وما يدل على الصلوة الى اربع ما مر في خبر خداش عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال قلت له جعلت فداك ان هؤلاء المخالفين علينا يقولون اذا اطبقت او اظلمت فلم تعرف السماء كنا وانتم سواء في الاجتهاد فقال ليس كما يقولون اذا كان كذلك فليصل الى اربع وجوه وما في الكافي بعد صحيحة زرارة التي فيها الارسال عن ابن ابي عمير من قوله وروي انه يصلي الى اربع جوانب والعلة اشارة الى رواية خداش مع ضعف سنده وارساله لا تعارض هذه الاخبار الكثيرة الصحيحة الصريحة مع الاصل والشريعة السهلة السمحة ونفي الضيق والمناسبة لتخفيف امر القبلة كما فهمته على انه يمكن حمله على الاستحباب او ما مر من دفع الادلة ودليل تقليد الاعمى بل العامي ممكن مع السعة ايضا بمعنى العمل بقول العدل العارف بالقبلة ان هذه قبلة ظاهر مما تقدم من سهولة امر القبلة وسرعة السماء ونفي الحرج والضيق بالعقل والنقل ولا شك في جوازه للمقلد مطلقا بمعنى اخذ العلامة من اهله وطريق جعلها بحيث يكون متوجها الى القبلة ثم ملاحظتها على ذلك الوجه بنفسه ولا يتوجه الى القبلة بقول الغير ان هذه قبلة وان كفاك بجذاء الجدي ولعله المراد بوجوب الاجتهاد في القبلة وتحريم التقليد وكذا الكلام في الوقت في ما مر دلالة ما على الجميع فتامل فيما ابعد ايجاب الصلوة على الاعمى دائما الى الاربع وعدم جواز التقليد له وابعد من الجاهل **قوله** وعلامة العراق الخ هذه علامات ما نعرف حالها وبينها ما تنافي ما والجمع بالنسبة الى البلاد غير واضح الا بالنسبة الى من يعرف علم الهيئة وما نقل من الشارح الاخبر في قبلة العراق حديثان احدهما في التهذيب عن الطاطري عن غير واحد من اصحابنا عن جعفر بن سماعة عن علاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن القبلة قال ضع الجدي في قفاك وصل والاخر في الفقيه قال رجل للصادق اني اكون في السفر ولا اهتدي الى القبلة بالليل فقال اتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي قلت نعم قال اجعله على يمينك وان كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك ولا يخفى ما فيهما سندا ومتنا فان الطريق الى الطاطري غير معلوم وهو علي بن الحسن الطاطري كان واقفيا ثقة في حديثه واقفي المذهب وجوه الواقفية وكان شديد العناد في مذهبه صعب العصبية على من خالفه من الامامية وجعفر بن سماعة ايضا واقفي وسند الاخر في غاية المجهولية وان نقله في الفقيه والاجمال بحسب المتن انه لم يعلم انه في اي بلد وفي اي قسم ومع وسعة الفضاء واليمين وهذه كلها دليل لو سعة فيها كما مر والاخبار الصحيحة المعتبرة في ان ما بين المشرق والمغرب قبلة والاية ظاهرة في ذلك وما يدل في عدم الصلوة الى غير القبلة وعدم الميل عنها فاما محمولة على الاستحباب عن القبلة المعتبرة عندهم او على قبلة المفهوم منها او يكون للعالم بها ولو من علم الهيئة حما قرره العلماء بقرب من الاجتهاد في علم الهيئة مع المهارة في تلك العلم تحقيقا لا تقليدا وتخمينا وسماعا واهل هذا العلم في هذا العصر قليل جدا وانا ما رأيت منهم في خالي الذي ما سمح الزمان بمثله بعد نصير الملة والدين من علماء هذا الفن من حكماء المسلمين المتدينين فقده الله برضاه ومن علينا بوجوده وانعم علينا من عاله قلة التوفيق ان العبد بعد الفراق عن خدمته قريبا من خمس وعشرين سنة والطالب لذلك وانا وامن الله الكريم الوصول الى خدمته والى الحضرة الشريفة الغروية على ساكنها الصلوة والتحية وكنت مرضيا في بعض تلك المدة وغافلا في البعض غير شاكر لتلك النعمة حتى فارقني وارجو من الله الكريم ان لا يؤاخذني بل يمن علي مرة اخرى بالتشرف الى صحبته ونيل اخذ الفتح من هذا العلم وسائر العلوم الحقيقية الشريفة من جنابه بمحمد واله ان الله ولي التوفيق واهله فلعدم معرفة هذا العلم ما ذكرنا في هذه المسائل غير هذا الا انه لا استقامة في غير مسئلة ذكرها ما استفدنا من خدمته مما في قول الشارح وهو المشهور بين المتفقهين بل الفقهاء ايضا ان الاعتبار بالجدي ليس الا في حال الارتفاع والانخفاض لان علامة قبلة اهل العراق هو القطب لا يكون الجدي على محاذاته الا في هذه الحالة واما اذا لم يكن لا عتبار بالقطب فقط هو نجم خفي في وسط الانجم التي هي صورة السمكة لا يكاد يدركه الاحد البصر وهو علامة دائما كالجدي في الحالتين اذ لا يتغير مكانه الا يسيرا لا يكاد يبين الحس فلا يؤثر في الجهة وحركته الدورية اليسيرة

ولو صلى باجتهاد او لضيق الوقت ثم انكشف فساده اعاد مطلقا ان كان مستدبرا وفي الوقت ان كان مشرقا او مغربا ولا يعيد ان كان بينهما ولو ظهر الخلل وهو في الصلوة
استدار ان كان قليلا والا استانف ولا يبعد الاجتهاد بعد الصلوة **المقصد الرابع** فيما يصلى فيه وفيه مطلبان الاول اللباس يجب ستر العورة في الصلوة بثوب طاهر
الا ما استثني مملوك او ماذون فيه فلو صلى في المغصوب عالما بالغصبية بطلت وان جهل الحكم مثل

دورة اليومية حول قطب عالم الشمالي ورايت قريبا من هذا الكلام في بعض كلام فقهاء العامة وهو ان هذا غلط ظاهر لان الجدي اقرب الى القطب الشمالي من بنات النعش وهو من
في شكل الهيئة وان ليس الجدي حال الاستقامة على القطب الشمالي بل له اوضاع متعددة وهو انما يكون على القطب في خط نصف النهار حال كونه مائلا الى المغرب كثيرا او
هو ايضا معلوم بالنظر وهو من الاسطرلاب وغيره ويؤيده انهم يجعلونه حال الاستقامة وعكسها محاذيا للمنكب فيلزم كون قبلة العراق خط نصف النهار مع انه معلوم انهم
صرحوا بانها مائلة عنه الى المغرب واستخرجه سلمه الله في الكوفة والنجف الاشرف قال انها بل عنه باثنتي عشرة درجة تخمينا والذي علمنا بان الجدي اقرب الى القطب من تلك
النجمة انا وضعنا قصبة ورأينا منها الجدي في اول الليل مثلا وعلمنا على تلك النجمة علامة تحاذيها ثم نظرنا بعد نصف الليل بكثير رأينا من تلك القصبة ورأينا تلك
النجمة خرجت عن محاذات تلك العلامة بكثير تقريبا اكثر من ثلث ذراع ثم نظرنا قريب الصبح فما رأيناها منها وقد وصلت تلك الى نصف دائرة كبيرة تقريبا وهو واضح
لمن جرب وتامل والله الموفق للسداد او الصواب واليه المرجع والماب فلنقتصر على هذا وما نسب الى كلامه لعدم العلم وكذا افادة ان تيسر الفرس على جميع الاصطلاحات
لا يتغير عن الواحد المبين فهو تحويل الشمس الى الحمل ويفهم من كلام الشيخ علي رحمه الله في حاشيته على القواعد في تحقيقه خلاف ذلك فيقول انه محقق في كتب هذا الفن
وليس فيه اشتباه ولا خلاف فيه بين اهل التاريخ واهل هذا العلم ونبه في ذلك شيئا كتبنا على ذلك المحل ثم العجب من المص ره وغيره انهم يقولون باستحباب التياسر لاهل
العراق عن العلامة الموضوعة مع تعيين العلامة وعدم بيان قدره فانه يتفاوت للبعد بادنى شيء ومع ان خط قبلة اهل العراق منحرف عن حائط البيت على تقدير
صحة موافقته للبيت بل يقرب من بين الباب والحجر على طريق الانحراف الموقف في المقام ويجعل الجدي خلف المنكب على انا وجدنا كلما خرجنا من المسجد ميلنا الى
الشرق اكثر حتى وصلنا العراق ووجدنا ايض قبلة المسجد الكوفة مايلا الى الغرب بما ذكروه على ما فسر المنكب الشيخ علي مع انه قال انما الاعتبار بقبلة المسجد ثم
قالوا ان هذا الا على مذهب من قال ان الحرم قبلة الخارج وانهم لم يبينوا ذلك بذكر فيه في كتبهم بحيث يفهم الفتوى واكثر منه تعجبي من جعل الشيخ علي رحمه الله
قبلة الخراسان مثل قبلة العراق مع كونه مايلا الى الشرق كثيرا مع ما مر من قوله ان الاعتبار بالمسجد مع تيامن قبلة المسجد من جعل الجدي خلف المنكب فناء على
وجعل ذلك علامة في الخراسان وهو ما يقابل خلف الاذن الايمن والظن في تفسيره ما ذكره الشارح من انه مجمع عظم العضد والكتف كما نقل عن الصحاح وهو موافق
للمسجد ظاهرا والظن فيها الوسعة ولكن يفهم من كلام الشارح عدم ذلك وكذا من غيره في الجملة مثل الذكرى نعم لو كان هذه العلامات ثابتة في الشرع او عند اهل العلم
بحيث يعلم يقينا لا يبعد عدم جواز الانحراف مع انه مخفف ان غاية ما يستفاد من هذا العلم مسامتة البلد الذي يحقق عندهم عرضه وطوله لمكة زادها الله شرفا على الوجه
الذي قرره واما مثل جعل خط مايل عن خط نصف النهار كونه باثنتي عشرة درجة من تقديم فكيف يحكم بتحريم الميل ووجوب الاستقامة والحال انه قد يصير سببا لذلك
الى غير الكعبة او في بنائها وكذا لا يمكن تحريم ذلك في محراب المنصوص وذلك ايضا غير واضح لاحتمال الاكتفاء بما يخرج عن الوسعة ويدل عليه تجويز الصف المستطيل
الطويل من البيت بل الحرم فقول الشارح اما توهم اعتقاد الخ محل تامل وبالجملة الذي يظهر لي من الاخبار الصحيحة والايات الكريمة والشريعة السمحة السهلة
قول عظماء الامة من العامة والخاصة هو الوسعة واعتبار التفاوت بين العلامات بما اذا كان بحيث غيروا علامات مخالفة لاهل العراق مثلا واطلقوا
وكذا الانزه مثل جعل بنات النعش علامة مع كونها متعددة مختلفة المواضع واعتبار مهب الرياح واعتبروا القبور والمحاريب في كل بلد من بلاد المسلمين مع انا نجد
اكثر بلاد المسلمين الاختلاف الكثير بل في بلدة واحدة خصوصا في بلاد العامة حيث يكفي عندهم ما بين المشرق والمغرب على ما نسمع ونرى ويؤيده ورود الاخبار
مختلفة مجملة ويبعد الاهمال من الشارع في مثل هذه الدقيقة التي يصير العمدة من العبادة ادنى الالتفات عنها كما يفهم من كلام الشارح والذكرى وغيرهما مع اعتبارهم
استحباب التياسر على نحو الاجمال فدبروا وحالوا وعدم طريق الى التحقيق لمحاذات البيت لا بالقرب منه لبلدهما فكيف بكل البلاد وعدم تحقق كون غيره من
المواضع قبلة بحيث الخروج عنه يكون مضرا بادنى خروج مع عدم الاثر مما يجده مناسبا للشريعة والله يعلم والاحتياط معلوم **قوله** المصلي الخ
دليل صحة الصلوة عن جهة كونها الى القبلة واضح لانه متوجه الى جزء من البيت الذي هو القبلة لا محالة واما من جهة كونها في البيت فغير واضح لورود المنع
عن الفريضة فيه في صحيحة محمد وهو محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصلي المكتوبة في جوف الكعبة وخبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله لا تصلي المكتوبة في الكعبة والحرم
وحمل على الكراهية لخبر يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله حضرت الصلوة المكتوبة وانا في الكعبة فاصلي فيها قال صل وليس في الطريق فيه الا الحسن علي بن فضال لي
الظن خبرا مع العموم فالحمل جيد ويؤيده قوله لا ينبغي في الصحيح المتقدم قال الشيخ في الاستبصار وذلك صريح بالكراهة وصحة السند وبه اظهر لعدم المنع ولا
وكذا المصلي على سطحها مع ابراز شيء بعد الجزء الاخير من المصلي وورد ذلك بالصلوة على السطح مستلقيا متوجها الى البيت المعمور موميا ردت بعدم الصحة
فوت بعض اركان الصلوة **قوله** ولو صلى باجتهاد او لضيق الوقت الخ الذي يظهر من صحيح الاخبار هو مذهب السيد والمص في المنتهى وهو عدم الاعادة
اذا كان بين المشرق والمغرب والميل الى القبلة لو ظهر الخلل في الاثناء والاعادة في الوقت وعدمها خارجه مطلقا اذا لم يكن كذلك وليس شيء صحيح صريح ينافي
ذلك مع امكان حمله على الاستحباب ولا فرق بين الناسي والجاهل والاعمى والمتحير الذي صلى الى جانب واحد والمقلد وغيرهم لما مر من الوسعة وان ما بين المشرق
والمغرب قبلة مع ما في الصحيحين المتقدمين من قوله فان فات الوقت فلا تعد وان كان مضى الوقت فحسبك اجتهادك وما في صحيحة يعقوب بن يقطين المتقدمة وما في
رواية عمار عن ابي عبد الله في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة
حين يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة وفي هذه دلالة على كون المشرق والمغرب دبرا وكونهما متحدين في الحكم مع الاخبار
وصحيحة معوية المتقدمة صريحة في عدم الاعادة مطلقا اذا كانت الى ما بين المشرق والمغرب وعدم التفصيل في الاخبار دليل العموم مع الاصل والاية **قوله** ولا يبعد
الاجتهاد بعد الصلوة دليله واضح الا ان يحدث شيء يوجب التجديد فيجب وليس مراد المص ايض الا ذلك وهو ظ **قوله** يجب ستر العورة الخ كان دليله اجماع المسلمين وفي
الاخبار ايض اشارة اليه وكذا الى شرطيته للصلوة مع اجماع الاصحاب على ما نقل وكذا اشتراط طهارة الثوب اجماعي ولانه يعلم من الامر بالاعادة مع النجس والامر بالتطهير والغسل مطلقا
في الاية والخبر وفي الرعاف خصوصا وقد تقدم النجاسات وما يطهرها وما يستثنى منها وكذا وجوب كون اللباس مملوكا او ماذونا ولان التصرف في مال الغير لا يجوز الا باذنه
عقلا ونقلا ولا يبعد الاكتفاء بالاذن الفحوى اذا افاد علما ومنه كونه ممن شمل عليه الاية الكريمة كالصديق فانه اذا جاز اكل بغير ماله واعدامه بالكلية فالصلوة في ثوبه التي
هي العبادة ويحصل له الاجر والثواب مع بقائه على حاله من غير نقص ولا تغير بطريق الاولى مع ان ظاهر حال المسلم يقتضي الاذن في الرضا بمثله فالظاهر الاكتفاء كما في المكان

وانقول

يجوز مما ينبت من الارض كالقطن والكتان والحشيش وجلد ما يؤكل لحمه مع التذكية وان لم يدبغ وصوفه وشعره وريشه ووبره وان كان ميتة مع الجز او غسل
موضع الاتصال والخز الخالص والسنجاب والممتزج بالحرير ويحرم الحرير المحض على الرجال الا التكة والقلنسوة ويجوز الركوب عليه والافتراش له والكف به ويجوز للنساء

والاحتياط امر آخر واما اشتراط ذلك في الصلوة فلان ذلك كيفية من اكثر العبادات فلو صلى في مال الغير عالما بعدم الاذن وعدم الجواز عامدا بطل الصلوة ويفهم من المنتهى
الاجماع حيث قال فالذي عليه علماؤنا بطلان الصلوة بل يدعو اجماع المسلمين على التحريم لانه لا شك في كون الحركات الواقعة فيه جزء لها ومنهيا عنها فهي عبادة منهي عنها
والنهي في العبادة مفسد لها عند علمائنا على ما ظهر في الاصول ولا فرق في ذلك بين الساتر وغيره حتى الخاتم وفضة لعموم الدليل وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد حقيقي والثواب
والعقاب من غير تعدد وجه بحيث يتعلق كل منهما بغير ما يتعلق به الآخر وعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه فقط اذ المنهي ليس بوجه مطلوب للشارع وان المتبادر من مثل هذا
النهي البطلان وان الذمة مشغولة والخروج عنه غير ظاهر الا بما تيقنا الصحة الا من امره ونهيه وقد علم عدم ذلك بالنهي ولا يحتاج الى ان يقال الامر بالرد مستلزم للنهي حتى يرد
عليه بحث الشارح مع انه ما جرى على ما نهتم به ادعا على انه لم يتم الا في ستر الوقت ولا خصوصية له بالساتر وفرق المحقق ومن تابعه مثل الشارح والشهيد في الذكرى بين الساتر
وغيره غير جيد لما فهمته مما مر وقول البعض اذا كان النهي في شرط العبادة بعدها غير محقق لان الدليل الذي مذكور في الاصول شرطه انه فيما سبق ولا يدل ذلك على البطلان
الا ان يكون في تلك الشرط عبادة مستقلة الا ترى ان ازالة النجاسة شرط لصحة الصلوة مثلا ولا يضر فيها ماء مغصوب وفي مكان مغصوب وبآلة مغصوبة وبفعل غاسل قهرا بخلاف
الغسل فانه يبطل لكونه عبادة ولي في التعليقات على شرح العضد في تحقيق هذه المسئلة تحقيق اظنه جيدا وانا متعجب من الشارح حيث نفى البطلان في الساتر مع ان
الدليل الذي دل به بطلان غير الساتر بعينه جار فيه لان الدخل الذي ذكره بعض لعله في دليل اصحابنا والقائلين بالبطلان في نفس العبادة او جزئها او شرطها اذا كانت
العبادة ولا بد من الوقوع على العبادة ليصح الدليل وكذا الفرق بين النهي الصريح وغيره ليس بجيد لانه اذا وجد النهي فالدليل جار فافرق المحقق ايضا بين خاتم ذهب ومال الغير
بين الحرير الذي ليس بساتر بالبطلان فيه دونهما لوجود النهي الصريح عن الصلوة في الحرير دونهما وارتضاه الشارح مما يتعجب منه ومما ذكرنا من الدليل على البطلان ظهر
فائدة قيد المص عالما بالغصب ويمكن استفادة علم التحريم ايضا منه كما ستعرف ومعنى قوله وان جهل الحكم جهل بطلان الصلوة في المغصوب لا التحريم فافهم فلا تبطل
صلوة الجاهل بها ولا ناسيهما لعدم جريان الدليل وقد صرح هنا الشارح بعدم تكليف الناسي فالجاهل بالطريق الاولى لكونه تكليف الغافل ولما نقل ان الناس
في سعة ما لا يعلمون نعم لو كان دليل آخر يدل على اشتراط اباحة الثوب في نفس الامر لبطلان مع عدمها لثبت المط وكذا لو ثبت وجوب التكليف حين فعل الصلوة
بالترك والاشتغال بتحصيل العلوم وشرائط الصلوة الدليل الذي يفيده فيبطل باعتقادي لاعتقاد المص لا الشارح ومن قال بمقالته ومن اين ذلك الثبوت
والاحتياط واضح قوله من جميع ما ينبت من الارض صفة الثوب لعل مراده بالثوب هنا ما هو الظاهر من قوله والحشيش وقوله فيما سيأتي ولو بالورق كما صرح في جواز
الورق ونحوه مع الاخبار والاصل والامر المطلق مع غير منع وحصول الغرض ظاهرا فيقتضيه مع رواية علي بن جعفر اذا اصاب حشيشا يستر به عورته اتم صلوته فلا يكر
منع الدروس والظ عدم الخلاف في الجواز فيما ينبت من الارض وكذا في جلد ما يؤكل مع التذكية سواء دبغ او لم يدبغ عند الاصحاب على ما نقل وكذا في صوفه واخواته
وان اخذ من الميتة للاصل والاجماع والآية المطلقة وعدم المنع واما وجوب غسل الموضع على تقدير القلع فتخيير بينه وبين القطع كما هو مراد المص فغير ظاهر لا بحجة الاتصال
بالميتة من غير رطوبة مما ثبت كونه موجبا للغسل والرطوبة غير ظاهرة والاصل العدم وان كان الغسل واردا مطلقا وفي خصوص نحو الصوف اذا اخذ من الميتة لكنه
يمكن الحمل على كونه رطبا او الاستحباب للجمع بين الادلة والاصل دليل قوي وكذا في استثناء سائر هذه الاشياء من الميتة فان ما ورد فيها غير مقيدة به فيحكم
الاصحاب بطهارة العظم من دون الغسل الا الانفحة مع انه ظاهر ملاقيهما مع الرطوبة والاقوى منه طهارة لبن الميتة كما في بعض الروايات وبعض الاقوال نعم لا يبعد وجوب
ازالة ما اتصل به من الميتة قوله والخز الخالص الخ لا خلاف في جواز الصلوة في وبر الخز الخالص عن الاتجوا الصلوة مع الاصل والامر المطلق وعدم ثبوت التحريم
يدل على جواز الصلوة في جلده وحل لحمه والاخبار الكثيرة ايضا ولا يكفي الحكم بطهارته كما نقل عن المعتبر والاجماع المنقول يدل على حل لحمه حيث اجمعوا على عدم جوازها
في غير المأكول فيكون هو مستثنى عن عدم جواز الصلوة في غير المأكول ان ثبت كلية التحريم في جواز الصلوة في غير السمك الا ان يكون مستثنى من تلك القاعدة فتأمل واما البحث
والخلاف في جلده وكذا جواز الصلوة في الحرير الممتزج بحيث لا يصدق عليه الحرير باجماع وكذا جواز الحرير للمرأة اجماعا على ما نقل واما صلوتها فيه ففيه خلاف ويدل على عدم
الجواز خبر على منعها من الحرير محمول على الصلوة والاصل والامر المطلق وجواز اللبس مع عدم المانع صريحا صحيحا والشهرة دليل الجواز والجمع بالكراهة والاحتياط ظاهر
والظ ان عدم جواز الصلوة فيه للرجال بل عدم اللبس الا في الحرب والضرورة مما لا خلاف فيه وعليه الاخبار ايضا مثل صحيحة اسمعيل بن سعد الاحوص الثقة قال سألته
عن الثوب الابريسم هل يصلى فيه الرجل قال لا ويضر الاضمار كما مر ومكاتبة محمد بن عبد الجبار الثقة في الصحيح قال كتبت الى ابي محمد ع اسئله هل يصلى في قلنسوة حرير محض
او ديباج فكتب ع لا تحل الصلوة في حرير محض ولا تضر الكتابة لما مر وغيرهما من الاخبار فيحمل صحيحة محمد اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن ع عن الصلوة في ثوب
ديباج فقال ما لم يكن فيه التماثيل فلا باس على الممتزج او الضرورة او الحرب ويحمل المطلق على المقيد الوارد في الاخبار والاجماع مع انه قد يكون الديباج من غير الحرير كما كان في
الخبر السابق اشارة اليه من حيث العطف عليه واما استثناء التكة والقلنسوة ونحوهما مما لا يتم الصلوة فيه فلا يظهر وجهه بل ظاهر الاخبار هو التحريم والمكاتبة صريحة في تحريم
القلنسوة وهي العمدة في الاخبار في هذه المسئلة وكذا صحيحة محمد بن عبد الجبار الثقة قال كتبت الى ابي محمد ع اسئله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكون
من حرير محض او تكة من وبر الارانب فكتب لا تحل الصلوة في الحرير المحض وان كان الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه وفي هاتين المكاتبتين دلالة واضحة على عدم الجواز في مثل التكة
والقلنسوة مما لا يتم الصلوة فيه فلا تعارضهما مشافهة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كلما لا تجوز الصلوة فيه وحده مثل التكة الابريسم والقلنسوة والجورب والزنار يكون في
السلم او يصلى فيه لعمومها وعدم صحة مشافهة اسمعيل المنقلة وضعف سنده باحمد بن هلال ووحدتها واطلاقها فيحمل على المقيد بالممتزج او الضرورة او
الحرب مما مر من الاصل وغيره لا ينفع فالتحريم اوضح وهو مذهب البعض بل هو ظاهر المص في المختلف ونقل عن ابن الجنيد ذلك في رجح منه والعلم به بالغ في الفقيه
فانه قال تحرم الصلوة في تكة راسها ابريسم وايضا في ظاهر المكاتبتين دلالة على عموم عدم الصلوة رجلا كان او امرأة في جميع الحالات خرج الضرورة
والحرب للدليل بما بقي الباقي تحته وكان لذلك قال في الفقيه وردت الرخصة في لبس ذلك للنساء ولم ترد بجواز صلوتهن فيه والنهي عن الصلوة في الابريسم المحض على العموم للرجال
والنساء حتى يخصهن خبر بالاطلاق لهن في الصلوة فيه كما خصصن بلبسه نقل الشارح ذلك عن المفيد ره ويدل على ذلك ايضا عموم النهي الوارد للرجال والنساء الا في حرب
مخلوط بخز في رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز الخ حيث تم الاجماع على جواز لبسهن فيحمل على الصلوة
وفي السند موسى بن بكر الواقفي فالاولى اجتناب النساء عن الصلوة فيه والمص قال في المنتهى فيه قولان قويان فنحن في هذا من المتوقفين انتهى نعم الظاهر جواز الافتراش

ويحرم في جلد الميتة وان دبغ وجلد ما لا يؤكل لحمه وان ذكي ودبغ وصوفه وشعره ووبره وريشه عدا ما استثني منه

والوقوف عليه الكل كما هو المشهور للاصل وعدم اطلاق اللبس المحرم عليها والتصريح في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة حيث قال سألته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والتكأة عليه والصلوة عليه قال يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه فيه ايضا دلالة ما على ان الديباج ليس بحرير وانه يفهم جواز الاتكاء بل يتبادر الى الفهم التحريم لانه سئل عن جواز اصلح بجواز غيره لكن ليس بصريح بل ظاهر والاصل وعموم من حرم زينة الله يدل على الجواز واما الالتحاف والتدثر به فيحتمل التحريم لانه لبس وهو لبس اللحاف فعلى تقديره وجود ما يدل على عموم تحريم اللبس بحرير ولبس بواضح مع ما مر الاجماع غير ظاهر والعقل استثنا الكف على ما هو المشهور من الحرير بقدر اربع اصابع عدم صدق لبس الحرير والصلوة في الحرير فلا يتناوله الاخبار المتقدمة وفيه تامل لان الظاهر انه لبس وصلوة فيه كالتكة والقلنسوة ويؤيد الجواز ما مر من الاصل وعدم تحريم الزينة والاوامر المطلقة وخبر جراح المدايني عن ابي عبد الله عليه السلم انه كان يكره ان يلبس القميص المكفوف بالديباج ويكره لباس الحرير وفيه ايضا تامل لانه ليس بصريح في عدم التحريم ولهذا عطف عليه يكره لبس الحرير مع انه حرام كما مر على ان ليس بصحيح لوجود القسم بن سليمان المجهول وجراح ايضا مهمل فكان العمدة الشهرة والاصل واطلاق الامر وعدم تحريم الزينة المفهوم من الاية وليست العمدة حجية الشهرة واشتمال الاصل وتقييد اطلاق الاوامر وتخصيص تحريم الزينة بالاخبار المتقدمة وليس فيه اجماع لان ابن الجنيد بالغ وحرم في ظاهر كلامه الصلوة في ثوب علمه حرير بل قد حرم الزينة ايضا قال الاصمعي لا ادرى اعربي هو ام معرب كما نقل في المخ الا ان يكون المراد الكراهة فانهم كثيرا يعبرون عنها بالتحريم واما التقدير باربع اصابع فكانه ماخوذ من العرف وخبر العامة وليس بواضح فينبغي الاجتناب واما لبسه للصبيان فالاصل مع ما مر وعدم تكليفهم وظهور التحريم في لبس المكلفين والشهرة العظيمة بين العامة والخاصة تدل على الجواز وعدم وجوب المنع من لبسهم على من يتولى ولا خصوصية للولي وخبر جابر كنا ننزع لا يدل على التحريم لاحتمال التورع وغيره بل لا يبعد ان لا يدل على الجواز حيث قال كنا ننزعه عن الصبيان وننزكه على الجواري فانه يفهم منه انه كان ملبوسهم ويكون النزع حال البلوغ والاصل التحليل وهو مذهب المص في المنتهى والاحتياط ظاهر مع ان المجوز بين مثل المص في التذكرة والمحقق والشهيد في الذكرى قالوا بالكراهة على ما نقله الشارح

قوله ويحرم في جلد الميتة الخ اما دليل عدم جواز الصلوة فيما حل فيه الحيوة من الميتة مثل جلدها فالاجماع على ما نقل حتى من القايل بطهارته بالدبغ من الاصحاب والاخبار ايضا مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الجلد الميت ايلبس في الصلوة اذا دبغ قال لا ولو دبغ سبعين مرة وصحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في الميتة قال لا تصل في شيء منه ولا شسع واما عدم جوازها في شيء مما لا يؤكل لحمه من الشعر والوبر والصوف والجلد الا ما استثني على ما سنذكره فادعى المص الاجماع في المنتهى على تحريمها في جلد ما لا يؤكل لحمه الا ما استثني مثل جلد الحشرات كالقنفذ واليربوع واستدل ايضا بالنجاسة لعدم قبول التذكية المطهرة لان ازهاق الروح سبب الموت وكون الذبح مطهرا انما يثبت بالشرع وليس بثابت فيها ومعلوم عدم عموم الدليلين وكذا ادعى الاجماع على الثلاثة الاول الا ما استثني فهو محل واستدل ايضا ببعض الاخبار مثل حديث ابن بكير قال سال زرارة ابا عبد الله عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا يزعم انه املاء رسول الله ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح او لم يذكه وفي سنده ابرهيم بن هاشم لا باس به وابن بكير لعله عبد الله ابن بكير الفطحي كانه لذلك قال في المخ والمنتهى موثق ابن بكير الخ مع انه ممن اجمعت ويؤيد القبول نقل ابن ابي عمير الذي قد اجمعت على تصحيح ما صح عنه مع الشهرة وفي متنه بعض شيء ولا يضر فيفهم منه طهارة بول وروث الدواب البغال والحمير وكل ما يؤكل لحمه ونجاستهما مما لا يؤكل لحمه وانه لا بد من العلم بالذكاة وان الذكاة تقع على ما لا يؤكل لحمه ولا تنفع في الصلوة فيما ذكر منه ومكاتبة ابرهيم بن محمد الهمداني قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة فكتب لا تجوز الصلوة فيه وهي مكاتبة غير صحيحة مع الاضمار وقصور ما في المتن وقريب منه بعض الاخبار الاخر فليس هنا صحيح صريح فالعمدة الاجماع لو كان وفي الخبر الاول ثم الظاهر من بعض كلام القوم انه كلما لم يعلم انه ما كول اللحم لا يجوز الصلوة في شيء منه اصلا حتى عظم يكون عروة للسكين والمرمي وغير ذلك فالمشكوك والمجهول لا يجوز الصلوة فيه والاصل واطلاق الامر والشهرة في العمل وبعض الاية الدالة على تحليل كل ما خلق والزينة واللباس وحصر المحرمات وكذا الاخبار مثل الاخبار الصحيحة في ان كل ما اشتبه بالحرام فهو حلال والسعة وعدم الحرج يدل على الجواز ما لم يعلم انه مما لا يؤكل ويدل عليه حكمهم بطهارة كل شيء حتى يعلم انه نجس ولاداله لاشكال الامر اذ لم يعلم كون اكثر الثياب المعمولة والفراء والسقرلاط وما عمل لغمد السيف والسكين كذلك الا ان يكتفى بالظن وهو ايضا مشكل لعدم حصوله بالنسبة الى كثير من الناس فينبغي الجواز ما لم يعلم او يظن ظنا غالبا وكذا الحكم في طهارة الجلود على ما مر ويدل عليه اكتفائهم بمجرد كونه في يد المسلم مع انه لا يشترط عند البعض المطهر عند الاصحاب بل كونه في بلد غالب اهله مسلم وان لم يعلم ان صاحب اليد مسلم كما يدل عليه ظاهر كلام المنتهى في يد مسلم او في بلد الغالب في عدم العلم بالموت وقال يدل عليه صحيحة اسحق بن عمار عنه قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب المسلم فلا باس ثم ذكر صحيحة البزنطي التي ستجيء والاسحق وان قيل انه فطحي الا انه ثقة لا باس به في مثله فتامل ولا يضر حكمهم بان الجواز اما لو لم يعلم انه حلال يحكم بتحريمه على تقدير التسليم لان ذلك يلحق بالمعلوم في كل اللحم فقط اي كالدليل لا في جميع الاحكام المترتبة على ما هو حرام في الحقيقة نعم ان كان علم وما وجد فيه دليل التحليل يحرم لوجود دليل التحريم وهو عدم وجود الاشيا التي عينها الشارع علامة للتحليل بل ظاهر بعض الاخبار يدل على الجواز اما لو لم يعلم انه ميتة مثل صحيحة الحلبي قال قلت لابي عبد الله الخفاف عندنا بالسوق نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينه وفيها دلالة على قبول الواحد من غير قيد العدالة لعله صاحب اليد ويدل عليه ايضا في الجملة صحيحة البزنطي عن الرضا قال سألته عن الخفاف ياتي السوق فيشتري الخف لا يدري اذكي هو ام لا ما تقول في الصلوة فيه وهو لا يدري ايصلي فيه قال نعم انا اشتري الخف من السوق ويصنع لي واصلي فيه وليس عليكم المسئلة واما الاستثناء فالظاهر ان شعر الادمي مستثنى مطلقا ويدل عليه الضرورة لانه ما ينفك عنه الا قليلا وصحيحة علي بن ريان الثقة قال كتبت الى ابي الحسن هل تجوز الصلوة في ثوب يكون فيه شعر الانسان واظفاره من قبل ان ينفضه ويلقيه عنه فوقع يجوز وصرح بالاستثنا في الذكرى ومن المستثنيات الخز بالاجماع والاخبار بل جلده ايضا على الظاهر لصحيحة سعد بن سعد الثقة عن الرضا قال سألته عن جلود الخز فقال هو ذا نحن نلبس فقلت ذلك الوبر جعلت فداك قال اذا حل وبره حل جلده وصحيحة معمر بن خلاد قال سالت ابا الحسن الرضا عن الصلوة في الخز فقال صل فيه وهي عامة فيهما فتخصص العمومات الدالة على عدم الجواز في غير الماكول على تقدير كونه

وفي نقل الشارح ... من العبد ... كان ... على ...

ويكره السود عدا العمامة والخف والواحد الرقيق غير الحاكي للرجال وان يأتزر على القميص ويشتمل الصماء او يصلي بغير حنك او اللثام والنقاب فيحرم لو منع القراءة والقباء
المشدود في غير الحرب او الامامة بغير رداء واستصحاب الحديد ظاهرا وفي ثوب المتهم والخلخال المصوت للمرأة والتماثيل والصور في الخاتم متن

غير ماكول والعجب ان المص قال في المنتهى الرخصة وردت في وبر الخز لا في جلده فيبقى على المنع المستفاد من العموم واما السنجاب فاختلف فيه الروايات فبعضها يدل على تحريم الصلوة
فيه للعمومات الدالة على المنع ويدل عليه بخصوصه ايضا خبر ابن بكير المتقدم ويدل على الجواز اخبار منها صحيحة الحلبي الثقة قال سالته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب
واشباهه قال لا باس بالصلوة فيه ولا دلالة له في صحيحة علي بن يقطين الثقة قال سالت ابا الحسن عن لباس الفرو والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود قال لا باس المناطق
ولا في صحيحة ريان بن صلت الثقة قال سالت ابا الحسن الرضا عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما اشبهها والمناطق والكيمخت والمحشو بالقز والخفاف
من اصناف الجلود فقال لا باس بهذا كله الا الثعالب لعدم صراحتها في جواز الصلوة فيها وكان المص في المنتهى استدل بعمومها وعدم التفصيل وفيها دلالة على جواز
المحشو بالقز وفي صحيحة الحسين بن سعيد ايضا التصريح بذلك وقد حملها في التهذيب والمنتهى على القز غير الابريسم تبعا للصدوق في الفقيه فتامل فيه وما مر الاصل
وعدم تحريم الزينة والاوامر المطلقة ايضا دليل الجواز وتخصيص العمومات وحمل ما يدل على المنع بخصوصه على الكراهة طريق الجمع ولكن ما يبقى حينئذ في حديث
ابن بكير دلالة واضحة على تحريم غير السنجاب ويلزم القول بالجواز في الثعالب واشباهها ايضا وحمل دليل الجواز على التقية طريق الجمع ايضا سالوا عن الخز ايضا ولكن ليس
المنع صحيحا صريحا مع ما مر ونقل المص عن الشيخ الاجماع على جوازها في السنجاب وفي الثعالب والارانب ايضا روايات مختلفة تدل على التحريم اربعة عشر حديثا منها
صحيحة علي بن مهزيار قال كتب اليه ابراهيم بن عقبة عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلوة فيها من غير ضرورة ولا تقية فكتب لا تجوز الصلوة فيها وفي صحيحة
محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عن جلود الثعالب يصلى فيها فقال ما احب ان اصلي فيها وفي صحيحة وروايات المنقدمة الا الثعالب لكن فيه تامل وصحيحة اسمعيل بن سعد
المتقدمة عن الصلوة في جلود السباع فقال لا يصلى فيها ونقل في المنتهى الاجماع على التحريم في السباع والاخبار كثيرة فيه وفسرها الا يكتفى في الفداء بغير اللحم في
صدقة قرح على ما سبق تامل وكذا ادعى الاجماع في المسوخ وان قيل بانه ظاهر فيقبل التذكية والتي يدل على الجواز صحيحة الحلبي وعلي بن يقطين وما في المكاتبة
الصحيحة لمحمد بن عبد الجبار المتقدمة فان كان لو بر كيا حلت الصلوة فيه في جواب السؤال عن التكة من وبر الارانب في الاخبار الاخر غير صحيحة والجمع بالحمل على الكراهة
جيد الظاهر صحيحة محمد بن مسلم ومكاتبة محمد بن ابراهيم قال كتبت اليه اساله عن الصلوة في جلود الارانب فكتب مكروه وكذا على الذكي وغيره كما يشعر به بعض الاخبار
المتقدمة ويدل عليه ايضا صحيحة جميل عن ابي عبد الله قال سالته عن الصلوة في جلود الثعالب فقال اذا كانت ذكية فلا باس هذه مع مكاتبة محمد بن عبد الجبار تؤيد هذا الحمل وحمل
المطلق على المقيد ولكنها خلاف المشهور بين الاصحاب ويلزم حمل الاخبار الكثيرة على الكراهة والظاهر انه لا تصور فيه مع وجود الخلاف وصرح في الفقيه بالرخصة في الخز
المغشوش بوبر الارانب نعم يبقى ما الخلاف فيه بحث الاجماع لو كان واعلم ان المص رجح عدم الجواز في الثعالب والارانب بالشهرة وكثرة الاخبار والاحتياط وهو
غير ظاهر نعم لا باس بالاحتياط مع الامكان واعلم ايضا ان الشارح قال بعد قوله على اصح القولين في شرح قول المص والسنجاب والروايات فيه مختلفة وجملتها لا تخلو
عن شيء اما ضعف السند او اشكال في المتن واقوى ما دلالة على الصحة صحيحة ابي علي بن راشد عن ابي جعفر صل في الفنك والسنجاب وليس من الجانبين صحيح غيرها الا انها
تضمنت حل الصلوة في الفنك ولا يقولون به فيه تامل لانه بعد الحكم بعدم ما يصلح دليلا من الروايات القول بالصحة مشكل الا ان يكون للاصل وايضا تامل
فيما سبق وجود الصحيح على ان رواية ابي علي بن راشد التي قال انها صحيحة واقوى دلالة على الصحة ليست بصحيحة في الكتب الثلثة على ما رايتها وما سماها في المنتهى
ايضا بها نعم سماها في الحاشية فاما قال الشيخ في التهذيب والاستبصار علي بن مهزيار عن ابي علي بن راشد قال قلت لابي جعفر ما تقول في الفراء اي شيء يصلى فيه قال اي
الفراء قلت الفنك والسنجاب والسمور قال صل في الفنك والسنجاب فاما السمور فلا تصل فيه قلت فالثعالب نصلي فيها قال لا الخبر والطريق الى علي بن مهزيار الثقة
صحيح لكن علي بن ابي راشد غير ظاهر لعله يعرفه ولعل مقصود المص الصحة الى ابي علي وهو يفعل كثير امثاله مثل ما مر في الصحيح عن اسحق ولهذا قال رواه ابو علي في الصحيح
وما قال صحيحة فتامل ولهذا في بعض الاوقات يقول في المنتهى في الصحيح عن فلان الثقة ولو كان فيه تردد فتتبع فانك تجد فتامل واما طريق هذه الرواية
في الكافي فضعيف لسهل بن زياد وغيره فلعله حصل له الظن بالصحة من كلام الخ ويكون وجه عدم صحة رواية الحلبي عنده اشتراك العباس ولكن ظاهر كونه ثقة
لمن تتبع فانه عبد الله بن المغيرة بقرينة سابقه ولاحقه والتصريح به في مثل هذا السند مع تسمية هذه بالصحة في المنتهى وعدم صراحة غيرها في الصلوة في السنجاب
كما مر **قوله** ويكره السود عدا العمامة الخ دليل كراهة السود عدا العمامة والخف وكذا الكساء هو الخبر المرفوع عن ابي عبد الله قال يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة
والكساء ولا يخفى انه يدل على الكراهة مطلقا وكان القلنسوة اشد كراهة لما روي عن الصادق قال قلت له اصلي في القلنسوة السوداء فقال لا تصل فيها فانها لباس
اهل النار وروي عن امير المؤمنين فيما علم اصحابه لا تلبسوا السواد فانه من لباس فرعون وفي رواية اخرى انه من لباس اهل النار وهذه ايضا تدل على عموم الكراهة
فالاجتناب عنها مطلقا اولى وما ورد كراهة الصلوة في السود فقط في الاخبار حتى يحتاج الى التاويل بشدة الكراهة في الصلوة او يحمل المطلق على المقيد كما
نقب فيه الشارح نعم ما ورد من المنع عن النعل الاسود يحتمل شموله للخف ايضا فيحمل استثناء الخف على عدم تاكيد الكراهة فيه بالنسبة ويحتمل اختصاصه بالنعل فقط
واما دليل كراهة الصلوة في الثوب الواحد الرقيق غير الحاكي للون فهو الاحتياط والمبالغة في الستر ولا يبعد التعميم حال الصلوة وغيرها فيحرم لو كان حاكيا
للون لعدم الستر عرفا واما مع حكاية الشكل فليس بظاهر التحريم لصدق الستر عرفا بل الظاهر الجواز والاكتفاء به في الصلوة والاحتياط امر اخر ويظهر من المنتهى عدم
التحريم فيه حيث قال اما لو كان القميص رقيقا يحكي شكل ما تحته لا لونه جاز ان يأتزر بازار ويزول الكراهة حينئذ ويفهم منه عدم الكراهة الا مع حكاية الشكل
وفي الخبرين في الفقيه وفي الكافي ان النورة سترة لا دلالة واضحة عليه واما الثوب الواحد الصفيق فلظاهر عدم الكراهة للاصل والخبر محمد بن مسلم عنه قال في
الرجل يصلي في الثوب الواحد قال فلا باس اذا كان صفيقا ولا يخفى ان مراده عدم الكراهة من جهة عدم كونه ثوبا واحدا رقيقا فلا ينفي الكراهة من جهة عدم العمامة
وعدم الرداء وعدم السراويل فسقط بحث الشارح والشهيد وان مفهوم الخبر يدل على الباس مع عدم الصفيق فيحتمل الكراهة في الرقيق الغير الحاكي ويكون
دليلا لها والتحريم في الحاكي فافهم اما كراهة الائتزار فوق القميص فنقل المص عن الشيخ والسيد ورده لوقوع الخبرين الصحيحين صحيحة موسى بن عمر بن بزيع على ما في
المنتهى في الخبر صحيحة واما في الاستبصار فابن بزيع فليس بصحيح عن الرضا اشد الازار والمنديل فوق القميص في الصلوة فقال لا باس وصحيحة موسى بن القسم البجلي قال رايت
ابا جعفر يصلي في قميص قد ائتزر فوقه بمنديل وهو يصلي ثم قال انما المكروه التوشح فوق القميص لقول بعض اصحابنا عن احدهما قال قال الارتداء فوق التوشح

وفيما يستر ظهر القدم كالشمشك لا الخف والجورب وعورة الرجل قبله ودبره ويجب سترهما مع القدرة متن

مكروه والتوشح فوق القميص مكروه وفي الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام لا ينبغي ان تتوشح بازار فوق القميص اذا انت صليت فانه من زي الجاهلية انتهى ان كان التوشح غير شد المئزر فوق القميص كان كلامه حقا ويفهم من قوله اما شد الوسط بما يشبه الزنار فمكروه انه التوشح وان كان تعبيره في خبر ابي بصير بانه شد المئزر فوق القميص اذ الظاهر عدم الفرق بين المئزر والازار الا ان يحمل على شد الوسط مع ان المراد بشد الوسط بما يشبه الزنار ايضا غير واضح وان لم يكن غير التوشح فينبغي القول بالكراهة لصحيحة ابي بصير وحمل الخبرين الاولين على الجواز او الضرورة وقال ايضا لا يكره شد الوسط بمئزر تحت القميص ولا اعرف فيه خلافا ولكن نقل في الفقيه خبرا يدل على الكراهة وكذا كراهة العكس ايضا وانه التوشح كما مر في الخبر السابق واما كراهة اشتمال الصماء فدليله الخبر والتفسير هو منقول عن الشيخ وفي الخبر ايضا ودليل كراهة الصلاة بغير حنك فكانه اخبار دالة على استحباب التحنك اما مطلقا عند التعمم او حال السفر والحاجة وليس للصلاة فيها ذكر ومع ذلك العجب من الصدوق الحكم بالبطلان بدونه مع عدم نقل في كتابه الا ما اشرنا اليه فكانه فهم التحريم مطلقا من الخبر المطلق او حمله على حال الصلاة فقط فحكم بالبطلان لترك الواجب وهو بعيد ثم الظاهر من العرف واللغة والخبر عدم حصوله من غير العمامة وعدم الكراهة مع عدمها الا من جهة فقد العمامة ودليل كراهة اللثام للرجل والنقاب للمرأة مع عدم منع القراءة والتحريم معه الخبر ووجوب القراءة بحيث يمكن السمع اما لو منع السماع فقط مع القراءة الذي لولاه لسمع فالظاهر عدم التحريم فقول الشارح اوسماعها محل تامل اما دليل كراهة القباء المشدود بل منعه ايضا فغير واضح وهل المراد به شد الوسط او شده على اطراف القباء والاولى اجتنابهما ودليل ودليل كراهة الامامة بغير رداء الخبر وكذا دليل استحبابه للامام الخبر واما استحباب الرداء لغيره في الصلاة او مطلقا فغير ظاهر نعم يمكن مطلقا خصوصا للمنفرد لو ثبت فعلهم عليهم السلام كذلك وفي ما كيفية الرداء فالاولى ان يضع وسطه على العاتق ثم يجعل ما على اليسرى خلف يمينه فيكون احد طرفيه على قدام اليمين والاخر خلفه لورود الخبر بذلك وكذا استصحاب الحديد ظاهرا وزواله بالستر وكذا في ثوب المتهم مطلقا فلا اختصاص بالغصب ولا بالنجاسة ولا بالحايض وغيرها وكذا يكره الخلخال المصوت للمرأة وللصبي ايضا للصحيح في الكافي والتهذيب والفقيه عن علي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن عليه السلام قال سالته عن الرجل صلى وفي كمه طير قال ان خاف الذهاب عليه فلا باس قال وسالته عن الخلاخل هل يصلح للنساء والصبيان لبسها فقال اذا كانت صما فلا باس وان كانت لها صوت فلا ولكن غير مقيد بحال الصلاة وظاهر الجر التحريم فحمل على الكراهة لعدم التصريح بل القائل وكذا في ذي التمثال مطلقا للصحيح محمد بن اسمعيل بن بزيع في الفقيه انه سئل ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الثوب المعلم فكره ما فيه التمثال وغيره من الاخبار فليس هنا صحيح صريح في التحريم لقول بالكراهة لا باس به وقال المص في المنتهى اذا غيرت الصورة زالت الكراهة لما في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لا باس ان يكون التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة وفي اخرى يكفي لذلك ازالة احدى عينيها واذا صلى وكان في قبلته التماثيل يغطيه بثوبه ولا باس باليمين وغيره للخبر ولو صلى على بساط فيه ذلك لا باس ايضا اذا كان له عين واحدة ولو كان له عينان فلا لما في صحيحة محمد بن ابي عمير عن بعض اصحابنا قال سالته عن التماثيل يكون في البساط لها عينان وانت تصلي فقال ان كان لها عين واحدة فلا باس وان كان لها عينان فلا وكذا في الدراهم السود ان كان عليها صورة مع البروز ويزول بالمواراة او يجعلها خلفه للخبر وفي الصحيح عن عبد الرحمن ابن الحجاج انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن الدراهم السود تكون مع الرجل وهو يصلي مربوطة او غير مربوطة فقال ما اشتهي ان يصلي ومعه هذه الدراهم التي فيها التماثيل ثم قال عليه السلام ما للناس بد من حفظ بضاعتهم فان صلى وهي معه فلتكن من خلفه ولا يجعل شيئا منها بينها وبين القبلة ولا يبعد الكراهة مطلقا والتخفيف بالنسبة الى المواراة ومن عدم دخول الملائكة بيتا فيه كلب وتمثال جسد يفهم من الاخبار الصحيحة عدم تحريم ابقاء الصورة وكذا الصورة في الخاتم والظاهر من الصورة اعم من صورة الحيوان كما في خبر عمار بن موسى قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير وغير ذلك قال لا يجوز الصلاة فيه حملت على الكراهة لعدم الصحة ويؤيده عدم الاخبار المتقدمة فافهم قوله وفيما يستر ظهر القدم الخ الظاهر عدم التحريم بستر ظهر القدم ولا ساق له كالشمشك لعدم الدليل عليه ولا على كراهته الا مجرد وقوع الخلاف في عدم نقل صلوتهم فيه ولعل في جواز الصلاة في جرموق كما يدل عليه خبر ابراهيم بن مهزيار في الكافي واستحباب الصلاة في النعل العربي للاخبار الصحيحة اشارة ما اليه لان فوقه ايضا اسود بما يستر كثيرا من ظهر القدم وفسر الشارح الجرموق نقلا عن الذكرى بانه خف واسع قصير يلبس فوق الخف ونوع مما يدنا ام لا بل الظاهر انه لا ساق له ويكون هو الذي يعمل من الجلد ويلبس فوق الجاقشور وفي الخبر تصريح بجواز الصلاة فيه وعدم الباس واما نفيه الشارح بانه نعل مخصوص له ساق فالظاهر انه ليس كذلك ولا يقال له النعل ولا يلبس بدله بل شيء مركب يعمل من الصوف غالبا يلبس فوق الخف والنعل يحفظ الرجل من البرد ونحوه والعرق والوسخ ونحوها قوله وعورة الرجل الخ نقل في المنتهى عدم الخلاف بين المسلمين في وجوب ستر العورة في الصلاة مع الاتفاق منا بالشرطية فيها وتدل عليها اعادة الصلاة مع تركه حتى للنسيان ايضا والظاهر ان وجوبه في الصلاة ليس بعيد بناظر فوجه التقييد في الشرح غير واضح وفي غيرها مقيد به والظاهر انه يحرم النظر اليها مطلقا ولعله ايضا اجماعي وفي بعض الاخبار اشارة اليه مثل ما روى في التهذيب صحيحا عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ينظر الرجل الى عورة اخيه المؤمن وفي عدة اخبار عورة الرجل المؤمن على المؤمن حرام وفسر في بعض الاخبار باذاعة سره ولكن يمكن تعميمه وما نقل في الفقيه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم فقال كل ما كان في كتاب الله تعالى ذكره حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه الحفظ من ان ينظر اليه وفي بعض الاخبار والايات والعقل دلالة على تحريم الكشف للمحرم وغير العاقل وغير البالغ في الجملة واما كون عورة الرجل القضيب والبيضتين والدبر فقط فلان الاصل العدم خرج هذه بالاجماع وبقي الباقي تحت الاصل وفي مفهوم الاية والاخبار المتقدمة دلالة ما عليه ايضا فافهم واصرح منها ما رواه في الفقيه والتهذيب ان الفخذ ليس من العورة وما رواه ايضا فيه مسندا عن ابي يحيى الواسطي عن بعض اصحابه عن ابي الحسن الماضي عليه السلام قال العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة وفيه تصريح بدخول البيضتين في القبل فلا يحتاج في المتن قيد والانثيان كما قيل وما رواه ايضا في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام فيطلي عانته وما يليه ثم يلف على طرف ازاره على اطراف احليله ويدعو من يطلي سائر جسده فقلت له يوما من الايام الذي تكره ان تراه قد رايته قال كلا ان النورة سترة والمدعو والقائل هو شيخ كبير قيم الحمام والشهرة ايضا مؤيدة فما ذهب اليه ابن البراج وابو الصلاح من كون العورة ما بين السرة والركبة او الى نصف الساق فغير ظاهر الدليل بل ما نقل لهما الا بعض الاخبار العامة مع وجه ما لفتنة عنهم بل هو اكثر واصح ويمكن الحمل على الاستحباب ايضا للجمع مع انه قد يكون مرادهما ذلك لان كثيرا ما يقال على المستحب وعلى المكروه عدم الجواز واما عورة المرأة فلا خلاف في كون كلها عورة يجب سترها في الصلاة مطلقا عدا الوجه والكفين والقدمين وفي غيرها من الاجنبي وفي تحريم تكرار النظر اليها من المحرم مطلقا ويؤيده الاجماع بعض الايات والاخبار واما سترها هذه الاشياء

وفيما

ولو بالورق والطين فان فقد صلى عاريا قائما مع امن المطلع وجالسا مع عدمه ويومى في الحالين راكعا وساجدا وجسد المرأة كله عورة عدا الوجه والكفين والقدمين ويجوز للأمة والصبية كشف الرأس ويستحب للرجل ستر جميع جسده وللمرأة ثلثة اثواب درع وقميص وخمار **المطلب الثاني في المكان** يجوز الصلوة في كل مكان مملوك او في حكمه كالماذون فيه صريحا او فحوى او بشاهد الحال وتبطل في المغصوب مع علم الغصبية وان جهل الحكم ولو كان محبوسا او جاهلا لا ناسيا اجاز متن

في غير الصلوة سيجئ البحث عنه في النكاح اما حال الصلوة فنقل في المنتهى الاجماع على عدم في الاولين منا وفي الاول من المسلمين مطلقا واما الاخير فاستدل عليه بالخبر الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع المرأة تصلي في الدرع والمقنعة اذا كان الدرع كثيفا قال المص الدرع هو القميص قال في الصحاح لبس القميص غالبا ساترا للظهر القدمين واستدل على الاولين بالاية الكريمة ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها بانه قال ابن عباس هو الوجه والكفين قال والقدمان ليس ظهورهما بالخشن من الوجه والكفين ويمكن ان يقال انما ثبت بالاجماع غيرها فبقيت الثلثة تحت الاصل وايض لا فرق بين كون القدمين من الزينة والوجه ايضا في محل الزينة والهما مما ظهر فيكون هما ايض داخلين في الاستثنا وايضا ليس الدليل على ذلك نص صريح بل ظاهر فان الذي نقل عليه في المنتهى هو الاجماع وقوله ع المرأة عورة وصحيحة زرارة قال سالت ابا جعفر ع عن ادنى ما تصلي فيه المرأة قال درع وملحفة فتنشرها على راسها وتجلل بها فالاجماع انما يثبت في غيرها كما مر والاولى مطلقة مع عدم الدلالة والثانية ليست بصريحة اذ الغالب في العرف ان الملحفة تلبس بحيث يخفى القدمين بل الظ ان لا لهما على عدم ستر القدمين اقوى منها على الستر على ان الظ انه ليس الملحفة حتما ونقل في المنتهى الاجماع من المسلمين على عدم وجوب الازار وانه مستحب والظاهر انها الازار فيحمل على الاستحباب ويدل على عدم الوجوب خبر محمد بن مسلم المتقدم ايضا الشريعة السهلة ونفي الحرج والضيق عقلا ونقلا يدل عليه ايض العادة سيما في القرى والبلدان بعدم ستر القدمين من غير نقل المنع عنهم ولا عن اهل العلم عن ذلك ولان الغالب ليس عندهم القدرة على ذلك الا بان يتعب فالتكليف بعيد ولولا خوف الاجماع المدعى لامكن القول باستثناء غيرها من الراس ومما يظهر غالبا ايض فتامل ويدل عليه ايض ما سيجئ من الاخبار الدالة على كشف الراس للامة والجارية فانها تدل على المطلق والجمع بين الادلة ايض بالحمل على الاستحباب طريق واضح فتامل والذي يدل على استثناء الجارية والامة على ما نقل مثل ما روي في الصحيح لا ينبغي للمرأة ان تصلي الا في ثوبين وفي اخرى عن الامة تغطي راسها قال لا وفي الموثق عن الصادق ع لا باس بالمرأة المسلمة ان تصلي وهي مكشوفة الراس وفي اخرى قال لا باس ان تصلي المرأة المسلمة وليس على راسها قناع وحملت على الصبية معللا بعدم التكليف فتامل وبالاجماع والظ انها عامة لو لم تكن خاصة بالمتبادر للفظ المرأة المسلمة وحملها على الامة اولى وتكون الصبية مستثنى بالاجماع وادعى عليه الاجماع وعلى الامة ايض وبالجملة لا يخفى تاييد هذه الاخبار للاستثناء المذكور ظاهرها عدم وجوب ستر الراس فكيف القدم والاولى لها في الصلوة ستر البدن بالثوبين والظ عدم دخولهما تحتهما فتامل والاحتياط فتامل ان امكن **قوله** او بالورق والطين قد مضى ما يدل على ان مثله يكفي مع امكان غيره ويدل عليه ما مر من ان النورة ستر **قوله** فان فقد الخ يدل على ضعف مذهب ابن ادريس وهو وجوب القيام مطلقا محتجا بان القيام شرط وبعض الاخبار منها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن الرجل قطع عليه او غرق متاعه فبقي عريانا وحضرت الصلوة كيف يصلي قال ان اصاب حشيشا يستر به عورته اتم صلوته بالركوع والسجود وان لم يصب شيئا يستر عورته اومأ وهو قائم وفيها دلالة على كون الحشيش ساترا في الجملة وصحيحة عبد الله بن سنان قال سالته عن قوم صلوا جماعة وهم عراة قال يتقدمهم الامام ويصلي بهم جلوسا وهو جالس وظاهر حسنة زرارة لابراهيم قال قلت لابي جعفر ع رجل خرج من السفينة عريانا او سلب ثيابه ولم يجد شيئا يصلي فيه فقال يصلي ايماء فقال ان كانت امرأة جعلت يدها على فرجها وان كان رجلا وضع يده على سوأته ثم يجلسان فيومئان ايماء ولا يركعان ولا يسجدان فيبدو ما خلفهما تكون صلوتهما ايماء برؤسهما قال وان كانا في ماء او بحر لجي لم يسجدا عليه وموضوع عنهما التوجه فيه يومئان في ذلك ايماء رفعهما توجه ووضعهما ثم يجلسان فيومئان ايماء وفيها ايماء الى تقديم ما يمكن الستر على العريان ووضع اليد على العورة وان الايماء بالراس وان الصلوة في الماء ايض بالايماء لا بالسجود فيركع في الماء كما مر تامل وغيرهما وتدل على ضعف مذهب السيد حيث قال بوجوب الجلوس مطلقا محتجا بالضعف مذهب ابن ادريس حجته وحيث كان خبر الجلوس مقرونا بوجود الغير وبعدم الامن عن المطلع دون خبر القيام كان التفصيل بان يصلي جالسا مع عدم الامن وقائما معه مناسبا ومؤيدا بمرسلة ابن مسكان عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع الى قوله قال يصلي عريانا قائما ان لم يره احد فان رآه احد صلى جالسا وبالشهرة ايض فكان مذهب المص اولى **قوله** ويستحب للرجل ستر جميع البدن الظ ان مراده غير الوجه واليدين لدلالة بعض الاخبار على ولو بتركشف اليد بالدعا بل يستحب ايض وضع السجود فانه لا شبهة في استحباب وضعهما مكشوفة على الارض حتى عين الركبة ايض وقد صرح بان يجعل السراويل فوقها ان كان وان الامر مع باقي الثياب عنهما ولعل ايض المبالغة في الستر وقبح الكشف في الجملة وبالنسبة الى بعض الاعضاء الخروج عن الخلاف ونقله في ذلك الاكثر وما نقل عنه من انه اذا صلى احدكم فليلبس ثوبيه فان الله احق ان يتزين له وايض يدل عليه ثنا الزينة على الظ فيشمله ظاهر قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي عند كل صلوة فتامل واما دليل استحباب الثلثة للمرأة فالخبر بعنى ما مر والظ استحباب ستر القدمين لها للخروج عن عدم التصريح في الادلة بذلك بل بطنهما حتى تخرج عن عدم التصريح في اكثر العبارات باستثنائهما فانه يفهم انه ترك للظهور والطريق الاولى لكن ما نقل عن الشيخ وابي الصلاح في المخ يدل على عدم الاستثنا غير الوجه فيستحب سترها للخروج عن خلافهما ايض وظاهر ان مراد المص بالدرع هنا غير القميص وان المراد به الازار والملحفة كما ورد في الخبر لعل التغيير للاشارة الى عدم اشتراط ما وقع في الخبر بل المراد ستر البدن بثوبين كما هو المتعارف ولو بمثل القميص والجبة وستر الراس ايضا ولا يبعد افضلية اختيار ما في الخبر بل تغطية الراس بالازار ايض كما هو المتعارف وقد مر في الخبر ليكون عليه ايضا ثوبان وقال الشارح والافضل منه التسرول والتكامة اضافة الردا واتم التجميع التحنك ايض ويفهم منه استحباب الرداء وما رايت ما يدل عليه بل ما فهمت الا للامام فتامل لعله فهم من بعض الاخبار مثل ايدل على وضع شي على العاتق اذا كان عاريا ولو كان بمثل التكة فتامل فيه مع عدم دليل صريح في استحباب التحنك ايض الا انه مشهور بل لم يظهر خلافه **قوله** ويجوز الصلوة في كل مكان الخ الظ ان المراد بالمكان هو المكان العرفي عاما او عرفهم الخاص لو كان كما يفهم من تعريف الم فخر المحققين انه ما يستقر عليه المصلي ولو بوسائط وما يلاقي بدنه وثيابه ويتخلل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلوة كما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره والتعريف ظاهر في كونه حقيقة فيكون لفظا مشتركا بينه وبين ما عرف به في اشتراط الطهارة ولا يرد على من قال بالاشتراك ان المحقق ان الاشتراك خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة وهنا لا ضرورة لامكان المجاز لانه ايض خلاف الاصل مع انه انما يجب القول به لو اذا امكن هو المجاز اولى كان الاولى ارتكابه ونحوه واعلم انه داخل الضمني في الصريح وان الضمني والفحوى وشاهد الحال موقوف على عدم ظهور قرينة دالة على الكراهة فلو علم الضيف بكراهة المضيف صلوته حيث خلا فلا له في المذهب الا اعتقادا مثلا لم يصح صلوته وكذا ذكره الشارح بل يمكن مثله في الصريح ايض بان يقول صل ولكن مع انه يكره ذلك ويقول ذلك للخوف والتقية وغير ذلك والحاصل ان هذه الاشياء مفيدة للاباحة مع عدم ظهور ما يدل على المنع دلالة اقوى او مساو لها لعل الحكم فيه للتوسعة لئلا يشكل على الناس الطهارة والصلوة في الصحارى مع ظهور ما يدل على الجواز من العقل بانه تحصيل النفع للصاحب من غير ضرر فلا يحتاج الى كون المالك الا انه

وقلنا المجاز

ولو امره بالخروج من المأذون وقد اشتغل بالصلاة تمّمها خارجاً جائزاً وكذا المغصوب مع ضيق الوقت ثم امره قبل الاشتغال ويجوز في النجس مع عدم التعدي ويشترط طهارة موضع الجبهة دون باقي مساقط الاعضاء وكذا يشترط وقوع الجبهة في السجود على الارض او ما انبتته مما لا يؤكل ولا يلبس ولا يصح السجود على الصوف والشعر والوبر والجلد والمستحيل من الارض اذا لم يصدق عليه اسمها كالمعادن والوحل فان اضطر اومأ والمغصوب ويجوز على القرطاس وان كان مكتوباً وعلى يده ان منعه الحر ولا ثوب معه عنه

اذنه لانه حصل الاذن في امثاله كما مر فلو كان مال الطفل يمكن الجواز لذلك لقوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن ولا يحتاج ان يقال له من له الاذن ولو كان الحاكم مع انه قد لا يكون وعلى تقديره ليس له مثل ذلك لان تصرفه لا بد ان يكون مع المصلحة على ما قيل اذا فرضنا ذلك يكفي ذلك بل لنا الا استبعاد في ذلك كله في المكان المغصوب مع الشرائط وتخصيص المنع بالغاصب بل الجواز له ايضا مع العلم وعدم التنبه الاشارة واعلم ايضا ان سبب بطلان الصلاة في الدار المغصوب مثلا هو النهي عن الصلاة فيها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير وان النهي مفسد للعبادة فلا يبطل صلاة المضطر ولا الناسي بل ولا الجاهل لعدم النهي حين الفعل ولان الناس في سعة مما لا يعلمون وان كان في الواقع مقصرا ومعاقبا بالتقصير لعل قول المص وان جهل الحكم المراد به عدم علمه بالبطلان لا بالتحريم وان كان ظاهر كلامه غير ذلك فتهم من غير هذا المحل ايضا فلو فرض اباحة مقدار ما يصح وضع الاعضاء عليه حال الصلاة من المكان والباقي مغصوب بالصحة الصلاة عنده ولا يبعد البطلان لحق الادمي وسعة الوقت واذا تحققت ان سبب بطلان الفاتحة هو لزوم اتحاد المأمور به والمنهي عنه تحققت ايضا عدم بطلان عبادة ما لم يتحد وما لم يكن التصرف في المكان نفسه عبادة وما هو امثال الصوم ولو كان عبادة من النوم فيه مكان مغصوب وكذا الزكوة والخمس والكفارات وقراءة القران وغيرها مما ليس لكون عبادة فيه بحيث يبطل ببطلان اصله نعم يلزم بطلان الاخذ والاعطاء والكيل والوزن والتسليم في ذلك المكان لو كان عبادة وعدها لك تصرف في ملك الغير مجرداً عن القيام والاستقرار في ملك الغير وعدم الثواب عليه والظاهر ان بطلانه لا يستلزم بطلان ادائها لان الظاهر ان ذلك ليس بشرط ولا جزء اذ المقصود ايصال ذلك الى المستحق متقربا وليس ذلك الا مثل كون الحنطة في الظرف المغصوب وتخليصها من التبن على طريق الغصب والميزان المغصوب ولو قيل بالشرطية او الجزئية لا اثر في البطلان فيه اما الصوم وقراءة القران فلا وجه للبطلان فيه اصلا ولا ثمرة لما قيل ان المكان لا بد لهذه الامور والامر بها يستلزم الامر به فيجتمع الامر والنهي فيبطل اذ قد لا يسلم ذلك فان ذلك من ضروريات الجسم ولو سلم يلزم بطلان تلك الامور التي تصرف الخاص في غير معلوم كونه شرطا لتمام تلك العبادة فتبطل فلا تبطل فتامل فيه واما الطهارة في المغصوب فان قلنا ان اجراء الماء على العضو مثلا تصرف في ملك الغير حيث وقع في فضاء الغير وانه متصل بالعضو الذي على المكان فاجراء الماء عليه مستلزم لتصرف ما في المكان لكنه بعيد فلا يبعد الصحة وكانه الى هذا ناظر قول المص في المنتهى حيث قال ببطلان الصلاة في المكان المغصوب بخلاف الطهارة ولكن فرق ايضا بينها وبين ترك انقاذ الحريق والغريق حيث حكم ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة وصحتها حين ترك الانقاذ وذلك غير جيد الا ان يقال صلوته غير منهي بل كلاهما واجبان الا ان احدهما اكد هكذا حقق المص والظاهر تحريم الصلوة وبطلانها وجوبا مضيقا ايضا فان الانقاذ مثل الدين مقدم ويمكن مجيء بطلان الوضوء من جهة انه مأمور بالخروج عن المكان الغصبي فاشتغل بغير ذلك فصار حراما فيبطل وهذا انما يتم لو فرض منافيته فيه من حيث هو وعن الخروج عن المكان الغصبي حتى يحصل المنافاة ويمكن ان يقال ولا شك انه مأمور بالوضوء في المكان المباح اذ الشارع لا يجوز الوضوء في المكان الغصبي وهو ظاهر والمفهوم عرفا ولغة من مثل هذا الكلام عدم الرضا بالوضوء في المكان الغصبي وبطلانه فيه وعدم قبوله منه في ذلك المكان فتامل ولانه لم يات بالمأمور به عرفا وعلى حسب تعارفنا العامة كما هو الظاهر انه المعتبر في خطاب الشرع لا الامور الدقيقة التي لا يدركها الا الحذاق مع اعمال الحذاقة التام والفكر العميق نعم العقل يجوز الصحة لو صرح بانه لو فعلت في المكان الغصبي بعد نهيك عنه لصح عنه وعوقبت بما فعلت من نحو الغصب الامر في الجملة ولهذا يمكن القول بالبطلان في كثير من العبادات بل بعض المعاملات والمناكحات وغيرها ايضا حتى بالبطلان في البيع يوم الجمعة وقت تحريمه بل بطلان النكاح على تقدير تحريمه ما لم يفهم من دليل صحته وتحقيق ذلك كله في التعليقات على العضدي ولعل نظر المفيد رح الى هذا حيث حكموا ببطلان البعض والطهارة في المكان المغصوب كما هو المشهور الا ان ايضا بين المتأخرين قبل حدوث هذا التحقيق والتدقيق ثم اعلم ان الش حكم هنا ببطلان الوضوء واداء الزكوة والخمس والكفارة بل الصوم في الحلة بمجرد الكون في المكان من ضرورياته نقلا عن الشهيد مع ما عرفت هنا وفيما مر من اعتراضه على بطلان العبادة بالنهي وليس له سبب الا ذلك وفي نقل القطع عن المص بالبطلان في ذلك كله ولعله نظر الى ما تصوراه اخيرا ما عرفت والله يعلم **قوله** ولو امره بالخروج الخ الظاهر الاحتمالات القطع والصلوة خارجا مع السعة مطلقا والا فالصلوة خارجا بحيث يمنع من الخروج الواجب للجمع بين الحقين ولا يبعد عدم الالتفات واتمام الصلوة لو كان الاذن صريحا سيما اذا كان هو السبب في كونه في ملكه وح يمكن في الضمني ايضا وعدم لزوم شيء على المالك على تقدير الاذن الصريح اذ له ان يرجع للاستصحاب وللناس مسلطون على اموالهم وعدم التصرف في مال الغير الا باذنه واللزوم في بعض الافراد الذي مثل اللزوم باذنه في الرهن والدفن كانه لو اذن في الدفن فلا يجوز له الاخراج بخلاف الاذن في الصلوة فانه لا يقتضي المنع ولا يلزم محذور اذ لا يفعل هو حراما ولا يامر بالحرام لانه مع علمه اذنه القطع واجب لا حرام وما يفهم من ظاهر عبارة المص فيه فوت كثير من اركان الصلوة مع امكان عدمه وما قيل مع عدم الالتفات ايضا فهو ابعد منه واما ما اختاره الش من الاتمام على تقدير الاذن صريحا قياسا على الرهن والدفن ففيه ما مر ولا يخفى وعلى تقدير الثاني فالصلوة خارجا مع الضيق وفي الخارج مع السعة لان في قوله كن لا دلالة له على الصلوة باحد الدلالات الثلث والثاني اضعف فتامل فيه كيف كان يصلي مع لا ولي في التعليل في الاخير بما مر فتامل وهو الوجه في الصلوة خارجا مع الضيق والامر بالخروج قبل الشروع **قوله** ويجوز في النجس الخ دليل عدم اشتراط طهارة المكان عن النجاسة الغير المتعدية والمتعدية المعفو عنها غير موضع السجود الاصل والاوامر المطلقة ويؤيده خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الشاذكونة وهي حصير صغير يكون عليها الجنابة ايصلى عليها في المحمل فقال لا باس ويحمل على اليبوسة للاجماع على عدم الجواز مع الرطوبة وان كان في السند في الاستبصار علي بن الحكم الا انه الظاهر انه الثقة بقرينة كثرة نقل احمد بن محمد عنه وتسميته مثله صحيحا وابان بن عثمان وهو ايضا ثقة ولا يضر القول بانه قيل ناووسي لعدم الثبوت ولانه ممن اجمعت العصابة وهو مقبول عند المص وكثيرا ما يسمي الخبر الواقع هو فيه بالصحيح ويخبر محمد بن ابي عمير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلي على الشاذكونة وقد اصابتها الجنابة فقال لا باس وان كان في السند محمد بن صالح البلخي وهو مجهول وفيه شيئا اخر وهما مؤيدان بالشهرة ولا يضر كون السؤال عن الصلوة في المحمل في الاول لان النجاسة تضر ايضا الا في الموضع المستثنى وليس المحمل منه وعدم التفصيل ايضا يدل على التعميم ولا تعارضهما موثقة عبد الله بن بكير الفطحي الثقة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام ايصلى عليها فقال لا لوجوب حملها مع الشك وعدم الصراحة بالنجاسة واليبوسة فقد يكون المراد احتلام الرجل عليها مع رطوبة المني مع امكان حمله على الكراهة للجمع فقول ابي الصلاح باشتراط طهارة جميع المساجد وقول السيد بجميع مساقط البدن على ما نقل غير ظاهر الدليل حتى يظهر وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ايضا دلالة عليه حيث قال سألته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا باس به واما دليل اشتراط خلوه عن المتعدية الغير المعفوة وفي الجبهة ايضا لكن صحة طريقه الميتة غير واضح عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال السجود على ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له اسجد على الزفت يعني القير فقال لا ولا على الثوب الكرسف ولا على الصوف ولا على شيء من الحيوان ولا على طعام ولا على شيء من ثمار الارض ولا على شيء من الرياش وصحيحة الفضيل بن يسار وبريد بن معاوية عن احدهما عليهما السلام قال لا باس بالقيام على المصلى من الشعر والصوف اذا كان يسجد على الارض فان كان

من نبات الارض فلا باس بالسجود عليه ... لا باس بتقارعه ... الامية عليه وحسنة زرارة عن ابي جعفر قال الجبهة كلها من قصاص شعر الراس الى الحاجبين موضع السجود فايما سقط من ذلك الى الارض اجزاك
مقدار الدرهم و... الطرف الانف وصحيحة زرارة في الفقيه عنه انه قال ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف مسجد فما اصاب الارض منه فقد اجزاك ونحو روى ذلك
عن سماعة اولا عن ابي عبد الله ثم قال وروى زرارة عنه مثل ذلك وطريقه اليه صحيح وصحيحة علي بن يقطين في الفقيه والتهذيب سال ابا الحسن الاول عن الرجل يسجد على المسح والبساط فقال لا
باس اذا كان في حال التقية ولا باس بالسجود على الثياب في حال التقية وصحيحة زرارة عن احدهما ع انه قال قلت له الرجل يسجد وعليه قلنسوة او عمامة فقال اذا مس شيء من جبهته الارض
فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد اجزا عنه والاخبار كثيرة وفيها كفاية وفيها ايضا دلالة ظاهرة على عدم اشتراط مقدار الدرهم في الجبهة كما نقل عن ابن بابويه على ان كلام ابن خالد
مع نقل هذه الاخبار فيه مع صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال سالته الى قوله فاسجد على المروحة وعلى السواك وعلى عود وفي الاخبار الكثيرة دلالة عليه تركت ذكرها للكفاية لك
وجمعت اكثرها في رسالة على حدة مع الاصل والشهرة والاوامر المطلقة فيحمل الدرهم على الافضل لو كان بل كلام ابن بابويه ان كثيرا ما يقول الوجوب والظاهر ان مراده شدة الاستحباب
وفي القير اختلفت الرواية فنقل في الفقيه في الصحيح عن معوية بن عمار سال ابا عبد الله عن الصلاة على القار فقال لا باس وعن معلى بن خنيس عنه عن الصلاة على القفر والقير فقال لا باس ونقلها
الشيخ ايضا عن معوية بن عمار حيث سال المعلى وهو حاضر ولكنها غير صحيحة على التقدير وذكر في الكافي والاستبصار عن ابي الحسن الرضا قال لا تسجد على القير ولا على القفر ولا على الصاروج
وليس في سندها من لم يصرح بالتوثيق غير علي بن اسمعيل والظاهر انه الذي ذكر في ضمن ثقات فاضل ... ما ذكر غيره وكذا ذكر في ذاخر وليس هذا الا لانه من اصحاب امير المؤمنين كما قاله الشيخ
في فهرسته فحمل الشيخ الاولى على التقية والضرورة واستحسنه المصنف في المنتهى ويمكن ان يقال هذه مؤيدة بالشهرة بل القائل بغيرها غير معلوم وصحيحة زرارة المتقدمة وبعموم الاخبار الكثيرة
الصحيحة في عدم الجواز على غير الارض ونباتها والاشك انه خرج عنها ولا شبهة كالذهب والفضة وساير المعادن على انه لا صراحة في الاولى على جواز السجدة على القير كما هو ايضا
قد يكون الفار الواقع في صحيحة معوية غير القير من الاشياء السود فلولا ذلك لكان القول بالجواز اولى وحمل ما يدل على النفي على الكراهة وكذا اختلف الرواية في القطن والكتان
ولكن دلت على العدم مامر في عموم الاخبار مع استثناء ما اكل ولبس معلوم انهما اعظم الملبوسات وايضا استثناء هما بخصوصهما في رواية ابي الفضل ... صحيحة زرارة من
عدم الجواز على العمامة وفي حسنته ايضا ولا على الكرسف وذكر الشيخ اخبارا دالة على الجواز على القطن والكتان والثوب ليس منها واحد نقيا وحمل البعض على التقية لما مر
على والبعض على الضرورة لخبر منصور بن حازم والشهرة وموثقة فمذهب السيد بالجواز بعيد مع ان له مذهبا اخر موافق للمشهور فيها جيدا ووقع الاختلاف فيها ايضا في نفض موضع
السجود ومسح التراب عن الجبهة في الصلاة والجمع بالكراهة والجواز احسن كذا يندفع اختلاف الاخبار في وضع الانف على ما يصح عليه السجود بالحمل على الاستحباب لصحيحة زرارة قال
قال ابو جعفر قال رسول الله السجود على سبعة اعظم الجبهة واليدين والركبتين والابهامين وترغم بانفك رغاما اما الفرض فهذه السبعة واما الارغام فسنة من النبي وفي الاخبار اعظم
المتقدمة ايضا دلالة عليه حيث وقع الاكتفاء في السجود بما بين القصاص والحاجب في مثل قوله ع وليس على الانف سجدة وان الجبهة الى الانف اي ذلك اصبت به الارض اجزاك ذلك
السجود عليه كله افضل فيحمل ما يدل على وضع الانف ايضا على الاستحباب المامور ويحتمل ان يكون ذلك ايضا مراد السيد الله يعلم فعلم مما سبق ان وضع الجبهة كلها مع الانف بوضع
طرفه الاعلى على ما نقل عن السيد اولى ثم دون الجبهة ودونه مقدار الدرهم واعلم انه يا بابويه داخل في التهذيب حديثا صحيحا عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن المراة
تطول قصتها فاذا سجدت وقع بعض جبهتها على الارض وبعض يغطيه الشعر هل يجوز ذلك قال لا حتى تضع جبهتها على الارض فلو كان بمقاتلا لا يمكن القول بالوجوب لما ... وحمل ما سبق
على الرجال ولكن الظاهر انه لا قائل بالوجوب وبالفرق فيحمل على الاستحباب ويكون لها اكد واولى واما الدليل على عدم الجواز على المستحيل من الارض فعدم ما يكفي ويؤيده الشهرة
بل ما يشعر الخلاف فيه وصحيحة محمد بن الحسين كانه ابن ابي الخطاب الثقة ان بعض اصحابنا كتب الى ابي الحسن الماضي ع يساله عن الصلاة على الزجاج قال فلما نفذ كتابي اليه تفكرت وقلت هو
مما انبتت الارض وما كان لي ان تساله فكتب اليه لا تصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان اي خرجا عن الارضية
فكذلك كل ما خرج عنها وهو ظاهر واما عدم جواز الصلاة على الوحل فوجهه عدم الاستقرار مع رواية عمار عن ابي عبد الله قال سالته عن حد الطين الذي لا يسجد فيه ما هو قال اذا غرقت
الجبهة ولم تثبت على الارض فلو اضطر او مأ او لو اومأ ايضا عنه ع اذا رفع راسه من الركوع في الطين فليوم بالسجود ايماء ويؤيده الشهرة ويمكن عدم صدق الارض عليه كذا عدم الاستقرار
وعدم الارضية يدل على عدم الجواز على الارض السبخة التي يكون مملحة اولا يستقر عليها الجبهة وكذا لا يجوز على الثلج لانه ليس بارض ولا نباتها مع انه لو كان يدل عليه صحيحة معمر بن
خلاد الثقة قال سالت ابا الحسن عن السجود على الثلج فقال لا تسجد في السبخة ولا على الثلج فينبغي حمل ما يدل بكراهة الصلاة في السبخة على غير ما قلنا المامور وبعد حمل النهي في هذه
الرواية على الكراهة والتحريم وايضا يدل على الثلج فقط ما رواه داود الصرمي عنه ع ان امكنك ان لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه فان لم يمكنك فسوه واسجد عليه لا يبعد تقديم الثوب
عليه كما قاله المصنف في المنتهى لكثرة الروايات فيه وانه من النبات في الجملة ودليل جواز السجود على القرطاس لو كان مكتوبا بل ولو كان من جنس الملبوس الاصل والاوامر المطلقة وصدق
ما ينبت مع عدم صدق الملبوس عليه الان لخروجه عنه وصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله انه كره السجود على قرطاس منه كتابة وظاهر الكراهة الجواز وان سببها الكتابة وصحيحة علي بن
مهزيار قال سال ريان ابا الحسن عن القراطيس الكواغذ المكتوبة عليها هل يجوز السجود عليها ام لا فكتب يجوز وصحيحة صفوان الجمال قال رايت ابا عبد الله في المحمل يسجد على القرطاس واكثر ذلك
يومي فكان الايماء لانه كان معذورا او كانت النافلة فتامل والظاهر ان الاجتناب احوط سيما عن المعمول من غير نبات الارض بل عن المشتبه ايضا ولا يبعد الوجوب عنهما للاخبار المتقدمة الاجتناب صح
الدالة على اشتراط كون المسجد الارض او ما تنبته وعدم ثبوت التصريح في الخبر الصحيح بالكاغذ وان كان من غير نبات الارض فيحمل على غيرها ويكون سبب ترك التفصيل عنهم اصلا
من تلك الاخبار المتقدمة فتامل فانه لابد من تخصيصها او تخصيص الكاغذ ولعل التخصيص في الاولى اولى وفي الثاني احوط ودليل الجواز عند الحر والضرورة على اليد كعل ما
ظهرها ليقع موضع السجود على الارض وهو خبر ابي بصير عن ابي جعفر قال قلت له اكون في السفر فتحضر الصلاة واخاف الرمضاء على وجهي كيف اصنع قال تسجد على بعض ثوبك قلت ليس على
ثوب يمكنني ان اسجد على طرفه ولا ذيله قال اسجد على ظهر كفك فانها احد المساجد ويدل اخبار كثيرة على جواز السجود على مثل كمه من اذى الحر والبرد وعلى جوازها على الثوب
من القطن او الكتان اذا كان ثلجا وعلى الجواز على الثوب مطلقا للتقية كما مر ويدل ايضا على جواز القيام على الصوف وغيره مما لا يجوز السجود عليه مع كون المسجد مما يصح مثل صحيحة
الفضيل بن يسار وبريد بن معوية عن احدهما ع قال لا باس بالقيام على المصلى من الشعر والصوف اذا كان يسجد على الارض فان كان من نبات الارض فلا باس بالقيام عليه والسجود عليه
وكذا خبر حمران عن احدهما قال كان اذا الرجل خمرة يجعل حصاها على الطنفسة حيث يسجد والخمرة بالضم سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل ومثله رواية الحلبي قال قال ابو عبد الله دعا
ابي بالخمرة فابطات عليه فاخذ كفا من حصى فجعله على البساط ثم سجد ورواية غياث بن ابراهيم عن ابي جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال لا يسجد الرجل على شيء ليس عليه بدنه ويجز
حبة فكان المراد من جنس ما يسجد عليه ويمكن حملها على الكراهة لانه لا شك في اولوية وقوع جميع الاعضاء على ما يصح السجود عليه بل الارض مثل التراب مع انه فيه غير ثابت

ويجتنب المشتبه بالنجس في المحصور دون غيره ويكره ان يصلي والى جانبه او قدامه امراة تصلي على راى ويزول المنع مع الحائل او تباعد عشرة اذرع او مع الصلوة خلفه من

فسد التقييد وحملها الشيخ على التقييد لعل الاول اولى وان كان فيه تقييد توبتها **قوله** ويجتنب الخ الظ من سوق الكلام ان المقصود المسجد فقط ويحتمل الكل
مطلقا ولكن مع التقييد بالرطوبة المتعدية الغير المعفو عنها ويحتمل التقييد الاخير في المسجد ايضا ولكن كلامهم خال عن ذلك فالظ التعميم ثم هذا الحكم في غاية
الاشكال كما اشرت اليه في بحث الاناءين المشتبهين طاهرهما بالنجس لان العقل والنقل يقتضي عدم الاجتناب سيما اذ كل شئ طاهر حتى يعلم انه نجس وحكمهم بطهارة الماء
لو تيقن بوقوع النجاسة اما على الماء او على اطراف الطرف الذي هو فيه باليقين وكذا في احد الموضعين وكذا حكمهم في اباحة التمر الواقع فيه تمرات محرمة الا ان تعد
وغير هذه وهو الموافق للقوانين فلا يضر الحكم باجتناب المشتبهة بذات المحرم لعدم كون الاصل في ذلك كونها غير ذات المحرم وكونها حلالا مع الاحتياط في الفروج وكذا
في المشتبهة بالميتة والمذكى لانهم يقولون هنا ايضا الاصل عدم الزكوة وانه ميتة حتى يتحقق نعم لا فرق بينها اى المشتبه من الامكنة وبين الاناءين والثوب المشتبه
بالنجس على انه لا دليل لهم على ما ادعاه الا في الاناءين فانه ورد خبران غير صحيحين فقياس البعض عليهما دون البعض محل التامل مع عدم دليل لعله اجماعي ولكن غير معلوم — من غير دليل صح
في الاناءين ايضا حيث نقل المص هنا الخلاف عن بعض اصحابنا مثل محمد بن مسلم بوجوب الوضوء بهما والغسل بالباقي ثم الصلوة وقد استدل هناك المص بيقين شغل الذمة
والنجاسة فلا يبرأ الا بيقين مثله والظن يمكن جعله دليلا على خلافه والقول بان الاصل الطهارة يفيد طهارة كل واحد من الاناءين بخصوصه لمثل طاهر في صاحبي الثوب المشتبه
مع وجود المني المتيقن كونه من احدهما والعجب من الشارح يقول هذا كله كلام فكانه ثبت عنده اجماع فمن هذا الظهار جعله مخصوصا بالمسجد ولعل لا اشتراط الطهارة فيه مطلقا
ولقلة الاشكال ثم الظ انه لا شك ان المفهوم من الرواية ومن كلامهم سيما دليل المنتهى ان سبب وجوب الاجتناب هو النجاسة والاشتباه فلو استعمل المشتبه بالرطوبة يصير حكمه
حكم المشتبه للدليل بعينه ولانه يلزم صحة الصلوة بالوضوء بالماء الذي وقع فيه جميع الثياب المشتبه الا مقدار النجس مع ان احتمال نجاسة الماء اكثر منه يقينا وكذا مع استعمال تلك
الامكنة مع الرطوبة بالثوب في لبث الا مقدار موضع النجاسة ثم الصلوة في مكان طاهر مع عدم صحتها في جزء من تلك الامكنة وان لم يكن المسجد ان عمما وموضع السجدة
فقط ان خصصنا مع عدم اشتراط يقين الطهارة بل الطهارة الشرعية وهو بعيد على القول بوجوب الاجتناب بتعدي الحكم بالتعدي كما يظهر من المص في بحث الاناء حيث قال
ولو انقلب احد المشتبهين ثم اشتبه الثاني بمتيقن الطهارة وجب الاجتناب على ما قاله الشارح حيث قال او الحاق اى الحاق ما اصاب احدهما من طاهر بحيث يتنجس بالملاقاة
لو كان نجسا بالمحل المشتبه في احكامه الى ان يحصل المطهر يقينا وهو ختيار المص في استعمال احد الاناءين الخ فتامل فيه فانه ما رايت غير هذا شيئا من المص يصلح لاخذ
ذلك فيه تامل فلا يظهر متانة دليل المحقق الثاني الذي اشار اليه بقوله ويحتمل الثاني اى عدم الالحاق وقوفا في الحكم بنجاسة ما شك في نجاسته على المتيقن وهو
الطاهر المشتبه بالنجس مع الحصر لانا قلنا ليس سببه على ما فهم الا النجاسة فلا معنى لعدم التعدي سيما على تقرير الشارح فانه قال يكون المشتبه نجسا يقينا فكيف لا يكون
الدليل على القول بعدم نجاسة ما يلاقيه ملاقاة يثبت كونها منجسا في النجس اليقيني متينا نعم لو قيل الاجتناب حكم ثابت على خلاف الاصل بالنص او الاجماع تعبدا محضا
فلا يتعدى الى غيره لكان وجها لا يخلو عن متانة لعله مقصود المحقق وقد عرفت ما فيه فتامل ثم بعد الحكم لا ينبغي التعدي عما اجمع عليه وثبت دليله فكان ذلك على
تقدير وجوده ليس الا في المحصور واما تحقيق المحصور وغيره فحوالة الى العرف الغير المضبوط ايضا لا يخلو عن اشكال وينبغي ان يبنى على تعذر الاجتناب والتعسر الذي لا يحتمل
مثله وعدمهما وهو ايضا لا يخلو عن اشكال لعدم ضبط التعسر الا بالعرف ونحوه ويكون مثل سائر المحال الى العرف فينبغي كونه نحو عفو الا ظاهر كما يفهم من كلامهم وهذا
ايضا يدل على عدم قوة دليل الاجتناب الا انه لو كان دليلا قويا واما كان يستثنى منه شئ كما لو ثبت نجاسة غير المحصور تعين الاجتناب مهما امكن فيجب التيمم لو كان ماء وايضا الحصر ليس هنا في
كلام الشارع حتى يحال الى العرف حيث لا شرع ولا عرف ولا لغة وايضا قد لا يكون في اجتناب الغير المحصور حرج اصلا بان يكون له موضع طاهر محيط وكذا في اكل المشتبه بالميتة والمذكى
واجتناب الاجنبية المشتبهة بذات المحرم فتامل فيه جدا واحتط سيما في النكاح فان الفروج اشد مبالغة كما ورد في بعض الاخبار ولعل المراد بالاكل واللبس جلسهما كما يشعر به استثناء القطن
والكتان فانه بمنزلة استثناء الملبوس فتامل ولا استثناء ما اكل ولبس من النبات فيكون المستثنى النبات الماكول والملبوس وهو الجنس منهما الا المعدنهما ولما ورد في بعض الاخبار من الصلوة على
الصوف والشعر مع السجود على الارض وللمنع في رواية علي بن ريان قال كتب بعض اصحابنا اليه بيد ابن عقبة يسأله يعني ابا جعفر عن الصلوة على الخمرة المدنية فكتب صل فيها ما كان معمولا
بخيوطه ولا تصل على ما كان معمولا بسيوره فكان المنع لوقوع السجدة على السيور معلوم انه غير ملبوس في هذه الحالة وغير ذلك من الاخبار وذلك هو المفهوم من قول الاصحاب وايضا
مما سبق عدم الجواز على المعدن وصرح في بعض الاخبار على عدم الجواز على الذهب والفضة وايضا معلوم الجواز على الارض وان شويت لعدم الخروج عن الارضية لصدق الاسم والاصل وقد
يوجد في خبر صحيح الجواز على الجص فهو اولى وهو مروي بطرق مختلفة رواه الشيخ عن الحسن بن محبوب سال ابا الحسن عن الجص توقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب
اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه فيدل على الجواز على الجص ولكن في مضمونها تردد من حيث عدم ظهور طهارة الماء له بل النار ايضا الا ان يقال بعدم نجاسة الارض قبل الاحراق
لليبوسة ويكون المراد بطهارة ما معه من العذرة التي احرقت وصارت دخانا او رمادا وغير ذلك فتامل وايضا الظاهر ان المراد بالاكل واللبس ما هو المعتاد بين اكثر الناس وفي الجملة ولو
في قطر واحد فعم المنع للصدق ويحتمل اختصاص اهله به ويحتمل الاختصاص بالاكل لو كان المعتاد له خاصة والمنع مطلقا والعدم مطلقا كما هو لغة والظ ان الاكل بسبب العلاج والدوا
في بعض الاوقات لو بعض العادة لا يضر الله يعلم والاجتناب احوط فلا يترك بوجه **قوله** ويكره ان يصلي الخ دليل الجواز حسنة جميل عن ابي عبد الله في المراة تصلي الى جانب الرجل قريبا منه فقال
اذا كان بينهما موضع رجل فلا باس وصحيحة معوية بن وهب الثقة سئل ابا عبد الله عن الرجل والمراة يصليان في بيت واحد فقال اذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها وهو وحده لا باس
والظاهر ان الغرض بالوحدة لا اشتراط التقدم في الجماعة الله يعلم وصحيحة زرارة عن ابي جعفر اذا كان بينها وبينه قدر ما يتخطى او قدر عظم الذراع فصاعدا فلا باس صلت بحذاه وحدها وصحيحة
جميل عن ابي عبد الله قال لا باس ان تصلي المراة بحذاء الرجل وهو يصلي الخبر وترك التقييد يدل على العموم بل صريحها عدم اعتبار عشرة اذرع والحايل والثلثة الاخيرة في الفقيه والظاهر ان
التقييد المذكور لشدة الكراهة بدونه حيث لا قايل بزوالها معه وحمله لانها على الجواز مطلقا مع القيود المذكورة وعدم القايل بالجواز وزوال التحريم بالقيود المذكورة بل بشرط
الحايل او بعد عشرة اذرع او التاخير على ما نقل عنهم ولو لا ذلك لكان القول بالتحريم بدون القيود المذكورة متجها ولا دلالة له على الجواز او مؤيد الجواز اختلاف القدر
المذكور ولفظة لا باس مع اشتراك محمد بن مسلم الثقة في صحيحة محمد عن احدهما قال سالته عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وامراته او ابنته تصلي بحذائه
في الزاوية الاخرى قال لا ينبغي ذلك فان كان بينهما شبر اجزاه ولان لفظة لا ينبغي يطلق على التحريم كثيرا ويؤيده قوله فان كان الخ والظاهر انه الشبر بالسين المهملة
والباء المنقطة بنقطتين من فوق لا الشبر بالشين المعجمة والباء المنقطة بنقطة واحدة من تحت كما يفهم من المنتهى والنهاية حيث قال لا يعني ان كان الرجل متقدما بالمراة بشبر ان يكون كل واحد ذراعه

البيت يدل على ان بينهما اكثر من شبر فلا يحتاج الى ذلك التقييد بل يصير لغوا وايضا لا يحتاج الى التقييد بالتقدم فتحوا ايضا لا يشترط الشبر فى تقدم المراة
فليس التحديد بخبر محمد بل غيره مثل صحيحة جميل نعم يدل عليه الخبر الاخر لكنهما غير صحيحين ويدل على التحريم اخبار غير صحيحة وصحيحة محمد عن احدهما قال سألته عن المراة
تزامل الرجل فى المحمل يصليان جميعا فقال لا ولكن يصلى الرجل فاذا فرغ صلت المراة وظ لانهى وهو التحريم فيهما ولا له ايضا على تقديم الرجل فى الصلوة
اذا كان المكان لا يسع لصلوتهما معا وقال فى المنتهى ولو صلت متقدمة صحت اجماعا وفيه تامل ورواية على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن امام
كان فى الظهر فقامت امراة بحياله تصلى وهى تحسب انها العصر هل تفسد ذلك على القوم وما حال المراة فى صلوتها معهم وقد كانت صلت الظهر قال لا تفسد ذلك
على القوم وتعيد المراة صلوتها وجه الدلالة لزام المراة بالاعادة وعدم بطلان صلوة غيرها بطلان صلوتها وعدم انعقادها صحيحة لتوجه المنع اليها
فقط مع انعقاد صلوتهم فيفيد دلالتها على اختصاص الاخيرة بالبطلان على القول به لا صلوتهما معا وهو المنقول والاصل وايضا ما رواه عمار الساباطى
عن ابى عبد الله ع انه سئل عن الرجل يستقيم له ان يصلى وبين يديه امراة تصلى قال لا يصلى حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت عن يمينه وعن
يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلى خلفه فلا باس وان كانت تصيب ثوبه وان كانت المراة قاعدة او نائمة او قائمة فى غير صلوة فلا باس حيث كانت كان
مضمونه منه منصب الشيخ واتباعه على ما نقل وان كان لا يفهم من كلام الشيخ المفيد ذلك بل ظاهره المنع من صلوتها فى صف الرجل ولعل التقييد باكثر من الذراع
من باب المقدمة فلا ينافى مذهبهم الذى هو الاكتفاء بالعشرة ويمكن الجواب عن الاول بانها ليست بعامة فيحتمل تخصيص المنع عن صلوتهما معا بالمزاملة لوجه
غيرها كتقديم الرجل لانه على تقدير تحريم الجمع لا يلزم تقديمه فتطهر منه ضعف بناء وجوب تقديم الرجل على القول بتحريم المحاذات والندب على كراهتها
فافهم على انه غير ظ انها فى الصلوة المندوبة او الفريضة سائرا او بعدا انه ولم يع عدم صراحة النهى عن المحاذات المبحوث عنها واحتمال الحمل على الكراهة للجمع
بينها وبين ما تقدم حيث دلت على الجواز اذا كان بينهما قدر شبر والظ وجود ذلك بينهما فى صورة المزاملة مع عدم قول المستدل به برفع التحريم بذلك يتم
هذا هو العمدة فى الجواب عن الكل فهذا دليل الكراهة مع الخلاف فى المحاذاة وعن الثانى بعدم ظهور صحته وان قال فى المنتهى لا ينافى ما رايته الا فى التهذيب
عن العياشى عن جعفر بن محمد قال حدثنى العمركى عن على بن جعفر وطريقه الى العياشى غير ظ الا ان يكون باعتبار ما قيل ان طريقه الى على بن جعفر صحيح
يعم المسند والمرسل وفيه تامل على ان دلالتها ايضا غير واضحة اذ قد يكون الاعادة بسبب الاقتداء فى العصر على المصلى ظهرا وليس بدليل على عدم ذلك ايضا
لاحتمال البطلان بسبب المحاذاة ولو وقوع خبر صحيح بجواز اقتداء العصر على الظهر وايضا يؤيده عموم ادلة الجماعة وانه مذهب الاكثر فهى بمجملها ليست بدليل عليه
ويجوز الحمل المتقدم وعن الثالث بضعف عمار واحمد بن الحسن لفضال ومصدق بن صدقة بانهم فطحيون على ما قيل مع ركاكة فى المتن وحيثية التطويل بما
والاصل ع والاوامر المطلقة الكثيرة مؤيدات قوية واقوى ما يدل على عدم الجواز صحيحة زرارة عن ابى جعفر ع قال سألته عن المراة تصلى عند الرجل فقال لا تصلى المراة بحيال
الرجل الا ان يكون قدامها ولو بصدره فهو تدل على الاعتبار فى التقدم بالصدر فيحمل على الكراهة لما مر واعلم انه ما ذكر مسائل المسجد الوقف منادية كره
فى بحث السجود ولعل بحث المساواة بينهما بعموم عدم ارتفاع المسجد عليه باذيد من لبنة وكان الجواز الى مقدار اللبنة اجماعى ولا شك فى الشهرة وعدم ظهور القائل
بالمنع ويدل عليه الاصل والاوامر المطلقة وعدم الدليل على المنع ويدل على وجوب المساواة المذكورة ما روى فى الكافى فى الحسن لوجود ابرهيم عن عبد الله
بن سنان الثقة عن ابى عبد الله ع قال سألته عن موضع جبهة الساجد يكون ارفع من قيامه قال لا ولكن يكون مستويا واما التحديد فكانه للاجماع او الشهرة
وعدم القائل بغيره ويؤيده ما روى فى زيادات التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال سألته عن السجود على الارض المرتفع فقال اذا كان موضع
جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنة فلا باس وكانه الى هذا اشار فى الكافى بقوله وفى حديث اخر فى السجود على الارض المرتفعة قال اذا كان موضع
جبهتك مرتفعا عن رجليك قدر لبنة فلا باس والخبر الاخر ويدل ايضا على ذلك ما ورد فى جر الجبهة اذا وقعت على المرتفعة مثل صحيحة معوية بن عمار قال قال
ابو عبد الله ع اذا وضعت جبهتك على نبكة كانها التل فلا ترفعها ولكن جرها على الارض وقريب منها خبر حسين بن حماد ولعل عدم الحمل على عدم الرفع بسبب
جواز زيادة السجود فيدل على تحريم زيادة السجود عمدا وانما تحصل بالرفع وان كان المسجد ارفع من اللبنة لان النبكة محمولة على ذلك المقدار لقوله لكن
جرها ويمكن حمل ما ورد بالرفع مثل ما فى خبر الحسين بن حماد كذا فى الاستبصار ولعله حسين كما مر عن ابى عبد الله ع اسجد فتقع جبهتى على الموضع المرتفع
الموضع م قال ارفع راسك ثم ضعه على ما حمله الشيخ عليه من عدم امكان وضعه على المستوى الا بالرفع ولو كان هذا الخبر صحيحا لامكن حمل غيره على الكراهة والظ
من كلام بعض الاصحاب انه اذا كان المرتفعة مقدار اللبنة او اقل لا يجوز الرفع ويجب الجر واذا كان زائدا يجوز الرفع ولا يحصل التكرار وبذلك الجمع بين هذه
الاخبار ولكن يابا ه قوله ولكن جرها الا ان يحمل على الاستحباب ولا دلالة فى مثل صحيحة معوية على هذا المطلب ويؤيد حمله انه اذا كان المذكور معتبرا
فى المسجد فما لم يحصل لم يحصل السجدة فلا محذور فى صحيحة معوية فى الرفع ولكن ظ اكثر الاخبار وجوب الجر وعدم جواز الرفع مطلقا فاما ان يحمل على الاستحباب
لحصول قدر الواجب او التساوى الحقيقى المستحب او انخفض كل على ما قالوا او على وقوعها على المرتفعة مع وقوعها على ما لا يصح السجود عليه وهو بعيد لان الظ انها
من الاخبار او بسبب الجر الارتفاع وايضا فى الاخير لعوله الى مكان مستو فالنجر ثم اعلم ان بعض المتاخرين كما اوجبوا عدم علو المسجد عن القدمين بالمقدار
المذكور فكذا اوجبوا العكس لما تقدم فى حسنة عبد الله بن سنان من قوله ولكن يكون مستويا بل اوجبوا المساواة بين المساجد السبع للشرح حيث قال انه
عن موضع بدنك فانه يشمل الكل وفيه تامل بعد صحة الخبر الاول فانه حسن على الظ وان كان الظ قبول ابرهيم الا ان الخروج عن الاصل وعموم الاوامر بمثله
لا يخ عن شئ مع عدم صراحته فى منع المرتفع وعدم الامر بالتساوى مع ان الظ من التساوى غير ما شرطوا فحمل التساوى على الاستحباب لا يخلو عن قوة كما هو المشهور
بين الاصحاب ان حمله على الوجوب والتقييد بعدم الزيادة عن اللبنة لا يخ عن تكلف اثبات الوجوب بمثله مشكل والخبر الاخر غير صحيح لوجود الهيثم فى الطريق
وهو غير معلوم ولهذا ما قال المص انه صحيح فى المنتهى مع ان دلالته بالمفهوم على الباس فيما كان المسجد ارفع من القدمين فلا يفهم المساواة بين الكل وهو قد يكون

بكره

ويكره ايضا في الحمام وبيوت الغائط ومعاطن الابل وقرى النمل ومجرى الماء وارض السبخة والرمل والبيداء ووادي ضجنان وذات الصلاصل وبين المقابر من دون حائل او بعد عشرة اذرع وبيوت النيران والخمور والمجوس وجواد الطرق وجوف الكعبة وسطحها ومرابط الخيل والحمير والبغال والتوجه الى نار مضرمة او تصاوير او مصحف مفتوح او حائط ينز من البالوعة او انسان مواجه او باب مفتوح ولا باس بالبيع والكنائس ومرابض الغنم وبيت اليهودي والنصراني مثل

ويسجد على الارض

المكروه وايضا الظاهر من لبنة مثل القدم والرجل كما يفهم من الكافي فالاستحباب غير بعيد مؤيدا بالاصل والاوامر المطلقة الا فيما اذا كانت الجبهة مرتفعا بالقدر المذكور لدعوى الاجماع على ذلك في المنتهى ولما قيل في الذكرى من قول الاصحاب ولصحيحة الحسنة المتقدمة في التهذيب ولولا عدم القائل لكان القول بالاستحباب ايضا متجها لما نقل في المنتهى عن الشيخ في الصحيح عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد فقال اني احب ان اضع وجهي في موضع قدمي كرهه اي لو رفع فيحمل على المساواة المستحبة التي اختيرت في المنتهى والذكرى ايضا وهو لعله في صحيحة عبد الله المذكور ولكن مستويا ان كان بلفظ الامر وكذا غيرها مما يدل على عدم ارتفاع القدم عن الجبهة لعدم الصحة والصراحة وعدم الاجماع ويظهر مما ذكر في المنتهى الاعدم جواز ارتفاع المسجد وهو مثل دال وايضا عن ابي عبد الله قال سالته عن المريض ايحل له ان يقوم على فراشه ويسجد عليه قال فقال اذا كان الفراش غليظا قدر اجرة او اقل استقام له ان يقوم عليه ويسجد على الارض فان كان اكثر من ذلك فلا والاحتياط يقتضي ملاحظة عدم الارتفاع بالقدر المذكور خصوصا في الموقف لهذه الرواية ونحوها فتامل **قوله** ويكره ايضا في الحمام الخ ويدل على الكراهة في الحمام وغيره مرسلة عبد الله بن الفضل عمن حدثه عن ابي عبد الله قال عشرة مواضع لا يصلى فيها الطين والماء والحمام والقبور ومسان الطرق وقرى النمل ومعاطن الابل ومجرى الماء والسبخ والثلج ان كان المراد الطين الذي تستقر عليه الجبهة في الجملة فمكروه وكذا الثلج مع وضع ما يصح عليه السجود والا فحرام كما مر والظاهر ان المراد بالحمام ما يقال له عرفا انه حمام فلا يبعد دخول المسلخ ويحتمل اختصاصها بالداخل لمناسبة معنى اللغة والاصل واكثر الاستعمال وغلبة كونه مظنة النجاسة وورد خبر صحيح على عدم الباس فيه رواه في الفقيه عن علي بن جعفر مثل اخاه موسى بن جعفر عن الصلوة في بيت الحمام فقال اذا كان الموضع نظيفا فلا باس قال الصدوق يعني المسلخ والاصل وعموم الاوامر وعدم صحة خبر عبد الله وخبر علي بن جعفر يدل على الجواز ووجود النهي مع الخلاف دليل الكراهة فالقول بالتحريم ان كان دليله هذا الخبر ونحوه يكون ضعيفا وكان الكراهة في الطرق مخصوصة بالجواد لعله المراد بالمسان لو وقع لا باس ان يصلي في الظواهر التي بين الجواد في حسنة الحلبي ويحتمل العموم لبعض الاخبار وشدة الكراهة في الجواد لما نقل عن الرضا قال كل طريق يوطأ ويتطرق وكانت فيه جادة او لم يكن لا ينبغي الصلوة فيه قلت فاين اصلي قال يمنة ويسرة ولصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عن الصلوة في السفر قال لا تصل على الجادة واعتزل على جانبيها وفي حسنة الحلبي في مرابض الغنم صل فيها ولا تصل في اعطان الابل الا ان تخاف على متاعك الضيعة فاكنسه ورشه بالماء وصل وكذا في صحيحة محمد بن مسلم فكانه للشهرة ولقوله فاكنسه لم يحمل النهي على الكراهة مع عدم النجاسة لما مر من الاصل والاوامر في روايتين وصل في مرابض الغنم وورد في خبر سماعة في مرابض الغنم والبقر ان تنضحه بالماء وقد كان يابسا فلا باس بالصلوة فيها فكانه يكره فيها ايضا ولكن لا يكون مثل الكراهة في معاطن الابل فتامل وقال فيها ايضا واما مرابط الخيل والبغال فلا فيحمل على الشدة وهو ونحوه بنجاسة البول والروث منهما كما مر ووجه الكراهة في قرى النمل ومجرى الماء ما مر في مرسلة عبد الله بن الفضل فاعرفه وكذا ورد النهي في مسجد حائط قبلته ينز من البالوعة فيها اليها وورد الباس ايضا في السباخ وهو دليل الكراهة وحمل الشيخ على موضع لا يتمكن من وضع الجبهة فيكون للتحريم وورد التفصيل في الخبر انما الكراهة انما يكون لعدم وقوع الجبهة مستوية وفي الارض المستوية لا باس فكان المراد بقوله مستوية مع الاستواء في الجملة بحيث تصلح الصلوة فيدل على الكراهة في صحيحة العيص القسم جواز الصلوة في البيع والكنائس وجواز جعلهما مسجدا وهو مع اشتراط الطهارة في المسجد التي يدل على طهارة اهلهما فانه يبعد عدم مباشرتهم المسجد بالرطوبة بل دخل المسجد فتامل وفي صحيحة اخرى الصلوة مع الرش فيهما وفي بيت المجوس فيدل على الكراهة في الجملة وايضا ورد خبر في عدم الصلوة في بيت فيه خمر او مسكر محمول على الكراهة لما مر وكذا ورد النهي عن الصلوة وبين يديه مصحف مفتوح وكذا السلاح فيهما لا باس اذا كان المصحف في الغلاف وكذا فيهما النهي عن الصلوة في مقابلة الحديد وكذا ورد النهي في مواجهة النار في اخبار متعددة ولو كانت في قنديل وانه لو كان فوقانية او شرف وورد في صحيحة علي بن جعفر عن ابي الحسن قال سالته عن الرجل يصلي والسراج موضوع بين يديه في القبلة فقال لا يصلح له ان يستقبل النار وهذه يدل على التحريم فكانه للشهرة والاصل والاوامر المطلقة مع ما قال الشهيد في الشرح ان لا تصلح عبارة الكراهة غالبا دليل الحمل على الكراهة مؤيدا بما ورد في مرفوعة ابراهيم الهمداني قال قال ابو عبد الله لا باس ان يصلي الرجل والنار والسراج بين يديه ان الذي يصلي له اقرب اليه من الذي بين يديه مثل ما في مرفوعة عن محمد بن مسلم عن الكاظم ان الذي كنت اصلي له كان اقرب الي في العدد بعد منع المارة وورد النهي عن محاذاة التمثال في صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر اصلي والتماثيل قدامي وانا انظر اليها فقال لا اطرح عليها ثوبا ولا باس بها اذا كانت عن يمينك وشمالك وخلفك وتحت رجلك وفوق راسك فان كانت في القبلة فالق عليها ثوبا وصل وقريب منه قوله فاصلي وبين يدي الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا لعله في الصحيح وفيها دلالة على جواز ابقاء صور التماثيل ولو كانت صور حيوان وسبب الحمل على الكراهة الشهرة والاصل والاوامر المطلقة فتامل ويمكن استخراج كراهة الصلوة في بيوت الغائط مما ورد في رواية الفضل قال قلت لابي عبد الله اقوم في الصلوة فارى قدامي في القبلة العذرة فقال تنح عنها ما استطعت ومن عدم دخول الملائكة بيتا يكون فيه البول كذا قيل فتامل وورد ايضا النهي عن الصلوة في الحديد مثل حرم على الرجال ان يلبس في الصلوة اي الحديد جوزه في السفر كون السكين في خفه او في سراويله والمفتاح يخشى ان وضعه ضاع او في وسطه منطقة من حديد وبالجملة يجوز للضرورة وخوف الضيعة وكل آلة السلاح منه عند ملاقاة العدو ولكن الخبر ضعيف فلا يبعد الكراهة وفي رواية اخرى لا تجوز الصلوة في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ فالاجتناب عن مباشرته بالرطوبة ايضا احوط وفي خبر اخر لا يصلي الرجل وفي يده خاتم حديد وفي رواية عمار عدم جواز الصلوة بين القبور الا ان يكون بينه وبين القبور عشرة اذرع من بين يديه وكذا الخلف واليمين واليسار وقال الشيخ المفيد على جواز الصلوة الى شيء من القبور الا ان يكون بين الانسان وبينه حائل لذلك الخبر ولكن الخبر ضعيف وما مر يدل على الجواز فالكراهة غير بعيد وفي خبر معمر بن خلاد عن الرضا قال لا باس بالصلوة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة لعله صحيح ففيه دلالة على عدم الجواز الى القبور وظاهره عام في قبر الامام وغيره ولكن قال الشيخ المفيد وقد روي انه لا باس بالصلوة الى قبلة فيها قبر امام والاصل

ثم شرع في صلاة الفريضة في المسجد افضل والنافلة في المنزل ويستحب اتخاذ المساجد مكشوفة والميضاة على ابوابها والمنارة مع حائطها وتقديم اليمنى دخولا واليسرى خروجا
والدعاء عندهما وتعاهد النعل واعادة المستهدم خاصة واستعمال الذي في غيره ويكره الشرف والتعلية والمحاريب الداخلة وجعلها طريقا والبيع فيها والشراء وتمكين
المجانين وانفاذ الاحكام وتعريف الضوال وانشاد الشعر واقامة الحدود ورفع الصوت وعمل الصنايع ودخول من في فيه رائحة ثوم او بصل والنخم والبصاق وقتل القمل فيستر بالتراب
ورمي الحصا حذفا وكشف العورة فيها

نفضل المسجد خاصة

ما قدمنا ولعله يعني عدم الجواز مطلقا وباقي الاستحباب على خلافه وعلمهم من نفي الاصل والعموم وما ورد من الصلاة عند قبر الحسين عليه السلام نقله كما ذكره
وكذا التوقيع المنقول في التهذيب عن الفقيه اما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع خده الايمن على القبر واما الصلاة فانها خلفه
يجعل الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم ويصلي عن يمينه وشماله وما وقع في الروايات من الصلاة عند الراس يؤيد عدم الكراهة
فالقول بالكراهة غير بعيد للامر وعدم التصريح بالتحريم الى القبر في صحيح المتقدم ويؤيد عدم الكراهة عنده بتوقيع الامر بصلاة الزيارة عندها وخصوصا
قبر الحسين عليه السلام ولهذا يقول اصحاب المشاهد جمع المسجدية في قبر غير المعصوم الان يجعل قبره خلفه فانه يكره والمشهد فان ذلك باستثناء الفضيلة
والشرف والاحتياط عدم ايقاع الفريضة فيها وان فاتته الفضيلة المذكورة في الرواية في مشهد الحسين عليه السلام ويمكن استثناؤه فقط للامر عند قبر الحسين عليه السلام اما
عدم الكراهة مع الحائل ولو كان ثوبا او عنزة ولو عرضنا فدليله غير واضح الا انه قال في المنتهى لو كان في الموضع قبر او قبران لم يكن بالصلاة بينهما
بأس اذا بعد عن القبر نحو من عشرة اذرع او جعل بينه وبينه حائلا بلا خلاف والظاهر ان مراده بالحائل ما لا يرى بعد اعتبر كما يفهم من دليله نعم روى الزوال
في عشرة اذرع وانه يثبت زوال الكراهة او التحريم بالحائل فتأمل لوجوده ويؤيد الجواز مطلقا ما روي في الفقيه عن علي بن جعفر قال سألته عن الصلاة
بين القبور هل تصلح فقال لا بأس ومثله روى علي بن يقطين في الصحيح عن ابي الحسن عليه السلام في الاستبصار فالذي في الروايات من نفي الصلاة بين القبور
يحمل على الكراهة واما الكراهة مع قبر واحد فيمكن اخذها مما مر فتأمل فانهم صرحوا بعدم اشتراط القبور بل يكفي القبر الواحد ويدل على عدم الصلاة في الوحل
خبر صحيح والحر والتشويش لانه لا يأتي ترجيحا فلا يحصل الخشوع وكذا الاكنة الواقعة في طريق مكة البيداء والضجنان وذات الصلاصل وهي المواضع
المخصوصة المذكورة في الشرح للاخبار الصحيحة الكثيرة وظاهرها التحريم حملت على الكراهة كانها للاصل والشهرة وغيرهما وكان دليل الكراهة في الكراهة
في بيوت النيران التي عدت لها سواء كان الان فيها النار ام لا ولكن ما وجدتها فيها في الجملة وقوله لا تصل في بيت فيه خمر او مسكر ويدل على الكراهة
بحيث وجودها فيه وان لم يكن عند ذلك هذا ان كان حجرا بالنقطة من تحت وقال في المنتهى لئلا يحصل التشبيه بعباد النيران وكراهة بيوت المجوس قد
مر ودليل كراهة المكتوبة في الكعبة حديث صحيح دال على النهي حمل على الكراهة لغيره وان لم يكن صحيحا مع العموم والخبر والشهرة فتأمل وتقدم دليل كراهة
الصلاة الى النار والتصاوير وان الصحيح يدل على التحريم الا ان يلقى عليها ثوب ولم يكن لها عين ولو واحدة والاحتياط الاجتناب خصوصا عن مقابلة النار
والتصاوير للخبر الصحيح بالمنع ولا دليل على كراهة الصلاة الى باب مفتوح وقد مر ما يدل على كراهتها في البيع والكنايس ايضا وان كان في بيت المجوس
وورد الخبر بنفي البأس عن بيت فيه يهودي او نصراني او البأس في بيت فيه مجوسي فكان الصلاة في بيته مكروهة في بيت هو فيه كان واعلم ان الاجتناب عن
النار والتماثيل احوط للخبر الصحيح وعدم صحة المعارض والاعتداد للخلاف في الاخير على ما رأيته نقل المص في المنتهى عن ابن بابويه بعد نقله ما في صحيحة علي
بن جعفر عنه لا يصلح ان تستقبل النار انه قال هذا هو الاصل الذي يجب ان يعمل به واما الحديث المروي عن ابي عبد الله فهو حديث مقطوع السند رواه
ثلاثة من المجهولين الحسين بن عمرو عن ابيه عن ابراهيم الهمداني وهم مجهولون ولكنها رخصة قرنت بها علة صدرت عن ثقات ثم اتصلت بالمجهول والانقطاع
فمن اخذ بها لم يكن مخطئا بعد ان يعلم ان الاصل هو النهي وان الاطلاق رخصة قلت المراد بالعلة قوله ان الذي يصلي له اقرب اليه من الذي بين يديه
وهي موجودة في روايات اخر مثل مرفوعة محمد بن مسلم ولولا هذا الكلام من الصدوق الثقة الدال على شهادته بصدورها عن الصادقين مع الشهرة وعدم صراحة
الصحيحة في البطلان وعدم الجواز لقوله لا يصلح فانه دال على عدم صلاحية المصلي لاستقبال النار وليست بصريحة في المنع لكان القول بالمنع متعينا فالحمل
على الكراهة لا يبعد والاحتياط لا يترك وكذا الاحتياط في عدم الفريضة جوف الكعبة لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصل المكتوبة في الكعبة
حمل على الكراهة لغير الصحيح والشهرة وعموم الاوامر فتأمل فان القول بالتحريم لا يخلو عن قوة لعدم حجية غير الصحيح والشهرة وتخصيص العموم لكن ادلة التحريم
والشهرة وعموم الايات والاخبار لا يخلو عن شيء فتأمل واحتط واعلم انه لا دليل لهم على الكراهة في بيوت النيران ومواجهة الانسان بل في اخبار عدم البأس
والمراة ما يشعر بعدم الكراهة ومواجهة الانسان حيث ذكر فيها عدم الكراهة بقوله ولو لم يكن يصلي لا بأس وكأنه لذلك ما ذكره المص هنا وكذا الكراهة في
مواجهة باب مفتوح لكن ذكرها الاصحاب فتأمل قوله صلاة الفريضة في المسجد افضل الخ لا شك ولا خلاف بين المسلمين في افضلية الفريضة في المساجد و
الاخبار بذلك متظافرة ويكفي في ذلك ما روي عن علي قال لا صلاة لمن لم يشهد الصلاة المكتوبة من جيران المسجد اذا كان فارغا صحيحا وما روي عنهم
قال من سمع النداء في المسجد فخرج من غير علة فهو منافق الا ان يريد الرجوع اليه وغيرهما من الاخبار الكثيرة جدا واما كون النافلة في البيت افضل من المسجد
فما رأيت له دليلا الا ما اشار اليه في المنتهى بقوله لاشتماله على مفسدة التهمة بالتضييع وما في اخبار العامة وما يخفى ما فيه وعموم الاخبار يدل على افضليتها فيه
ايضا مثل من مشى الى المسجد لم يضع رجله على رطب ولا يابس الا سبح له الارض الى الارض السابعة ذكره في الفقيه ثم قال فيه وقد اخرجت هذه الاخبار
مسندة وروى ايضا فيه عن الصادق انه قال مكة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب الصلاة فيها بمائة الف صلاة والدرهم فيها بمائة الف درهم
والمدينة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب الصلاة فيها بعشرة الاف صلاة والدرهم فيها بعشرة الاف درهم والكوفة حرم الله وحرم رسوله
وحرم علي بن ابي طالب والصلاة فيها بالف صلاة وسكت عن الدرهم ولعل المراد المسجد لو تعرضنا للتبادر ولهذا فهمه الاصحاب ولما رواه في التهذيب عن
عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الصلاة في المدينة هل هي مثل الصلاة في مسجد رسول الله قال لا ان الصلاة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله الف
صلاة والصلاة في المدينة مثل الصلاة في ساير البلدان وفيه ايضا دلالة على المطلب ويدل على افضلية الحضور للمكتوبة في مسجد الحرام ما روى
في الفقيه في القوي عن ابي حمزة الثمالي من صلى في المسجد الحرام صلاة مكتوبة قبل الله منه كل صلاة صلاها منذ يوم وجبت عليه الصلاة وكل صلاة يصليها
الى ان يموت وعلى افضلية النافلة في المساجد بالخصوص ما رواه الشيخ في التهذيب عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا قال قلت لابي عبد الله اني لاكره الصلاة في

في مساجدهم فقال لا يكره فان مسجد بني لا على قربه او وصي به فمثل فاصاب تلك البقعة رشة من دم فلحب الله ان يذكر فيها فادوا فيها الفريضة والنوافل

واقضوا ما فاتكم كان صحيحا لان الظاهر ان طريقه اليه في التهذيب صحيح وان لم يكن ذكره في كتب الرجال الا انه مرسل لكنه مرسل ابن ابي عمير وفيه بعض الاحكام الاخر

مثل جواز ما على القبر وعدم كراهة الصلوة في قبور المعصومين واستحباب الذكر والقضاء فيها وانه لا دخل للباني وما في حديث عبد الله بن الكاهلي في فضيلة

مسجد الكوفة عن بيت المقدس عن امير المؤمنين وصل في هذا المسجد فان الصلوة المكتوبة فيه حجة مبرورة والنافلة عمرة وما في خبر هارون بن خارجة

في بيان فضل مسجد الكوفة وان الصلوة المكتوبة فيه لتعدل بالف صلوة وان النافلة فيه لتعدل بخمس ماة صلوة وان الجلوس فيه بغير ذكر ولا تلاوة

لعبادة لو علم الناس ما فيه لاتوه ولو حبوا وفي غيره ولو على الثلج وقال ابو جعفر لابي حمزة الثمالي المساجد الاربعة المسجد الحرام ومسجد رسول الله ومسجد

بيت المقدس ومسجد الكوفة يا ابا حمزة الفريضة فيها تعدل حجة والنافلة تعدل عمرة وايضا التكليف بان يجي من المسجد الى البيت ثم يرجع اليه للفضيلة

بعيد سيما في نافلة المغرب فالفضيلة مطلقا غير بعيد وفي الجهر في نافلة الليل لينتبه النائم اشارة اليه ايضا وفعله وايضا الظاهر فعله النافلة في

المسجد ولهذا نقل عدده هنا وعدد فعله الوتيرة تارة وتركه اخرى في المسجد مشهور الا ان الشارح نقل خبرا دالا على فضليتها في البيت كما هو المشهور لكن السند

والمحل غير ظاهر وايضا كلام في استحباب اتخاذ المساجد يدل عليه قوله تعالى انما يعمر مساجد الله الاية على بعض الوجوه ويكفيه شاهدا ما روي في الكافي والتهذيب

في الحسن لوجود ابراهيم عن عبيدة الحذاء قال سمعت ابا عبد الله يقول من بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة فمر بي ابو عبد الله في طريق

مكة وقد سويت باحجار مسجدا الاحجار المسجد في التهذيب فقلت جعلت فداك نرجوا ان يكون هذا من ذاك قال نعم وايضا مشهور بين العامة والخاصة

لو كمفحص قطاة ويشعر به بناء ابي عبيدة ويدل ايضا على عدم اشتراط بناء حقيقي وصح جعل المعين من الارض مسجدا مطلقا من غير اشتراط كون سبق الملك

وكونها في غير المفتوحة عنوة وايضا ان يكون المفتوحة عنوة يتغير بقصد المسجدية ملكا ثم يصير مسجدا كما قيل في عتق المأموم بعتقه او انه لما كانت لمصلحة

المسلمين والمسجدية منها وقد حصل الرخصة بالمسجدية في العموم من غير تخصيص يكون ذلك كافيا ولهذا صرح في سر جواز جعل المفتوحة عنوة مسجدا ويحتمل

المنع عنه لانه مسبوق الملك ولا ملك للجاعل بعيد على انه قيل للشيعة لاثار في زمان الغيبة وايضا لا كلام في استحباب كونها مكشوفة مع كراهة المسقوفة

الا ان يسقف بالحصير والبواري من غير وضع طين كما يدل عليه خبر الحلبي قال سألته عن المساجد المظللة يكره القيام فيها قال نعم ولكن لا تضركم الصلوة فيها اليوم

ولو كان العدل لرأيتم كيف كان يصنع في ذلك في سنده في التهذيب محمد بن عيسى في احمد وهو غير مصرح بتوثيقه قال في المنتهى رواه الشيخ في الصحيح ثم هو في

الكافي حسن لوجود ابراهيم فيه وحسنة عبد الله بن سنان الطويلة في بيان كيفية بناء مسجده الى قوله ثم اشتد عليهم الحر فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد

فظلل فقال نعم فامر به فاقيمت فيه سواري من جذوع النخل ثم طرحت العوارض والخصف والاذخر فعاشوا فيه حتى اصابتهم الامطار فجعل المسجد يكف عليهم فقالوا

يا رسول الله لو امرت بالمسجد فطين فقال لهم رسول الله كلا عريش كعريش موسى فلم يزل كذلك حتى قبض رسول الله وكان جداره قبل ان يظلل قامة فكان اذا كان الفي ذراعا وهو قدر مربض عنز صلى الظهر

فاذا كان ضعف ذلك صلى العصر لعل الحصيد الخصر من خوص وفي الخبر تنبيه على ترك استعمال تغيير حق في المساجد كون ذلك بمقدار الضرورة فتنبه وفيه ايضا بيان وقت

الظهر والعصر فكانه للمتنفل كما مر وسنده جيد قال في الذكرى بعده رواية الحلبي لعل المراد به تظليل جميع المسجد او تظليل خاص وفي بعض البلدان و

الا فالحاجة ماسة الى التظليل لدفع الحر والقر ودليل كون الميضاة يعني محل الطهارة والبول والغائط على باب المسجد وكونها مكروهة داخلة مع عدم كونها

مسجدا بان يكون سابقا او استثنيت ما نقل عنه جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم واجعلوا مطاهركم على ابواب المساجد وغيره و

دليل كراهة طول المنارة واستحبابها مع الحائط امر بهدم المنارة الطويلة ثم قال لا ترفع المنارة الا مع سطح المسجد ودليل استحباب الدعاء دخولا وخروجا الخبر

واما تقديم اليمنى دخولا واليسرى خروجا فكانه للتيمن والشرف كما قال في المنتهى ويحتمل النص ودليل استحباب دخوله متطهرا فيدل على استحباب الوضوء لدخوله

او الغسل ايضا قوله اذا دخلت المسجد وانت تريد الجلوس فلا تدخله الا طاهرا واذا دخلته فاستقبل القبلة ثم ادع الله واسئله وسم حين تدخله وصل على

النبي وحمل على الندب ويحتمل حمل النهي على التحريم فيكون اشارة الى تحريم مكث الجنب ونحوه في المساجد وروي سماعة قال اذا دخلت المسجد فقل بسم الله والسلام

على رسول الله وملائكته صلى على محمد وآل محمد والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك واذا خرجت فقل مثل ذلك وروي

في الفقيه صحيحا عن عاصم بن حميد عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال من دخل سوقا او مسجد جماعة فقال مرة واحدة اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك

له والله اكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة واصيلا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على محمد وآله عدلت له حجة مبرورة اي مقبولة ودليل

استحباب تعاهد النعل ما نقل عنه تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم ونهى ان ينتعل الرجل وهو قائم وظاهر التعاهد عن النجاسة وكراهة التنعل قائما

مطلقا ولا يبعد اختصاصه بالرجل ويحتمل التعميم كما في الاحكام واختصاصه بالمسجد بعيد ودليل استحباب اعادة المستهدم ظاهر وقد مر ودليل استحباب كنس المسجد

يمكن جعله ما مر وما روي عنه من كنس المسجد يوم الخميس وليلة الجمعة فاخرج منه من التراب ما يذر في العين غفر الله له ولعل التخصيص باليومين لكثرة

الثواب وكذا التقييد باخراج التراب ويدل على استحباب اخراج التراب وعدم كراهة الكنس في الليل كما هو المشهور عند العوام الا ان يحمل ليلة الجمعة بيانا لما سبق

عطفا تفسيريا والظاهر خلافه وكذا الظاهر عدم كون الواو بمعنى او والظاهر ترتب الحكم على كل واحد بشرط البلوغ الى العشر معللا بالمخرج وكثرة الثواب مع احتمال كون

المغفرة مرتبة عليهما وفي الخبر اشارة الى المبالغة في الكنس وعدم توقف القبول على العمل الكثير فان الله يقبل اليسير ويعفو عن الكثير ودليل استحباب الاسراج

ما نقله في الفقيه والتهذيب عنه قال من اسرج في مسجد من مساجد الله سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام في ذلك المسجد ضوء ودليل

جواز نقضها اشرف على الانهدام خصوصا بقصد العمارة ظاهر بل كونه مستحبا وكذا عدم جواز غيره ودليل جواز استعمال الته من الفرش والسرج ونحوهما بل الحجارة

ايضا كما هو الظاهر مع خرابه وعدم رجاء عوده وعدم صلاحيتها له اصلا كانه التغيير المطلق وعدم المنع المعقول وما على المحسنين من سبيل وكون الكل لله فلا

زخرفتها ونقش الصور واتخاذ بعضها في ملك او طريق وبيع آلتها وتملكها بعد زوال آثارها وادخال النجاسة اليها وازالة التهاتها واخراج الحصى منها فيعاد والتعرض للكنائس والبيع لاهل الذمة ولو كانت في ارض الحرب او باد اهلها جاز استعمال آلتها في المساجد **المقصد الخامس في الاذان والاقامة** ومن

تفاوت كونه هنا او هناك كما يفهم من المنتهى واما النقل لغيرها ذكرنا مثل الاستثناء وكون الغير احوج وكثرة المصلي فلا يظهر فيه ودليل كراهة التشرف ما
روي عن علي انه راى مسجدا بالكوفة مشرفا فقال كانه بيعة وقال ان المساجد تبنى جما لا تشرف وكون مسجده ع ما يدل عليه ودليل كراهة المحراب لعله كناية عن علامة الداخلة
المحراب بنيت على وجه ارض المسجد او عملت في وسط الحائط ويمكن المحراب بعد او تعيينه فيه فان مجرد العلامة المبنية على وجه الحائط لا يكره هو ما روي عن علي انه كان
يكسر المحاريب اذا راها في المساجد ويقول كانها مذابح اليهود وليس في الرواية الداخلة وكان كراهة جعله طريقا لما في الخبر انه بني لغير ذلك كان في بعض الاخبار
لا تجعل المسجد طريقا الا ان تصلي فيها ذهابا او ايابا ولعل يستحب دخول المسجد اولا والخروج آخرا لما روي ان احبهم الى الله اولهم دخولا واخرهم خروجا ودليل كراهة
البيع والشراء وتمكين المجانين والصبيان ايضا قدمر لعله الغير المميز الذي يصلي يدل عليها وعلى كراهة رفع الصوت والحدود وانفاذ الاحكام وتعريف الضالة
ما روي في الفقيه والتهذيب قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع اصواتكم وشرائكم وبيعكم والضالة والحدود والاحكام وتقييد البعض انفاذ
الاحكام بالدوام لفعل امير المؤمنين ع في مسجد الكوفة على ما نقل ويحتمل العموم وفعله لحصول الجواز ودليل كراهة انشاد الشعر ما روي في التهذيب والكافي في
الصحيح عن جعفر بن ابرهيم عن علي بن الحسين قال قال رسول الله ص من سمعتموه ينشد الشعر في المسجد فقولوا فض الله فاك انما نصب للقران فيدل على كراهة غير القران
من الكلام ايضا ولو كان بالعربية ويكون التحريم لشدة النهي في صريح الخبر عن التكلم به في المسجد والظاهر عدم استثناء شيء وقد استثنى مدح اهل البيت ومراثي
الحسين وبيت حكمة واستشهاد مسئلة وفي الخبر كراهة انشاد الشعر في شهر رمضان ولو كان فيه او هو دال على العموم ولا يلزم المنع من المدح لجواز الخلاص عن كراهته
بجعله غير موزون بتغيير ما مع ان الاستثناء غير بعيد في المسجد ويمكن استخراج كراهة عمل الصنايع من قوله انما نصب للقران ومن قول احدهما في الصحيح في التهذيب
قاله في المنتهى مع ان محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن في الطريق فهو دليل على توثيقهما كما اظن قال نهى رسول الله ص عن سل السيف في المسجد وعن بري
النبل في المسجد قال انما بني لغير ذلك ودليل كراهة دخول المسجد من معه رائحة كريهة ما روي عنه ع من اكل شيئا من الموذيات ريحها فلا يقربن المسجد ودليل
كراهة البصاق والنخامة ما روي عنه ع من وقر بنخامة المسجد لقي الله يوم القيمة ضاحكا وقد اعطي كتابه بيمينه وصحيحة عبد الله بن سنان من تنخع في المسجد ثم ردها
في جوفه لم تمر على داء في جوفه الا ابرأته وغير ذلك من الاخبار وفي بعضها سترها بشيء كفارته ودليل كراهة قتل القمل ثم الستر غير واضح بل ورد بجواز
قتل مثله في الصلوة ولعل لزوم الاشتغال بها وورد ستر البصاق دليلها وورد دفنه بغير قتل ودليل كراهة الرمي بالحصى ما روي عنه ع ابصر رجلا يحذف بحصاة
في المسجد فقال ما زالت تلعن حتى وقعت الخ ولعل المراد بالحذف هنا مطلق الرمي ولشدة الكراهة بهذا الوجه يحتمل اختصاص الكراهة به كما هو ظاهر الرواية
والعبارة وكراهة كشف العورة يدل عليها ما روي عنه ع ان كشف السرة والفخذ والركبة في المسجد من العورة فهو يشعر بكراهة كشفها في المسجد وان لم يكن ناظر كما لعله
مع عدمه دليل حمل النهي في الاخبار على الكراهة عند الصحة او عدم القول بالتحريم او وقوع ما يدل على خلافه كما ورد في البصاق فعله بغير ستر ايضا وفي انشاد
الضالة وورد في الشعر في المسجد لا باس به وقد حملا على ما قل وكثر فانه كبيت شعر حكمة او شاهد مسئلة او مدح الائمة ومراثي الحسين ولعن يزيد لعنه
العموم في دليل الكراهة والصحة ايضا غير واضح وان كانت ظاهرة فيه فان العلة وعدما لعلم دليل الكراهة **قوله** ويحرم الزخرفة الخ دليل تحريم الزخرفة بالذهب
ونقش الصور فقال في المنتهى انه بدعة ويدل على تحريم النقش في التهذيب عنه ع سئل عن الصلوة في المساجد المصورة فقال اكره ذلك ولكن لا يضركم اليوم
ولو قام العدل لرايتم كيف يصنع والرواية غير صريحة ولا صحيحة والبدعة غير ظاهرة فالكراهة غير بعيد كما نقل عن ش نعم لو ثبت تحريم التصوير مطلقا
يلزم تحريم ذلك الفعل في المسجد ايضا لا الصلوة ولا الابقاء تامل اما تحريم اتخاذه ولو قليلا في ملك وطريق وبيع آلته وتملكها ولو بعد زوال
آثاره فهو ظ ولانه تخريب واخراج الوقف عما وقف له وتحريم ادخال النجاسة اليها مدم وازالتها فيه ان كانت سببا للتنجيس فهو مجمع عليه على الظاهر كما
هو يدل عليه تعليله في المنتهى وان لم يكن سببا للتنجيس فان كان الادخال مطرحا ماحرمته فكذلك والا فلا واما تحريم اخراج الحصى فكانه لاخراج شيء من
الوقف عن كونه وقفا وكانه تخريب ايضا ويدل عليه ايضا ما روي عن وهب عنه ع اذا اخرج احدكم الحصاة عن المسجد فليردها مكانها او الى مسجد آخر
فانها تسبح والتخريب غير معلوم مع كونه قليلا بالحصى بوجه وكانه مثل القمامة والرواية غير صحيحة لان وهب ضعيف جدا ورده الى مسجد آخر ايضا يدل نسخه
على عدم الاهتمام بدخوله في الوقف الا لكان المناسب وجوب رده الى ما اخرج منه فالكراهة غير بعيدة قال المص في المنتهى ويكره اخراج الحصى منها لما روي الخ كما
في غيره من المكروهات ودليل تحريم التعرض للبيع والكنائس تحريم اذاهم بعد العهد وتقريرهم على الجزية ودليل جواز استعمال آلتهما في الصورة المذكورة زوال
سبب المنع مع صحيحة العيص بن القسم قال سالت ابا عبد الله ع عن البيع والكنائس هل يصلح نقضهما لبناء المساجد فقال نعم فكانها محمولة عليها للاجماع ونحوه وفيه تامل
لان الظ استعمال الكفار اياها بالرطوبة فكانه محمول على العلم للاصل وهو بعيد او على طهارتها بالشمس وهو كذلك او على بعد التطهير وهو اينما كان في البناء
خالية عنهم مع انه ورد جعل الكنائس والبيع مسجدا فكانه مستثنى بنص فتامل وروي كراهة الاتكاء ايضا في المساجد عنه ع الاتكاء في المسجد رهبانية العرب
المؤمن مجلسه مسجده وصومعته بيته ودليل جواز الصلوة في البيت والمسجد المطين بما فيه التبن قال في الفقيه سئل ابو الحسن ع عن الطين فيه التبن ايطين
به المسجد او البيت الذي يصلى فيه فقال لا باس قال الظ ان المراد صحن المسجد والبيت ولو كان السطح لدل على تسقيف المسجد وروي في الصحيح عن الجص يطبخ بالعذرة
ايصلح ان يجصص به المسجد فقال لا باس ويدل على تطهير العذرة بالنار فتامل كما مر وروي كراهة الوضوء من البول والغائط في المسجد في الخبر الصحيح في
الحسن عنه ع سئل عن النوم في المسجد الحرام ومسجد الرسول قال نعم اين ينام الناس يحتمل اختصاصه بمن ليس له منزل او فيما زاد بعده ما روي في الحسن عن
زرارة قلت لابي جعفر ع ما تقول في النوم في المساجد قال لا باس الا في المسجدين مسجد النبي ص والمسجد الحرام قال وكان ياخذ بيدي في بعض الليل فيتنحى ناحية ثم
يجلس فيتحدث في المسجد الحرام فربما نام ونمت فقلت له في ذلك فقال انما يكره ان ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله ص فاما النوم في هذا
الموضع فليس به باس فيفهم اختصاص الكراهة بالجزء من المسجد الذي كان مسجدا في زمانه لا مطلقا فتامل وروي في التهذيب عن يونس بن ظبيان قال قال ابو

عبد الله

ويستحب الاذان والاقامة في الفرائض اليومية خاصة اداء وقضاء للمنفرد والجامع للرجل والمراة اذا لم تسمع الرجال وتاكدان في الجهرية خصوصا الغداة والمغرب
ويسقط اذان العصر يوم الجمعة وفي عرفة وعن القاضي المؤذن في اول ورده وعن الجماعة الثانية اذا لم يتفرق الاولى منه

عبد الله خير مساجد نسائكم البيوت فيدل على اختصاص فضيلة المسجد بالرجال كما هو المذكور في الكتب والمشهور بينهم فيخصص العمومات بها او يحمل هذه على عدم ولحصول ما اذا وتعين منها فيكون الافضل لهن ايقاع الصلوة فيها مع الستر للعمومات مع عدم صراحة هذا الخبر وصحة الله يعلم ففيه اشعار الى عدم خروجهن للزيارة ايضا ولو كان لزيارة المعصومين سيما في بلادهم ويرون فيهم من البينة ويحصل لهن ثواب الزيارة لما رواه في الفقيه صحيحا عن ابن سدير النقة عن ابيه وان قيل انه نفى من الممدوح قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام يا سدير تزور قبر الحسين في كل يوم قلت جعلت فداك لا قال ما اجفاكم فتزوره
عن ابي بصير
في كل شهر قلت لا قال فتزوره في كل سنة قلت قد يكون ذلك قال يا سدير ما اجفاكم للحسين اما علمت ان لله تعالى الف الف ملك شعث غبر يبكون ويزورون ولا يفترون وما عليك يا سدير ان تزور قبر الحسين في كل جمعة خمس مرات او في كل يوم مرة قلت جعلت فداك بيننا وبينه فراسخ كثيرة فقال لي اصعد فوق سطحك ثم التفت يمنة ويسرة ثم ارفع راسك الى السماء ثم تنحو نحو القبر تقول السلام عليك يا ابا عبد الله السلام عليك ورحمة الله وبركاته يكتب لك بذلك زورة والزورة حجة وعمرة قال سدير فربما فعلت ذلك في الشهر اكثر من عشرين مرة وهذه موجودة في الكافي ايضا ومع ذلك لا يبعد الاستحباب اذا كن لا يراهن احد ولا يترتب مع عدم مفسدة اخرى ومظ بناء على العمومات في ثواب الزيارة والترغيبات وعدم مانعهن من الثواب تقريبا فيمكن مثابتهن بالزيارة وان كن معاقبة بعدم الستر كما في الصلوة منكشفات الوجه مع الناظر المحترم والنظر اليه مع احتمال البطلان ح ولكن لا شك ان الستر اولى والله يعلم واعلم انه قد ورد اخبار كثيرة صحيحة وغيرها في جواز بناء المسجد على موضع النجس مثل بيت الغايط بعد طمه بالتراب بحيث لا تشم منه الرايحة فيعلم عدم اشتراط الطهارة في المسجد بحيث يكون التحت ايضا اذا كان كذا الفوق وايضا ورد اخبار بجواز تغيير المسجد وتحويله اذا كان في المنزل وحملها الاصحاب على مجرد اسم المسجد ليحصل ثواب المسجد دون احكامه من عدم جواز تنجيسه وكونه وقفا واما تحقق المسجدية فقيل لا بد له من صيغة مع نية الوقفية والصلوة والظن انه يكفي مجرد قصد كونه وقفا وخارجا عن ملكه للمسجدية وان اكثر المساجد كذلك وذلك يفهم من الذكرى الا انه يمكن بعيدا ان يكون له التغيير والتبديل ما لم يقع الصيغة واللزوم ويحمل ما ورد في المنزل عليه والظ
جعله مصلى ومسجدا + لحصول
عدم جواز التغيير وتحقق المسجدية بمجرد القصد المذكور ويحمل ما في المنزل على عدم قصد الخروج عن ملكيته والوقفية بل مجرد الثواب بصلوته او غيره فتامل وسيجيء تحقيقه ان شاء الله في محله **قوله** ويستحب الاذان والاقامة لا شك ولا خلاف في كونهما عبادة مشروعة واما استحبابهما فيما ذكره فيه ولو كان للرجل جماعة فمع وجوبهما للبعض لا استحبابهما في الوجوب لما في صحيحة زرارة قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قال فليمض على صلوته فانما الاذان سنة وهي ظاهرة في المندوب وحصر الاذان في السنة دون الوجوب وعدم التفصيل دليل العموم وما في صحيحة داود بن سرحان قال ليس عليه شيء اي على تاركهما حتى دخل وصحيحة عمر بن يزيد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الاقامة بغير اذان في المغرب فقال ليس به باس وما احب ان يعتاد وصحيحة عبيد الله بن علي الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل هل يجزيه في السفر والحضر اقامة ليس معها اذان قال نعم لا باس به وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال يجزيك اذا خلوت في بيتك اقامة واحدة بغير اذان وظ هذه الاخبار يدل على عدم وجوب الاذان في شيء من الصلوات ولو جماعة وبانضمام عدم القول بوجوب الاقامة فقط يفيد استحبابها ايضا وما يدل على وجوب الاذان والاقامة بعض الاخبار الغير الصحيح مثل لا تدع الاذان في الصلوة كلها فان تركته فلا تتركه في المغرب والفجر الخ ومثل لا تصل الغداة والمغرب الا باذان واقامة ورخص في سائر الصلوات بالاقامة والاذان افضل وما روي عن احدهما قال ان صليت جماعة لم يجز الا اذان واقامة وان كنت وحدك تبادر امرا تخاف ان يفوتك تجزيك اقامة الا الفجر والمغرب فانه ينبغي ان تؤذن فيهما ولا يخفى ان في سند الاول صباح بن سيابة وهو مجهول وفيه شيء اخر وفي الثاني زرعة وسماعة وفي الثالث مع دلالته على شدة استحبابهما لفظة ينبغي فهو مؤيد للحمل عليها القسم بن محمد المشترك وكذا علي بن ابي حمزة وابي بصير فلا يكون حجة على وجوبهما في الجماعة ايضا وايضا يدل على الوجوب الامر الواقع في اخبار صحيحة بقطع الصلوة والاعادة بعدها لمن نسيهما حتى دخل فيها مثل صحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى ان يقيم الصلوة وقد افتتح الصلوة قال ان كان قد فرغ من صلوته فقد تمت صلوته وان لم يكن قد فرغ من صلوته فليعد وكذا ما في صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل ينسى الاذان والاقامة حتى يدخل في الصلوة قال ان كان ذكر قبل ان يقرء فليصل على النبي وليقم وان كان قد قرء فليتم صلوته لعل مراده الصلوة عليه بقصد الخروج والقطع وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت الصلوة ونسيت ان تؤذن وتقيم ثم ذكرت قبل ان تركع فانصرف فاذن واقم واستفتح الصلوة وان كنت قد ركعت فاتم على صلوتك جواب لانه على تقدير الاستحباب لا معنى للامر بقطع الصلوة الواجبة لتحصيل المندوب فيكونان واجبين والجواب بالمنع كما في قطع الصلوة الواجبة للاذان وبان الاختلاف في الاخبار يدل على استحباب القطع بانه يفيد الوجوب مط ولا قائل به مشهورا وبان القائل بوجوب القطع غير ظ وبانه لا معنى لوجوب القطع والاعادة لتحصيلهما فيحمل على الاستحباب للجمع والاصل والشهرة مع عدم مستند خال عن شيء للوجوب ولكن الاحتياط عدم الترك خصوصا في الجماعة في الفجر والمغرب ففهم منها استحباب الرجوع للناسي مطلقا ويكون مستحبا قبل الفراغ وقبل الركوع اكد وقبل القراءة اشد وشدة استحبابهما للجماعة والفجر والمغرب ومطلق الجهرية كانها
اما التاكيد في
استفيد من استحباب الجهر وليس ببعيد ويحتمل ايضا واما استحبابهما للنساء فيفهم من عموم بعض الاخبار واخذ حكمهن عن حكم الرجال وصحيحة ابن سنان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن المراة تؤذن فقال نعم حسن ان فعلت وان لم تفعل اجزاءها ان تكبر وان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وقال المص في المنتهى يجوز ان تؤذن المراة للنساء ويعتدون به ذهب اليه علماؤنا ويحمل ما في صحيحة جميل قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن المراة عليها اذان واقامة فقال لا على نفي شدة الاستحباب او سماع الاجنبي فانه قال لصوتها عورة لا يجوز اسماعها الرجال فيفسد ولا يجوز اعتداد الرجال على اذانها وهل الاعتداد من البيع ودد به وليس بواضح تحريم اسماع صوتها لعدم الدليل الصالح له وسيجيء فيعم الاولى ترك الاسماع والاستماع فالحمل جيد كما انه دليل استحبابهما في اليومية منها الجمعة الاجماع كما المفهوم في المنتهى ولا يؤذن لغير الصلوات الخمس وهو قول علماء الاسلام ويستحب للصلوات الخمس اداء وقضاء للمنفرد والجماعة على خلاف مضى اشارة الى قول البعض بالوجوب للبعض **قوله** ويسقط اذان العصر الخ لا شك بل لا خلاف في سقوط اذان العصر يوم الجمعة اذا جمع بينها وبين الظهر بمعنى عدم استحبابه كما كان

وكيفيتها ان يكبر اربعا ثم يتشهد بالتوحيد ثم بالرسالة ثم يدعو الى الصلوة ثم الى الفلاح ثم الى خير العمل ثم يكبر ثم يهلل مرتين والاقامة كذلك الا انه يسقط من التكبير
الاول مرتان ومن التهليل مرة ويزيد مرتين قد قامت الصلوة بعد حي على خير العمل مثنى

واما لو لم يجمع فهل يسقط ام لا استدلالهم على الاول بالجمع وبسقوط النوافل ويسقوطها في الجمع بين الظهرين مطلقا على ما روي في الصحيح من الاخبار بانه ع
جمع بين الظهرين والعشائين باذان واقامتين في الحضر من غير علة وفي هذه الصحيحة في الفقيه من صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة
ومن صلى باقامة صلى خلفه صف واحد وحد الصف ما بين المشرق والمغرب فيها دلالة على عدم وجوب الاذان مطلقا بل الاقامة ايضا فتدبر يدل على العدم وكذا
عموم ادلة الاستحباب مع عدم الدليل الواضح عبارتهم وان كانت عامة فليست بحجة سيما مع الدليل المذكور وايضا الكلام في انه حرام ام لا فقيل بالتحريم
لانه بدعة لرواية حفص بن غياث عنه ع الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة والبدعة حرام وضلالة كما دلت عليها صحيحة مروية في نافلة شهر رمضان جماعة انها
بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة مصيرها الى النار وسقط ما نقل عن الشهيد ان البدعة ليست بحرام بل ما لم يكن في زمانه وهي قد يكون مكروهة وحرام
الخ لانه عبارة عما وقع في الشرع فيحرم لكونه اختراعا في الشرع والظاهر عدم التحريم للاصل وعموم مشروعية الاذان وعدم صحة النقل عنهم عليهم السلام لا يدل على
التحريم وهو ظاهر والرواية غير صحيحة لحفص وغير صريحة لجواز كون المراد بالاذان الثالث للظهر وكونه ثالثا باعتبار الاقامة وهو الذي فهموا انه بدعة عثمان او  او الجمعة ع
معاوية ولا يحتاج الجواز الى النقل الخصوص وكونه يكفي ذكرا في الجملة وادلة مشروعيته على العموم فلا يبعد بقاء اصل الاستحباب ويكون السقوط للرخصة وعدم
شدة الاستحباب فلا يفعل بقصد استحبابه بخصوصه ايضا ولو لم يقصد ذلك ينبغي التحريم اصلا نعم مع القصد يحتمل ويحتمل تحريم القصد فقط ويجيء تحقيقه
في اذان يوم الجمعة ثانيا ويدل على الجواز عدم التحريم في القاضي والجامع في غير هذا الموضع بالاتفاق مع جريان دليل التحريم العمدة وهو كونه بدعة
وكذا الكلام في يوم عرفة ومزدلفة بل السقوط هنا اولى لرواية صحيحة بعد نقلها وانه ليس بينهما ثم الظاهر عدم اشتراط سقوط النافلة لسقوط الاذان
الثانية بالجمع لتعليلهم بانه للوقت ولا وقت بل تحصيل الاعلام بالاول فما دام وقتا الوقت لو لحد لسقط ويفهم من كلام الشارح من بعض المواضع
الاخر مثل رواية محمد بن حكيم عنه ع يقول اذا جمعت بين الصلوتين فلا تتطوع بينهما وصحيحة منصور عن ابي عبد الله ع قال سالته عن صلوة المغرب و
العشاء بجمع فقال باذان واقامتين لا يصل بينهما شيئا قال هكذا صلى رسول الله ص وان الجمع انما يتحقق مع سقوط النافلة بل غير التعقيبات لانه لا
صلاة عند السقوط الا مع حذف النافلة والتعقيب وان كان صدق الجمع في الجملة يقتضيه ظاهرا وليس معلوم عدم نقل النافلة عن رواية دالة على سقوطها على  وابن معلوم السقوط
تقدير الجمع وهي مثل صحيحة الفضيل وزرارة وغيرهما عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص جمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين وجمع بين المغرب والعشاء باذان
واقامتين وفي الفقيه في الحضر بغير علة ولا عذر بل ناظرا الى نقل النافلة مع سقوط الاذان صحيحة ابي عبيدة الثقة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان رسول الله ص
اذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفل الناس ثم اقام مؤذنه ثم صلى العشاء وايضا يبعد عند اسقاط النافلة من غير عدم
مع حوله فيها يمكن سقوط الاذان والاختصار على الاقامة مطلقا مع افضلية الجمع بين الاذان والاقامة الا مع ترك النافلة فانه لا يبعد افضلية ترك
الاذان لما مر ولانه غير متحقق الا في هذه الصورة مع وجود الادلة العامة على الاستحباب سيما مع النافلة والتعقيب فتامل نافلة المغرب في تقديم بعد العشاء في
المزدلفة يحتمل كونها اداء وقضاء كما هو مقتضى فيها مطلقا وايضا صرحوا بان الاذان الاول اذا وقع في وقت ثانية الصلوتين تكون الماسوة الاولى
ام الثانية بخروج وقت الاخرى في الغير بعيد وقد يكون للاولى فيهما مع خروج الوقت لتقديمها وعدم العلم بانه للوقت فقط ولهذا لو صلاهما في وقت احد
منهما مع عدم الجمع بان يفصل بينهما بزمان كثير بشرط عدم خروج وقت تلك الواحدة يؤذن لهما ويقيم الا ان يقال هذا داخل في الجمع فيسقط ولكنه غير معلوم
ولا يقال لغة انه الجمع لا عرفا وشرعا لغير ظ واما الاشكال في عدم سقوط استحباب الاذان الثاني في الورد للقاضي للعموم ومشروعيته في الاداء وكونه كالاداء وورود
في الخبر في الصلوة المعادة فالسقوط رخصة والله يعلم واما سقوطهما عن المصلي في موضع صلى فيه الجماعة مع عدم تفرقهم فالظاهر انه راجح لا انه يفضل في تعليلهما كالاذان
الثاني يوم الجمعة لورود المنع بقوله احسنت ادفعه وامنعه اشد المنع في رواية ابي علي قال صلينا الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعضنا في التسبيح فدخل علينا رجل
المسجد فاذن فمنعناه فقال الصادق ع احسنت ادفعه وامنعه اشد المنع فان دخلوا فارادوا ان يصلوا جماعة يقومون في ناحية من المسجد ولا يبدو بهم امام
وفي رواية ابي بصير الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم ايؤذن ويقيم قال ابو عبد الله ع ان كان دخل ولم يتفرق الصف صلى باذانهم واقامتهم وان كان
تفرق الصف اذن واقام وفي رواية زيد بن علي عن ابائه ع قال دخل رجلان المسجد وقد صلى علي ع بالناس فقال لهما ان شئتما فليؤم احدكما صاحبه ولا يؤذن
ولا يقيم فكانها محمولة على عدم التفرق وهو غير متحقق مع جلوس البعض معقبا كما دلت عليه الرواية الاولى وهذه تدل على الائتمام بالجماعة والاولى تدل
على عدم العلم بالمسئلة فتؤيده وهي تدل على سقوطهما عن المفرد والجامع والظاهر عدم اشتراط المسجد لعدم القيد في كلام الامام ع وظاهر الجواب على العلة وهي وجود
الجماعة فيكون السقوط مطلقا عنه للعامل بها مع عدم الصحة لقلة افادتها بالفتوى والشهرة وتخصيص المصنف بالجماعة الثانية غير واضح الا ان يخصص الاخبار بما مر من الرواية
الدالة على عادتها لتجمع بينها اما من لم يعمل بها فلا يقول بالسقوط ويؤيده ما روي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل اذا ادرك الامام حين سلم قال عليه ان
يؤذن ويقيم ويفتتح الصلوة وكذا عموم ادلة روايته استحبابهما والترغيب فيهما مع عدم صحة المسقط ويمكن القول هنا بان السقوط اولى للتخفيف وخصوصا رواية ابي بصير  للروايات المتقدمة
فان سندها ليس الا بابان فانه لا باس به وعلي بن الحكم والظاهر انه الثقة ويكون المنع محمولا على الجائز والاولى على من لم يقبله ولم يعتقده وان كان بعيدا
وورد اخبار بسقوطهما لسامعهما عن الغير بقول الباقر ع على ما روي في مرة بجعفر وهو يقيم ويؤذن فلم اتكلم فاجزاني ذلك وفي رواية عمرو بن خالد عن ابي جعفر
قال كنا معه فسمع اقامة جار له بالصلوة فقال قوموا فقمنا وصلينا معه بغير اذان ولا اقامة قال يجزيكم اذان جاركم وفي هذه الاخبار دلالة ما على عدم وجوبهما
لكن السند غير صحيح ورواية عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء رجل اخر فيقول له نصلي جماعة هل يجوز ان يصليا بذلك
الاذان والاقامة قال لا ولكن يؤذن ويقيم يدل على استحباب الاعادة لو اذن واقام بنية الانفراد ثم جاء اخر ويقول له نصلي الجماعة ولا يضر عدم صحة السند في
مثله **قوله** وكيفيتها الخ لا يبعد العمل بالكيفية المذكورة المشهورة ودل عليها بعض الاخبار الصحيحة وان دلت الاخبار على غيرها ايضا مثل كونها مثنى مثنى كلها

ولا اعتبار باذان الكافر وغير المميز وغير المرتب ويجوز للمميز ويستحب ان يكون عدلا صيّتا بصيرا بالاوقات متطهرا قائما على مرتفع مستقبل القبلة متأنيا في الاذان محدّرا في الاقامة واقفا على اواخر الفصول تاركا للكلام خلالهما فاصلا بركعتين او سجدة او جلسة وفي المغرب بخطوة او سكتة رافعا صوته والحكاية والتثويب بدعة ويكره الترجيع لغير الاشعار والكلام لغير مصلحة الصلوة بعد قد قامت الصلوة والالتفات يمينا وشمالا ومع التشاح يقدم الاعلم ومع التساوي يقرع ويجوز ان يؤذنوا دفعة

على الاستحباب الى التقية ويحتمل التخيير مع افضلية التثنية والحمل على السفر **قوله** ولا اعتبار باذان الكافر الخ العمدة في الادلة الاجماع المنقول والاصل والعقل للمؤذنين وكونه امينا يدل عليه ايضا ويدل على جواز الاعتداد باذان الصبي الخبر بل الاجماع المنقول عليه لكن لعل المراد به المميز والخبر مروي عن امير المؤمنين كان يقول لا باس ان يؤذن الغلام قبل ان يحتلم ولا يضر عدم صحة السند وكان دليل اشتراط الترتيب ايضا الاجماع وصحيحة زرارة عن الصادق قال من سها في الاذان فقدم او اخر عاد على الاول الذي اخره حتى يمضي الى اخره ولانه عبادة متوقفة على السماع وما سمع الا بالترتيب ومعنى اشتراط الترتيب عدم الاعتداد بغير المرتب ولا يبعد الاثم مع اعتقاد مشروعيته عند الترتيب عمدا **قوله** ويستحب ان يكون عدلا الخ استحباب كونه عدلا بمعنى شدة استحباب اختيار العدل ذلك وترك الفاسق ونصب الحاكم اياه ظاهر وان لم نقل بجواز تقليده لحصول الظن القوي بل العلم مع القرائن وكذا البصارة والبصيرة ورفع الصوت ويدل عليه في صحيحة عن ابي عبد الله قال اذا اذنت فلا تخفين صوتك فان الله يأجرك مد صوتك فيه والقيام على المرتفع يدل عليه الفعل في زمانه على ما نقل ويدل عليهما قوله اذا دخل الوقت يا بلال اعل فوق الجدار وارفع صوتك بالاذان وكذا الاستقبال مع وجود الامر في الخبر ويدل على استحباب التأني قوله الاذان فترسل فيه مع ما روي عن الصادق انه قال التكبير جزم في الاذان مع الافصاح بالهاء والالف والوقف الخ ايضا موجود في الخبر والوقف بمعنى اسكان اخر الفصول هنا على ما قالوه وفي الخبر اشارة اليه وفيه كما سيجيء اشارة الى جواز الوقف بحذف الحركة ويشترط القراء السكوت معه بمقدار قطع النفس والخبر هو حسنة زرارة قال قال ابو جعفر الاذان جزم بافصاح الالف والهاء والاقامة حدر وفي حسنة اخرى في الفقيه عن الصادق الاذان والاقامة مجزومان وفي اخر موقوفان ويدل على اشتراط الطهارة والقيام مستقبل القبلة في الاقامة دون الاذان بالمعنى المذكور صحيحة ابن سنان الظ عبد الله عن الصادق قال لا باس ان تؤذن وانت على غير طهر ولا تقم الا وانت على وضوء وصحيحة عبد الله بن سنان قال لا باس للمسافر ان يؤذن وهو راكب ويقيم وهو على الارض قائم وصحيحة محمد بن مسلم قال قلت يؤذن الرجل وهو قاعد قال نعم ولا يقيم الا وهو قائم وصحيحة احمد بن محمد عن العبد الصالح قال يؤذن الرجل وهو جالس ولا يقيم الا وهو قائم وقال تؤذن وانت راكب ولا تقم الا وانت على الارض وصحيحة محمد عن احدهما قال سألته عن الرجل يؤذن وهو يمشي وعلى ظهر دابته وعلى غير طهر فقال نعم اذا كان التشهد الى القبلة ولا باس بحمل القيد لشدة الاستحباب وكان به استدل الشيخ على اشتراط القبلة في تشهد الاذان ونقل عنه في المنتهى وفي خبر اخر اذا اقمت الصلوة فاقم مترسلا فانك في الصلوة وفيه دلالة على اشتراط ما سبق من الطهارة والاستقبال وتحريم الكلام ويدل عليه ايضا صحيحة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله ايتكلم الرجل في الاذان قال لا باس قلت في الاقامة قال لا ورواية ابن ابي عمير قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يتكلم في الاقامة قال نعم فاذا قال المؤذن قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام الخبر وغير ذلك من الاخبار ولكن غير صحيح ويحتمل الصحة في رواية ابن ابي عمير وفيها دلالة على تحريم الكلام بعد قد قامت الصلوة لا قبله ولا يبعد ان يكون المراد به الاشتراط بالمعنى المذكور سابقا ويشعر به صحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله لا تتكلم اذا اقمت الصلوة فانك اذا تكلمت اعدت الاقامة وفيه اشعار ايضا بتخصيص التحريم على المؤذن والظ عدم الاشتراط وعدم التحريم للاصل والشهرة ووجود المبالغة في المنع بالتكبير ظاهر في الخبر الاول فيها وصحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلوة قال نعم وكذا ما في خبر الحسن بن شهاب قال سمعت ابا عبد الله يقول لا باس ان يتكلم الرجل وهو يقيم الصلوة وبعد ما يقيم ان شاء فالحمل على المبالغة والكراهة طريق صالح للجمع ولا يحتاج الى الحمل على حال التعذر والضرورة والاحتياج الى الكلام بما يتعلق بمصلحة الصلوة بناء على ما ذكر في بعض الاخبار الغير الصحيحة وصحيحة زرارة في الفقيه قال اذا اقيمت الصلوة حرم الكلام على الامام واهل المسجد الا في تقديم امام مع مخالفة الشهرة والكثرة ولزوم الحمل على خلاف الظ في الموضعين فان الظ هو التعميم في الكلام وعدم التفاوت الا بحسب الضرورة ولا ضرورة في التقية والتاخير بل معهما ايض كالصلوة فتم وكذا يمكن حمل ما يدل على اشتراط الامور السابقة على الاستحباب والمبالغة لعدم الصراحة عن الامام في البعض وعدم الصحة في البعض ووجود مثلها في الندب للشهرة وللاصل والاحتياط يقتضي عدم الترك واما الفصل بينهما بما ذكر ففي الاخبار وفي بعضها قال التسبيح بينهما الحمد لله وفي البعض رايت الصادق اذن ثم اقام من غير ان يفصل بينهما بجلوس وفي البعض ركعتين بينهما في الظهرين وفي الفجر ايض وفي بعض اخر ركعتين وفي البعض العقود او التسبيح او الكلام وهو يدل على عدم تعين الكلام بينهما وما ورد فيه من النهي يحمل على ما فيهما او يحمل هذا على الدعاء ونحوه واما المغرب فانه ورد فيه نفس كانه المراد بالسكتة وحملت على ضيق الوقت لما ورد في الخبر عن الصادق قال من جلس فيما بين اذان المغرب والاقامة كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله وهو حسن وينبغي ترك الخطوة لعدم الخبر ولو ترك التحديد لكان احسن لذلك ولعل لهم دليلا فانهم مشهورون بينهم ولعل دليل كراهة الالتفات فوت الاستقبال المستحب وكان دليل تقديم الاعلم باحكام الاذان او مطلقا مع التشاح فضيلة العلم وكذا الصفات المرجحة عقلا ونقلا ولقوله ويؤذن لكم خياركم في الفقيه ومع التساوي القرعة ودليل جواز الاذان دفعة الاصل وعموم الادلة وفضيلة اذان كل واحد بعد الفراغ لعل دليله عدم الخلط وعدم حصول الاضطراب واما الاذان خلف الغير المرضي الخ فدليله بعض الاخبار الدالة على الايمان في المؤذن وان كان ظ بعض الاخبار الاكتفاء بالاسلام بل جواز تقليد مؤذنيهم في الوقت والذي يدل على اشتراط الايمان هو خبر عمار عن ابي عبد الله سئل عن الاذان هل يجوز ان يكون من غير عارف قال لا يستقيم الاذان ولا يجوز ان يؤذن به الا رجل مسلم عارف فان علم الاذان فاذن به ولم يكن عارفا لم يجز اذانه ولا اقامته ولا يقتدى به فان خشي فوت الصلوة اقتصر على تكبيرتين وعلى قوله قد قامت الصلوة لان ذلك اهم فصول الاقامة وفي رواية معاذ بن كثير عن الصادق قال اذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأتم بصاحبه وقد بقي على الامام اية او اثنتان فخشي ان هو اذن واقام ان يركع فليقل قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله ودليل استحباب حكاية الاذان ولو في الخلاء منصوص في بعض الاخبار ولكن من غير تبديل حي على بحوقلة اي لا حول ولا قوة الا بالله ولا يبعد امتثال ما ورد في الخبر الصحيح وترك الاستخراج بالاجتهاد بان المستحب هو الذكر وغيره مكروه فيكون الحيعلة ونحوه مدخولا بالضمير فيكون مستثنى عن الكلام الا ان يثبت الرواية في خصوصهما واما استحباب ترك القرآن والدعاء والاشتغال بحكاية الاذان كما قالوا فغير ظ لان لكل عبادة ولم يعلم استحباب ترك احدهما للاخر الا بدليل نعم ينبغي ترك الكلام والاكل وغير ذلك الاشتغال

يجب معرفة واجب افعال الصلوة من مندوبها وايقاع كل منها على وجهه والواجب سبعة الاول القيام وهو ركن تبطل الصلوة لو اخل به عمدا او سهوا ويجب الاستقلال فان عجز اعتمد فان عجز قعد فان عجز اضطجع واومأ فان عجز استلقى ويجعل قيامه فتح عينيه وركوعه تغميضهما ورفعه فتحهما وسجوده الاول تغميضهما ورفعه فتحهما وسجوده الثاني تغميضهما ورفعه فتحهما وهكذا في الركعات ولو تجدد عجز القائم قعد ولو تجددت قدرة العاجز قام ولو تمكن من القيام للركوع خاصة وجب منه

بحكاية واما كراهة الترجيع اى تكرار الشهادتين او الاعم لغير الاشعار فلانه يشعر بالمشروعية مع عدم الحجة واما كون التثويب بدعة وهو الصلوة خير من النوم فلانه غير منقول بل في الاخبار ما يدل على معرفته لما روى في الحسن لابن ابرهيم عن التثويب في الاذان والاقامة فقال ما نعرفه اى ما نقوله فهو مشعر بالتقية وفي الاخبار ما يدل على جوازه ونقله محمول عليها بقرينة الصدوق انه تشريع وتغيير للاذان المنقول لزيادة بدل ما هو ثابت شرعا فيكون حراما ولو قيل من غير اعتقاد ذلك بل لمجرد الكلام فلا يبعد كونه غير حرام واما استحباب الصلوة على النبي كلما ذكره في اذانه او ذكره غيره فالامر به منصوص في الاذان موجود في الكافي في الحسن لابن ابرهيم عن زرارة قال قال ابو جعفر ع اذا اذنت فافصح بالالف وصل على النبي كلما ذكرته او ذكره ذاكر في اذان وغيره ومثله صحيحا في الفقيه وفيه لا يجزيك من الاذان الا ما اسمعت نفسك او فهمته معا لعمومها فلو لم ينقل الوجوب لعدم القائل وقلته فلا اقل من الاستحباب ولا يبعد استحباب تغيير الصوت بحيث يفهم عدم كونه من الاذان خصوصا عند من لم يعرف لعل في بعض الروايات اشارة اليه للحيث اخفاء الصوت بها يستحب قولها عند بعض الايات مثل لا بشئ من الاء ربك اكذب في ايه الرحمن وورد في الكافي خبر مرفوع اليهم ع قال يقول الرجل اذا فرغ من الاذان وجلس اللهم اجعل قلبي بارا ورزقي دارا واجعل لي عند قبر نبيك قرارا ومستقرا وفي التهذيب مع انه منقول عن الكافي مضروب على قبر رسولك بدل نبيك ثم بعده كانه احسن في بعض المواضع وعيشي قارا بعد بارا ولعل القرار هو المقر المستقر ويحتمل كون الاول لجسده والاخر لجسده الحقيقية وهو القرب المعنوي والاستقرار عنده في رحمة الله لا مجرد التقرب عنده او بالعكس ويحتمل الثاني بالنسبة الى الدنيا والاخر بالنسبة الى الاخرة ولفظة القبر يأباه ولعل المراد ما اشرناه وورد ايضا ان رفع الصوت بالاذان في منزله موجب لكثرة الولد ودفع السقم عنه وعن عياله وورد ايضا تكرار الفصول لارادة الجماعة واخبار الناسي والنيام فيدل على جواز ايقاظ النايم للصلوة وتعقيده اذا لنا فجر لمن كان وحده لا في الجماعة ولا بأس بالاذان في الفجر قبله السنة مع الفجر وفي الصحيح يؤذن بالليل ينفع الجيران لقيامهم الى الصلوة وفيه ايضا اشارة الى ما مر من جواز الايقاظ وانه لا يكون بين الاذان والاقامة الا الركعتان كلها في الصحيح وفي الصحيح ايضا ان شئت زدت على التثويب حي على خير العمل مكان الصلوة خير من النوم ففيه منع في الجملة وان حي على خير العمل تثويب ولا بأس به لوجود المعنى ويحمل بما في فيه فعل التثويب وعدم منعه على ذلك فتأمل ونقل في الفقيه قال ابو جعفر ع لمحمد بن مسلم يا محمد بن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول المؤذن فكان الاستحباب من هنا حيث شعر بقوله الذكر اخذ في الحيعلات واما التبديل فغير ظاهر فكانه من عموم الذكر ولعل قوله قل كما يقول المؤذن تام ولا يبعد اطلاق الذكر على الحيعلة ايضا لانه النداء الى الصلوة وهي عبادة اشعر كذا الفلاح وخير العمل كل عبادة الله ذكر له تعالى فتأمل وقال في الفقيه روى الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع انه قال من سمع المؤذن يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فقال مصدقا محتسبا وانا اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله اكتفي بهما عن كل من ابى وجحد واعين بهما من اقر وشهد كان له من الاجر عدد من انكر وجحد وعدد من اقر وشهد وطريقه اليه صحيح وهو ثقة ثقة في كتاب النجاشي فيه الجيران ان شاء الله

واعلم انه قال في الفقيه وروى ابو بكر الحضرمي وكليب الاسدي عن ابي عبد الله ع انه حكى لهما الاذان فقال الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة حي على الفلاح حي على الفلاح حي على خير العمل حي على خير العمل الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله لا اله الا الله والاقامة كذلك وكذا في التهذيب وفي الاستبصار ايضا الله اكبر اربع مرات والظ انه غلط في النسخ وقال الفقيه بعد قوله والاقامة كذلك ولا بأس ان يقال في صلوة الغداة على اثر خير العمل الصلوة خير من النوم للتقية فكانه تتمة الخبر فهو صريح في التقية ولكن يكون المراد اخفاء حي على خير العمل وهذا السند في الفقيه الظ انه صحيح لان طريقه الى الحضرمي صحيح وهو ثقة كما قيل وسمي الخبر الذي هو فيه بالصحة في الكتب وهو موافق للمشهور بين الطايفة وغيره من الاخبار لكن يحتاج قوله والاقامة كذلك الى تاويل فيقول بانه كذلك في اكثر فصوله فلا ينافيه الحدث والزيادة بدليل اخر ثم قال المصنف هذا الكتاب رحمه الله هذا هو الاذان الصحيح لا يزاد ولا ينقص منه والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا اخبارا وزادوا في الاذان محمد وال محمد خير البرية مرتين وفي بعض رواياتهم بعد اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان عليا ولي الله مرتين ومنهم من روى بدل ذلك اشهد ان عليا امير المؤمنين حقا مرتين ولا شك في ان عليا ولي الله وامير المؤمنين حقا وان محمدا واله صلوات الله عليهم خير البرية ولكن ليس ذلك في اصل الاذان وانما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون انفسهم في جملتنا انتهى فينبغي اتباعه لانه الحق ولهذا يشنع على الثاني بالتغيير في الاذان الذي كان في زمانه فلا ينبغي ارتكاب مثله مع التشنيع عليه ولا يتوهم المنع عن الصلوة على النبي فيه لظهور خروجه منه لعموم الاخبار الدالة بالصلوة عليه مع سماع ذكره وخصوص الخبر الصحيح المنقول في هذا الكتاب عن زرارة الثقة وصل على النبي كلما ذكرته او ذكره ذاكر عندك في اذان وغيره ومثله في الكافي في الحسن لابن ابرهيم كما مر

الله اكبر مر

تكرر في الاخر

**قوله** ويجب معرفة واجب افعال الصلوة الخ واعلم ان الذي تقتضيه الشريعة السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والتحقيق المذكور في الشرح وغيره والظ انه يكفي الفعل على ما هو المأمور في الاخبار اشار اليه كما مر البعض وستقف على امثاله ايضا خصوصا في مسايل الحج اذ الظ ان الغرض اتباعه على ترتيب الشارع من الادلة واما كونه على وجه الوجوب فلا وغير معلوم انه داخل في الواجب المأمور به بل الظ عدمه فلا يتم الدليل بان فعل الواجب على الوجه انما يتم بمعرفته على المعرفة والعلم فيه فانه اتى بالمأمور به على وجهه فيبقى في عهدة التكليف وعلى تقدير تسليم الوجوب لا نسلم البطلان على تقدير عدمه خصوصا عن الجاهل والغافل عن وجوبه وعن الذي اخذه بدليل مع عدم وظيفته ذلك كذا المقلد لمن لا يجوز تقليده ولا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوايل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسايط مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذها عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة انما يحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم الى الان ما حصلوا شيئا وليس بمعلوم لهم العمل بالشياع بان فلانا عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة بل ولا بالعدلين ولا بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على الظ بل بعده ايضا لعدم العلم بالتكليف فيها نعم يمكن فرض الحصول في بعض التكليف لكن قد لا يكون والمراد اعم والحاصل انه لا دليل يصلح الا ان يكون

اجماعا وهو ايضا غير معلوم بل الظن انه يكفى فى الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل وتقليد كما مر اليه الاشارة وعدم نقل
الايجاب عن النبى والائمة والسلف بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد وفعل صور الواجبات ومثل تعليم النبى الاعرابى مع ان الصلوة معلوم اشتمالها على
ما لا يحصى كثيرة من الواجبات وترك المحرمات والمندوبات وكذا سكوتهم عن اصحابهم فى ذلك بالجملة لى ظن قوى على ذلك من الامور الكثيرة وان لم يكن
كل واحدة منها دليلا فالمجموع مفيد له واقل ان يحصل الاذعان وان امكن الوجوب على العالم المتمكن من العلم على الوجه المشروط على ان دليلهم لو تم
لدل على وجوب القصد حين الفعل وانه غير واجب اجماعا ولكن ظنى لا يغنى من العلم شيئا فعليك طلب الحق والاحتياط ما استطعت فقول الشارح فصلوة
المكلف بدون احد الامرين اى الاجتهاد والتقليد مع شرايطه باطلة وان طابق اعتقاده وايقاعه للواجب والندب للمطلوب شرعا محل التامل بعد
تسليم الوجوب ايضا خصوصا على قاعدته وهى ان الامر بالشئ لا يستلزم النهى عن ضده الخاص ومنعه بل ان النهى فى العبادة يستلزم الفساد وكذا قوله بعد
وكما يجب معرفة الواجب من الندب يجب ايقاع كل واحد منهما على وجهه فلو خالف بان نوى بالواجب الندب عمدا او جهلا بطلت الصلوة للاخلال بالواجب على
ذلك الوجه المقتضى للبطلان لا ما استثنى وليس هذا منه على انه قد لا يتاتى الفعل على وجه الندب مثلا مع اعتقاده وعلمه الا بالوجوب مثلا ويمكن فعله
فى الجملة وايضا بعد فرض العلم لا ينبغى تفريع الجهل الا ان يؤول بالنسيان ايضا ودليله لا يدل على البطلان بل على التحريم وبطلان ذلك الفعل على تقدير تسليم ما سبق
لنا ان لا نم بل نقول تقع القصد غير صحيح ولا على وجه الشرع واما الفعل فلا يخرج بمجرد قصده عما كان مع علمه واعتقاده وبطلانه انما يستلزم بطلان الصلوة
لو علم انه جزء منها بحيث لو تركه على اى وجه يبطل الباقى وذلك غير معلوم وقوله فيما بعد لعدم اتيانه بالمامور به الخ ممنوع لما مر انه من اين ان القصد على
ذلك الوجه اخل فى الوجه المامور به بل المامور به الفعل على الوجه المعتبر المستفاد اما كونه واجبا فهو مستفاد من اصل الامر به فليس بها خلل فى المامور به الخ
عنه وهو مع انه قد يغفل عنه فيما بعد وقوله يمتنع اعادته لئلا يلزم زيادة افعال الصلوة عمدا مدية يقال انه ليس من افعال الصلوة على الوجه الاول ولو
اكتفينا بالصورة فمن اين الدليل على ان الزيادة فى افعالها مطلقا مبطلة عمدا وجهلا وعلى هذا الوجه ايضا انما يتحقق الزيادة بعد فعل الثانى والظاهر انه ليس
بمبطل ولو صح البطلان وسلم فى العامد بفعله على وجه الندب مع علمه فاين الدليل على الجاهل وكذا قوله ولو عكس بان نوى بالمندوب من الافعال الوجوب فان
كان الفعل كلاما ابطل الصلوة ايضا للنهى المقتضى للفساد ولانه كلام فى الصلوة ليس منها ولا مما استثنى منها وان كان فعلا كالطمانينة اعتبر فى الحكم بالابطال الكثرة
الى قوله مع احتمال البطلان به مطلقا للنهى المقتضى للفساد ويؤيده ان تروك الصلوة لا يعتبر فيها الكثرة الا فى الفعل الكثير كالكتف والاستدبار ودخوله تحت
الكثرة انما يتم لو لم يكن النهى حاصلا فى اول الفعل الذى مجرده كاف لانه لو سلم النهى مط فاين دلالته على الفساد والبطلان للصلوة والعجب انه ما سلم البطلان
فى نفس العبادة لتغاير الوجهين فكيف يقول هنا ببطلان الصلوة للنهى على تقدير التسليم عن فعل مندوب غير جزء واجب ولا شرط على قصد الوجوب وانه يدل على
فساد اصل الصلوة نعم لو ثبت النهى وان كل كلام اجنبى فى الصلوة يبطلها يتوجه البطلان فى الذكر فقط ولكن المطلق غير ظ بل يحتمل رجوع النهى الى القصد
فقط لا اصل الفعل لانه اعتقد كونه عبادة وزاد عليه عدم جواز الترك وذلك غير معلوم الضرر بل القصد فقط مع عدم فوت شئ عن العبادة بزعمه ايضا فعل
الصلوة مع جميع واجباته غاية الامر انه اراد تاكيد عبادة ما كانت موكدة خطاء وتعمدا فما حصل وهو بعيد فلا يضر باصلها منه ويحتمل البطلان فى الاول
فانه ترك واجبا بزعمه لانه فعله ندبا وان لم يخرج عنه ولكن ما فعله على ذلك الوجه بل فعل على غير ذلك الوجه فيبقى فى العهدة لعل يكون استقرابه فى التمهيد
البيان الصحة فى العكس مط لان نية الوجوب انما افادت تاكيد الندب اذ الواجب والندب مشتركان فى الاذن فى الفعل وينفصل الواجب عنه بالمنع وبينه هذا القدر
مع كون الفعل مشروعا فى نفسه غير موثر اشارة الى ما ذكرنا فى عدم بطلانه فلا يرد عليه قوله وضعفه بانه تاكيد للشئ بما ينافيه الخ لانه يبعد خفاء مثله وجبره
على مثله كيف وقال هو ايضا رحمه الله وبينه تشتركان وينفصل الواجب عنه بالمنع وهو صريح بعدم بقاء الندب مع الوجوب مع انه امر مقرر واضح فى الاصول والفروع نيتهم
فيكون مراده بتاكيد الندب تاكيد كونه عبادة فتم ثم ان عدم التايد بالمؤيد المذكور ظ وان ثبت البطلان بوقوع النزول بدليل بان يكون ترك شرط
مثلا مثل الاستدبار وستر العورة وترك القيام او صرح بالبطلان بعد التبوء فيما نحن فيه بدليل فتم وجود الترك فقط على تقدير التسليم الا ترى انه نوع
فى البطلان بالكتف على تقدير تسليم تحريمه ووقوع النهى عنه وبالجملة معلوم عدمه لا لمجرد وجود ترك شئ فى الصلوة على بطلانها على تقدير الفعل نعم قد
يفهم ذلك من المقام والقراين مع صريح النهى وليس فيما نحن فيه وفى قوله ويجاب بمنع الخ تامل اذ على تقدير اعتبار ذلك فى انه ما لا يلزم كون الكل كك
حتى ولو كان الخ فتم وكانك عرفت بما مر ما فى قوله واعلم ان المعتبر فى الفعل الكثير هنا مجموع ما نوى به الوجوب لا القدر الزايد على المندوب فلو نوى بجلسة
الاستراحة الوجوب لم يستثن منه مسمى الجلوس واعتبار الكثرة فى الباقى وعدمها لوقوع المجموع غير مشروع باعتبار النية فلا يصرف منه الى الاستراحة المشروعة
الثانى الوجه احتمل الشهيد فى بعض تحقيقاته تخصيص الحكم بالزايد فلا تبطل الا ان يكون الزايد كثيرا الخ لان مبنى كلام الشهيد هنا على عدم بطلان
الندب بقصد الوجوب فى ذلك يقع صحيحا وما بعده ان كان كثيرا تبطل الصلوة لانه الخارج فقط فالكثرة يحتمل اعتبارها بعد اسقاطه لا المجموع الظ ان
الشارح هنا سلم عدم البطلان الا مع الكثرة والا ما كان الاحتياج الى الكثرة وتحديدها فلو كان القصد يضر ويبطل الفعل ويخرجه عن العبادة فاى تحقيق
مع الشارح الا فالحق ما قال التمهيد اما القول فى المسئلة فالظ وجوب العلم فى الجملة والفعل على ذلك الوجه كلف ايضا الظ الصحة مط على تقدير الاتيان
على ما قاله الشارع وعلى تقدير العدم فان كان عالما عامدا وقصد بالواجب الندب ان امكن فالظ البطلان مع الاكتفاء به ان كان جزءا او ركنا ام لا لمنيته
الضد لكل امره ما نوى وانما الاعمال بالنيات وفى العكس ان كان قولا زايدا على الحرف يبطل على تقدير القول ببطلانها بالكلام مط ويحتمل الصحة فى الذكر
والدعاء والقران المجوز فى الاثناء وان كان فعلا يبطل مع الكثرة ويصح بدونها وان كان ناسيا يصح عنه مط ويبطل عن الجاهل مع احتمال كون
الجهل عذرا وهو بعيد واما الذى يفعل من غير اعتقاد وجوب وندب بل يفعله بانه عبادة مثلا ولا يعتقد كما هو ولا يبدل فالظ فيه ايضا الصحة

الله يعلم بل لا يبعد الصحة في الفاعل مطلقا ولو كان ذهنه خاليا حال فعله انه عبادة كما يفعل كثيرا من اجزاء الصلوة غافلا حين فعله عن ذلك بالكلية فتأمل والله يعلم **قوله** الاول القيام وهو ركن الخ ادعى في المنتهى اجماع المسلمين على وجوب القيام بل على ركنيته ايضا وليس بصريح ولا شك في وجوبه منتصبا للاجماع والاخبار مثل ما روي في الفقيه حيث قال وقال في حديث آخر ذكره له ثم استقبل القبلة بوجهك لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلوتك فان الله عز وجل يقول لنبيه في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فقم منتصبا فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من لم يقم صلبه فلا صلوة له واخشع ببصرك لله عز وجل ولا ترفعه الى السماء ولكن حذاء وجهك في موضع سجودك وهو يدل على الوجوب والشرطية معا وعلى عدم اعتبار القبلة للنافلة وتقدم البحث فيه وقد ذكر قبل هذا الخبر عن زرارة والظاهر ان هذا ايضا عنه فيكون صحيحا فمعنى قوله ذكره له ذكر ابو جعفر عليه السلام ذلك الخبر لزرارة بقوله ثم استقبل تقدم ذكره في موضع آخر وقال ابو جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة الطويلة التي نقلنا منها اكثر افعال الصلوة واتم صلبك اما الركنية فغير ظاهر نعم يمكن البطلان بنفيها من ظاهر هذا الخبر حيث فهم البطلان مع عدمه وكذا البطلان مع التكرار بل ركنيته ايضا على ما يفهم من كلامهم مثل الشارح لانهم يقولون ان الركن القيام حال النية وتكبيرة الاحرام والمتصل بالركوع ولا يتصور نقصا وزيادة الا بزيادة الركوع ونقصها فلابد من البطلان غاية الامر يكون مستندا الى الركوع ولا يتحقق فيهما البطلان بنية والتكرار في النية والتكبير لا يمكن بتكريرهما والامر فيه هين ولكن فيه تامل لعدم ظهور دليل على ذلك المستند على ان جعل القيام المتصل بالركوع ركنا لا فائدة تحتها وانه يمكن سهوه من غير سهو الركوع بان يركع عن الانحناء سهوا والظاهر تحقق الركوع ح لعدم دخول الانحناء عن قيام في حقيقته فتأمل ثم اعلم ان الظاهر ان المراد بالقيام الواجب المعتبر في الواجبات هو الاستقلال في القيام وعدم الاستناد الى شيء بحيث لو لم يكن لوقع ويدل عليه صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تمسك بخمرك وانت تصلي ولا تستند الى جدار الا ان تكون مريضا وابن سنان مشترك وان كان الظاهر انه عبد الله الثقة الا انه يرجح عليه ما ليس فيه مثله وكذا الكلام في احمد بن محمد والنضر فتأمل فان الاصل مع ما تقدم دليل الاستحباب والاحتياط ويدل على عدم الوجوب صحيحة علي بن جعفر المذكورة في الفقيه والتهذيب سأل اخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل هل يصلح له ان يستند الى حائط المسجد وهو يصلي او يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة فقال لا بأس واخبار اخر في التهذيب مثل سئل عن التكاءة في الصلوة على الحائط يمينا وشمالا فقال لا بأس ... الصادق عليه السلام فيه لا بأس وايضا سئل عن الرجل يصلي متوكيا على عصى او على حائط فقال لا بأس وفي آخر لا بأس بالتوكي على عصا والاتكاء على الحائط وكان الاحتمال حملها على عدم الاعتماد على الوجه المذكور بل مجرد الاتصال اولى وكانه للشهرة فان الخلاف عن ابي الصلاح موجود وكذا نحمل الاولى على الندب للاصل ظاهر صدق القيام المأمور به في الاوامر المطلقة وعدم الكثرة والاول احوط صراحة الاولى ثم على تقدير وجوبه فغير معلوم كونه داخلا في ماهية القيام الركني للاصل وصدق القيام بدونه والله يعلم فتأمل ولو صح الخبر الاول فلا يبعد القول المشهور للشهرة وعدم صراحة الثانية في كون التكاءة فريضة مع ان الظاهر من القيام الاستقلال وعدم المعاونة في الصلوة بالغير ويدل على وجوب القيام اخبار اخر وعلى تقدير وجوب الاستقلال فان عجز اعتمد وجوبا ولو كان بالاجرة فان عجز بالكلية الا عن الجلوس جلس ولو كان بزيادة المرض والمشقة التي لا تتحمل كانه للاجماع على ما يفهم من المنتهى ونفي الحرج مع عدم سقوطها وعدم الانتقال من الاعلى مع امكانه الى الادنى فان عجز عن ذلك ايضا بالكلية اضطجع والبحث في الاعتماد مثل القيام لعل الاضطجاع على الايمن اولا ثم الايسر ثم الاستلقاء كما يدل عليه ما نقل في الفقيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله المريض يصلي قائما فان لم يستطع صلى جالسا فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن فان لم يستطع صلى على جنبه الايسر فان لم يستطع استلقى واومأ ايماء وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده اخفض من ركوعه ويدل عليه في الجملة ايضا حسنة ابي حمزة كانه الثمالي الثقة عن ابي جعفر عليه السلام في قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما قال الصحيح يصلي قائما وقعودا المريض وعلى جنوبهم الذين يكونون اضعف من المريض الذي يصلي قاعدا ولعل في جمع الجنوب اشارة الى الصلوة بجميع الجنوب فيكون مقدما على الاستلقاء ولا يكون مذكورا او انه اعم من الاستلقاء ايضا لانه فيه ايضا يقع بعض الجنب على الارض وبعض الاخبار خال عن الترتيب بين الجنبين كعبارة المتن والترتيب اولى كما في الروايات المذكورة ثم الاولى بل الاحوط ان لا يومي لو تمكن على رفع المسجد للامكان مع انه معلوم كونه اولى من الايماء ولعله لا خلاف عندنا فيه ويدل عليه صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن المريض كيف يصلي ويسجد فقال على خمرة او على سواك يرفعه اليه هو افضل من الايماء وانما اكره من يكره السجود على المروحة من اجل الاوثان التي كانت تعبد من دون الله وانا لم نعبد غير الله فاسجد على المروحة والسواك وعلى عود والظاهر انه يريد بالافضلية الوجوب وفيه دلالة ايضا على عدم اشتراط الدوام في السجدة والظاهر ان الايماء بالراس مقدم على العين وان كان المذكور في الاخبار هو الايماء بالعين بالغمض والفتح وجعل السجود اغمض ثم الظاهر انه لا خلاف عندنا في وجوب الانتقال من الحالة الادون الى الاعلى والبناء على ما فعل من الصلوة وبالعكس كما يفهم من المنتهى لكن هل يقرء حال الانتقال لو حصل حال القراءة فثالث الاحتمالات الترك في الاول والقراءة في الثاني كما في الالفية للاولوية والظاهر الترك مطلقا كما هو مذهب البعض لان الظاهر من بعض الاخبار اشتراط الاستقرار حال القراءة مثل قوله عليه السلام على ما روي في باب الاقامة في الكافي وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلوة فانه اذا اخذ في الاقامة فهو في صلوة وايضا ما روى في الكافي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل يصلي في موضع ثم يريد ان يتقدم قال يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم الى الموضع الذي يريد ثم يقرء ولانه لا شك في اعتبار حصول هذه الحالة فيستصحب والله يعلم وايضا لا شك في انه لو تمكن من القيام ليركع عن قيام فقد يجب ذلك وانه لو كان قياما خلقة او لمرض او اسلاك حد الركوع يقوم ثم ينحني للركوع لا يبعد اعتبار ما يفعله الصحيح ويحتمل الاكتفاء بقصد الانحناء والله يعلم والظاهر ان ركوع الجالس يتحقق بالانحناء بحيث يساوي وجهه ركبتيه وينبغي ان ينحني بحيث يحاذي جبهته موضع سجوده ويرفع اليتيه عن ساقيه ويجلس متربعا حال القيام ويتورك في التشهد وبين السجدتين كل ذلك على الافضل لا الوجوب للاصل ونقل الاجماع على عدم وجوب التربيع في المنتهى ولما في بعض الاخبار يجلس كيف اراد متربعا ومد الرجلين وغيره ولكن الافضل التربيع المشهور لانه اقرب الى حال القيام ولقول الصادق عليه السلام كان ابي اذا صلى جالسا يتربع وفي قوله اذا ركع ثنى

ويعلم ... الاول

الثاني النية وهي ركن تبطل الصلوة بتركها عمداً وسهواً ولا بد ان يقصد بها تعيين الصلوة والوجوب والندب والاداء والقضاء وايقاعها عند اول جزء من التكبير و استمرار حكمها الى الفراغ فلو نوى الخروج او الرياء ببعضها او غير الصلوة بطلت الثالث تكبيرة الاحرام وهي ركن تبطل الصلوة بتركها عمداً وسهواً وصورتها الله اكبر فلو عكس او اتى بمعناها مع القدرة او قاعداً معها او قبل استيفاء القيام او اخل بحرف واحد بطلت والعاجز عن العربية يتعلم واجباً والاخرس يعقد قلبه ويشير بها ويجزي

مع ... الرابع ... ويتخير في السبع ايها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح ... ويستحب ... رفع ... ونوى الافتتاح ... بها فان ... وتعيين ... تبطل ... ويستحب للامام ... التكبير بالسبع ... رفع اليدين بها الى شحمتي الاذنين واسماع الامام من خلفه ... القراءة ...

دلالته على وجوب القيام والبناء بعد الجلوس قوله الثاني النية ما عرفت منها الا قصد فعل المقصود لله اي لامتثال امره وطلب الرضا اللاجماع المنقول في المنتهى وغيره ولا ثمرة في البحث في انها ركن او شرط بعد ان تحقق اجماعهم على ما نقل في المنتهى ان تركها عمداً وسهواً مبطل وتكرارها مع التكبير كذلك ومعلوم ان فعلها الا لله مبطل وكذا ايقاع منها فان لم يكن فعل ذلك خارجاً عن الصلوة مبطلاً وامكن التلافي فتلافى صحت والا بطلت و اما نية الخروج بمجردها فالظاهر عدم البطلان بها الا ان يفعل شيئاً على ذلك الوجه فيكون مثل ما مر ثم وادعى ايضاً في المنتهى الاجماع على مقارنتها اول التكبير ولو كان الاجماع متحققاً فذلك والا فلا دليل يصلح ثم لا بد ان لا يكون غافلاً عن الفعل غير قاصد لله ولو اريد بها هذا المعنا فلا يبعد وجوبها قوله الثالث تكبيرة الاحرام وكان وجوبها باجماع المسلمين وركنيتها بمعنى البطلان بتركها عمداً وسهواً قول العلماء الا النادر من العامة على ما نقله في المنتهى فكانه اجماعي عندنا ويدل عليه ايضاً اخبار كثيرة صحيحة مثل صحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال يعيد و صحيحة محمد عن احدهما كانه محمد بن مسلم الثقة لنقل العلامة عنه وغيره في الذي يذكر انه لم يكبر في اول صلوته فقال اذا استيقن انه لم يكبر فليعد ولكن كيف يستيقن وصحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عن الرجل ينسى ان يفتتح الصلوة حتى يركع قال يعيد وحمل ما يدل على عدم خلافه على الشك في التهذيب والمنتهى وهو صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عن رجل نسي ان يكبر حتى دخل في الصلوة فقال اليس كان من نيته ان يكبر قلت نعم قال فليمض في صلوته وصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا قال قلت له رجل نسي ان يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبر للركوع فقال اجزاه وحمل الاولى غير بعيد لان قوله اليس الخ دال على ان حصل له الشك ينبني على فعلها لانه كان عن قصده ان يفعل فالظاهر فعلها للعادة والقصد وحمل الثانية لا يخلو عن بعد ولو لم يكن الاجماع لكان حملها ثانية على الاجزاء مع تكبير الركوع والاولى على عدم الاجزاء مع عدمه كان جيد الحمل المطلق على المقيد او على الاستحباب لان خبر ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله قال في الرجل يصلي فلم يفتتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الركوع قال لا بل يعيد صلوته اذا حفظ انه لم يكبر ليس بصريح في الاعادة اذ لم يذكر الا بعد تكبيرة الركوع فيحتمل ان يكون مع عدم الذكر الى ان يكبر له لا تجب الاعادة وقبله تجب مع انه غير صحيح لكن الاجماع ظ او عدم القائل والاحتياط وظ خبر ابن ابي يعفور مع الاشعار فيه بانه قد يقال لم يفتتح مع الشك لقوله اذا حفظ بعد قول القائل لم يفتتح ويحمل السابق بمعنى الشك في كثرة الاخبار وقوله كيف يستيقن مؤيد للاعادة و الركنية بالمعنى المذكور واما الركنية بمعنى كون الزيادة ايضاً موجب للاعادة منهما فما رأيت ما يدل عليه ولا على النية ولا على القيام المتصل قوله وصورتها الله اكبر الخ قال في المنتهى الصيغة التي تنعقد بها الصلوة الله اكبر وعليه علماؤنا ومن هذا يفهم الاجماع على وجوب هذه بمعنى انها لو ترك هذه الصورة ولو بالمرادف وبتغييرها بتعريف منكر او بالعكس وغيره يبطل الصلوة ويجب الاعادة والاخبار المتقدمة لعدم الاتيان بتكبير الافتتاح الواجب ولانه ليس بمتلقى من الشارع غيرها فيتعين مع نقله اياها وقوله صلوا كما رايتموني اصلي على ما مر وكذا نقله من غير قيام لما مر من وجوب القيام بل ركنيته في الاركان عندهم ولكن ذلك كله مع الاختيار فلو عجز عن الصورة المذكورة يأتي بمعناه ولو كان بغير العربية لعدم جواز سقوط التكليف بمثله والامر بالاتيان بما استطيع ولا يبعد الاجماع حيث قال في المنتهى الذي نذهب اليه انه لا تنعقد الصلوة بمعناها ولا بغير العربية الى قوله ولو عجز وجب التعلم فان خشي الفوت كبر بلغته به قال الشيخ الى قوله وقال قوم من الجمهور يكون كالاخرس ثم نقل عن الشافعي وابن الجنيد الانعقاد بالله الاكبر ورده بوجود اكبر منكراً كما مر والمنقول في حسنة حماد الطويلة وقال في نواهما الشيخ في الصحيح عن حماد وفي السند ابراهيم فكانه ثقة عنده ولكن كثيراً ما يعبر عنه بالحسنة وهي صحيحة في الفقيه وكذا الكلام لو تغير بالتقديم والتاخير وان كان ظ قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى يدل على جواز امثالها بل ما يصدق عليه اسم الله فكانه تعين بالبيان واما وجوب عقد قلب الاخرس مع التحريك والاشارة فكانه للاجماع مع وجود خبر في القراءة والتشهد بالاشارة والتحريك وانه لا بد له من شيء يدل على كونه في الصلوة ويكون اولها ومجرد قصد ذلك لا يبني فيضم اليه ما يشعر به مع ان التحريك كان واجباً فلا يسقط والكل كما ترى في الاحتياط واضح ولو كان الاجماع نبود ليل وعدم ظهور الخلاف والظ ايضاً وجوب اسماع نفسه تحقيقاً او تقديراً اذ لا نعلم الخلاف ويدل بعض الاخبار الصحيحة عليه مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر لا يكتب من القراءة والدعاء الا ما اسمع نفسه وورد خلافه ايضاً في صحيحتين لو لم يكن اجماع وكان قائلاً بجواز الترك لكان حمل صحيحة زرارة على الندب حسناً مع عدم صراحتهما في التكبير للجمع قوله ويتخير الخ الظ عدم الخلاف في استحباب التوجه بسبع تكبيرات في الفرايض احديها الواجبة قال في المنتهى لا خلاف بين علمائنا فيه في اول كل فريضة ونقل عن البعض استحبابها في سبعة مواضع اول كل فريضة واول نوافل الليل واول الوتر واول نافلة المغرب واول نافلة الاحرام واول الوتيرة ونافلة الزوال ثم يرجح المطلق لاطلاق الاخبار ولكونه ذكراً فتأمل ويدل عليه ايضاً صحيحة زيد الشحام قال قلت لابي عبد الله الافتتاح قال تكبيرة تجزيك قلت فالسبع قال ذلك الفضل وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلوة تجزي والثلث افضل والسبع افضل كله وهذا يدل على التبعيض ايضاً مع غير الدعاء ويدل على الدعاء كما في حسنة الحلبي وفي رواية اخرى ان شئت واحدة وان شئت خمساً وان شئت سبعاً فيدل على اختيار العدد قال في المنتهى قال علماؤنا المصلي بالخيار ايها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح فان نوى بها اول التكبيرات وقعت البواقي في الصلوة الخ لا خلاف بين المسلمين على ما قاله في المنتهى في استحباب رفع اليدين بتكبيرة الاحرام الظاهر الى محاذاة الوجه والخدين وهو مضمون اكثر الاخبار الصحيحة ويؤيده تفسير قوله تعالى فصل لربك وانحر برفع اليدين الى محاذاة النحر ويكون مضمومة الاصابع متوجهاً ببطن الكف الى القبلة كما يدل عليه صحيحة منصور ورفع الصوت يستحب في تكبيرة الاحرام للامام واخفاء غيره من التكبيرات السبع كما في الخبر وكذا التعوذ يدل على استحباب فعله ووجوده في رواية التوجه على عدم وجوب بعض الروايات مع الاصل مثل ما في صحيحة حماد قال بخشوع الله اكبر ثم قرأ الحمد وما روي عنه فاذا قرأت بسم الخ والتعوذ فالاية محمولة على الاستحباب في غير الصلوة مطلقاً وفيها في الركعة الاولى منها باتفاقهم كما يفهم والمشهور استحباب الاخفات في التعوذ وفي بعض الاخبار الجهر والاخفات ما مر وقوله واذكر ربك في نفسك الاية كانه اولى والظ من الاخبار ان رفع اليدين حين التكبير ولا يبعد ان يكون الانتهاء عندهما والرجوع الى محلهما وقول البعض بانتهائه بانتهاء الرفع غير واضح مع ان الغالب مقارنة التكبير بانتهاء الرفع للترسل في التكبير واستحباب عدم المد بين الحروف مثل مد الالف

واعلم انه صح

ويجب في الثانية وفي الاوليين من غيرها الحمد وسورة كاملة من

الذي بين اللام والهاء بحيث لا يخرج عن موضعه وكذا مد الله بحيث تصير همزة الاستفهام ومد اكبر بحيث يصير جمعا لكبر وهو الطبل فيه لبيان اخراج الحروف على ما عليه من الصفات الحسنة مما لا تغيير فيه وهو حسن مطلوب كذا قيل والذي اظن انه لو وصل الى الاستفهام والجمع يكون حراما وباطلا لانه تبديل صيغة الشرعية وظاهر العبارة لو كان عبارات البعض او المص في المنتهى يدل على الاستحباب والكراهة فقط قال فيه قال في المبسوط يجب ان يأتي باكبر على وزن افعل فلو مد حتى خرج عن لانه يصير جمع كبر وهو الطبل وهو جيد مع القصد اما مع عدمه فانه بمنزلة مد الالف لانه قد يرد الاشباع في الحركات الى حيث ينتهي الى الحروف في لغة العرب لم يخرج به اللفظ عن الوضع وفيه تامل واضح للتغيير وعدم الفرق بين وجود حرف وعدمه في القراءة والتجويز بهذه المثابة في كل موضع غير ظاهر الا انه يأتي قليلا بحيث لا يصل الى تلك المرتبة التي يحصل معها الاستفهام والجمع ولكن ظاهر كلام المنتهى خلافه لك ايضا الظاهر انه لو اتى بالنية لفظا يأتي بقطع همزة الله لعدم اعتباره في نظر الشارع لعدم صدق الله الا بهمزة القطع عن الشارع فيصدق التغيير مع عدم النقل فيه واما البطلان مع التكرار فقد عرفت انه موضع كونا لتكبير كما بالمعنى المتقدم وما عرفناه ومع ذلك لا يبعد اشتراط تكرار النية في البطلان فانه بغير النية كانه ليس بتكبير الاحرام بل ذكر مجوز الا ان يقصد به الاحرام ثم واما اشتراط البطلان بعدم قصد ابطال السابق مع النية فهو بناء على ان مجرد قصد الابطال مبطل والظاهر خلافه كما مر ثم **قوله ويجب في الثانية** قال في المنتهى يتعين الحمد في كل ثانية وفي الاوليين من الثلاثية والرباعية ذهب اليه علماؤنا اجمع يدل على وجوبها ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال سألته عن الذي لا يقرأ فاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا ان يقرأها في جهر او اخفات وقال ايضا ان بسم الله الرحمن الرحيم اية منها ومن اول الحمد ومن كل سورة هي في اولها الا براءة وهي بعض سورة في اثناء النمل فيجب في الصلوة قراءتها مبتدئا بها في اول الفاتحة وهو مذهب علمائنا اهل البيت ويدل عليه اخبار صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني والقران العظيم هي الفاتحة قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال نعم هي افضلهن والاخبار الكثيرة يدل على كونها جزءا من كل سورة ايضا صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا قمت للصلوة اقرء بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب قال نعم قلت فاذا قرأت فاتحة القران اقرء بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة قال نعم وغير ذلك مما يدل على غيره لكن يحمله الشيخ على الترك تقية او الخفية ولولا الاجماع لكان الحمل على جواز الترك وفعلها ندبا اولى لكثرة الاخبار الصحيحة الصريحة في الترك مثل صحيحتي عبد الله ومحمد ابني الحلبي انهما سألا ابا عبد الله عليه السلام عمن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد ان يقرأ فاتحة الكتاب قال نعم ان شاء سرا وان شاء جهرا فقالا يقرأها مع السورة الاخرى فقال لا ويمكن حملها على انا تلك كاملها في المنتهى ولا يبعد القول بجواز تركها مع السورة لجواز الفاتحة فقط والتبعيض ايضا وعلى غير الصلوة ايضا لعدم الصراحة فيها ولكن الظاهر انه في الصلوة وترك التفصيل يدل على العموم فيهما اي بعد تعيين الجهر والاخفات فهم داما وجوب السورة في محلها ففيها خلاف عند الاصحاب واختلفت الروايات ايضا اختار اكثر المتاخرين وجوب كاملة قال الاخفياء في المنتهى ذهب اليه اكثر علمائنا ولا خلاف بين اهل العلم في جواز الاقتصار على الحمد لصاحب الضرورة وكذا في جوازه مع ضيق الوقت في الفريضة وجوازه مطلقا في النوافل وجوز البعض الاقتصار عليه اختيارا مع سعة الوقت في الفريضة ايضا نقله الشارح عن بعض المتاخرين مثل المحقق في المعتبر وعن المتقدمين مثل الشيخ انتهى دليل الوجوب وقوعها في الصلوة البيانية فتكون واجبة وايضا الاشك في مواظبته صلى الله عليه وآله مع قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وروايات [illegible] على النبي من الثانية منها رواية يحيى بن عمران الهمداني قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في صلوته وحده في ام الكتاب فلما صار الى غير ام الكتاب من السورة تركها فقال العياشي ليس بذلك باس فكتب بخطه يعيدها مرتين على رغم انفه فان كان ترك التسمية في السورة موجبا للاعادة فتركها بالطريق الاولى فيكون واجبة وفي الدلالة تامل وكذا الظاهر عدم توثيق يحيى فانه قال في الخلاصة انه يونسي وغير مذكور وفي قوله في المنتهى ما رواه الشيخ عن يحيى الخ دلالة على صحة اليه فقط فلا ينفع ومنها صحيحة في وجوبها في السورة ومنها رواية منصور بن حازم الثقة قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تقرأ في المكتوبة باقل من سورة ولا باكثر ويحتمل صحتها وكان عدم التصريح بالصحة لمحمد بن عبد الحميد بن سالم لاحتمال التوثيق المذكور فيه راجعا الى ابيه فانه محتمل فيه والظاهر ان المراد بالسورة غير الفاتحة لانه لا تسمى سورة في هذا المقام بل مقابلها ولانها لو كان المراد بها اياها ما كان المناسب النهي عن الاكثر منها ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة فقال لا لكل سورة ركعة وحملها على انه ان اختار سورة فلا يبعضها ولا يقرأ اثنتين منها بعيد واظن يدل على وجوب السورة صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال من غلط في سورة فليقرأ قل هو الله احد ثم ليركع للامر والا لكان ينبغي ان يقول فليركع ثم ليركع وظاهر عدم وجوبه معينا ومثلها موجودة في الاخبار الاخر وكذا الاخبار الدالة على الاكتفاء حال الضرورة والحالة والمرض كما سيجيء ودليل عدم الوجوب الاصل ومثل صحيحة علي بن رئاب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ان فاتحة الكتاب يجوز وحدها في الفريضة ومثلها في الصحيح عن علي بن رئاب عن الحلبي عنه عليه السلام ولعل روايتها تارة بلا واسطة وتارة بواسطة وقال الشيخ في التهذيب جعل مثلها قدحا في الحديث في مواضع والظاهر انه ليس كذلك فلا قدح بها على فكان لله ترك في الاستبصار الثانية ويمكن ان يقال انها ليست صريحة في جواز الاكتفاء لكل احد في جميع ركعات جميع الفرائض في جميع الاوقات بل ظاهر فيحتمل تخصيصها بمن لم يعلم غيرها او في ضيق الوقت او في بعض الركعات او بعض الصلوات مثل المنذورة مع التقييد بعدم السورة او مطلقة والاولى حملها على حال الضرورة التي اتفق الكل على اجزاء الفاتحة للجمع بين الاخبار ووجوب حمل المطلق والعام على المقيد والخاص لورودها في اخبار شتى منها صحيحة عبد الله بن سنان الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال يجوز للمريض ان يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها ويجوز للصحيح في قضاء صلوة التطوع بالليل والنهار ومنه تأمل وصحيحة عبيد الله الحلبي الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الاوليين اذا ما اعجلت به حاجة او يتخوف شيئا كذا في في الاستبصار وفي التهذيب او يتخوف شيئا كانه اصح وفيهما ايضا دلالة على عدم الاكتفاء بها مع عدم القيد فما بقي ما يدل على عدم الوجوب الا الاصل وهو مضمحل بالدليل والشهرة والاحتياط ايضا مؤيد فتأمل فيه وكذا ما يدل على تعيين السورة في المواضع على عدم العدول من سورة الى اخرى في بعض هذه الاخبار ايضا دلالة على وجوب اتمام السورة والظاهر ان كل من يقول بوجوبها يقول بوجوبه ايضا فما يدل على جواز التبعيض يؤول مثل رواية عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله

يقرء الاول

ويتخير في الزائد بين الحمد وحدها وأربع تسبيحات صورتها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر متن

يقرأ الرجل السورة الواحدة في الركعتين في الفريضة فقال لا بأس إذا كانت أكثر من ثلث آيات وعمر مشترك وإن كان الظاهر أنه موافق للتقية فيحمل على تكرارها في الركعتين ويؤيده أنه إنما يعرف القائل به منهم وهنا وأن الظاهر أنه لا يوجد سورة أقل من ذلك مع احتمال التقية وصحيحة إسماعيل بن الفضل الثقة صلى بنا أبو عبد الله فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة فلما سلم التفت إلينا فقال أما إني أردت أن أعلمكم فحملت على التقية بقرينة قوله فقال الخ ويحتمل أن يكون غالبهم يجوزونه الجماعة وأظهر ذلك تقية وحمل صحيحة سعد بن سعد الأشعري الثقة عن أبي الحسن قال سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة هل يجزيه في الثانية أن لا يقرأ الحمد ويقرأ ما بقي من السورة فقال يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقي من السورة على النافلة لصحيحة علي بن يقطين الثقة قال سألت أبا الحسن عن تبعيض السورة فقال أكره ولا بأس في النافلة وحمل الكراهة على التحريم ويحمل أيضا على الضرورة كما تقدم وفي هذه الأخبار أيضا كلها دلالة ما على وجوب السورة فافهم ولو كان القائل بالوجوب في الجملة من غير وجوب الإتمام لكان القول به لا بأس بسلطنة الأخبار الصحيحة التي كالصريحة وحمل الأولى الدالة على وجوب إتمامها مع عدم الحاجة على الاستحباب وهذه على الجواز ولكنه غير ظاهر فالمشهور غير بعيد مع تأمل في دليله واعلم أنه قد تحققت مما سبق أنه ما بقي خبر على رتاب بواسطة وبغير واسطة دلالة على مذهب من يقول بعدم وجوب السورة على ما هو مقتضى الأصول أن احتمال التقية ليس بموجب للرد ولو بعد حمله عليها من حمله على الضرورة ولا مانع من حمل ما يتضمن وجوبها على الاستحباب والأخرى على الجواز فقول الشارح حملنا على الضرورة جمعا بين الأخبار أو على التقية لأنه مذهب العامة وهو أولى إذ لولاها لأمكن الجمع بينهما بحمل ما تضمن السورة على الاستحباب والأخرى على الجواز محل التأمل لوجوب حمل المطلق على المقيد كما مر ولأن التقية موجبة لجواز الحمل عليها لا أنها مانع من الحمل على الجواز والاستحباب ولأن رفع احتمال الحمل على الاستحباب على تقدير التقية ليس بموجب لأولويتها عن الحمل على الضرورة بل لا بد من المرجحات المقررة على أن لو فرع غيره ظ بل هو أيضا احتمال فلا بد من رجحان أحد الثلثة بالوجوه على تقدير الحمل على الضرورة الاحتمال يرتفع وقوله لأمكن الجمع بينهما بحمل ما يتضمن السورة الخ مشترك بينهما لأن الحمل على التقية أيضا بوجود المعرفة وقد عرفت الرجحان والدلالة والاحتمالات **قوله** ويتخير في الزائد الخ دليل التخيير في الجملة الإجماع والنص وهو الأخبار الدالة على الحمد والتسبيح قال في المنتهى ذهب إليه علماؤنا فلا كلام في التخيير وجواز كل منهما إنما الكلام في تعيين التسبيح وكميته والأفضلية والظاهر اجزاء الأربع كما هو مذهب الأكثر لصحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين قال أن يقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ويكبر ويركع وهي صحيحة في الكافي والتهذيب وما غيرهما فالظاهر أن لا ترك لصحته هذه وصراحتها مع كثرة القائل فإن غيرها إما لم يوجد معه قائل أو وجد لم توجد الصحة والصراحة ولو وجدنا القائل لقلنا بالتخيير بينه وبين مضمون صحيحة عبيد بن زرارة قال سألت أبا عبد الله عن الركعتين الأخيرتين من الظهر قال تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك وإن شئت فاتحة الكتاب فإنها تحميد ودعاء وبين مضمون صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله قال إذا قمت في الركعتين لا تقرأ فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله أكبر الخ أن المراد بقوله لا تقرأ عدم تعيين الفاتحة أو غيرها من السور ويحتمل أن يكون نفيا تاما أو يدل عليه عدم الفاء في لا تقرأ ووجوده في فقل وقال الشيخ في التهذيب فأما إنما أن يقرأ معتقدا بأن غيرها لا يجزي والظاهر الاكتفاء مرة واحدة لعدم ثبوت الزيادة بدليل فلا ينبغي اختيار الزيادة لا وجوبا ولا استحبابا بمعنى استحباب زيادة ما فوق المرة أو كون المجموع تكراره ثلثا أفضل لا أفراد التخيير لعدم الدليل الآن ولو أراد الفاتحة لاحتمل الضرر والبطلان وكذا لو زاد التسبيح على الثلثة ومجرد وجود القائل لا يجعله راجحا فقول بعض الأصحاب بأنه أحوط وبعضهم بأنه مستحب محل التأمل وبعد الاختصار أولى في هذا الزمان لعدم ظهور دليل القائل مع عدمه لعله كان له دليل أو ما وصل إلينا ولكن لا ينبغي اختياره لمجرد ذلك والتقليد أما التفصيل فلا شك في تفضيل القراءة عليه للإمام لصحيحة معوية بن عمار قال سألت أبا عبد الله عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين فقال الإمام يقرأ فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبح فإذا كنت وحدك فاقرأ فيهما وإن شئت فسبح ويفهم أن التسبيح للمأموم أفضل من السكوت ويدل عليه ما روي في الصحيح عن بكر بن محمد الأزدي قال الخ في المنتهى أنه صحيح والظاهر أنه كذلك قال قال أبو عبد الله إني لأكره للمؤمن أن يصلي خلف الإمام صلوة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كأنه حمار قال قلت جعلت فداك فيصنع ماذا قال يسبح ولرواية جميل قال سألت أبا عبد الله عما يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلوة فقال بفاتحة الكتاب ولا يقرأ الذين خلفه ويقرأ الرجل فيهما إذا صلى وحده بفاتحة الكتاب وفي سنده علي بن السندي المجهول ولما ثبت جواز التسبيح للإمام أيضا بالإجماع حمل القراءة له على الأفضل فلا ينبغي تركها لرد ويحمل ما في هذه للمنفرد على الجواز فقط لرواية علي بن حنظلة عن أبي عبد الله قال سألته عن الركعتين ما يصنع فيهما فقال إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله فهو سواء قال قلت فأي ذلك أفضل فقال هما والله سواء إن شئت سبحت وإن شئت قرأت حمل الشيخ وغيره على المنفرد للأمر من ترجيح القراءة للإمام ولصحيحة منصور بن حازم الثقة عن أبي عبد الله قال إذا كنت إماما فاقرأ في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب وإن كنت وحدك فيسعك فعلت أو لم تفعل ولولا الإجماع على التخيير للإمام أيضا لكان الحمل على ظاهرها من وجوب القراءة للإمام متعينا فتحمل على الاستحباب لذلك ويفهم منها التسوية للمنفرد حيث قال بعد الترجيح للإمام وإن كنت الخ ومع ذلك لا يبعد أولوية اختيارها للمنفرد أيضا لفضيلة الفاتحة ووجوب فاقرأوا ووجود الخلاف في التسبيح بأنه مرة أو ثلثة أو غيرهما ولبعض ما مر مثل الأمر بالقراءة في صحيحة معوية بن عمار بقوله فاقرأ فيهما ثم الإتيان بإن شئت فسبح في آخر الكلام يدل على أن التسبيح رخصة ومنافي رواية جميل ولرواية محمد بن حكيم قال سألت أبا الحسن أيما أفضل القراءة في الركعتين أو التسبيح فقال القراءة أفضل ولا يحتاج إلى الحمل على الإمام فقط لاحتمال كونها أفضل للإمام وكان للمنفرد أيضا أفضل لكن دونه في الفضيلة ويكون الأمر للإمام والتخيير للمنفرد للمبالغة له دونه مع عدم صحة ما يدل على التسوية في رواية علي بن الحنظلة مع عمومها المؤول بالدليل واحتمال التأويل ولا يعارض ذلك الخلاف في جهر البسملة فإن الظاهر تحريمه مع أنه غير مصرح عن ابن إدريس فيما نقل عنه في المنتهى وغيره ضعيف كوجوبه لكون الجهر بها من علامات المؤمن لما ورد في الخبر المنقول في المصباح في زيارة الأربعين ولصحيحة الصفوان قال صليت خلف أبي عبد الله أياما فكان يقرأ في فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فإذا كانت صلوة لا يجهر فيها بالقراءة جهر

ولكن ينبغي أن يزيد في آخره الاستغفار تقول أستغفر الله أو اللهم اغفر لي لصحيحة عبيد بن زرارة الآتية ولا يبعد التخيير بين الله والتسبيح بعد ذلك في الآخر والتكرار ثلثا وهو مذهب الفقيه لصحيحة زرارة منه

ولو لم يحسن القراءة وجب عليه التعلم فان ضاق الوقت قرأ ما يحسن ولو لم يحسن شيئا سبح الله وهلله وكبره بقدر القراءة ثم يتعلم والاخرس يحرك لسانه ويعقد قلبه ولا
يجزي الترجمة مع القدرة ولا مع اخلال حرف حتى التشديد والاعراب ولا مع مخالفة ترتيب الآيات ولا مع قراءة السورة اولا ولا مع الزيادة على السورة متن

بسم الله الرحمن الرحيم واخفى ما سوى ذلك في ظاهر الناس فيقتضي استحبابه لان الظ ان اخفاتها مثله لا يكون الا للرجحان والوجوب غير معلوم بل منفي بالاصل فيبقى
الاستحباب او لكنه غير معلوم كونه اماما جماعة له مدخل فيه بل منفي بالاصل لكونه اماما الاصل عيره لذلك مع انه غير معلوم كونه مصليا بالجماعة لاحتمال المعنى اللغوي
وعدم علمه بالمأموم فبالتأسي يثبت لغيره ايض مط اما ما كان او غيره مع احتمال الاختصاص بالامام فلا اشكال في الاستحباب للامام وهو وجه لرجحان الاتيان
ولحسن الفاتحة وبطل القول بالتحريم لانه ما يقول احد باختصاصه بالمنفرد بل المنقول عن ابن ادريس هو التحريم في الاخيرتين مط وكذا ما نقل عن علي بن حسين
قال بايتما في تمام الجهر ببسم الله وسيجيء تحقيق هذا مع متن هذه الرواية وهو مطلق كذا في المنتهى وليس معلوم كونه اماما جماعة له مدخل بل منفي بالاصل
لكونه اماما الاصل عيره لذلك مع انه غير معلوم كونه مصليا بالجماعة لاحتمال الحلف بالمعنى اللغوي وعدم علمه بالمأموم وكذا رواية حنان بن سدير قال صليت خلف ابي
عبد الله ع فتعوذ باجهار ثم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم وان لم يكن صحيحة لجهل بعض رجاله وهو عبد الصمد بن محمد مع القول في حنان بانه واقفي واشتماله على جهر التعوذ
المشهور خلافه ويفهم خلافه ايض من صحيحة صفوان الا انه مؤيد قد يقال بالاجهار ايض ولكن الظ ان الاخفاء اولى لصحيحة صفوان مع الشهرة وتحمل هذه على الجواز ثم
الظ انه يجب مراعات الترتيب والاعراب بالمنقولين في التسبيحات المذكورة والاخفات ان كان واجبا في القراءة كما ان الدليل الجزاء المنقول مع عدم العلم بالاجزاء بغيره
وان كان وقع الاختلاف في بعض الروايات كما مر في مثل صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا قمت في الركعتين لا تقرا فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله
والله اكبر لان القائل بها غير ظ ويحتمل التاويل بحيث ينطبق مع المش بان الزيادة التي في الاخرى مقبولة فيكون المراد ولا اله الا الله والله اكبر مع الترتيب
السابق لعدم ذكر الترتيب هنا وان كان ظاهره خلاف ذلك مع انها مشتملة على عدد القراءة مط فيحتمل الحمل على الضيق وبالجملة لا يخرج هنا عن المش فان الظ انه
اسلم خصوصا الفاتحة والله يعلم **قوله** ولو لم يحسن الخ الظ ان لا يكون مراده التعلم بحيث يحفظ كما هو الظ اذ لا دليل على وجوبه من الحفظ بل الظ جوازه من
المكتوب للاصل والسهولة وصدق القراءة فيخرج عن عهدة الامر ولجوازه لانه للاجزاء وعدم معلومية صيرورة القراءة حقيقة في القراءة عن الحفظ بحيث يصار اليه
ولهذا لو نذر القراءة تجزي في المصحف بل اولى كما قيل ودلت عليه الرواية كما انه لا خلاف في ان القراءة عن المصحف اولى منها في الصلوة عن الحفظ اولى لعدم
بقاء التوجه العادة والخروج عن الخلاف والجمع بين الادلة مثل ما روي مرسلا في كتاب الحميري وسأل التدعو لرجل والمرأة يضع المصحف امامه ينظر فيه ويقرأ
ويصلي قال لا يعتد بتلك الصلوة ويحمل على الكراهة مع ما في سندها ودلالتها وكان لذلك قال البعض باستحبابها حفظا بل الظن جوازها مطلق التقليد
استقلاله لا يجب التعلم الا مع عدمه لك وما يدل على الجواز من المصحف ما روي في باب الزيادات الحسن بن زياد الصيقل قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في الرجل
يصلي وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريبا منه فقال لا بأس بذلك في روايتها لا بأس بهم والكل ثقات الا ان فيهم ابان بن عثمان ولا يضر والحسن وهو
غير معلوم ويحتمل ان يكون الحسن بن زياد العطار الثقة الموجود في كتب الرجال ويكون له لقبان العطار والصيقل والله يعلم مع انه لا يشترط هنا التمام ثم الظ
من قوله ع الاكتفاء بما يحسن من الفاتحة والسورة من غير لزوم عوض ما لم يحسن منهما ودليله الاصل وان الواجب هو الفاتحة والسورة كاملة على ما مر ووجوب
العوض يحتاج الى دليل وعدمه لا من قوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن ظ وايضا المفروض ضيق الوقت فالظ ان المراد انه ما بقي من الوقت الا مقدار قراءة ما يحسن
من الا فعالية التعويض يخرج الوقت الا ان يقيد بان المراد عدم الزيادة على مقدار الواجب من القراءة اي الفاتحة وسورة بتمامه كاملة على تقدير امكان التعلم
يجب الاشتغال الى ان لا يبقى الا وقت ما يعلم بناء على عدم وجوب العوض وعلى القول به الى مقدارها ايضا اذ يقال يحتمل ان يكون الوقت باقيا للتكرار والتعويض
وغير باق للتعلم بحيث علم باليقين انه ما يتعلم في هذا المقدار من الوقت امكن فرض العلم باليأس من التعلم في زمان كثير هو المراد بالضيق ويفهم من كلام
المص في المنتهى عدم وجوب عوض السورة مع الجهل بها وتعذر التعلم وسعة الوقت امكانه مع ضيقه بالاجماع حيث قال لو لم يحسن الا الحمد وامكنه التعلم وكان
الوقت واسعا وجب عليه التعلم لانها كالحمد في الوجوب اما لو لم يمكنه التعلم وضاق الوقت صلى بالحمد وحدها للضرورة ولا خلاف في جواز الاقتصار على الحمد في
هذه المواضع في النافلة للعاري والمختار وهذا الكلام كالصريح في سقوطها وعدم وجوب العوض عنها بالاجماع فايجاب بعض الاصحاب مثل الشيخ علي ره التعويض
مط وبعوا عدم التصريح لاحد بالسقوط بل التصريح بعدم السقوط على ما نقل عنه في بعض الحواشي المنسوبة اليه حيث قال كذا يفهم من التقييد بسعة الوقت
انه مع الضيق لا يجب وليس كذلك اذ لا دليل على السقوط هنا اذ لا يسقط شيء من الامور المعتبرة في الصلوة لضيق الوقت ولا اعلم لاحد التصريح بسقوط السورة
للضيق بل التصريح بخلافه موجود في كره محل التأمل الا ان يكون مراده السقوط مع العلم بها لضيق الوقت الا انه خلاف ظ كلامه لان الحاشية مكتوبة
على قول المحقق في المختصر في وجوب سورة مع الحمد في الفرايض للمختار مع السعة وامكان التعلم قولان اظهرهما الوجوب وهذا هو الاصح ويفهم من التقييد بالمختار
ان المضطر كالمريض الذي يشق عليه قراءتها كثيرة او من اعجلته حاجة لا يجب عليه السورة وهو حق وكذا يفهم الخ على انه لا يسقط شيء من الامور المعتبرة في
الصلوة المشقة ايض الا بدليل والظ انه لا يحتاج الى كثرة المشقة لخلو الخبر عن ذلك بل الموجود مطلق المريض ولانه معها كما يأتي في سقوط الفاتحة ايض فتأمل
فيها انه لا يبعد ادخال سقوط وجوب سورة لضيق الوقت في الدليل لان عدم فوت الوقت حاجة اولى واعتباره اهم من ارتكاب مشقة بل لا يبعد ثبوته من
قوله ع في الرواية اذا كنت مستعجلا او اعجلني شيء وقوله او تخوف شيئا المذكورين مع الاخبار الصحيحة غير المقيدة بشيء فيحمل عليهما مع تصريح العلامة بالاجماع ثم
احدهما هو ما قال في المنتهى في قوله ولو لم يحسن الخ كما مر وثانيهما ما قال فيه انه لا خلاف بين اهل العلم في جواز الاقتصار على الحمد في النافلة وكذا في
مع ضيق الوقت في الفريضة فهو دال على عدم الخلاف فيه فعدم السقوط او لنا كلامه ايضا غير ظ فتم وبالجملة الاصل عدم الوجوب فالمدعي يحتاج الى دليله
وجوبها لعوض لا يثبت بمجرد انه يمكن العوض وانه مثله وانه يجب القراءة والقيام بقدرها فاذا تعذر يجب القيام مع البدل نعم لما نقلوا العوض بالتسبيح
اذا لم يحسن شيئا من القرآن في حديث الاعرابي على ما في الشرح مع عدم الخلاف فيه على الظ يجب القول به والاختصار على ما يفهم من ذلك الامر وهو المرة الواحدة
بالتسبيحات الاربع لا التكرار بحيث يساوي السورة والحمد بل لا يستحب ايض كما نقل عن المعتبر لعدم الدليل واحتمال الضرر مع تمدد الوجوب او الاستحباب للوظيفة

٢ صح الامكان واما مع عدمه فلا وعليه يمكن حمل ما تقدم من الاخبار الدالة على الاكتفاء بالبعض صح

على ان ما ذكرنا اشتمال رواية الاعرابي على التسبيحات الاربع نعم الظ ذلك من الشرح على ما نقل من الذكرى عن اخبثنا ما مر في المتن ليس فيه الحمد فيكفي
التسبيح والتهليل والتكبير الا ان يكون هو مراد الا ينتقل عنه وكونه بدلا من الفاتحة في الجملة مؤيد لكون التحميد الاربع كما قاله التمهيد والشارح لكن
صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع ان الله فرض من الصلوة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل في الاسلام لا يحسن يقرأ القرآن اجزأه ان
يكبر ويسبح ويصلي يدل على اجزاء التكبير والتسبيح فلا يجب غيرهما ويكفي مرة فقولنا المصنف هنا بعدم القراءة غيره ولو قلنا ان المراد بها الفاتحة فقط لعدم وجوب
التعويضين بمقدارها عند الجماع على ما مر نقل عدم الخلاف في عدم تعويضين غيرها عن الذكرى وهو مؤيد لما مر في كلام المحقق وايضا الظ انه يكفي التكبير
والتسبيح لما مر في صحيحة عبد الله فلو لم يكن في المتن التهليل ايضا لكان اولى ويحتمل ان يكون المراد بالتكبير تكبيرة الاحرام فيكون التسبيح وحده كافيا كما هو
الظ ويحتمل ان يكون المراد بالتسبيح بتسبيحات الاربع كما هو مذهب الذكرى في هذه دلالة على عدم تكرار الفاتحة وغيرها من القرآن للتعويض كما اذا صحت
الصلوة مع التسبيح والتكبير فقط مع الفاتحة او بعض القراءة تصح بالطريق الاولى من غير احتياج الى التعويض عما يعلم منه ولو لم يعلم الكل لا يبعد ايجاب ما يعلم و
فرض عدم العلم بشيء مع كونه مسلما مكلفا بعيد بل لا يمكن للشهادة ولفظ الله اكبر للاحرام ولا شك في انه كما يجب تعلم القرآن يجب تعلم التسبيح على تقدير
عدم العلم كسائر الاذكار واعلم انا علمنا وجوب التعويض في غيرهما مرادا انما ثبت في غيره ايض بدليل من اجماع ونحوه يجب ما علمناه دليلا على وجوب تكرار السورة
بقدر الفاتحة لو كانت المعلومة ايهما دونها وان قالوه وقالوا ايضا غيره من الفروع الكثيرة في هذا الباب تركناها لعدم ظهور الدليل وكانه لذلك ترك
اكثرها في المنتهى واما دليل تحريك لسان الاخرس مع الاشارة بالاصبع وعقد القلب معه تقدم مثله في تكبيرة الاحرام فالرواية وعدم سقوط الميسور بالمعسور ولا
شك انه احوط وبه يحصل البراءة وبدونه غير معلومة وايضا معلوم عدم اجزاء ترجمة القدرة لعدم صدق القرآنية بل الظ عدمه مع العجز ايض لذلك ولانه فيه
كلام غير القرآن فلا يؤمن من البطلان مع قصد الوظيفة فينبغي التسبيح مع العدم ثم لا يبعد جعله وكان المراد بقوله ولا تجزي الترجمة مع القدرة عدم
اجزاء ترجمة التسبيح مع القدرة عليه واجزائه مع العجز فيشعر بعدم اجزاء ترجمة القرآن مط ومعلوم من وجوب القراءة بالعربية المنقولة تواترا عدم الاجزاء وعدم
جواز الاخلال بالحرف او حركة بنائية واعرابية وتشديد او مد او ابدال وكذا بتبديل الحروف وعدم اخراجها عن مخارجها لعدم صدق القرآن فتبطل الصلوة
مع الاكتفاء بها او مع عدم الاكتفاء ايضا اذا كانت كل عمدا ويكون مثله من الكلام الاجنبي مبطلا ولا تصح مع الاتيان بالصحيح وكانه لا خلاف في السبعة
وكذا في الزيادة على العشرة واما الثلاثة التي بينهما فالظ عدم الاكتفاء للعلم بوجوب قراءة علم كونها قرآنا وهي غير معلومة وما نقل انها متواترة غير ثابت ولا
يكفي شهادة مثل الشهيد لاشتراط التواتر في القرآن الذي يجب ثبوته بالعلم ولا يكفي في ثبوته الظن والخبر الواحد كما ثبت في الاصول فلا يقاس بقبول الاجماع
بنقله لانه يقبل فيه قول الواحد كيف يقبل ذلك مع انه لو نقل عنه ذلك لم يثبت فقول المحقق الثاني والشهيد الثاني انه يجزي ما فوق السبع الى العشرة لثبوتها
الشهيد بالتواتر وهو كاف لعدالته واخباره بثبوته تكفل الاجماع غير واضح نعم يمكن يجوز له ذلك اذا كان ثابتا عنده بطريق علمي وهو واضح بل يفهم من بعض
كتب الاصول ان تجويز قراءته ما ليس بمعلوم كونه قرآنا يقينا منفي بل كفر فكل ما ليس بمعلوم يقينا انه قرآن منفي كونه قرآنا يقينا على ما قالوا ثم الظ منه وجوب
العلم بما يقرأ قرآنا انه قرآن فينبغي لمن يجزم انه يقرء قرآنا تحصيله من التواتر فلا بد من العلم فعلى هذا فالظ عدم جواز الاكتفاء بالسماع من عدل واحد مع
عدم حصول العلم بالقرآن مثل تكرره في الالسن بحيث يعلم واما المجرد للتلاوة فلا يبعد الاكتفاء بغير العدل ايض لان المنقول بالتواتر لا يحتمل مع ان خصوص
كل كلمة من الاعراب والبناء وسائر الخصوصيات قليلا ما يوجد العدل العارف بذلك فاشتراط ذلك موجب لسد باب القرآن عن البين لما ثبت
تواتره وبه ما هو من الاختلال المنقطع مع انه مضبوط في الكتب حتى انه معدود حرفا حرفا وحركة حركة وكذا طريق الكتابة وغيرهما مما يفيد الظن الغالب بل
العلم بعدم الزيادة على ذلك والنقص فلا يبعد الاخذ في مثله عن اهله غير العدل والكتب المدونة لحصول ظن قريب من العلم بعدم التغير على ان غفلة الشيخ والتلميذ
حين القراءة عن خصوص الالفاظ كثيرة ولهذا لا يوجد مصحف لا يكون فيه غلط الا نادرا مع انه قرء فيه على المشايخ وقراءه القاري بل القراء مع انا ما نجد احدا
يعرف خصوصيته جميع ذلك بالحفظ بل على مصحف الذي قراءه فيه مع ما فيه نعم لا بد ان يكون موثوقا به وعارفا ناقلا في الجملة ليحصل الوثوق بقوله ومصحفه في
الجملة ونحوه ومع ذلك ينبغي الاحتياط خصوصا اذا كانت القراءة واجبة منذورة وشبهه ويحتمل على تقدير حصول غلط في القراءة المنذورة عدم وجوب القضاء
اذا كان الوقت معينا خارجا غاية ما يجب اعادة المغلوط فقط ويكون الترتيب ساقطا للنسيان وعدم التعمد سيما مع تصحيحه على العارف ويحتمل اعادة الاية فقط
ومع باقي السورة والسورة ايضا وكذا في غير المعين مع احتمال الاولوية اعادة الكل هنا وفي المستاجر كذلك مع احتمال اسقاط بعض الاجرة المقابل للغلط وسقوط
الكل لعدم فعلها المستاجر وهو بعيد لبذل الجهد وعدم توقف صحة البعض على الاخر مع ان الظ انه ينصرف الى المتعارف وهذا هو المتعارف هنا سيما في العقلو
فانه لا يضرها تركها بالكلية سهوا وغلطا ولانه ليس باعظم من الصلوة والحج والصوم فانه لا يبطل بترك كثير من الامور غلطا ونسيانا بل البعض عمدا ايض
فتامل فيه نعم لو فرض الغلط الفاحش متوجه ذلك مع التقصير يحتمل البطلان بمجرد الغلط والله يعلم واما باقي صفات الحروف من الترقيق والتفخيم والغنة و
الاظهار والاخفاء فالظ عدم الوجوب بل الاستحباب لعدم الدليل شرعا وصدق القرآن لغة وعرفا وان كان عند القراء واجبا ما لم يؤد الى زيادة حرف ونقصانها
وعدم اخراج الحروف عن مخرجه ومده وتشديده مع ذلك ينبغي رعاية ذلك كله والاحتياط التام معلوم ايضا وجوب الترتيب بين الايات فان الفاتحة هي المبينة
وكان دليل وجوب تقديم الفاتحة على السورة المواظبة مع قوله صلوا كما رأيتموني اصلي والصلوة البيانية وحصول البراءة به وعدم الحصول بغيره يقينا ولا يبعد كونه اجماعيا
اما البطلان بالترك فيحتمل مع قصد التوظيف للعالم والجاهل ويحتمل في الاخير مع احتمال الصحة في الاول ايضا مع الاتيان بالواجب بعد ذلك لانه قرآن
ولا يخرج بذلك القصد عنه فيكون القصد منهيا فقط فتامل واما الناسي فالظ انه يعيد ما لم يركع وبعده لا يضر لان القراءة ليست ركنا فلا تبطل بنسيانها
بالكلية فبالتقديم بالطريق الاولى ويدل على البطلان عمدا وعدم البطلان نسيانا وكونه غير ركن اجماع مع الاصل والشهرة وهي صحيحة محمد بن مسلم عن

ويجب الجهر في الصبح واوليي المغرب واوليي العشاء والاخفات في البواقي متن

احدهما قال ان الله عز وجل فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت صلوته ولا شيء
عليه وفي اخرى قلت لابي عبد الله اني صليت المكتوبة فنسيت ان اقرء في صلوتي كلها فقال اليس قد اتممت الركوع والسجود قلت بلى قال فقد تمت صلوتك
اذا كان ناسيا وامثالها كثيرة وفيها كفاية والمراد بالسنة في الاولى الواجبة بها وفيهما اشعار بعدم البطلان مع تحقق الركوع والسجود فلا ركن غيرها
فالنية والتكبيرة ليستا بركنين لكن في اثبات الاخبار قد مر والخلاف يقتضي غيره بل الظاهر انه اجماعي وايضا يدل على المطلوب مضمرة سماعة قال سألته عن الرجل
يقوم في الصلوة فينسى فاتحة الكتاب قال فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ثم ليقرأها ما لم يركع فانه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر
جهر او اخفات فانه اذا ركع اجزاه ان شاء الله وفيه دلالة على استحباب التعوذ المذكور وانه بعد الركوع لا باس بعدم القراءة وقبله يقرء ويمكن فهم عدم
تعين الجهر والاخفات واما دليل عدم الاجزاء مع الزيادة على سورة غير الفاتحة فكانه النهي الوارد في مثل ما مر في الاخبار من قوله ولا باكثر وقوله لا لكل
سورة ركعة وغيرها من الاخبار وليست بمقبولة ولا موجودة في لبنانية ونعلمهم دائما كان على الترك وفي غير الجنين الا قولين دخل واضح ونحو ان على
الكراهة فان المراد بقوله ولا باكثر يكره ذلك وعلى قصد الوجوب والوظيفة وكذا لا لكل سورة ركعة والعمدة في الجواز الاصل وكونه قرانا ومحيحة علي بن
يقطين قال سألت ابا الحسن عن القران بين السورتين في المكتوبة والنافلة قال لا باس وموثقة زرارة لعبد الله بن بكير المنقول عنه الاجماع على تصحيح
ما يصح عنه قال ابو جعفر انما يكره ان يجمع بين السورتين في الفريضة واما النافلة فلا باس هذه المسئلة واضح عند عقولنا ولكن وقعت فيه
الم في المنتهى وجزم هنا بالتحريم وكان كثرة التقوى والاحتياط دعته الى ذلك قدس الله روحه وافاض علينا من بعض فضله وايضا انه لما اوجب السورة
بها تين الروايتين فانا حملت على الكراهة لم يبق لوجوب السورة دليل ويمكن ان يقال ليس الدليل منحصرا فيهما كما عرفت مع ان المصنف صرح بصحة الاولى
كانه لوجود محمد بن عبد الحميد وتوثيقه غيره لاحتمال التوثيق الى ابيه المصرح بتوثيقه وانه قد تحمل بالنسبة الى قوله ولا باكثر على الكراهة لوجود المنافي
الصحيح الصريح وغايتها ما يلزم حمل النهي على الاعم وهو المرجوحية تعين في منه بمعنى الكراهة لقرينة وغيره بمعنى التحريم لذلك ولحديث نقل الغرض قوله لا
باكثر وبعطف الجمل على الجملة يكون للتحريم والثانية للكراهة لقرينة على انه قد يكون معناها التحريم مط ولا ينافي كراهة القران لانه يكون معناه
بقصد الوظيفة والاستحباب وكذا الثانية وقد نقل المحقق الثاني عدم الخلاف في التحريم مع ان الثانية مع حمل قوله لا على الكراهة ينفي الجنية في قوله
لكل سورة ركعة على ان مثل هذا لا يوجب ذلك لانه لو كان النهي للكراهة بدليل ولا دليل سوى على وجوب السورة فيجب القول بعدم الوجوب كما نقل عن
المعتبر فما علم ان المحقق الثاني والشهيد الثاني عمما القران المبحوث عنه بحيث يشمل زيادة كلمة اخرى على السورة الواحدة ولو كانت من تلك السورة او
الفاتحة واخرجا عن البحث ما هو لغرض صحيح مثل اصلاح بل لاكمال الاية وايضا قال لا خلاف في التحريم بل البطلان مع قصد المشروعية والاستحباب او الوظيفة
القراءة وفيه تامل اذ اكثر الادلة وانوها تفيد سورة اخرى ولانه اذا كان ذلك مما لا نزاع فيه معلوم ايضا جواز قراءة القران عندهم مط في الصلوة
الا بين الفاتحة وبين السورة بحيث يخل بترتيبهما فما هي محل النزاع الا ان يستثنى ما بينهما بقصد القران من الجائز ويخص القران به او يقيد المتنازع فيه
بقصد القران ويستثنى ذلك من الجائز ايضا بغير ذلك من الاعتبارات ولكن ما اجد شيئا يطمئن اليه القلب وان امكن مثل هذه الاعتبارات فاما ان يخص
القران المتنازع فيه بالسورة الكاملة في محل القراءة كما هو ظاهر بعض الادلة وكلام الجماعة فيخص الجواز بغيرها او يكون النزاع بينهم في الجواز وعدمه بحيث يكون
معدودة من القراءة المعتبرة في الصلوة او بمجرد الجواز وعدمه في هذه الحالة ويكون الجواز في غيرها من الاحوال مثل الركوع والسجود وما بينهما والقنوت
وساير الحالات وكان في قوله فيه هنا عدم الاجزاء مع كذا وكذا وعدم التصريح ببطلان الصلوة والتحريم اشارة الى انه قد يجوز ويتحقق بالاتمام فلا يستلزم بطلانه
على ما اشرنا الى البعض ويتخرج الباقي بالتامل واعلم ان نقل الاجماع من المحقق الثاني مؤيد لحمل قوله ولا باكثر على التحريم ووظيفة الصلوة بل الظ
والتبادر هنا من النهي ذلك لان الغرض بيان افعال الصلوة ووظايفها ومعلوم ان ليس المراد نفي قراءة القران في الصلوة فانه مط ومثلها وفرض
اخر مثل ادخلوها بسلام للاذن بالدخول ويدل عليه الروايات وكلامهم فلا يكون المراد من النهي هنا ذلك المعنى ولا ما يكون هو ذا مغا فيه الاجماع
والظ والقرائن وقد مر اليه الاشارة فيما سبق فاضمحل شبهة تضعيف دليل وجوب السورة وارتفع استبعاد القول بوجوبها مع القول بكراهة القران كما عرفت
واعلم ايضا ان المص تردد في المنتهى في البطلان مع القول بالتحريم لانه فعل كثير فيكون حراما والظ من وجه التحريم كونه ملحقا بكلام الادميين والتردد في
البطلان لاصل ولكونه قرانا وان كان حراما والاوامر المطلقة واستثناء القران مط وعدم دلالة النهي على التحريم والاصل مؤيد الصحة وعدم البطلان
وان في هذه الاخبار الدالة على كراهة القران مع القول بها دلالة على وجود الكراهة في العبادات بمعنا ها الحقيقي اذ لا نزاع لاحد في ان الاولى ترك
السورة الثانية بمعنى عدم حصول ثواب اصلا بفعله بل انما النزاع في الاثم وعدمه وسيجيء زيادة تحقيقه **قوله** ويجب الجهر الخ قال في المنتهى اقل
الجهر الواجب ان يسمع غيره القريب او يكون بحيث يسمع لو كان سامعا بلا خلاف بين العلماء والاخفات ان يسمع نفسه او بحيث يسمع لو كان سامعا وهو وفاق
ويدل عليه ما رواه سماعة في الكافي قال سألته عن قول الله عز وجل ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها قال المخافتة ما دون سمعك والجهر ان ترفع شديدا
ولا يضر الاضمار وعدم صحة السند لانه مؤيد ويدل على اقل الاخفات ايضا حسنة زرارة لابراهيم عن ابي جعفر قال لا يكتب من القراءة والدعاء الا ما اسمع نفسه
وحمل ما يدل على خلافه على الصلوة معهم تقية مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال سألته هل يقرء الرجل في صلوته وثوبه على فيه قال لا باس بذلك
اذا اسمع همهمته وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن الرجل يصلح له ان يقرء في صلوته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته
من غير ان يسمع نفسه قال لا باس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما لقول الصادق في حديث مرسل قال يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس ولولا خوف
الاجماع لكان القول بمضمون الصحيح اولى لبعد الحمل مع عدم الضرورة والاشعار بالكلية مع ان المؤيد ضعيف السند وبعد حصول التقية الى هذه الرتبة فانه

والخراج الحروف من مواضعها والبسملة في اوّل الحمد والسورة والموالاة
فيعيد القراءة لو قرء خلالها ولو نوى القطع وسكت
اعاد بخلاف ما لو فقد احدهما متن

يجوز ان يسمع نفسه لا غيره ولا يكون مثل النفس الذي محض التصويت والتخييل الا ان يحمل على ما ذكرته والجمع بين الاخبار مع صحة ما يوافق الاصل بحمل الاولين على الاستحباب جمع حسن وفي هذا تأييد ايضا لعدم وجوب الجهر والاخفات على الوجه المذكور نعم الظاهر انه مع ذلك لا بد من انضمام العرف بان يسمى جهرا او اخفاتا وقيل لا بد من ظهور جوهر الحروف في عدمه ليتحقق التباين الكلي اما دليل وجوبهما على الرجال في موضعهما فالظاهر للامامي المفيد والمرتضى والقاضي هو الشهرة ورواية قال في المنتهى واما الشيخ الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل جهر بالقرائة فيما لا ينبغي ان يجهر فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال ان فعل ذلك متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة وان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته ومثلها ومثله مع التامل في قوله صلوا كما رأيتموني اصلي ويمكن ان يقال الشهرة ليست بحجة والخبر في صحته تامل وان قيل في المنتهى وغيره انه صحيح لعدم نقله في الكتابين مستندا الى زرارة بل قال روي ولعل حريز عن زرارة وصحة طريقه الى حريز غير ظاهر لانه ما ذكر طريقه اليه في آخر الكتابين مع ان فيه نوع تامل لانه نعم انه صحيح في الفقيه والذي مسنده في التهذيب صحيحا ولا دلالة فيه الا بمفهوم ان في العامد ايضا هو عام من المطلوب ومنهم مع عدم العلم بوجه الوجوب لا يفيد الوجوب كما هو ثابت في فعلهما في البيانية مع القول غير ثابت وقال في المنتهى قال علم الهدى في المصباح هو من وكيد السنن حتى روي ان من تركها عامدا اعاد وقال ابن الجنيد هو مستحب ويمكن ان يستدل عليه بالاصل والاوامر المطلقة بالقرائة والصلوة وظاهر قوله تعالى ولا تجهر الاية حيث يقتضي الاكتفاء بالتوسط في مطلق الصلوة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي من الفريضة ما يجهر فيه بالقرائة هل عليه ان لا يجهر قال ان شاء جهر وان شاء لم يفعل هذه اصح حيث لا اشتباه في الروايات مع الاسناد وادل لان رواية زرارة يحتمل الاستحباب ويؤيده قوله فيما لا ينبغي وهو ظاهر في الاستحباب ويكون من المبالغة في السنن كما هو المتعارف وكون نقض بالمهملة فيكون المراد نقص ثوابه ويؤيده وقد تمت فانه في مقابل النقض والنقض ليس بصريح في البطلان ويكون الاعادة للاستحباب الاولى وهو كثير ويؤيده عدم قوة دليل الوجوب بحيث يفيده ايضا الظاهر من قوانينهم عدم كون الجهل عذرا في ترك الواجبات والشرايط بل يجعلونه اسوء من الترك لضم التقصير في التحصيل فالحمل على الاستحباب محتمل واضح ويبعد حمل الثانية مع ما مر على التقية على ان مذهب بعضهم موافق لنا على ما نقل في المنتهى فلا الجاء الى التقية وايضا مؤيد بقول اكثر الامة ولا يبعد ايضا حمله على التخيير بين الجهر العالي فوق اقل الجهر وبينه لعدم الفهم والتبادر ويؤيده ايضا صحيحة محمد بن مسلم عنه لا صلوة الا ان يبدأ بها اي بالفاتحة في جهر او اخفات وامثالها كثيرة مثل صحيحة محمد وعبيد الله بن الحلبي المتقدمتين او لصحة جزئية البسملة للسورة والفاتحة فتأمل ثم اعلم ايضا ان لا دليل على وجوب الاخفات على المرأة في الاخفاتية وفي الجهرية مع سماع الاجنبي صوتها وليس بثابت كون صوتها عورة وبعد تسليم الوجوب في بطلان صلوتها ايضا تامل ما لجواز رجوع النهي الى الزيادة في الحركة بحيث يحصل الجهر والقرائة الواجبة تتحقق بدونه نكاح النهي في غير العبادة فتأمل فيه وايضا انه على تقدير الوجوب لو نسي شيئا منهما في محله في اثناء القرائة يعود الى ما يجب في لا يستأنف القراءة كذا افاده في المنتهى للاصل ولزوم زيادة تكرار ولانه لو ذكر بعد الفراغ لم يعد فكذا حكم البعض في الاثناء وايضا يمكن الاستدلال عليه برواية زرارة المتقدمة فانه هو دليل الاصل وايضا قال في المنتهى المستحب في نوافل الليل الجهر وفي نوافل النهار الاخفات وهو مذهب علمائنا اجمع استدل عليه بالخبر من العامة والخاصة وبان فيه تنبيها للنائم فيدل على جواز تنبيهه وهو موجب علة الجهر في صلوة الليل في الخبر في الصحيح ايضا موجود وهو مؤيد الاصل **قوله** والخراج الحروف الخ قد مر وجهه قال الشارح يستفاد من تخصيص الوجوب بمراعاة المخارج الاعراب عدم وجوب مراعاة الصفات المقررة من الجهر والهمس والاستعلاء ونظائرها وهو كذلك بل مراعاة ذلك مستحب الظاهر انه كلام حسن وقد مرت اليه الاشارة وقد مر وجوب البسملة في اول كل سورة وقد مرت فيها والفاتحة عند الاصحاب وظاهرهم ايضا وجوب الموالاة بين الكلمات بمعنى عدم السكوت الطويل المخل ومد قراءة شيء بينهما الا ما استثنى مثل الدعاء بالرحمة والاستعاذة عن النقمة عند آيتيهما وكذا رد السلام الواجب وقول الحمد لله الخ للعطسة او لغيره والدعاء لمن دعا لعله على الاحتمال وبعض الاقوال المستحبة عند بعض الآيات واما مطلق الذكر والدعاء فغير ظاهر وان كان ظاهر بعض عبارات الاصحاب ذلك قال في المنتهى يجوز ان يقطع القرائة بسكوت ودعاء وثناء لا يخرج به عن اسم القاري ولا نعرف فيه خلافا بين علمائنا وهو ظاهر في المطلق **قوله** فيعيد القراءة الخ الظاهر ان مراده قرائة ما ليس بجايز له قرائته وانه اعم من العامد والناسي ولا يضر كونه غير مذهبه مع صحته ووجهه انه مع الاخلال بالموالاة الواجبة لا يكون تلك القرائة معتبرة فكانها متروكة مع بقاء وقتها فتجب الاعادة مطلقا ولا تبطل الصلوة ولو كان عمدا الا ان النهي المبطل في العبادة بالمعنى الذي اشرنا اليه هو صيرورة العبادة بنفسها منهيا عنها وهو معلوم عدم ذلك هنا وهو واضح فيكون في العمد موافقا للمبسوط والنهاية وفي النسيان الجماعة فلا يكون خارقا للاجماع فقول الشارح اما الاول اي بطلان الصلوة في العمد فلتحقق النهي المقتضي للفساد ومذهب الجماعة في العمد غير واضح سيما على ما مر منه نعم لو ثبت بطلان الصلوة بالتكلم بمثل ما قرء في الخلال بدليل انه كلام اجنبي وان كان قرآنا وذكرا ودعاء غير مجوز لتحريمه فيلحق بكلام الادميين فتبطل بعمده الصلوة لو صح مذهب الجماعة ولكن فيه تامل اذ قد يمنع ذلك ويمكن كون مراده الناسي فقط ولكنه بعيد من العبارة ومعلوم ان المراد بالقراءة خلالها ما لا ينبغي معها الموالاة ويشعر بها التفريع على قوله والموالاة فقول الشارح اما مع النسيان فيشكل الحكم ببطلان القراءة مطلقا والتعليل بالاخلال بالموالاة كذلك فان الكلمة والكلمتين لا يقدحان في الموالاة فلو قيد الاعادة بما يخل بالموالاة عرفا كان حسنا مشكل لان عدم القدح بما ذكره غير ظاهر ولو كان ظاهرا فالتقييد به ظاهر مما سبق كما قلنا بل ولو كان كذلك فيشكل البطلان في العمد ايضا لحصول الموالاة ولا يجب غير ما ذكر فلا نهي ولا ترك واجب فلا يكون فوت في العمد ايضا واضحا بل يجب التقييد وهو ممتنع فتأمل ويجوز كون المراد العامد فقط وهو غير بعيد فيكون موافقا للمبسوط فيهما الا انه ما صرح بحال النسيان وهو المبنى بل اكتفى بالمفهوم والظاهر انه ارجح لان النسيان عذر مع انه لو ترك سهوا بالكلية لم يضر ولانه لا شك في صحة قراءة ما سبق وغير معلوم اشتراط وقوع ما بعده بلا فصل مطلقا والاصل مؤيد والله يعلم وبالجملة العبارة مجملة لكن الاجمال في المتون ليس بعيب سيما عن مثله وقوله ولو نوى ايضا لا يخلو عن اجمال والظاهر ان المراد نية قطع القراءة عمدا بقصد عدم العود والسكوت القطع امتثالا

غير واضح

ويحرم العزائم في الفرائض ولا يفوت الوقت بقرائته وقول امين ويبطل اختيارا كالمتن

للنية وبالاعادة اعادة الصلوة وجه صح انه قد قطع الصلوة لانه ترك واجبا فيها عمدا او انه مشتمل بنية قطع الصلوة معه فلو عدنا لاعادة يجريها السكوت بلا نية القطع الا ان يطول بحيث يخرج عن كونه مصليا فيعيد الصلوة وتارة فيعيد القراءة وظ لا يحتاج الى التكلف في الفهم واما نية القطع مع القراءة فغير مبطل على ما يفهم من المتن ويحتمل بطلان الصلوة ح مثل بل شطح بالطريق الاولى لانه اذا القراءة التي ليست من الصلوة ويمكن ان يقال مراد المص مع القراءة ما يجئ في نية القطع اذ لا يجتمع نية القطع مع القراءة للصلوة ولو قرأ لغيرها فهو مثل الاول فكانه سكت فقطع لان المراد بعدم القراءة لاجل الصلوة وامثال النية واظن الصحة في الاول ما لم يقع مفسد من سكوت طويل وغيره وكذا في نية قطع الصلوة وفعل المنافي لو وقد اشرنا الى مثله فيما مر وبالجملة المفسد المحصور وليس عندنا دليل على كون مجرد نية المفسد يكون كذلك لا مع فعله مع الاصل والاوامر المطلقة الدالة على الاجزاء وقوله الصلوة على ما افتتحت واما عدم البطلان مع القطع لا بقصد عدم العود مع عدم مثل آخر مثل السكوت الطويل فلا بل فاقت سواء كان ناويا للعود او غافلا بل مترددا وفيه تامل واظن الصحة بالطريق الاولى بالنسبة الى ما مر ويعلم مما ذكرنا حال نية قطع الصلوة فتم فان الكل يحتاج الى التامل وسيظهر الحق انشاء الله **قوله** ويحرم العزائم في الفرائض يحرم قراءة احدى العزائم الاربع في الفريضة عند الا مع القول بوجوب سورة كاملة وتحريم القران مع القول بفورية سجودها وعدم جواز زيادة السجود لمثلها اي في الصلوة وان التاخير مثل الركوع وما بعده ينافي الفورية ولا يظهر الخلاف في غير الاولتين وقد عرفت حالهما ايضا والظ عدم الخلاف في عدم جواز الاكتفاء بقراءتها على تقدير وجوب سورة كاملة وتحريم اتمامها فيها والبطلان بسماع الزيادة السجدة المبطلة واما ترك السجدة الفورية المنافية والبطلان ح لا يظهر لابهامه من كونهما من اسباب التلاوة فورا فيكون منهيا عن غيرها وهي باطلة القضا في العبادة فتم فانه يلزم من البطلان هنا القول بان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده الخاص الا ان يكون بدليل آخر من اجماع ونحوه واما الروايات فمختلفة فمنها ما يدل على المنع مثل رواية سماعة قال من قرا اقرا باسم ربك فاذا ختمها فليسجد فاذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع قال فان ابتليت مع امام لا يسجد فيجزيك الايماء والركوع ولا تقراها في الفريضة اقرأ في التطوع ورواية زرارة عن احدهما قال لا تقرء في المكتوبة بشئ من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة ولكن الاولى ضعيفة بسماعة وعثمان بن عيسى لانهما واقفيان وايضا مقطوعة على انها غير واضحة الدلالة الا مع ان القائل بمنعه هنا ايضا غير واضح مع انها مخصوصة بالقراءة على الظ والثانية فيها عبد الله بن بكير الواقفي ولكن قيل انه ممن اجمعت العصابة قال المص في المنتهى ما يخرج الا انحا لا يعمم بين ما نقصوها ليس مختصا فيما قاله الشارح من سماعة وعبد الله وبالجملة لا يبعد القول بتحريمهما مع قراءة اية السجدة وبطلان الصلوة ح سيما مع الاكتفاء بهما في الشهرة ويفهم كون ذلك اجماعيا فهو دليل مع الزيادة او ترك الفورية وحملت الاخبار الدالة على التحريم مع قراءة اية السجدة على ظاهرها كما هو ظ قوله فان السجود زيادة في المكتوبة وعلى الكراهة مما يكون فيه لا لنه على المنع مط وبقي الكراهة بعضها من دون السجدة فلو كان مراد ابن الجنيد ذلك فلا باس مع وضوح الاحتياط ثم على تقدير التحريم مط او مع الفورية السابقة لا يظهر البطلان بمجرد الشروع بل بالتمام بل بقراءة اية السجدة لان رجوع النهي الى العبادة بالمعنى المذكور غير واضح الا ان يقال ان الغرض هو النهي عن الصلوة في هذه الحالة وليس بظ او يقال انه كلام اجنبي ح وهو ايضا غير واضح لما مر غير مرة فقول الشارح فعلى القول بالتحريم مط كما ذكره المص والجماعة ان قرأ العزيمة عمدا بطلت صلوته بمجرد الشروع في السورة وان لم يبلغ موضع السجود للنهي المقتضي للفساد الخ غير واضح مع انه قد يكون مراد المص تحريم قرائتها بالتمام او جعلها السورة المعتبرة فيها **قوله** ما يفوت الوقت الخ الظ منه ومن كلام الشارح ايضا التحريم بمجرد الشروع فبطلانه للنهي وفيه تامل لجواز الترك بعد يسع سورة اقصر فلا تبطل الصلوة ما امكن ذلك بل لا يحرم ما لم يتحقق ذلك بل يمكن الصحة ايضا يعيد على تقدير تحقق ... او تشبث بحيث لا يسع السورة ولا غيرها فيصير الوقت ضيقا وضيق الوقت لا يجب فيه السورة فيصح الا انه ارتكب الحرام في سقاطها وتضييع الوقت لو لم يجب ... في القراءة الواجبة لكن لما لم يكن تلك القراءة محسوبة منها فلا تبطل الصلوة بالنهي عنها ويحتمل الابطال لان النهي اخرجها عن كونها عبادة وانها ح شبيه بالكلام الاجنبي فتم فيه لما تقدم هذا كله اذا لم يقصد الوظيفة ومعه الظ التحريم بمجرد الشروع ويحتمل البطلان فتم واما تحريم قول امين وبطلان الصلوة بها فهو المش قال في المنتهى علمائنا يحرم قول امين وتبطل الصلوة به قال الشيخ سواء كان ذلك في اخر الحمد وغيره سرا او جهرا للامام والمأموم وعلى كل حال وادعى الشيخان والسيد المرتضى رحمهم الله اجماع الامامية عليه ولا يظهر دعواه على البطلان والعموم فتم قال الشارح المستند مع ذلك صحيحة جميل قال اذا كنت خلف امام فقرأ الحمد وفرغ من قراءتها فقل انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل امين وهذه تدل على استحباب قول الحمد لله رب العالمين للمأموم بعد فراغ الامام من قراءة الفاتحة وساروا الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام اقول امين اذا فرغت من فاتحة الكتاب قال لا واستدل ايضا بانه قال عليه السلام هذه الصلوة لا يصلح فيها شئ من كلام الادميين وامين من كلامهم اذ ليست بقرآن ولا ذكر ولا دعاء وانما هي اسم للدعاء وهو اللهم استجب والاسم مغاير للمسمى وقال ان التحريم والبطلان يعمان لقوله سواء في اخر الحمد وغيره حتى القنوت وغيره من مواطن الدعوات تعلم ان الاجماع غير ثابت ولهذا نقل في الشرح الكراهة عن بعض الاصحاب الاحتمال عن المعتبر وان رواية جميل ليست بصحيحة كما قال الشارح بل حسنة لابراهيم مع عدم النص بابي جميل محمد مع معارضته بما صح سندها ورواها ايضا جميل في الصحيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الناس امين في الصلوة حين تقرا فاتحة الكتاب قال ما احسنها واخفض بها الصوت وحملها على التقية ليس باولى من حمل غيرها على الكراهة وحملها على الجواز وان يا باه لفظ ما احسنها فيحمل على ان ما احسن جوازه فتم ورواية الحلبي ضعيفة لمحمد بن سنان مع اشتراك ابن مسكان ولكن الظ انه عبد الله فتم نقل عن محمد الحلبي قال في المنتهى انها موثقة وليس بواضح وان الاجماع والروايات لو سلما انهما في اخر الحمد لا غير كما هو الظ ويشعر به قول المنتهى وقال الشيخ ... سند التحريم فقط وقال بعده ولا نقل عن غيره فافهم واما الاستدلال الذي يدل على العموم فيفيد انه مبني على كون اسماء الافعال اسماء لالفاظها لا لمعانيها وهو خلاف الظ والتحقيق كما حقق المحقق الرضي في كافيته من جملة دلائله ان العرب يقول صه مثلا ويريد معنى اسكت ولا يخطر بباله لفظ اسكت بل قد لا يكون سمع لفظه اصلا والاصل البراءة والاوامر المطلقة يقتضي الصحة وعدم التحريم وكذا صحيحة جميل المتقدمة ولكن الاحتياط والشهرة يقتضي الترك وعدم السوء بالتحريم

ويحتمل ان يكون ما احسنها بضم الهمزة وتشديد السين اي ما اعده حسنا فيكون صريحا في الكراهة صح

ويستحب الجهر بالبسملة في الاخفاتية والترتيل والوقوف على مواضعه وقراءة المفصل في الظهرين والمغرب متوسطاته ومطولاته في الصبح وهل اتى في الصبح الاثنين و الخميس والجمعة والاعلى ليلة الجمعة في العشائين والجمعة والتوحيد في صبحها والجمعة والمنافقين في الظهرين والجمعة متن

ايضا وعلى تقدير التحريم لا يثبت البطلان لانه لا يتم دليل ان النهي مفسد والاشكال المتقدم قد عرفت ما فيه مع عدم ثبوت ما نقل عنه وعلى تقديره لا يدل عليه بل على التحريم ايضا وعلى تقدير التسليم لا يتم الا مع دليل ان النهي مفسد قد عرفت مرارا واستدل المص في المنتهى وذكره الشارح بانه ان كان النطق بها تامينا للدعا لم يجز الا لمن قصد الدعا لانه كلام بغير ذكر ودعاء فيدخل تحت النهي فيكون حراما ومبطلا وليس القصد شرطا بالاجماع ولا قائل بالتفصيل فيحرم مطلقا وبانه على هذا التقدير يحتاج الى الدعاء ولا دعاء ولا اشتراط قصد استحباب الدعاء ولو كان غائبا فاندفع اعتراض الشارح بانه يستدعي دعاء حاضرا او غائبا والغائب موجود وكذا اعتراضه على سند المنع ما استند الى المحقق بانه لو قال اللهم استجب لم يجز كذا ما بمعناه وهو مبني بقوله تضعيفا بانه دعاء عام باستجابة ما يدعى به فلا وجه للمنع لان المراد مع عدم قصد الدعاء المتعارف بل بمجرد القول به مثل القول آمين عند الخصم ويريد باسكات الخصم ولعله لا يجوز عندهم نعم يمكن ان يقلب دليل الاول بانه على طريق استجابة الدعاء وقصدها وسبقه يلزم عندكم جوازه فيلزم مطلقا لعدم القائل بالفرق على ان عدم القول بالواسطة ممنوع اذ قد يقال انه انما يجوز بعد الدعاء ويؤيده انما يقولون به بعد آخر الحمد المشتمل على الدعاء وهو اهدنا الصراط المستقيم اه ويمكن ان يقال المنع جاء من الاجماع والنص ولهم ايضا ان يمنعوا عدم الجواز مع عدم قصد الدعاء للنصوص عندهم بخصوص هذا اللفظ فيكون مستثنى من الكلام الاجنبي على تقدير كونه سنة لكن المص رد بعضها للنصوص بعدم الصحة عندهم ايضا لعدم الوثوق بابي هريرة عندهم لاثبات الخيانة عليه وغيره واما قوله للتقية فعلى تقدير الالجاء اليها لا نزاع في جوازه بل وجوبه لكن الالجاء بعيد لجواز الاخفاء عندهم بل لا اشتراط والاولوية وعلى تقديره لا يتوهم البطلان بتركه لانه نهي في العبادة قد عرفت معناه وهو غير متحقق هنا وهو ظ وكذا الكتف وغيره مما ليس ثابت كونه داخلا في العبادة او شرطا لها بحيث لو تركه لزم ترك العبادة فيلزم البطلان مثل مسح جميع الرأس والعنق والاذنين بخلاف غسل الرجلين فانه بدل المسح الجزء او غيرهما يعلم بالتامل في المسائل الاصولية **قوله** ويستحب الجهر بالبسملة الخ قد عرفت دليله ونزيد هنا ما ذكره الش وهو ما روي عن علي بن الحسين ع انه قال ان الامام اذا لم يجهر بها ركب الشيطان كتفه وكان امام القوم حتى يتفرقوا والظ انه نقلها معنى وهي التي ذكرناها من قبل مجملا وهي ما روي عن ابي حمزة الثمالي قال علي بن الحسين ع يا ثمالي ان الصلوة اذا اقيمت جاء الشيطان الى قرين الامام فيقول هل ذكر ربه فان قال نعم ذهب وان قال لا ركب على كتفيه وكان امام القوم حتى ينصرفوا قال فقلت جعلت فداك اليس يقرؤن القرآن قال بلى ليس حيث تذهب يا ثمالي انما هو الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وقال ايضا هذه الرواية تتناول لجميع الصلوات الاولتين والاخيرتين والتابع يقتضي شمول الامام وغيره وانت تعلم بعد التابع هنا لتخصيص الامام بالذكر وكون المراد امام الجماعة لا المعصوم وايضا الظ منها الركعة الاولى وان كان اللفظ عاما واما ضعف مذهب التحريم فقد مر ويفهم منها ايضا واما الوجوب في الاخفاتية فقد علمت ضعفه مما مر من الاخبار الدالة على عدم وجوب الجهر بها في الاخفاتية ومثل صحيحة عبيد الله ومحمد المتقدمة حيث قال فيها ان شاء سرا وان شاء جهرا اي البسملة في الحمد قلنا انها وامثالها تدل على عدم تعين الجهر والاخفات وحملها المص في المنتهى على الاخفاتية وهذا ايضا دليل على نفي التحريم والوجوب معا مطلقا واما قول الاختصاص بالامام فليس بضعيف مثلها القصور دليله ولكن الظاهر ان التعميم اولى للمامومين واما استحباب الترتيل الذي هو تبيينها اي تبيين الحروف بغير مبالغة على ما ذكره في المنتهى والمفهوم من رواية الكليني باسنادها الى ابي عبد الله ع انه سئل عن قول الله عز وجل ورتل القرآن ترتيلا فقال قال امير المؤمنين ع بينه بيانا ولا تهذه هذ الشعر ولا تنثره نثر الرمل ولكن افزعوا به القلوب القاسية ولا يكون هم احدكم آخر السورة ويفهم استحبابه من هذه الرواية وما نقله في المنتهى من رواية بعض الاصحاب عن الصادق ع قال ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل قراءته واذا مر باية فيها ذكر جنة او نار سئلها وتعوذ بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا قال لبيك ربنا وحمل الاية عليه لذلك مع الاصل وعدم وجوب الزائد على تحقق الاخراج عن المخارج في الجملة للاجماع على عدم الترتيل بالمعنى المذكور واما استحباب الوقوف في مواضعها فلعدم وجوبه او لوقوعه في موضعه بالاجماع ظاهرا والجواز مطلقا ما لم يخل بالنظم وما يوجد في عبارات القراء من ان الوقف واجب ولازم وقبيح وجائز الظ انهم لا يريدون بها المعنى الشرعي وقد اشار اليه الجزري بقوله وليس في القرآن من وقف وجب او اراد ايضا ما يجب علينا تقليدهم مع اتفاق الاصحاب ووجود الروايات مثل ما روي في الصحيح في زيادات التهذيب عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يقرء فاتحة الكتاب وسورة اخرى في النفس الواحد قال ان شاء في نفس واحد وان شاء غيره نعم روي كراهة قراءة التوحيد بنفس واحد قال في الكافي محمد بن يحيى باسناده عن ابي عبد الله ع قال يكره ان يقرء قل هو الله احد في نفس واحد ولا يبعد كونه مثله واطول كل بل الطريق الاولى والظ انه كذلك اكثر احكام القراءة التي ما ثبت وجوبها شرعا مثل الاخفاء والاظهار والغنة وغيرها والله يعلم **قوله** وقراءة المفصل الخ الظ ان ليس هذا الاسم مذكورا في اخبار الاصحاب واظن على انه مذكور عند العامة وذكره الشيخ علي الطبرسي في تفسيره قيل انه من محمد ص الى آخر القرآن مفصل فمنه الى عم مطولات ومنه الى الضحى متوسطات ومنه الى الآخر قصار وما ارى على هذا التفصيل دليلا بخصوصه في بعض الروايات دلالة على القراءة المتوسطات في العشاء والظهر بالسوية وكذا القصار في المغرب والعصر وفي الصبح بالطوال مثل صحيحة محمد بن مسلم في التهذيب قال قلت لابي عبد الله ع القراءة في الصلوة فيها شيء موقت فقال لا الا الجمعة تقرء بالجمعة والمنافقين قلت فاي السور تقرء في الصلوة قال اما الظهر والعشاء فيقرء فيهما سواء والعصر والمغرب سواء واما الغداة فاطول فاما الظهر والعشاء فسبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحيها ونحوهما واما العصر والمغرب فاذا جاء نصر الله والهيكم التكاثر ونحوهما واما الغداة فعم يتساءلون وهل اتيك حديث الغاشية ولا اقسم بيوم القيمة وهل اتى على الانسان حين من الدهر وهذه صريحة في عدم وجوب تعيين سورتي الجمعتين في الظهرين يوم الجمعة الا الجمعة من وجهين وسياتي البحث فيها فايجابهما فيهما كما نقل عن بعض الاصحاب ليس بثابت بل منفي بها وبالاصل وبالاوامر المطلقة والشهرة مع عدم دليل صالح له ووقتا سيما او الظهر فقط الى الجمعة غير مناسب للاصول ولا دلالة في الرواية عن الباقر ع ان الله اكرم بالجمعة المؤمنين فسنها رسول الله ص بشارة لهم والمنافقين توبيخا للمنافقين ولا ينبغي تركهما

مطعنستثنى من الدعا مط صح

ان شاء صح

استحباب الجهر صح

والضحى والم نشرح سورة وكذا الفيل والايلاف وتجب البسملة بينهما ويجوز العدول عن سورة الى غيرها ما لم يتجاوز النصف الا في التوحيد والجحد فلا يعدل عنهما الا الى الجمعة والمنافقين ومع العدول يعيد البسملة وكذا يعيدها لو قرأها بعد الحمد من غير قصد سورة بعد القصد الخامس الركوع وهو ركن تبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا في كل ركعة مرة متن

من تركهما متعمدا فلا صلوة له على وجوبهما في شيء منهما للفظ السنة وينبغي عدم تعين الصلوة فقد يكون المراد الجمعة وقد جعلت دليلا على استحبابهما فيهما وفي الجمعة ايضا بقرينة ينبغي وهي بعينها مثل دليل الجهر والاخفات قال في الشرح وظاهر هذه الرواية تمسك ابن بابويه حيث اوجب السورتين في الجمعة وظهرها واختاره ابو الصلاح واوجبهما المرتضى في الجمعة وروى عمر بن يزيد من صلى بغير الجمعة والمنافقين اعاد الصلوة وفي الجمعة في الاخبار على الحمل الصدوق بعد ما ذكر الظهر هنا على الخصوص مع ما مر من النفي عن الظهرين بل في الجمعة تحمل على الاستحباب المامور لصحيحة علي بن يقطين عن الكاظم عليه السلام في الرجل في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا قال لا باس بذلك والاعدل القول بوجوب المنافقين حرو لا بالوجوب في الظهرين والاحتياط ظاهر واما استحباب في ليلة القدر صحابي في ما ذكر في المتن فدليله الروايات مع اختلافها ولهذا اختلف القول فيها واظن ان اختيار انا انزلناه في الاولى والتوحيد في الثانية غير بعيد لما ذكر في الفقيه انها سورة اهل البيت ان الدعاء بعد التوحيد مستجاب فيناسب اختياره للقنوت مع اختيار دعاء بعده مثل اللهم اغفر لنا وارحمنا وعافنا واعف عنا في الدنيا والاخرة للرواية المعتبرة وليكن بعد ذكر الثناء على الله بكلمات الفرج تبعا للاصحاب في الرواية في قنوت يوم الجمعة في التهذيب بحيث يفيد عموم فارجع اليه قال في الفقيه انما يستحب ان يقرء في الاولى الحمد وانا انزلناه لانها سورة النبي واهل بيته فيجعلهم المصلي وسيلة الى الله تعالى ويقرء في الثانية سورة التوحيد لان الدعاء على اثره مستجاب والقنوت على اثره وللرواية المنقولة في الكتب مثل الكافي انه شاعر على بن راشد قال قلت لابي الحسن جعلت فداك انك كتبت الى محمد بن الفرج تعلمه ان افضل ما يقرء في الفرائض انا انزلناه وقل هو الله احد وان صدري ليضيق بقراءتهما في الفجر فقال لا يضيقن صدرك بهما فان الفضل والله فيهما وايضا ذكر في التوقيع المنسوب الى محمد بن عبد الله بن جعفر الثقة المعظم
اي الكاظم عليه السلام الحميري عن صاحب الامر قال روي في ثواب القرآن في الفرائض وغيرها ان العالم عليه السلام قال عجبا لمن لم يقرء في صلوته انا انزلناه في ليلة القدر كيف تقبل صلوته وما زكت صلوة لم يقرء فيها قل هو الله احد وروي ان من قرء في فرائضه الهمزة اعطي من الدنيا فهل يجوز ان يقرء الهمزة ويدع هذه السور التي ذكرها مع ما قد روي انه لا تقبل ولا تزكى الا بهما هذا سؤال محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وذكر بعده التوقيع الثواب في السور على ما قد روي واذا تركت سورة مما فيها الثواب وقرء قل هو الله احد وانا انزلناه لفضلهما اعطي ثواب ما قرء وثواب السورة التي ترك ويجوز ان يقرء غير هاتين السورتين
لكن وتكون صلوته تامة ويكون قد ترك الافضل وكانه لذلك اختار الصدوق في الفقيه لا في صلوة العشاء والغداة والظهرين ليلة الجمعة ويومها حيث قال وافضل ما يقرء في الصلوات في اليوم والليلة في الركعة الاولى الحمد وانا انزلناه وفي الثانية الحمد وقل هو الله احد الا في صلوة العشاء ومع ذلك لا يبعد اختيار الجمعتين في الجمعة والتطهير للخروج عن الخلاف على ما نقل وظ ما مر من الروايات **قوله** والضحى والم نشرح سورة الخ نقل على ذلك صحيحة زيد الشحام قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلام الفجر فقرء الضحى والم نشرح في ركعة واحدة ونقل عن كتاب احمد بن محمد البزنطي سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يجمع بين السورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح وسورة الفيل ولايلاف قريش ودلالتهما على جواز قراءتهما فقط مع عدم العلم بسند الثانية غاية الامر تكون بغير كراهة ايضا ويكون مستثنى من القران وفي هذه الرواية دلالة على عدم القران ولا يدل على الوجوب بل على تقديره ايضا لا يدل على كونهما واحدة بل في الثانية دلالة على تعددهما كما قال الشيخ مع انه نقل عن زيد صحيحا ايضا انه صلى بنا وقرء بنا بالضحى والم نشرح وهي ظاهرة في ركعتين وفي الصحيح عنه ايضا صلى ابو عبد الله فقرء في الاولى الضحى وفي الثانية الم نشرح وحمل الشيخ الاولى على ركعة واحدة والثانية على النافلة وما يجد له دليل سوى ما يفهم من قوله في الاستبصار الاجماع حيث قال لان هاتين السورتين واحدة عند المحققين وينبغي ان يقرأهما موضعا واحدا ولا يفصل بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم في الفرائض والظاهر يريد ينبغي يجب انهما سورتان للفصل وان البسملة جزء من كل منهما للكتابة وبعض الاخبار بل ظ اجماعهم كما يظهر من البحث في تلك المسئلة وعموم ادلتها بالسقوط مع القول بوجوب الجمع بعيد وابعد منه كونهما سورة واحدة ولعل مرادهم بانهما واحدة وجوبهما في القراءة جميعا وانهما بمنزلة سورة واحدة في القراءة بعد الفاتحة ولكن يابا قول الشيخ ينبغي الخ وكذا البحث في الفيل ولايلاف بل القول بوجوبهما ابعد لعدم الرواية الصحيحة **قوله** ويجوز العدول عن سورة الى غيرها الخ اما دليل جواز العدول في الجملة فهو الاصل والاوامر المطلقة في القراءة فان بعد العدول يصدق ايضا القراءة وصحيحة الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل قرء في الغداة قل هو الله احد قال لا باس ومن افتتح بسورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها فلا باس الا قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها وكذلك قل يا ايها الكافرون ومثلها رواية عمرو بن ابي نصر عنه عليه السلام فقال يرجع من كل سورة الا قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وهما يدلان على جواز العدول مطلقا وكذا على عدم جواز العدول عن التوحيد والجحد بعد الشروع فيهما ولو بالبسملة بقصدهما بشرط ان يصدق الشروع بالتلفظ بشيء منهما وكذا الشهرة بل الاجماع على الظ ويؤيده النهي عن ابطال العمل واما عدم جواز العدول بعد تجاوز النصف كما هو مذهب المص والشيخين كما قال الشارح او بلوغ النصف كما هو مذهب الغير فما رايت ما يصلح له لعل الاجماع على عدم الجواز بعد التجاوز مع عموم ادلة الجواز دليل المص والشيخين ويحمل عليه النهي عن ابطال العمل ويؤيده ما رواه عبيد بن زرارة في الموثق لعبد الله بن بكير الذي ادعي فيه الاجماع عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يريد ان يقرء السورة فيقرء غيرها فقال له ان يرجع بينه وبين ان يقرء ثلثيها وهو يدل على الجواز بعد التجاوز عن النصف ايضا فكانه حمله على الشروع في الثلث الثاني بالاجماع فكانه دليلهم ايضا وهذا الحمل غير بعيد واما صحيحة الحلبي والكناني ورواها ايضا ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يقرء في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فياخذ في اخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل ان يركع قال يركع ولا يضره فلا دلالة فيها على مطلوب الشيخ بل وغيره لانه مع النسيان وليس فيه ذكر ابتداء العدول اصلا الا بمفهوم ضعيف بعيد ويحتمل ان يكون معنى ينسى ما فيه فتعمد ذكر غيره او ينسى فشرع بطريق الغلط والنسيان في اخرى نعم يمكن جعلها دليل جواز العدول الى النصف بان يقال لو لم يكن العدول عمدا جائزا لكان قراءة السورة الثانية غير معتبرة فيكون كمن ترك القراءة نسيانا وذكر قبل الركوع فيجب القراءة باتمام ما ترك فتركه في هذه الرواية بناء على المعنى الثاني دلالة على عدم وجوب قصد السورة وانه لو نسي او شرع في سورة بلا قصد او قصد سورة

بغيرها فشيئا ما اصح القراءة ولا تجب الاعادة ولو ذكر قبل الركوع فانهم ولعل دليل غير المص هو النهي عن ابطال العمل مثل قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
خرج قبل النصف بالاجماع وبحسب حجا عليه بعض الباقي تحت النهي وفيه تامل لعدم ظهور ولا تبطلوا في ذلك لما مر ان المتبادر منه عند الاصحاب عدم وجوب الاعادة
بالشروع الا الى المستحب وقيل معنى لا تبطلوا بالكفر اي لا تكفروا فان الكفر هو المبطل لجميع الاعمال او بغيره الظاهر من بطلان العمل جعله بحيث لا ينتفع
لا يحصل لما فعله اجر وثواب ولا اثم على حصول الثواب بقراءة البعض المقروء وبالجملة الظ ان القطع والترك غير الابطال نعم لو كان القطع في الاثناء يوجب
عدم الثواب بالكلية بل العقاب لا يبعد دخوله فيه على انه لا دليل على ترك عموم الاخبار المعمول بها فلعله كما يجوز تقييدها بالنصف يجوز تقييدها بعد الاية
تقييد الاية بغيرها كما هي مخصصة بامور كثيرة وتخصيص ما خص بهذه المثابة بحيث ما بقي تحتها الا القليل اولى مما لم يفعل له ذلك مع ان نقل الا
والاوامر المطلقة والظ انه لا رجحان لكونها مقطوعة المتن لعدم ظهور الدلالة مع حجية الاخبار الظ فلم مما ذكرناه ان لا شاهد لغير المص والشيخين
ان لا شاهد لهم ولغيرهم شاهد على جواز العدول عن الجحد والتوحيد الى الجمعتين في الجمعة بل استحبابا ايضا ما لم يتجاوز النصف والظ عدم الخلاف
فيه ولصحيحة محمد بن مسلم الثقة عن احدهما في الرجل يريد ان يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة وصحيحة الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد وانت تريد ان تقرء بغيرها فامض فيها ولا ترجع الا ان يكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين
منها وكان العدول عن قل يا ايها الكافرون بالاجماع المركب وفيه تامل مع النهي المتقدم فلا تغفل لعدم ظهوره وقيل ان المراد في الاولى ان المصلي كان في
نفسه قراءة سورة الجمعة لاستحبابها فقرء قل هو الله احد نسيانا فيكون مخصوصة بالناسي وليست بظاهرة فيه لجواز ان يكون في نفسه قراءة الجمعة لغرض ثم
بدا له فقرء قل هو الله احد الخ فليست مخصوصة بالناسي ولا بالعالم القاصد ثواب الجمعة ولا والاخرى مخصوصة بالنقل الى الجمعة فقط فمثل ما يرجع الى
المنافقين مع ما مر فيه ويندفع بالثانية ولعل معنى الثانية ان من اراد الرجوع بعد الافتتاح بها يجب عليه المضي ولا يجوز له الرجوع الا ان يكون
في الجمعة فيجوز الرجوع اليهما فهما يدلان على جواز الرجوع عن قل هو الله احد اليهما للعامد الناسي والجاهل فالاختصاص بالناسي الظ ذكر فيه
على هذا الوضع ادخله الكاتب للعالم غيره وطهر ما خصصه ويحتمل ان يكون المراد من قرء قل هو الله احد الحال انه يريد قراءة غيرها فلا
يجوز له الرجوع الا الى الجمعة والمنافقين يوم الجمعة في صلوتها ويحتمل الظهر ايضا وبعيدا مثال العصر كما فعله الشارح مع ما مر من المنع الاحتياط
هو الترك في العصر بل في الظهر ايضا الا انه مذكور في عبارات الاصحاب مثل المص في المنتهى والصدوق في الفقيه واما العصر فما ذكر الا انه مذكور في
غير كلام الشارح اما عدم جواز الرجوع عنهما مع التجاوز فلا ارى له دليلا وظاهرهما يقتضي الجواز وغير بعيد لو لم يكن خلاف الاجماع والظ لا اجماع بل
الخلاف فيه كما يقتضيه ظ بعض العبارات حيث عموا ولا يدل الخبر الذي يدل على جواز النقل الى النفل والاستيناف بالسورتين على عدم جواز النقل الى السورتين
مع التجاوز لجواز الامرين معا على التخيير بالسوية او على التفضيل اذ لا يجب النقل الى النفل ولا الى احد السورتين بالاجماع على ما نقل في المنتهى ولا منافاة
حتى يحتاج الى الجمع مع ان وجوه الجمع غير منحصر في الحمل على تجاوز النصف والنصف على ان هذا الجمع مستلزم تخصيص المسئلة بانه انما يعدل الى النفل
مع عدم بلوغ النصف وهو مستحسن بل ليس بمعلوم انه مراد الاصحاب بالعدول والاستيناف خصوصا عند القايل بوجوبها فتأمل والقول بان النقل بغير ضرورة
غير جائز ممنوع الا ترى الاستيناف للاذان والجماعة مع النقل على انه لا ضرورة هنا الى العدول الى النفل ايضا ثم لا بد من الدليل وهو موجود وهو صحيحة
صباح بن صبيح الثقة قال قلت لابي عبد الله ع رجل اراد ان يصلي الجمعة فقرأ قل هو الله احد قال يتمها ركعتين ثم يستانف والظ ان الاستيناف للسورتين فمنع
ابن ادريس بعد هذه الرواية الصحيحة الصريحة مبني على عدم قبوله الخبر الواحد مع تحريم قطع الصلوة الواجبة قطعا والاحتياط يقتضي العمل بقول المانعين
عدم الوجوب الا ان يقال الموجب للسورتين او لا يوجب هنا وذلك غير ظ ثم اعلم ان في هذه الاخبار دلالة على عدم وجوب قصد السورة قبل البسملة وعدم
الاعادة على تقدير نسيان القصد الشروع ولو ذكر قبل الركوع حيث ما قيد الرجوع الى سورة بالقصد السابق ولا النهي عن الرجوع منها بقصد سابق
وصحيحة الحلبي وابي الصباح الكناني تدل عليه الاصل وعموم الاوامر المطلقة بقراءة السورة من غير قيد وما في صحيحة معوية بن عمار من غلط في سورة فليقرأ قل والامره
هو الله احد ثم ليركع وفيه دلالة على وجوب السورة ووجوب العدول للغالط وعدم الاحتياج الى الصبر حتى يتذكر وعدم وجوب الجمعتين في الظهر والجمعة فانهم
وايضا في هذه الاخبار دلالة على جواز القران لا بمعنى السورتين وكذا في نقائهم بجواز العدول فدل على ان النزاع فيهما لا في مطلق قراءة شيء آخر مع السورة
حتى تكرار كلمة من الفاتحة قبل السورة كما قاله الثاني ان مع القول بجواز قراءة القران في جميع احوال الصلوة الاخلال الا بالقراءة لعدم الموالاة ويقول المص
هنا وغيره بوجوب قصد السورة قبل البسملة غير واضح الدليل والقول بانه يحتاج الى النية لاشتراكها بين السور فلا يتعين السورة الا بها غير واضح ايضا
لان نية الصلوة يكفي لاجزائها بالاتفاق ولو فعلت مع الغفلة والذهول ويكفيه قصد فعلها في الجملة واتباع البسملة بالسورة تعيين كونها جزء لها ولذلك
كاف مع عدم تسليم اشتراط ذلك التعيين قبل القراءة وبالجملة مثل هذا يشكل ايجابه والبطلان مع عدمه الاعادة بعد قراءة السورة لاجله مع جهل اكثر
المسلمين عن مثله وعدم معرفة الجاهل عندهم على انه منقوض بالمشتركات الكثيرة مثل التخيير بين التسبيحات والفاتحة بل قراءتها الفاتحة فانه يحتملها
غير قراءة الصلوة وكذا السورة والتسبيحات بل جميع الافعال ويؤيده عدم وجوب تعيين القصر والاتمام في مواضع التخيير وعدم تعيين الواجب من الذكر مع
التعدد واحتمال كل واحد الواجبة لا الاولى فقط كما قيل فلو جرى لسانه بسورة مع البسملة فالظ الصحة مع القول بوجوب القصد لفوات محله ولزوم التكرار بغير
دليل وكون الفتيا عند ادريسيه ما روي في الشرح عن البزنطي عن ابي العباس في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرء في اخرى قال يرجع الى التي يريد ان
بلغ النصف ولا يضره القطع لما مر ولانه موثقة يدل على ان بعد النصف لا يرجع فبعد الاتمام بالطريق الاولى وفيه اشعار بجواز الرجوع من سورة الى اخرى بعد
النصف لا يجوز بعد التجاوز كما هو مذهب المص بل ظاهرها يدل على جواز ترك القصد الى غيره عمدا فتأمل وعدم وجود ما يصلح دليلا في الاثار دليل عدم الوجوب
علم

فيه الانحناء بقدر ان يصل يداه ركبتيه والذكر فيه مطلقا على راي والطمانينة بقدره حسن

ثم قال الشارح بعد في المسئلة اشكال وهو ان حكمه باعادة البسملة لو قراها من غير قصد بعد القصد ان كان مع قراءتها اولا عمدا ثم تجيء القول
بالاعادة بل ينبغي القول ببطلان الصلوة للنهي عن قراءتها من غير قصد وهو يقتضي الفساد وان كان قراءتها ناسيا فقد تقدم القول بان القراءة خلالها
نسيانا موجب لاعادة القراءة من راس ان تعمد باعادة البسملة وما بعدها لا غير لا يتم على تقدير العمد والنسيان والذي ينبغي القطع بفساد القراءة على تقدير
العمد للنهي وهو مختار النهاية والتذكرة والبيان وحمل الاعادة هنا على قراءتها نسيانا وما اجود هنا اشكالا لا يجوز ان نسيا العمد واعادة البسملة مع صحته قوله ينبغي
القول ببطلان الصلوة الخ قلت ينبغي ان يجيب بان النهي ممنوع واي نهي في ذلك بل النهي الضمني الذي لو سلم على تقدير القول بوجوب القصد للبسملة انما هو
بمعنى عدم الاكتفاء بها مع السورة وعلى طريق قصد الاجزاء بها في السورة على انه لا يفهم من وجوب القصد بالبسملة تحريم قراءتها بدونه وكذا لا يفهم من وجوب
الموالاة في القراءة لما سنذكره مع انه قد مر بيانه مرارا ان الامر لا يدل على النهي عن الضد الخاص وانه غير مبطل ولذا يجوز لك نسيانا النسيان قوله فقد تقدم الخ قلت
ما تقدم والظاهر ان مراده فيما تقدم من الخلال ما بين اي الفاتحة واي السورة لا بينهما اذ لا دليل عليه الا ما مر من وجوب الموالاة بين الايات كما صرح به الشارح
من ان الاخلال بنظم القرآن انما يحصل اذا يترتب بينهما لا يقصد خليفة الصلوة فليس فيه النهي عنه مع اتفاقهم بجواز القران والذكر والدعا في جميع احوالها
الا ما استثني فليس فيه النهي عنه مع اتفاقهم بجواز القران والذكر والدعا في جميع احوالها الا ما استثني وليس فيه كون هذه الحالة مستثنا بل الظاهر عدمه
لعدم الدليل وايضا ينبغي ان يقول بفساد الصلوة بدل قوله بفساد القراءة لانه مقتضي دليله وكلامه السابق لعل النسخة غلط ثم ويؤيد عدم بطلان الصلوة
بل السورة جواز القران عند الشارح بالمعنى الاعم وان لم تشمل المتنازع الا ان يقال انه قد علم كون عدم جواز قراءة شيء في الخلال بالمعنى الاعم الشامل لهذه
السورة بالاجماع ونحوه وبالجملة ما اثبت الاشكال بعد ثبوته ما فهمته مع منع ما ذكره بل بعينه موجود الا ان لا نقول بالاشكال وهو المطلوب لله نعم قوله
وهو ركن الظاهر انه لا خلاف في ركنيته على ما نقل الا ان الشيخ خص ذلك بالثانية والثلاثية والى الرباعية فلا يرى البطلان بترك الركوع في الاخيرتين
نسيانا مع يقينه بعد السجدة فانه يسقطهما ويأتي بالركوع ويتم الصلوة وذكر له بعض الروايات الغير الصحيحة وغير الصريحة مع المعارضة بالاصح والاكثر مثل
صحيحة رفاعة الثقة عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم قال يستقبل وفي صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله قال اذا ايقن الرجل
انه ترك ركعة من الصلوة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلوة وغيرهما واما بطلان الصلوة بزيادته ونحوه معنى الركن عند الاصحاب انما ذكرناه
ما يدل عليه كما غيره الذي يفتح الله علينا قوله ويجب فيه الانحناء الخ الظاهر بتحقق كانه واجب من واجباته مثل الذكر قال المص في المنتهى ويجب الانحناء
بلا خلاف ولانه حقيقته وقدره ان يكون بحيث يبلغ يداه الى ركبتيه وهو قول اهل العلم كافة الا ابا حنيفة فانه اوجب مطلق الانحناء واستدل المص بصحيحة زرارة
بن عمار وابن مسلم الحلبي قال وان بلغ باطراف اصابعك عين ركبتيك فان وصلت اطراف اصابعك في ركوعك الى ركبتيك اجزأك ذلك واحب ان تمكن كفيك
من ركبتيك وهي صحيحة صريحة في المطلوب مع عدم الخلاف وفيها ايضا استحباب الوضع وهو مذكور في اخبار شتى واعلم انه من وصل الى حد الركوع بسبب طول يديه
الانحناء في الجملة للفرق كما قالوه وكذا يجب على من لم يقدر ولو بالاعتماد ولو بالاجرة الايماء بالراس ثم بالعين كما مر في خبر ابرهيم الكرخي قال قلت لابي عبد الله
رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود فقال ليومي برأسه ايماء وان كان من لم يرفع الخمرة اليه فليسجد فان لم يمكنه ذلك فليوم برأسه
نحو القبلة ايماء وايضا ان المص نقل في المنتهى الاجماع على وجوب الطمانينة بقدر الذكر الواجب هي السكون حتى يرجع كل عضو مستقره وقال انه قول
علمائنا اجمع نقل عن الشيخ انها ركن وهو وان كان بالمعنى المتنازع فما الدليل واستدل على الوجوب بحديث تعليم الاعرابي من الجمهور ثم اركع حتى تطمئن
راكعا وهو صريح ومن طريقنا ما في صحيحة زرارة اذا ركعت فصف قدميك الى قوله ثم صليك ما نهينه لا تلد ولعل الاجماع يكفي قوله ويجب الذكر
الخ قال في المنتهى ويجب فيه الذكر وهو مذهب علمائنا اجمع اما تعيينه فالظاهر انه يكفي مطلقه كما هو راي المص وجماعة للاصل والاوامر المطلقة وللاخبار الصحيحة
الصريحة مثل صحيحة هشام بن الحكم الثقة في باب زيادات التهذيب ومرسلته في الكافي لابرهيم عن ابي عبد الله قال قلت له يجزئ ان اقول مكان التسبيح في
الركوع والسجود لا اله الا الله والحمد لله والله اكبر فقال نعم كل هذا ذكر الله وصحيحة هشام في الكافي كانه ابن سالم الثقة بقرينة تصريح الشيخ في باب
التهذيب وكذا العلامة في المنتهى قال سألت ابا عبد الله يجزئ عني ان اقول مكان التسبيح في الركوع والسجود لا اله الا الله والله اكبر قال نعم قال في باب
زيادات التهذيب بعد الاول في سعد عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن جعفر بن بشير عن حماد بن عثمان عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله مثله لعله
الذي نقلناه عن الكافي لاتحاد السند من محمد الى الاخر الا انه ما صرح بابن عثمان وابن سالم فيعلم كونهما في الكافي ايضا ولكن يلزم مسامحة في
قوله مثله لوجود العلة والحمد لله في الاولى بخلاف الثانية وقد يكون غيرهما في الكافي فينبغي حمل ما يدل على تعيين بعض التسبيحات مثل صحيحة علي بن
يقطين عن ابي الحسن الاول قال سألته عن الرجل يسجد كم يجزيه من التسبيح في ركوعه وسجوده فقال ثلث وتجزيه واحدة وصحيحة زرارة واحدة تامة تجزي على
الفضل والاستحباب للجمع على انه لا منافاة وهو ظ ومع ذلك ينبغي الاحتياط والاختيار سبحان ربي العظيم وبحمده ثلثا في الركوع وسبحان ربي الاعلى وبحمده
ثلثا في السجود لما في بعض الاخبار وافضل منه سبع كما دل عليه حسنة هشام بن سالم الثقة لوجود القاسم بن عروة الممدوح في الجملة فيه قال سألت ابا
عبد الله عن التسبيح في الركوع والسجود فقال تقول في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الاعلى الفريضة من ذلك تسبيحة والسنة ثلث
والفضل في سبع لما في صحيحة حريز سبحان ربي العظيم وبحمده ثلث مرات في ترسل وكذا في السجود فينبغي عدم الاستحباب المفهوم من قوله في ترسل كما في الاذان
والقراءة وغيرهما من الاخبار حتى ورد عد ستين منه او ثلثا او اربعا وثلثين مع الجماعة وحملت على ارادة امثالها وايضا في ابو بكر الحضرمي قال قلت
لابي جعفر اي شيء حد الركوع فقال سبحان ربي العظيم وبحمده ثلثا في الركوع وسبحان ربي الاعلى وبحمده ثلثا في السجود فقال من نقص واحدة نقص ثلث
صلوته ومن نقص ثنتين نقص ثلثي صلوته ومن لم يسبح فلا صلوة له ثم اعلم ان في هذه الاخبار دلالة على جواز التاويل مثل ارادة المبالغة واطلاق

الاجزاء

ورفع الراس منه والطمانينة قائما ولو عجز عن الانحنا اوما والراكع خلقة يزيد يسيرا ويجنى طويل اليدين كالمستوى ويسقط الطمانينة مع العجز ويستحب التكبير قائما رافعا يديه ورد الركبتين وتسوية الظهر ومد العنق والدعا والتسبيح ثلاثا او خمسا او سبعا وسمع الله عند الرفع ويكره الركوع ويداه تحت ثيابه السادس السجود ويجب في كل ركعة سجدتان هما معا ركن تبطل الصلوة بتركهما معا عمدا وسهوا لا بترك احدهما سهوا ويجب في كل سجدة وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه وعدم علو موضع الجبهة عن الموقف بازيد من لبنة والذكر فيه مطلقا على راى والسجود على سبعة اعضا الجبهة والكفين والركبتين وابهامي الرجلين والطمانينة فيه بقدر الذكر ورفع الراس منه والجلوس

مطمئنا عقيب الاولى والعاجز عن السجود يومي ولو احتاج

ای الی دعوتهما ...

الاجزاء على الكامل وذكر الحمد وارادة هذا الكمال فيسهل بعض التاويلات وامثالها يوجد في الروايات الاخر مثل ذكر الرب في خبر الثمالي عن علي بن الحسين وارادة الجهر بالبسملة كما عرفته فان امثاله يفهمون على اشيا بالاشارة كما وقعت الاشارة منهم الى ارادة التقية في الاخبار بنيتهما على احتمال الكل في كلامهم فاذا لم يبينوا ذلك بسبب ينبغي الحمل عليها لصدور ما ينافيه فتم وايضا يدل على استحباب التكبير للركوع قوله في الصحيح نقلا وانت منتصب القامة الله اكبر واركع **قوله** ورفع الراس منه الخ في المنتهى رفع الراس من الركوع والطمانينة ذهب اليه علماؤنا اجمع واستدل عليه بما تقدم في خبر حماد وبعض صحيحه ثم استوى قائما مع قوله بعد ذلك هكذا صل وفي رواية ابي بصير في الكافي اذا رفعت راسك من الركوع فاقم صلبك فانه لا صلوة لمن لا يقم صلبه ونقل القول بالركنية في الطمانينة عن الشيخ والبحث فيها كالاولى ودليل ايماء العاجز وزيادة المنحني خلقة يسيرا والسقوط عند العجز مع انه قد مضى يكفي دليلا واما انحنا طويل اليدين وغيرهما كالمستوي فدليله غير واضح ولا يبعد القول بالانحنا حتى تصل الى الركبتين مطلقا لظ الخبر مع عدم المنافي وعدم التعدد نعم لو وصل بغير الانحناء يمكن اعتبار ذلك مع امكان الاكتفاء بما يصدق الانحناء عليه لعدم دليل المثل الشهرة وصرف الاخبار الى المتعارف الكثير الشايع غيره محمول عليه ولا شك ان اثنا الانحنا كالمستوي ملحوظ في الطويل وفي القصير ينبغي اعتبار ما قلناه والظ عدم وجوب تكبير الركوع ولا رفع اليدين به ولا اشتراط القيام فيه للاصل وعدم الدليل الواضح مع الشهرة العظيمة وبعد الاجماع المنقول عن السيد في وجوب الرفع ويحتمل ارادة الاستحباب وهو كثير في كلامهم ويؤيده كونه في مقابلة ابي حنيفة حيث حرم الرفع في غير الافتتاح ويدل على استحباب المذكورات روايات سيما صحيحة حماد في تعليم الصلوة ويدل على كراهة الركوع ويداه تحت ثيابه خبر سماعة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يصلي ويدخل يده في ثوبه قال ان كان عليه ثوب اخر ازار او سراويل فلا باس وان لم يكن فلا يجوز له ذلك وان ادخل يدا واحدة ولم يدخل الاخرى فلا باس ولعل المراد بعدم الجواز الكراهة لعدم القايل بالتحريم على الظاهر مع عدم الصحة ولصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سالته عن الرجل يصلي ولا يخرج يديه عن ثوبه فقال ان اخرج يديه فحسن وان لم يخرج فلا باس لو كان الدليل هو الخبر المذكور ففي العبارة التخصيص بالركوع والتعميم بحيث يكون عليه شيء اخر من الثياب ولا غير مقصور على ما هو الظ ولعل في ذكر اليدين اشارة الى عدم كراهة الواحدة كما فهم من الرواية ويدل عليه استحباب كشف اليد او في الكم وكذا لتعاد من الرواية وكذا الدلالة على غير الكافي ... والدعا ايضا مذكور في صحيحة وكذا قول سمع الله لمن حمده الحمد لله رب العالمين وزيادة اهل الجبروت والكبرياء والعظمة لله رب العالمين ثم اعلم ان الظ على تقدير تعدد التسبيح الواجبة واحدة والباقي للتعيين لو لم يعين لا يبعد صرف الاولى اليه مع الصحة والا فالصحيح مع احتمال الكل وايضا الظ عدم انحصار الفضل في السبع لما مر ولما روي في الصحيح عن ابان بن تغلب في زيادات التهذيب قال دخلت على ابي عبد الله ع وهو يصلي فعددت له في الركوع والسجود ستين تسبيحة وايضا ينبغي ان يعمل بما في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا اردت ان تركع فقل وانت منتصب الله اكبر ثم اركع وقل اللهم لك ركعت ولك اسلمت وبك امنت وعليك توكلت وانت ربي خشع لك سمعي وبصري وشعري وبشري ولحمي ودمي ومخي وعصبي وعظامي وما اقلته قدماي غير مستنكف ولا مستكبر ولا مستحسر سبحان ربي العظيم وبحمده ثلث مرات في ترسل وتصف في ركوعك بين قدميك تجعل بينهما شبرا وتمكن راحتيك من ركبتيك وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى وتلقم باطراف اصابعك عين الركبة وفرج اصابعك اذا وضعتها على ركبتيك واقم صلبك ومد عنقك وليكن نظرك بين قدميك ثم قل سمع الله لمن حمده وانت منتصب قائم الحمد لله رب العالمين اهل الجبروت والكبرياء والعظمة لله رب العالمين تجهر بها صوتك ثم ترفع يديك بالتكبير وتخر ساجدا لعل ترك رفع اليدين في الاول للظهور وللاشارة الى عدم وجوبه وثلث تسبيحات لاقل الفضيلة وقد مر السبع لانهاية لما ثبت في غيرها من الخمس والسبع بل الستين وقدر اصبع وثلث اصابع والمراد بالتلقيم باطراف الاصابع ملي الكف من الركبة وكانه يجوز الاعراب للثلثة في اهل العظمة مرفوع بالابتدا ولله رب العالمين خبره وفي قوله ثم ترفع يديك وتخر ساجدا حيث ترك القيد بحال القيام اشارة الى عدم اشتراطه في التكبير والظ انه افضل حيث فيه بعد في غيره مثل صحيحة حماد وصرح المص في المنتهى بالجواز ونقله عن الشيخ ويدل عليه يضا خبر علي بن الحسين كما سياتي والمراد بالترسل التاني وعدم الاستعجال والترتيل كما في القراءة وكذا في ذكر السجود وقد صرح بعدم الاستعجال في خبر اخر ولعل الجهر لغير المامور لما ثبت لا اخفات في اذكاره ويدل عليه صحيحة حفص بن البختري قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه التشهد ولا يسمعونه هم شيئا **قوله** السادس السجود الخ قال المص في المنتهى السجود شرعا وضع الجبهة على الارض وهو صريح في عدم دخول وضع باقي الاعضا في الحقيقة فيكون واجبا من واجباته كالذكر ولعل المراد بالارض ما يجوز السجود عليه عندهم او يكون ادخال غيرها فيها بدليل ثم عمم السجود باصطلاحهم فيه من المبالغة على كونه على الارض ما لا يخفى فينبغي عدم الترك وقد ادعى على كونهما واجبين في كل ركعة الاجماع بل على ركنيتهما بمعنى انه لو تركتا او زيدتا معا تبطل الصلوة دون كل واحد منهما وان صدق عليه ترك الركن في الجملة لظهور ترك الكل بترك الجزء لعدم الدليل ببطلانها بالترك على هذا الوجه لان الدليل هو الاجماع وبعض الاخبار وهما دالا على البطلان بل لا على الصحة فالمراد بترك الركن تركه بالكلية بحيث ما يبقى منه ما يعتبر جزء او عبادة ولا شك في اعتبار السجدة الواحدة كونها عبادة للاخبار والاجماع وعدد ذلك في اجزاء النية والتكبير بل قيل لا جزء للنية فانه ما لم يصح الكل لم يعد ذلك الجزء عبادة وعلى تقدير التسليم يقال انما ثبت شرعا البطلان بترك هذا الركن بالكلية بخلاف غيره واما دليل البطلان بزيادة الاركان بخصوص فغير ظ فكانه الاجماع وحمل عليه بعض الاخبار لكن لا دلالة لها على زيادة الاركان ولو سهوا وايضا الظ انه لا خلاف في وجوب الطمانينة فيه بقدر الذكر ويدل عليه ما في رواية تعليم المسيء بصلوته من قوله ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا كما في الركوع والكلام في ركنيتها وتعين الذكر ومقداره مثله في الركوع فيجري مطلق الذكر والتسبيح المشهور ولحوظ للخروج عن الخلاف وظ بعض الاخبار واقل الفضيلة المشهور في اختيار ذلك المثل واكثرها كما مر في الركوع بترسل لما مر وقول الشيخ ره ببطلان الصلوة بترك السجدة الواحدة اذا كانت من الاولتين من الرباعية والثنائية والثلاثية كما في الركوع مستند الى صحيحة البزنطي في التهذيب والكافي قال سالت ابا الحسن ع عن رجل يصلي

وبعض الروايات مثل صحيحة زرارة الاتية وصحيحة حماد فانه ترك الرفع فيهما في تكبير الركوع

حال الركوع كما سياتي

سبطلان الصلوة

ركعتين ثم ذكر في الثانية وهو راكع انه ترك سجدة في الاولى قال كان ابو الحسن يقول اذا تركت السجدة في الركعة الاولى فلم تدر واحدة او ثنتين استقبلت
حتى تصح لك ثنتان واذا كان في الثالثة والرابعة فتركت سجدة بعد ان قد حفظت الركوع اعدت السجود وليس من قوله واذا كان الى اخره في الكافي وفي
التهذيب في الاستبصار ولا يخفى انها ليست صريحة في مطلوبه بل ظاهرها الاعادة مع الشك في كونها واحدة او ثنتين فيحتمل كون ذلك لعدم تحقق الركن
مع ان اكثر الاصحاب على عدم الفرق بين الاولتين وغيرهما للاخبار الكثيرة مثل رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله في رجل نسى ان يسجد السجدة الثانية
حتى قام فذكر وهو قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فاذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد فليمض في صلوته حتى يسلم ثم يسجدها فانها قضاء وقال ابو عبد الله
ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وسنده جيد لانه
فيه غير موثق الا محمد بن عيسى الاشعري ابو احمد المذكور في القسم الاول من الخلاصة الممدوح في الجملة وايضا يدل عليه رواية محمد بن منصور ولكن سنده غير
واضح مع الاخبار ومع ذلك لا يبعد القول بمضمون رواية الشيخ لصحتها وتفصيلها وحمل المجمل عليها وينبغي حملها على التذكر بعد الركوع فانه ينبغي الاعادة
ح لانه لا يمكن التدارك وقبله يمكن التدارك لانها غير صريحة في المطلوب ويحتمل كون المنسي السجدتين معا فلا يفيد تدارك السجدة وح لا فرق بين الاولتين
وغيرهما وما يفهم الفرق صريحا منها فافهم واما كون السجدة الواحدة ركنا كما نقل عن ابن ابي عقيل فليس بواضح الدليل بل الدليل على خلافه واضح
اما دليل وجوب وضع الجبهة على ما يصح السجود فقد مضى بحيث تفهم منه اجزاء وصول بعض الجبهة من غير اشتراط الدرهم كما نقل عن البعض فلا يبعد الاكتفاء
بما يصدق في باقي الاعضاء بالطريق الاولى لعدم نقل الخلاف وصدق الاسم ويحتمل الاستيعاب احتمالا فيقينا العرفية للمسح عدم الخبر بالاجزاء في الجملة ولهذا
قال المص في المنتهى عندي فيه تردد وبعد ان جزم بالاجزاء قبله وينبغي ان لا يترك ذلك لذلك اما دليل وجوب التساوي بين المساقط والمسجد بحيث تقدم من الظ
عدم الوجوب الا عدم ارتفاع المسجد عن الموقف لعدم الدليل على غيره الا ان يكلف الا ان يثبت الاجماع والظ ان الاجماع على المستوي فقط كما يفهم من المنتهى و
الذكرى مما اوجب في المنتهى الا عدم رفع الجبهة عن الموقف بالمقدار المذكور وكذا مر البحث عن السجود على الاعضاء السبعة وكانه اجماعي للاصحاب يدل عليه
الاخبار كما مر وكذا عن استحباب وضع الانف على ما يصح السجود دون وجوبه والعمدة فيه الخبر الصحيح مع الاصل وعدم دليل صالح ورواية عمار عن ابي جعفر عن امير
قال علي ع لا تجزي صلوة لا يصيب الانف ما يصيب الجبين هي مع ضعفها ومعارضها بما هو اقوى منها محمولة على الاستحباب وفيها دلالة على ان المراد بالارغام
وضع الانف بالتراب كما هو في اللغة وان كان ذلك اولى ثم الظ ان يتأدى الاستحباب بوضع جزء ما منه ونقل عن السيد الموجب للمرتبة الاعلى ولعله اراد
ثم ان الظ عدم الخلاف في وجوب رفع الراس عن السجدة الاولى والجلوس مطمئنا بما يسمى كما في الرفع عن الركوع ويدل عليه الصلوة البيانية مع قوله صلوا وصحيح حماد
وغيرها فتأمل وينبغي الجلوس متوركا والاستغفار بين تكبيرتين بقول استغفر الله ربي واتوب اليه في التهذيب وفي الفقيه زيادة الله قبل ربي في الكل حسن لما في
صحيحة حماد واما دليل ايماء العاجز عن السجود بالكلية بالراس والا فبالعين وكذا رفع الشئ ولو بالاجرة اليه ليسجد ان امكن فقد مر في بحث الركوع ومعلوم ايضا
من عدم سقوط الميسور بالمعسور ومن اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم وغير ذلك وكذا الحفر لذي الدمل ليقع السليم من محل الوجوب على ما يصح عليه السجود وبما
سبق ايضا مع ان رواية مصادف مخصوصة بها تدل عليه قال خرج بي دمل وكنت اسجد على جانبه فراني ابو عبد الله ع فقال ما هذا فقلت لا استطيع ان اسجد من اجل
الدمل فانما اسجد منحرفا فقال لي لا تفعل ذلك احفر حفيرة واجعل الدمل في الحفيرة حتى تقع جبهتك على الارض وفي السند مع الارسال ضعف معاذ اسحق
بن عمار ولا يضر لانه مؤيد ولعل فيها اشارة الى كون الحامل في مثله معذورا وعدم التعليم لذلك قبل ذلك وتوضيح حيث ما اوجب القضاء ماذ علي في السؤال
العمل بما يتخيله حسنا ولو تعذر ذلك اما لاستيعاب محل الفرض او لعدم امكان الفعل لامر ما سجد على احد الجبينين ذكره الاصحاب بل يفهم عدم الخلاف فيه فان تعذر
على الذقن من الشرح والظ التخيير بينهما ولا يبعد كون اليمين اولى تيمنا من الخروج عن خلاف الصدوقين كما قال في الشرح وان تعذر سجد على الذقن ولا يبعد وجوب | البساط
كشفه بحيث يصل البشرة على ما يصح السجود عليه لانه الذقن ولو تعذر اكتفى بالشعر وهذا الحكم ايضا مشهور بينهم بل لا يبعد كونه اجماعيا ويدل عليه ما رواه
علي بن محمد باسناده عن الصادق ع وقد سئل عن من بجبهته علة لا يقدر على السجود عليها يضع ذقنه على الارض ان الله تعالى يقول يخرون للاذقان سجدا
وهذه وان كانت مطلقة لكن الظ انها مقيدة بعدم امكان وضع الصحيح من محل الفرض بالعقل والنقل والخبر المتقدم واما تقييدها بتعذر الجبينين فكانه
للاجماع او الشهرة والظ ان المراد بالتعذر هو المشقة الشديدة كما في غير هذه المسئلة وان المراد بالارض ما يصح السجود عليه وعلى طريق التمثيل و
الاولوية ودليل الاستحباب التكبير قائما ورافعا هو الشهرة والاجماع والخلاف المنقول عن السيد في وجوب الرفع فقط لا يدل على خلافه في وجوب التكبير ولا يرد انه يحتمل
وجوب كيفية المستحب فانه بمعنى الشرط والوجوب المفيد خلا بشرع بدونه كالوضوء للصلوة المندوبة وغيره ويدل على الرجحان في الجملة الاخبار مثل صحيحة حماد مثل
وما في صحيحة زرارة فاذا اردت ان تسجد فارفع يديك بالتكبير وخر ساجدا وابدأ بيديك الخ لعله دليل السيد لكن فيه تأمل لورود كثير في المندوبات في
هذا الخبر بلفظ الامر مثل وابدأ بحيث يظن عدم ارادة الوجوب وعدم صحة الاستدلال على الوجوب بمجرده مع مخالفته للشهرة العظيمة والاصل دليل قوي على عدم الوجوب
بالشهرة مع ضعف ما يدل على الوجوب بما قلناه ويؤيده ترك ذلك الرفع في صحيحة زرارة وحماد للركوع كما مر حيث قال فاذا اردت ان تركع فقل وانت منتصب الله اكبر
ولو كان واجبا لما حسن تركه والظ عدم القائل بالفرق ولعل هذه الرواية وحسنة الحلبي الاتية مؤيد لدليل من اوجب التكبير غير تكبيرة الافتتاح ومامر من
اشتمالها على المندوبات الكثيرة بحيث يفهم ان ليس سوقها البيان الواجب فقط مع الاصل والشهرة يرجح الاستحباب ويؤيده ما يدل على اجزاء التكبيرة الواحدة مثل
صحيحة زرارة في الفقيه اذا انت كبرت في اول صلوتك بعد الاستفتاح باحدى وعشرين تكبيرة ثم نسيت التكبير كله او لم تكبر اجزأك التكبير الاول عن
تكبير الصلوة كلها وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت اماما اجزأتك تكبيرة لان معك الحاجة والضعيف والكبير فتأمل فيه ثم ان الظ عدم
اشتراط الجلوس لتكبير السجود كالقيام في تكبير الركوع الا انه اولى للاصل وحسن التذكر ذكره في المنتهى ونقله عن الشيخ وجوزه ولكن الاولى عدم تركه والرفع

ح الجبهة

ويجب عقيب كل ثنائية وفي آخر الثلاثية والرباعية ايضا الشهادتان والصلوة
على النبي وآله عليهم السلام والجلوس مطمئنا بقدره والجاهل
يتعلم ويستحب التورك والزيادة في الدعاء والثناء

مع الهيئة لظاهر الرواية الصحيحة في بيان تعليم الصلوة وقد تقدمت بدليل استحباب سبق وضع اليدين على الارض قبل الركبتين من قوله وابدا بيديك
تضعهما على الارض قبل ركبتيك مع القايل بالوجوب على الظ والاصل في الاوامر المطلقة وينبغي الدعاء بما في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا
سجدت فكبر وقل اللهم لك سجدت وبك امنت ولك اسلمت وعليك توكلت وانت ربي سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره والحمد لله رب العالمين
تبارك الله احسن الخالقين ثم قل سبحان ربي الاعلى ثلث مرات فاذا رفعت راسك فقل بين السجدتين اللهم اغفر لي وارحمني واجبرني وادفع عني فاني
لما انزلت الي من خير فقير تبارك الله رب العالمين ويفهم منها جواز الاختصار بسجدت وسجد ويجوز ذكرها ايضا لقول الاصحاب وغيرها من الرواية مثل
صحيحة حماد وفيها ايضا دلالة ما على عدم وجوب رفع اليدين بالتكبير والا لما حسن الترك لما يفهم في بعض الاخبار ان رفع اليد بالتكبير سنة فيدل عليه
كما في صحيحة حماد ثم رفع راسه من السجود فلما استوى جالسا قال الله اكبر حيث ترك الرفع فلو كان واجبا ما ترك ولو فعل لما نقله حماد هكذا او دل من
ذلك قوله في تكبير الاحرام وقال بخشوع الله اكبر فانه اذا لم يجب في التكبير لو لم يجب في غيره بالطريق الاولى وايضا تدل فيها دلالة ما على وجوب الجلوس
بين السجدتين فان الامر بالدعاء بينهما يستلزمه ولما ثبت استحباب الدعاء لدليل ففي وجوب الجلوس تأمل فيه وينبغي الجمع بين هذا الدعاء والاستغفار المفهوم
من صحيحة حماد على ما مر ويمكن التوزيع باعتبار الاوقات واما التورك فهو مفهوم من صحيحة حماد واما جلسة الاستراحة وهي الجلوس بعد السجدة الثانية
فلا خلاف في كونها راجحة على الظ وانما الخلاف في الوجوب والاستحباب وما نقل الوجوب الا عن السيد والاوامر المطلقة وتركها في تعليم الصلوة للمسيء مع
فعلها في تعليم حماد الصلوة لعدم النقل مع نقل الامور الدقيقة من المندوبات مثل ضم بعض الاصابع ونشر البعض لم يدل على عدم الوجوب وما روي عن ابي
بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا رفعت راسك في السجدة الثانية من الركعة الاولى حين تريد ان تقوم فاستو جالسا ثم قم وان دل بظاهره على الوجوب
ومثله اخبار اخر الا انه لعدم صحة السند مع ما مر يحمل على الندب للجمع بينه وبين ما مر وبين موثقة زرارة لعبد الله بن بكير الثقة وممن اجمع قال رايت
ابا جعفر وابا عبد الله عليهما السلام اذا رفعا رؤسهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا والعجب من السيد انه ذهب الى وجوب مثلها لرواية مثلها لا مع عدم قبوله الخبر الواحد
العدل لعله له دليل اخر غيره وينقل في اكثر هذه المسايل الاجماع وليس بثابت بحيث ينفع مع هذه الشهرة العظيمة وهو اعرف بما قال ولعله اراد سنة
الاستحباب فيصح الاجماع فانه كثيرا ما يقال للندب الوجوب وللكراهة التحريم وهو كثير في كلام المتقدمين مثل الشيخ المفيد والصدوق على ما رايناه وغيرهما على ما
قيل ودليل استحباب تقديم الركبتين عند القيام معتمدا على كفيه القول المذكور وصحيحة ابي بكر الحضرمي قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا قمت من الركعتين فاعتمد على كفيك
وقل بحول الله وقوته اقوم واقعد فان عليا عليه السلام كان يفعل ذلك وغيرها ايضا وفي صحيحة رفاعة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان علي عليه السلام اذا نهض من الركعتين
الاولتين قال بحولك وقوتك اقوم واقعد وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا جلست في الركعتين الاولتين فتشهدت ثم قمت فقل بحول الله اقوم واقعد
وهذه تدل على استحباب هذا القول بعد القيام من التشهد ويدل على استحبابه عند مطلق القيام كما هو المتبادر من المتن صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
قال اذا قمت من السجود قلت اللهم ربي بحولك وقوتك اقوم واقعد وان شئت قلت واركع واسجد وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قام الرجل
من السجود قال بحول الله وقوته اقوم واقعد لعل ما ذهب الى الوجوب احد فحمل على الاستحباب لما مر واما دليل كراهة الاقعاء فاخبار مثل صحيحة معوية بن عمار
وابن مسلم والحلبي قالوا قال لا يقع في الصلوة بين السجدتين كاقعاء الكلب وفي الموثق عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تقع بين السجدتين اقعاء
وفي صحيحة زرارة الطويلة واياك القعود على قدميك فتتأذى بذلك ولا تكون قاعدا على الارض فيكون انما قعد بعضك على بعض فلا تصبر للتشهد والدعاء
المذكورة في التشهد جارية في غيره وكانه اجماع وما ورد من جوازه بين السجدتين في صحيحة الحلبي فيمكن حملها على الجواز او على التقية قال في المنتهى الاقعاء
عبارة عن ان يعتمد بصدور قدميه على الارض ويجلس على عقبيه وقال بعض اهل اللغة هو ان يجلس الرجل على اليتيه ناصبا فخذيه مثل اقعاء الكلب
الاول اولى لانه تفسير الفقهاء ويمكن فهمه من بعض الروايات مثل صحيحة زرارة واياك القعود على قدميك الخ **قوله** ويجب عقيب كل ثنائية الخ قال في
المنتهى هو اي التشهد واجب في كل ثنائية مرة وفي ثلاثية ورباعية مرتين وهو مذهب اهل البيت عليهم السلام فدليل وجوبه الاجماع ويدل عليه ايضا بعض اخبار
المذكورة في احكام السهو مثل ما روي في حسنة وصحيحة زرارة عن احدهما او اربع سجدات ويتشهد وهو قائم بفاتحة الكتاب وفي رواية ابي بصير ويرجع يتشهد
صحيحة محمد عن احدهما عن الرجل يفرغ من صلوته وقد نسي التشهد حتى ينصرف فقال ان كان قريبا رجع الى مكانه فتشهد والا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه وقال
انما التشهد سنة لعله اراد بها الواجب بالسنة وعدم الركنية وعدم البطلان بتركه سهوا وما يدل على قضائه مثل ما في قوله في الصحيح فلينصرف فيتوضا
فان شاء رجع الى المسجد وان شاء ففي بيته وان شاء حيث شاء قعد فتشهد ثم تسلم وان كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلوته وهذا يدل
على عدم وجوب التسلام ووجوب الشهادتين ولعله محمول على من نوى التشهد واعتقد تمام الصلوة فاحدث والا وجب الاعادة على ما قالوه فتأمل وايضا كثير
يدل عليه ايجاب سجود السهو على من قام ناسيا وذكر بعد الركوع وهي اخبار صحيحة سليمان بن خالد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ان يجلس في
الركعتين الاولتين فقال ان ذكر قبل ان يركع فليجلس وان لم يذكر حتى يركع فليتم الصلوة حتى اذا فرغ فليسلم وليسجد سجدتي السهو وفيه دلالة ما على
وجوب التسلم وكونه بعده ولو كانا للتقية واما ما يدل على تعيينه فهو روايات مختلفة واوضحها سندا وموافقة للمذهب ما رواه الشيخ في الكافي
عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام التشهد في الصلوة قال مرتين قال قلت كيف مرتين
قال اذا استويت جالسا فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم تنصرف قال قلت قول العبد التحيات لله والصلوات
الطيبات لله قال هذا اللطف من الدعاء يلطف به العبد ربه واظن صحة هذا السند لان الظ ان احمد هو ابن محمد بن عيسى الثقة والمصرح طريق
الشيخ لنقله عن علي بن حكم والتصريح به في مثله وبالجملة ذلك واضح عند المتتبع ان علي بن حكم هو الثقة الكوفي لان الشيخ رحمه الله ما ذكر في فهرسته

ومندوبات الصلوة ستة الاول التسليم على راى وصورته السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين او السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته ويخرج به من الصلوة منه

الا ان للشيخ نقل بالطريقين احمد بن محمد عنه وكثيرا ما يسمى العلامة الخبر الواقع هو فيه مع نقل احمد عنه بالصحيح وهو لا يبعد لكثيرة وقد سمى في المنتهى هذا السند بعينه صحيحا في بحث تفصيل ما يقرء في الصلوة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الفاتحة في الصلوة ثم يتقدم ثم سلم وابى ايوب هو ابرهيم بن عيسى الثقة ومحمد بن مسلم واضح وما اعرف وجه عدم تسميته هنا بل قد في المنتهى يدل على وجوب التشهد فيها مرتين فيكون المراد بالصلوة صلوة الثنائية يمكن ان يكون المراد بالمرتين الشهادتين وهو اولى وعلى تعيينه وعدم اجزاء مطلق الشهادة وعلى وجوب الجلوس مستويا لو وعدم وجوب الزائد على ما فيها وعدم وجوب التسليم بل الصلوة ايضا الا ان يحمل على الانصراف عن التشهد وهو بعيد ويمكن ايجابها بدليل آخر كما سيجيء فيكون المعنى فيتشهد بما ويؤيده ما رواه في الموثق عن عبد الملك بن عمرو الاحول الممدوح في نفسه وفي كش ثقة وليس في كش ثقة بل روى عن عبد الملك رواية دالة على مدحه توثيقها لعبد الله المجمع عليه عن ابي عبد الله عليه السلام قال التشهد في الركعتين الاولتين الحمد لله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وآل محمد وتقبل شفاعته وارفع درجته وترك الحمد لله الخ محمول عن الوجوب بالاجماع ويبقى الباقي تحته وصحيحة زرارة ايضا قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما يجزى من القول في تشهد الركعتين الاولتين قال ان تقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له قلت فما يجزى من تشهد الركعتين الاخيرتين فقال الشهادتان والظاهر ان الاجماع واقع على عدم الفرق بينهما وعدم الاكتفاء في الاولى بالشهادة الواحدة وعلى عدم الفرق بينهما في وجوب القعود وعدمه فيمكن زيادة الى الجزاء اى واشهد ان محمدا عبده ورسوله ويكون محذوفا للظهور والشهرة ويدل عليه الاجماع والاخبار فيكون قوله الشهادتان اشارة اليهما بان يكون الالف واللام للعهد ويدل على التسوية وعدم الفرق وجوبا صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن عليه السلام جعلت فداك التشهد الذي في الثانية يجزى ان اقول في الرابعة قال نعم فينبغي حمل غيرها عليها او رده لعدم القول به وضعفها لسند مثل ما رواه حبيب الخثعمي فيه خلاف والظاهر انه ثقة وفي الطريق سعد بن بكر عن ابي جعفر عليه السلام يقول اذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله اجزأه مثله ما رواه بكر بن محمد المجهول لو كان كما يقولون واجبا على الناس هلكوا انما كان القوم يقولون ايسر ما يعلمون اذا حمدت الله اجزأ وحملها الشيخ والمص على الزيادة على الشهادة مع ضعف السند فينبغي الاحتياط بالاختيار ما في صحيحة محمد بل ما في رواية عبد الملك الممدوح في نفسه وذكا مر في الاولى في الثانية ما رواه ابو بصير فيه وهو الطويل المذكور في التهذيب والمصباح الذي ذكر غيرهما ويجيء بل الاولى في الاولى ايضا ما رواه فيه لكن بزيادة اشهد بعد الواو وقبل ان محمدا والظاهر عدم الخلاف في وجوب الجلوس مطمئنا بقدره وقد مر الصلوة في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع هو قول كل من اوجب التشهد استحبابا للتورك وايضا يفهم من مثل صحيحة حماد وكذا يفهم وجوب التشهد منها ومن مداومتهم مع القول في البيانية صلوا وذلك يفيد وجوب الصلوة على النبي وعلى آله ويدل عليه ايضا ما ورد في الترغيب في التحريض بالصلوة عليه وآله كلما ذكروا وان تركها موجب لدخول النار وقول ابي جعفر عليه السلام صل على النبي كلما ذكرته او ذكره ذاكر في اذان وغيره وقد تقدم ذلك في الكافي في بحث الاذان صحيحا مثل الاخبار اما مخصوصة بهذه الحالة لعدم القول بالوجوب على المشهور الا في هذه الحالة او هذه الحالة داخلة فيها وعليه الاخبار كثيرة من طريق العامة والخاصة.

وكانه اجماع قال المص في المنتهى ويجب فيه الصلوة على النبي عقيب الشهادتين ذهب اليه علماؤنا اجمع في التشهد الاول والثاني واستدل بصلوا في الاية وبروايات بطريق العامة وبصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من تمام الصوم اعطاء الزكوة كالصلوة على النبي من تمام الصلوة ومن صام ولم يؤدها فلا صوم اذا تركها متعمدا ومن صلى ولم يصل على النبي وترك ذلك عمدا فلا صلوة له ان الله بدأ بها قبل الصلوة فقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ويفهم منه ان المراد بالزكوة في الاية الفطرة وان التقديم في الذكر قد يكون للاهتمام ولو كان بالواو والظاهر ان تركها لا يضر بصحة الصوم على ما يفهم من كلام الاصحاب فكانها محمولة على المبالغة لدليل الاجماع ونحوه ولو تم ذلك في الصوم لا يلزم ارتكاب مثله في الصلوة لعدم الدليل على صحتها تأمل لوجود ابي بصير المشترك وعدم ذكره الطريق الى ابن يحيى في الكتابين صحيحة وقد روى عنه مقطوعا والظاهر ان الطريق الصحيح كما يفهم من فهرسته والمشترك هو الثقة الحكم بالصحة في ذلك الخبر وامثاله ولعله معلوم عندهم كونه الثقة فلا يضر اشتراكه عندنا واعلم انه قد ادعى المص في المنتهى اجماع علمائنا ايضا على وجوب الصلوة على آله وان الجزء الصلوة على النبي وآله عليهم السلام ان يقول اللهم صل على محمد وآل محمد ويدل عليه ايضا ما روى عن طريقهم عن كعب الاخبار في كيفية الصلوة عليه حيث قال قد عرفنا السلام عليك فكيف الصلوة قال اللهم صل على محمد وآل محمد والعجب انهم يحذفونها الا انه لا يتركون هذا المنقول حتى في هذا الخبر ويقولون قال اذاه بعض النساء فهو سيد حسن المستفطي ويدل على ذلك غيره ايضا والظاهر ان المراد بالآل الائمة ع وفاطمة ع حقيقة لا تغليبا ويدل عليه منع الا للغة ثم عرفنا ايضا وبعض الاخبار ايضا ولا يدل على الاختصاص بامير المؤمنين وفاطمة وولديهما صلوات الله عليهم اجمعين الروايات الواقعة في سبب نزول آية التطهير لانهم كانوا موجودين في ذلك الزمان والحصر كان اضافيا حيث يقول لبعض نسائه انت الى خير ولهذا اثبت الاصحاب عصمتهم بالاية فلا ينفي الحقوق الثاني والتشهد الثاني هو استحباب زيادة الدعاء كما يفهم مما رواه في التهذيب في رواية ابي بصير الطويلة في التشهد **قوله** التسليم على رأى الخ اعلم ان هذه المسئلة من مشكلات الفن ولهذا ترى العلامة افتى بالوجوب في بعض مصنفاته مثل المنتهى واخرى بالندبية كسائر كتبه اشكالها من وجهين اصل الوجوب او الندب ثم تعيين ما والمخرج هو اشكل لكثرة اختلاف الاقوال لاختلاف الروايات والذي يظهر على الظن هو الندبية للاصل والاوامر المطلقة وعدم ذكره في تعليمه المسيئ بصلوته والجواب بحمله بعيد اذ الاعرابي ما يعرف ذلك كيف وما يعرفه الان اجلة العلماء من العامة والخاصة وعدم ذكره في مثل بيان افعال الصلوة بقوله تماما صلوتنا بحاهذه تكبيرة وقراءة وسجود وغير ذلك والجواب ثم معلوم دخول غيرها فيها فلا يراد الحصر ليس بشيء لان دخول شيء آخر بدليل لا ينافي عدم دخوله وصحيحة الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم في الزيادات عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته فان كان مستعجلا في امر يخاف ان يفوته فسلم وانصرف اجزأه وقوله فقد مضت مع قد التحقيقية تدل على عدم وجوب التسليم فيكون قوله فسلم للاستحباب وفيها دلالة ايضا على عدم وجوب غير الشهادتين ان كان المراد بهما ما سلف وفي صحيحة زرارة ان كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلوته ولعل المراد بهما ما مر ولا يستبعد هذا الصلوة

منها ما روى جابر الجعفي عن ابي جعفر عن ابي مسعود الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صلى صلوة لم يصل فيها علي ولا على اهل بيتي لم تقبل منه وهو مذكور في الخلاف صح

على النبي وآله فيهما لا انه في العرف يقال التشهد وبراءة المجموع ويجعل الفقهاء الصلوة من واجباته فلا استبعاد في الادخال والافراد بدليل آخر كما مر وفي ما
حديث آخر ويتشهد ثم ينام قبل ان يسلم قال قد تمت صلوته لكنه غير صحيح وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن الرجل يكون خلف
الامام فيطول الامام التشهد فيأخذ الرجل البول او يتخوف على شيء يفوت او يعرض له وجع كيف يصنع قال يتشهد هو وينصرف ويدع الامام ورواية الحسن بن
جهم قال سألت ابا الحسن ع عن رجل صلى الظهر او العصر فأحدث حين جلس في الرابعة فقال ان كان قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فلا يعيد
ان كان لم يتشهد قبل ان يحدث فليعد ضعيفة ولا دلالة لها على عدم وجوب التسليم بل الصلوة ايضا لكن توجيهها بدليل آخر فكان التقدير الخ ايضا يدل على عدم الزيادة
على ما ذكرناه وقد مضى الزيادة ولو كان صحيحا كان القول باجزاء الشهادتين مطلقا مع التغييرات مثل الاكتفاء بالواو عن اشهد حسنا مع ملاحظة الاصل
وان الشهادتين فقط من الاخبار كما مر الا ان في الطريق عباد بن سليمان وليس هو بمذكور بمدح ولا ذم فتأمل ولاحظ وما في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال ان باجزاء
اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا وان كنت قد تشهدت فلا تعد فيها دلالة ما على الاكتفاء بمطلق التشهد
محمول على ما مر وعلى ان الالتفات عن القبلة ما لم يكن فاحشا لم يضر وقد دل عليه المعتبر من الاخبار ايضا وان القبلة ليست بشرط في النافلة كما دل عليه بعض
الاخبار المعتبرة التي في بيان نزول فول وجهك حيث قال ان الله عز وجل يقول لنبيه في الفريضة فول وجهك وقد مر فيها ايضا ان المرود لا يضر وينبغي ان
وانه يجوز الصلوة مع الرعاف الكثير الذي لا يرقى مع حشو الانف عند تطويلها اذا خشي ان يجيء الدم وفيه دلالة على نجاسة دم الرعاف وغيره بعد الخروج و
صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلوته ولا يضر وجود ابان بن عثمان في الطريق لانه نقل
الكشي انه قال ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه وما ثبت كونه ناووسيا بل نقل كان ابان بن عثمان ناووسيا ولا يعارض مثل هذا الشهادة
الكشي عن الكشي قال محمد بن مسعود حدثني علي بن الحسن بن فضال قال ع ان علي بن الحسن بن فضال فطحي غير مقبول على انه لا منافاة وهو ظ ولهذا
قال المص في صه والاقرب عندي قبول روايته وان كان فاسد المذهب للاجماع المذكور وسمى الاخبار بالصحة مع وقوعه في الطريق والعجب انه نقل عنه خلافه
في حاشيته على صه عن ولده وانه قال في المنتهى انه واقفي لا تعويل على روايته وما في حسنة زرارة في الكافي عن ابي جعفر ع وان كان الحدث بعد التشهد فقد مضت
صلوته وموثقة زرارة في الزيادات قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يحدث بعد ما رفع راسه من السجود الاخير فقال تمت صلوته واما التشهد سنة في الصلوة
فيتوضأ ويجلس مكانه او مكانا نظيفا فيتشهد وقريب منهما ما في الكافي في الموثق عن عبيد بن زرارة ولعل المراد بالسنة ما ثبت وجوبها وان الحدث
وقع بعد اعتقاد الخروج عن الصلوة نسيانا وحملها الشيخ والمص على من احدث بعد التشهد الواجب للاجماع على وجوب الاعادة مع الحدث في اثنائها
وهو بعيد لعل الاول اقرب وهما يجريان في حديث التسليم لكن لا ضرورة وما في صحيحة محمد عن احدهما ع في الرجل يفرغ من صلوته وقد نسي التشهد حتى
ينصرف فقال ان كان قريبا رجع الى مكانه فتشهد والا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه وقال انما التشهد سنة وقد مر معناها ولعل الامر بالرجوع الى
مكانه للاستحباب ولا دلالة على المط ظاهرة وما في صحيحة وحسنة زرارة عنه ع في صلوة الاحتياط ويتشهد ولا شيء عليه ولا قائل بالفصل والاخيرتان ليستا
من الزيادات وتقدم بعض ما يدل عليه ايضا مثل صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابرهيم
فصل ركعتين فاجعله اماما واقرء قل هو الله احد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون ثم تشهد واحمد الله واثن عليه وصل على النبي ص واسئله ان يتقبل
منك الحديث وصحيحة ايضا عن ابي عبد الله ع تدعو بهذا الدعاء في دبر ركعتي صلوة الفريضة تقول بعد التشهد اللهم ارحمني الحديث واما ما يدل على الوجوب فقيل
المداومة وليس بشيء والفعل مع صلوا والتأسي وفيه ان الوجوب انما يفهم لو علم الوجه فانه كان يفعل الاعم فما لم يعلم فعله على سبيل الوجوب يحمل على الندب
مع القرينة وهو المعلوم كون التسليم كذلك فهو بالحقيقة دليل الندب وما روي عند العامة والخاصة مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وفيه
منع من صحة السند والشهرة لا يكفي في مثلها وعدم وضوح الدلالة اذ كونه محللا لا يستلزم وجوبه على انه معلوم عدم حصر المحلل فيه اذ لا شك ان جميع
منافيات الصلوة محللة غاية الامر لا تجوز فيها ويحتمل كونه كذلك على سبيل الاستحباب فانه يحللها ايضا الفعل الطويل مثلا والاوامر الكثيرة في الاخبار
الصحيحة مثل هكذا صل مع فعله ع في خبر حماد فيه ما في فعله مع التأسي فانه معلوم من ذلك الخبر ان المقصود تعليم الصلوة في الجملة وانها مشتملة على المندوبات
اكثر من الواجبات ولا يمكن اثبات الوجوب بمثله والقول بانه خرج ما ثبت عدم وجوبه فبقي الباقي لانا نقطع بعدم قصد مثله في امثاله ولهذا ما امر حماد
بالقضاء وانه عدل فكانه ما علمه الا الصلوة الكاملة كما يدل عليه سوق الخبر على ان السلام غير موجود في الفقيه والتهذيب وهو الصحيح بل في طريق الكافي
وهو حسن لابرهيم مثل قولهم سلم ويسلم في مقام الامر في مواضع كثيرة فيه انه وان وقع ذلك كثيرا جدا ولكن ما وقع شيء منه في بيان كيفية الصلوة
وبيان حصر افعالها بل وقع استطرادا في بيان صلوة الاحتياط وقضاء المنسي او سجود السهو او طريق التسليم للامام والمنفرد والمأموم نعم ورد في الزيادات
خبر ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل ان يتشهد رعف قال فليخرج فليتم صلوته فان آخر الصلوة التسليم
ولكن فيه انه ليس بصحيح ومعارض لما سبق ان آخرها التشهد ولا تصريح ايضا لان الجزء المستحب آخر وبعد التسليم يحمل على الاستحباب للجمع بين الاخبار مع
الاصل وكذا سائر ما يدل عليه والاصل دليل قوي سيما مع عدم قوة كثيرة في دليل افادة الامر للوجوب مط ووجود اكثر المندوبات بصيغة الامر كما في رواية
الصحيحين في صلوة الطواف الدالتين على عدم الوجوب والاحتياط ليس بدليل مع انه لا يمكن اعتقاد وجوب ما ليس بثابت وجوبه بدليل قد بينا قبح في امكان
فعله ابتداء على هذا الوجه وكونه ممن لم يثبت عنده ذلك يكون احتياطا بل قد يكون خلاف الاحتياط لانه قد يتعرض بفعل شيء من العبادات على
غير وجه اعتقده وقد اشار الى مثله المص في المنتهى في بحث رفع اليدين في التكبير للاحتياط وفي الحج ايضا موجود مثله نعم يمكن الاحتياط في الفعل على طريق
الشرطية كما تقضي وتعاد وكسائر العبادات على ما هو المتعارف بين الاصحاب لكن على طريق الوجوب فلا مع انه قد يناقش فيه ايضا بل الاحتياط في مثله مشكل

كان ابان بن عثمان ناووسيا ولا يعارض مثل هذا شهادة الكشي صح

الا انی اظن ان الاحسن هو الاكتفاء بالقرينة وفيه ايضا ما قد بينا فتأمل ولكن اظن امكانه وعدم الضرر به فان مثل خبر حماد يدل على انه يجوز فعل المأمور
به بكيفية حيث ما فصل الواجب عن الندب وما قال لا تعلم عن وجهه فتأمل وايضا لا يدل وجوبه في السجود للسهو ان ثبت على ما يأتي وجوبه لعدم الفصل لانه على
ان القول بالوجوب هنا الدليل هذا المعارض لا يستلزم القول في غيره ولو صح لامكن القلب بان يقال اثبتنا عدمه في الصلوة فكذا في سجود السهو لعدم
الفصل والظاهر من كلام الشيخ وجوبه في السجدة وصرح بعدمه في الصلوة انه يعلم بل يدل على عدم وجوب التسليم بطلان الصلوة بزيادة ركعة او اكثر عمدا او سهوا او
بطلان صلوة المسافر اذا صليها تماما عمدا فان التسليم لو لم يكن واجبا لخروج عنها بالصلوة فلا تضر تلك الزيادة فهذا احسن الكل ولذا ولجيب عنه بان
القايل بالاستحباب يقول بعد الخروج الابنية اما بالسلام او بفعل المنافي وذلك مفهوم من الذكرى من نقل الشارح الا يماينه عن الشيخ على ذلك الجمع
لانه قريب من القول بوجوب المخرج في التخيير بين التسليم والمنافي وقد منع القايل به في الذكرى على ان الشيخ الذي هو رئيس القائلين قال في الزيادات بعد خبر
ابي بصير قوله اخر الصلوة التسليم محمول على الافضل فاما اتمام الصلوة فلا بد منه لان من تمامها الاتيان بالشهادتين على ما بينا وهو يشعر بان الخروج
يحصل بغيرها لكن في بعض عباراته اشعارا بانه يحصل بالتسليم علينا فهو مؤيد لما نقل ويمكن ان يقال انه يخرج باخر التشهد ما لم يقصد ولم يفعل ما
يدل على العدم بان يقال هذا ان قلنا بالخروج عنها باخر التشهد كما هو الظاهر ويدل عليه ظاهر بعض الاخبار وكلام البعض مثل قولهم لا يضر قصد وجوب التسليم حيث
وقع خارجها لكنه قد ورد النص الاجماع بخصوصه على انه اذا زاد ركعة وازيد في الصلوة بقصد كونه من الصلوة عمدا او سهوا بل بفعل المبطل تبطل الصلوة وقد
لا ينافي القول بالخروج قبله اذ قد يبطلها الخارج بالكلية مثل التمتعة والعجب عليهما نقله وهو اقرب بما مر من القول بان اخر الصلوة الصلوة مع عدم الخروج عنها
بها كما مر وقد صرح به التايل بالندب مثل الشارح بالجملة يمكن الجمع بين استحباب السلام والبطلان بالزيادة فيرتكب ان كان بعيدا للدليل وعلى هذا لا يقصد
وجوب التسليم لو امكن على انه يرد على ما قيل انه غاية الامر يكون الزيادة منافية فلا ينبغي البطلان بل يكون مخرجة كساير المنافيات وكان السلام كما قلتم فالمخرج
هو النص والاجماع ثم الظاهر انه لو كان المخرج احد الامور ولا يضر قصد وجوب التسليم مع قطع النظر عما مر لا دليل على البطلان بمثل الاتيان في اثناء الصلوة بحيث
لا يكون المصلي خارجا عنها مع انك قد عرفت ان الدليل على هذا غير تام وليس على غيره دليل ويحتمل كون مجرد قصد ذلك منافيا ومخرجا فيقع خارجها بالكلية
او بعد الشروع فلا يحتاج الى ذلك التكلف بانه تكشف بعده انه كان خارجا فانه بعيد جدا وكذا جعل السلام منافيا فان ذلك ايضا بعيد على ما يفهم لكن
الاول ابعد ويعارض هذا الدليل القوي ما وقع من عدم ضرر الزيادة لو جلس في الرابعة مقدار التشهد فانه يعارضه بما يدل على عدم البطلان بالزيادة مطلقا
واستحباب السلام بل التشهد الا ان يحمل على غفلة ويكون ما يدل على البطلان مخصوصا باتمام المسافر او على ما مر فكان سبب البطلان تخيل الحضر في السفر فلا
يجزي كالصوم فكانه يعتقد وجوب الاربعة فيها ايضا ابتداء وانتهاء مع نهي الشارع عن ذلك فلهذا لو فعل ذلك جاهلا صح كانه بالاجماع والخبر الدال على كون
الجاهل معذورا فيه وقد تقدم وسيجيء تحقيق البطلان بالزيادة ان شاء الله وليس في قوله وسلموا في الاية دلالة على وجوب السلام في الصلوة وهو ظاهر واما تعيين
المخرج فالظاهر هو التخيير بين السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته كما هو المشهور بين المتأخرين مثل المحقق والمصنف والشهيد في اكثر كتبه
ولا يضر قوله في الذكرى انه مذهب مستحدث في زمان المحقق او قريب منه بعد ثبوت الدليل وان كان لا يناسب منه ذلك اما الدليل فقد نقل الاجماع في الذكرى
وغيرها على اجزاء كل منهما وكونه مخرجا وسلاما وهو بين الاسلام ويدل عليه ما نقل من طرقهم مثل قوله وما روي في الزيادات في الصحيح عن علي بن جعفر قال رأيت
اخوي موسى واسحق ومحمد بني جعفر يسلمون في الصلوة على اليمين والشمال السلام عليكم ورحمة الله ولكن لم يكن ذلك الا في المأموم اذا كان يصلي بناره الصدا ولا
يبعد كون ذلك حال التقية ولهذا ترك وبركاته حيث لم يكن عندهم مع وجوده عندنا وما في رواية ابي بصير ثم تؤذن القوم وانت مستقبل القبلة فتقول
السلام عليكم وما روي من طرقهم عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يسلم عن يمينه وشماله السلام عليكم السلام عليكم وفي جامع البزنطي على ما نقل في المنتهى
وغيره عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن تسليم الامام وهو مستقبل القبلة قال يقول السلام عليكم وصدق السلام المطلق في
تحليلها التسليم ولخبر الصلوة التسليم وسلم الموجود في الاخبار الصحيحة الكثيرة بل هو المتبادر ثم انه ادعى الاجماع في المنتهى في جواز حذف وبركاته والاتيان بجواز
الاقتصار على قول السلام عليكم ويدل عليه الاخبار المتقدمة وان كان الظاهر في البعض انه للتقية وليس الاجماع الا منهم ورحمة الله وهو مذهب ابي الصلاح
على ما نقل في المنتهى فلا ينبغي التغيير على تقدير اختياره مقدما للخروج اما الدليل على الاول فهو الصحيح والاخبار عن اهل البيت عليهم السلام مثل رواية ابي بصير عن ابي
عبد الله عليه السلام قال اذا كنت اماما فانما التسليم ان تسلم على النبي صلى الله عليه وآله وتقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وكذا اذا كنت وحدك تقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
مثل ما سلمت وانت امام وما روى ابن مسكان وابو كهمش عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الركعتين الاولتين اذا جلست فيهما للتشهد فقلت وانا جالس
السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته انصراف هو قال لا ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف وصحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام
كلما ذكرت الله عز وجل والنبي صلى الله عليه وآله فهو من الصلوة فان قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت وبها استدل في النهاية على عدم الخروج بالسلام عليه
مع دعوى الاجماع على ذلك فلا يضر مثل قول السلام على المرسلين في القنوت مثلا مع انه موافق للفظ القرآن وعلى عدم جواز التعيين ايضا لانه المنقول ويدل
عليه ايضا رواية ابي بصير في التشهدين الطويلين وايضا استدل في المنتهى على بطلان الصلوة على تقدير تقديم السلام علينا على التشهد لانه يلزم الخروج عن الصلوة قبل
تمامها وقبل التشهد الواجب وبما رواه الشيخ في الزيادات باسناده عن ميسر عن ابي جعفر عليه السلام قال شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم قول الرجل تبارك اسمك وتعالى جدك
ولا اله غيرك وانما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم وقول الرجل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ولا ريب في انه ليس المراد اسقاط هذا بالكلية بل
تقديمه على التشهد ومنه موجود في الفقيه ايضا ولعل عدم الريب للاجماع والاخبار المتقدمة وقد نقل الاجماع على عدم وجوبهما في الذكرى والنهاية وغيرها
فثبت التخيير واعلم ان القول في التعيين اشكل من القول بالوجوب او الندب اذ قد نقل عن يحيى بن سعيد القول بتعيين الاول للروايات المتقدمة ولكن ليست

علينا وعلى عباد الله الصالحين فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلوة ثم تؤذن القوم وانت مستقبل القبلة فتقول السلام صح

على محمد وآله صلى الله عليهم اجمعين

مقداد لانه

ويستحب أن يسلم المنفرد إلى القبلة ويشير بمؤخر عينيه إلى يمينه والإمام بصفحة وجهه والمأموم عن الجانبين
إن كان على يساره أحد وإلا فعن يمينه الثاني التوجه بسبع تكبيرات بينها ثلاثة
أدعية أحدها تكبيرة الافتتاح متن

فيها دلالة واضحة سيما في الصحيح وعلى تقدير الوجوب الثاني يحتمل بطلان الصلوة بالخبثين الأول ويؤيده ما يدل على البطلان بسهو كما مر ونقل عن السيد
الصالح الوجوب فلو اختاره يحتمل البطلان بناء على مذهب يحيى وبعض الروايات الدالة على كون المخرج منحصراً فيه فيكون السلام الأجنبي لغير المخرج عمداً
فيهما على كلا التقديرين عند الآخر فما بقي ثم الاحتياط فقول المص والمتأخرين مثل الشهيدين والمحقق الثاني أنه لو سلم بقصد الوجوب فلا يضر في الصلوة وجه
محل التأمل وكذا قول الشهيد في الذكرى بأن الاحتياط للدين الإتيان بالصيغتين جميعاً مقدماً للسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ناوياً به الندب ثم يأتي بالثانية
ناوياً به الوجوب لا العكس فإنه لم يأت بخبر منقول ولا مصنف مشهور سوى ما يوجد في بعض مصنفات المحقق ومن بعده مع اختياره في الرسالة أنه يفيد أيهما منهما
يكون واجباً والثاني مستحباً ولو عكس لم يجز وكذا المحقق والمص في المنتهى محل التأمل إذ لا يخرج بما ذكره في الذكرى عن خلاف الرسالة بل عن خلاف المحقق
والمص فإنهما قالا أيهما بدأ به كان الآخر مستحباً وعن خلاف موجب الثاني لاحتمال البطلان لوقوع السلام الثابت بالخبر أنه مخرج بغير قصد الإخراج والوجوب
بل عن خلاف يحيى الموجب له أيضاً حيث قد مر بنية الندب مع عدم الإخراج ثم لو ثبت أنه لا يضر مثل الدعاء والثناء في التشهد وبعد الشهادتين كما دل
عليه بعض الروايات خصوصاً ما يدل على تعيين التشهد ويحمل غيره على الفضل كما نقلناه عن المص وظاهره عدم الخلاف في الوجوب ولم يكن قصد الندب يضر عند
يحيى ويحمل كلام الرسالة لعدم دخولها على أنه لم يجز بل لا بد من الإتيان بالمجزي فلا تبطل أو على أنه جعل الأول مقصوداً به أو مخرجاً والثاني واجباً مبطل وهو غير بعيد
يخرج عن الخلاف ثم الاحتياط ثم قال لعيده ولو أتى المصلي الأعم بإحديهما ففيه السلام عليكم فإنه مخرج بالإجماع ولا يضر بصلوته بوجه وفيه أيضاً تأمل لاحتمال

من كلام المحقق والعلامة

البطلان بناء على ما ذكره يحيى بن سعيد من تعيين الأول وبناء على بعض الروايات المتقدمة مع عدم دليل صالح له باعتراف والإجماع ما نعرفه مع وجود
المخالف وبالجملة الاحتياط هنا بل ينبغي ارتكاب ما هو الأقل محذوراً وفيه أيضاً تأمل نظراً إلى الشهرة وإلى قول المتقدمين مثل الشيخ في التهذيب فإنه قال من
قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انقطعت صلوته فإن قال بعد ذلك السلام عليكم ورحمة الله وبركاته جاز ومعلوم أن مراده مع صحة الصلوة
وكذا ذكره في مصباح المتهجد ونقل في التهذيب رواية أبي بصير في التشهد الطويل أيضاً والصدوق في الفقيه فإنه قال في التشهد قل في تشهدك بسم الله إلى
قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ثم تسلم وأنت مستقبل القبلة إلخ وكذا بالنسبة إلى الأخبار سيما ما نقل في تعليم التشهد كما سنذكره وقول
المتأخرين مثل الشهيد الثاني في حاشيتهما على الإرشاد والشرايع قال في شرح الكتاب الذي استفيد من بعض الأخبار واختاره جماعة تقديم السلام
علينا وتأخير السلام عليكم دون العكس وغير ذلك فالظاهر اختيار الجمع وتقديم الأول لما تقدم ولأنه إن لم يكن مخرجاً يكون من تتمة التشهد كما هو وارد
في العبارات والروايات كما اعترف وإن كان مخرجاً فلا كلام بخلاف العكس فإنه غير موجود في العبارات والروايات كما اعترف به الشهيد وينبغي ترك
نية الندب والوجوب فإنه أولى على الظاهر وإن كان للمناقشة فيه مجال ولا يبعد اختيار مدلول الروايات لعدم العلم بالإجماع وظهور الخبر مع نقله في الكتب المعتبرة
وذكره رئيس المحدثين محيي الدين في مثل المصباح والتهذيب الذين عليهما مدار الدين قال في التهذيب الحسين بن سعيد عن النضر عن زرعة عن أبي بصير وزرعة
إن قيل إنه واقفي لكن قيل مع ذلك ثقة ويبعد الكذب في مثل هذا النقل ولهذا قبله العلماء مثل الشيخ وجعله كعمل المسلمين وكذا الصدوق في
كتابه المضمون بصحته مع حجيته بينه وبين ربه وبالجملة يحصل الظن القوي بصدوره عنه مع غيره من الأخبار المشتملة على المضمون وفتوى العلماء كما عرفت

لما مر من عدم ثبوت دليل الوجوب خصوصاً في الشبهات المشكلات صح

واختاره العلامة أيضاً ونقل النضر لثقة كأنه أي سويد عنه والظاهر أن أبي بصير هو المشهور الثقة ولهذا ما يصح في الكتب الحكم بالصحة مع توثيق غيره
ولا شك في حصول الظن القوي بصحته ونقله بل أقوى مما في غيره ولكن ظني لا يغني من جوع روى أبو بصير عن أبي عبد الله ع قال إذا جلست في الركعة الثانية
فقل بسم الله والحمد لله وخير الأسماء لله أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بالحق بشيراً ونذيراً بين
يدي الساعة أشهد أنك نعم الرب وأن محمداً نعم الرسول اللهم صل على محمد وآل محمد وتقبل شفاعته في أمته وارفع درجته ثم تحمد الله مرتين أو ثلاثاً ثم
تقوم فإذا جلست في الرابعة قلت بسم الله وبالله والحمد لله وخير الأسماء لله أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده و
رسوله أرسله بالحق بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة أشهد أنك نعم الرب وأن محمداً نعم الرسول التحيات لله الصلوات الطاهرات الطيبات الزاكيات الغاديات
الرائحات السابغات الناعمات لله ما طاب وزكى وطهر وخلص وصفى فلله وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله
أرسله بالحق بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة أشهد أن ربي نعم الرب وأن محمداً نعم الرسول وأشهد أن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من
في القبور الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد
وسلم على محمد وعلى آل محمد وترحم على محمد وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد اللهم صل على محمد وآل محمد واغفر لنا
ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم اللهم صل على محمد وآل محمد وامنن علي بالجنة وعافني
من النار اللهم صل على محمد وآل محمد واغفر للمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين إلا تباراً ثم قل السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام

ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات صح

على أنبياء الله ورسله السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة المقربين السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبي بعده السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين ثم تسلم والظاهر أنه ليس بشرط في جواز تقديم السلام علينا إلخ على السلام عليكم كالسلام على النبي وجميع ما في هذه الرواية ولا في
البعض كما فهم من كلام الأصحاب وبعض الروايات فلا يضر الاختصار حيث صعب حفظ ما فيها هذا غاية ما وصل إليه فهمي والله المعين والمفهم
قوله ويخرج بأي بأحدهما إشارة إلى أنه مع الاستحباب يخرج بالسلام لا بالصلوة من دون انضمام مخرج ويحتمل عدم الخروج مع بقاء قصد الاستمرار حتى
يسلم أو يفعل غيره كما مر **قوله** ويستحب أن يسلم دليل استحباب التسليمة الواحدة للإمام والمنفرد وتسليمتين للمأموم صحيحة عبد الحميد بن عواض عن أبي
عبد الله ع قال إن كنت تؤم قوماً أجزأك تسليمة واحدة عن يمينك وإن كنت مع إمام فتسليمتين وإن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة ويدل على

الثالث القنوت ويستحب في ثانيته قبل الركوع ويدعو بالمنقول وفي الجمعة قنوتان اخر بعد الركوع الثانية ولو نسيه قضاه بعد الركوع الرابع شغل النظر قائما الى
مسجده وقانتا الى باطن كفيه وراكعا الى بين رجليه وساجدا الى طرف انفه ومتشهدا الى حجره الخامس وضع اليدين قائما على فخذيه بحذاء ركبتيه وقانتا تلقاء وجهه
وراكعا على ركبتيه وساجدا بحذاء اذنيه ومتشهدا على فخذيه السادس التعقيب وافضله تسبيح الزهراء عليها السلام متن

اشتراط المرتين بوجود انسان على يسار المأموم كما صرح به الشيخ في التهذيب وغيره صحيح منصور كانه ابن حازم وهو ظ وصرح به في الاستبصار قال قال ابو عبد الله
الامام يسلم واحدة ومن وراءه يسلم اثنتين فان لم يكن على شماله احد سلم واحدة فيحمل المطلق على المقيد على التقييد او التاويل فانه المطلق اولا دليل ثانيا
ويدل ايضا عليه رواية عنبسة والظ من الاحد الانسان وصرح به الشيخ في التهذيب وايضا الظ ان المقصد السلام عليه لما نرى في صحيح الزرارة مثل حجة
على المأموم في الرد على الامام والظ العدد فيها للاصل وغير ظ كتسمية ذلك تحية بل هو تسليم الصلوة ولو ظهر ذلك للمأموم من على يساره ويجب الرد
لكن الظ بعيد والاحتياط يقتضي الرد كلام بعض الاصحاب في تعيينه ولو كان حائطا ما نرى له دليلا ويمكن حمل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر
قال يسلم واحدة اما ما كان وغيره على مأموم لم يكن على يساره احد كما قاله الشيخ لما مر من حمل المطلق على المقيد ويحمل على الجواز من دون الفضيلة ويدل
على الفضل وان الواحد هو الانسان ايضا رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع المتقدمة وانما التسليم ان يسلم على النبي ص ويقول السلام علينا وعلى عباد
الله الصالحين فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلوة ثم تؤذن القوم فتقول وانت مستقبل القبلة السلام عليكم وكذلك اذا كنت وحدك تقول السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين مثل ما سلمت وانت امام فاذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت وسلم على من يمينك وشمالك فان لم يكن على شمالك احد فسلم
على الذين على يمينك ولا تدع التسليم على يمينك ان لم يكن على شمالك احد ثم الذي يستفاد من الاخبار تسليم الامام على اليمين فكانه المراد بالايماء بصفحة الوجه
كذا المأموم الذي ليس على يساره احد والذي على يساره احد يسلم على اليمين والشمال واما المنفرد يسلم تجاه القبلة ثم يومي بمؤخر عينيه وما
رايت له دليلا وكذا تسليم الامام الى القبلة والايماء بصفحة وجهه الظ منه على اليمين والشمال هو المتبادر والمتعارف ولعل مرادهم انه يسلم متوجها الى القبلة
ثم الاشارة الى اليمين بعد اتمامه تجاه القبلة ماخوذ كانه من رواية ابي بصير والايماء الى اليمين من غيرها فلا نقصا ولكن الظ انه على اليمين وليس في
رواية البزنطي في جامعه عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة على يمينك لا له على الايماء بمؤخر العين ولا في رواية ابن عون
على تسليم الامام تجاه القبلة كما ذكر في المنتهى بل ما قلناه من التفصيل وقال في المنتهى ولا شك في الجواز وانما الكلام في الافضل ونقل عدم الايماء عن
المبسوط واعلم انه لا ينبغي الاكتفاء في الفتوى بمجرد ما ذكره بعض الاصحاب مثل الايماء بمؤخر العين لقوله في النهاية مع تركه في المبسوط وجعل من على اليسار
اعم من الحائط لذكر ابن بابويه ذلك للتسامح في سنن المستحبات مع حسن الظن بانهم لا يقولون مثله عن رأيه لانه لابد من دليل وقد لا يكون ما اعتقده دليلا
على دليل عند المفتي كما مر في حديث البزنطي ومثله لا استحباب الجلوس على استحباب السجدة بين الاذان والاقامة كما ذكره الشارح نعم لا يبعد العمل باشباه
المنقولة مع عدم صحة سنده للرواية المعتبرة المشهورة بين العامة والخاصة ويمكن تعميمها مع عدم العلم بالمستند في عموم عدم الفتوى بغير المعرفة وكانه من جملته القصد
بالسلام على الانبياء والائمة والملائكة والمأمومين الامام ومن على اليسار فان دليله غير واضح والظ ان مثله لا يقال الا عن نص الله يعلم **قوله**
الثاني التوجه بسبع تكبيرات الى اخره ولا شك في استحباب ذلك في الجملة ونقل التهذيب عن علي بن الحسين بن بابويه في رسالته ان في سبع صلوات ما
ولم اجد له خبرا مسندا او تفصيل ما ذكره اول كل فريضة واول ركعة من صلوة الليل وفي المفردة من الوتر واول ركعة من نافلة الزوال واول ركعة من
نوافل المغرب واول ركعة من نافلة الاحرام وقال هذه الستة المواضع التي ذكرها وزاد الشيخ في ركعتي الوتيرة وكذا في استحباب البعض ثلثا او خمسا ومن
الادعية تدل عليه الاخبار والاقوال اما الادعية فالذي يدل عليه حسنة الحلبي لابراهيم المذكورة في الكافي عن ابي عبد الله ع قال اذا افتتحت الصلوة فارفع
كفيك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر ثلث تكبيرات ثم قل اللهم الخ ثم كبر تكبيرتين ثم قل لبيك الخ ثم تكبيرتين ثم تقول وجهت الخ ثم تعوذ من الشيطان الرجيم ثم تكبيرة
اقرأ فاتحة الكتاب والظ منه الاستحباب في كل صلوة الا ان يريد بها الفريضة اليومية للتبادر فلا يفهم السبع الظ العموم كما صرح به المص في المنتهى وسائر
الكتب ايضا ينبغي الاخفات فيها الا الامام في تكبيرة الاحرام ورفع اليد لقوله فارفع كفيك اخبار الاخيرة للاحرام ولا شك ان المراد استحباب السبع كل
واحدة لوجوب الاحرامية وان المراد بثلاثة الادعية ما ذكرناه ففي العبارة تسامح لعدم وقوع الكاتبة ما صرح بها في المنتهى ولو ثبت الدعاء بعد
السادسة بقوله يا محسن الخ كما ذكره الشارح ويوجد في بعض الحواشي لتم من غير مسامحة الا انه غير ثابت وغير ما صرح به في غير هذا الكتاب مع عدم الاشعار بها
التوجه الدعاء الاول على ما في الحسنة المذكورة اللهم انت الملك الحق الذي لا اله الا انت سبحانك اني ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي انه لا
يغفر الذنوب الا انت والثاني لبيك وسعديك والخير في يديك والشر ليس اليك والمهدي من هديت لا ملجأ منك الا اليك سبحانك وحنانيك تباركت وتعاليت
سبحانك رب البيت وفي الفقيه بعد هديت عبدك وابن عبديك بين يديك منك وبك ولك واليك لا ملجأ ولا منجا ولا مفر منك الا اليك تباركت
وتعاليت سبحانك وحنانيك سبحانك رب البيت الحرام والثالث وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة حنيفا مسلما وما انا من المشركين
ان صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين وزاد في الفقيه بعد الارض على ملة ابراهيم ودين محمد
ومنهاج علي وحذف عالم الغيب **قوله** الثالث القنوت ولا شك في كونه راجحا والادلة عليه كثيرة وانما الخلاف في وجوبه واستحبابه والثاني هو الاولى للاصل
وصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع قال قال ابو جعفر ع في القنوت ان شئت فاقنت وان شئت لا تقنت قال ابو الحسن ع واذا كانت التقية فلا تقنت وانا اتقلد
هذا وما رواه في الصحيح عن عبد الملك بن عمرو الممدوح في الجملة قال سألت ابا عبد الله ع عن القنوت قبل الركوع او بعده قال لا قبله ولا بعده وصحيحة سعد
بن سعد الاشعري قال ليس القنوت الا في الغداة والجمعة والوتر ولا شك في دلالتهما على عدم الوجوب فما يدل عليه يحمل على الاستحباب للجمع والشهرة ويؤيده
لا يبعد كون مقصود الصدوق بالوجوب تأكيد الاستحباب فانه يقول ذلك في كتابه كثيرا ولا دلالة في الاية ولا في صحيحة وهب بن عبد ربه عن ابي عبد الله ع
قال من ترك القنوت رغبة عنه فلا صلوة له لقوله فلا رغبة وايضا في الطريق يونس لعله ابن عبد الرحمن وليس معتمدا عنده المص على الظ لعله لذلك
ما سماه في المنتهى بالصحة او لا شتراكه وروايته وهبه عنه قال القنوت في الجمعة والعشاء والعتمة والوتر والغداة فمن ترك القنوت رغبة عنه فلا صلوة له او كان

وهو

بل الاستحباب صحيحة صفوان الجمال قال صليت خلف ابي عبد الله ع اياما فكان يقنت في كل صلوة يجهر فيها او لا يجهر فيها والذي يدل عليه مع تعيين المحل
صحيحة زرارة وحسنته وعن ابي جعفر ع قال القنوت في كل صلوة في الركعة الثانية قبل الركوع ويدل على القنوتين في الجمعة ما سيجيء وفي الوتر غير ثابت
كون الثاني فيه قنوتا ولكن لا شك في استحباب الدعاء بعد الركوع ايضا كما هو المذكور في مظانه وايضا لا شك في استحبابه في مطلق الصلوة نافلة وفريضة وتدل
عليه الاخبار مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال سألته عن القنوت فقال في كل صلوة فريضة ونافلة ومثلها في قوله ع اقنت في كل ركعتين
فريضة او نافلة قبل الركوع وفيها اشارة الى الاستحباب فافهم ويدل على عدم القنوت بعد الركوع صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ما اعرف قنوتا الا
قبل الركوع ويفهم صريحا ذلك في الوتر ايضا صحيحة يعقوب بن يقطين قال سألت عبدا صالحا ع عن قنوت الوتر والفجر وما يجهر فيه قبل الركوع او بعده فقال
قبل الركوع حين تفرغ من قراءتك واما ما يدل على عدم تعيين شيء ما رواه اسمعيل بن الفضل في الصحيح على الظ قال سألت ابا عبد الله ع عن القنوت
وما يقال فيه قال ما قضى الله على لسانك ولا اعلم فيه شيئا موقتا ويدل على كون مطلق الدعاء في غير الوتر والاستغفار فيه صحيحة عبد الرحمن الظاهر عن
ابي عبد الله ع القنوت في الفريضة الدعاء وفي الوتر الاستغفار كانه للافضلية وقد روي صحيحا في التهذيب في قول الله عز وجل وبالاسحار هم
يستغفرون في الوتر في اخر الليل سبعين مرة وصحيحا في الفقيه من قال استغفر الله واتوب اليه في الوتر سبعين مرة وواظب عليه سنة كتبه الله
من المستغفرين بالاسحار ووجبت له المغفرة من الله عز وجل الظ من المواظبة الاتصال لعل غيره مراد وانه لا يضره الفوت نادرا سيما مع الغلبة
النوم والنسيان وفي بعض الروايات في التهذيب يجزي ثلث تسبيحات وفي الكافي يجزي خمس تسبيحات وفي الزيادات بسم الله الرحمن الرحيم كل هذا دليل عدم
التعيين والظ انه يجوز الدعاء فيه في ساير احوالها الدين والدنيا وبأي لسان كان لعموم الاخبار الصحيحة الدالة على الدعاء والثناء والاستغفار
صرح بالجواز في الفقيه بعد ما روى في الصحيح عن الحلبي سئل ابا عبد الله ع عن القنوت فيه قول معلوم فقال اثن على ربك وصل على نبيك واستغفر
لذنبك ونقل عن زرارة ومحمد بن مسلم في الصحيح كونه في كل الصلوات واستدل بقول ابي جعفر ع لا بأس ان يتكلم الرجل في صلوته بكل شيء يناجي الفريضة مع
به ربه عز وجل ويقول الصادق ع كلما ناجيت به ربك في الصلوة فليس بكلام وبان كل الفريضة شيء ورد فهو عام بعمومه حتى يرد النهي ولم يرد النهي
عن الدعاء بالفارسية في الصلوة ونقل عدم الجواز عن سعد الجواز عن محمد بن الحسن الصفار وانا به قال لو لم يرد هذا الخبر لكنت اخبره بالخبر الذي
روي عن الصادق ع ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والنهي عن الدعاء بالفارسية غير موجود وليس ببعيد والاحتياط يقتضي الترك لقول سعد بن
عبد الله التفتر وهو من اجلاء الاصحاب والرواة وكذا يحمل على الفضيلة ما روي في الكافي في الحسن لابراهيم بن هاشم عن سعد بن ابي خلف عن ابي عبد الله
قال يجزيك في القنوت اللهم اغفر لنا وارحمنا وعافنا واعف عنا في الدنيا والاخرة انك على كل شيء قدير لما مر والمش بين الاصحاب ان افضل القنوتات
كلمات الفرج وما رأيت فيه شيئا نعم روي ذلك في الفقيه في قنوت الوتر وفي التهذيب في قنوت الجمعة ولا يبعد فهم العموم عنه ورواه الشيخ في باب الجمعة عن
الحسين بن سعيد عن بعض اصحابنا عن سماعة عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال القنوت يوم الجمعة في الركعة الاولى بعد القراءة تقول في القنوت لا اله الا
الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن ورب العرش العظيم
الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وال محمد كما هديتنا به اللهم صل على محمد وال محمد كما اكرمتنا به اللهم اجعلنا ممن اخترته لدينك وخلقته لجنتك
اللهم لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فلا يبعد اختياره لما قاله الاصحاب لتضمنه الثناء والصلوة المطلوبة قبل
الدعاء ولو ضم الاستغفار لا يبعد حمله على طلب المغفرة والرحمة ولو بقول اللهم اغفر لنا الخ فيكفي ما مر في حسنة ابن ابي خلف ليكون مشتملا على ما في
الروايات وكلام الاصحاب لكان اولى وقد يكون اقرب الى الاجابة سيما اذا وقع بعد قل هو الله احد فانه نقل في الفقيه على ما مر انه يستجاب الدعاء
بعده ونقل قول اللهم اغفر لنا بعد كلمات الفرج في التقلية وذكره الشارح ايضا من غير ضم الصلوة على النبي ص وينبغي ضم ذلك لما مر واما قول
كذلك الله ربي مرتين فهو مذكور في بعض روايات التهذيب لا في القنوت بل هو مستحب بعد قل هو الله احد مثل السبابة ثلث القران ومضمون كذلك هو
قل هو الله فيتم معهما القران والظ استحباب الجهر فيه مط لغير المأموم لصحيحة زرارة القنوت كله جهار فيحمل غيرها على الجواز وكذلك رفع اليدين مضموم الاصابع
الا الابهام وبسط الكف وجعله الى السماء محاذيا للوجه للرواية الطويلة والتكبير قبله وبعده وقلبها بعده من غير ان يمر على الوجه في الفريضة للنهي عنه
في بعض الاخبار وخص في موثقة النهي بعد الفريضة بحيث يشعر بانه فعل كثير تبطل به الصلوة الفريضة فتأمل فيه وفي الفرق وجوز ذلك في النافلة
جمع بين الاخبار بالامر والمنع والاحتياط واضح ويدل على استحباب القضاء بعد الركوع صحيحة محمد بن مسلم وزرارة قالا سألنا ابا جعفر ع عن الرجل
ينسى القنوت حتى يركع قال يقنت بعد الركوع فان لم يذكر فلا شيء عليه وبها استدل على عدم استحباب القضاء بعده وينبغي حملها على الجواز كما هو الظ لما نفى عليه
وعلى عدم كثرة الفضيلة مثل بعد الركوع لما يجيء ويحمل عليهما ورد في رواية معمر عن الباقر ع قال القنوت قبل الركوع وان شئت بعده ونقل
عن المحقق جواز بعده اختيارا ايضا لهذه الرواية والاولى لعدم صحتها مع قلة القائل واحتمال التأويل ويدل على القضاء بعد الصلوة موثقة ابي بصير
قال سمعته يذكر عند ابي عبد الله ع قال في الرجل اذا نسي القنوت قنت بعدما ينصرف ويدل عليه ولو في الطريق صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل نسي
القنوت فذكره في بعض الطريق فقال يستقبل القبلة ثم ليقله ثم قال اني لا اكره للرجل ان يرغب عن سنة رسول الله ص او يدعها فمنع المص في النهاية
من القضاء الا بعد الركوع في الثانية لصحيحة محمد بن مسلم وزرارة المتقدمة بعيد واما ما يدل على نفي القضاء في صحيحة معوية بن عمار في الفقيه سأل ابا
عبد الله ع عن القنوت في الوتر قال قبل الركوع قال فان نسيت اقنت اذا رفعت راسي فقال لا فيحمل على عدم الفضيلة مع خصوص الوتر وفيها دلالة على عدم القنوت بعد

الركوع وهذه تدل على جواز التعقيب في الطريق بالطريق الاولى ومثل القنوت مثله كذلك وعلى الترغيب في جميع السنن فانهم وانما استحبابه باتي ما ذكرنا فيهم
من خبر حماد وغيره ولننقل هنا الاخبار المعتبرة التي اكثر افعالها ماخوذة منها وجوبا وندبا منها صحيحة زرارة في التهذيب والكافي عن ابي جعفر ع قال اذا اردت
ان تركع فقل وانت منتصب الله اكبر ثم اركع وقل اللهم لك ركعت ولك اسلمت وبك امنت وعليك توكلت وانت ربي خشع لك سمعي وبصري وشعري وبشري ولحمي
ودمي ومخي وعصبي وعظامي وما اقلته قدماي غير مستنكف ولا مستكبر ولا مستحسر سبحان ربي العظيم وبحمده ثلث مرات في ترتيل وتصف في ركوعك بين
قدميك تجعل بينهما قدر شبر وتمكن راحتيك من ركبتيك وتضع يدك اليمنى على ركبتك قبل اليسرى وبلغ باطراف اصابعك عين الركبة وفرج اصابعك — تلقم
اذا وضعتها على ركبتيك واقم صلبك ومد عنقك وليكن نظرك بين قدميك ثم قل سمع الله لمن حمده وانت منتصب قائم الحمد لله رب العالمين اهل الجبروت
والكبرياء والعظمة لله رب العالمين تجهر بها ثم ترفع يديك بالتكبير وتخر ساجدا وحسنة حماد لابرهيم في الكافي والتهذيب وهي صحيحة في الفقيه قال حماد بن
عيسى الثقة قال لي ابو عبد الله ع يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز في الصلوة قال ما عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين
يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه ستون سنة او سبعون سنة فلا يقيم
صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني في نفسي الذل فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو عبد الله ع مستقبل القبلة منتصبا فارسل يديه
جميعا على فخذيه قد ضم اصابعه وقرب بين قدميه حتى كان بينهما قدر ثلث اصابع مفرجات واستقبل باصابع رجليه جميعا القبلة لم يحرفهما عن القبلة وقال
بخشوع الله اكبر ثم قرء الحمد بترتيل وقل هو الله احد ثم صبر هنيئة بقدر ما يتنفس وهو قائم ثم رفع يديه حيال وجهه وقال الله اكبر وهو قائم ثم ركع وملا كفيه — هنيئة
من ركبتيه منفرجات ورد ركبتيه الى خلفه ثم سوى ظهره حتى لو صب عليه قطرة من ماء او دهن لم تزل لاستواء ظهره ومد عنقه وغمض عينيه ثم
سبح ثلثا بترتيل فقال سبحان ربي العظيم وبحمده ثم استوى قائما فلما استمكن من القيام قال سمع الله لمن حمده ثم كبر وهو قائم ورفع يديه حيال وجهه ثم سجد فقال سبحان
ربي الاعلى وبحمده ثلث مرات ولم يضع شيئا من جسده على شيء منه وسجد على ثمانية اعظم الكفين والركبتين وانامل ابهامي الرجلين والجبهة والانف وقال
سبع منها فرض يسجد عليها وهي التي ذكرها الله عز وجل في كتابه فقال ان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا وهي الجبهة والكفان والركبتان والابهامان
ووضع الانف على الارض سنة ثم رفع راسه من السجود فلما استوى جالسا قال الله اكبر ثم قعد على فخذه الايسر قد وضع قدمه الايمن على بطن قدمه الايسر وقال
استغفر الله ربي واتوب اليه ثم كبر وهو جالس وسجد سجدة ثانية وقال كما قال في الاولى ولم يضع شيئا من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود وكان مجنحا
ولم يضع ذراعيه على الارض فصلى ركعتين على هذا ويداه مضمومتا الاصابع وهو جالس في التشهد فلما فرغ من التشهد سلم فقال يا حماد هكذا صل و
يفهم منه استحباب وضع اليد قبل الصلوة على فخذيه على الوجه المذكور وما ذكره الاصحاب في كذا تغميض العينين حال الركوع وحمل الشيخ على النظر بين
الرجلين لخبر مسمع انه نهى عن تغميض عينيه في الصلوة وما يدل على النظر بينهما ويمكن التخيير واختاره في المنتهى ونقل عن الشيخ ايضا ان لم ينظر فيغمض ويحمل خبر
مسمع على غير حال الركوع والجواز وان النقل عن الامام لا يجب بل يكفي النقل عن الناقل عنهم مع وجود وعدالة لفظا بل عدم الدقة واشتراط الامور بها
ثم وملاحظة الوجه في الافعال حيث ترك التعليم على ذلك الوجه اعتبارا بكتاب حريز ونقله وغير ذلك من الاحكام مثل عدم وجوب العلم بما فيات السلام و
احكام الشكوك وعدم توقف صحة الصلوة عليه وجواز الصلوة من غير سبب في مطلق الوقت وفعلها ليعلم انها صحيحة ام لا وكذا فعلها للتعليم فتأمل وحسنة صحيحة زرارة
فيها عن ابي جعفر ع قال اذا قمت في الصلوة فلا تلصق قدمك بالاخرى دع بينهما فصلا اصبعا اقل من ذلك الى شبر اكثره واسدل منكبيك وارسل يديك
ولا تشبك اصابعك وليكونا على فخذيك قبالة ركبتيك وليكن نظرك الى موضع سجودك فاذا ركعت فصف في ركوعك بين قدميك تجعل بينهما قدر
شبر وتمكن راحتيك من ركبتيك وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى وبلغ باطراف اصابعك عين الركبة وفرج اصابعك اذا وضعتها على ركبتيك
فان وصلت اطراف اصابعك في ركوعك الى ركبتيك اجزاك ذلك واحب الي ان تمكن كفيك من ركبتيك فتجعل اصابعك في عين الركبة وتفرج بينها
واقم صلبك ومد عنقك وليكن نظرك الى ما بين قدميك فاذا اردت ان تسجد فارفع يديك بالتكبير وخر ساجدا وابدا بيديك فضعهما على الارض — فارفع يديك صح
قبل ركبتيك تضعهما معا ولا تفترش ذراعيك افتراش السبع ذراعيه ولا تضعن ذراعيك على ركبتيك وفخذيك ولكن تجنح بمرفقيك ولا تلزق كفيك
بركبتيك ولا تدنهما من وجهك بين ذلك حيال منكبيك ولا تجعلهما بين يدي ركبتيك ولكن تحرفهما عن ذلك شيئا وابسطهما على الارض بسطا واقبضهما
اليك قبضا وان كان تحتهما ثوب فلا يضرك وان افضيت بهما الى الارض فهو افضل ولا تفرجن بين اصابعك في سجودك ولكن اضممهن جميعا قال فاذا
قعدت في تشهدك فالصق ركبتيك بالارض وفرج بينهما شيئا وليكن ظاهر قدمك اليسرى على الارض وظاهر قدمك اليمنى على باطن قدمك اليسرى واليتاك
على الارض وطرف ابهامك اليمنى على الارض واياك والقعود على قدميك فتتاذى بذلك ولا تكن قاعدا على الارض فيكون انما قعد بعضك على بعض فلا
تصبر للتشهد والدعاء ويستفاد منها احكام كثيرة فافهم فتأمل وكانه يفهم منها ان يكون اليدان مقبوضتين حين الرجوع اليه لكن ما ذكره الاصحاب ولعل معنا
قبضهما اليك جرهما الى نفسه فقط وقالوا يستحب النظر حال القنوت الى الكفين ولا يفهم منها ومن حديث حماد وضع اليد حال القيام على الهيئة الخاصة
صريحا الا بالطريق الاولى والاستحباب من اول الصلوة واما استحباب التعقيب وهو في اللغة قيل هو الجلوس للدعاء بعد الصلوة وينبغي ادخال الذكر و
الثناء ايضا فيه ويحتمل عدم الجلوس ويمكن ادخالها في الدعاء وسيجيء في الخبر ان الدعاء بعدها فكانه للاجماع المسلمين كما يفهم من النهاية وليس وظيفة لكن
الماثور عن اهل البيت ع اولى وفيه فضل عظيم ذكر الشيخ في التهذيب وهو في الكافي ايضا عن منصور بن يونس عمن ذكره عن ابي جعفر ع قال من صلى صلوة فريضة
وعقب الى اخرى فهو ضيف الله وحق على الله ان يكرم ضيفه وروى في الكافي مسندا عن الحسن بن المغيرة انه سمع ابا عبد الله ع يقول ان فضل الدعاء بعد الفريضة
صحيحا عن الحسين بن — على الدعاء بعد النافلة كفضل الفريضة على النافلة قال ثم قال ادعه ولا تقل قد فرغ من الامر فان الدعاء هو العبادة ان الله عز وجل يقول ان الذين

لكراهة النظر الى السماء للصحيح وبعض ... كراهة لما هو معلوم عدم اللزوم ولعل لهم وجه اخر خ

[illegible]

يستكبرون

يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وقال ادعوني استجب لكم وقال اذا اردت ان تدعو الله فمجده واحمده وسبحه وهلله واثن عليه وصل
على النبي ثم سل تعط وقد روينا ايضا في الحسن عن زرارة عن ابي جعفر قال الدعاء بعد الفريضة افضل من الصلوة تنفلا وفي صحيح وليد بن صبيح عن ابي
عبد الله قال التعقيب ابلغ في طلب الرزق من الضرب في البلاد يعني بالتعقيب الدعاء بعقب الصلوة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال الدعاء دبر المكتوبة
افضل من الدعاء دبر التطوع كفضل المكتوبة على التطوع وفي خبر آخر ما عالج الناس شيئا اشد من التعقيب وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد
الله رجلين افتتحا الصلوة في ساعة واحدة فتلى هذا القران فكانت تلاوته اكثر من دعائه ودعا هذا اكثر فكان دعاؤه اكثر من تلاوته ثم انصرفا
في ساعة واحدة ايهما افضل قال كل فيه فضل كل حسن قال اني قد علمت ان كلا حسن وان كلا فيه فضل فقال الدعاء افضل اما سمعت قول الله عز
وجل وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين هي والله العبادة هي والله افضل اليست اشدهن هي
والله اشدهن هي والله اشدهن واما افضلية تسبيح الزهراء فلرواية ابن سنان قال قال ابو عبد الله من سبح تسبيح فاطمة الزهراء قبل ان يثني رجليه من صلوة الفريضة غفر
له ويبدا بالتكبير وما في رواية ابي هرون المكفوف عن ابي عبد الله قال يا ابا هرون انا نامر صبياننا بتسبيح فاطمة كما نامرهم بالصلوة فالزمه فانه لم يلزمه عبد
فشقي وفي صحيحة ابن عقبة عمن سمعه عن جعفر قال ما عبد الله بشيء من التحميد افضل من تسبيح فاطمة ولو كان شيء افضل منه لنحله رسول الله فاطمة
ومنه يظاهرها ما دل على افضليته من كل تحميد فضلا عن الدعاء فقط عقيب الصلوة ومنه عن ابي خالد القماط قال سمعت ابا عبد الله يقول تسبيح فاطمة
في كل يوم في دبر كل صلوة احب الي من صلوة الف ركعة في كل يوم لعل ضعفه منجبر بارجاعه الى صالح كما هو ظ التهذيب والكافي وكان ابو خالد ثقة وبسند
ابن ابي نجران عن رجل عن ابي عبد الله قال من سبح الله في دبر الفريضة تسبيح فاطمة المائة واتبعها بلا اله الا الله غفر الله له كذا في التهذيب وفي
الكافي وفي دلالتها على افضليته من كل الادعية عقيب الصلوة تامل ولكنه ذكره الاصحاب وليس ببعيد لظ البعض مع التاييد بقولهم والظ استحبابه عند
المنام ايضا كما يدل عليه ما رواه الصدوق في الفقيه في بيان سبب شرعيته فانه علمها رسول الله عند المنام وبهذا نسبت اليها واما طريقه فهو المشهور
عند الاصحاب ويدل عليه بعض الاخبار وفيها اشارة اليه حيث قال يبدا بالتكبير والظ انه لا قائل مع ذلك بدون العدد المقرر والترتيب المشهور مثل صحيحة محمد
بن عذافر الثقة قال دخلت مع ابي على ابي عبد الله فسأله ابي عن تسبيح فاطمة صلى الله عليها فقال الله اكبر حتى احصى اربعا وثلثين مرة ثم قال الحمد لله حتى
بلغ سبعا وستين ثم قال سبحان الله حتى بلغ مائة يحصيها بيده جملة واحدة ومثلها رواية ابي بصير وينبغي فعله بالسبحة الحسينية لما نقل في المصباح المتهجد
روي عن الصادق من ادار الحجر من تربة الحسين فاستغفر به مرة واحدة كتب الله له سبعين مرة وان امسك السبحة بيده ولم يسبح بها ففي كل حبة
منها سبع مرات وفي التوقيع سئل هل يجوز ان يسبح الرجل بطين القبر وهل فيه فضل فاجاب يسبح به فما شيء افضل منه ومن فضله ان المسبح ينسى التسبيح
ويدير السبحة فيكتب له التسبيح وقريب منه كلام الدروس وصرح بكونه من قبر الحسين ولعل المراد هنا كما هو الظ وفيه ايضا وسئل عن السجدة على
لوح من طين القبر هل فيه فضل فاجاب يجوز ذلك وفيه الفضل وقال في س السجود على تربة الحسين افضل الاعمال لعل المراد السجود عليه في الصلوة والمراد
بطين القبر التربة القريب منه ويتفاوت في الفضيلة قربا وبعدا وما اخذ من قرب تربته بعد صنعه هنا ايضا افضل على الظ قال الصدوق في الفقيه المضمون
قال يعني الصادق السجود على طين قبر الحسين ينور الى الارضين السبعة ومن كانت معه سبحة من طين قبر الحسين كتب مسبحا وان لم يسبح بها ثم قال الارضين السابعة
التسبيح بالاصابع افضل منه بغيرها لانها مسئولات يوم القيمة وسوق الكلام ظ في ان المراد ان التسبيح بها افضل من غيرها من غير التربة الشريفة وهو ظ
وينبغي عدم ترك الدعاء فانه روي انها مستجابة خصوصا بعد الفجر وبعد الظهر وبعد المغرب وفي الوتر فانه ورد في الرواية الاستجابة وقال في الكافي
في حسنة زرارة عن ابي جعفر قال اقل ما يجزيك من الدعاء بعد الفريضة ان تقول اللهم اني اسئلك من كل خير احاط به علمك اللهم اني اسئلك عافيتك
في اموري كلها واعوذ بك من خزي الدنيا وعذاب الاخرة وفي حسنة الجزي لعله قال قال ابو جعفر قال لا تنسوا الموجبتين او قال عليكم بالموجبتين في دبر كل
صلوة قلت وما الموجبتان قال تسأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار وكان في الصحيح عن داود العجلي مولى ابي المغراء قال سمعت ابا عبد الله يقول ثلث
اعطين سمع الخلائق الجنة والنار والحور العين فاذا صلى العبد وقال اللهم اعتقني من النار وادخلني الجنة وزوجني الحور العين قالت النار يا رب ان
عبدك قد سالك ان تعتقه مني فاعتقه وقالت الجنة يا رب ان عبدك قد سالك اياي فاسكنه وقالت الحور العين يا رب ان عبدك قد خطبنا اليك فزوجه
منا فان هو انصرف من صلوته ولم يسال الله شيئا من هذا قلن الحور العين ان هذا العبد فينا لزاهد وقالت الجنة ان هذا العبد في لزاهد وقالت النار
ان هذا العبد في لجاهل والادعية كثيرة وينبغي اختيار ما في التهذيب والكافي والفقيه وفي المصباح باقي المظان مثل العدة وغيرها وينبغي ايضا ان يكون
المعقب على هيئة الصلوة على الافضل وقال في الذكرى كل ما ينافي الصلوة ينافي التعقيب ودليله غير واضح ويفهم عن التعليل ان ما ينافيها مطلقا ينافي
فضيلته وكان المراد في الذكرى نعم يمكن استحباب الاستقبال والبقاء على الطهارة لورود الاستقبال في الطهارة ايضا وورد في الخبر في التهذيب والفقيه صحيحا
قال هشام بن سالم لابي عبد الله اني اخرج واحب ان اكون معقبا فقال ان كنت على وضوء فانت معقب وفيه دلالة على عدم اشتراط غيره واستحباب
البقاء عليه ولا يبعد استحباب عدم الكلام بين الادعية لعدم الفصل فيحصل عدم التوجه وكذا بعض الاشتغالات المانعة وروي صحيحا ايضا في الفقيه سمعه
ابا جعفر يقول الدعاء بعد الفريضة افضل من الصلوة تنفلا وبذلك جرت السنة وقال النبي قال الله عز وجل يا ابن ادم اذكرني بعد الغداة ساعة وبعد
العصر ساعة اكفك ما اهمك وقال الصادق الجلوس بعد صلوة الغداة في التعقيب والدعاء حتى تطلع الشمس ابلغ في طلب الرزق من الضرب في الارض وروي
عن حلقام بن ابي حلقام انه قال اتيت ابا ابرهيم فقلت جعلت فداك علمني دعاء جامعا للدنيا والاخرة واوجز فقال قل في دبر الفجر الى ان تطلع الشمس سبحان
الله العظيم وبحمده استغفر الله واسئله من فضله فقال حلقام ولقد كنت من اسوء اهل بيتي حالا فما علمت حتى اتاني ميراث من قبل رجل ما علمت بينه

وبنيه وابتروا في اليوم الى اهل بيتي ومات تلك الايام على علي مولاي العبد الصالح وايضا قراءة آية الكرسي لما روي في مجمع البيان عن علي بن ابي طالب ع
قال سمعت نبيكم ص على اعواد المنبر وهو يقول من قرء آية الكرسي في دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق او عابد ومن قرأها اذا اخذ
مضجعه امنه الله على نفسه وجاره وجار جاره وفيه بحث ذكرته في تعليقات الكشاف والفاتحة وشهد الله وقل اللهم مالك الملك الى قوله بغير حساب فانه نقل ما
يدل على استحبابها في بعض التفاسير وفي العدة ايضا وينبغي ايضا عد ذلك قل هو الله احد اثني عشر مرة مع الدعاء المذكور ورفع اليدين ثم المسح على الوجه كما ورد في
الرواية في عدة من بسط اليدين في الدعاء قال في الفقيه قال ابو جعفر ع ما بسط عبد يديه الى الله عز وجل الا استحيى الله ان يردها صفرا حتى يجعل فيهما من فضله
ورحمته ما يشاء فاذا دعا احدكم فلا يرد يديه حتى يمسح بهما على رأسه ووجهه وفي خبر آخر على وجهه وصدره وهو هذا في غير الفريضة واما رفع اليدين بثلث
تكبيرات بعد الصلوة فهو مشهور بين الاصحاب وموجود في الكتب وما رأيت سنده قال في المنتهى مسئلة وافضل ما يقال ما نقل عن اهل البيت ع وهو انه اذا
سلم كبر ثلثا يرفع بها يديه الى محاذي اذنيه قبل ان يثني رجليه وروى صفوان صحيحا قال رأيت ابا عبد الله ع اذا صلى وفرغ من صلوته رفع يديه جميعا فوق الرأس فلو
ثم الظهر كما هو الظاهر كان ذلك مستحبا مطلقا للامام والمأموم والمنفرد خلافا للمنتهى حيث قال ويستحب له اي للامام اذا فرغ من صلوته ان يرفع يديه فوق رأسه
تبركا وذكر الرواية ثم سجدة الشكر والدعاء فيها والبكاء على ما يدل عليه الاخبار ومذكور في الكتب المذكورة ثم ينبغي مسح الجبهة مع الدعاء لما روي مسندا في الكافي عن
ابي عبد الله ع قال تمسح بيدك اليمنى على جبهتك ووجهك في دبر المغرب والصلوات وتقول بسم الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم اللهم اذهب عني
الهم والحزن والسقم والعدم والصغار والذل والفواحش ما ظهر منها وما بطن واما كون المسح اولا على موضع السجود ثم المسح فقد ورد في رواية اخرى صحيحة في الكافي عن
عبد الله ع دعا بيحيى في دبر كل صلوة تصليها وان كان بك داء من سقم ووجع فاذا قضيت صلوتك فامسح بيدك على موضع سجودك من الارض وادع بهذا الدعاء
وامر يدك على موضع وجعك سبع مرات تقول يا من كبس الارض على الماء وسد الهواء بالسماء واختار لنفسه احسن الاسماء صل على محمد وآل محمد وافعل بي كذا
وكذا وارزقني كذا وكذا وعافني من كذا وكذا او ليس فيه دلالة على الكلية ولا على الهيئة المذكورة وكذا ما روي في التهذيب باسناد عن ... عن ابي عبد الله ع قال اذا
اصابك هم فامسح يدك على موضع سجودك ثم امر يدك على وجهك يعني من جانب خدك الايسر الى جانب خدك الايمن كذلك وصف لنا ابرهيم بن عبد الحميد ثم قل
بسم الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم اللهم اذهب عني الهم والحزن ثلثا وفي الفقيه وفي رواية ابرهيم بن عبد الحميد ان الصادق ع قال لرجل
اذا اصابك هم فامسح يديك على موضع سجودك ثم امسح يدك على وجهك من جانب خدك الايسر الى جانب خدك الايمن قال ابن ابي عمير كذلك وصف لنا ابرهيم
بن عبد الحميد ثم قال بسم الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم اللهم اذهب عني الغم والحزن ثلثا وطريقه اليه حسن وهو ثقة في نسخة نقل عن
بن شاذان انه صالح وقيل واقفي وقيل لو ثبت غير ذلك بل من رجال الكاظم ع وبالجملة ما ذكر في الفقيه ولي كان الاولى العمل بها عملا بما في التهذيب عملا من
هنا العقد انتهى وينبغي ان يكون لا يترك لما روي في الفقيه في موثق عبد الكريم بن عتبة عن الصادق ع قال من قال عشر مرات قبل ان تطلع الشمس وقبل غروبها لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير كانت كفارة لذنوبه في ذلك اليوم وفيه ايضا روى حفص بن البختري انه كان نوح
يقول اذا اصبح وامسى اللهم اني اشهدك انه ما اصبح وامسى بي من نعمة وعافية في دين او دنيا فمنك وحدك لا شريك لك لك الحمد ولك الشكر بها علي حتى ترضى
بعد الرضى يقولها اذا اصبح عشرا واذا امسى عشرا فسمي بذلك عبدا شكورا وفي موضع آخر قول مثل ذلك في الصباح قبل الطلوع اداء لشكر ذلك اليوم الى الليل
والمساء قبل الغروب كذلك وينبغي ان لا يترك قول رضيت بالله الخ لما روي في التهذيب باسناد عن محمد بن سليمان الديلمي قال سألت ابا عبد الله ع فقلت له جعلت فداك
ان شيعتك يقولون ان الايمان مستقر ومستودع فعلمني شيئا اذا انا قلته استكملت الايمان قال قل في دبر كل صلوة فريضة رضيت بالله ربا وبمحمد نبيا وبالاسلام
دينا وبالقرآن كتابا وبالكعبة قبلة وبعلي وليا واماما وبالحسن والحسين والائمة صلوات الله عليهم اللهم اني رضيت بهم ائمة فارضني لهم انك على كل شيء قدير وينبغي ايضا
كان اماما عدم تخصيص نفسه بالدعاء لما روي في الفقيه انه قال ع من صلى بقوم فاختص نفسه بالدعاء دونهم فقد خانهم بل ينبغي ذلك لكل احد لانه اسرع لاجابته مع
حصول ثواب الدعاء للغير وينبغي الدعاء قبل الاشتغال بشيء ولو كان نافلة المغرب لما مر من افضلية الدعاء بعد الفريضة ولما روي في التهذيب باسناد صحيح عن ابي العلاء
الخفاف عن جعفر بن محمد قال من صلى المغرب ثم عقب ولم يتكلم حتى يصلي ركعتين كتبتا له في عليين فان صلى اربعا كتبت له حجة مبرورة وهذا يدل على ان التكلم
غير الدعاء والتعقيب فلا ينافي ما يدل على كراهة الكلام بعد فريضة المغرب قبل نافلته التي يعجل فيها قبل الكلام مثل ما ... ابو عبد الله ع ان تكلم بين الاربع ركعات التي
بعد المغرب واستدل به في المنتهى والذكرى على كراهة الكلام بعدها قبل النافلة ثم بل سجدة الشكر ايضا لان فيه دعاء بعدها ويدل عليه ما في التوقيع فان
سجدة الشكر من الزم السنن واوجبها الى قوله اما الخبر المروي فيها بعد صلوة المغرب والاختلاف في انها بعد الثلث او بعد الاربع فان فضل الدعاء
والتسبيح بعد الفريضة على الدعاء بعقب النوافل كفضل الفرائض على النوافل والسجدة دعاء وتسبيح فالافضل ان يكون بعد الفريضة وان جعلت بعد
النوافل ايضا جاز ويدل عليه ايضا ما روى في الكافي عن جهم بن ابي جهم قال رأيت ابا الحسن موسى ع وقد سجد بعد الثلث ركعات فقلت له جعلت فداك رأيتك سجدت
بعد الثلث قال ورأيتني فقلت نعم قال فلا تدعها فان الدعاء فيها مستجاب وما رواه في الاستبصار باسناد عن حفص الجوهري قال صلى بنا ابو الحسن علي بن محمد ع
صلوة المغرب فسجد سجدة الشكر بعد السابعة فقلت له كان آباؤك يسجدون بعد الثلث فقال ما كان احد من آبائي يسجد الا بعد السابعة وحملها على الجواز
والاولى على الاستحباب وفي قوله لا تدعها الخ اشارة الى ان هذا هو الافضل وتعليله موافق لما مر من الاخبار وفيه دلالة واضحة على افضلية التعقيب بعد الفريضة
قبل النافلة ويمكن ان يكون اختيار الدعاء على تقدير وسعة الوقت وكذا السجدة بعد الثلث وتقديم النافلة في الضيق ويجمع بين الاخبار بذلك مثل الجمع
في اخبار الفصل بين اذان المغرب واقامتها كما فعله في الاستبصار وفي الفقيه قال الصادق ع ان العبد اذا سجد فقال يا رب يا رب حتى ينقطع النفس قال له الرب تبارك
وتعالى لبيك ما حاجتك قال ايضا روى عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال من سجد سجدة الشكر وهو متوضئ كتب الله له بها عشر صلوات ومحى عنه عشر خطايا

عليها الا الصديق او عابد صح
انه قال من
بحق
يقولون

عظام

عظام وطريقه الى الصحيح هو الثقة فالخبر صحيح وضمان صحته يجوز مما سمعنا عن الصادق يدل على صحة الاولى وروى في التهذيب كالصحيح عن مرازم الثقة عن ابي عبد الله
قال سجدة الشكر واجبة على كل مسلم تتم بها صلوتك وترضي بها ربك وتعجب الملائكة منك وان العبد اذا صلى ثم سجد سجدة الشكر فتح الرب تعالى الحجاب بين العبد
وبين الملائكة فيقول يا ملائكتي انظروا الى عبدي ادى قربتي واتم عهدي ثم سجد شكرا على ما انعمت عليه ملائكتي ماذا له قال فتقول الملائكة يا ربنا رحمتك
يقول ثم ماذا له فيقول الملائكة يا ربنا جنتك فيقول الرب تعالى ثم ماذا فيقول الملائكة يا ربنا كفاية مهمه فيقول ثم ماذا فلا يبقى شيء من الخير الا قالته الملائكة
فيقول الله يا ملائكتي ثم ماذا فيقول الملائكة يا ربنا لا علم لنا فيقول الله تعالى لاشكرنه كما شكرني واقبل اليه بفضلي واريه رحمتي وجهي وفي الفقيه قال مصنف
الله تعالى ذكره بالوجه كالوجوه فقد كفر واشرك ووجهه انبياؤه وحججه صلوات الله عليهم غيرنا لك من الترغيب فلا دعية فيها فلا ينبغي تركه بوجه وينبغي الصاق
الصدر والبطن مع الكفين الافتراش لما روى في الكافي باسناده الحسن عن جعفر بن علي قال رايت ابا الحسن وقد سجد بعد الصلوة فبسط ذراعيه على الارض والصق جؤجؤه بالارض
في ذراعيه وعن عبد الرحمن بن خاقان قال رايت ابا الحسن الثالث سجد سجدة الشكر فافترش ذراعيه والصق جؤجؤه وبطنه بالارض فسالته عن ذلك
فقال كذا نحب وفيه صحيحا عن الحفص الاعور عن ابي عبد الله قال كان علي صلوات الله عليه اذا سجد يتخوى كما يتخوى البعير الضامر يعني بروكه وينبغي تعفير الخد الايمن
والايسر والدعا فيهما بالمنقول للرواية المشتملة على الدعا اللهم اني اشهدك الى قوله ثم تعود للسجود فتقول مائة مرة شكرا شكرا ثم تسال حاجتك ان شاء الله
ولما روي صحيحا عن اسحق بن عمار في الفقيه عن ابي عبد الله انه قال كان موسى بن عمران اذا صلى لم ينتقل حتى يلصق خده الايمن بالارض وخده الايسر بالارض
وزاد في التهذيب قال قال اسحق رايت ابي من يصنع ذلك قال محمد بن سنان يعني موسى في الحجر في جوف الليل كان في العبارة تاملا ولعل المراد قال اسحق
قال الامام رايت ابي وفي رواية محمد بن سليمان قال خرجت مع ابي الحسن موسى بن جعفر الى بعض امواله فقام الى صلوة الظهر فلما فرغ خر لله ساجدا فسمعته يقول بصوت
حزين وتغرغر دموعه رب عصيتك بلساني ولو شئت وعزتك لاخرستني وعصيتك ببصري ولو شئت وعزتك لاكمهتني وعصيتك بسمعي ولو شئت
وعزتك لاصممتني وعصيتك بيدي ولو شئت وعزتك لكنعتني وعصيتك برجلي ولو شئت وعزتك لجذمتني وعصيتك بفرجي ولو شئت وعزتك لعقمتني وعصيتك
بجميع جوارحي التي انعمت بها علي وليس هذا جزاءك مني قال ثم احصيت له الف مرة وهو يقول العفو العفو قال ثم الصق خده الايمن بالارض فسمعته وهو يقول بصوت
حزين بؤت اليك بذنبي عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لي فانه لا يغفر الذنوب غيرك يا مولاي ثلث مرات ثم الصق خده الايسر بالارض فسمعته وهو يقول ارحم من
اساء واقترف واستكان واعترف ثلث مرات ثم رفع راسه وفي المصباح ايضا كذلك الا انه قدم الفرج على الرجل ولم يكن بدل وليس وينبغي فعلها ايضا عند حصول
نعمة بذكرها لما روى في التهذيب بالاسناد عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله يقول اذا ذكرت نعمة الله عليك فكنت في موضع لا يراك احد فالصق خدك
على الارض واذا كنت في ملاء من الناس فضع يدك على اسفل بطنك واحن ظهرك وليكن تواضعا لله فان ذلك احب ويرى انه ذلك غمز وجد في اسفل
بطنك وفيه اشارة الى غاية الاختفاء والتعبد مما يفهم منه الرياء واخفاء العمل وجواز ارادة العمل لله لغيره بحيث لا يعتد به فافهم والادعية في السجدة كثيرة وينبغي
اما اختيار اشهدك الخ فانه روي فاخرها ثم تسئل الله حاجتك فالظاهر ان المراد انها مستحبا او هذه او التامل واختيار الافضل وقوله اي عفو الشكر مائة مرة
وبعد كل عشرة الصلوة على النبي وآله ثلثة للرواية وروى في التهذيب صحيحا انا بن بكير قال قلت لابي عبد الله قول الله عز وجل اذكروا الله ذكرا كثيرا ما ذلك
الكثير قال اما ان يسبح في دبر كل مكتوبة ثلثين مرة ويمكن كون المراد منه مثل قوله تعالى اذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ولعله يحصل في ضمن تسبيحها وروى
ايضا قوله ثلثين مرة سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا فرغ من صلوته تدفع الهدم والغرق والحرق والتردي في البئر واكل السبع وميتة السوء
والبلية التي نزلت على العبد في ذلك اليوم وروى في التهذيب عن جابر عن ابي جعفر قال اذا انحرفت من صلوة مكتوبة فلا تنحرف الا بانصراف لعن بني امية وفي
رواية اخرى كانت يلعن ثمانية نفر قال في الفقيه قال امير المؤمنين من اراد ان يكتال بالمكيال الاوفى فليكن اخر كلامه سبحان ربك رب العزة عما يصفون
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين فان له من كل مسلم حسنة وكانه روي انه كفارة المجالس فينبغي اختياره بعد الانصراف فلا ينبغي النوم بعد
الصلوات خصوصا بعد صلوة الليل فانه روي في التهذيب مسندا عن سليمان بن حفص المروزي قال قال ابو الحسن الاخير اياك والنوم بين صلوة الليل
والفجر ولكن ضجعة بلا نوم فان صاحبه لا يحمد على ما قدم من صلوته اي النائم بعد صلوة الليل قبل الفجر لا يحمد على ما فعل من صلوته في الليل فكانه
ما فعلها فيهما يدل على التخيير مثل رواية زرارة في الموثق لعبد الله بن بكير عن ابي جعفر قال انما على احدكم اذا انتصف الليل ان يقوم فيصلي صلوته جملة واحدة
ثلث عشرة ركعة ثم ان شاء جلس فدعى وان شاء نام وان شاء ذهب حيث شاء فكانه للجواز او مع العذر وكذا بعد صلوة الفجر روى في التهذيب وفي الفقيه
صحيحا عن العلاء الثقة عن محمد بن مسلم الثقة عن احدهما قال سالته عن النوم بعد الغداة فقال ان الرزق يبسط تلك الساعة فانا اكره ان ينام الرجل
تلك الساعة وكانه ليس المراد الاختصاص بالرجل كما يدل عليه العلة وقال فيهما وقال الصادق نومة الغداة مشومة تطرد الرزق وتصفر اللون وتقبحه
وتغيره وهو نوم كل مشوم ان الله تعالى يقسم الارزاق ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس فاياكم وتلك النومة ونوم الغداة مشوم يحرم الرزق ويصفر اللون
وكان المن والسلوى ينزل على بني اسرائيل ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس فمن نام تلك الساعة لم ينزل نصيبه فكان اذا انتبه فلا يرى نصيبه احتاج الى السؤال
والطلب وقال الصادق في قول الله عز وجل فالمقسمات امرا قال الملائكة تقسم ارزاق بني آدم ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس فمن نام فيما بينهما نام عن رزقه
ويدل على كراهته فوت الثواب العظيم قال في التهذيب والفقيه قال رسول الله من جلس في مصلاه من طلوع الفجر الى طلوع الشمس ستره الله من النار وروى
في التهذيب باسناده عن ابن عمر عن الحسن بن علي قال سمعت ابي علي بن ابي طالب يقول قال رسول الله ايما امرء مسلم جلس في مصلاه الذي صلى فيه الفجر يذكر الله
حتى تطلع الشمس كان له من الاجر كحاج رسول الله وغفر له فان جلس فيه حتى يكون ساعة تحل فيه الصلوة فصلى ركعتين او اربعا غفر له ما سلف وكان له من الاجر
كحاج بيت الله كانه يريد بحاج رسول الله زائره ويدل على كراهة الصلوة بعد صلوة الصبح في الجملة وما روي في التهذيب مسندا عن جابر قال قال رسول الله

**المقصد الثاني في الجمعة وهي ركعتان كالصبح عوض الظهر ويجب عند زوال الشمس يوم الجمعة الى ان يصير ظل كل شيء مثله**

قال الله يا بن آدم اذكرني بعد الفجر ساعة واذكرني بعد العصر ساعة اكفك ما اهمك وروى عن جابر بن عبد الله في الفقيه عن ابي جعفر ع قال ان ابليس انما يبث جنود الليل من حين تغيب الشمس الى مغيب الشفق ويبث جنود النهار من حين يطلع الفجر الى مطلع الشمس وذكر ان النبي ص كان يقول اكثروا ذكر الله عز وجل في هاتين الساعتين وتعوذوا بالله من شر ابليس وجنوده وعوذوا صغاركم في هاتين الساعتين فانهما ساعتا غفلة وفي الفقيه قال الباقر ع النوم اول النهار خرق والقائلة نعمة والنوم بعد العصر حمق والنوم بين العشائين يحرم الرزق والنوم على اربعة اوجه نوم الانبياء على اقفيتهم لمناجاة الوحي ونوم المؤمنين على يمينهم ونوم الكفار على يسارهم ونوم الشياطين على وجوههم وهذه تدل على كراهة النوم بعد العصر وبين العشائين ايضا وعلى كراهة النوم على الوجه وعلى استحباب القيلولة ويدل عليه ايضا قيلوا فان الشياطين لا تقيل وما يدل على كراهة النوم على الوجه ما في العيون قال الصادق ع من رايتموه نائما على وجهه فانبهوه وينبغي ان لا يعلى جواز ايقاظ النائم كما في بعض الاخبار الصحيح وقد تقدم ما يدل على كراهة النوم في المساجد وما يدل على استحبابها ثلثة يمقت الله عز وجل نوم من غير سهر وضحك من غير عجب واكل على الشبع فكان القيلولة خارج عنه وهي معنية من كثير السهر ويدل على استحبابها روى فيه ان رجلا اتى النبي ص فقال يا رسول الله اني كنت ذكورا واني صرت نسيا فقال اكنت تقيل قال نعم وقال تركت ذاك فقال له عد فعاد فرجع اليه ذهنه ولا يبعد الكراهة مع عدم الحاجة لانه سبب الغفلة عن الله وذكره الا ان يكون للاعانة على السهر وقد يرد النهي على النهي القيلولة كالسير في الضرورة الحاجة او كان مجرد غلبته بحيث يصير ناعسا في العبادة واما ما روي في زيادات التهذيب عن معمر بن خلاد قال ارسل الي ابو الحسن الرضا ع في حاجة فدخلت عليه فقال انصرف فاذا كان غدا فتعال ولا تجي الا بعد طلوع الشمس فاني انام بعد الفجر الى طلوع الشمس فانه يدل على نومه ع بعد الفجر ويحتمل ان يكون ذلك لبيان الجواز للنهي فيحمل على عدم الكراهة وحمل الشيخ على كونه للنوم لعذر لعله ما قلناه وانه في فيه يحتمل كونه مجهة من غير تلف او هو بعيد فينبغي الاقتصار على الرواية الثانية **قوله المقصد الثاني في الجمعة** قال في المنتهى يدل على وجوب صلوة الجمعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وقيل فسّر بالصلوة والخطبة الموجبة لوجوبها واما السنة فما رواه الجمهور الى قوله ومن طريق الخاصة ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن يعقوب وابن بابويه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل فرض في كل سبعة ايام خمسا وثلثين صلوة منها صلوة واجبة على كل مسلم ان يشهدها الا خمسة المريض والمملوك والمسافر والمراة والصبي وروي في الحسن كالصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال انما فرض الله على الناس من الجمعة الى الجمعة خمسا وثلثين صلوة منها صلوة واجبة فرضها في جماعة وهي الجمعة ووضعها عن تسعة عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمراة والمريض والاعمى ومن كان على راس فرسخين وفي رواية الصحيح عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال من ترك ثلث جمع متوالية طبع الله على قلبه اما الاجماع فانه لا خلاف بين المسلمين في ذلك لا مثله لا ريب في وجوبها في الجمعة بل هو ضروري لا يحتاج الى الاستدلال وانما الكلام في كيفية وجوبها وشرايطه وسيتحقق ان شاء الله تعالى وكذا لا ريب في كونها ركعتين كالصبح **قوله** ووقتها الخ قال في المنتهى الوقت شرط للجمعة وهو الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله وهو مذهب علمائنا اجمع الا ما نقله الشيخ عن السيد المرتضى انه يجوز ان يصلى الفرض عند قيام الشمس يوم الجمعة ونقل في المختلف عن ابن ادريس انه قال ما وجدته للسيد في مصنفاته بل هو خلافه فانه اختار في المصباح انه لا يجوز الا بعد الزوال وكذا الاذان وهو الصحيح ولعل شيخنا سمعه من المرتضى مشافهة ويدل عليه اخبار كثيرة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يصلي الجمعة حين تزول الشمس قدر شراك ويخطب في الظل الاول فيقول جبرئيل يا محمد قد زالت الشمس فانزل فصل وانما جعلت الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي صلوة حتى ينزل الامام وكذا لها من جهة التأسي من جهة انه علم ان تغيره غير معلوم فلا يجوز منه وحسن قول جبرئيل يا محمد قد زالت الخ قال في المفهوم منه ان الزوال هو اول الوقت وصحيحة ابن سنان كانه عبد الله بقرينة نقل الشيخ عنه وهو ابن سويد لنقل عنه عن ابي عبد الله ع قال وقت صلوة الجمعة عند الزوال ووقت العصر يوم الجمعة وقت صلوة الظهر في غير يوم الجمعة ويستحب التكبير بها وصحيحة عنه ايضا قال لا صلوة نصف النهار الا الجمعة وصحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان من الامور امورا مضيقة وامورا موسعة وان الوقت وقتان والصلوة مما فيه السعة فربما عجل رسول الله ص وربما اخر الا صلوة الجمعة فان صلوة الجمعة من الامر المضيق انما لها وقت واحد حين تزول ووقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في ساير الايام وبالجملة اول وقتها هو اول الزوال في الجملة والاصل والنصوص والاحتياط وعدم دليل صالح لغيره مع الاخبار الكثيرة ويتحقق كونه وقتا دون غيره وعدم دليل واضح على الظاهر واما اخر وقتها فهو غير مبين في الاخبار صريحا ويحتمل امتداده بامتداد وقت الظهر وقد مر ثبوت البدلية ولا يبعد كونه الى فضيلة الظهر فيكون صيرورة الظل مثل الشخص وفي عبارة المنتهى المتقدمة تشعر بانه المجمع عليه ويؤيده انه لا بد لاجزاء من وقت منضبط فانه قد يطول وقد يقصر والشريعة السهلة تقتضي او تسعة فان التكليف بمقدارها بعد الزوال بلا فضل شاق جدا وقد يعرض الشغل وعدم الطهارة وقد يجتمع الناس وقد لا يجتمع وبالجملة من الشرع عدم جعل ذلك ضابطا وهو ظاهر عند التامل ويدل عليه بعض الاخبار المتقدمة وحيث يدل على ان وقت العصر يوم الجمعة هو وقت الظهر في ساير الايام فيدل على انه ليس مقدار فعلها بل القدمين والقامة بعد الزوال كما في الظهر انه بعدها للنافلة وايضا يدل عليه رواية اسمعيل بن عبد الخالق قال سالت ابا عبد الله ع عن وقت الظهر فقال بعد الزوال بقدم ونحوها الا في الجمعة او في السفر فان وقتها حين تزول الظل منها بيانا او لو نفي منه الاخبار اشعارا بافضلية تقديم العصر يوم الجمعة وان وقت الجمعة وقت نافلة الظهر في غير يوم الجمعة من القامة والذراع والقدمين وغير ذلك كما مر ولكن الاولى في الدين عدم تاخيرها عن ذلك الوقت غالبا عن الخطبة بعد الزوال ولاجتماع الناس سيما مع تجويز التطويل في الخطبة والعلم بدخول الوقت حين الزوال مع عدم العلم بالخروج الى المثل وعدم صراحة الاخبار فيما ذكر وعدم دليل صالح للخروج سوى ذلك مغلوبية عدم شمول الروايات ما زاد عن المثل وعدمية الادلة من المثل مع ظ نقل الاجماع في المنتهى على ما مر وعدم القائل الواضح بغيره يرجح القول بالمثل كما اختاره المصنف وغيره ومع ذلك ينبغي الاحتياط والتعجيل بحيث يقع في مقدار ما يستثنى للنافلة في ساير يوم على انه قد يجوز النافلة بعده كما مر لكن قال في الفقيه قال ابو جعفر ع وقت صلوة الجمعة يوم الجمعة ساعة تزول الشمس

فان خرج الوقت صلاها ظهرا ما لم يتلبس في الوقت
ولا تجب الا بشرط الامام العادل او من
يامره وحضور اربعة معه
متن

الشمس وفيهما ان [illegible] المختص فهو المنتهى ووقت العصر في يوم الجمعة وقت الاولى من سائر الايام وقال ابو جعفر ع اول وقت الجمعة ساعة تزول الشمس الى ان تمضي ساعة [illegible] للمنافاة لما من الاجزاء ما فيه مع جزم بانه وليس عندنا ما يخالفه بل الاخبار المتقدمة مؤيدة له وفي الكافي ايضا مثل الحسن الاول فلو لم يكن اجماع ولما في الساعة تعين المصير اليها ولعله لا اجمال فيحمل على المشهور فان الظاهر من اكثر الاخبار ان الغرض بيان اول الوقت لا آخره بين السفر والحضر فالمقصود سقوط وقت النافلة التي كانت في الظهر حضرا لله تعالى **قوله** فان خرج الخ المراد يصليها ظهرا فعل الجمعة صلوة اي لو فاتت يوم الجمعة وقت الظهر ظهرا لا جمعة واطلاق الجمعة على صلوة الظهر لا سيما فيه وهو واقع في الروايات مثل الجمعة في السفر ما اقرانها بقل هو الله احد وهو كثير ووجهه ظ لان الوقت شرط وقد مضى والجمعة لا تقضى والظهر لا يسقط الا بفعلها فيتعين فعل الظهر واما اشتراط عدم التلبس بفعلها ظاهرا فيشعر بانه اذا تلبس في الوقت ولو بالتكبير عليها يخرج الوقت بعده اوجها لا يصح الجمعة اداء وليس بواضح الدليل لان الوقت شرط وقد خرج فكيف يصح اداء في غير وقته ولا يبعد تقييده بادراك الركعة في الوقت لما روي من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك وعدم الخلاف عندهم في ذلك على الظ الا ان يكون لهم دليل في الجمعة بخصوصها بادراكها بمجرد التلبس لا نعرف بدل من الظهر فكان وقتها **قوله** ولا تجب الجمعة الا بشرط الخ قال في المنتهى اما اشتراط الامام اي المعصوم او نائبه فهو مذهب علمائنا اجمع الحسن والاوزاعي وحبيب بن ابي ثابت وابي حنيفة الخ ثم استدل عليه بما روى الجمهور عنه انه قال اربع الى الولاة الفيء والحدود والصدقات والجمعة وقال من ترك الجمعة في حياتي او بعد موتي وله امام عادل او جاير استخفافا بها وجحودا فلا جمع الله شمله ولا بارك له في امره الحديث ثم استدل بما ليس من طرق الخاصة واظن ليس فيها دلالة على المط مثل حسنة زرارة قال كان ابو جعفر ع يقول لا تكون الخطبة وصلوة ركعتين على اقل من خمسة رهط الامام واربعة ومثل حسنة محمد بن مسلم قال سألته عن الجمعة فقال باذان واقامة يخرج الامام بعد الاذان فيصعد المنبر فيخطب ولا يصلي الناس ما دام الامام على المنبر مع انها مضمرة ثم يدل على جواز الخروج بعد الاذان والخطبة على المنبر وكراهة الصلوة ما دام عليه كذا في رواية وكذا ما في رواية سماعة فقال اما مع الامام فركعتان واما من صلى وحده فهي اربع ركعات بمنزلة الظهر مع ان قوله بمنزلة الظهر غير مناسب هنا للظهر الا ان يرجع الى فهو بعيد مع عدم صحة السند فالعمدة في هذه المسئلة الاجماع ولعل له سندا ما وصل الينا ويمكن كونه رواية حماد بن عيسى عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال اذا قدم الخليفة مصرا من الامصار جمع بالناس ليس ذلك لاحد غيره وهي مع عدم صحة السند تفيد الاخص من المط ومثلها رواية ابي العباس الاتية وبالجملة ما اظن ما يصح سندا مع ان الاية والاخبار المعتبرة الكثيرة جدا غير مقيدة بها الا ان الاية مجملة لا يفهم كون المراد منها صلوة الجمعة مفصلة الا بالاجماع ونحوه وكذا اكثر الاخبار خالية عن تفصيلها مثل واحدة فرضها الله في جماعة ووضعها عن تسعة ومثل ومنها واجبة على كل مسلم ان يشهدها الا خمسة الخ وغيرها ولا يفهم التفصيل والاحكام الا بالاجماع والحاصل انا ما نقدر ان نخلي الاجماع لضعفه ونتشبث بالاخبار والاية للاجمال فلا بد لنا من التثبت واعتباره اهل يقولون بالتقييد واما الاخبار فالظ منها العموم بهم كونها مقيدة بمن يكون اماما للجماعة ويقدر على الخطبة لا غير بل الظ منها نفي [illegible] اختصاص الاجماع في الشرط المذكور بحال الظهور لا الغيبة فليس بظ من كلام المص في المنتهى بعض العبارات الاخرى في نحو وليس عندي كتاب [illegible] الشارح [illegible] كونه حال الظهور فقط ويدل عليه الاية والاخبار عامة بل ما يدل على عدم الشرط مط والاجماع حال الظهور ظ من غير نزاع فيعتقد به اما في حال الغيبة فينبغي عدم [illegible] ما سيجيء زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى **قوله** وحضور اربعة معه الخ وهو مذهب الاكثر لعله لدليل الاوامر المطلقة والعامة خرج الاقل بالاجماع وبقي الباقي تحتها بناء ان الاوامر ما دلت الا بالاجماع ولا اجماع في الخمسة وايضا يخرج الخمسة كما اخرجها بالدليل وحسنة زرارة لابراهيم بن هاشم قال كان ابو جعفر ع يقول لا يكون الخطبة والجمعة وصلوة الركعتين على اقل من خمسة رهط الامام واربعة ولا يخفى ان دلالته بالمفهوم ومع ذلك ليس بصريح في الوجوب ورواية ابي العباس كانه الفضل بن عبد الملك البقباق الثقة عن ابي عبد الله ع قال ادنى ما يجزي في الجمعة سبعة او خمسة ادناه وفي الطريق ابان بن عثمان قيل انه ناووسي قال في لف لا يقال ذلك لانه وان كان ناووسيا الا ان ابا عمرو الكشي قال اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه وقبله في خصه ايضا لذلك فيمكن جعلها صحيحة ومع ذلك قال في لف [illegible] المنتهى موثقة ابي العباس وفي دلالتها ايضا على الوجوب خفاء وضم سبعة فيه مع انه الادنى ايضا وذلك ما يمكن الا بالجمع الذي جمع به الشيخ وسيجيء وما قوى الادلة صحيحة منصور عن ابي عبد الله ع قال يجمع القوم يوم الجمعة اذا كانوا خمسة فما زاد فان كانوا اقل من خمسة فلا جمعة لهم والجمعة واجبة على كل احد لا يعذر الناس فيها الا خمسة المرأة والمملوك والمسافر والصبي والمريض وهو مشترك ولكن الظ انه ابن حازم الثقة كما صرح به في لف الا انه ليس مثل الصريح في دلالتها على الوجوب العيني تامل وكذا رواية ابن ابي يعفور عنه ع قال لا يكون جمعة ما لم يكن القوم خمسة وهذه اضعف مع ضعف السند وقريب منها رواية الفضل بن عبد الملك كانه البقباق الثقة فالخبر معتبر ولا يضر وجود ابان بن عثمان لما مر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة اربع ركعات فان كان لهم من يخطب بهم جمعوا اذا كانوا خمسة نفر وانما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين وفي السند تامل كما عرفت والدلالة غير واضحة كما مر وبما مر ما دل على عدم اشتراط الامام بل من يقدر على الخطبتين فتح فان مثله كثير في هذا المعنى مثل صحيحة محمد بن مسلم ونقل عن الشيخ والصدوق وابن حمزة ان اقل العدد الذي يجب الجمعة عينا سبعة ويستحب مع الخمسة بمعنى افضل الواجبين ودليلهم الاصل والاجماع على الوجوب بالسبعة دون الاقل فان الاية والاخبار مجملة فالمدار عليه وقدم الجواب عن ادلة الوجوب بل لا اقل وسيجيء ايض وصحيحة عمر بن يزيد الثقة على الظ عن ابي عبد الله ع قال اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا او ليلبس البرد والعمامة وليتوكأ على قوس او عصا وليقعد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة ويقنت في الركعة الاولى منهما قبل الركوع الا ان دلالتها على عدم الوجوب بالخمسة بالمفهوم مفهوم الشرط وهو معتبر عند اكثر الاصوليين لو كانت واجبة على الاقل لما كان ينبغي التقييد في مثل هذه ثم مثل هذا القيد مع ظ ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال تجب الجمعة على سبع نفر من المسلمين ولا تجب على اقل منهم الامام وقاضيه والمدعي حقا والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام وفي الطريق حكم بن مسكين وهو مجهول لانه مذكور في [illegible] بغير تعديل بل جرح

والجماعة والخطبتان من قيام المشتملة كل منهما على حمد الله تعالى والصلوة على النبي وآله عليهم السلام والوعظ وقراءة سورة خفيفة من القرآن
وعدم جمعة اخرى بينهما اقل من فرسخ

الا انه مذكور في الاول وغير مذكور في صدره في طريق الاستبصار الحسين بن عبيد الله الغضائري في التهذيب نقل محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن الحسين
عنه كانه الاشعري الثقة واليصح وان محمد بن الحسين هو ابن ابي الخطاب الثقة على الظاهر لانه ينقل الاشعري عنه ولهذا ما قيل في حاله الا في الحكم
هذه مذكورة في الفقيه ايضا عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال تجب الجمعة على سبعة نفر من المؤمنين ولا تجب على اقل منهم الامام الخ لكن طريقه
اليه لا صحيح ولا ضعيف الا انه ضامن لصحة ما فيه وحجيته بينه وبين ربه قال فيه قال لزرارة قلت له على من تجب الجمعة قال تجب على سبعة نفر من المسلمين ولا
جمعة لاقل من خمسة من المسلمين احدهم الامام فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا امهم بعضهم وخطبهم والظاهر انه الى هنا من الخبر وانه عن ابي جعفر كما يدل عليه
ما قبله وما بعده فانه نقل زرارة عنه وكانه حذف هنا للظهور مع انه معلوم ان مثل زرارة لا ينقل مثل هذه المسئلة عن غير الامام ولا ينقله المصنف
في الكتاب المعمول فصحت هذه ايضا والمعارضة في الجملة فلا بد من الجمع مع الدليل القوي للجمع ولهذا استحسنه في الذكرى وحمل اخبار الخمسة على التخيير
والواجب التخييري والسبعة على العيني كما مثله في الكتابين ورواية ابي العباس يشعر به فسقط جواب انه بعد التكافؤ لان الدليل الخمسة صحيح ودليل
السبعة ضعيف مع استحسان الذكرى هذا الا ان الكثرة مع الاول ولا احتياط الا بفعلها مع الخمسة وفعل الظهر ايضا فتأمل فانه مع ذلك غير خال عن الحصول
لعدم الجزم في النية ولا شك في صحة الظهر بعد مضي وقت الجمعة وفعلها ايضا وان تركه عمدا **قوله** والجماعة كان دليله الاجماع كما نقل في الشرح قال في المنتهى
ولا نعرف فيه خلافا ويدل عليه بعض الاخبار ايضا مثل قوله في صحيحة وحسنة زرارة وواحدة فرضها في الجماعة وفي صحيحة محمد بن مسلم هل يصلون الجمعة
جماعة قال نعم يصلون اربعا اذا لم يكن من يخطب بما في حسنة زرارة المتقدمة بخمسة ومنها الامام واربعة يدل عليه ايضا اشتراط الامام في الاخبار
والخطبتان قال في المنتهى وهو قول عامة اهل العلم الا الحسن البصري ويدل عليه الاخبار ايضا فانهم مثل ما في حسنة محمد فيقعد المنبر فيخطب ويصلون اربعا
ان لم يكن من يخطب وصحيحة عبد الله انما جعلت الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي صلوة حتى ينزل الامام وغيرهما من الاخبار الكثيرة على اعتبار الخطبة
كونهما اثنتين ونقل الاجماع على كونهما اثنتين ايضا واما اشتمال الخطبة على الامور المذكورة فليس عليه دليل واضح سوى الاجماع ان كان وانه المفهوم من الخطبة
قال في المنتهى ولا يكفي الخطبة الواحدة بل لا بد من الخطبتين فلو اخل بواحدة منهما فلا جمعة ذهب اليه علماؤنا الى ان قال ويشترط في كل خطبة حمد الله
والثناء عليه والصلوة على النبي وآله وقراءة شيء من القرآن والوعظ وهذه الاربعة شرط فيهما فلو اخل باحدها لم يجزه وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة تجزي
من الخطبة كلمة واحدة يشعر بالاجماع على اشتراط الاربعة عندنا وان المخالف منهم واستدل عليهما ببعض الاخبار الغير الصحيحة الصريحة وبرواية سماعة
مع عدم الصحة واشتمالها على ما لم يقل بوجوبه وانه لا بد من كون القراءة بآية تامة الفائدة بالنسبة الى الخطبة وان لم يكن مشتملة على مقصد الخطبة
ليس بواضح المعنى الدليل والاحتياط يقتضي قراءة سورة وذكرها في رواية سماعة بل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر في خطبة يوم الجمعة الخطبة الاولى الخ
وهي مذكورة في الكافي مشتملة على الامور المعتبرة والزيادة وقراءة سورة وان شاء مع الآية في الثانية فيمكن فهم عدم وجوب السورة وكفاية الآية فيهما
لعدم القائل بالفصل كما قيل مع مراعاة ما يشترط في الصلوة في الخطبة غير الاستقبال لما اشعر به الرواية انهما بدل الركعتين وانهما الصلوة ما دام على
المنبر وحسنة محمد بن مسلم قال سألته عن الجمعة فقال اذان واقامة يخرج الامام بعد الاذان فيصعد المنبر فيخطب ولا يصلي الناس ما دام الامام على المنبر
يقعد الامام على المنبر قدر ما يقرأ قل هو الله احد ثم يقوم فيفتتح خطبة ثم ينزل فيصلي بالناس ثم يقرأ بهم في الركعة الاولى الجمعة وفي الثانية المنافقين
هي تدل على اتحاد الامام والخطيب يشعر به بعض الاخبار المتقدمة ايضا فانهم وكذا صحيحة المتقدمة في بيان الخطبة ويفهم جواز فعلها قبل الزوال لما في
خبر جبرئيل لمحمد قد زالت الشمس ولا يدل ما في الحسنة المتقدمة يخرج الامام بعد الاذان وكذا غيرها على كونها بعد الوقت
وليس لاية ايضا صريحة في ذلك نعم ظاهرها ذلك خصوص الخبر على تقديم على جواز تقديم الاذان فيه ايضا على المنبر والاحوط هذه ثم ينبغي
السلام على الجماعة لما في الخبر وكذا الجلوس حتى يرفع المؤذنون ولا الاصبح وجوب القيام اذا الخطبة لما في بعض الروايات وانه لمن حليس يجوز
يظهر عدم الخلاف عندنا الا مع العذر فينبغي عدم امكان غيره وكلامهم خال عنه وينبغي الالتفات للناس في التفاتهم اليهم لما روي ان كل امام قبلته
كل موعوظ قبلته يعني الجمعة والعيدين والاستسقاء وبه قال الشافعي بخلاف ابي حنيفة كذا في المنتهى وقال ينبغي او يجب تحمل القبلة حيث يقابله ثم الظاهر
بعض العبادات وبعض الاخبار وجوب الجلوس بينهما والاحتياط يقتضيه ايضا لا مثال فيه وجوب تقديم الخطبتين على الصلوة ويدل عليه الرواية ايضا وقال
في المنتهى ولا يجب خطبتهم الا خلا فيها وما نعرف خلافا في ذلك بل الاشتمال على ما مر وليس ببعيد اشتراط الطهارة ووجوبها فيهما لفعله مع التتابع
لانها صلوة ويدل الاحتياط يقتضيها والاصل نفيها مع عدم صراحة الادلة فتأمل وقال في المنتهى فيشترط في الخطبتين ان يحضرها العدد المعتبر في الجمعة
ذهب اليه علماؤنا فلو حضر معه ثلاثة لم يصح والاحتياط يقتضيه وفي بعض الاخبار ايضا ظاهرهم اشتراطه فيها وان لم يعرها العدد وذلك مشكل ولا
يبعد سماع الشأن لعدم الفائدة فهم لصدق الحمد والثناء والوعظ والظاهر انه مع تعذر غيرهم سوى قراءة القرآن مختصرا في اول الشأن الحمد ولا غرض
في العربية الا انه كان اولى للفصاحة والتأسي وغيره فمع تعذر الفهم يمكن السقوط مع امكان بقاء التأسي ومراعاة الخطيب ثم الظاهر من كلامهم ويمكن الفهم من
الرواية ايضا وجوب الترتيب في مقاصد الخطبة من الحمد ثم الصلوة ثم الوعظ ثم القراءة والاحتياط يقتضيه **قوله** وعدم جمعة بينهما الخ قال في المنتهى
يعني لا يكون جمعة اليه علماؤنا فكانه اجماعي ويدل عليه ايضا حسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر في الكافي والتهذيب قال يكون بين الجماعتين ثلاثة اميال يعني لا يكون جمعة
الا فيما بينه وبين ثلاثة اميال وليس هؤلاء ويجمع هؤلاء وروايته محمد بن مسلم في التهذيب عن ابي جعفر قال تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين ومعنى ذلك اذا كان الامام عادلا وقال اذا كان بين الجماعتين
ثلاثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء ويجمع هؤلاء ولا يكون بين الجماعتين اقل من ثلاثة اميال والظاهر انه خبر وان كان في ابراهيم بن عبد الحميد الواقع في
الطريق قول منقول في ضعف عن الشيخ في كتاب رجاله انه واقفي من رجال الصادق وما رأيته الا منه فلا يكون جمعة الا بخطبة قال فاذا كان بين الجماعتين في الجمعة ثلاثة اميال صح

[illegible]

و التكليف والذكورة والحرية والحضر والسلامة من العمى والعرج والمرض والكبر المزمن وعدم بعد اكثر من فرسخين فان حضر المكلف منهم الذكر
وجبت عليهم وانعقدت بهم متن

تقدم ونقل المص في صه عن الفضل بن شاذان انه قال انه صالح والظاهر ان الاعتبار بذلك بالنسبة الى كل مصل عرفا فلو كان بين الامام والعدد المعتبر وبين الجماعة الاخرى ثلثة اميال ولم يكن ذلك بين غيرهم بل نفس تلك معتد به لم يصح جمعتهم هنا والفرض بعيد الا ان يعتبر العدد الحقيقي والمسمى ويحتمل جعل الاعتبار بالنسبة الى من تنعقد به الجمعة ليصح الجمعة ح وبالنسبة الى المسجد في الموضع المعتاد لها ان كان والا من نهاية المصلين ويحتمل ذلك فيهما ايض والمحلة البلد الكثيرة والبلد الصغيرة ونحو ذلك والله يعلم **قوله** و التكليف الخ عدم الوجوب على المجنون و الغير البالغ ظ ومجمع عليه ومدلول الاخبار ايض واما على المرأة والعبد والمسافر والاعمى والاعرج الذي لا يهتدي الى السعي والمريض والكبير ومن بعد عن موضع انعقادها باكثر من فرسخين فلصحيحة وحسنة زرارة المتقدمة وعلى الاخير غيرهما ايضا مثل رواية محمد بن مسلم المتقدمة ويدل على بعضها ايضا صحيحة المتقدمة ولعل الكبير والمجنون والاعمى داخلون في المريض وان المراد بالوجوب في الصحيحة المذكورة الوجوب على القريب الى موضع الجمعة والحاضر في البلد ولاجل ذلك ما ذكر من كان على راس فرسخين وقال الا خمسة المريض والمملوك والمسافر والمرأة والصبي وفصل في خبر زرارة وجعله اعم بالنسبة الى الخارج والداخل فقال ووضعها عن تسعة عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض ومن كان على راس فرسخين فلا منافاة والظ عدم السقوط عن الخنثى لعدم صدق المرأة عليها وايض عدم تقييد الاعمى بالعاجز الغير القادر بل المريض والكبير ايض لظ الخبر الا ان يكون اجماع او نحوه والظ العبد الا الذكر فلا ينبغي التعدي عن النص الا اجتهادا وتقييده به الا انه يقال الحكم بعموم الادلة ما خرج بالدليل الا المقيد بالاجماع دون المطلق فتامل قال في المنتهى هذا الحكم ثابت في حق المريض لساير انواع المرض لعدم التخصيص وشاركت اسم المرض للجميع سواء زاد المرض بالحضور او لم يزد يسقط عنه لحصول المانع فيهما عن الجمعة وقال الشافعي انما تسقط عنه مع زيادة او حصول مشقة غير محتملة واما السقوط للمطر فيحتمل لرواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في الزيادات قال قال ابو عبد الله ع لا باس ان يدع الجمعة في المطر وفي الطريق بانه كان ابن عثمان وتدعو فيحمل المراد على ما فيها صحيحة في الفقيه وعلى تقدير القول بالسقوط ح فلا يبعد ذلك بالعذر الاقوى منه مثل الوحل الكثير والحر القوي والثلج والبرد الشديد وكذا الخائف على نفسه ولا يبعد كون الخائف على ماله وعرضه ايض كك وذكر خائف احتراق الخبز وفساد الطعام ونحوهما والمحبوس بباطل او حق عاجز عنه اي الذي يخاف تلف ببعيد مع تحقق الضرر المسقط للواجبات وايض ذلك من راجي العفو عن الدم الموجب للقصاص او الصلح ولا يبعد التدبير ايضا لوضوح الاولى والظ العذر الاعم المحقق وبالجملة يجب العمل بعموم الادلة حتى يعلم المخصص فتامل واعلم ان الظاهر ان المراد بمن كان على راس فرسخين من كان ازيد من ذلك لوجوبها على من كان عليه في حسنة محمد بن مسلم وزرارة عن ابي جعفر ع قال يجب على من كان منها على فرسخين وفي حسنة محمد بن مسلم ايض قال سألت ابا عبد الله ع فقال تجب الجمعة على من كان منها على راس فرسخين فاذا زاد على ذلك فليس عليه شيء والتصريح في الاولى ولي الوجوب واجمالها في الجملة والنسبة مع ما يدل على انه ع انما كان يصلي العصر في وقت الظهر ساير الايام ليصل من حضره الى منزله قبل الليل وكذا تعيين المقدار بانه اذا صلى العذر يصلي الجمعة في وقتها وكلاهما في الصحيح في الزيادات وعموم الادلة الدالة على الوجوب وكون الاستثناء على خلاف الظ وايضا الظاهر انه اذا لم يكن المقدار معتدا به عرفا لم يتغير الحكم ومعارضة البرائة متيح حتى يعلم الخروج **قوله** فان حضر الخ واعلم انه لا كلام في عدم الوجوب والانعقاد بغير المكلف من الصبي والمجنون ووجهه ظ كالوجوب والانعقاد على من كان على الزائد من فرسخين وحضر فان وجه الوجوب والانعقاد به ح واضح وهو عدم الوصف المسقط وانما الكلام في العبد والمسافر والاعمى والاعرج والمريض والكبير والمرأة مطلقا وظ كلام المص هنا هو الوجوب والانعقاد بغير المرأة مط وعدمهما بالمرأة ولعل الوجه ان سقوطها للمشقة فهو رخصة منوطة بالعلة فمع تقدير عدمها لا يسقط ولان الساقط هو السعي والشهود لا الصلوة كما يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم واجبة على كل مسلم ان يشهدها الا خمسة وسقوطه لا يستلزم سقوطها مط فيجب وتنعقد بهم لعدم المانع مع صدق الرهط والقوم المشترط في العدد هذا كله جار في المرأة ايضا الا الاخير مع انه يمكن ان يقال الغرض تغليب كما في ساير الاحكام الشرعية مع ان في بعض الرواية سبع نفر وسبعة او خمسة فيصدق في عليها فالفرق بينها وبين غيرها محل التامل ونقل عن ابن ادريس الوجوب عليها وعدم الانعقاد بها وهذا الفرق غير واضح ولعل دليله عموم الاية وبعض الاخبار الدالة على الوجوب على كل احد مع ما مر وفهم اشتراط الرجل في العدد مما مر وقد مر ما فيه من عدم ظهور العموم وورود النفر وسبعة وخمسة ايض لا شك في صدقه عليها ويحتمل التغليب كما في الرهط كساير الاحكام ولا يلزم حمل ما يشتمل على الذكر مثل النفر على ما يخص المذكر من الرهط والقوم عليه لحمل المط على المقيد لامكان القول بعدم المنافاة فتأمل ثم الذي يقتضيه النظر والتامل عدم الوجوب على واحد منها للاصل والاستصحاب وسقوط الفرض ايضا عنهم لما في حسنة وصحيحة زرارة المتقدمة ووضعها عن تسعة وما في صحيحة منصور وليست على الا على خمسة فالايجاب والانعقاد بهم الذي فرض عنه يحتاج الى دليل وما ذكر غير تام لعدم تسليم الرخصة لجواز كونه عزيمة كالقصر في السفر وعدم تسليم المناط وعلى تقديره قد يكون مجرد مظنة فلا ينعدم بانعدامه كالقصر بزوال المشقة وسقوط الشهود والسعي لا ينافي سقوطها لدليل قد مر ولا عموم للاية والاخبار وعلى تقديره يقيد بغيرها نعم نقل في التهذيب رواية عن حفص بن غياث قال سمعت بعض مواليهم يسأل ابن ابي ليلى الى قوله فغيرها لي فقال الجواب عن ذلك ان الله عز وجل فرض على جميع المؤمنين والمؤمنات ورخص للمرأة والمسافر والعبد ان لا ياتوها فلما حضروها سقطت الرخصة ولزمهم الفرض الاول فمن اجل ذلك اجزا عنهم فقلت عمن هذا فقال عن مولانا ابي عبد الله ع لو صح هذا الكلام لدل على عدم الفرق بين المرأة وغيرها في الوجوب وان السقوط رخصة وفيه اشعار بعدم السقوط عن غيرهم والانعقاد حيث فرق بين المرأة وغيرها لحفص العامي والقسم بن محمد بن المشترك وسليمان حيث ما فرق بين المرأة وغيرها او قال كان كحفص وعباد بن سليمان المجهول وارسال بعض الموالي في الزيادات في الصحيح عن ابن همام الثقة عن ابي الحسن ع قال اذا صلت المرأة في المسجد مع الامام يوم الجمعة الجمعة فقد نقصت صلوتها وان صلت في المسجد اربعا نقصت صلوتها لتصلي في بيتها اربعا افضل وهذه صحيحة دالة بظاهرها على صحة الجمعة وانها تجزي عن الظهر منها فيجب لعدم استثناء الجمعة وسقوط الظهر وانها تجزي لذا نقصت صلوتها ولتصلي في بيتها اربعا افضل الا ان في المتن اشتباها ما من عدم صحة نقصت

ويشترط في النائب البلوغ والعقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والذكورة وفي العبد والأبرص والأجذم والأعمى قولان منع

بالمعجمة فيكون بطلت وبالمهملة فيكون بطلة الثواب وعدم الأفضلية كما يشعر به أفضل والاحتياط لها الصلوة في بيتها أربعا وكذا لغيرهما وأما مع الاتفاق
فيحتمل أولوية الخروج وفعل ما هو الواجب مع العدد لا يبعد الاستحباب لأنه لا دليل إلا أنه الصحيحة وهي لا تفيد الوجوب الحتمي العيني لصلوة الجمعة عليهما بل
التخيير إن أذنت ولكن قال في الشرح ادعى بعضهم الاتفاق عليه لدعوى على أن فعل المسافر والعبد الجمعة جائز وإن لم تجب عليهما ويجزيهما عن الظهر ولكن البعض
غير معلوم كالمنقول على تقديره يكون وجوبا بالتخيير وعدم الرواح إلى الجماعة المستور ندبه للعبد أولى مع عدم الإذن لأنه ما يجب عليه فلا يبعد كونه يعتبر
في نفسه بغير إذن المولى فلا يجوز فلا يصح ما يترتب عليه أيضا يؤيد عدم الوجوب على المسافر أنه على تقديره يلزم جواز انعقادها مع كون الجميع مسافرا وإلا لما
يقول أحد بوجوبها بل بجوازها أيضا سفرا ويفهم من الأخبار مثل صحيحة ربعي في الفقيه ليس في السفر جمعة ولا فطر ولا أضحى ومثل صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله
قال لنا صلّوا في السفر صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة وفي صحيحة جميل وصحيحة محمد بن مسلم قال تصنعون كما تصنعون في الظهر في غير يوم الجمعة فإن تكابر بعينا لأنه يمكن
إلى الوجوب منع الملازمة على تقدير تسليمه بالجملة إن الأصل والاستصحاب راجح لعدم الدليل الناقل بعد من القول الثالث القول باستثنائهم من العدد مع عدم الوجوب كأنه يريد
العيني وهو أيضا بعيد لأن الظاهر على تقديره خروجهم عن الذين يجب عليهم الجمعة وسقوط فرضه عنهم عدم الاستحباب ولا ينفع صدق شرط الاختيار وهو الولاية
لأن مجرد ذلك لا يكفي لأن عدم ما من المكلفين بها على الظاهر فالمسئلة فيها ثلثة أقوال الثالث الانعقاد وعدم الوجوب وعدمهما وثبوتهما والظاهر الأوسط مع عدم
الفرق بين المرأة وغيرها مطلقا كما هو المشهور ولا كما فعله ابن إدريس أيضا الله يعلم ثم قول الشهيد وينبغي أن يستثنى أيضا المريض الذي يوجب حضوره مشقة شديدة
أو زيادة في المرض ونحوه من ذوي الأعذار الموجبة لذلك في من يخاف فوت المال أو النفس النهي عن العبادة على ذلك التقدير المقتضي للفساد ويحمل التأييد
لعدم تسليم التحريم في الكل نعم قد يحصل له تلك المرتبة فيجبر ما يسعى للمشقة التحصيل مراد تكليفها كما في الغسل والوضوء وتركها التيمم والصوم في المرض واستلزامه هلاك
المال الواجب حفظه والنفس كذلك مع أنه قد يناقش في البعض هنا الجواز كونه رخصة لطفا ولا يصح القياس على ما قال البعض بصحة المريض لساقط عنه
الوجوب وقال في المنتهى لو حضر وجب عليه وانعقد به وهو قول أكثر أهل العلم وقال أيضا ولو كان الإمام مريضا أو محبوسا بالعذر كالمطر وشبهه
فتكلف الحضور صح أن يكون إماما إذا اجتمع الشرائط لا نعرف فيه مخالفا وهو صريح فيما قلنا أو يمكن نقل الإجماع على عدم وجوبها على الأعرج وعلى صحتها
وانعقادها به أيضا في المنتهى على تقدير تسليم التحريم يكون السعي حراما لا الصلوة جماعة وجمعة إلا أن عرض المشقة أو الفوت معهما أيضا بحيث لا تبرء فلابد من
التقييد بل لا يحتاج إلى الاستثناء ما علم أن الصلوة باطلة على تقدير تحريمها بل يجب الصلوة على حال تعدد ويجب ندا تماما وهو ظ وهو ظاهر على أنك تعلم
يقال النهي وارد عن الصلوة مع المشقة وخوف تلف المال فتم وإلا صح أن النهي والفساد أيضا إنما يصح على ما ذكرناه مرارا إلا على اعتقاد الشارح من أن الأمر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص إلا أنه لا يستلزم الفساد واستدل
عليه وقواه بوجوب الترتيب بين مناسك منع الصحة بالإخلال بأنه قد يكون حراما من جهة الاشتمال على الحرام والتصرف في ملك الغير مثلا إلا أن يكون فيها
عبادة وهذا يدل على ضعف الكلام السابق وقد مضى مثله وسيجي أيضا **قوله** ويشترط في النائب الخ وقد ادعى الشارح الاتفاق على السبعة الأول للإمام
الجمعة مطلقا البلوغ والعقل الخ ولولا الإجماع المنقول في المنتهى لأمكن القول بصحة إمامة الصبي المميز مع الاعتماد عليه لأن عباداته شرعية بظني وقد صرح
به في المنتهى في كتاب الصوم وغيره وأيضا ورد الخبر بذلك مثل لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم أن يؤم القوم وأوله الشيخ بعدم البلوغ بالاحتلام إلا البلوغ
بغيره بخبر أبي إسحق عن أبي فليحمل عن السكوني في خبر إسحق بن عمار ولا يؤم حتى يحتلم ويمكن التأويل بغير المميز وبأنه مثله ليس بصحيح من الطرفين والأصل
الإجماع بقية أما الإيمان فالظاهر هو التصديق اليقيني بالأصول الخمسة ولو لم يكن عن دليل والشارح عنده اعتبره عن دليل وبينهم بما نسب إلى خواجه نصير
الملة والدين عدم ذلك وقد مر ما يمكن الاكتفاء بتأويله عدم نقل التكليف من النبي والأئمة بذلك بل الاكتفاء بمجرد الإقرار في الإسلام والإيمان
وإن الغرض إصابة الحق بأي طريق كان ونادر أن لم يكن الطريق صحيحا أو يكون فاسدا الأشياء في نفسه بفساد الطريق وأما الدليل على اعتباره هو الإجماع كما
نقله في المنتهى حيث قال يعتبر فيه الإيمان وهو مذهب علمائنا أجمع أن غيره فاسق كما نقل عن المصباح أي فسق أعظم من عدم الإيمان وقال في الشرح أيضا وسمعت
للشارح كلام في عدالة الغير المؤمن في شرح الشرايع ولنا أيضا كلام عليه هناك ويدل على اعتبارها أخبار الأئمة كلهم إجماعنا وصحيحة أبي عبد الله البرقي قال
كتبت إلى أبي جعفر أتجوز جعلت فداك الصلوة خلف من وقف على أبيك وجدك فأجاب لا تصل وراءه والأخبار الكثيرة الدالة على توقف النجاة والفوز
عند الله على اعتقاد الكل وأن الغير هالك فلا يجوز جعل من لم يعتقد ذلك إماما ... فاسق إذ لا فسق أعظم من اعتقاد غير الحق المستند إلى
تقصيره وقلة تأمله والاكتفاء بتقليد السابقين وإغماض العين عن الحق مع وضوح الطريق الموصل إلى الحق وليس ذلك إلا مثل ترك الاعتقاد بإثبات الواجب
والتوحيد والصفات الثبوتية والسلبية والاعتقاد بالنبوة والمعاد فكما لم يكن صاحبه معذورا يكون كافرا أو فاسقا فكذا هذا يكون غير مؤمن فاسقا وهو
واضح بعد ثبوت حقية مذهب الإمامية وهو ظاهر لمن انصف وتأمل في القرآن العزيز وكتب الأخبار والسير سيما ما من طرقهم فإنه أدل وأبعد عن الشبهة مثل كتاب
التفسير الثعلبي وكتاب ابن طلحة الشافعي وكتاب الشافعي المغازلي ومسند أحمد بن حنبل والخوارزمي وبعض المواضع من الصحاح الستة وقد جمع بعض الأصحاب
منها في بعض المصنفات مثل العلامة وشيخ الطائفة والشيخ إبراهيم في الفرقة الناجية والصراط المستقيم من بعض علماء الجبل ومن أراد فليطلب منها وأما العدالة
فتعريفها بين علماء العامة والخاصة في الأصول والفروع مشهور بأنها ملكة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويتحقق التقوى بمجانبة الكبائر وهي
هي ما توعد عليه بالنار في الكتاب والسنة وعدم الإصرار على الصغير فعلا أو حكما وهو فعلها مع قصد العود مرة أخرى وقيل هو عدم الندامة والتوبة والظاهر
الأول فإنه تكون مساوية للكبيرة لاحتياجها إلى الندامة والتوبة في زوال الفسق وإنه مع الغفلة والتردد بين الفعل وعدمه يكون مصرا فاعلا للكبيرة
والطاعة قالوا المراد بالمروة ملكة تبعث على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودنائة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات مع عدم الإصرار كسرقة لقمة وتطفيف
الميزان بحبة كالأكل في الأسواق والمجامع والبول في الشوارع وقت سلوك الناس وكشف الرأس عند من ليس كذا ... مد الرجل والنوم عندهم والظاهر في

الكراهة

الكبائر بالنسبة الى الفاعلين غير هذا المحرمات والتقييد هكذا بفعل الامور عند من ينبغي ملاحظته ونظيره الذي يشعر مثل هذا الفعل عنده بعدم

اعتنائه عنده وخفته كما يشعر بغربتهما فيخرج فعل لم يستقبح عند اهله واولاده وعبيده وجواريه امثالهم لا بد من كونها مما يستهجن في العرف فيستنكر

من الفاعل مع علمه ورود الشرع به مثل الحنا والكحل والحناء في بعض البلاد فليس بذلك باس فان ساحته الشارع بمن ليس يقبح الغير اعتقاد اهل

ذلك التشنيع فيقبح وحرام ومع ذلك يتفاوت بحسب الاشخاص والاحوال مما نعرف ماخذه ويمكن استخراجه من بعض الاخبار لكن غير الاخير فان التي المباح لا قبح فيه

فيبعد استعماله في العدالة مع عدم قطع الضعير ويحتمل ان يكون مجمعا عليه في غير العدالة التي شرطها البعض في مستحق الزكوة والخمس فانه صرح البعض

انه على تقدير اشتراطها لا يحتاج الى المروة والظاهر مع ذلك لا بد من المداومة على الصلوات في اول اوقاتها والتزام الجماعة وعدم الترك بالكلية كما

يدل عليه الخبر المروي في كتاب الصدوق في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور الثقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم

وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا

والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته

وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من

المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما

راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب

وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي

ومن يحفظ مواقيت الصلوات ممن يضيع ولولا ذلك لم يكن احد ان يشهد على اخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله

صلى الله عليه وآله هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك فكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن

جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله فيه بالحرق في جوف بيته بالنار وكان يقول لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وامثالها كثيرة وقد

يمكن فهم اعتبار الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر كبيرة عند العلماء لما روي عنه عليه السلام لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار في العدالة

وكذا يمكن المواظبة على الجماعة والمواقيت ولا يفهم ايضا ترك المروة خصوصا وتفسير الكبيرة ايضا في الجملة واما الملكة المعتبرة فلا والمروة خصوصا اذا كان

منافيا ولا يمكن اثباتها بعد الاعتداد مع عدم الملكة والافعال الخسيسة في مثل هذا الامور الجليلة فتامل ويمكن فهم ثبوتها بالشياع والمعاشرة حيث علم

انه اذا سئل في قبيلته ومحلته شهد له بذلك وانه لا يجوز كتمان عدالته ولا يجوز التفتيش ومنه يشعر بجواز غيبة الفاسق ومن لم يحضر الجماعة ولم

يحفظ المواقيت لكن يقتصر على ذكر ذلك الاولى الترك الا مع الفائدة وانه بمجرد المواظبة عليهما يجوز الشهادة على خيريته وعدالته وليس ذلك ببعيد

لانه قد يحصل من ذلك مع بعض القرائن العلم بخيريته والحاصل انه قد تعلم العدالة بادني معاشرة لان الانسان قد يفهم من شخص حالة يعتقد انه مع تلك

الحالة لا يخالف الشرع وانه قد عمد ولذا اذا تاب وفعل ما يسقط به الذنوب ظهر منكر منه لم يعرف جميع المناكير والمعاصي ولم يعاشره كثيرا وهذا يخلص

الانسان عن الوقوع في تحصيل الواجبات مع العلم بالعدالة بنفسه ولعل في هذا اشارة اليه وفي الاخبار الاخر ايضا دلالة على اشتراط العدالة في امام الجماعة

مثل ما روي في الفقيه وغيره عن ابي ذر انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان امامك شفيعك الى الله عز وجل فلا تجعل شفيعك سفيها ولا فاسقا وفي الفقيه ايضا

ثلثة لا يصلى خلفهم المجهول والغالي وان كان يقول بقولك والمجاهر بالفسق وان كان مقتصدا وفيه دلالة لا تصريحه على عدم الاكتفاء بمجهول الحال لا بد من

العلم بالعدالة فلا يدل التقييد بالمجاهر على الجواز في غيره بعد التصريح بالعدم في المجهول وهو ظاهر كيف الفسق مانع والعدالة شرط فما لم يحصل العلم بحصول

ورفع المانع لم يحصل المشروط والممنوع والشارح هنا كلام يريد تقوية كفاية الاسلام وان غير المؤمن ليس بفاسق ولنا ايضا كلام ويفهم من هنا ايضا

ضعفه فان الرواية الصحيحة دلت على عدم جواز الاقتداء وراء الواقفة ولم يكن عدم العدالة مع المحبة وانه عدو فتامل ولا يكفي في مثله الاصل العدم كيف فانه

يعتبر فيه الامور الوجودية وهي فعل الطاعات بل قيل هي ملكة وهي وجودية والاصل في الكل عدم الفعل فلا يكفي مجرد الاسلام بل الايمان مع عدم ظهور

الفسق كما هو مذهب الاكثر ولنا زيادة تحقيق في ذلك في بعض تعليقات ثم ويؤيده ان الاصل عدم ترك القراءة وعدم الصحة بدونها والاعتماد على الغير وعدم

براءة الذمة بعد الشغل به الا بما خرج الذي ثبت عدالته بالاية والاجماع والاخبار وبقي الباقي تحت المنع وكذا ثبوت الاحكام والفروج والاموال والحدود

والقصاص وغيرها وفيه ايضا وفي التهذيب ايضا في الصحيح عن عمر بن يزيد سئل ابا عبد الله عليه السلام عن امام لا باس به في جميع اموره عارف غير انه يسمع ابويه الكلام الغليظ الذي

يغيظهما اقرا خلفه قال لا تقرا خلفه ما لم يكن عاقا قاطعا اي للرحم وفيها ايضا دلالة على ان قطع الرحم والعقوق مانع وفسق وكذا عدم غيرها فانه المذهب الحق وان

مجرد اسماع الكلام المغيظ للابوين ليس بمانع ولا قطع ولا عقوق وروى فيهما ايضا عن الصادق عليه السلام سعيد بن اسمعيل عن ابيه انه قال سالته عن الرجل يقارف

الذنوب يصلي خلفه ام لا قال لا وروى اسمعيل بن مسلم انه سئل الصادق عليه السلام عن الصلوة خلف رجل يكذب بقدر الله عز وجل قال ليعيد كل صلوة صلاها خلفه

وفيه دلالة على اشتراط ظهور العدالة انه لا يعذر الجاهل حيث ترك التفصيل بانه ان كان عالما او جاهلا الخ وقال لا يصلي فيهما قال اسمعيل قلت لابي جعفر عليه السلام فيهما

رجل يحب امير المؤمنين عليه السلام ولا يتبرا من عدوه ويقول هو احب الي ممن خالفه قال هذا مخلط وهو عدو فلا تصل وراءه ولا كرامة الا ان تتقيه ويفيد الاسمعيل في

التهذيب والفقيه بالجعفي وهو ثقة فالخبر صحيح لهما وفيه دلالة على عدم كون الجاهل معذورا في نفسه للتقصير كما مر ويدل على الاهتمام بعدالة الامام وانه فضيلته

منع في خبر الامامة الا للافضل وقال في الفقيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله امام القوم وافدهم فقدموا افضلكم وقال عليه السلام ان سركم ان تزكوا صلاتكم فقدموا خياركم وقد

قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صلى بقوم وفيهم من هو اعلم منه لم يزل امرهم الى سفال الى يوم القيمة وهذا يدل على تقديم الاعلم على الاسن والهاشمي بل الافقه ايضا فتامل

وفي استحبابها حال الغيبة وامكان الاجتماع قولان منع

وبالجملة فيه خلاف ذلك كما ستسمع ويدل عليه ترك الاولى كما يفهم من فعل بعض الاصحاب يقدمون على انفسهم من هو انقص او يقال انه حق لهم ان يتابع

لوجه مثل وعاية صاحب مسجد او منزل او لترغيب الناس الى الصلوة وامامة المرا بقه يدل على عدم اعتبار الفاسق مع انه عيب اخر وبل ينوا ايضا المنع الوارد في

في النهديب عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال خمسة لا يؤمون الناس على كل حال المجذوم والابرص والمجنون وولد الزنا والاعرابي

انه في مثل هذه لا يكون وفي الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر انه قال خمسة لا يؤمون الناس ولا يصلون بهم صلوة في جماعة الابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والاعرابي والمحدود

وقال امير المؤمنين لا يصلين احدكم خلف الاجذم والابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والاعرابي لا يؤم المهاجرين قال الاغلف لا يؤم القوم وان كان اقرأهم

للقرآن لانه ضيع من السنة اعظمها ولا تقبل له شهادة ولا تصلى عليه الا ان يكون ترك ذلك خوفا على نفسه قال الباقر والصادق لا باس ان يصلى اعمى بجماعة الناس

فالاولى ان لا يؤم احدكم بعكس جالسا دينه ولا تعاطى الناس ايضا ورد منع ان يؤم المتيم بالمتوضي ايضا وورد المنع في السبع العدا لتوان كان بعض هذه اخبار

على الكراهة في الاخيرين والخلاف في البعض والغرض انه اذا كان مثل هذه العيوب مانعا فالفسق بالطريق الاولى عنده وهى البحا وبالعدا لكتفا

بما في رسالة علي بن بابويه الى ابنه الصدوق حيث قال اي في رسالته الي لا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والاخر تتقي سيفه

وسطوته وشناعته على الدين وصل خلفه على سبيل التقية والمداراة واذن لنفسك واقم واقرء لها غير مؤتم به ويفهم ذلك مما روي في الزيادات عن

بن راشد قال قلت لابي عبد الله موالينا قد اختلفوا اصلي خلفهم جميعا قال لا تصل الا من تثق بدينه واما انه كان حاجة تعتبر لحسنة العدالة ويدل على

عدم الاعتبار بالاختلاف في الفروع وغيره وروي في التهذيب عن عبد الله بن يزيد المجهول قال سالت ابا عبد الله عن المجذوم والابرص يؤمان المسلمين قال نعم

قلت هل يبتلي الله بهما المؤمن قال نعم وهل كتب الله البلاء الا على المؤمن وحمله الشيخ على حال الضرورة او امامة مثلهم للجمع بينه وبين ما نقلناه من رواية

محمد بن مسلم في الفقيه وابي بصير في التهذيب وفي الكافي وقد ادعى صحتهما المص في المنتهى والشارح ليستا بصحيحة لاشتراك ابن مسكان وابي بصير وعدم صحة

طريق الفقيه الى محمد ولعله يعرف انه عبد الله الثقة وكذا ابو بصير ويؤيده حسنة زرارة لابراهيم في الكافي قال قلت له الصلوة خلف العبد فقال لا باس

به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه قال قلت اصلي خلف الاعمى قال نعم اذا كان له من يسدده وكان افضلهم قال وقال امير المؤمنين لا يصلين احدكم

خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والاعرابي لا يؤم المهاجرين هذه ايضا يدل على تقديم المفضول على الفاضل في الجملة والجواز للعبد

الاعمى لانه الموافق للاصل وعدم الجواز للابرص والاجذم كالمجنون والمحدود لعدم العقل والفسق وولد الزنا بناء على عدم عدالته والاعرابي يحمل على الجاهل

او بناء على عدم تقديم المفضول على الفاضل ويؤيده انه لو قيل بالجواز كما في خبر عبد الله يلزم القوم يحمل النهي للتحريم او الكراهة وذلك خلاف الاصل

الحقيقة وبالجملة المنع موافق للاصل وشغل الذمة والاحتياط مع عدم صحة الخبر من دون ظهور الفساد والحسنة النهي كالصحيحة فيحمل خبر الجواز على ما قاله الشيخ

والظاهر جواز امامة العبد والاعمى لهذه الرواية وكثرة العامة ولعدم الاخبار العامة في جواز الجماعة والامامة ويحمل على الكراهة خبر السكوني قال قال امير المؤمنين

لا يؤم المقيد المطلقين ولا يؤم صاحب الفالج الاصحاء ولا صاحب التيمم المتوضين ولا يؤم الاعمى في الصحراء الا ان يوجه الى القبلة على انه للضرورة وكذا ما روي

عن الصادق عن ابيه عن علي انه قال لا يؤم العبد الا اهله وللضرورة ايضا لجواز القول بظاهره فيخصص العمومات بها ويجوز القول بصحة امامته مطلقا

للعمومات وعدم صحة هذه فافهم ويؤيده ما ذكره الشارح انه لا قائل بالعدم في الاعمى الا المص في النهاية ويدل على صحة امامة العبد ما روى في التهذيب صحيحا عن محمد

بن مسلم الثقة قال سالت ابا عبد الله عن العبد يؤم القوم اذا رضوا به وكان اكثرهم قرآنا قال لا باس وفيه ايضا دلالة على تقديم الافضل ويدل عليه

ايضا ما روي عن سماعة قال سالته عن المملوك يؤم الناس فقال لا الا ان يكون هو افقههم واعلمهم قال في التهذيب والاحوط لا ان يؤم العبد الا اهله لرواية

السكوني المتقدمة ويدل على صحة امامة الاعمى مع ما مر صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال لا باس ان يصلي الاعمى بالقوم وان كانوا هم الذين يوجهونه وقال في التذكرة

في بحث امامة الجماعة ولا باس بامامة الاعمى اذا كان من ورائه يسدده ويوجهه الى القبلة وهو مذهب اهل العلم لا نعرف فيه خلافا الا ما نقل عن انس الخ فقوله

ولان محل التامل وكذا ما نقل عند الشارح من القول به في النهاية وانه مذهب اكثر في كره الا ان يقال الخلاف في امامته بخصوص الجمعة وهو ايضا بعيد

قال في المنتهى ايضا انه لو حضر لو وجبت عليه الجمعة لعدم العذر وتنعقد به فلا فرق بين الامام وغيره ويؤيده انه قال في بحث الجمعة واما ما يجوز في امامة الاعمى

اصل هو قول اكثر اهل العلم لانه نقص خاصة سنته لا يخل بشيء من افعال الصلوة فكان حكمه حكم فاقد الشم **قوله** في استحبابها حال الغيبة الخ قال في المنتهى لو لم يكن

الامام ظاهرا هل يجوز فعل الجمعة قال الشيخ في النهاية يجوز ذلك اذا امنوا الضرر وتمكنوا من الخطبة وذكر في الخلاف انه لا يجوز وهو اختيار المرتضى وابن ادريس وسلار

وهو الاقوى عندي لنا ما تقدم من اشتراط الامام او نائبه فمع الغيبة يجب الظهر لفوات الشرط واعلم ان هنا ابحاثا الاول اشتراطها بالامام المعصوم او نائبه

ام لا الثاني ان الشرط مخصوص بحال الظهور او يشمل حال الغيبة الثالث ان المراد بالنائب هل هو الخاص او عام يشمل الفقيه حال الغيبة الرابع ان وجوبها

ظاهرها على تقديره عيني او تخييري وقد نقل الاجماع على الاشتراط وظاهر عبارته انه هو الامام خصوصا ما تقدم من عبارة المنتهى وهي صريحة في العموم وتخصيص النائب بغير الفقيه

حال الغيبة ايضا وبعض العبارات يشعر بالعموم مع التعميم في النائب لكن مع الوجوب التخييري وما نقل في الشرح عن ابي الصلاح مشعر بعدم الاشتراط في

حال الغيبة لكن يكون هناك ايضا الوجوب تخييريا لنقل الشارح وغيره الاجماع على عدم الوجوب العيني حال الغيبة ولا دليل على الاشتراط ولا على عدم

الوجوب العيني على تقديره الامام نقل من الاجماع والذي يظهر بالتامل في الاية والاخبار هو عدم الاشتراط بوجه والوجوب العيني لان ظاهر الامر بل صريحه

مع عدم وجود شيء اخر دال على التخيير والبدل عن المامور هو الوجوب العيني كما فهم من النظر في دليل افادة ظاهر الامر الوجوب وعلى تقدير العموم لا شك في صرفه

ظاهرا الى العيني مع عدم وجود ما يدل على التخيير لا الاستصحاب والاصل عدم الغير ظاهرا والاخبار الدالة على الوجوب كثيرة جدا واكثرها صحيحة وفي بعضها التاكيدات

والمبالغات الكثيرة المفيدة للظن القوي بالوجوب العيني المؤكد المضيق المقيد بزمان قليل وهو يظهر لمن تتبع ولكن فيها اجمال ما فانا لنا الا التمسك

بالاجماع

[illegible]

بالاجماع فلاحظة ذلك لا شك ولا ريب للتخصيص بالامام المعصوم او نائبه حال الحضور والامكان مع الوجوب العيني من غير نزاع لاحد في ملاحظة ذلك
صارت الادلة مخصوصة بحال الحضور الامام والوجوب العيني فلابد اما بجعل الادلة مخصوصة بهم فما بقي شيء من الادلة لحال الغيبة وغير الواجب المذكور وجعلها
مخصوصة بحال الغيبة مع الوجوب التخييري فهم بحال الحضور من موضع آخر وجعلها بالنسبة الى حال الحضور مخصوصة بالشرط والعيني للاجماع وعدم النزاع وعامة
مع الواجب المراد حال الغيبة للاجماع والوسط في الغاية والاخير بعيد جدا البعد هذا الفهم من الاية والاخبار وعدم الاجماع على هذا الحكم والا
لكان الانسب الاكتفاء به في اثبات المدعى وطرح الادلة وهو ظ وكيف يفهم من قوله تعالى فاسعوا مثلا وجوب العيني حال الحضور وشرط الامام ونائبه وعدمهما حال
الغيبة وكذا من الاخبار على ان مثل صحيحة زرارة عيث عندكم مخصوصة بالمخاطب صريح بالعيني ومثل موثق عبد الملك مثلك يهلك ولا يفهم غيرهما بحال
تكيف يحصل بحيث يكون دليلا على ان تكليف الناس عن زمان ورود الادلة بالاجماع عندهم على اجراء حكم السابقين في اللاحقين وبنقل خبر متواتر
والاجماع بعد المفرق وليس فيما نحن فيه شيء من ذلك بل اصل الحكم الثابت في السابقين غير جاير في اللاحقين ولا يقولون به وبهذا تبين انه لا يمكن
ان يقال ظ الادلة هو العموم وعدم الاشتراط والوجوب العيني كما ثبت الاجماع على الشرط حال الحضور وعلى عدم الوجوب العيني بقي بلا شرط والوجوب التخييري
هو ادلة الموجبين بعينها ايضا الظ منه القول بعدم اشتراط الفقيه ايضا وهو ظ الادلة لكنه قول البعض فالقول به يحتاج الى جراة ولكن لما تقدم لان منه
ظ الادلة مثل العدول من العيني الى التخيير وغيره لهذا الشارح المبالغ يقول كثيرا ان الفقيه نائب فالشرط حاصل واثبات كونه نائبا في مثل هذا مشكل
لعدم الدليل في الشرط الا الاجماع ليس له عينه الا لكان الواجب عينيا وبالجملة ينبغي اما القول بالوجوب العيني من غير شرط النائب ايضا لعدم دليل الاشتراط
الا الاجماع المدعى في زمن دخول المعصوم وضعف حجية الاجماع المنقول وهو ظ لمن تامل سيما من نظر في رسالة الجمعة للشهيد ولكنه قول مع عدم الوثوق مع انه شرط عندهم
~~في الاصول ... من الخاصة ... لعامة في مسألة المبحوث ... ان ... لكن يحتاج ... في رسالة الجمعة ...~~
وتخصيص الادلة بالحضور والعيني كما هو ظاهرها او الاجماع وعدم اسقاط الظهر المتحقق المبرئ للذمة باليقين بالمحتمل والاحتياط بفعل الظهر واضح بالنظر
الى الاجماع في كلام الاصحاب لانهم قالوا لا وجوب عينا بالاجماع فلا كلام لاحد في فعل الظهر بناء على كلامهم بخلاف الجمعة فان المنتهى والسيد وغيرهما على
تعيين الظهر وتحريم الجمعة كما تقدم ولكن في الادلة سيما الاخبار الكثيرة الصحيحة يحصل الخوف بتركها والجمع بينهما للاحتياط لا يمكن لكونه احوط مع توجه احتمال
التحريم بالتشريع لا يندفع بعدم النهي عن الصلوة في قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى لعدم احتمال شبهة عدم الجزم بالنية وهي لا تخرج عن ضعف سيما في
امثال هذه المسئلة مع تقديم الظهر ولكن يحصل التامل من جهة احتمال الاجماع وخروج وقت الجمعة وبالجملة الخلاص من الشكوك والشبه للمؤمنين مما
لا يمكن الا بظهور ولي الامر والناطق بالحق اليقين وامامن دونه فالامر صعب كثيرا الله يفرج عنا الهموم ودفع الشكوك والغموم بحق مدينة العلوم وبابها المحبوس
بظهور وارث الحكم والعلوم ولعل الحكم في ذلك عدم الغفلة والاشتغال بجميع انواع العبادات واكتساب الكمالات لعله يقع حسنة من الحسنات عند الله من المقبولات
ثم يعذب بعذاب وحيلة للسيئات لكن مثل الغريق الذي يتشبث بالحشيش رجاء الخلاص للنفس من الغرقات المهلكات الموقعة في اسفل الدركات ولابد من
عدم الاعتماد بشيء مما يتفق له من العبادات فجعل الوسيلة الى الدرجات العاليات محض الطاف والانعامات وشفاعة ذوي الشفاعات والانقطاع اليه
بالكلية في السر والعلانيات بتصور نفسه خالية من الخيرات بل جناية من مواهب العطيات ليحصل لها من الكسر والتشويش والاضطراب على القلب الانكسار
مضافا الى ما يجري في المحن والبليات في الدنيا للمؤمنين والمؤمنات واستحقاق المراتب العاليات والسعادات الاخرويات واظنها اعظم بالنسبة الى من القتل
ما ادعم مسئلة خالية عن شيء من الشبهات الا قليلة من الكثيرات خصوصا الاخلاص والقربة في النية وما شرط اصل الصحة المسيئة فانها لا تخرج عن ذلك في
ادنا مهما ايانا وعدم الغفلة عن تلك تعين تلك الحكم وهكذا فتغفل مع ذلك النفس المذنبة العاصية الكسلة الخاطية فانها نفس مسؤلة ولا يجوز بعد ذلك
الغفلة عن الخدمة ولابد من ترك السيئة والسنة والكسلة وساير المهلكات الخسيسة العظيمة الكثيرة والقليلة والحقيرة والله الموفق والمعين للعباد وترك
السيئة **قوله** ولو صلى الظهر الخ دليله واضح قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع ولانه مأمور بالسعي الى الجمعة لم تفت فيجب فتجب اعادة الظهر لانه انما
صلاها امتثالا للامر لعدم الامر بها بل المنهي عنها **قوله** وتدرك الجمعة الخ هذه مبنية على ادراك الجماعة بادراك الامام راكعا وادراك الصلوة بادراك الركعة
والظاهر ان الاخلاف فيه والاول فيه خلاف لاختلاف الاخبار وذهب الشيخ في كتابي الاخبار الا النهاية فقط الى عدم الادراك واشتراط ادراك تكبير الركوع كانه
كناية عن ادراكه قائما قبل الركوع ودليله اخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا تعتد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الامام وصحيحة عنه ايضا
قال قال لي ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة واخرى له عنه ع اظنها صحيحة ايضا قال اذا ادركت التكبيرة قبل ان يركع
فقد ادركت الصلوة وقد يستدل له بالاحتياط وايضا ان الذمة مشغولة بالصلوة مع القراءة وسقوطها قبل الركوع ثابت بالاجماع وبعده ليس بثابت
قد يقال ان مرجع الاخبار كلها محمد بن مسلم ولو سلم كونه هو الثقة كما هو الظ فيكون هنا خبر واحد على ان الاخيرة ما تدل الا بالمفهوم وانه لا حجية
في مثل صلوة الجمعة انه قد يأثم بالترك نعم يتم ذلك في الجماعة المندوبة وانه لا يدل على الوجوب بخصوصه مع قيام الدليل على خلافه وان سقوطها ثابت بالادلة
وليس الدليل منحصرا في الاجماع على ما سنشير اليه ايضا وايضا الجمع بين ما يدل على الجواز وبينها بحملها على الكراهة بمعنى كون ثواب هذه الركعة جماعة
اقل من الانفراد على ما اظن لعدم المعنى للنهي عنها لقلة ثوابها بالنسبة الى ادراك الامام قبل الركوع مع فوت الجماعة موجود في اكثر الكراهة في العبادات
بخلاف ما قاله بعض الاصحاب وعلى انه لو لم يدركه قائما لم يدركه في الركوع ايضا غالبا الا بتقصير في ملاحظة النية والتكبير او عدم [illegible] الخارج
من جمع الشيخ بحمل ما ينافيها مع الكثرة رواية وفتوى وصراحتها في الدلالة على اللحوق في الركوع الى الصف مع الادراك قبله وهو بعيد جدا مع انه صريح بعضها
نفي لما ستقف عليه ان هذا الحكم كان بالنسبة الى محمد بن مسلم فقط ولا يتم الا بالاجماع ولا اجماع ولا دليل غيره على انها ليست بصريحة فيما هو المط وهو

عليه ادم

سئل فهك

لكن ح

ثم ابقى عذر للتارك الا بعد نقل الاجماع وحال الراجح واما القول بالمنع والتحريم وهو مذهب السيد ومن تابعه صح

وكانه يشير الى اعظمية المذكورة انه شرط الشارع لصحتها واحتمل من الطاعات الارتباط الاكثار صح

...مع العدد في الاثناء اتم الجمعة ولو انفضوا قبل التلبس بالصلوة سقطت ويجب تقديم الخطبتين على الصلوة وتاخيرهما عن الزوال والفصل بين الخطبتين بجلسة ورفع صوته حتى يسمع العدد ولو صليتا في قرى لم تصح ولو اتفقت جمعتان بينهما اقل من فرسخ بطلتا ان اقترنتا والا اللاحقة والمشتبهة سنن

الادراك فاما على الظ لانه يبعد ان لو ادركه قائما بعد التكبير لا يكون مدركا وان كان الغرض بعيدا ويحتمل قول الشيخ وقد يكون بالنسبة اليه فقط تخا من الادراك الا مع التكبير تام في النية او التكبير او كونه مع امام مستعجل او كونه مع امام يتقي عنه فلم يضطر لسبب خلف قبل الركوع لا منفردا ما بعد فلا انه قد يحتج بقوتهما حينئذ او مقول ايضا قد تفوته التسبيحات اما بالكلية في الركوع او المستحبة واستدل المص في المنتهى على الجواز بصحيح سليمان بن خالد سيما فالحسنة والظ انه ليس بعيدا ان كان في سليمان تعديلا فان اعتبر لك فليست بحسنة ايضا والا كان مواظبا من حيث فصيحة كما قال في الحج ولا يبطل الى اشتراط الفقر لانه ان سويا بالتقية على الظ لنقل الحسين بن سعيد عنه عن ابي عبد الله ع انه قال في الرجل اذا ادرك الامام وهو راكع فكبر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام راسه فقد ادرك الركعة وبحسنة الحلبي عنه ع ايضا قال اذا ادركت وقد ركع فكبرت وركعت قبل ان يرفع راسه فقد ادركت الركعة وان رفع الامام راسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة وهذه حسنة في الكافي والتهذيب لابرهيم وصحيحة في الفقيه والظ ان المراد برفع الراس تعديه عن حد الركوع بالكلية لا الشروع فيه قبل الرفع بالكلية وقد يستدل عليه بما رواه في الفقيه ابو اسامة الثقة انه سئل عن رجل انتهى الى الامام وهو راكع قال اذا كبر واقام صلبه ثم ركع فقد ادرك وبما رواه صحيحا عن معوية بن شريح عن ابي عبد الله ع انه قال اذا جاء الرجل مبادرا والامام راكع اجزاته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلوة والركوع وذكر الشيخ ايضا في التهذيب عنه وقال في الفهرست معوية بن شريح له كتاب فذكر الاسناد وبما رويناه ايضا لتاييد التاويل المذكور سابقا بطريقين الى عبيد الرحمن ابي عبد الله واظن اعتبار السندهما ولا يضر وجود ابان بن عثمان فيه عن ابي عبد الله ع قال اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت انك ان مشيت اليه رفع راسه قبل ان تدركه فكبر واركع فاذا رفع راسه فاسجد مكانك فاذا قام فالحق بالصف فان جلس فاجلس مكانك فاذا قام فالحق بالصف العجب من الشيخ تاييد التاويل مع دلالته على نفي اصل المطلوب وايضا يدل عليه ما نقل من الاجماع على انتظار الامام في الركوع اذا احس بداخل الاجماع على عدم الاشتراط بعين الركوع الادراك فيه قال في المنتهى في بحث احكام الجماعة قال علماؤنا يستحب للامام اذا احس بداخل ان يطيل ركوعه حتى يلحق به وبه قال الشافعي في احد القولين وقال في الفروع لو ادركه وقد رفع راسه من الركوع او قبل ان يركع لم يفت لم نقل واحدا لعدم فوات الركعة قبل الركوع وعند اللحوق بعده الا انه لا يسلم الشيخ ولكن ذكر الرواية في التهذيب وايضا يدل عليه قيل هذه المسئلة من طرق العامة والخاصة وهو ما رواه الشيخ في التهذيب عن جابر الجعفي قال قلت لابي جعفر اني اؤم قوما وانا راكع فلم انتظر قال ما اعجب ما تسئل عنه انتظر مثلي ركوعك فان انقطعوا والا فارفع راسك فيما رواه الصدوق في الفقيه عن رجل انه سال ابا جعفر اني امام مسجد الحي فاركع فاسمع خفقان نعالهم وانا راكع فقال اصبر ركوعك مثل ركوعك فان انقطعوا والا فانتصب قائما قال الشيخ في التهذيب بعد ذكر هذه الاخبار الدالة على الجواز والمنع والتاويل التاييد في الامام الذي يقوم وركع ودخل قوم فليطل الركوع حتى يلحق الناس الصلوة ومقدار ذلك ان يكون ضعفي ركوعه استدل عليه برواية جابر الجعفي المتقدمة وهو يدل على رجوعه عن القول بعدم الجواز فكانها صارت عنده معلولة المخالف فتعين عند التخيير الى المنع لعدم الرتبة الا ان يقال هذا باعتقاد الشيخ لا باعتقاده ولكن ينبغي التنبيه لئلا يعتذر به ولا المتعارف بينهم **قوله** فلو انفض العدد الخ الظ انه لو انفض العدد كلا او البعض وبقي الامام يتم الجمعة ويدل عليه ظ قوله تم وتركوك قائما مع التامل في غيره وعند ظهور الخلاف فيكون الجماعة والعدد شرطا في الابتداء لا الاستدامة اما لو انفض الامام فانه يستخلف مع شرط صحته واما بدونه فغير معلوم لانه ليست بدليل ولا دليل غيرها والظ الشروط تقتضي العدد ولا تبطلوا اليس بدليل وكذا الصلوة على ما افتى في الاستصحاب وذكر الشارح الصحة ونقل عن كره ان ادراك ركعة في الافلاح وهو غير واضح اذ ما دليل السقوط على تقدير الانفضاض قبل التلبس وهو فقد الشرط قبل حصول الشروط سقطت واما وجوب تقديم الخطبتين على الصلوة فالظ عدم الخلاف فيه واما تاخيرهما عن الزوال فغير واضح بل الظ جواز التقديم كما هو في حديث جبر عليه السلام تاويل الح بعيد فلا يرتكب من غير ضرورة لامكان الجمع بين الاخبار بالتخيير او لوية التاخير واما وجوب الفصل بينهما فلتاسي وبعض الاخبار مثل قوله تجلس بينهما فانه خبر بمعنى الامر وكذا رفع الصوت حتى يسمع العدد ولانه المتفهم من الخطبة والمتبادر يلزمه وجوب الانصات ورفع المانع وكذا الظ دليل عدم صحة الجمعة لو صليت في قرى بعد ثبوت اشتراطها بالجماعة **قوله** ولو اتفقت جمعتان بينهما اقل الخ معلوم ان المراد الجمعتان اللتان حصل جميع شرائطها الا البعد المقدر فدليل البطلان ح على تقدير المقارنة هو فقد الشرط المقدر والظ عدم الخلاف فيه والعلم به يمكن بشهادة عدلين مع كونهما سمعا انه كان تكبير الامامين معا والظ ان الاعتبار باخر تكبيرهما كما قيل وفرضهما ان يعيدا معا الجمعة مع بقاء الوقت مجتمعين او جمعتين مع حصول البعد المقدر والا يصلون الظهر **قوله** والا اللاحقة الخ وان لم يقترنا بل سبق احد الامامين بتمام التكبير قبل تمام الاخر بطلت اللاحقة فيصلون الظهر ان لم يدركوا الجمعة الصحيحة وكذا تبطل جمعة الفرقة المشتبهة سواء كان الاشتباه بين المقارنة وعدمها او في تعيين السابقة المعلومة الا ان الحكم في الاولى اعادة الجمعتان ان امكن على وجه صحيح ودليله واضح وهو عدم فعل جمعة صحيحة مع امكانها فتجب عليهما ونقل عن المنتهى الظهر ايضا لامكان صحة الجمعة في نفس الامر فليس في ذمتهما الا الظهر فيجب والظ العدم لندرة المقارنة والصلوة على ما اخترناه الظ هنا ايضا انما حصلت جمعة صحيحة واشتبهت بالجملة التكليف بها لاحتمال البطلان على تقدير نادر ولا لثبوت جمعة محققة ليسقط الظهر بها وهو ظ ولا شك انه الاولى والاحوط قدس الله سره وتفضل علينا هو كانه رشحة من بحر علم افاضه عليه وعلى تقدير عدم الامكان الظهر او الواجب المقدر المعين على من فاتته الجمعة مط وفي الثانية الجمعة عليهما معه لعدم سقوطها يقينا ولا ظنا عن واحدة بعينها والعلم بالسقوط في الجملة لا ينفع هنا فالامر المتوجه اليهما غير ساقط عنهما يقينا تحت اصل التكليف والظهر ايضا على وجه صحيح لان اليقين يفوت الظهر من احديهما حاصل وليس يعلم فيجب عليهما لان سقوطها عنهما مشروط بوقوع جمعة صحيحة من كل منهما وذلك غير حاصل لا علما ولا ظنا فالذمة مشغولة بها وما ذكروا الاعادة الجمعة هنا لانهم قالوا انحطت الجمعة بفعلها صحيحة يقينا ولا يضر الاشتباه وهو صحيح لو لم تجب الجمعة مع امكانها على من تركها وصليت عنده جمعة وهو غير ظ ولهذا اوجبوا الجمعة على الفرقة اللاحقة مع الامكان الا ان يريدوا ادراك الجمعة السابقة قبل اتمامها والاولى الظ لتعلق وجوب الجمعة يدل عليه حينئذ لتعلق وجوبها على من كان على راس الفرسخين في النهاية ليان لم يصل عنده و

بالجملة

والعتق بعضه لا يجب عليه وان اتفقت في يومه ويحرم السفر بعد الزوال قبلها مش

بالجمعة ينبغي كون الحكم وجوبها على الفريقين على التقديرين مع الامكان بالاتيان بالجمعة صحيحة والا الظهر ويمكن حمل اكتفائهم في الثالث بالظهر لبعد
امكان ادراك جمعة اخرى لضيق الوقت وان كان قولهم يفعل الظهر لمن ترك الجمعة بعد فعلها مطلقا يدل على سقوط الجمعة عنه باحد فرضيه وهو محتمل والحاصل
ان الاقسام اربعة معلوم السبق الان يجب على الثانية الظهر مع فوتها والا الجمعة ومعلوم المقارنة فيجب الجمعة عليهما مع الامكان والا الظهر ومعلوم السبق
في الجملة مع الاشتباه بالفعل قال في المنتهى قال الشيخ يجب الجمعة عليهما واورده وقال بل يجب الظهر لحصول جمعة في المصر صحيحة والاشتباه عند نا لا ابطلها
في نفس الامر ولا يبعد الجمعة ايضا مع الامكان لما مر وعدم معلومية شيء اصلا وقال المص فالوجه وجوب الجمعة وربط القول بوجوب الظهر ولا يبعد وجوبها
كما نقل عنه **قوله** والمعتق بعضه الخ لعل دليله وجود المانع الذي هو المملكية والعبودية وعدم حصول الشرط الذي هو الحرية **قوله** ويحرم السفر الخ ادعى المص
فيه الاجماع بقوله في المنتهى اذا زالت الشمس حرم السفر على من يجب عليه الجمعة وهو قول علمائنا اجمع كانه الدليل ولا ينبغي الاستدلال بانه موجب لسقوط
الجمعة الواجبة لانه موجب لعدم الشروط والزوم للدور ولتغاير وعندهم لا انه اذا كان حراما فلا تسقط الجمعة لعدم الاباحة فيلزم من سقوطها عدمها الا ان يقال
بعدم اشتراط الاباحة للسقوط وهو حسن كما مر وقد يقال انه لا بد من الاباحة بعدم تحريم السفر الا من جهة سقوط هذا الواجب المحقق واستدل المص في
المنتهى بقوله تعالى واذا نودي للصلوة والنداء وقت الزوال فايجاب السعي يقتضي تحريم ما يحصل به تركه فهو مع كونه مبنيا على احد الاحتمالين منقوض بجواز
يوم الصوم الواجب بمكان يبقى ان الوجوب مشروط بالبقاء في البلد لكنه هو محل المشترك فيلزم عدم التحريم لكن وقع الاجماع على التحريم في الاول كما نقلنا فلم يثبت
الجواز الا احد الاحتمالين والا فالدليل لا يتم قال في الشرح لا فرق في التحريم بين ان يكون بين يديه جمعة اخرى يمكنه ادراكها في الوقت وعدمه لاطلاق النهي
مع [redacted] الاولى لحصول الغرض وضعف ان السفر ان ساغ وجب القصر ويسقط الجمعة فيؤدي الى سقوطها فيحرم فلا يسقط عنه فيؤدي الى التحريم الى
ان ... هذا مطلقا فيرفع اصل الحكم على تقدير صحته فلا بد له خصوصية بالجواز والعجب
من الشارح انه يريد مذهبا بشيء يرد اصل الحكم به ولانه منقوض بالسفر بعد ركون التحريم انه موجب لسقوط الصوم الواجب بعينه فلا ينبغي جعل الاطلاق
اشتراط البر مع ان المص قال في المنتهى على ما نقلناه عنه فيما تقدم بعدم نص من الاصحاب على اشتراط سقوط الجمعة باباحة السفر وانه لا تنافي باعتبار استلزام الامر
بالشيء النهي عن ضده الخاص كما يفهم من قوله فيما سبق ويحرم السفر لاستلزامه ترك الواجب هو لا يقول به وبانه يكفي لاتمام الدليل تحريمه وانه ينبغي ان يكون هو
التسويغ الى عدمه فهذا الاحتمال غير بعيد على تقدير تخصيصا علته التحريم في السقوط مع علمه بوصوله الى ثلاث الجمعة عادة وقصده ذلك في المسئلة المشتركة لا ينافي
ثم قال ومتى سافر بعد الوجوب كان عاصيا فلا يترخص حتى تفوت الجمعة فيبتدئ السفر من موضع تحقق الفوات قاله الاصحاب وهو يقتضي عدم ترخص المسافر
الذي يفوت سفره الاشتغال بالواجب من تعلم ونحوه او يحصل في حال الاقامة اكثر من حال السفر لاستلزامه ترك الواجب المضيق فهو اولى من الجمعة خصوصا
مع سعة وقتها او رجاء حصول جمعة اخرى او لا مجد استلزامه تحريم وكون اكثر المكلفين لا ينفكون عن وجوب التعلم فيلزم عدم تقصيرهم او فوات
اغراضهم التي بها انتظام النوع غير ضائر والاستبعاد غير مسموع ولان الكلام في السفر الذي لا يعارض غيره وجوبا وانت تعلم ان هذا كله مبني على ان
الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخاص كما هو الحق وقد عرفت دليله ولكن الشارح ما كان يقول به ويدعي انه ليس بحق بل موهوم من كلام بعض الاصول
ويظهر من قوله انه يقول به حيث قال واستلزامه الخ وفهم انه كلام جميع الاصحاب فلا يبعد ان يخرج عنه ويقول انه موهوم غير حق وقوله ومتى سافر الخ صحيح على
تقدير القول بالتحريم ولكن متى وصل الى موضع تحقق انه لو رجع لم يصل الى الجمعة فالظاهر انه ساغ سفره ويحتسب للمسافر من هذا المحل واما استلزام
ما ذكره فهو ايضا حق اذا علم المكلف وجوب التعلم فورا بحيث تحقق عنده تحريم السفر وعلم ايضا توقف الترخص على الاباحة مطلقا فلا يبعد من القول
به وعدم الاستبعاد ولا يفوت شيء من الاغراض ولا يخل بالانتظام لانه على تقدير حصول ذلك في السفر يتوقف عليه تحصيل يقال وجوب التعلم كلية وتحريم السفر
وايضا تحقق ذلك في اكثر المكلفين غير ظاهر الا على الوجه الذي ذكره بعض المتاخرين كما هو خلو الايات والاخبار والاثار بل يجب ذلك في ترك النبي والائمة
تكليف الخلق بالتعلم على وجه يقوله المتاخرون من وجوب تعلم جزئيات العبادات واجبا وندبا بعد تحصيل معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية
والنبوة والامامة والمعاد الجسماني بالادلة اليقينية اما بالدليل او بالتقليد لمن يجوزون تقليده الى ان الواصل الى المجتهد الحي العادل بل العدد وبكر على
الترك عدم النقل لان مثله العادة تقتضي بالنقل بل الذي يفهم عدم الايجاب والاكتفاء بما يعلمون ويوافق الحق اتفاقا حتى يعلم عدم الموافقة فيرد والى
الموثق ويشهد له الكثير من الاخبار مثل حكاية تعليم النبي صلى الله عليه وآله التيمم وحكاية طهارة اهل قبا وغيره وانهم اذا سمعوا الشهادتين خلوا سبيله او قال انا مؤمن كانوا
يرضون ممن قال ذلك حين موته ويقولون ان ذلك ينجيه مع فساد عقيدته الى الان ويدل عليه الايات والاخبار والشريعة السهلة ونفي الحرج ايضا انهم
ذلك في بيان وجوب القصر في السفر فانهم اطلقوا وعموا وصرحوا بفسق المتمم مع علمهم بالناس اكثرهم وان في الناس من يجب عليه التكليف وان اكثر الناس
لم يعرفوا واجباتهم بل في ذلك الزمان كانوا لا يعلم اكثروا الوقت او ضح لامكان تحصيل التعلم من النص بسهولة وما نقل في شيء من ذلك مع النقل عنهم الاشتغال
المناسبة للشريعة السهلة ولا يناسب الاكتفاء بالجملة التي يستخرج منها الفقهاء في امثال ذلك بل كان كل من فعل شيئا من العبادات مثل فعل ركعة بعد نقضها
مع الكلام فقال انا فعلت كذلك مع عدم علمه الاخر اعاد واجابوا عليهم السلام بان لكل حسن وقد مضى منا البعض وستطلع على اكثر ان شاء الله فيما يسمعه
الى غيرها عليهم السلام انت فعلت هذا موافقا للحق ولكن من غير علمك واخذك بالشرائط فليس بصحيح ويجب الاخذ من اهله هذا هو المناسب للعقل والنقل
من نفي الحرج والضيق والشريعة السهلة السمحة وكذا ما نقل عدم القصر على هؤلاء عن العلماء السابقة الحقة من العامة والخاصة الا عن رجب من زمان
اكثر وكون ذلك مخفيا عنهم بعيد جدا تركهم الواجب بعد فاللازم احد الامرين اما عدم الوجوب على ما يقولون به المتاخرون بل الاكتفاء بما يعلمون الا
فيما علم عدمه كونهم معذورين فيه سيما في مسائل القصر والاتمام فان النص الصريح الصحيح مع فتوى العلماء بل الاجماع دل على انهم معذورون في

العلم بوجوب العصر خصوصا

الامام مع عدم علمهم بوجوب التعلم وان كل من قرء عليه الاية وفهم لم يقصر وليس ببعيد ويؤيده معذور وعدم جواز القصر في السفر لعدم اباحته مع انها
شرط لانه بناء على عدم علمهم بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وعدم علمه بذلك ممن يجوز التعلم عنه فلا يكون سفره منهيا عنه لعدم العلم بما
التكليف فيه هو شرط التكليف لا بعلم التقصير منه مع الامكان على ان المسئلة اصولية واما عدم قدح مثل هذا التحريم في القصر فالاولى ظهر والاستبعاد
مع القول بالاول كونه مثالهم معذورين كما يقتضيه العقل والنقل من نفي الحرج والضيق ووصف الشريعة الشريفة بالسمحة السهلة وان الله يريد بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وان الله يحب من الامر في الشرع ما هو الاسهل كما دل عليه بعض الاخبار وبالجملة انه القصر والاخبار عامة نعمل بها حتى يظهر التخصيص ولا
يثبت بظن بمثل هذا ولكنه لا يغني من الجوع كما مر وافهم **قوله** والاذان الخ اي يحرم الاذان الثاني يوم الجمعة فعل المراد الثاني زمانا لان الاول
وقع مشروعا والمشروعية الاذان في الوقت في اي موضع وقع سواء كان في المنارة او بين يدي الخطيب او غيرها وليس المكان شرطا للصحة ويدل
عليه قوله عم في الرواية المتقدمة الصحيحة يخرج الامام بعد الاذان فيصعد المنبر فهي دالة على كون الخطيب والامام واحدا وكذا ظاهر الاية فان النداء
والسعي اليه باستماع الخطبة وهو الموجب لتحريم السفر فيكون الاول مشروعا ويقال الثاني حدوثا فان الذي كان مشروعا وواقعا في زمانه صلى الله
عليه واله بين يدي الخطيب قد احدثه عثمان او معوية ثانيا على الزوراء فيكون الحرام ذلك ان فعل اولا ولعل الثاني اقرب لان سبب التحريم والكراهة
ليس الا البدعة المنقولة ولا شك انه غير الذي يجيب بدليل نقل الاجماع في المنتهى كما سيجيء ولانهم كانوا يفعلون ذلك على الوجه المعين المنقول عنه صلى الله

لا شك هو

عليه واله ولو سئل في ذلك عن المحدث انه بقي الاول هو المحدث في زمانهما والثاني هو الذي فعله النبي وان لم يكن ذلك الوقت والمكان شرطا لانه
بدل ما عملا الماضي فعنا او من غيره ولو غير المكان لعلك في ذلك ايضا ولا يبعد عدم البحث فيه والظاهر صدق العرف على كل حال اما الاول لانه ذكر وا
للناس بدخول الوقت حتى يسعوا فيه لانه يقع خارجا وفي موضع مرتفع فيصل الى المكلفين ولا يضرهم كونه ذكر لم يشرع على وجه التخصيص بهذا المقصود
شيء مما علم الحكاية لانه يكون بدعة لانه ليس كل ما لم يكن في زمانه صلى الله عليه واله بدعة نعم لو شرع عبادة ما كانت مشروعة اصلا بغير دليل او دلت على انه
شيء يكون بدعة الان او صلى الضحى وغير ذلك من العبادات مع عدم وجوبها في زمانه ليس بحرام لان الاصل كونه عبادة ولعل ذلك مثل الصلوة

حرامه

خير موضوع والدعاء حسن فينبغي انه لا يسلم كونه بدعة ومنع كونها الانهائية تسلم اليه والى المكروه كما فعله الشهيد لان في صحيحة في بحث صلوة نافلة شهر
رمضان جماعة ان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار واما الثاني فانه يقع على الهيئة المشروعة في زمانه بحيث لا يقال انه المحدث لما عرفت ويسير

صعوده

بانه نقص من تكرار المؤذنين وهو جائز ولهذا قال في المنتهى لا نعرف خلافا بين اهل العلم في مشروعية الاذان عقيب صلوة الامام وانه الاذان الاول
يحرم به البيع نعم لو فعل على قصد انه مشروع ومن جهة وضعهما لذلك يكون حراما وبدعة كما في غيره ورواية غياث المتقدمة بان الاذان الثالث بدعة
غير صحيح ولا تسلم الحجية بالشهرة مع عدم الصراحة ايضا اذ قد يكون المراد الاذان في العصر فيها اجمال ما ثبت وليست بدليل لهذا ولا ذاك فلا يمكن اثبات
التحريم بمثله فقول المعتبر واتباعه معتبر واما اذان العصر فقال في المنتهى لا شك في سقوطه بعد الجمعة واما بعد الظهر فغير ظاهر للاصل وعموم ادلة الاذان وعدم
صراحة وصحة حديث غياث واستدل على ذلك المصنف في المنتهى بما روى في الصحيح كان يجمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين فيه تامل لانه يدل على عدم
فعله حين الجمع والظاهر انه لا نزاع في جواز تركه وهي تعقيب العلم بالمرجوحية لا يدل على اذان العصر يوم الجمعة مطلقا بل وقت الجمع في الجمعة في سائر
الايام سواء ولكن في بعض الاخبار الدالة على ان وقت العصر وقت الظهر يوم الجمعة دلالة على استحباب الجمع فسقوط اذان العصر ومطلقا انه لا اذان
للظهر ولا اذان الا للوقت وهذا الوقت ليس للعصر على التلفيق والاحتياط يقتضي الجمع والترك يوم الجمعة بل مع الجمع مطلقا للقول بالتحريم في الجمع يوم الجمعة
عرفة ومزدلفة نقله الشارح فيما تقدم عن المص في كتبه ومن كتب الظاهر عدم القول بالوجوب وقد مر البحث فيه في بحث الاذان ثم الظاهر الكراهة في مثل ما هو المذهب
الاكثر بمعنى ترك الاولى لا اقلية الثواب بالنسبة الى غيره من الاذان مع الاحتمال لعدم نص صريح في المنع فالقول بالكراهة بمعنى المنع دليل واضح ولهذا قرب
بجزم بعدم التحريم وتوقف في الكراهة في الذكرى على ما نقله الشارح في الجمع في الثلاث ايضا فكيف المرجوحية مطلقا ولكن هكذا يظهر من الكفاية من المنع
ومن الاذان بالترك مع الترك دائما الا ان الغالب انه مثله لا يفعل الا مع المرجوحية بالنسبة الى العدم لا بسبب نقصان ثوابه عن غيره بل خفي في موضع اخر
**قوله** والبيع الخ ويحرم البيع والظاهر ان المراد به المعنى الشرعي لانه المتبادر وهو المعاوضة الخاصة لعله اعم من الشراء لاطلاقه عليهما والمفهوم من ظاهر التفاسير
بل الظاهر عدم الخلاف في تحريمهما والظاهر ان النداء كناية عن دخول الوقت فلم يناد يحرم ايضا ويجب السعي فيحرم المص بعد الزوال اشارة الى تفسيره الاية حسن
من كلام غيره بعد النداء وان دليل التحريم ظاهر الاية فانه اذا كان ترك البيع واجبا كما يدل عليه ذروا يكون الفعل حراما لان الامر بالسعي للفور لترتبه
على اذا ومنافاة البيع له لانه لا يجب فورا بل يجب عدم تفويت الصلوة وان تراخي عن النداء ولانه قد لا ينافيه السعي مع ان التحريم اعم ولانه فرع لان الامر
بالشيء مستلزم للنهي عن ضده الخاص لانه لا يحتاج الى وذروا البيع فعلى هذا الدلالة في الاية على تحريم ما يشابهه ولا على العلة فالالحاق قياس بلا
نص والقول به مشكل مع الاصل وما يدل على مشروعيته فقول المعتبر معتبر والاحتياط واضح ثم انه لا شك في تحريمه لما في مطلقا سواء كان بيعا او اجارة او غيرها
لا للالحاق ولا للاية بل لما تقرر في الاصول من ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد ولو كان خاصا وقد مر مرارا مع ظهوره وقد سلم الشارح فيما سبق
عن قريب في تقرير تحريم السفر فيه بعد الوجوب وقد منع هنا وقال وهو عمدة الشهيد رحمة الله عليه في غير هذه المسئلة وفيه الضد العام بالنقيض وهو غير
جيد وقد صرح في غير هذا الموضع بالامر الكلي ولي تعجب كيف منع هذا التحريم وكيف يشتبه على مثله اذا قيل اسعوا لا يفهم منه تحريم ما يمنع منه ويفهم
تحريم الفعل على غير من يجب عليه الجمعة للمنافرة وهذا واضح مع الاحاطة بما ذكرناه في تحقيقه ولعل الاشتباه ولو لا تحقيق العلامة ذلك لكنت قائلا
به وعلى تقدير التحريم ينعقد البيع عند الاكثر لعدم المنافاة بين الصحة في المعاملات وبين النهي بخلاف العبادة والشارح قال بالبطلان فيهما مع عدم قوله بالبطلان

فيهما



وفي وجوب الاصغاء والطهارة في الخطبتين وتحريم الكلام قولان متن

فيما لم تعلم المبايعة وقد مر مرارا وقد يقوى هذا حتى فيما اذا وجد التصريح من الشارع بقوله لا تبع بك وان فعلت صح فعلت اما اذا لم يصرح بشيء فتأمل حقيقة
في محله ولكن ما صرح بالصحة ولا بالفساد هنا وما عندنا دليل على صحة كل بيع ولا هذا البيع بخصوصه الا كونه بيعا وهو جائز وصحيح لقوله تعالى احل الله
البيع فما علم منه الا صحة البيع الجائز فقط لا صحة بيع غير الجائز بل الظاهر بطلانه وبالجملة اذا علم الصحة من موضع لا ينافيه النهي فلا يدل على البطلان
والا فقد لا تدل الا على البطلان على الظاهر حيث يفهم عدم رغبة الشارع الى هذا الفعل فيعلم عدم تجويزه ايضا ومثل هذا الفهم قد يكون في
العبادات مع عدم المنافاة وفي المعاملات كذلك فانه قد يفهم مثل بيع الملاقيح والمضامين وبيع المجهول والحصاة وغيرها وقد لا يفهم بل قد يفهم الترتب مع
الفعل بالفرض والحاصل ان هذا منوط بنظر المجتهد والمتأمل فانه قد يفهم من كلام الشارع المنافاة وعدم ترتب الاثر وقد لا يفهم فاذا قال مثلا لا تنظر
الى الاجنبية وانت تصلي فانا نفهم منه المنافاة مع عدم النهي في العبادة على الوجه المقرر المنافي بخلاف ان قال لا تنظر الى اجنبي قط ونظر في الصلوة
فانا ما نفهم هنا المنافاة كما نفهمها في الاول وغير ذلك وبالجملة لا بد من التأمل التام فانه قد يحصل له شك في حصول طهارة البدن والثوب وغيرهما من
النجاسة بالماء المغصوب فان المعلوم كونه مطهرا وهو ما اذن الشارع في التطهير به كما تردد بعضهم في حصولها بالمسح بالمحرم مثل الخبز والتربة الشريفة وغيرها
بل وفي الشارع عدم حصول الطهارة بالعظم والروث والمطعوم مع ان الظاهر هنا حاصل بان الغرض من التطهير ازالة الاثر على اي وجه كان مع ورود الادلة
العامة المفيدة لكون الماء مطلقا مطهرا وكذا في حصول الزكوة بالسكين المغصوب وفي المكان المغصوب وغيرها فينبغي الاحتياط ولي في تحقيق هذا
المعنى بعض الرسائل تعليقها على العضدي لعله ينفع لمن تأمله وقد اشرنا الى حقيقة الامر فان المدار على فهم المنافاة وعدمه فلا بد في كل جزئي من معرفة الامر
ومنع ما يدل على الفهم وما يدل على حصول الاثر وما يفهم من النهي الوارد في تلك الصورة فتأمل والله المعين وفي شمول لا تعاونوا على الاثم الطرف الآخر
اذا لم يكن عليه حراما تأمل ولهذا اجوزوا البيع لآلات اللهو القمار مع العلم بانه يضعها ولا يشتريها الا لذلك وكذا العنب لمن يعمله خمرا وفي الفرق
تأمل نعم الظاهر انها تتحقق مع قصده ويكون اصل فعله موقوفا عليه مثل اعطاء العصا للظالم ليضرب او القلم ليكتب مع انه فعل قد لا يقصده ولا يتوقف
عليه فعله نعم لا يترتب عليه الاثم والتحريم الا معه لكن من غير دخل له في صدور ما يمكن صدوره عنه فلكونه معاونا في مثل هذه تأمل واضح ومثل ان حصل منه
الايجاب بقوله للمخاطب بعتك هذا بكذا فيقول هو اشتريت وما حصل منه ما يبعثه على انشاء الحرام نعم لو لم يكن القبول منه لم يتم الحرام فهو تأمل على انه تأملا
لبعد صدور الفعل مباحا ثم يصير حراما من غير دخل للفاعل له وقصد ورجع ما امكن منه فيحتمل التحريم في حقه بمجرد هذا القول بقصد البيع مع
التوقع نعم قد يكون معاونا مثل ان يبعث ويبتدئ به فتأمل فيه فانك قد علمت ترددي في اكثر المسائل الله الموفق للحق من دون الشبهة ومزيل الشكوك
والشبهة واعلم ان الظاهر من النداء في الآية هو الاذان ثم ظاهر انه كناية عن دخول الوقت وهو الذي موجب لتحريم السفر ووجوب السعي قال المص في المنتهى قد
ذكرنا ان السعي واجب يوم الجمعة ولو قبل الوقت وهو الزوال ان كان قريبا او قبله بحيث تدرك الجمعة ان كان بعيدا قال ايضا اذا زالت الشمس حرم السفر على
من يجب عليه الجمعة وهو قول علمائنا اجمع لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة والنداء وقته الزوال فايجاب السعي يقتضي تحريم ما يحصل به تركه
وبالجملة فهم منه ان المراد بنودي هو النداء عند دخول الوقت بل هو وقت الزوال لكن قال فيه في موضع آخر ولا نعرف خلافا بين اهل العلم
في مشروعية الاذان عقيب صعود الامام الى قوله وهو الاذان الاول الذي يحرم به البيع ويتعلق به وجوب السعي فينبغي فعله مع اذان المؤذنين
في المنارة وقال ايضا اذا صعد الخطيب المنبر ثم اذن المؤذن حرم البيع وهو مذهب علماء الامصار قال الله وذروا البيع الامر للوجوب ولا يحرم بزوال
الشمس وذهب اليه علمائنا اجمع بل يكون مكروها وبه قال العطاء وعمر بن عبد العزيز الزهري والشافعي واكثر اهل العلم وقال مالك واحمد اذا زالت الشمس
يوم الجمعة حرم البيع لنا ان هذا معلق على النداء لا على الوقت فلا يحرم قبله عملا بالاصل السالم عن المعارض ولان المقصود منه ادراك الجمعة وهو
يحصل بما ذكرنا واما الكراهة وقت الزوال فقد ذكره الشيخ في الخلاف الخ وانت تعلم ان في عبارة الكتاب وما نقلنا اولا عن المنتهى يدل على خلاف حتى قال بعد الزوال
ما نقلناه عنه اخيرا وان التعليق غير مقصود لانه يلزم لو لم يؤذن لم يجب السعي ولا يحرم وهو بعيد الا ان يقال انه كناية عن حضور وقت الصلوة حين
بحيث لو لم يا تلفات ته وانه جعله اولا كناية عن الزوال ويكون المراد بالاذان في اول الوقت بالنسبة الى تحريم السفر ووجوب السعي ثانيا عن النداء
بين يدي الخطيب لو كان بعد الزوال بزمان ويمكن ان يقال ان السعي واجب في اول الوقت وجوبا موسعا كصلوة الظهر ويحرم ما ينافيه والسفر منافي
به ومفوت مع دخول الوقت فيحرم واما البيع فانه يحرم بقوله وذروا البيع مطلقا بما فيه اولا الا انه مخصوص بما بعد النداء الذي هو الاذان
عقيب صعود الامام المنبر لانه عطف على فاسعوا الذي هو الجزاء على الشرط فيكون مقيدا لكن حكمه بتحريم السفر ووجوب السعي المطلقان على النداء المكني عن دخول
الوقت يدل على تحريمه ايضا بعد الزوال بلا فصل كما هو ظاهر المتن وبعض الاصحاب فان ثبت الاجماع المذكور يخصص لذلك والا فاللفظ يقتضي التحريم
بالنداء وعلى تقدير الاجماع لا يصير الحرام هو الاذان المقدم على المنارة على ان ظاهر الخبر الصحيح المتقدم والآية والاصل مع ما يقتضي عدم تحريمه بل ما يجعله اثنين
على تقدير القول بالتحريم والظاهر خلافه بل الكراهة ايضا الا ان يكون ثالثا كما تدل عليه رواية حفص بن غياث المتقدمة فتأمل **قوله** وفي وجوب الاصغاء الخ
احد القولين الوجوب في الاولين والتحريم في الاخير ودليله صحيحة عبد الله المتقدمة عن الصادق عليه السلام انما جعلت الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي
صلوة حتى ينزل الامام ومعلوم ان المراد هو الصلوة الشرعية مع عدم الحقيقة فيحمل على اقرب المجازات وهو الاشتراك والمساوات في جميع الاحكام
الا ما علم الاخراج وايضا فائدة الخطبة هي السماع وفيه تأمل لان المتبادر في مثله انه حكمه حكم الصلوة اوكالصلوة فيكفي كون ثوابه ثوابها والتأكيد
في الوجوب في سائر الاحكام التي معلوم ثبوته فيهما والتشبيه لا يقتضي الاتحاد الا في النفس ولا في جميع الاحكام بل المساوات ايضا لا تقتضي ذلك كما
بين في الاصول في مسئلة الاستواء وهو ظاهر وعدم كون الفائدة ذلك مع انه قد يحصل بالاتفاق من دون ايجاب الاصغاء فلا يثبت وجوبه

والممنوع من سجود الاولى يسجد ويلحق قبل الركوع فان تعذر لم يلحق ويسجد معه في الثانية وينوي بهما للاولى ثم يتم الصلوة ولو نوى بهما
للثانية بطلت صلوته ويستحب ان يكون الخطيب بليغا مواظبا على الصلوات الفرايض حافظا لمواقيتها والمباكرة الى المسجد بعد حلق الراس وقص الاظفار واخذ الشارب والسكينة

والتطيب ولبس افخر الثياب والتعمم والتردي والاعتماد والسلام اولا

المقصد الثالث في صلوة العيدين

والحمآء في دلالة الدليل على تحريم الكلام على السامعين اكثر والظاهر عدم وجوب الطهارة به للاصل ودليل قوي على الخروج عنه بمثله مشكل مع صحيحة محمد
بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال اذا خطب الامام يوم الجمعة فلا ينبغي لاحد ان يتكلم حتى يفرغ من خطبته فاذا فرغ من خطبته تكلم فان سمع القراءة او لم
يسمع اجزأه فان لا ينبغي اكثر استعماله في المكروه بل ظاهره ويدل عليه ايضا قوله تكلم ما بينه وبين الصلوة ما بينه وبين ان يقام الصلوة حيث يكره بعده
الكلام ايضا على ما تقدم وايضا عدم الباس من لم يسمع القراءة يدل عليه وتدل هذه مع الصحيحة المتقدمة على عدم ثبوت احكام الصلوة بينهما وبين الصلوة
فلا يثبت بينهما احكامها بكونهما صلوة لبعد عدم احكامها بعدهما وقبل الصلوة مع كونهما صلوة لانهما بدل ركعتي الظهر ومما نقل من طرق العامة
بينما رسول الله ص يخطب يوم الجمعة اذ قام رجل اليه فقال هلك الكراع هلك الشاة فادع الله ان يسقينا وفي اخره ثم دخل رجل والرسول ص يخطب
فقال يا رسول الله هلك الاموال فادع الله يرفعها عنا وفي اخرى ان رجلا قام الى النبي ص وهو يخطب فقال يا رسول الله متى الساعة فاعرض عنه واومأ الناس
اليه بالسكوت فلم يقبل وعاد فلما كان في الثالثة قال له النبي ص ويحك ماذا اعددت لها فقال احب الله ورسوله فقال انك مع من احببت
فهذه تدل على عدم التحريم على الخطيب ايضا ولكن على عدم التحريم على كل سامع حيث لم يمنعه ص بل قرره والجواب بعدم الصحة وبانه كان للقصة لا يبعد
التأييد مع عدم الغرض حتى يحصل المنافاة ويساوم عدم الضرورة سيما في تطويله في الجواب الظاهر ان الاعراض للاول كان من جهة عدم حسن هذا
السؤال لان علمها عند الله مع عدم ضرورة السائل ومنفعته فيه بل ما هو الانفع له من الاصغاء فيه وفي الاخيرة لانه واخذه على عدم تحريم الكلام
بين الخطبة والصلوة فهو مؤيد لعدم التحريم قبل وعدم وجوب الطهارة فيهما حيث جاء مثل الشأن في بين الخطبة وبين الصلوة فليست الخطبة بمنزلة
الصلوة فتم وفي هذه الصحيحة ايضا دلالة ما على اتحاد الخطيب والامام فافهم واعلم انه لو تم الدليل الدال على الاشتراط من الحدث والخبث ايضا
وايجاب الاصغاء وتحريم الكلام على غير العدد بهذا الدليل فابعد ولا شك في عدم الاشتراط الا بالنسبة الى العدد لو كان وقد ادعى الشهيد دليله عليه
واضح وعلى تقدير الوجوب ينبغي وجوب الاستماع ما لم يحصل المشقة وقد تنظر فيه وهو في محله اذ الجلد وعلى تقدير الوجوب يجب ان يجيء البعيد كلما
امكنه السماع ويصغون ويجلس بعضهم بجنب بعض الفلعا وجوب ذلك عدم نقله الى الان وهو مما يؤيد عدم الوجوب على الكل فافهم فانه يدل
على المطلوب ايضا بمعونة واما على تقدير التحريم والوجوب فالظاهر عدمهما بعدهما وقبلهما للامام مع عدم دلالة الصحيحة عليه ان كان قال حتى يفرغ
الظاهر ان المراد ما دام يخطب فانه لو جلس بعد الخطبة طويلا لا تحريم ولا اصغاء بل لا وجوب للطهارة ايضا على الظاهر بعدها لا تحريم كما يفهم من المنتهى
والظاهر ان المراد من الاصغاء هو الاستماع فضم ترك الكلام اليه للتبيين به فانهما مسئلتان وان قيل في اللغة بدخول الثاني فيه على ما نقله الشارح
فانه لا اصغاء حال السكوت وبين الخطبتين يقينا مع قول الشارح بتحريم الكلام بينهما فتم قوله والممنوع من سجود الركعة الخ ولعله واضح ولعل
المراد بقبل الركوع قبل فوت الركعة وقبل الاخلال وقبل رفع الراس منه ونحو ذلك مثله في مثل هذا المتن غير بعيد بعد ما مر من اللحوق في الركوع
بتصريح المص في غيره وغيره على ما قاله في الشرح فذهب المص وغيره هنا ايضا على اللحوق اي لو لم يتمكن من السجود وادراك الامام راكعا فيقوم مطمئنا
يسيرا لعدم قراءة فلا يرد اعتراض على هذا المتن انه يفهم دخول هذا ايضا في القسم الثاني حيث قال قبل الركوع وايضا انه لو لم ينو بهما اصلا فكالنية
الاولى لان الاعمال بعد النية المطلقة في الاول تنصرف الى ما يجب بصحتها لم يحصل ما ينافيه فالبطلان مع نيته الى الركعة الثانية لثانية بعيد الا انه
يعبك ويؤيده عدم احتياج المسبوق الى القصد وعدم صرف فعله الى ما فعله الامام مع عدم النية وكذا عدم البطلان وحذفهما ثم الاتيان
بما يقصد للاول بعد ثبوت البطلان بنيته مع لزوم عدم ادراك ركعة تامة مع الامام لانه يلزم السجدتان للاولى من غير الامام والركعة الثانية
كذلك وروايات حفص بن غياث ضعيفة مع عدم صراحتها في مطلق من يقول بعدم البطلان ولا يدل كلام الشيخ بجواز الاعتماد على كتاب جعفر على صحة هذه
الرواية مع مخالفتها الحكم المشهور من وجوه رواها حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع فيمن زحم عن سجود الاولى لم يقدر على السجود حتى سجد الامام
للثانية ان لم ينو تلك السجدة للركعة الاولى لم تجز عنه للاولى ولا الثانية حتى يسجد سجدتين وينوي انهما للركعة الاولى وعليه بعد ذلك ركعة تامة يسجد
فيهما وعدم صراحتها ظاهر فتم قوله ويستحب ان يكون الخطيب بليغا الخ والظاهر دليله ظهور تأثير مثله وكذا المواظبة ودليل استحباب المباكرة اخبار الدالة
على الفضيلة مفصلا للمقدم والمتأخر والظاهر ان الفرد الاعلى التوجه اليه بحيث يصلي صلوة الفجر فيه والاستمرار فكانه افضل من غسل يوم الجمعة في
الفضيلة او يخرج للغسل ولكن قوله بعد حلق الراس الخ يدل على الاول فيكون هذا مستثنى غير مذكور في محل اعتماد على ذكره هنا ومقاومته الافضل منه
كفضيلة المباكرة والاشتغال فيه بالعبادة ولكن يشعر بعدم كراهة النافلة في المسجد الافضلية في البيت لانه يصلي نافلة الجمعة مع غيرها من النوافل وما
رايت خبرا بخصوصه في حلق الراس كانه داخل في التزين يوم الجمعة واما التعمم والرداء وكونه متعمما او عدنيا والاعتماد على شيء والسلام فيدل عليه الاخبار ولكن
بعض الاصول المرغب فيها وقدر عشرون ركعة فيه زيادة وفي بعض مع كون الركعتين بعد الزوال وفي الصحيح عن موسى بن جعفر عليهما السلام قال سألته عن ركعتي
الزوال يوم الجمعة قبل الاذان او بعده قال قبل الاذان وهو ظاهر في كونهما قبله وفي بعض الاخبار انه لا يؤخر يوم الجمعة الفريضة للنافلة وقد ذكر اشياء
في ليلته ويومه وينبغي عدم تركه ركعتين في ليلته بالفاتحة واذا زلزلت خمس عشرة مرة فانه موجب لان يامنه الله من عذاب القبر ومن اهوال يوم القيمة مذكور في
المصباح وفي المنتهى نقله عن الشيخ وفي نسخة في مصباح صغير بين المغرب والعشاء قال في المنتهى ويستحب الاكثار من الصلوة على النبي ص يوم الجمعة لما
رواه الجمهور عن ابي الدرداء قال قال رسول الله ص اكثروا الصلوة علي يوم الجمعة فانه يوم مشهود تشهده الملائكة ونقل ايضا انه قال افضل ايامكم يوم الجمعة وفيه
خلق ادم عليه السلم وفيه قبض وفي طريق الخاصة ما رواه الشيخ عن عمر بن يزيد قال قال ابو عبد الله ع يا عمر انه اذا كان ليلة الجمعة نزل من السماء
ملائكة بعدد الذر وفي ايديهم اقلام من الذهب وقراطيس الفضة لا يكتبون الى ليلة السبت الا الصلوة على محمد وال محمد فاكثر فيها وقال يا عمر ان من السنة ان

على محمد

ويجب صلاة العيدين بشروط الجمعة جماعة ومع تعذر الحضور او اختلال الشرائط تستحب جماعة وفرادى متن

على محمد وعلى اهل بيته فى كل جمعة الف مرة وفى سائر الايام مائة مرة ويستحب قراءة سورة الكهف لما رواه الجمهور عن على ع قال قال رسول الله صلعم من قرأ الكهف يوم الجمعة فهو معصوم الى ثمانية ايام من كل فتنة فان خرج الدجال عصم منه ومن طريق الخاصة ما رواه محمد بن يعقوب فى كتابه عن محمد بن ابى حمزة قال قال ابو عبد الله ع من قرأ الكهف فى ليلة الجمعة كانت كفارة لما بين الجمعة الى الجمعة وقال الصدوق وغيره ايضا فيما تقرأها يوم الجمعة بعد الظهر او العصر والظاهر جوازها مطلقا وهو ما اختاره ابى ثم الثانى او الثالث على التقدير بن ثقة وروى ابن يعقوب فى الصحيح عن حماد بن عثمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تستحب ان تقرأ فى دبر الغداة يوم الجمعة الرحمن ثم تقول كلما قلت فباى آلاء ربكما تكذبان قلت لا بشىء من آلائك رب اكذب وروى ابن بابويه فى الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع من قال فى آخر سجدة من النافلة بعد المغرب ليلة الجمعة وان قال كل ليلة فهو افضل اللهم انى اسألك بوجهك الكريم واسمك العظيم ان تصلى على محمد وآل محمد وان تغفر لى ذنبى العظيم سبع مرات انصرف وقد غفر له وروى الشيخ فى زيادات عن نجبة قال قال ابو جعفر ع اذا صليت العصر يوم الجمعة فقل اللهم صل على محمد وآل محمد الاوصياء المرضيين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك والسلام عليهم وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة الله وبركاته فان من قالها فى دبر العصر كتب الله له مائة الف حسنة ومحى عنه مائة الف سيئة وقضى له مائة الف حاجة ورفع له بها مائة الف درجة وفى الفقيه اللهم صل على محمد وآل محمد الاوصياء المرضيين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك والسلام عليه وعليهم ورحمة الله وبركاته ثم قال بعد ما نقل فى بيان الثواب وروى ان من قالها سبع مرات رد الله عليه من كل عبد حسنة وكان عمله فى ذلك اليوم مقبولا وجاء يوم القيامة وبين عينيه نور وفى المصباح وكذا فى الذكرى وثواب الاعمال بعد بركاتك السلام عليه وعليهم وعلى ارواحهم الخ وروى ابن بابويه عن رسول الله صلعم طرفوا اهاليكم كل يوم جمعة بشىء من الفاكهة واللحم حتى يفرحوا بالجمعة واكثروا الدعاء فيه فان فيه ساعتين للاجابة وفى الرواية حين تزول الشمس واخر ساعة النهار وروى فى اخرى فما بين الخطبة الى ان يستوى الناس فى الصفوف وساعة اخرى الى غروب الشمس وروى الشيخ فى باب العمل فى ليلة الجمعة عن محمد بن العلاء عن ابى عبد الله ع قال سمعته يقول من اخذ من شاربه وقلم اظفاره يوم الجمعة ثم قال بسم الله وبالله وعلى سنة محمد وآل محمد كتب الله له بكل شعرة وبكل قلامة عتق رقبة ولم يمرض مرضا يصيبه الا مرض الموت ولعل المراد بعد ارادة الفعل الا بعد الفعل وروى فيه ايضا باسناده فى الزيادات فى باب العمل فى ليلة الجمعة عن عبد الرحيم القصير عن ابى جعفر ع قال من اخذ من اظفاره وشاربه كل جمعة وقال حين ياخذ بسم الله وبالله وعلى سنة رسول الله صلعم لم يسقط منه قلامة ولا جزازة الا كتب الله له بها عتق نسمة ولا يمرض الا المرض الذى يموت فيه وفى صحيحة اخذ الشارب من الجمعة الى الجمعة امان من الجذام وكذا فى غسل يوم الجمعة والاخبار من الخطى اخبار وروى ايضا فيها باسناده عن ابى عبد الله ع خذ من شاربك واظفارك كل جمعة وان لم يكن فيها شىء فحكها فلا يصيبك جذام ولا برص ولا جنون وروى فيها ايضا عن موسى بن بكر قال قلت لابى الحسن ع ان اصحابنا يقولون ان اخذ الشارب وقلم الاظفار يوم الجمعة فقال سبحان الله خذها متى شئت فى يوم الجمعة وفى سائر الايام وروى ايضا فيها باسناده عن ابى يعفور قال قلت له جعلت فداك انه يستنزل الرزق بشىء بعد التعقيب بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس قال اجل ولكن اخبرك بخير من ذلك اخذ الشارب وتقليم الاظفار يوم الجمعة وروى فيها ايضا فى الصحيح عن ابن سنان اظن انه عبد الله عن ابى عبد الله ع فى قول الله عز وجل خذوا زينتكم عند كل مسجد قال فى العيدين والجمعة وفى الفقيه للتمشط عند الصلاة فيدل على استحبابه قبل الصلاة واستحباب التزيين فى يوم الجمعة والتطيب ولبس اطهر الثياب ظاهر مشهور واما القنوت فالروايات مختلفة فيه بعضها يدل على وجوده فى الركعة الاولى قبل الركوع كصحيحة عمر بن يزيد عن ابى عبد الله ع وتقنت فى الركعة الاولى منها قبل الركوع وفى صحيحة سليمان بن خالد عن ابى عبد الله ع وقال فى المنتهى حسنة عن ابى عبد الله ع القنوت يوم الجمعة فى الركعة الاولى وفى صحيحتى داود بن الحصين وعبد الملك نفيه قبل الركوع وبعده ويحملان على نفى الوجوب وهما يدلان على عدم وجوبه وهو ظ وفى صحيحة زرارة فى الاولى قبل الركوع وفى الثانية بعده ولكن فيها انه اذا كان يصلى وحده ففى الاولى وهو غير مشهور بل لا قائل به على ما يعلم وقال الصدوق فى الفقيه هذا تفرد به ابن حريز عن زرارة والذى استعمله وافتى به ومضى عليه مشايخى رحمة الله عليهم هو ان القنوت فى جميع الصلوات فى الجمعة وغيرها فى الركعة الثانية بعد القراءة وقبل الركوع وفى بلوغ القول بمضمون رواية زرارة وطرح الجزء الاخر الذى لا قائل به ومناف للاصح منها وحمل غيرها على الجواز واستحبابا فى الاولى لا ينافى استحبابا فى الثانية مع انه ثابت فى غيرها بالادلة العامة ويدل عليه ايضا صحيحة ابى بصير عن ابى عبد الله ع الى قوله كل القنوت قبل الركوع الا الجمعة فان الركعة الاولى فيها القنوت قبل الركوع والاخيرة بعد الركوع وقد مر تعيين القنوت وقال فى صحيحة الحلبى قال فى قنوت الجمعة اللهم صل على محمد وعلى ائمة المؤمنين اللهم اجعلنى ممن خلقته لدينك وممن خلقته لجنتك قلت اسمى الائمة قال سمهم جملة قال فى المنتهى انه صحيح كما قلناه مع وجود ابان كان ابن عثمان ولا يضر لما عرفت مرارا وهو مؤيد لما قلناه واما الظاهرة فالظ عدم الخلاف فى اولوية الجهر بها وكذا قراءة الجمعتين فى الجمعة وكذا فى ثانيتها فى الظهر وقد مر البحث واما الجهر فالروايات مختلفة فيه فيدل على الجهر اخبار معتبرة مثل حسنة الحلبى لوجود ابرهيم قال سألت ابا عبد الله ع عن القراءة يوم الجمعة اذا صليت وحدى اربعا اجهر بالقراءة قال نعم وصحيحة الحلبى قال سمعت ابا عبد الله ع يصلى الجمعة اربع ركعات يجهر فيها بالقراءة فقال نعم والقنوت فى الثانية وهى مع ما تقدم تقيد استحباب القنوتين وكذا اطلاق الجمعة على الظهر كما اشرنا اليه سابقا فلا يرد الاعتراض على عبارتنا القوم الذى يدل عليه وكذا صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع قال لنا صلوا فى السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة فقلت انه ينكر علينا الجهر بها فى السفر فقال اجهروا بها وهذه دالة على عدم تقية فيه فحمل الشيخ علينا ما يدل على عدمه لا يناسب مثل صحيحة جميل قال سألت ابا عبد الله ع عن الجماعة يوم الجمعة فى السفر فقال يصنعون كما يصنعون فى غير يوم الجمعة فى الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقراءة انما يجهر اذا كانت خطبة ومثلها صحيحة محمد بن مسلم والحمل على التخيير اولى ولا يبعد استحبابه والاحتياط يقتضى لعدم اذ ما اظن احدا قال بوجوبه بخلاف الاخفات وما مر ايضا فى مطلق القراءة فى ظهر يوم الجمعة مؤيد له ولا يخفى ان فيه تاييدا لعدم وجوب الجهر والاخفات فتامل **قوله** ويجب صلاة العيدين الخ قد ادعى المص الاجماع على عدم وجوبها الا بشرائط الجمعة الا فى تقديم الخطبتين فانهما واجبتان متاخرتان فيهما قال انما يجب العيدان بشرائط الجمعة بلا خلاف بين علمائنا الا الخطبة لان النبى ص صلاها مع ... وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى وغيره تامل وقال ايضا العدد شرط فيها كالجمعة وهو مذهب علمائنا اجمع قال ايضا الذكورية والعقل والحرية والحضر شرط

وكيفيتها ان يكبر للافتتاح ويقرء الحمد وسورة والافضل الاعلى ثم يكبر ويقنت خمسا ويكبر السادسة مستحبا ويركع ثم يسجد سجدتين ثم يقوم فيقرء الحمد وسورة والافضل الشمس ثم يكبر ويقنت اربعا ثم يكبر الخامسة مستحبا للركوع ثم يسجد سجدتين ويتشهد ويسلم متن

سبعا وخمسا وفي الدلالة على جواز الجماعة مع اختلال الشرائط خفاء لكن الشهرة والاستصحاب وادلة الجماعة مطلقا والترغيب فيها خصوصا في مثل العيد مع عدم النص والاجماع وهل اتيك في الثانية وتدل عليه صحيحة جميل المتقدمة في الجملة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ثم يقرأ فاتحة الكتاب ثم والشمس ثم يكبر خمس تكبيرات ثم يقرأ الفاتحة ثم هل اتيك ثم يكبر اربع تكبيرات وهو مذهب الاكثر ايضا كما يفهم من المنتهى وما يدل على قراءة الاعلى في الاولى والشمس في الثانية يحمل على الجواز والافضلية من غيرهما للجمع والشهرة وصحة الاول بخلاف مثل خبر اسمعيل الجعفي الثقة وابي الصلاح الكناني الثقة لوجود احمد بن عبد الله القروي المجهول في الاول مع ابان بن عثمان وان كان ممن اجتمعت على تصحيح ما يصح عنه الا ان فيه شيئا وما ليس فيه مثل رجح منه وفي الثاني محمد بن الفضيل المشترك مع انه مشتمل على تقديم التكبيرات على القراءة وهو مما قال الاكثر والروايات الصحيحة الكثيرة مع قلة القائل به كما يفهم من المنتهى واما كون التكبير سبعا في الاولى وخمسا في الثانية مع تكبيرة الافتتاح والركوع وبعد القراءة وقبل الركوع فدليله صحيحتا جميل ومعوية ومرسلة عبد الله بن المغيرة المتقدمات وزرارة معوية قال سألته عن صلوة العيدين فقال ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء وليس فيهما اذان ولا اقامة تكبر فيهما اثنتي عشرة تكبيرة تبدأ فتكبر وتفتتح الصلوة ثم تقرأ فاتحة الكتاب ثم تقرأ والشمس وضحيها ثم تكبر خمس تكبيرات ثم تكبر فتركع فتكون تركع بالسابعة وتسجد سجدتين ثم تقوم فتقرأ فاتحة الكتاب وهل اتيك حديث الغاشية ثم تكبر اربع تكبيرات وتسجد سجدتين وتتشهد قال ع كذلك صنع رسول الله ص والخطبة بعد الصلوة وانما احدث الخطبة قبل الصلوة عثمان واذا خطب الامام فليقعد بين الخطبتين قليلا وينبغي للامام ان يلبس يوم العيدين بردا ويعتم شاتيا كان او قايظا ويخرج الى البر حيث ينظر الى آفاق السماء ولا يصلي على حصير ولا يسجد عليه وقد كان رسول الله ص يخرج الى البقيع فيصلي بالناس وفيه احكام اخر مثل افضلية القراءة بالسورتين المذكورتين كما تقدم وعدم وجوب التسليم وغيرها فافهم وفي السند علي بن محمد شيخ محمد بن يعقوب وهو علي بن محمد بن ابراهيم بن ابان الرازي الكليني المعروف بعلان وهو ثقة عين وفيه ايضا محمد بن عيسى بن يونس ولكن لم يضر الا انه يرسل الاوتار وفي الصحيح عن علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله ع في صلوة العيدين قال يكبر ثم يقرأ ثم يكبر خمسا ويقنت بين كل تكبيرتين ثم يكبر السابعة ثم يركع بها ثم يسجد ثم يقوم فيقرأ ثم يكبر اربعا ويركع بها وهو مشترك بين ابن الثمالي الثقة والبطائني الضعيف ومثلها في كون التكبير سبعا وخمسا وايضا في الصلاح الثقة وسليمان بن خالد في الاولى ومحمد بن الفضيل المشترك وفي الثانية محمد بن سنان عن ابن مسكان ويدل على استحباب القراءة بالجهر صحيحة ابن سنان كانه عبد الله عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول كان رسول الله ص يعتم في العيدين شاتيا وقايظا ويلبس درعه وكذلك ينبغي للامام ويجهر بالقراءة كما يجهر في الجمعة وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال التكبير في الاولى سبع قبل القراءة وفي الاخرة خمس بعد القراءة دليل المطلب الاول وايضا صحيحة يعقوب بن يقطين الثقة قال سألت العبد الصالح عن التكبير في العيدين اقبل القراءة ام بعدها وكم عدد التكبيرات في الاولى وفي الثانية والدعاء بينهما وهل فيهما قنوت ام لا فقال تكبير العيدين للصلوة قبل الخطبة تكبر تكبيرة تفتتح بها الصلوة ثم يقرأ ويكبر خمسا ويدعو بينهما ثم يكبر اخرى يركع بها وذلك سبع تكبيرات بالتي افتتح بها ثم يكبر في الثانية خمسا يقوم فيقرأ ثم يكبر اربعا ويدعو بينهن ثم يكبر التكبيرة الخامسة ومثله صحيحة محمد كانه ابن مسلم لنقل علاء بن رزين عنه عن احدهما عليهما السلم في صلوة العيدين قال الصلوة قبل الخطبتين والتكبير بعد القراءة سبع في الاولى وخمس في الثانية الاخرة وكان اول من احدثها بعد الخطبة عثمان لما احدث احداثه كان اذا فرغ من الصلوة قام الناس ليرجعوا فلما رأى ذلك قدم الخطبتين واحتبس الناس للصلوة والاخبار في ذلك كثيرة مثل صحيحتي هشام بن الحكم وفي الصحيح عن ابي بصير ايضا في المنتهى وفيه كلام واعتمد عليه المص في غيرها وصحيحة الحلبي واما ما يدل على التقديم في الاولى والتأخير في الثانية كما هو مذهب ابن الجنيد مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة عن ابي عبد الله ع قال التكبير في العيدين في الاولى سبع قبل القراءة وفي الاخرة خمس بعد القراءة ومثلها صحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري الثقة فرده المص لعدم الشهرة وتقدم فتوى ورواية ولا يبعد حملها على الجواز او لو يتم الاولى للجمع الغير لو كانت وكذا ما روي في الاقل مثل رواية زرارة ان عبد الملك بن اعين سأل ابا جعفر ع عن الصلوة في العيدين فقال الصلوة فيهما سواء يكبر الامام تكبيرة الصلوة قائما كما يصنع في الفريضة ثم يزيد في الركعة الاولى ثلث تكبيرات وفي الاخرى ثلثا سوى تكبيرة الصلوة والركوع والسجود وان شاء ثلثا وخمسا وان شاء خمسا وسبعا بعد ان يلحق ذلك الى وتر فليس بمعلوم ان احدا يفتي بمضمونها الا ان المشهور ان الزيادة تسع على ما هو نقل في المنتهى انها سبع عند ابن بابويه وابن ابي عقيل وانها عند المفيد ثلث في الثانية كانه متفق مع المش في الاولى او الثلث في الثانية او السبع فيهما والخمس في الثانية كما هو المش او العكس فيهما وظاهرها انه استدل على ان التكبير لا بد منها ولا يكون اقل من ثلثة وفيها ما ذكر بعد كونها متواترة واستدل الشيخ في يب على استحباب التكبير مطلقا حيث قال انه يجوز الاقتصار على الثلث تكبيرات او الخمس تكبيرات وهذا يدل على ان الاخلال بها لا يضر بالصلوة وفيه تأمل اذ غايته ما يدل عليه جواز الاخلال بما فوق الثلث فكانه لعدم القايل بوجوب ذلك قال بجواز ترك الكل ولكنه غير معلوم لنا ويمكن حمل عبارة المفيد عليه وغيره على ان فيها الاخبار عن شيء كما ترى في الصحيح ايضا تأمل لانه قد يكون زرارة نافلا عن عبد الملك مثل غيره بعيد وهو غير معلوم توثيقه بل ما نقل فيه ما يدل على مدحه في الجملة وفي زرارة وابن ابي بكير ايضا كلام وبالجملة ترك العمل بما مضى كله من الاخبار الصحيحة الصريحة الكثيرة المفتي بها لمثلها محل التامل فكان العلامة نظر الى هذه الرواية و قول الشيخ فقال الوجه عندي ان التكبير مستحب لما يأتي فجاز فيه الزيادة والنقصان فتأمل فان لفظ الوجوب بالامر والتأسي مع قوله صلوا وكون الفعل للبيان مؤيد وكذا قول الاكثر على الظاهر لو ثبت عنه هذه لم تجوز الاقتصار في الواجب ايضا على الثلث فتأمل وما رأيت قولا لما يأتي في المنتهى الى الان ثم الظاهر ان اكثر الاخبار المتقدمة تدل على عدم وجوب الدعاء بين التكبيرات فان اكثرها خالية عنه سيما صحيحة معوية ومرسلة عبد الله بن المغيرة وزرارة عبد الله الثقات حيث ذكر فيها كيفية الصلوة من غير ذكر الدعاء ولو كان لوجب ذكره وكذا صحيحة ابي بصير بعينها في المنتهى ثم يقرأ ثم يكبر بعد القراءة خمسا الخ وفيه نقد وصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في صلوة العيدين فقال تصل القراءة بالقراءة وقال تبدأ بالتكبير في الاولى ثم تقرأ ثم تركع بالسابعة وصحيحة الحلبي مثلها وهي صريحة في العدد والاصل وصحيحة محمد المتقدمة وصحيحة زرارة المتقدمة ايضا وغيرها واما ما يدل على الوجوب فهو رواية علي بن حمزة المتقدمة وصحيحة يعقوب بن يقطين المتقدمة ايضا ولكن الدلالة على الوجوب غير واضحة لعدم صريح الامر والدلالة على الوجوب مع ان السؤال في الثانية كان عن وجوب القنوت

فالجواب

ووقتها من طلوع الشمس الى الزوال ولو فاتت لم تقض ويحرم السفر بعد طلوع الشمس قبل الصلوة ويكره بعد الفجر والخطبة بعدهما واستماعها مستحب ولو اتفق عيد وجمعة تخير من حضر العيد في حضور
الجمعة ويعلم الامام ذلك وفي وجوب التكبيرات الزائدة والقنوت بينها قولان ويستحب الاصحار بها الا بمكة والخروج حافيا بالسكينة ذاكرا وان يطعم قبله في الفطر وبعده في الاضحى مما يضحي
به وعمل منبر من طين والتكبير في الفطر عقيب اربع صلوات اولها المغرب ليلة الفطر وفي الاضحى عقيب خمس عشرة ان كان بمنى اولها ظهر العيد وفي غيرها عقيب عشر ويكره التنفل بعدها وقبلها
الا بمسجد النبي صلى الله عليه وآله فانه يصلي ركعتين فيه قبل خروجه المقصد الرابع في صلوة الكسوف يجب عند كسوف الشمس والقمر والزلزلة والآيات والريح المظلمة واخاويف السماء صلوة ركعتين في كل

فالجواب يدل على الوجوب لا الوجوب ولانها البيان مطلق كيفية الصلوة ولهذا اشتملنا على المندوبات مثل تكبير الركوع مع اشتمال على في الاولى عدم ضبطه والتعيين
يؤيد العدد ولهذا اختلف فيه الالفاظ في صحيحة وذكر الله علامة الخ مثله وقال في المنتهى افضل ما يذكر في القنوت ما نقل عن اهل البيت عليهم السلام والمنقول والنبأ
احدهما ما رواه الشيخ وذكر حديث جابر ثم رواية محمد بن عيسى عن ابي منصور ويعلم منزلته لا اسند لها في المصباح **قوله** ووقتها بعد طلوع الشمس الخ لحسنة زرارة
لابراهيم في كتب عن ابي جعفر ع قال ليس في الفطر والاضحى اذان ولا اقامة اذانهما طلوع الشمس اذا طلعت خرجوا وليس قبلهما ولا بعدهما صلوة ومن لم يصل مع
في جماعة فلا صلوة له ولا قضاء عليه فيها دلالة ايضا على كراهة الصلوة قبلهما وبعدهما الى الزوال كما هو المذكور في الكتب الا في المدينة للرواية باستحباب الركعتين
قبل الخروج في مسجدها ومنها السنية بمنزلة الاسم الامام وان لا قضاء لها كما في غيرها من الاخبار وقد مرت فيحمل غيرهما مثل رواية ساعة بعد انبساط الشمس
على الندب مع الاجماع وعدم الصحة والصراحة واما تحريم السفر فلما مر في الجمعة وانها ليست بواجبة على المسافر لما في صحيحة زرارة وهو ثقة والفضيل
بن يسار قال في المنتهى ليس في السفر جمعة ولا فطر ولا اضحى ولكن في الثانية محمد بن سنان وابن مسكان والاولى فيها ابان فلا يضر والظن ابن عثمان لنقل
عنه كثيرا فوجه قول المنتهى في الثاني غير واضح ونقل في الاول ايضا بخطه انه كان ابن تغلب فهو صحيح وفيه ايضا تامل لما ثبت ان حكمها حكم الجمعة ولعل المراد
مع كونها فالجمعة سابقة عن لسان الامام المندوب كما مع الامام والجماعة ويدل عليهما بعض الاخبار المتقدمة ويدل على الثاني صحيحة سعيد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن
الرضا ع قال سألته عن المسافر الى مكة وغيرها اهل عليه صلوة العيدين الفطر والاضحى قال نعم الا بمنى يوم النحر فيحمل على الندب لما مر وعدم صراحته على الوجوب واما ما يدل
على كراهة السفر قبل طلوع الفجر صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت الشخوص في يوم عيد فانفجر الصبح وانت في البلد فلا تخرج حتى تشهد ذلك العيد وقد نقل الاجماع
في استحباب استماع الخطبة ولعل وجهه الاتفاق وسماع ذكر الله تعالى والصلوة على النبي ص والخلاف في الخطبة وقد مرت الاخبار وفيها دلالة على الوجوب وقولهم حكمها حكم الجمعة الا الخطبة
تقدما اشارة اليه فتم وعلى تقدير الاستحباب وجه الاستحباب المساواة مع الوجوب يحتمل الوجوب كما في الجمعة والاصل بقية ونقل الاجماع مط ولكن لا بد من التامل في دلالتها
على الوجوب **قوله** ولو اتفق عيد وجمعة تخير من صلى العيد في حضور الجمعة قال المص هو المشهور لا فرق في ذلك بين من منزله قريبا او بعيدا خلافا لابن الجنيد حيث خص الرخصة
بالبعيد ودليله صحيحة الحلبي انه سأل ابا عبد الله ع عن الفطر والاضحى اذا اجتمعا يوم الجمعة قال في زمان علي ع قال من شاء ان يأتي الجمعة فليأت ومن قعد فلا يضره وليصل
الظهر وخطب خطبتين جمع بين خطبة العيد وخطبة الجمعة وهذا يعم ويدفع مذهب ابن الجنيد مذهب من قال بوجوب الصلوتين مع التأييد بالشهرة والاصل وغيرها ولو كان مثل
ما في مفهوم رواية اسحق بن عمار عن امير المؤمنين ع من كان مكانه قاصيا فاحب ان ينصرف عن الاخرى فقد اذنت له وكانه تمسك به ابن الجنيد مع المفهوم والضعف
والندب في مقابلة الشهرة **قوله** ويستحب الاصحار بها الخ وكذا الاستثناء فان في الخبر يصلى في المسجد الحرام **قوله** والخروج ماشيا حافيا لما روي انه ص لم يركب في
جنازة ولا في عيدين وعن علي ع قال من السنة ان يأتي العيد ماشيا ويرجع ماشيا ويدل على الحفاء ان الرضا ع في عهد المامون خرج حافيا وروي عن النبي ص انه قال من
اغبرت قدماه في سبيل الله حرمهما على النار ويمكن الاستدلال بها على الحفاء في الحرم وعلى صلوة الجنازة بل مطلق العبادة مثل زيارة الحسين ع وغيرها
واستحباب السكينة والوقار والذكر لله في الطريق بما نقل عن الرضا ع في الرواية السابقة تبعه المامون في المشي والحفاء والتواضع والذكر واستحباب الطعام قبل الخروج
دليله النص ولكن الفطر من الحلو للرواية ايضا واما دليل الافطار في الفطر بالحلو فكانه حب الحلو ووجود الافطار به في الصوم وقول الاصحاب وروي عنه ص انه كان يأكل
في الفطر قبل خروجه تمرات ثلثا او خمسا وفي الذكرى افضل الحلو السكر ولكن المفهوم من الرواية التمر فتم ولعل الدليل الاخر واما الافطار بتربة الحسين ع وان ورد به
الرواية ولكن العلم بعد الصحة وثبوت تحريم مطلق الطين خصوصا التربة المشرفة والندب لا ينبغي فعله ويمكن حملها على المريض واستحباب عمل منبر من طين نقله الى الصحاب خبر
**قوله** والتكبير في الفطر عقيب اربع الخ دليل الاستحباب الشهرة والاصل وخبر سعيد النقاش المذكور في التهذيب قال قال لي ابو عبد الله ع ان في الفطر تكبيرا ولكنه مستور قلت
واين هو قال في ليلة الفطر في المغرب والعشاء الاخرة وفي صلوة الفجر وفي صلوة العيد ثم يقطع قال قلت كيف اقول قال تقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا
وهو قول الله ولتكبروا الله على ما هديكم والشهرة جبرت ضعف السند وعدم القائل بالفرق افاد الاستحباب في الاضحى ايضا مع خلاف المنقول ويؤيده القول بالوجوب ونقل عن السيد الوجوب
وقوله ولتكبروا الله واذكروا الله في ايام معدودات وبعض الاخبار مثل حسنة محمد بن مسلم في الكافي عنه في باب لابراهيم قال سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل واذكروا الله في ايام معدودات
قال التكبير في ايام التشريق من صلوة الظهر يوم النحر الى صلوة الفجر يوم الثالث وفي الامصار عشر صلوات فاذا نفر بعد الاولى امسك اهل الامصار ومن اقام بمنى فصلى بها الظهر والعصر فليكبر ولا قائل بالفصل فوجب في المغرب ايضا وكذا حسنة زرارة
فيها قلت لابي جعفر ع التكبير في ايام التشريق في دبر الصلوات فقال بمنى في دبر خمس عشرة صلوة وفي سائر الامصار في دبر عشر صلوات واول التكبير في دبر صلوة الظهر يوم النحر يقول فيه الله اكبر الله اكبر لا اله الا
الله والله اكبر الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام وانما جعل في سائر الامصار في دبر عشر صلوات التكبير انه اذا نفر الناس في النفر الاول امسك اهل الامصار عن التكبير
وكبر اهل منى ما داموا بمنى الى النفر الاخير وفي دلالة الاخبار على الوجوب خفاء والاية وان كانت ظاهرة الا انه قليل القائل مع عدم التصريح بان المراد ذلك فانه يحتمل غيره ايضا وان كانت
الحسنة مفسرة لها ولكن ما ارتفع الاحتمال والاجماع غير ظ وكذا الدليل على المغرب مع ان الاية قد فسرت بايام التشريق وليس العيد فيها على المشهور وكذا ليس التكبير في تمام الثلث واجبا وكذا
لا صراحة في ولتكبروا الله على مراده وبالجملة الندب يضعف القول بالوجوب مع البراءة الاصلية وعدم شيء صحيح صريح مع ان دليله لا يخلو عن قوة والاحتياط يقتضيه فلا ينبغي الترك
واخبار الحسنة لاعتبار وايضا ووجوبها في الكتب المعتبرة فان في الصواب اختلاف كثيرة **قوله** ويكره التنفل الخ قد مر دليله واما الاستثناء فلرواية محمد بن الفضل الهاشمي عن ابي
عبد الله ع قال ركعتان من السنة ليس تصليان في موضع الا في المدينة قال يصلى في مسجد رسول الله ص في العيد قبل ان يخرج الى المصلى ذلك الا في المدينة لان رسول الله ص فعله
وفيها دلالة على تمام المطلوب ولكن في الدلالة على الكراهة تامل نعم يفهم عدم الاستحباب والظ كون الاستحباب في المسجد كما هو ظ قوله في المدينة انه خص المسجد بل عام للتأسي بفعله
وان كان السند ليس بصحيح لكنه مؤيد بالشهرة بل قريب من الاجماع والاصل مع كونها من المندوبات قال الشارح والمراد ان من كان بالمدينة يستحب له ان يقصد المسجد قبل خروجه ويصلي فيه ركعتين ثم يخرج
الى المصلى وفي تأدي ذلك من كثرة العبادات خفاء ولا يبعد فهم ذلك منهم وقال ايضا ولو اقيمت الصلوة في مسجد لعذر استحب صلوة التحية فيه ايضا لانه موضع ذلك الظ
لا يحتاج الى العذر مع نفي المدعى الدليل تامل العموم ادلة الكراهة الا انه لما كان في الادلة ضعف كما اشرنا اليه وثبت استحباب التحية بخصوصها فيحمل تلك على الكراهة
لا بسبب بل بمجرد العيد فليستثنى النوافل التي لها سبب كما قيل في الكراهة في الاوقات الخمسة **المقصد الرابع** في صلوة الكسوف تجب عند كسوف الشمس والقمر الخ قال

ركعتين في كل ركعة خمس ركوعات يكبر [illegible] ثم يقرأ الحمد وسورة ثم يركع ثم يقوم فيقرأ الحمد وسورة ثم يركع [illegible] صح ٣٧

ووقتها من حين ابتداء الكسوف الى ابتداء الانجلاء فلو قصر عنها سقطت وكذا الرياح والاخاويف على قول

في المنتهى صلوة كسوف عشر ركعات واربع سجدات صلاها رسول الله والناس خلفه في كسوف الشمس ففرغ حين فرغ وقد انجلى كسوفها الخبر وفي التهذيب
اخر الخبر والمهذب في المنتهى الرهط الذين رووه الفضيل وزرارة وبريد ومحمد بن مسلم كان اوجبته الزلزلة واحد نقله في الشرح عن الصحاح والريح [illegible]
اثناء [illegible] سائر الاخاويف في دلالة الخبر على الوجوب خفاء واما الاجماع [illegible] واما دليل وجوبها لسائر الآيات والاخاويف السماوية وهي الآيات الخاصة
عن العادة المخوفة للناس عادة فلا يضر عدم خوف البعض ولا يكفي خوف البعض في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم في التهذيب والفقيه قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام هذه
الرياح والظلمة التي تكون هل يصلى لها فقال لكل اخاويف السماء من ظلمة او ريح او فزع فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن وليس فيه دلالة على الوجوب لغير السماوية الا
ان الظاهر ان المراد بالسماوية كل ما يحدث فوق الارض للعرف وصحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله الثقة في الفقيه عن ابي عبد الله قال سألت الصادق عن الريح والظلمة
تكون في السماء والكسوف فقال الصادق صلوتهما سواء وقد استدل بها المصنف في المنتهى وفي الدلالة على الوجوب خفاء المتقدم المرفوع وغيره للنص الاخبار الدالة
على العلة على ما نقل في الفقيه فانها تدل على الوجوب لكل مخوف [illegible] واما كيفيتها فقال المصنف في المنتهى وهي ركعتان في كل ركعة خمس ركوعات
وهو مذهب اهل البيت عليهم السلام استدل بالاخبار من العامة والخاصة مثل صحيح الرهط المتقدم وصحيح زرارة ومحمد بن مسلم كما سيجيء ومثلهما روايتا ابي
وابن ابي يعفور واما ما يدل على كون الركوع اربعا في كل ركعة مثل روايتي ابي البختري عن ابي عبد الله ان عليا صلى في الكسوف ركعتين في اربع سجدات واربع ركعات
في كل ركعة قام فقرء ثم ركع ثم رفع راسه فقرء ثم ركع ثم قام فدعا مثل ركعتين ثم سجد سجدتين ثم قام ففعل مثل ما فعل في الاولى في قرائته وقيامه وركوعه
وسجوده سواء ورواية يونس بن يعقوب قال قال ابو عبد الله انكسف القمر فخرج ابي وخرجت معه الى المسجد الحرام فصلى ثماني ركعات كما تصلي ركعة وسجدتين
حملها الشيخ على التقية فهو متروك بالاجماع ضعيفان في الاول بابي البختري وهو وهب بن وهب ضعيف جدا وفي الثاني بابان بن محمد مهمل والحسين بن احمد غير ظ
وفي يونس بن يعقوب قول لكنه اعتقد خيريته فلا يقاوم الاخبار الصحيحة الكثيرة المعمول بها وقال في المنتهى ان محمد بن خالد روى تارة عن الصادق وتارة عن ابي البختري
وهو يوجب تطرق التهمة فيها ايضا فان محمد بن خالد ضعيف في الحديث وابو البختري ايضا ضعيف وفيه ان محمد والحسين احمد عن يونس ومؤلاه لا نعرفهم وفيه تامل
لجواز النقل تارة عن الامام بلا واسطة وتارة بواسطة وقد جعل الشيخ مثله قدحا وفيه ما فيه ومحمد بن خالد الظاهر انه البرقي الذي وثقه الشيخ والنجاشي
المصدق نعم قال النجاشي انه ضعيف الحديث وهو ايضا ليس بصريح بالتضعيف في نفسه ولهذا نقل عن ابن الغضائري حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء ويونس بن
يعقوب الظاهر انه ثقة كما اختاره [illegible] روايته ويدل على تمام الكيفية ما رواه الرهط المذكور في التهذيب عنهما ان الصلوة في كل هذه الآيات سواء واشدها و
اطولها كسوف الشمس تبدأ فتكبر بافتتاح الصلوة ثم تقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع ثم ترفع راسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع الثالثة ثم ترفع راسك
من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع الرابعة ثم ترفع راسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع الخامسة فاذا رفعت راسك قلت سمع الله لمن حمده
ثم تخر ساجدا فتسجد سجدتين ثم تقوم فتصنع مثل ما صنعت في الاولى قال قلت وان هو قرأ سورة واحدة في الخمس ركعات يفرقها بينها قال اجزأه ام القرآن
اول مرة وان قرأ خمس سور مع كل ام القرآن والقنوت في الركعة الثانية قبل الركوع اذا فرغت من القراءة ثم تقنت في الرابعة مثل ذلك ثم في السادسة ثم في الثامنة
ثم في العاشرة هكذا في التهذيب صحيح الرهط في التهذيب والظاهر انه سقط قبل قوله الثالثة ثم ترفع راسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع ولعل التشهد
علم من سائر الصلوة وعدم الخلاف وهي تدل ايضا على انه لابد من ام الكتاب في كل موضع اتم السورة وعدمها في التبعيض ولا تدل عليه صحيح زرارة ومحمد
بن مسلم وحسنتهما قالا سألنا ابا جعفر عن صلوة الكسوف كم هي ركعة وكيف نصليها فقال هي عشر ركعات واربع سجدات تفتتح الصلوة بتكبيرة وتركع بتكبيرة
وترفع راسك بتكبيرة الا في الخامسة التي تسجد فيها وتقول سمع الله لمن حمده وتقنت في كل ركعتين قبل الركوع وتطيل القنوت والركوع على قدر القراءة و
الركوع والسجود فان فرغت من قبل ان يتجلى فاقعد وادع الله عز وجل حتى يتجلى وان انجلى قبل ان تفرغ من صلاتك فاتم ما بقي وتجهر بالقراءة قال قلت كيف القراءة
فيها فقال ان قرأت سورة في كل ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب وان نقصت من السورة شيئا فاقرأ من حيث نقصت ولا تقرأ فاتحة الكتاب قال وكان يستحب ان
يقرأ فيها بالكهف والحجر الا ان يكون اماما يشق على من خلفه وان استطعت ان تكون صلاتك بارزا لا يجنك بيت فافعل وصلوة كسوف الشمس اطول من صلوة
كسوف القمر وهما سواء في القراءة والركوع والسجود وهذه تدل على تطويل القراءة والقنوت والمساواة بينهما وبين الركوع والسجود وعلى جواز الاعادة واستحبا
الذكر بعدها حتى تجلى والاتمام لو انجلى قبل الفراغ وهو واجب على تقدير مضي الوقت الذي يسع الا انه لا يبعد الاستحباب وظاهر الخبر الوجوب [illegible] وكذا المنتهى
المنتهى حيث قال لو خرج الوقت في الكسوفين ولم يفرغ منها اتمها رواه الشيخ عن زرارة الخ واستحباب الجهر بها **قوله** ووقتها الخ قد يدل على ابتداء وقتها صحيحا
جميل ومحمد بن حمران واما ما يدل على ان الاخر هو الشروع في الانجلاء فهو صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله قال ذكروا انكساف القمر وما يلقى الناس من شدته
قال فقال ابو عبد الله اذا انجلى منه شيء فقد انجلى فالظاهر من قوله انجلى رفع ما ينبسط على الانكساف ومنه الصلوة والاصل ايضا يدل عليه والعلة كذلك واما
الاستحباب ويحتمل شغل الذمة والاحتياط وعدم صدق الانجلاء حقيقة ولهذا يصح اطلاق الكسوف على الكسف في الجملة واحتمال حمل الاعادة على زوال الشدة
الكسف وضرره كما يدل عليه ولا الخبر يدل على بقاء الوقت ما لم ينجل بالكلية كما هو مذهب الشهيد [illegible] فان الكل محتمل لعلها تمام الامر قريب لضيح الخبر
الاصل والعلة المنقولة فان الصلوة لرفع ضرر المتوهم وقد ارتفع وقد يمنع عدم صدق الانجلاء حقيقة ولهذا ينقسم الى الكل والبعض ويدل عليه ايضا في المنتهى
ومنها الساعة التي تنكسف هذه ساعة تنكسف فيها الشمس فان لنا محتمل قريب لا ترك الاحتياط وفائدة الخلاف ظاهرة واما دليل التوسع عند السعة
لانها موقتة فلا يمكن التكليف في وقت لا يسعها وكان الاجماع ايضا والاصل واما غير الكسوفين فقد نقل على عدم اشتراط بقاء الزلزلة بقدر الصلوة وان وقتها
مدة العمر الاجماع وفي غيرهما الخلاف فقيل يشترط وقت يسع الصلوة فيه [illegible] ومنها الا ان وقتها العمر كما في الزلزلة دليل الاول الاصل وكونها موقتة ولا معنى ح
للايجاب بدون التوسع فيه ولكن الاصل لم يبق مع الدليل وكونها موقتة بالمعنى المتنازع غير ظاهر فيكون واجبة اداء دائما كالزلزلة او لا يكون معتبرا فيها اعتبا

ولو تركها عمداً او نسياناً حتى خرج الوقت قضاها واجباً اما لو جهلها فلا قضاء الا في الكسوف بشرط احتراق القرص اجمع ووقت الزلزلة مدة العمر ويصليها اداء وان سكنت وتستحب الجماعة والاطالة بقدره والاعادة لو لم ينجل وقراءة الطوال ومساواة الركوع للقراءة والتكبير عند الرفع الا في الخامس والعاشر فيقول سمع الله والقنوت خمساً ويتخير لو اتفق مع الحاضرة ما لم تتضيق الحاضرة وتقدم على النافلة وان خرج وقتها متن

والسجود

الاداء ولا القضاء لعدمه الا ان يكون اجماعاً وهو غير ظاهر ودليل اعتبار الاداء الاخبار الدالة على الوجوب حين الوقوع وهي لا تدل على اعتبار الاداء والقضاء فيكون هذه الاخاويف علامة للوجوب لا بياناً للوقت حتى يحتمل ذلك في الكسوفين ايضاً ولكن الظاهر انه بعيد فيهما لنقل الاجماع وظهور كونهما موقتة للاداء والقضاء كما يشعر به بعض الاخبار ويؤيده صحيحتا جميل ومحمد في الساعة التي تنكسف فيه الشمس ولا يبعد قول ذلك في الغير ايضاً في صحيحة زرارة التي فيها الوجوب فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن وهو كالصريح في عدم الوجوب بعدها وكذا ما يدل على العلة كما هو المذكور في الفقيه ويؤيده ما يدل على وجوب القضاء في غير الزلزلة وهو موضع التوقيت ايضاً الظاهر من امثالها بيان الوقت كما في الدلوك الشمس **قوله** ولو تركها الخ تخصيص بغير الزلزلة ونحوها لعدم التوقيت فيها كونها اداء دائماً لعدم الوسعة في وقت وقتها غالباً ولعدم ما يدل على التوقيت بل نقل الاجماع على عدمه واما الفورية التي تنافي عدم التوقيت في الجملة وظاهر فليس بواضح الدليل واما دليل قضاء غيرها مع الترك في الوقت الذي فيه عمداً او ناسياً او غير ذلك مع سبق العلم فهو عموم من فاتته فريضة ومن نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها وفي الكسوف بخصوصه رواية عمار وان لم تعلم حتى يذهب الكسوف ثم علمت بعد ذلك فليس عليك صلوة الكسوف فان اعلمك احد وانت نائم فعلمت ثم غلبتك عينيك فلم تصل فعليك قضاؤها وفيها دلالة على عدم وجوب القضاء على تقدير عدم العلم واستدل بها على خروج الوقت بآخر الانجلاء لا ابتدائه لان الذهاب لا يصدق الا بالاول ويمنع مع عدم صحة السند فتدبر يدل على وجوب القضاء مع عدم العلم ايضاً بشرط احتراق الكل الخبر الاول لانه في الجملة وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال اذا انكسفت الشمس كلها واحترقت ولم تعلم وعلمت بعد ذلك فعليك القضاء وان لم تحترق كلها فليس عليك قضاء ورواية محمد بن مسلم والفضيل في الفقيه قالا قلنا لابي جعفر ع ايقضى صلوة الكسوف من اذا اصبح فعلم واذا امسى فعلم قال ان كان القرصان احترقا كلاهما قضيت وان كان انما احترق بعضهما فليس عليك قضاء وغيرها من الاخبار وحمل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء قال اذا فاتتك فليس عليك قضاء على عدم الاحتراق بالكلية وعدم العلم ويقيد اول حديث عمار بعدم الاحتراق الكل واما غير الكسوفين فالظاهر عدم القضاء الا في صورة العمد والنسيان او غيره مع العلم بها واما دليل وقت صلوة الزلزلة مدة العمر الخ فقد مر وقد مر ايضاً انه لا دليل على الفورية الا مع القول بان الامر للفور ولا فرق بينها وبين غيرها **قوله** ويستحب الجماعة الخ دليله عموم ادلة الجماعة وما روي في الكافي والتهذيب في الحسن عن علي بن ابي عبد الله قال سمعت ابا الحسن موسى ع يقول انه لما قبض ابراهيم بن رسول الله ص جرت فيه ثلث سنن اما واحدة فانه لما مات انكسفت الشمس الى قوله ثم نزل فصلى بالناس صلوة الكسوف وما روي في التهذيب في الصحيح عن الرهط عنهما ع صلاها رسول الله ص والناس خلفه وما في رواية روح بن عبد الرحيم فيه قال سألت ابا عبد الله ع عن صلوة الكسوف تصلى جماعة قال جماعة وغير جماعة ورواية محمد بن يحيى الساباطي عن الرضا ع قال سألته عن صلوة الكسوف تصلى جماعة او فرادى فقال اي ذلك شئت ورواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال اذا انكسفت الشمس والقمر كلها فانه ينبغي للناس ان يفزعوا الى امام يصلي بهم وايهما كسف بعضه فانه يجزي الرجل ان يصلي وحده وهذه قد تشعر بعدم استحبابها في احتراق البعض وبوجوبها حال الاحتراق الكل والظاهر حملها على شدة الاستحباب في الاول وعدمها بالنسبة اليه في الثاني كما فعله المصنف في المنتهى **قوله** والاطالة للصلوة بقدره لرواية عمار في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال ان صليت الكسوف الى ان يذهب الكسوف عن الشمس والقمر وتطول في صلوتك فان ذلك افضل وان تدري وفيه ايضاً مسنداً عنهم ع انه انكسفت الشمس في زمن رسول الله ص فصلى بالناس ركعتين وطول حتى غشي على بعض الناس فكانه محمول على عدم علمه به او مع طلبهم واتفق ذلك اتفاقاً واما دليل استحباب اعادتها فهو صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع اذا فرغت قبل ان ينجلي فاعد وقيل بوجوبها لهذه وهي محمولة على الاستحباب والافضلية من الدعاء ايضاً مع استحباب ايضاً بخبر المار في صحيحة محمد بن مسلم وزرارة وللاحتياط وقد استدل على ان آخر الوقت هو نهاية الانجلاء بصحيحة معوية لانه لو لم يكن وقتاً لم ينبغ الاعادة وقد يمنع ذلك لانه قد يراد قبل وجود الانجلاء ما هو غير بعيد عن الخبر سيما بقرينة ما مر انه اذا ابتدء بالانجلاء فقد انجلى ودليل استحباب المساواة قد مر واما استحباب التكبير عند رفع الراس فهو كتكبير رفع الراس في الصلوات فما رايت فيه شيئاً بخصوصه واما دليل استحباب قول سمع الله لمن حمده في الخامسة والعاشرة فقد مضى وكذا القنوت خمساً **قوله** ويتخير لو اتفق الخ الوجه في بادي النظر في الجمع هو التخيير في وسعتهما وكذا في التضيق لانهما فرضان ولا اولوية وتقديم المضيق للمضيق واما الظاهر الاخبار فهو اولوية الحاضرة مع ضيقها بمعنى وجوب اختيارها ما يدل عليه صحيحة بريد بن معوية ومحمد بن مسلم في الفقيه عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قالا اذا وقع الكسوف او بعض هذه الآيات صليتها ما لم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة فان تخوفت فابدأ بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلوة الكسوف فاذا فرغت من الفريضة فارجع الى حيث كنت واحتسب بما مضى حيث عمما في الآيات ودلالتهما ظاهر مع سعة ومضيقه بعد خوف فوت الفريضة الحاضرة وحكما بالقطع معه ويفعل الحاضرة وفيها دلالة ما على وجوب الآيات وتقديمها على الحاضرة مع عدم الخوف وايضاً يدل عليه ما رواه الشيخ في التهذيب عن ابي ايوب ابراهيم بن عثمان الثقة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن صلوة الكسوف قبل ان تغيب الشمس وتخشى فوت الفريضة فقال اقطعوها وصلوا الفريضة وعودوا الى صلوتكم وصحيحة محمد بن مسلم في التهذيب قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ربما ابتلينا بالكسوف بعد المغرب قبل العشاء الآخرة فان صلينا الكسوف خشينا ان تفوتنا الفريضة فقال اذا خشيت ذلك فاقطع صلوتك واقض فريضتك ثم عد فيها الحديث ولا استبعاد في البناء بعد ورود النص وعدم ما ينقضه الا عموم مخل الكثير فتستثنى بخصوصها ويدل على الاولوية بمعنى ان الحسن اختيار الحاضرة في وسعتهما بالمفهوم عناية ويدل عليها عدم الخلاف في وجوب الحاضرة بين المسلمين وفرضها في الكتاب والسنة بخلاف الآيات فتقديم الحاضرة وجوباً مع ضيقها مطلقاً غير بعيد وان كان في دلالة الاخبار على فوت تقديمها مع ضيق الآيات ايضاً تامل وكذا تقديمها استحباباً مع وسعتهما وتقديم المضيق وجوباً غير بعيد كما هو مختار واما تقديمها على النافلة فهو ظ بخلاف الآيات لان الاهتمام بالفريضة اكثر لانها اهم ولما في بعض الروايات من عدم النافلة لمن عليه الفريضة ولما في رواية محمد بن مسلم قلت فاذا كان الكسوف آخر الليل فصلينا صلوة الكسوف فاتتنا صلوة الليل فبايتهما نبدأ فقال صل صلوة الكسوف واقض صلوة الليل حين تصبح وهي تتمة الصحيحة السابقة

الا ان يدعى الاجماع مع

اما واحدة

عن الركوع في السجود مع

القواعد مع

المقصد الخامس في الصلوة على الاموات تجب على الكفاية الصلوة على كل مسلم ومن هو بحكمه ممن بلغ ست سنين ذكراً كان او انثى حراً او عبداً او يستحب على من

ساس

روا الشيخ في التهذيب تدل على تقديمها على صلوة الليل وقضائها بعد الصبح ان كان قبل فرضه والظاهر ان هذا الحكم اعم من كونها الفريضة مضيقة او
موسعة وكذا النافلة وان احتمل اختصاصها او لويتها مع ضيقها وسعة الفريضة والظاهر ان الاولوية آكد مع الاستحباب كما مر في الفريضة قوله المقصد الخامس
الصلوة على الاموات تجب على الكفاية الصلوة على كل مسلم الخ قال المص في المنتهى ويجب الصلوة على الميت البالغ من المسلمين بلا خلاف والمراد بالمسلم كل من هو
مظهر للشهادتين ما لم يظهر خلافه بانكار ما علم بالضرورة ثبوته من الدين فدليل الوجوب هو الاجماع مع الاخبار من طرقهم ومن طرقنا مثل صحيحة هشام بن
سالم المنقولة في التهذيب والفقيه عن ابي عبدالله قلت لشارب الخمر والزاني والسارق يصلى عليهم اذا ماتوا قال نعم فيجب على كل مسلم وان كان مخالفاً ويمكن
بالدعاء الاقتصار بعد الرابعة من غير دعاء لعدم ظهور وجوب الدعاء له وعلينا بالدعاء والاقتصار بعد الخامسة بغير الدعاء بينهما واختيار صلوتهم كما قيل في العسا من اهل السنة
ودعاء اولى ويمكن مع الدعاء للعموم وعدم ثبوت عدم جواز الدعاء ولهذا وقع في الادعية بعد المؤمنين والمؤمنات الدعاء للمسلمين والمسلمات الاحياء منهم و
الاموات وعدم الاتفاق على وجوب تعذيبهم واحتمال الترحم لهم من الله تعالى هذا مع عدم النصب والعداوة لعموم الاخبار الدالة على وجوبها على امة محمد وكونها
خمس تكبيرات مع الادعية ولما سقط الدعاء بعد الرابعة بالاجماع ونحوه بقي الباقي ويشعر الاكتفاء في المنافق على اربع بجواز الاختصار عليه هنا ايضاً فهو فتامل
بل لا يجوز على غير المسلم وان كان من اهل القبلة وعلى ذي الاسلام المحكوم بانه كافر ولا يجوز الصلوة عليه للاجماع وبقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابداً
اما وجوبها على من بحكمه وهو اطفال المسلمين الذين لم يبلغوا ولم يعتبر كلامهم وشهادتهم ففيه اقوال ثلثة الوجوب مطلقاً اذا استهل قيل هو قول ابن الجنيد لصحيحة
عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله قال لا تصل على المنفوس وهو المولود الذي لم يستهل ولم يصح ولم يورث من الدية ولا من غيرها واذا استهل فصل عليه وورثه
ولكن في الصحة تامل لانه نقل الشيخ في التهذيب والاستبصار عن ابن ابي عمير من غير اسناد وغير صحة اسناده اليه فيهما غير ظ وما صح في كتب الرجال ايضاً نعم صحح
في المنتهى وغيره بها وذكر ابن داود الطريق اليه والى احمد بن محمد بن عيسى وعلي بن جعفر ولعله اليهما صحيح فيكون اليه كذلك الا ان ذلك غير واضح عندي
لاني اجد اختلاف الطريق لكن يفهم كون الطريق اليه صحيحاً من فهرسته حيث قال فيه اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن
ابيه ومحمد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبدالله والحميري عن ابرهيم بن هاشم عن محمد بن ابي عمير وطريقه الى محمد بن علي صحيح والجماعة ثقات الا ابرهيم
ما صرح بتوثيقه وخبره قد سمي بالحسن وقد يسمى بالصحيح ويمكن تصحيحه من فهرسته بطريق اخر فافهم ولصحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن لكم يصلى على
الصبي اذا بلغ من السنين والشهور قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام ولغيرها من الاخبار الغير الصحيحة ولعل المراد بالتمام المستهل لما تقدم ولعدم
صدق الميت بعد الخروج الا عليه والثاني عدم الوجوب حتى يبلغ نقل هو قول ابن ابي عقيل للاصل وتعليقها بالاسلام ولما روي عن ابي عبدالله انما يجب الصلوة
على من وجب عليه الصلوة والحدود ولا تصلي على من لم يجب عليه الصلوة ولا الحد ولما روي عنه ايضاً انه سئل عن المولود ما لم يجر عليه القلم هل يصلى عليه قال
لا انما الصلوة على الرجل والمراة اذا جرى عليهما القلم وللجمع بين الاخبار بحمل ما يدل على خلافه على الاستحباب او التقية ويؤيده ما في حسنة زرارة في الكافي
والتهذيب والاستبصار عن ابي جعفر ع في ابن له فيظهر فصلى عليه وكبر عليه اربعاً ثم امر به فدفن ثم اخذ بيدي فتنحا بي ثم قال انه لم يكن نصلي على الاطفال انما
كان امير المؤمنين ع يامر بهم فيدفنون من وراء ولا يصلي عليهم وانما صليت عليه من اجل اهل المدينة كراهة ان يقولوا لا يصلون على اطفالهم الثالث
الوجوب عليه اذا اكمل له ست سنين وفيه لا يجب قبله واستدل المص وغيره عليه بحسنة الحلبي وزرارة وهي صحيحة في الفقيه عن ابي عبدالله انه سئل عن الصلوة على
الصبي متى يصلى عليه قال اذا عقل الصلوة قلت متى تجب الصلوة عليه فقال اذا كان ابن ست سنين والصيام اذا اطاقه ولا دلالة فيها صريحاً لعدم صراحة
الصلوة قوله اذا عقل في الست والظاهر من قوله متى يجب هو السؤال عن وجوبها عليه بمعنى مباشرتها بقرينة ذكر الواجبة عليه بقرينة قوله والصيام اذا اطاقه فهي
محمولة على التمرين الا انه يكون التمرين بعد اكمال الست والشروع في السبع فيكون المراد بالسبع في المشهور في التمرين هو البلوغ لا الكمال او يكون التخيير
بالنسبة الى الاطفال الذين يعقلون ويفهم قبل اكمال السبع ففيه الابعد بل قد يكون بعده ايضاً لعدم فهمه ويمكن ان يستدل عليه بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه
موسى بن جعفر قال سالته عن الصبي ايصلى عليه اذا مات وهو ابن خمس سنين قال اذا عقل الصلوة صلي عليه مع رواية زرارة في الكافي قال مات ابن لابي
جعفر ع فاخبر بموته فامر به فغسل وكفن ومشى معه وصلى عليه وطرحت خمرة فقام عليها ثم قام على قبره حتى فرغ منه ثم انصرف وانصرفت معه حتى اني لامشي
معه فقال اما انه لم يكن يصلى على مثل هذا وكان ابن ثلث سنين كان علي ع يامر به فيدفن ولا يصلى عليه ولكن الناس صنعوا شيئاً فنحن نصنع مثله
قال قلت فمتى تجب عليه الصلوة فقال اذا عقل الصلوة وكان ابن ست سنين وبما روي في الفقيه وصلى ابو جعفر ع على ابن له صبي صغير له ثلث سنين ثم
قال لولا ان الناس يقولون ان بني هاشم لا يصلون على الصغار من اولادهم ما صليت عليه وسئل متى تجب الصلوة عليه قال اذا عقل الصلوة وكان
ابن ست سنين يحتمل كون الثانية صحيحة لاحتمال كونها عن زرارة ويؤيده كونها في الكافي عن زرارة مع الضمان والا ولا ليس فيها الا ابن مسكان المشترك
فحملها ايضاً والشهرة بل الاجماع المنقول في المنتهى يؤيدها مع موافقتها لما هو صحيح وايضاً قد روي في الصحيح في التهذيب في الصلوة على الصبيان عن محمد بن مسلم
الصبي م عن احدهما ع قال قلت متى يعقل الصلوة وتجب عليه قال لست سنين فقد علم العقل بلوغ الست مع التعليق على العقل فيثبت المط وهذه تدل على نفي المذهبين السابقين
وادلتهما فيحمل مثل صحيحتي ابن سنان وعلي بن يقطين على التقية او الاستحباب كما حمل الشيخ والمص ويؤيده روايتا زرارة المتقدمتين ولعل الاستحباب قريب لكن
ظ الرواية هو التقية الا انه بعيد فعل الصادق المشعر بجبره وقول الناس انهم ما يصلون على الاطفال لعل المراد نفي الوجوب وعدم التاكيد والمبالغة
عليه مستحباً الدعاء للاطفال فيكون المعنى انه لم تجب الصلوة على مثله وكان امير المؤمنين ع يدفنهم بغير الصلوة جوازاً ونحن ما نفعله عليه بل نتكلف المستحب
ونفعل لرفع كلام الناس عنا ويؤيده جواز ان اكثر احكام المسلم في الاطفال فناسب ثبوتها ايضاً وكذا عموم بعض اخبار الصلوة على الميت مع الاشتراك في الغسل
والكفن ولبعد ارتكابهم المحرم بمجرد فعل الناس وقولهم انهم ما يصلون على الاطفال مع امكان عدمه والحمل الى الغسل عند القبر والاكتفاء بقولهم صلوا عليه وانا

نقل

وكيفيتها ان ينوي ويكبر ثم يتشهد الشهادتين ثم يكبر ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم يكبر ويدعو للمؤمنين والمؤمنات ثم يكبر ويدعو للميت ان كان مؤمنا وعليه ان كان منافقا وبدعاء المستضعفين ان كان منهم وان يحشره مع من يتولاه ان جهله وان يجعله له ولابويه فرطا ان كان طفلا ثم يكبر الخامسة وينصرف

فقيل ما اقدر ما تكلف وانه يقال انه صلى في البيت وبالجملة القول بالاستحباب اقرب من النفي للكثرة وقرب الفهم وكذا القول بالوجوب بالست لما مر مؤيدا بالشهرة بل يفهم الاجماع من قول المص في المنتهى حيث قال وتجب الصلاة على من بلغ ست سنين فصاعدا ولا خلاف في ذلك الا من سعيد بن جبير فانه قال لا تجب الصلاة لنا الاجماع ولا اعتداد بخلاف الفسخ وقال ايض فيه لا تجب الصلاة على من لم يبلغ ست سنين ذهب اليه علماؤنا وهو قول سعيد بن جبير خلافا للجمهور فكانه ما التفت الى خلاف ابن الجنيد وابن ابي عقيل للانقراض ونحوه ويؤيده عدم وجود صحيح صريح يدل على خلاف المص فان حسنة زرارة المتقدمة لا تدل الا على عدم الوجوب على من بلغ ثلث سنين مثلا كما في بعض الروايات المتقدمة ايض لا الست ويمكن حمل ما جرى القلم على ما يعلم التعبد تمرينا وكذا وجوب الصلاة ايض والحد على التعزير مع عدم صحة الاخبار وصحيحتا عبد الله وعلي يؤيدان المص ايضا لانهما دلتا على الوجوب على مطلق المستهل وقد اخرج الاقل من الست لما مر فبقي الباقي تحت الامر والاحتياط ايض يقتضي ذلك **قوله** وكيفيتها الخ دليل وجوب خمس تكبيرات بينها اربعة ادعية الاجماع المنقول في المنتهى قال وهي خمس تكبيرات بينها اربعة ادعية وعليه علماؤنا اجمع وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال التكبير على الميت خمس تكبيرات وكذا صحيحة او حسنة ابي ولاد وحكم في التهذيب بالصحة قال سالت ابا عبد الله ع عن التكبير على الميت فقال خمس تكبيرات وذكر الشهادة بالوحدانية والصلاة والدعاء للميت بعد كل تكبيرة فيمكن الحمل على الاستحباب لكن وجه ترك الشهادة على الرسول غير ظاهر وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لما مات آدم فبلغ الى الصلاة عليه فقال هبة الله لجبرئيل تقدم يا رسول الله فصل على نبي الله فقال جبرئيل ان الله امرنا بالسجود لابيك فلسنا نتقدم على ابراره ولده وانت من ابرهم فتقدم فكبر عليه خمسا عدة الصلوات التي فرضها الله فكبر ع على امة محمد ص وهي السنة الجارية في ولده الى يوم القيمة فيحمل ما اشتمل على اقل من ذلك مثل الاربع على التقية او المنافق ويؤيده حسنة هشام بن سالم الثقة عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يكبر على قوم خمسا وعلى قوم آخرين اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم يعني بالنفاق وفيه اشارة الى ان الخمس لغير المنافق من اصناف المسلمين فيلزم الخمس على المخالف ايضا فتأمل وما دل على الزائد يحمل على الاستحباب مع ارادة اهله او سؤالهم او على غيره كما حمل الشيخ وبالجملة الظاهر ان الزائد على الخمس ثم لا يبطل وليس بواضح كونها ركنا يبطل بالزيادة نعم لو لم يقم دليل على عدمه وزاده على قصد التشريع يحصل يمكن الاثم لا البطلان وهو ظاهر واما وجوب النية فهو ظاهر مما مر وينبغي قصد الجماعة معها اماما كان او ماموما وليس بمعلوم الوجوب على الثاني هنا لعدم سقوط شيء واما الادعية فالروايات فيها مختلفة وكاد ان لا يوجد المثل في رواية واحدة ففي صحيحة محمد بن مسلم وزرارة انهما سمعا ابا جعفر ع يقول ليس في الصلاة على الميت قراءة ولا دعاء موقت الا ان تدعو بما بدا لك واحق الاموات ان يدعا له ان تبدأ بالصلاة على النبي ص والظاهر انهم لا يقولون بها الا ان يقال المراد الابتداء بالدعاء وهو انما يكون بعد الثانية فيقولون بها ورواية سماعة مشتملة على الشهادتين والصلاة على محمد وآل محمد وعلى الائمة الهدى والدعاء للمؤمنين والمؤمنات والدعاء للميت طويلين بعد كل تكبيرة وهي مع ضعفها بعثمان بن عيسى وزرعة وسماعة ما رايت القائل بها وحسنة زرارة عن ابي عبد الله ع في الصلاة على الميت قال تكبر ثم تصلي على النبي ص ثم ذكر الدعاء للميت وكذا الدعاء له بعد الثانية بقوله اللهم وكذا الدعاء له بعد الثانية بقوله ثم يكبر الثانية وتقول اللهم ان كان زاكيا فزكه وان كان خاطئا فاغفر له وذكر دعاء للمصلي بعد الثالثة بقوله اللهم لا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده وذكر دعاء آخر بعد الرابعة للميت بقوله اللهم اكتبه عندك في عليين الخ ثم قال ثم تكبر الخامسة وانصرف وصحيحة ابي ولاد عنه ع وذكر فيها الشهادة الاولى مع الصلاة على محمد وآل محمد ثم الدعاء للميت وذكر فعل ذلك بعد كل تكبيرة وفي حسنة الحلبي قال تكبر ثم تتشهد ثم تقول انا لله وانا اليه راجعون الحمد لله رب العالمين رب الموت والحيوة صل على محمد وآل محمد وذكر دعاء له ثم ذكر دعاء طويلا للميت له وقوله اللهم عفوك عفوك ثم تكبر الثانية وتقول مثل ما قلت حتى تفرغ من خمس تكبيرات واقرب الى المشهور رواية محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله ص اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر وصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلاة على المنافقين كبر وتشهد ثم كبر وصلى على النبيين ص ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت وفيه دلالة على عدم وجوب الدعاء على المنافقين فعلى المخالف بالطريق الاولى لعل المراد بالمنافقين هم الكفار الذين يظهرون كلمة وقيل الناصب ويدل عليه بعض الاخبار وقيل المخالف فقط ولعل المراد بالتشهد فيها الشهادتان وليس ببعيد بالدعاء في قوله ودعا هو الصلاة على الانبياء فقط فيكون عطفا تفسيريا ولهذا ترك في الثانية فما بقي المخالفة الا في الصلاة على الانبياء وما ذكر الاصحاب الانبياء فينبغي الصلاة عليهم ثم الاصل وعدم الذكر في بعض الاخبار مثل ما مر من الصحاح الدالة على خمس تكبيرات فقط من غير ذكر دعاء والاختلاف العظيم الذي لا يكاد يتحقق الاشتراك في امر مجمل مثل الشهادتين بعد الاولى يدل على عدم الوجوب وعلى تقديره فلا يتعين شيء حتى الشهادة بعد الاولى والصلاة بعد الثانية وغير ذلك لما سمعت من الاخبار كما هو مذهب البعض الا ان الخروج عن شهرة الاصحاب مشكل فلا ينبغي الترك ولا يبعد العمل برواية ام سلمة وان كانت مجهولة للشهرة وقد يكون عندهم غيرها او ثبت صحتها والمجهولية عندنا لا تضر قال في المنتهى وينبغي ان تصلي على الانبياء الا ان في حديث محمد بن مهاجر ثم كبر الثانية وصلى على الانبياء وغيره من الاخبار ولا يبعد كون العمل برواية سماعة اولى لاشتمالها على الكل في الكل وزيادة عفوك عفوك بعد الخامسة كما ذكره في الذكرى وقريب من رواية ام سلمة ما ذكره في الفقيه قال فيه وكان رسول الله ص اذا صلى على ميت كبر فتشهد ثم كبر فصلى على النبي وآله ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين والمؤمنات ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلاة على المنافقين فكبر وتشهد ثم كبر فصلى على محمد وآله ع ثم كبر ودعا للمؤمنين والمؤمنات ثم كبر الرابعة وانصرف فلم يدع للميت وفيه من صلى على ميت فليقف عند راسه بحيث ان هبت ريح فرفعت ثوبه اصاب الجنازة ويكبر ويقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالحق بشيرا ونذيرا بين يدي الساعة ثم يكبر الثانية ويقول اللهم صل على محمد وآل محمد وارحم محمدا وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد كافضل ما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد ويكبر الثالثة ويقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات ويكبر الرابعة ويقول اللهم عبدك ابن عبدك ابن امتك نزل بك وانت خير منزول به اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت

ويجب استقبال القبلة وجعل راس الجنازة [الميت] الى يمين المصلي ولا قراءة فيها ولا تسليم

اعلم به منا اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه واغفر له اللهم اجعله عندك في اعلا عليين واخلف على اهله في الغابرين و
ارحمه برحمتك يا ارحم الراحمين ثم يكبر الخامسة ولا يبرح من مكانه حتى يرى الجنازة على ايدي الرجال قال فيه ايضا وروى زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر
انه قال الصلوة على المستضعف والذي لا يعرف مذهبه يصلي على النبي وآله ص ويدعو للمؤمنين والمؤمنات ويقول اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم
عذاب الجحيم ويقال في الصلوة على من لا يعرف مذهبه اللهم ان هذه النفس انت احييتها وانت امتها اللهم ولها ما تولت واحشرها مع من احبت وروى في
الصحيح عن صفوان بن مهران الجمال عن ابي عبد الله انه قال مات رجل من المنافقين فخرج الحسين بن علي ع وذكر الدعاء عليه الى قوله اللهم اذقه حر عذابك
فانه كان يتولى اعداءك ويعادي اولياءك ويبغض اهل بيت نبيك وهذه تدل على ان المنافقين هم الكافر الناصب لا المخالف مطلقا وروى فيه ايضا في الصحيح عن عبيد الله بن
علي الحلبي انه قال اذا صليت على عدو الله عز وجل فقل اللهم انا لا نعلم منه الا انه عدو لك وذكر دعاء عليه ثم قال وان كان مستضعفا فقل اللهم اغفر للذين الى آخره وان
فان كنت لم تدر ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير واهله فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه وان كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر له على وجه الشفاعة منك
لا على وجه الولاية وقال فيه ايضا ومن حضر مع قوم يصلون على طفل فليقل اللهم اجعله لابويه ولنا فرطا ويحتمل كونه خبرا او كلام الفقيه قال ح والمراد بالمستضعف
على ما فسره في الذكرى من لا يعرف الحق ولا يعاند فيه ولا يوالي احدا بعينه وحكى عن الغرية انه يعرف بالولاء ويتوقف عن البراء وقال ابن ادريس هو من لا يعرف اختلاف
الناس في المذاهب ولا يبغض اهل الحق والكل متقارب في دعاء المستضعفين على ما رواه الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع وان كان منافقا مستضعفا فكبر و
قل اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وفي هذا الخبر دلالة على ان المنافق هو المخالف مطلقا لوصفه له بكونه قد يكون مستضعفا فكيف
يختص بالناصب على ان المستضعف لا بد ان يكون مخالفا فيرجح تفسير ابن ادريس ويسقط قول بعضهم ان المراد من لا يعرف دلائل اعتقاد الحق وان اعتقد
فان الظاهر كون هذا القسم مؤمنا وان لم يعرف الدليل التفصيلي وهذا يشعر بما قلنا في المؤمن وان لم يكن الشارح وغيره قائلا به والذي اثبت في حسنة الفضيل
بن يسار في التهذيب والكافي وان كان واقفا الا منافقا فيسقط بحث الشارح بالكلية فلعل المراد بالواقف الواقف عن القول بالحق لا الايمان فالمراد غير المؤمن بقرينة
المقابلة والدعاء وروى فيهما في الحسن عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد له في الدعاء وان كان واقفا مستضعفا
وتجاوز عنه وان كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر له على وجه الشفاعة لا على وجه الولاية وفي رواية اخرى قال الترحم على جهتين جهة الولاية وجهة
الشفاعة فما اعرف ما نقله الشارح وهو اعرف بما نقل والدلالة على كون المستضعف مخالفا ظاهر من المقابلة والدعاء بما ليس للمؤمنين ويفهم مما نقلنا جواز الدعاء على
المخالف ايضا فتامل وقد يفهم مما سبق ان المراد بالمنافق هو الكافر الناصب لا المخالف فقط ويدل عليه روايات معتبرة كثيرة حيث تضمنت انه عدو الله وعدو
آل محمد كما مر وان لا يجب الدعاء عليه لما مر ويفهم من رواية الحسين ان رجلا من المنافقين مات فخرج الحسين ع يمشي معه فلقيه مولى له فقال له الحسين عليه السلم
اين تذهب يا فلان قال فقال له مولاه افر من جنازة هذا المنافق ان اصلي عليها فقال له الحسين ع انظر ان تقوم على يميني فما تسمعني اقول فقل مثله فلما
ان كبر عليه وليه قال الحسين ع اللهم العن الى آخر الدعاء المنقول ويفهم منها ان الدعاء بعد التكبير الاول فكانه ليس بصلوة متعارفة ان الغرض لعنه فلا ينافي
قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا كما يدل عليه حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال لما مات عبد الله بن ابي بن سلول حضر النبي ص جنازته فقال
عمر لرسول الله ص يا رسول الله الم ينهك الله ان تقوم على قبره فسكت فقال يا رسول الله الم ينهك ان تقوم على قبره فقال له ويلك وما يدريك ما قلت اني قلت
اللهم احش جوفه نارا واملا قبره نارا واصله نارا قال ابو عبد الله ع فابدا من رسول الله ما كان يكره وروى هذا الخبر في الفقيه عن صفوان بن مهران الثقة بتغيير ما
وقد عرفت المستضعف والمجهول حاله ودعاءهما ودعاء المخالف في صلوته والظاهر انه يكفي القرائن للعلم بالحال مثل كونه من البلد الذي مع اتصاف اكثر اهله بدين
والشهرة وينبغي ان يقال في دعاء الطفل اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا قال في المنتهى لما رواه الشيخ عن زيد بن علي عن ابائه عن علي ع انه قال في الصلوة
على الطفل انه كان يقول اللهم اجعله لنا ولابويه فرطا والفرط بفتح الفاء والراء هو المتقدم على القوم ليصلح لهم ما يحتاجون اليه في احسن الوضع قال رسول الله انا فرطكم على الحوض
وهذه الاذكار كلها مندوبة لا واجبة ثم تكبر الخامسة ويقول عفوك عفوك ويستحب الاسرار بالذكر لما رواه الجمهور عن ابن عباس انه جهر ثم قال انما جهرت
لتعلموا الا انه سنة ولانه دعاء في الحقيقة وكان الاخفاء فيه اقرب الى الاجابة لبعده عن الرياء الى هنا كلام المنتهى وقول ابن عباس ليس بحجة وليس كله دعاء **قوله**
ويجب استقبال القبلة الخ لعل دليل وجوب الاستقبال وجعل راس الميت الى يمين المصلي واستلقائه على قفاه والقيام هو التاسي لثبوت فعل النبي ص كما هو
والمتعارف الى الان بين المسلمين طرا وحديث عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل عمن صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجلاه الى موضع
راسه قال يسوى وتعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن فان دفن فقد مضت الصلوة ولا يصلي عليه وهو مقلوب يدل على اشتراط الكيفية في الجملة ذاته
الاعادة الا ان يدفن ولكن السند غير صحيح وفي المتن ايضا قصور من جهة سلم والعمدة في ذلك كله قول الاصحاب والاحتياط الدال على ترتيب الجنازة و يدل مثل
ما في رواية الحلبي مما يلي يمين الامام وكذا في وجوب التقارب وعدم جواز البعد الخارج عن العادة ونقل الشارح عن الذكرى عدم جواز البعد بمائتي ذراع
وقدر من الفضيلة القرب بحيث لو هبت الريح يصل ثوب المصلي الى الجنازة فكان مراده الاستحباب وكذا عدم الارتفاع والانخفاض وكون الامام
ينبغي ان تكون الجنازة محاذية له واعتبار ذلك له في المتعددة وفي المأموم مطلقا وكذا التباعد والاحتياط يقتضي ذلك كله والا فلا دليل يوجب
ذلك اللهم الا ان يكون هنا اجماع **قوله** ولا قراءة فيها الخ الظاهر ان المراد نفي وجوبها وندبيتها ايضا او نفي شرعيتها وهما متقاربان قال المص في
المنتهى ولا قراءة فيها وعليه فتوى علمائنا اجمع فدليله الاجماع وما رواه الشيخ في الاستبصار عن الكافي في الحسن عن محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل
الجعفي عن ابي جعفر قال ليس في الصلوة على الميت قراءة ولا دعاء موقت تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدأ بالصلوة على رسول

الله

الله ونقل مثلها في الصحيح في التهذيب وقد تقدم وهي ادل ما يدل على وجوب الدعاء ويدل على ذلك ايضا ترك ذكر القراءة فيما مر من الاخبار الصحيحة في
بيان الصلوة انها خمس تكبيرات ثم ويحتمل الشيخ رواية علي بن سويد عن الرضا عليه السلام فيما يعلم قال في الصلوة على الجنائز تقرء في الاولى بام الكتاب وفي الثانية
تصلي على النبي صلى الله عليه وآله وتدعو في الثالثة للمؤمنين وتدعو في الرابعة لميتك والخامسة تنصرف بها على التقية مع حصول الشك في ذلك لقوله عن الرضا فيما يعلم
فانه يدل على عدم الجزم بكونه من الرضا عليه السلام الا انه قد نقله عن ابي الحسن الاول في التهذيب مرة اخرى ولا قدح في ذلك لكن ابن سويد غير موثق فالسند غير صحيح مع
المعارضة بالاصح منها والفتوى والعمل وكذا رواية عبد الله بن الميمون القداح عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان اذا صلى على ميت يقرء بفاتحة الكتاب و
يصلي على النبي الحديث مع ما مر لعدم العلم بتوثيق جعفر بن محمد المذكور في سنده ويفهم من المنتهى جواز ذلك حيث قال الجواب عن الاول ان وقوع ذلك مرة مع
عدم ايقاعه في كل الاوقات لا يدل على الوجوب ونحن لم نوظف فيها شيئا بل المستحب الشهادة ومعنا ما موجود في الفاتحة فجاز ان يقراها ويتركها في بعض
الاوقات ليعلم عدم التوقيت في ذلك وفي هذا تامل لان الظاهر انه مخالف للاجماع المنقول عنه ولا معنى للشهادة في تمام الفاتحة والا يكون هي وغيرها سواء
فلا معنى للنفي مع انهم يقولون باشتراط لفظ الشهادتين بعد الاولى فتامل والاحتياط يقتضي الترك وكذا الاسلام فيها الرواية الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام ليس في
الصلوة على الميت تسليم وحسنة الحلبي وزرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا ليس في الصلوة على الميت تسليم وصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري عن ابي
الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن الصلوة على الميت فقال اما المؤمن فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام فيها ويحمل غيرها على التقية مثل فاذا
سلم الامام فيما تقدم وفي مضمرة سماعة فاذا فرغت سلمت عن يمينك مع عدم صحة السند والمعارضة بالاصح والاكثر والفتوى والعمل وفي صحيحة اسمعيل المتقدمة
دلالة على كونها خمسا على المؤمن واربعا على المنافق كما تقدم وعلى عدم وجوب الادعية بعينها وتدل ايضا على كون التكبير خمسا رواية اسمعيل بن همام
عن ابي الحسن عليه السلام قال قال ابو عبد الله عليه السلام صلى رسول الله صلى الله عليه وآله على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على اخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده
في التكبيرة الاولى ودعا في الثانية للنبي ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعا في الرابعة للميت وانصرف في الخامسة واما الذي كبر عليه اربعا فحمد الله
ومجده في التكبيرة الاولى ودعا لنفسه واهل بيته في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة ولم يدع له لانه كان منافقا وهي صريحة
في عدم وجوب الدعاء عليه بل لا يجب الصلوة ايضا لانه كافر كما مر فتأمل **قوله** ويستحب الطهارة الخ الذي يدل على عدم الاشتراط والوجوب الاجماع المنقول في
الشرح المفهوم من المنتهى قال المصنف فيه يستحب ان يصلي بطهارة وليست شرطا ذهب اليه علماؤنا اجمع وموثقة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء والروايات الدالة على جواز صلوة الحائض — تكبير مع
عليه مثل حسنة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الحائض تصلي على الجنازة قال نعم ولا تقف معهم تقف مفردة وفي مرسلة حريز الطامث تصلي على
الجنازة لانه ليس فيها ركوع ولا سجود والجنب يتيمم ويصلي على الجنازة ورواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام عن المرأة الطامث اذا حضرت الجنازة فقال تيمم وتصلي
عليها وتقوم وحدها بارزة من الصف لعل عدم ذكر الوضوء والتيمم يستحب لها مثل الوضوء للذكر وفي مرسلة عبد الله المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الحائض تصلي على
الجنازة فقال نعم ولا تقف معهم والجنب يصلي على الجنازة فيحمل التيمم للجنب في الاولى على الاستحباب وظاهرها التقييد بعدم الماء ولا ضيق الوقت كما هو المشهور ولا ينافي
خبر سماعة قال سألته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير طهر قال يضرب بيديه على حائط اللبن فيتيمم فانه ليس بصريح في الضيق وليس بصحيح ايضا وفيه اشارة الى
عدم جواز التيمم على الحجر ونحوه فتأمل لعل القيد للاستحباب والذي يدل على استحباب الطهارة انها دعاء وذكر فيستحب فيه الطهارة ورواية عبد الحميد بن سعد قال قلت لابي
الحسن الجنازة يخرج بها ولست على وضوء فان ذهبت اتوضا فاتتني الصلوة ايجزيني ان اصلي عليها وانا على غير وضوء قال تكون على طهر احب الي وليس فيها
دلالة على اشتراط الضيق فتأمل ويظهر من ذلك عدم اشتراط من الجنب بالطريق الاولى ومن الطريق التعليل ايضا وعدم انفكاك الحائض عنه غالبا والاصل ايضا — الطهارة صح
يدل عليه ولا يظهر دليل ايضا على اشتراط الستر بل التعليل يدل على عدمه لعله لا تأمل في الاحتياط وكونها صلوة او الاجماع فتأمل **قوله** والوقوف الخ هو قول — بل التعليل يدل على عدمه
الاصحاب مسندا الى رواية حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان اذا صلى على جنازة لم يبرح من مصلاه حتى يراها على ايدي الرجال وكذا
استحباب الصلوة في المواضع المعتادة **قوله** ويجوز صلوة الجنازة في المساجد الظاهر ان المراد مع الكراهة للتلويث للاصل والاخبار الدالة على ذلك مثل صحيحة
فضل بن عبد الملك قال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يصلى على الميت في المسجد قال نعم ومثلها رواية محمد بن مسلم عن احدهما نعم الظاهر هو الكراهة لما روى الجمهور
عنه صلى الله عليه وآله من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له ومن طريق الخاصة ما روى الشيخ عن ابي بكر بن عيسى بن احمد العلوي قال كنت في المسجد وقد جيء بجنازة فاردت
ان اصلي عليها فجاء ابو الحسن الاول عليه السلام فوضع مرفقه في صدري فجعل يدفعني حتى اخرجني من المسجد ثم قال يا ابا بكر ان الجنائز لا يصلى عليها في المساجد وللجمع بينهما
حملنا على الكراهة وقال المصنف في المنتهى لا فضل الاتيان بها في المواضع المختصة بذلك لمعتادة بها الا بمكة وقال ايضا مكة كلها مسجد فلو كرهت الصلوة في
بعض مساجدها لزم التعميم فيها اجمع وهو خلاف الاجماع وفيه تأمل واضح فافهم والظاهر عموم الكراهة لولا الاجماع ولعل دليل افضلية المعتادة اما التبرك
لكثرة الصلوة فيها واما لان السامع بموته يقصدها للصلوة عليه فيسهل الامر ويكثر المصلون وهو امر مطلوب لرجاء استجابة الدعوة فيهم وقد روي عن النبي
ما من مسلم يموت فيقوم على جنازته اربعون رجلا لا يشركون بالله شيئا الا شفعهم الله فيه وعن الصادق عليه السلام اذا مات المؤمن فحضر جنازته اربعون رجلا من المؤمنين
فقالوا انا لا نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به منا قال الله قد اجزت شهادتكم وغفرت له ما علمت مما لا تعلمون **قوله** ووقوف الامام الخ دليله بعد الاجماع المدعى
في المنتهى ما روى عبد الله بن المغيرة عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من صلى على المرأة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلي صدرها واذا صلى
على الرجل فليقم في وسطه وما روى جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء دون ذلك قبل الصدر كانه لعدم الصحة والاجماع حملنا
على السنة ولكن حمل الشيخ في الاستبصار خبر امير المؤمنين عليه السلام على ما روى في الكافي باسناده عن موسى بن بكر عن ابي الحسن عليه السلام قال اذا صليت على المرأة فقم عند رأسها

مل يجعل مما يليه ثم العبد ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبي ... وانقضوا ونزع النعلين ورفع اليدين في كل تكبيرة ولا يصلى عليه الا بعد تغسيله وتكفينه فان فقد
... ستر عورته ثم يصلى عليه ولو فاتت الصلوة عليه صلى على قبره يوما وليلة

واذا صليت على الرجل فقم عند صدره حيث قال فلانيا في الخبر الاول اى خبر امير المؤمنين الاخير لان قوله يكون مما يلي صدره ما المعنى فيما اذا كان قريبا من الوسط
وقد يعبر عنه بانه يلي الصدر لقربه منه وايده بخبر جابر فيفهم منه ان المستحب عنده الوقوف عند الراس والقريب منه الصدر والقريب من الوسط والتفهما
ذكره المص وذكر رواية موسى بن بكر في التهذيب ايضا واول الراس بالصدر والصدر بالوسط للمجاورة لقربه بخبر جابر كما هو المشهور والتخيير غير بعيد وادعى في المنتهى
استحباب الكيفية الاجماع **قوله** ويجعل الرجل مما يليه الخ ويحتمل كون المراد بالصبي من يجب عليه الصلوة فلا اشكال في النية ولكن قد يناقش في التاخير ويرتفع
بالنية وان اريد من يستحب عليه يجي الاشكال في النية وفي اجزاء امر واحد في زمان واحد عن شخص واحد عن واجب وندب ولا يقاس باسباب الطهارة الواجبة
والمندوبة ولا بحصول تحية المسجد بازاء الفريضة ولا بالغسل الواجب والندب عند التداخل لان المطلوب هنا امر كلي كما حققنا فيما سبق بخلاف الصلوة
الظاهر ان المطلوب هو الصلوة بخصوصهما الا ان يقال هنا بمثلها ايضا فتم وايضا لا معنى للتبعية كما في مندوبات الصلوة والوضوء مثل المضمضة والاستنشاق من
لانه لا معنى لاشتراط النية ثم الحصول بتبعية النفي فلا في الامثلة الاكتفاء بنية الاصل بخلاف ما نحن فيه الا ان يقال مثله هنا ايضا وهو بعيد مع انا نقول
ينبغي ملاحظة ذلك في الصلوة ايضا بان ينوى الوجوب لوجوبه والمندوب لندبه فلو ثبت لنص فيما نحن فيه فينبغي القول به لا الاحتياج الى الترجيح او كون المطلوب
الاعم والذي يدل على الترتيب ما رواه الشيخ مسندا عن ابن بكير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في جنائز الرجال والصبيان والنساء قال يوضع النساء مما يلي
القبلة والصبيان دونهم والرجال دون ذلك ويقوم الامام مما يلي الرجال وهو يفيد خلاف ما ذكره المص وكانه يريد بالصبيان من لم يجب عليهم الصلوة وصرح
في المنتهى بتاخير من لم يجب عليه الصلوة عن المرأة وتقديم من يجب عليها وتحمل الرواية على من يجب فتأمل وذكر الشيخ اخبارا كثيرة في ترتيب الرجال والنساء والعبد
والحر والبعض يفيد تقديم الرجال الى الامام والبعض الاخر العكس وادعى في المنتهى الاجماع على استحباب الاول الا عن بعض العامة وحمل اخبار الباقي على الجواز
وقال الشيخ بالتخيير للاختلاف في الروايات وقال ان الترتيب مستحب فانه لو لم يرتب لكانت الصلوة ماضية واستدل عليه بصحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله
قال لا باس بان يقدم الرجال وتؤخر المرأة ويؤخر الرجل وتقدم المرأة يعني في الصلوة على الميت وينبغي في الترتيب غاية سنية الوقوف كما ذكر في الرواية من جعل راس
المرأة عند رجل الرجل وهو يفيد محاذاة الامام لراس المرأة والاخبار في ذلك كثيرة يفيد التدرج فتم وهذا كله فيما اذا اراد ان يصلي على الجميع مرة واحدة **قوله**
ونزع النعلين الخ دليله قول الصادق ع على ما روي لا يصل على الجنازة بحذاء ولا باس بالخف وكانه لعدم الصحة والاجماع حمل على الكراهة وينبغي التحفي عن
كل شيء حتى الخف كما اختاره في المعتبر على ما نقله الشارح لا ينافيه عدم الباس بالخف لان الغرض نفي الكراهة التي في النعل وكذا الوقوف على الحفاء على ما في
بعض الرواية من وقوفه ع عليها في الصلوة على ابنه التعبير على ما سمعناه ع وعنه من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمها الله على النار ولانه موضع اتعاظ
التذلل ولا يخفى عموم الخبر وقد مرت الاشارة اليه **قوله** ورفع اليدين في كل تكبيرة اما تكبيرة الاحرام فمستحب وفاق على ما نقله الشارح واما غيرها ففيه
الاختلاف لاختلاف الروايات والذي يدل على استحباب الرفع صحيحة عبد الرحمن العرزمي الثقة عن ابي عبد الله ع قال صليت خلف ابي عبد الله ع على جنازة فكبر
خمسا يرفع يده في كل تكبيرة ورواية يونس قال سالت الرضا ع قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون
فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة فقال ارفع يديك في كل تكبيرة وكذا رواية محمد بن عبد الله بن خالد انه صلى
خلف جعفر بن محمد على جنازة فراه يرفع يديه في كل تكبيرة والذي يدل على عدم الاستحباب فهو مرسلة غياث وهو رواه غياث بن ابراهيم البتري ايضا عن ابي
عبد الله عن علي ع انه كان لا يرفع يده في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير ورواية اسمعيل بن اسحق بن ابان الوراق عن جعفر عن ابيه ع قال كان
امير المؤمنين علي بن ابي طالب يرفع يده في اول التكبير على الجنازة ثم لا يعود حتى ينصرف والاصل والاحتياط ايضا ويرجح الاول بالكثرة والصحة ومنافاة ترك | الجزء م
الترك للاستحباب بخلاف الثاني فان مرجع روايتي غياث واحد هو البتري وسند رواية اسمعيل ضعيف لضعف سلمة بن الخطاب مع موافقته لمذهب العامة
فيحمل على التقية **قوله** ولا يصلى عليه الخ قال في المنتهى لا يصلى على الميت الا بعد تغسيله وتكفينه الا ان يكون شهيدا ولا نعلم فيه خلافا لان النبي ص هكذا
فعل وفعله بيان للواجب فكان واجبا ولو صلى عليه قبل ذلك لم يعتد بها لانه فعل غير مشروع فيبقى في العهدة فدليل المسئلة الاجماع الا انه كان هو الثابت
وفعله بيانا ولا يفهم الاشتراط والبطلان بدونهما الا ان يكون اجماع كما هو الظاهر مما سبق او يقال انه المشروعية الا على هذا الوجه فتبطل بل ينبغي في العهد
فلا فرق بين الناسي والجاهل والعامد ويمكن الاستدلال على المشروعية والصحة لولا الاجماع بعموم الامر بالصلوة على الميت وعدم التقييد في الامر بها بالاجزاء
والاجماع غير ظاهر في الكل وفي رواية عمار بن موسى في صلوة قوم على العريان وليس معهم فضل ثوب يكفنون به عن ابي عبد الله ع قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع
اللبن على عورته فيستر عورته باللبن وبالحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن قلت فلا يصلى عليه اذا دفن فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن ولا يصلي عليه وهو عريان
حتى تواري عورته دلالة على اشتراط الستر للصلوة واشارة الى تقديم الكفن حيث قيد الصلوة بعد الستر بالحجر بعدم وجدان فضل ثوب يكفنونه فيها
ورواية محمد بن اسلم عن رجل من اهل الجزيرة وفيها دلالة على عدم الصلوة بعد الدفن ولو كان الميت لم يصل عليه وزاد في الاخيرة لو جاز ذلك لاحد لجاز
لرسول الله ص فلا يصلى على المدفون ولا على العريان وهما دليلا **قوله** فان فقد الخ والظاهر انه شرط على تقدير الامكان في الجملة فلو تعذر بكل وجه سقط
فيصلى عليه عريانا **قوله** ولو فاتت الصلوة الخ لا دليل على هذا التحديد فيحمل على الاستقبال لا للاشتراط لو امكن وان يحمل كلما قبل
على ثلثة ايام وكذا الى تغير الصورة والذي يقتضيه النظر تجويز الصلوة على قبر كل من لم يصل عليه ما دام الميت باقيا او يصدق عليه الميت بحيث لو كان على الارض
لجاز الصلوة عليه للاستحباب والادلة الدالة على وجوبها مثل قوله ع في صحيحة هشام المتقدمة ونحوه مثل قوله صلوا على من مات من اهل
القبلة وحسابه على الله ومثل قوله صلوا على المرجوم من امتي وعلى القتال نفسه من امتي لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة واشتراط الوجوب بما قبل الدفن | والاجماع
غير ظاهر ولا دليل عليه اخر كما ستعلم ويؤيده صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان يصلي الرجل على الميت بعد ما يدفن وما في رواية ...

ويكره تكرار الصلوة واولى الناس بها اولاهم بالميراث متن

مولى الجهم عن ابي عبد الله (ع) قال اذا فاتتك الصلوة على الميت حتى يدفن فلا بأس بالصلوة عليه وقد دفن وقريب منها رواية اخرى ولكن ليس فيما يعتبر اسناده الا الاولى لانها ليست بصريحة في الوجوب واذا رفع المنع بها تكون واجبة بما مر من الموجب مع عدم المانع اذ ليس الا الدفن وهو غير مانع بها واما ما يدل على عدم الوجوب فهو الاصل وهو مستند بالدليل وظهور الاخبار في الصلوة على الميت قبل الدفن فان بعده ليس على الميت بل على القبر وقد يمنع ذلك والسند ثم مر والاخبار مثل ما في خبر يونس بن ظبيان عنه (ع) قال نهى رسول الله (ص) ان يصلى على قبر او يقعد عليه او يبنى عليه ويرفع بضعف السند بان يونس قيل كان يضع الحديث وبغيره مع عدم الصراحة في الصلوة على الميت الذي في القبر ويحتمل الاختصاص بمن صلي عليه وكون النهي للكراهة بالمعنى المشهور فلا ينافي الوجوب وما في رواية عمار بن موسى لا تصل عليه وهو مدفون والجواب بما مر مع زيادة هنا انه صلي عليه مقلوبا فقد يكون تلك مجزية بعد ما حصل العلم بعد الدفن وفي ساير الحديثات المتقدمة في الصلوة على الغائب بعد ضعف القبر وستر عورته لا يصلى على الميت بعد ما يدفن والجواب بما مر والعمدة في الاستدلال حسنة محمد بن مسلم او زرارة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت فالنجاشي لم يصل عليه النبي (ص) فقال لا انما دعا له والجواب عنها ان في سندها تاملا لان الشيخ رواه في الكتابين عن الصفار عن ابرهيم بن هاشم عن نوح بن شعيب عن حريز عن محمد بن مسلم او زرارة وما صح طريقه الى الصفار ولو سلم محمد بن الحسن الصفار الثقة فان الطريق ليس بصحيح كما هو الظ فان ابرهيم ما نص على توثيقه وكذا نوح بل قال في حقه ذكر ان الفضل بن شاذان قال انه فقيه مع قول في حريز والشك في محمد وزرارة ايضا مما يضعف الضبط وقد يجعل مثله قادحا نقله الشيخ في مثل قوله عن الرضا على ما يعلم في رواية قراءة الفاتحة في صلوة الجنازة مع جزمه في رواية اخرى عن الكاظم (ع) على انه ما اسند الى الامام (ع) مع احتمال الكراهة بالمعنى المشهور فلا يدل على نفي الوجوب ايض واحتمال الاختصاص بمن صلي عليه وكونه بعيدا كما كان النبي (ص) بالنسبة الى النجاشي والظ انه كان ممن صلي عليه على انه روي انه (ص) صلى عليه واول بانه رفع الجنازة وصلى عليه عن قرب فلم يكن صلوته عليه دعاء بعد الدفن ولا دلالة في فعل ابي عبد الله بالنسبة الى عبد الله بن اعين حيث قال له لكن فصلى عليه هنا فرفع يديه يدعو واجتهد في الدعاء وترحم عليه فان هذا كان بعد الدفن في مكة ومعلوم انه صلي عليه ويؤيدها الوجوب الاخبار الدالة على عدم الصلوة على الميت مرتين كما ستسمع وبالجملة شغل الذمة ظ والخروج عن العهدة والبراءة يعتبر ظ بما مر فالاحتياط ايض يقتضيه والمص في المنتهى قال الاقوى عندي ان الصلوة بعد الدفن ليست بواجبة لانه بدفنه خرج عن اهل الدنيا فساوى البالي في قبره ويؤيده ما روى الشيخ وذكر الاخبار التي ذكرناها مما يدل على عدم الوجوب بعد الدفن والدليل الاول غير مسلم الكبرى وقد عرفت حال الاخبار والجمع بينها بالحمل على ما مر في الجواب من حمل ما يدل على عدم الوجوب على من صلي عليه بعد الدفن او الكراهة او بعد صيرورته ترابا ممكن نوع الجمع ليس بمنحصر في الحمل على الجواز ونفي الوجوب كانه لما ذكرناه واختار في المختلف الوجوب فتأمل

**قوله** ويكره تكرار الصلوة والروايات ايضا هنا مختلفة والذي يقتضيه النظر عدمها مطلقا لانها واجبة كفاية فاذا فعلت سقطت عن الكل بلا خلاف فلا بد لمشروعيتها ندبا او واجبا من دليل وليس هنا دليل صالح لذلك كما ستعرف على تقدير الفعل لا معنى للوجوب ولا وجوب اجماعا ولا للندب لعدم القائل على الظ اللهم الا ان يقول به المجوز والكراهة بالمعنى الحقيقي معلوم الانتفاء فما بقي الا التحريم فلمثل هذا قيل بتحريم تكرار ساير الصلوات وهو [illegible] هنا الا ان يكون الاولى مشتملة على نقص للفضل والاحتياط ومما يؤيد ما قلناه رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله (ع) ان رسول الله (ص) صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال (ص) ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين ادعوا له وقولوا خيرا ومثله رواية وهب بن وهب وان كان وهب ضعيفا الا انها مؤيدة وكذا لا يضر عدم النص بتوثيق غياث بن كلوب وفطحية اسحق في الاولى ولا معنى لحملها على الكراهة بمعنى اقلية الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذي لم يصل عليه اذ لا معنى لنهي النبي (ص) عن عبادة وتفويتها لقلة ثوابها او كثرة ثواب غيرها مع فوته وان اريد المعنى الحقيقي الاصولي فقيل فان ذلك لا يكون في العبادات ويلزم التحريم باعتقاد فعلها واجبا او ندبا او بقصد الثواب مع العلم بعدمه شرعا ومع ذلك ما نريد به الا النفي والمنع الا ان تقول بها والذي يدل على الجواز حسنة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال كبر امير المؤمنين على سهل بن حنيف وكان بدريا خمس تكبيرات ثم مشى ساعة ثم وضعه وكبر عليه خمسا اخرى يصنع ذلك حتى كبر عليه خمسا وعشرين تكبيرا وما في رواية جابر فلم يجئ قوم الا قال لهم (ع) صلوا عليها وحمل الشيخ الاولين على الكراهة لهاتين الروايتين ولا معنى له على الظ كما عرفت ولانه لا معنى لفعله (ع) خمس مرات ما هو مكروه وكذا الامر به عنه (ع) ولهذا خص الكراهة بغير الامام الذي يريد ان يعيد للقوم وبمن صلى وورود النهي بالنسبة الى من لم يصل اصلا ولكن ح ما يبقى دليل يدل على الجواز بالنسبة الى من صلى الا ان يقال الخبر العلوي خبر موضوع ووقوع الامر بها مط وزيادة الدعاء الخبر على تقدير تسليم صحته فهو في الصلوة الحقيقية المتعارفة والامر لا يدل على التكرار بل يدل على الاجزاء والخروج عن العهدة بمرة واحدة فالزايد يحتاج الى الدليل فتأمل والدعاء غير الصلوة ولا نزاع فيه ولهذا يحمل ما ورد في الصلوة بعد ان صلي عليه على الدعاء وقد كان في الاخبار المتقدمة اشارة اليه فافهم واما حكاية فعل امير المؤمنين فقد يكون من خواصه بالنسبة الى مثل سهل ولهذا ما نقل في غيره وروي في هذه الصلوة عن جعفر (ع) انه بدري عقبي احدي وكان من النقباء الذين اختارهم رسول الله (ص) من الاثني عشر وكان له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلوة وبالجملة هذه لا تصلح دليلا على جواز الاعادة على الميت سيما من صلى عليه اولا ولا يكون اماما نعم لا يبعد جعلها دليلا على الاعادة للامام لمن لم يصل على الميت ليصير اماما لهم مع وجود المناقب وجعل مطلق الامر دليلا اولى منها فتأمل **قوله** واولى الناس بها اولاهم بالميراث قيل معناه ان الوارث اولى من غيره واما الورثة فالبعض اولى من البعض بالتفصيل الذي سيذكره في قوله والاب اولى الخ قال في المنتهى واحق الناس بالصلوة عليه اولاهم بالميراث قاله علماؤنا لانه اولى بما له فكذا بالصلوة عليه لقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ولمرسلة ابن ابي عمير في الحسن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله (ع) قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب والاول قياس ضعيف ودلالة الثاني على المطلوب غير واضح والثالث مرسل وان كان عن ابن ابي عمير وفيه اجمال ايض من جهة عدم ظهور معنى الاولوية بالجنازة فان كان المراد به الوارث كما هو الظ فلا يفهم تقديم بعض الورثة على البعض

والاب اولى من الابن والولد اولى من الجد والاخ من الابوين اولى ممن يتقرب باحدهما والزوج اولى من كل احد والذكر من الانثى والحر من العبد ممن

جهة ان المنع المستفاد منه هل هو عن مطلق الصلوة او الامامة فقط او الجماعة اماما ومأموما والاوسط هو الظاهر من قوله يصلي ويأمر فان المراد ليس صلوته
وحده بل الامامة على الظ وكذا يأمر من يحب بالجملة الحكم بعدم جوازها مطلقا او جماعة الا باذن الولي سيما مع جهله بهذه الرواية فقط مع الاوامر العامة
في الصلوة على الاموات وعدم نقل الاستيذان عن الخلف والاصل الدال على العدم مع الضعف في الجملة لا يخ عن صعوبة الا ان يكون اتفاقا ويكون ساقطا مع عدم
حضور الولي وعدمه او كونه صغيرا ويكون للحاكم والعدل والكل لا يخ عن شيء اذ لا دليل يعتمد ويحتمل في الرواية كون المراد اولوية ذلك لا الوجوب فينبغي
ان يتركه غير الولي والمتقدم باذنه وينبغي له التقدم ايضا الله يعلم والاحتياط حسن قوله والاب اولى من الابن الخ الظاهر ان دليله عن الاجماع قال في المنتهى
لا خلاف في ان الاب اولى من غيره من الاقارب عدا الابن فان مالك يقدمه على الاب لان الاب اشفق ودعائه اقرب الى الاجابة والظاهر ان الزوج اولى عند الاصحاب
من كل احد حتى من الاب على ما يأتي ولا ولاية للام على ما قال في المنتهى بالمطلق النساء مع الرجال وان كانوا ابعد منها ولما لم يكن الخلاف الا في الابن حسن
بالذكر وكان دليل اولوية الولد من الجد ايضا من الاجماع حيث ما نقل الخلاف الا من الجمهور والاولوية بالارث قيل عليها المرسلة المتقدمة وكذا دليل اولوية
الاخ من الابوين من الاخ من احدهما الاجماع وكثرة النصيب وكثرة القرب قال في المنتهى والاخ من الاب اولى من الاخ من الام لكثرة النصيب لا لان الام لا
ولاية لها من يتقرب بها بالطريق الاولى الظاهر ان مراده اذا كان مع الاخ من الاب والاستدلال لا ينفي الولاية عن الام ان ثم الدليل على الاعم من ذلك ليثبت
لثبوت الولاية لها اذا لم يكن الاولى منه قال ايضا قال الشيخ ره الاخ من الام اولى من العم ثم العم اولى من الخال ثم الخال اولى من ابن العم وابن العم اولى من ابن الخال و
بالجملة من كان اولى بالميراث اولى بالصلوة يلزم على قوله ره ان العم من الطرفين اولى من العم من احدهما وكذا اولى من الاخ وهو احد قولي الشافعي وفيه تامل اذ
يحذو في اللازم نعم يلزم اولوية العم من الطرفين من العم من احدهما قال ايضا ولو لم يجد احد الا قارب كانت الولاية للمعتق لقوله عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب فلو
فقد المعتق فالولاء فان فقدوا فالامام وقال الشارح فالضامن لجريرة فان فقد فوليه الحاكم ثم عدول المسلمين والدليل غير واضح للمعتق وهو ما مر والامام
كان دليله كونه وارثا وكونه اولى بالمؤمنين لانه مثل النبي ص واما دليل الضامن فيمكن كونه وارثا والحاكم فلانه بمنزلة الامام ونائب له والعدول فانهم قائمون
مقامه في الجملة وبالجملة دليل الكل غير واضح وتخصيص الادلة والمنع عن الصلوة الا باذنهم بامثالها مشكل ويحتاج الى دليل اقوى من ذلك قال الشارح وفي المنتهى
ايضا ان الجد للاب اولى من الاخ والوجه غير واضح مع التساوي في الميراث ويمكن كونه اصلا وان دعائه اسرع اجابة قاله في المنتهى وقال ايضا وهذا الترتيب
بعضه مبني على الوارث وعدمه وبعضه على كثرة الشفقة والتوكيد او كثرة النصيب كالعم والعمل بهذا الموضع هو المشهور وليس في الحاكم والعدل شيء
مما ذكره والشهرة ما نعرفها وهو اعرف قوله والزوج اولى من كل احد دليله ما روى عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الزوج احق بامرأته حتى
يضعها في قبرها وعن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له المرأة تموت من احق الناس بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من
الاب والولد قال نعم ويغسلها وليستا صحيحتين لاسحق في الاول وسهل بن زياد وغيرهما في الاول ولقسم محمد الجوهري الواقفي وعلي بن ابي حمزة وهو مشترك ولعلى
وكذا ابو بصير بل الظ انه البطائني وابو بصير هو يحيى القسم لا البطائني فانه وهما واقفيان لكن ذلك المشهور بل الخلاف غير واضح وهذا حمل الشيخ
رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة الزوج احق بها ام الاخ قال الاخ وفيه محسن احمد وهو مجهول وابان بن عثمان الصلوة عليها
والمتن ايضا يحتاج الى التقييد بعدم حضور من هو اولى من الاخ مثل الاب والابن ورواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله في المرأة تموت ومعها اخوها وزوجها
بالصلوة عليها على التقية ولولا ذلك لا يمكن القول بالتخيير بل باولوية الاخ لان الرواية الثانية صحيحة على الظ والظ التعميم في الزوجة فلا فرق بين المستمتع
بها والدائمة ولا بين الحرة والامة لاطلاق النص فيكون الزوج اولى من سيد المملوكة وفيه تامل لاحتمال الولاية للسيد فهو دليل اولوية السيد
والزوج ايضا فلا فرق بين العبد واما الحكم في الزوجة فهل هي اولى بالصلوة على زوجها فالاصل يقتضي العدم مع عدم الدليل لانا تتبعنا الدليل المحوتة
لان الدليل المذكور مخصوص بالزوج وهو ظ وعموم وجوب الصلوة على الميت يدفع ولابيها وان قلنا باولويتها في الغسل كذا دليل ولاية غيرها
فقد ذهب البعض بانها اولى كما نقل في محل التامل والظ العدم واعلم ان ظ ادلة الاولوية يقتضي اولوية الولي من الموصى بالصلوة له واختار المص
في المنتهى وهو محل التامل لعدم صراحة الادلة ووجوب العمل بالوصية فينبغي اختياره اذ قد يكون الموصي اختاره لاستجابة دعوته وصلاحه وعموم ادلة
فيبعد عدم ذلك له وجعله معرفا لا محرما وما عن ذلك ايضا قال المص يشترط في تقدم الولي اتصافه بشرائط الامامة المتقدمة وهو اتفاقا على ما
ولو لم يكن متصفا قدم غيره فيفهم منه اشتراط العدالة في الامام هنا ايضا وهما محل التامل اذ لا دليل على الاشتراط هنا مع انه يحتمل شمول الدليل
الا التقدم صورة الا ان يكون اجماعا كما قال المص ايضا المفهوم من التخيير بين الصلوة وتقديم من يجب فهو اعم من المتصف غيره وعلى تقدير اشتراط العدالة
في تقدمه يفيد اشتراطها للتقديم ايضا قوله والذكر الخ قال في المنتهى الحر اولى من العبد وان كان الحر بعيدا والعبد اقرب لان العبد لا ولاية له في
نفسه ففي غيره اولى ولا نعلم فيه خلافا والبالغ اولى من الصبي لان الرجل اولى من المرأة كل ذلك لا خلاف فيه والظاهر عدم اولوية العبد من سيد
زوجته وان الصبي ... لا ولاية لهما على تقدير وجود البالغ والرجل وان كانا بعيدين وهما قريبان وان ذلك مما لا خلاف فيه وظ الخبر المتقدم الذي يفيد التخيير
مؤيد في الصبي فتقييد الشارح قول المص هنا مع عمومه لقوله من الاولياء المعتدين في طبقة واحدة وكذا قوله لو كان الذكر ناقصا لصغر او جنون ففي
انتقال الولاية الى الانثى من طبقته ام الى ... نظر من انه في حكم المعدوم بالنسبة الى الولاية ومن عموم الاية فلذلك الولاية لا يتصرف فيها ولو لم يكن في وليرم
طبقته مكلف ففي انتقال الولاية الى الابعد او الى ولي بل الوجهان واستقرب في الذكرى الانتقال الى الانثى في المسئلة الاولى وتوقف في الثانية ولو
كان غائبا فالوجهان ويمكن سقوط اعتباره مط محل التامل الدليل المذكور في المنتهى للاجماع المفهوم منه وعدم دلالة الاية وظهور في ان الولاية للمطلع الخبر
لمن له اي عدم ثبوت الولاية في مثلها والاصل طعنهم الولاية للموصى له بها فيبعد ثبوتها بقول الموصى لوصي الطفل انت وصي ولا دي مثلا فالا

الاانه

والافقه اولى فان لم يكن بالشرائط استناب من يريد وليس لاحد ان يتقدم بدون اذنه وامام الاصل اولى من غيره مع والهاشمي اولى من غيره مع الشرايط وقدمه الولي مبتنيا على تقديمه ولو امت المرأة النساء او العاري مثله وقفت في الصف وغيرهم يتقدم وان كان المؤتم واحدا وتنفرد الحايض بصف ولو فات المأموم بعض التكبير فليقض التكبير ولاء او بعد وان رفعت الجنازة ويستحب اعادة ما سبق به على الإمام متن

الى الانثى قريب كما نقله عن الذكرى ولا ينبغي التوقف في الثانية والظ السقوط في الغائب ولا يخفى الوجهان بعينهما في تولية ويمكن سقوط اعتباره قوله الشارح ويتعين التقديم اذا لم يكن اهلا للامامة فلو لم تقدم احدا ولو لم يتقدم مع اهليته سقط اعتباره لان الجماعة امر فيهم مطلوب فلا يسقط بامتناع من الاول بل يصلي الحاكم او باذنه ان كان موجودا والا قدم عدول المسلمين من يختارونه انتهى واذا ثبت له الولاية فاسقاطها بان الجماعة امر مطلوب مشكل وعلى تقدير السقوط فالثبوت للحاكم غير ظ واخفى منه ثبوتها للعدل لانا ما نعرف له دليلا اصلا ثم قال واعلم ان ظاهر الاصحاب ان اذن الولي انما يتوقف عليها الجماعة لا اصل الصلوة لوجوبها على الكفاية فلا يناط براى احد من المكلفين فلو صلوا فرادى بغير اذنه اجزاء ويمكن ان يقال لا منافاة بين الولاية و عدم المباشرة فان المراد اما سلطنتي في ذلك استحقاقه لان يفعل الفعل باذنه وان لم يصح للامامة وقد تقدم مثله في ولاية الذكر على الانثى في التغسيل مع عدم امكان مباشرته انتهى والظ ان في العبارة غلطا والظ بما ذكره من كون الموقوف على اذن الجماعة لا اصل الصلوة وان دليل المذكور لا ينتج شيئا بل لولا الاجماع لكنا نقول باولوية الولي في الجماعة لا يتوقفها عليه قوله والافقه اولى الخ الظ ان مراده اذا اجتمع الاولياء في مرتبة واحدة ويكونون متساوين فالاولى ان يتركوا له التقدم وايضا له الاولى وعدم التفويض الى الغير ولا يبعد كون المراد اولوية تقديم الافقه للولي اذا اراد التقديم مط والمراد بالفقه هو فقه صلوة الميت على الظ ودليله افضليته او اولوية تقديم الافضل واضح ولا يبعد كونه اقرب الى الاستجابة لزيادة علمه والمص في المنتهى اختار تقديم الاقرأ كما في سائر الصلوات قال ولو تساووا الاولياء كالاخوة والاولاد والعمومة قدم الاقرأ فالافقه فالاسن قاله الشيخ وللشافعي قولان احدهما تقديم الاسن وعن احمد روايتان لنا عموم قوله يؤمكم اقرءكم لكتاب الله وله ان العلم ارجح من السن وقد رجح الشارح في الصلوة الحقيقية وقد مر ههنا ايضا الخبر وليس ببعيد لان صفات القراءة معتبرة في الادعية والتكبيرات ايضا ان كان المتبادر من الخبر هو الاول فتامل ثم قال الشيخ ايضا ولو تساووا في الصفات اقرع بينهم كما في الفرايض وقيل المراد بالاسن هو الاسن في الاسلام فتامل ويحتمل عدم سقوط ولاية المرجوح سيما مع اتصافه بالشرايط فيكون التقديم والاولوية مستحبة ويحتمله سيما مع اتصافها وما رايت في كلامهم ما يكون صريحا فيه والظ الثاني لعموم ادلتهم ويقتضي الاول مع قولهم بانه لا يشترط في الولاية استحقاقا والعجب ان المص ما ذكر باقي الاشياء المرجحة ولا يبعد ان يتبع ما ذكر في الجماعة او سيجيء ويكون الاكتفاء لذلك قوله فان لم يكن الخ الظ ان مراده الاشارة الى عدم سقوط الولاية وعدم وجوب تعيين شخص عليه بل له الولاية مع عدم الشرائط والتخيير فيمن يريد الا ان الاولى اختيار الراجح مثل الافقه بعد الاتصاف بالشرائط فما افهم ما اشار اليه الشارح بقوله واعلم انه يستفاد من قول المص ثم تقديم الافقه ثم قوله ولو لم يكن الولي بالشرائط المجوزة للامامة استناب ان الافقه مقدم وان لم يكن عدلا ولا يجب له الخ وكذا بقوله وليس لاحد التقدم بدون اذنه دفعا للتوهم انه اذا لم يتصف يتقدم كل من اراد كما يتوهم على ما مر فتامل قوله وامام الاصل اولى الخ لا يحتمل ان يكون من كل احد حتى من الولي فلا يتوقف على اذنه لانه قائم مقام النبي ص وهو اولى بالمؤمنين من انفسهم لما رواه في زيادات باب السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه قال قال امير المؤمنين ع اذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو احق بالصلوة عليها ان قدمه ولي الميت والا فهو غاصب ما ان يكون هو راجعا الى الولي لا السلطان فيكون الاذن عليه واجبا حاصله عدم التوقف على الاذن ووجوبه عليه على تقدير الاستيذان ويؤيده رواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع قال اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها والروايتان ضعيفتان سيما الاولى فانه قيل النوفلي والسكوني وفي الثانية طلحة وهو تبري وقيل عامي مع ان الظاهر تقييد الثانية ايضا لحمل المطلق على المقيد الاولى ظاهرة في اشتراط اولوية الامام تقديم الولي والتاويل بعيد بكون المعنى اولوية على تقدير اختيار الولي ويكون ضميره فهو غاصب راجعا اليه فهو يكون مثل غيره ويكون ذلك واجبا على الولي فيكون شرطا الا ان الشرط واجب الظاهر يؤول الى ما قلنا اولا الا ان فيها بعد جواز تقديم الامام على تقديره فعله الحرام بترك الاذن ان الاولى للولي تقديمه حتى نقسمه الى الثاني اشار في المنتهى قال امام الاصل احق بالصلوة على الميت ان قدمه الولي ويجب عليه تقديمه لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم والامام يثبت له ما ثبت للنبي ص من الولاية الخ وظ الرواية هو الاول واذا حضر ع فهو اعرف بما له قوله والهاشمي اولى من غيره ظاهر العبارة اولويته على كل احد غير الامام بمعنى انه يتقدم على تقدير كونه وليا ويترك له الباقي او يختاره الولي على غيره مط وان كان افقه واسن واقرأ واقدم هجرة واصبح وغير ذلك من المرجحات ويحتمل التقديم على تقدير التساوي في باقي المرجحات وقال في الشرح قال في الذكرى لم اقف على مستنده ويحتمل كونه اكراما لرسول الله ص ولقوله ع قدموا قريشا ولا تقدموها وطعن في الذكرى بانه غير مثبت في رواياتنا وبانه اعم من المدعى ولا ضير لانه في المندوب ولانه يفيد الظ ولا ضير لانه على غيره ايضا فتخصيص بغيره قوله وامت المرأة النساء الخ دليله رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت المرأة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم يكن لها احد اولى منها تقوم وسطهن في الصف فتكبر ويكبرن واما في العاري فقال الشارح الدليل عدم ظهور العورة ويفهم من العبارة انهم لا يجلسون كاليومية كانه بنا على عدم دليل عليه وعلى ان الستر غير شرط في صلوة الجنازة كما صرح به المصنف وقد اشرنا اليه فيما سبق قوله وغيرهم الى اخر الجمع باعتبار كثرة المواد او باعتبار تغليب النساء دليله رواية القسم بن عبد الله القمي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يصلي على جنازة وحده قال نعم قلت ولكن يقوم الاخر خلف الاخر واما دليل انفراد الحائض فقد تقدم قوله ولو فات المأموم الخ دليل اتمام التكبير ولاء من غير دعاء صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ادرك الرجل التكبيرة والتكبيرتين من الصلوة على الميت فليقض ما بقي متتابعا وينبغي حملها على ضيق الوقت وخوف الخروج عن سمت القبلة او على عدم الفصل بالزيادة على اقل ما يجزي من الدعاء او على عدم وجوب الدعاء فهو مؤيد لعدمه فانه يبعد سقوط الادعية على تقدير القول بالوجوب مع انها المقصود من الصلوة عليها ظاهرا وفي رواية اخرى عدم القضاء في التكبير حملها الشيخ على القضاء مع الدعاء وهو بعيد ويمكن حملها على ابتداء الصلوة او بعد فوت وقته ما ينبغي ان تخرج عن سمت القبلة وغيرها مع عدم الصحة والوحدة فلا يعارض الصحيحة وغيرها من الاخبار الكثيرة المذكورة في محلها ودليل الثبوت ولو بعد رفع الجنازة ووضعها في القبر ما رواه رجل عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول في الرجل يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين فقال يتم التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر قال الشارح قال في الذكرى ~~فان لم يدرك التكبير كبر عند القبر ان كان ادركهم وقد دفن على القبر قال الشارح قال في الذكرى~~

المطلق

المكبرة وم

ولو حضرت جنازة في الاثناء قطع واستانف عليهما او اتم واستانف على الاخرى ويستحب للمشيع المشي خلف الجنازة او احد جانبيها والتربيع متن

وهذا يشعر بالاشتغال بالدعاء ومع ذلك لا يبلغ الحال الى الدفن وهو حسن لكن يجب تقييده بما لو كان مشيهم لا يخرج عن سمت القبلة ولا يفوت به شرط الصلوة من البعد والاتيان بموالاة التكبيرات واما دليل قوله ويستحب الخ كان القياس الى الحاضرة اذا استغربوا بركوع او نحوه نسيانا او ظانا البدل لفضيلة الجماعة قال في الشرح ولو كان متعمدا ففي الاعادة اشكال من ان التكبير ركن الخ وليس كونه ركنا بهذا المعنى واضحا انتهى **قوله** ولو حضرت جنازة الخ لا كلام في الاحتمال الثاني وكونه افضل لبعد الصلوة الا ان يخاف على الثانية فتعين الاول وكذا قيل انه وقال الشارح جعل الله الثاني متعينا على تقدير كون الثانية مندوبة عنا الفرق مع التغاير بين كون الثانية واجبة او مندوبة ولعله دليل نفي التعين عدم لزوم كون فعل واحد واجبا وندبا وهذا مؤيد لافضلية الثاني واما الاول فدليله غير واضح مع قولهم بتحريم قطع العبادة الواجبة وقد استدل بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سالته عن قوم كبروا على جنازة تكبيرة او تثنتين ووضعت معها اخرى كيف يصنعون قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى فاتموا التكبير على الاخيرة كل ذلك لا باس به وهذا كما يحتمل ما ذكره بان يكون معنى قوله تركوا الاولى انهم يتركون قطع صلوة الاولى في محلها وانشاء الصلوة عليهما فلا ترفع الاولى حتى يفرغ من التكبير على الثانية ثم تكبيرها تكبير الاولى ومعنى ان شاؤا رفعوا الاولى بعد اتمام الصلوة عليها ومعنى فاتموا التكبير الاتيان بتكبيرها تماما ما يحتمل ما ذكره الشهيد من ان معناه ان يصلي عليهما معا ويجمع بين الوظيفتين بان يكبر ثانيا مثلا فيكون تكبير احرام للثانية وثانية للاولى وبعد تمام وظيفة الاولى فان شاؤا رفعوها ويتموا على الثانية تكبيرها او تركوا الاولى حتى يفرغ من التكبير للثانية ايضا وهذا المعنى ايضا لا يخلو عن بعد لان ناسبه قوله فاتموا وان شاؤا تركوا حتى يفرغوا لكنه لا بد من فرض الصلوة عليهما والتوزيع مع عدم التصريح بمثله ويشكل الامر اذا كانا مختلفين بالوجوب والندب لانه يلزم كون تكبيرة واحدة واجبة ومندوبة ويحتمل ان يكون المعنى ان شاؤا تركوا الاولى في مكانها بعد اتمام الصلوة عليها حتى يفرغوا من الثانية ايضا فلا باس بوجودها مع الثانية بعد اتمام صلوتها لتنال بركة صلوة الثانية ايضا مع وضعهما ايضا ان جاز مع العذر ان ليجزوا وان شاؤا رفعوها فياتوا بالتكبير على الثانية تماما من غير تفرق وهذا المعنى وان كان اقل فائدة الا انه اسلم من المحذورات والى الاحتياط اقرب والمعنيان الاولان كلاهما خلاف بعض المقدمات فاثباتهما بالخبر الصحيح مشكل الا ان يكون ثابتا بالاجماع ونحوه ولا شك في شهرة احتمال المعنى الثاني الذي ذكره المصنف تامل **قوله** ويستحب للمشيع المشي وراء الجنازة او احد جانبيها ينبه بذلك على عدم الركوب وان الافضل هو المشي ورائها قال المصنف في المنتهى يكره الركوب مع الجنازة وهو قول العلماء كافة واستدل باخبار منها صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال مات رجل من الانصار من اصحاب رسول الله فخرج رسول الله في جنازته يمشي فقال له بعض اصحابه الا تركب يا رسول الله فقال اني لاكره ان اركب والملائكة يمشون فكانه اخص من المدعى ثم قال ايضا فيه يكره المشي امامها للماشي والراكب بل المستحب ان يمشي خلفها او احد جانبيها وهو مذهب علمائنا اجمع استدل عليه بالاخبار من طرقهم وطرقنا ومن الاولى ما روي عن ابي سعيد الخدري قال سالت عليا فقلت اخبرني يا ابا الحسن عن المشي مع الجنازة فقال فضل الماشي خلفها على الماشي امامها كفضل المكتوبة على التطوع فقلت تقول هذا برايك او سمعته عن رسول الله فقال لا بل سمعته عن رسول الله ومن الثانية ما رواه الشيخ عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن علي قال سمعت النبي يقول اتبعوا الجنائز ولا تتبعكم خالفوا اهل الكتاب وغيرها من الاخبار فكانه للاجماع وعدم الصحة حمل على الكراهة دون التحريم ويدل على عدم التحريم ايضا اخبار منها صحيحة محمد بن مسلم في التهذيب عن احدهما قال سالته عن المشي مع الجنازة فقال بين يديها وعن يمينها وعن شمالها وخلفها وكذا رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال المشي خلف الجنازة افضل من المشي بين يديها ولا باس ان يمشي بين يديها ورواية محمد تحتمل التقية والذي يدل على استحباب المشي على احد الجانبين رواية سدير عن ابي جعفر قال من احب ان يمشي مشي الكرام الكاتبين فليمش جنبي السرير قال الشارح التشييع هو المشايعة مع الجنازة الى موضع الدفن او الصلوة فيفهم ان الثواب المقرر للمشيع لا يتحقق بدونهما وهو محل التامل والظاهر ان المشيع اعم من ذلك بل الذي يمشي معها في الجملة ولهذا ترى الناس يمشون معها ثم اذا ما يرجعون ويمكن استدلالهم بما روي عن ابي جعفر يقول من تبع جنازة امرء مسلم اعطي يوم القيامة اربع شفاعات ولم يقل شيئا الا قال الملك ولك مثل ذلك ما رايناه في التهذيب وموجود في المنتهى وفي الفقيه ايضا وبما روي عن ابي عبد الله انه قال اول ما يتحف المؤمن في قبره ان يغفر لمن تبع جنازته وما رايته في التهذيب بل موجود في المنتهى وقال في الفقيه قال اذا ادخل المؤمن قبره نودي الا ان اول حبائك الجنة والا ان اول حباء من تبعك المغفرة والتخصيص خلاف الظاهر وخلاف مقتضى كرم الكريم وكان الشارح فهم مما روي انه قال من شيع جنازة مؤمن حتى يدفن في قبره وكل الله سبعين ملكا من المشيعين يشيعونه ويستغفرون له اذا خرج من قبره الى الموقف او مما روي عن امير المؤمنين انه قال من تبع جنازة كتب الله له اربعة قراريط قيراط لاتباعه اياها وقيراط للصلوة عليها وقيراط للانتظار حتى يفرغ من دفنها وقيراط للتعزية وقال الباقر من مشى مع جنازة حتى يصلى عليها ثم رجع كان له قيراط فاذا مشى حتى تدفن كان له قيراطان والقيراط مثل جبل احد حيث علق اتباع الجنازة واراد به الى حين الدفن وانه ما عين قيراطا الا لمن تبعه حتى يصلي عليها وفيه تامل لان غايتهما انه لا يكون له ما ذكر بمجرد التبعية في الجملة ولا يلزم منه ان لا يكون له شيء اصلا والا يلزم ان لا يكون له شيء قبل الدفن ايضا ولو صلى من الخبر الاول فتامل **قوله** والتربيع الخ كان دليله الخبر والاجماع المذكور في كره قال الشارح التربيع هو حمل الجنازة من جوانبها الاربع باربعة رجال كيف اتفق وهو اولى من الحمل بين العمودين كما استعمله العامة قال ابن بابويه السنة ان يحمل السرير من جوانبه الاربع وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع وكان التقييد بالرجال لعدم الاستحباب للنساء بل يكره الخروج لهن الا العجائز ولا يبعد الاستحباب لهن مع العذر وايجاب الدفن ح عليهن وروي ان زينب بنت رسول الله توفيت فخرجت فاطمة في نسائها فصلت على اختها كما هنا ليس مكروه منها او لمن تبعها والذي يدل على كراهة الخروج رواية ام عطية قالت نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا ومن طريق الخاصة ما رواه الشيخ عن ابي بصير عن ابي عبد الله انه قال ليس ينبغي للمراة الشابة ان تخرج الى الجنازة تصلي عليها الا ان تكون امراة قد دخلت في السن ورواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله قال لا صلوة على جنازة معها امراة نقل في المنتهى عن الشيخ انه قال ان المراد نفي الفضيلة لانه يجوز لهن ان يخرجن ويصلين انه ذكر في

وترك الجنازة الاولى

فيستمد للثانية ويصلي

والاعلام والدعاء عند المشاهدة وتتمة ينبغي وضع الجنازة مما يلي رجلي القبر للرجل ونقله في ثلاث دفعات وسبقه برأسه والمرأة مما يلي القبلة ونزل عرضا امامه

بن خليفة عن ابي عبد الله ع وان ذهبت الى اخر الخبر والظ ان التربيع مستحب مطلقا على اي وجه اتفق وقال المص في المنتهى فالمستحب عندنا التربيع في الجنازة ويدل
عليه رواية جابر عن ابي جعفر ع قال من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر له اربعون كبيرة وفي رواية اخرى عنه ع قال السنة ان يحمل السرير من جوانبه الاربع وما
كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع وكذا رواية الحسين الظ انه الحسين بن سعيد ع ان المكتوب اليه مولانا للتربيع بدلالة في الفقيه كما قال الشارح نقل
كتبت اليه اسأله عن سرير الميت يحمل اي جانب يبدأ به في الحمل من جوانبه الاربع او ما خف على الرجل من اي الجوانب شاء فكتب من ايها شاء ومما يدل
الشارح من اخذ بقوائم السرير غفر الله له خمسا وعشرين كبيرة فاذا ربع خرج من الذنوب قال في الفقيه وقال ع لاسحق بن عمار اذا حملت جوانب السرير خرجت من
الذنوب كما ولدتك امك قال المص في المنتهى التربيع المستحب عندنا ان يبدأ الحامل بمقدم سرير الميت الايمن ثم يمر عليه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر ويدور
ثم يمر عليه الى ان يرجع الى المقدم كدور الرحى وهو حاصل ما ذكرناه ان يبدأ فيضع قائمة السرير التي تلي اليد اليمنى للميت فيضعها على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع
القائمة التي تلي رجله اليسرى على كتفه الايمن ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي يده اليسرى على كتفه الايمن وهكذا ولا ينبغي هكذا قال الشارح بعد كلام فتحرر من ذلك
انا نقلنا هيأة ان يبدأ بمقدم السرير الايمن وهو الذي يلي يسار الميت فيحمله بالكتف الايمن ثم ينتقل الى مؤخر السرير الايمن فيحمله ايض بكتفه الايمن ثم ينتقل الى
مؤخره الايسر فيحمله بالكتف الايسر ثم ينتقل الى مقدمه الايسر فيحمله بكتفه الايسر هذا مولفه وكيفيته لا يخ عن اجمال في عباراتهم واشتباه ومحصله ما ذكرناه ومن
شرح هيئة الهيئة المص في المنتهى والشيخ في المبسوط وكثير من جماعة اقول الذي يظهر من الروايات ان التربيع هو حملها من اليد اليمنى والختم باليسرى مع الدوران
خلفها دور الرحى والمراد باليمنى واليسار يمين الميت الذي في السرير ويساره كما مولفه وهي رواية الفضل بن يونس قال سألت ابا ابرهيم ع عن تربيع الجنازة
قال اذا كنت في موضع التقية فابدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتأخذ يده
اليسرى ثم رجله اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها تفعل كما فعلت اولا وان لم تكن تتقي فيه فان تربيع الجنازة التي جرت به
السنة ان تبدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها و رواية علاء بن سيابة عن ابي عبد الله ع قال تبدأ في حمل
السرير من الجانب الايمن ثم تمر عليه من خلفه الى الجانب الاخر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه واما ان وضعها على اليمين او اليسار فالظ انه على التخيير
لانه اخف واسهل ولانه ابعد من الحمل بين العمودين مع خلوه من المشقة في الدخول تحت الجنازة وعن مزاحمة مقابله ويحصل التياسر المرغوب في كل حال
ولانه المش الان في العمل ويمكن فهمه من رواية علي بن يقطين عن ابي الحسن موسى ع قال سمعته يقول السنة في حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك
الايمن فتلزم الايسر بكفك الايمن كذلك في التهذيب وفي الشرح ثم تمر عليه الى الجانب الاخر وتدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر الى الجانب الرابع
مما يلي يسارك والمراد بالايسر في قوله فتلزم الايسر بكفك الايمن هو يسار السرير لا الميت لانه الملتزم بالكف لانه المناسب لما فهم مما تقدم من دور الرحى من
الخلف فالحاصل هو وضع يد اليمنى من الميت التي هي تلي يسار السرير على يمين الحامل فيكون باقية بادرا ثم الدور خلفها ووضع رجله اليمنى التي تلي يسار السرير
على يمين الحامل ايضا ثم وضع رجله اليسرى التي تلي يمين السرير على يسار الحامل ثم وضع يده اليسرى التي تلي يمين السرير على يسار الحامل فيكمل دور الرحى والظ انه هو المش
والمنقول كما عرفت والمفهوم من بعض العبارات واما الذي ذكره المص في المنتهى من ان يبدأ الحامل بمقدم السرير الايمن فغير واضح وغير منطبق على ما ذكره في
الحاصل فينبغي لايسر الا ان يريد به الذي يلي اليد اليمنى من الميت واليمنى بالنسبة الى الميت كما يدل عليه قوله في الحاصل وكذا قوله في الحاصل فيضعها على
كتفه الايسر فان الظ من الرواية وضعه على الايمن ولهذا استدل المص على رجحان مختارنا على مختار الجمهور بالاخف ولما عرفته وكذا يأتي كلامه واما الذي ذكره
الشارح فغير واضح ايضا لان الابتداء ليس بمقدم السرير الايمن الذي يلي يسار الميت بل الابتداء بمقدم السرير الايسر وهو الذي يلي يمين الميت وقد كان صريحا
في عبارة المص المنقولة من المنتهى وكذا قوله مؤخر السرير الايمن الخ وايضا ان ما ذكره الشارح ليس لما صرح به في المنتهى ولا المش وهو ظ من النظر في قوله حاصل
ما ذكرناه فان الابتداء فيه بيمين الميت مع دور الرحى وكلام الشارح صريح في ان الابتداء بيسار الميت مع كون الدور غير دور الرحى نعم يتوهم ذلك من اول
كلامه فتامل وقد عرفت من هذا كله انه قد بقي الاشتباه والاجمال في كلامهم مع دعواه وجودهما في غيره فتامل ولهذا فصلنا فيه الكلام مع كون الكيفية مستحبة وانه
يؤدي على اي وجه اتفق كما مر **قوله** والاعلام للمؤمنين ليلة العقل لان كثرة الدعاء له نفع واضح وكذا للمدعوين ايضا نفع باشتغالهم بالعبادة التي لها
الغيرية وقد يحصل الا وقد يرجع فيدخل في الاية فيحصل سرور المؤمن والتشييع والحمل والصلوة والدفن وغير ذلك ورواية ابي ولاد وعبد الله بن سنان
لعلها صحيحة عن ابي عبد الله ع قال ينبغي لاولياء الميت منكم ان يؤذنوا اخوان الميت بموته فيشهدون جنازته ويصلون عليه ويستغفرون له فيكتب لهم الاجر وللميت فيعم
الاستغفار ويكتسب هو الاجر بما اكتسب لهم من الاستغفار وايض قد مضى ما في كثرة المصلي فيحصل له بذلك الثواب فلا يبعد تعميم الاستحباب للاولياء وغيرهم
نحو بعض الادلة والعادة ويكون الخبر للاولوية ولا يبعد مشروعية النداء ايضا لذلك الغرض في نحو اكمل مع عدم المنع من الشرع ولكن كلما لم يكن بدعة
كما نبهت وقد نقلهما الشارح عن كره والمعتبر فلا بأس **قوله** والدعاء الخ لما روي عن علي بن الحسين ع انه كان اذا رأى جنازة قد اقبلت قال الحمد لله الذي لم
يجعلني من السواد المخترم قال الشارح السواد الشخص ومن الناس عامتهم والمخترم بالخاء المعجمة الهالك والمستأصل ويجوز الحمل هنا على كل منهما فان اريد الاول
على تقدير الجنس والمعنى الحمد لله الذي لم يجعلني من الهالكين ولا تنافي بين هذا وبين حب لقاء الله لان المراد بذلك حال الاحتضار الخ ولما روي ايضا
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من استقبل جنازة او رآها فقال الله اكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله اللهم زدنا ايمانا و
تسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة وقهر العباد بالموت لم يبق في السماء ملك الا بكى رحمة لصوته **قوله** تتمة الخ الظ ان المراد به الاستحباب كما يدل عليه
ما رواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع ينبغي ان يوضع الميت دون القبر هنيئة ثم واره وكأنه اختار لفظ ينبغي لهذه الرواية ورواية محمد بن عجلان قال
سمعت صادقا يصدق على الله يعني ابا عبد الله ع قال اذا جئت بالميت الى قبره فلا تفدحه ولكن ضعه دون قبره بذراعين او ثلثة اذرع ودعه حتى يتأهب للقبر ولا

ومما يدل على استحباب التربيع الى غيرها تابعة من الفقيه بجنازة ... ايضا

اليمنى على الكتف الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي رجله

الوضع يتبنه في حفيرة ثم تسرّح الجسد وتحرسه عن هوام السباع على الكفاية واضجاعه على جانبه الايمن مستقبل القبلة والكافرة الحامل من مسلم يستدبر بها وراكب البحر يثقل
او يجعل في خابية ويستحب حفر القبر قدر قامة او الى الترقوة واللحد مما يلي القبلة والجلوس وكشف الراس وحل العقد وجعل التربة معه والتلقين والدعاء وشرج اللبن والخروج من
قبل الرجلين منه

نفسه به فاذا ادخلته الى قبره فليكن اولى الناس به عند رأسه وليحسر عن خده وليلصق خده بالارض وليذكر اسم الله وليتعوذ من الشيطان وليقرأ فاتحة
الكتاب وقل هو الله احد والمعوذتين واية الكرسي ثم ليقل ما يعلم ويسمعه تلقينه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويذكر له ما يعلم واحدا واحدا
يخفى ان مضمونهما الوضع مرة فالوضع مرتان ما نفهم له دليلا لكنه مشهور وقوى وعلاوة وقال الوضع مرة عن ابن الجنيد فالمعتبر كانه المعتبر الدليل وكذلك
يونس وغيرهما فيهم من الثانية احكام اخر فانهما وانما لظاهرهما ان الحكم عام للرجل والمرأة الا ان الوضع عند رجل القبر مخصوص به ويوضع المرأة مما يلي
القبلة فتنزل عرضا والذي يدل على الاول ما رواه الشيخ عن ابي عبد الله قال ان لكل شيء بابا وان باب القبر مما يلي الرجلين اذا وضعت الجنازة فضعها
مما يلي الرجلين يخرج الميت مما يلي الرجلين ويدعى له حتى يوضع في حفرته ويسوى عليه التراب منه تدل ايضا على ان الادخال من قبل الرجلين ويدل عليه
ايضا حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال اذا اتيت بالميت القبر فسله من قبل رجليه فاذا وضعته في القبر فاقرأ اية الكرسي وقل بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول
الله اللهم افسح له في قبره والحقه بنبيه وقل كما قلت في الصلوة عليه مرة واحدة من عند اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فاغفر له وارحمه
وتجاوز عنه واستغفر له ما استطعت قال وكان علي بن الحسين اذا ادخل وفيهم من رواية اخرى مع ادعية كثيرة والتلقين فيه الذي يدل على الثاني ما رواه الشيخ عن عبد
الصمد بن هرون رفع الحديث قال قال ابو عبد الله اذا ادخل الميت فان كان رجلا يسل سلا والمرأة يؤخذ عرضا فانه استر وما رواه ايضا عن امير
المؤمنين قال يسل الرجل سلا ويستقبل المرأة استقبالا **قوله** الواجب دفنه الخ قال في الشرح القيد في الحفيرة احتراز عن غيره مما يطلق عليه وجه الدفن كما
بني عليه ودخل في تابوت على وجه الارض ونحوه ولعل دليله الاجماع ونقلهم والتاسي والمراد بالحراسة الحفظ عن نبشها بحيث لا يقدر عليه عادة غالبا وكون
كفاية الوجوب كفاية لان الغرض يحصل مما فعل البعض غير المكلف ايضا يسقط لو واما وجه الاضجاع المذكور فلعل دليله فعلهم والتاسي في فعل الصحابة والتابعين
والعلماء وفي افادة ذلك الوجوب تامل واضح وما رايت غيره دليلا ونقول ابن حمزة بالاستحباب غير بعيد الا ان يعلم الاجماع او دليل اخر ومعلوم سقوطه
اذا تعذر كالواقع في البئر وغيره كما في الاحكام واما دليل دفن الكافر المذكور مع تحريم دفن الكافر مطلقا فكانه الاجماع قال الشارح له ذكره ووضع
وما قيده ما نقل عن الرضا في الامة الكتابية تحمل من المسلم تموت مع ولدها فكتب تدفن معها قال الشارح الاصل في الدفن الحقيقة شرعا فليس يحتاج الى ادلة
واما الكيفية المذكورة مع كونها مناسبة على ما نعتقده على كون ظهر الولد محاذيا لبطن امه فليست ظاهرة بل الراية في الخبر يدل على المعنى الا ان يكون اجماعيا كما
نقل عن كره والاحتياط حسن **قوله** وراكب البحر الخ الظاهر ان نقله الى البر مع الامكان او الصبر الى ان يصل الى البر ما لم يفسد اولى التثقيل مما لا نزاع
ولا خلاف فيه ويدل على التثقيل بحجر الخبر وان هذا كله بعد الغسل والكفن ويدل مع ذلك ويجيء ان يوضع مستعملا مثل ما مر في الميت الانسان ما كان
واضح ايضا بالطريق الاولى ثم وفي الاخبار دلالة عليه العدة حيث قال في البعض يغسل ويكفن ويصلى عليه ويثقل ويرمى في البحر وفي اخر يكفن ويحنط في
ثوب ويلقى في الماء وفي هذا الخبر ما يدل على كون التثقيل مع عدم امكان البر وفي اخر غسل وكفن وحنط ثم يوثق في رجليه حجر ويرمى به في الماء وينفي العمل
بصحيحة ايوب بن الحر عن ابي عبد الله قال سئل ابو عبد الله عن رجل مات وهو في السفينة في البحر كيف يصنع به قال يوضع في خابية ويوكا راسها وتطرح
في الماء وان كان العمل بها بخصوصها غير مشهور **قوله** ويستحب حفر القبر قامة الخ دليل الترقوة صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال حد القبر
الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه ان يجلس قال ثم فلما ذكره الى
الخ كلام ابن ابي عمير قال فلما حضر علي بن الحسين الوفاة اغمي عليه فبقي ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي اورثنا الجنة نتبوأ منها حيث نشاء نعم
اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح قال ثم مد الثوب عليه فمات ثم فلعله للاول والاجماع حمل على الندب واما القامة فلا دليل عليها على ما
عرفت بل هذه المرسلة دليل على عدمها الا ان يقال ذكرها الاصحاب وفيهم من قوله بعضهم قامة ويؤيد عدم التعميق وكراهته ما رواه السكوني عن ابي عبد الله
ان النبي نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع وانت ترى الترقوة تساوي الثلثة او اقل بل يصدق قال في المنتهى ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة بلا خلاف
**قوله** واللحد مما يلي القبلة ما دل عليه دليل مستحبا كانه الاجماع المفهوم من المنتهى وقوله في اللحد لنا والشق لغيرنا وغيره مما يدل على الشق فاما محمول على
التقية او الجواز مثل قول ابي جعفر عليه السلام فاسنرنا شققنا لي شقا فان قيل لكم ان رسول الله لحد له فقد صدقوا وفيه شعار بالتقية قال في المنتهى معنى اللحد
انه اذا بلغ ارض القبر حفر في جانبه مما يلي القبلة مكانا يوضع الميت فيه وهو الشق ان يحفر له في ارض القبر شقا شبه النهر يوضع الميت فيه ويسقف عليه
وقال ايضا يختلف باختلاف الاراضي فينبغي اللحد في الصلبة والشق في الرخوة ويحمل الحديث المتقدم مع ضعف السند وموهبة لارض المدينة
ولهذا لحد النبي وقال ايضا ان يكون اللحد واسعا يتمكن الرجل من الجلوس فيه لما روي في الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله واما اللحد
فبقدر ما يمكن فيه الجلوس وينبغي ان يقيد بجلوس الميت وكانه المراد **قوله** وكشف الراس الخ دليل الكشف ما روي عن الصادق قال لا تنزل الى القبر
بالخف وعليك عمامة ولا قلنسوة ولا رداء ولا حذاء وحل ازرارك قلت فالخف قال لا بأس في وقت الضرورة والتقية ودليل حل العقد رواية اسحق بن عمار عن الصادق
ويدل الخبر السابق على حل عقد ثيابه للنازل ايضا فيمكن ارادته في المتن والكل حسن بعيد الفتوى اما دليل جعل التربة معه فكانه التبرك واليمن والشرف الموجود
في تربته قال المصنف طلبا للبركة والاحتراز من العذاب والستر من العقاب فقد روي ان امرأة كانت تزني فتضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم
به غير امها فلما ماتت دفنت فانكشف التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت عن تلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق وحكوا له القصة
فقال لامها ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي فاخبرته بباطن امرها فقال ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا
في قبرها شيئا من تربة الحسين ففعلوا ذلك فسترها الله تعالى واستقرت فيهم بتجربة الناس حتى لو انه موجب لعدم قبول الارض اياه ونقل
ايضا انه لا يعذب بالنار الا رب النار وشرف التربة الحسينية صلوات الله على مشرفها وهو مؤيد لما ورد الدفن في ارض كربلاء وهذه ايضا مؤيدة للمسألة واما

واهالة الحاضرين بظهور الاكف مسترجعين ورفعه اربع اصابع وتربيعه وصب الماء من قبل راسه ووضع اليد عليه والترحم مثل

التلقين والدعاء فانهما موجودان في روايات كثيرة والترغيب فيهما اكثر وقد مر بعضها فلا ينبغي الترك خصوصا التلقين وادعى في المنتهى الاجماع على استحباب شرج اللبن ليمنع من ان يصل اليها التراب فانه يقوم مقامه الخشب والحجر والقصب وكل ما يساويه في منع التراب اذ اللبن ولو لم يوافقه لعمل السلف واما الخروج من قبل الرجل فلما رواه السكوني عن جعفر عن ابيه قال من دخل القبر فلا يخرج منه الا من قبل الرجلين وفيما رواه جبير بن نفير الحضرمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان لكل بيت بابا وان باب القبر من قبل الرجلين ولرواية عمار المتقدمة وقوله واهالة الحاضرين الخ بمعنى صب التراب بظهور الاكف لدليله ما رواه الشيخ عن محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رايت ابا الحسن عليه السلام وهو في جنازة فحثا التراب على القبر بظهر كفيه وقال الشارح في مرسلة الاصبغ وهو غير واضح وما رواه عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا حثوت التراب على الميت فقل ايمانا بك وتصديقا ببعثك هذا ما وعد الله ورسوله وقال امير المؤمنين عليه السلام سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من حثا على ميت وقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة ويفهم ان كثرة الاهالة احسن ايضا حسنة داود بن النعمان قال رايت ابا الحسن عليه السلام يقول ما شاء الله لا ما شاء الناس فلما انتهى الى القبر تنحى فجلس فلما ادخل الميت لحده قام فحثا عليه التراب ثلث مرات بيده وفي رواية محمد بن مسلم قال كنت مع ابي جعفر عليه السلام في جنازة رجل من اصحابنا فلما ان دفنوه قام عليه السلام الى قبره فحثا عليه مما يلي راسه ثلثا بكفيه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض عن جنبيه واصعد اليك روحه ولقه منك رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك ثم مضى وحسنة عمر بن اذينة قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يطرح التراب على الميت فيمسكه ساعة في يده ثم يطرحه ولا يزيد على ثلثة اكف قال فسالته عن ذلك فقال يا عمر كنت اقول ايمانا بك وتصديقا ببعثك هذا ما وعد الله ورسوله الى قوله تسليما هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وبه جرت السنة وفيما رايت دليلا على قوله انا لله وانا اليه راجعون بخصوصه فكانه ماخوذ من القول المطلق فتم وقد استثنى منه ذو الرحم كما يدل عليه قول ابي عبد الله عليه السلام فيما روي عنه عليه السلام قال عبيد بن زرارة مات لبعض اصحاب ابي عبد الله ولد فحضر ابو عبد الله فلما الحد تقدم ابوه فطرح عليه التراب فاخذ ابو عبد الله عليه السلام بكفيه وقال لا تطرح عليه التراب ومن كان منه ذا رحم فلا يطرح عليه التراب فان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى من ان يطرح الوالد او ذو رحم على ميته التراب فقلنا يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله اتنهانا عن هذا وحده فقال انهاكم ان تطرحوا التراب على ذوي ارحامكم فان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسى قلبه بعد من ربه قوله ورفعه وتربيعه الخ دليلهما صحيحة محمد بن مسلم قال سالت احدهما عن الميت فقال يسل من قبل الرجلين ويلزق القبر بالارض الا قدر اربع اصابع مفرجات ويربع قبره والاخبار في ذلك كثيرة وفي خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام ويرفع قبره من الارض قدر اربع اصابع مضمومة وينضح عليه الماء ويخلى عنه فيحمل على التخيير ولعل المفرجات احسن لان خبرها اصح واكثر ويدل على الرش والرفع والانفراج ايضا ما روي عنهما عليهما السلام ان قبر رسول الله صلى الله عليه وآله رفع شبرا من الارض وان النبي صلى الله عليه وآله امر برش القبور ويدل على كيفيته ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام قال السنة في رش الماء على القبر ان تستقبل القبلة وتبدا من عند الراس الى عند الرجلين ثم تدور على القبر من الجانب الاخر ثم ترش على وسط القبر فكذلك السنة واما كون الابتداء من جانب القبلة او غيرها فلا يدل عليه شيء ولا يبعد افضلية جانب القبلة للتيمن ولانه يفهم لا يبدا من غير جانب القبلة من الخبر فافهم ويدل ايضا عليها اخبار كثيرة مثل رواية الحلبي ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال امرني ابي ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات وذكر ان الرش بالماء حسن وما في حسنة حماد بن عيسى يوصي الصادق عليه السلام فقال ابو جعفر عليه السلام اذا انا مت فغسلني وكفني وارفع قبري اربع اصابع ورشه بالماء وهذه تدل على وجوب الغسل والكفن في الجملة وكان للاجماع ونحوه حمل الرفع والرش على الاستحباب وسماها في المنتهى بالصحيح مع وجود ابراهيم بن هاشم وذلك هين ويدل على ثواب الرش ما روي في الكافي عن ابن ابي عمير في الحسن لابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال في رش الماء على القبر يتجافى عنه العذاب ما دام الندى في التراب وارسالها لا يضر كما هو المقرر عندهم فالحديث معتبر الاسناد ولا يبعد جعله دليل الاستحباب مطلقا واما وضع اليد على القبر فاستحبابه هو المشهور وعليه دلت الروايات منها ما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة من ثم بسط كفه على القبر وقال اللهم الخ فهي تدل على الدعاء ايضا وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قال اذا وضعت الميت في لحده فقل بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله واقرا اية الكرسي واضرب بيدك على منكبه الايمن ثم قل يا فلان قل رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا وبعلي اماما وتسمي امام زمانه فاذا حثي عليه التراب وسوى قبره فضع كفك على قبره عند راسه وفرج اصابعك واغمز كفك عليه بعد ما ينضح بالماء وفيها دلالة على الدعاء وقراءة اية الكرسي والتلقين في القبر واضرب على منكبه الايمن وانه لا يجب معرفة امام بعد امام زمانه فافهم وانه ينبغي وضع اليد عند الراس مع التفريج والغمز وكونه بعد النضح واستحبابه ايضا ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله عليه السلام كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض فوضعها عليها وهو مقابل القبلة يدل على كونه لو وضع مستقبل القبلة ويفيد عموم الوضع وعدم الاختصاص بما بعد الدفن وعند الراس ولا يبعد الاستحباب مطلقا كما هو المتعارف لان يليهم وهذه موجودة في الكافي عنه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن وضع الرجل يده على القبر ما هو ولم صنع فقال صنعه رسول الله صلى الله عليه وآله على القبر بعد النضح قال وسالته الى اخر ما مر الا انه قال ثم وضعها وهو مقابل القبلة وهذه كلها تفيد العموم لكن حسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصنع بمن مات من بني هاشم خاصة شيئا لا يصنع باحد من المسلمين كان اذا صلى على الهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول الله صلى الله عليه وآله كفه على القبر حتى ترى اصابعه في الطين فكان الغريب يقدم او المسافر من اهل المدينة فيرى القبر الجديد عليه اثر كف رسول الله صلى الله عليه وآله فيقول من مات من ال محمد صلى الله عليه وآله تدل على اختصاص فعله بهم وقد يكون ذلك بسبب ما فعله ولا يدل على منع فعل الناس بغيرهم ويحتمل كون الاختصاص زمانا دون زمان ويدل على اختصاص بمن لم يصل على الميت مثل رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام ان اصحابنا يصنعون شيئا اذا حضروا الجنازة ودفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم على القبر افسنة ذلك ام بدعة فقال ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة عليه وكذا رواية محمد بن اسحق قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام شيء يصنعه الناس عندنا يضعون ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه فاما من ادرك الصلوة فلا ولعل المراد شدة الاستحباب لمن لم يصل وعدمها للغير ولهذا قال في الاولى ان ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة عليه ويحمل على التقية لو كانت مع عدم صحة السند المعارضة بالاشهر والاصح في الجملة والفتوى المشهور والعمل كذلك قوله والترحم اي الدعاء له بان يرحمه الله وقد ذكر ذلك في رواية محمد بن مسلم السابقة اللهم الخ قال

وتلقين الولي بعد الانصراف باعلى صوته متن

حكي في الذكرى عن الصدوق انه متى زار قبره دعا به مستقبل القبلة ورايت في بعض الزيارات ان زيارة غير المعصوم مستقبل القبلة وزيارته مستدبرها ومستقبلة القبر لكن الظاهر عدم الخلاف في استحباب زيارة القبور للرجال كما انه قال في المنتهى هو قول العلماء ويدل عليه الاخبار من العامة والخاصة وقال ايضا لا خلاف في الدعاء والصدقة والاستغفار واداء الواجبات التي تدخلها النيابة واستدل عليه بالاخبار والاية وكذا قراءة شيء عنده من الادعية والقرآن قال ايضا ينبغي باسر القراءة عند القبر بل هو مستحب واستدل عليه بالاخبار وينبغي ان يقول عند زيارة القبور ما روي عنهم كما روي في الفقيه عن محمد بن مسلم قال في المنتهى في الصحيح وهو غير ظاهر لعدم ثبوت صحة طريقه اليه وهو في عدة فيه بغير اسناد انه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الموتى نزورهم فقال نعم قلت فيعلمون بنا اذا اتيناهم فقال اي والله انهم ليعلمون بكم ويفرحون بكم ويستانسون اليكم قال قلت فاي شيء نقول اذا اتيناهم قال قل اللهم جاف الارض عن جنوبهم وصاعد اليك ارواحهم ولقهم منك رضوانا واسكن اليهم من رحمتك ما تصل به وحدتهم وتونس به وحشتهم انك على كل شيء قدير وقال الرضا عليه السلام ما من عبد زار قبر مؤمن فقرأ عنده انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات الا غفر له ولصاحب القبر وروي في الكافي في الحسن لابراهيم بن هاشم عن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف التسليم على اهل القبور قال نعم تقول السلام على اهل الديار من المؤمنين والمسلمين انتم لنا فرط ونحن ان شاء الله بكم لاحقون وفي الصحيح عن منصور بن حازم قال تقول السلام عليكم من دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون وغير ذلك مما ورد في الاخبار المعتبرة وزيارة فاطمة عليها السلام قبور الشهداء في الاسبوع مرتين الاثنين والخميس وفي كل سبت واستغفارها لحمزة فالظاهر عدم الكراهة للنساء ايضا في زيارة قبور ائمتهم فالائمة بالطريق الاولى بل ينبغي كون ذلك بحيث لا يرهن الرجال ويحتمل اختصاصها بها لعصمتها ومعلومية سترها عن العيون وروي فيه ايضا عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد قال كنت بفيد فمشيت مع علي بن بلال الى قبر محمد بن اسمعيل بن بزيع فقال علي بن بلال قال لي صاحب هذا القبر عن الرضا عليه السلام قال من اتى قبر اخيه ثم وضع يده على القبر وقرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن من يوم الفزع الاكبر او يوم الفزع والظاهر ان المراد من القائل ويحتمل المزور وهما ايضا كما يدل عليه ما نقلنا عن الرضا في الفقيه والظاهر ان هذا السند صحيح لان محمد الاول هو ابن يحيى العطار الثقة والثاني هو محمد بن احمد بن يحيى الاشعري الثقة كما يفهم من النجاشي وعلي بن بلال ايضا ثقة وهو مذكور في النجاشي عند ذكر محمد بن اسمعيل فهذا السند صحيحا الا انها نقلت عن ابي جعفر عليه السلام ويحتمل التعدد والظاهر انه عن الرضا وهكذا مشروحة في التهذيب ايضا كذلك وهذه مذكورة بسند حسن في موضع اخر ايضا لكنه ما رويت عن الرضا بل وقع على صاحب القبر يعني محمد بن اسمعيل فيعلم من هذه وما سبق كونه عنه فصار الخبر صحيحا وينبغي اختيار الدعاء المذكور في رواية محمد بن مسلم وروي نحوه مثل اللهم ارحم غربته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة يستغني بها عن رحمة من سواك والحقه بمن كان يتولاه من الائمة الظاهر ان في كتاب المزار فلا يبعد استحباب قراءة انا انزلناه سبعا مع دعاء الترحم ووضع اليد والزيارة بعد الدفن كما هو المتعارف بين الطلاب لان روي ايضا فيه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام زوروا موتاكم فانهم يفرحون بزيارتكم وليطلب احدكم حاجته عند قبر ابيه وعند قبر امه بما يدعو لهما

قوله ثم تلقين الولي الخ قد مر التلقين عند الاحتضار والذي في اللحد يدل عليه ايضا اخبار كثيرة مع الدعاء عند الانزال منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سللت الميت فقل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم الى رحمتك لا الى عذابك فاذا وضعته في اللحد فضع فمك على اذنه وقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد نبيك والقرآن كتابك وعلي امامك ورواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله عليه السلام فاذا وضعته في لحده فليكن اولى الناس مما يلي رأسه ليذكر اسم الله ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله ويتعوذ من الشيطان وليقرأ فاتحة الكتاب والمعوذتين وقل هو الله احد وآية الكرسي وان قدر ان يحسر عن خده ويلزقه بالارض فعل ويشهد ويذكر ما يعلم حتى ينتهي الى صاحبه ورواية محمد بن سنان عن محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند رأسه وليكشف عن خده الايمن حتى يفضي الى الارض ويدني فمه الى سمعه ويقول اسمع افهم ثلث مرات الله ربك ومحمد نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع وافهم واعدها عليه ثلث مرات هذا التلقين وفي بعضها دلالة على كون ذلك من الولي الا انه بمعنى الاولوية لا الشرط فهو مؤيد للاحتمال الذي ذكرناه في ساير احكامه واما ما يدل على تلقينه بعد الدفن فهو خبر جابر بن يزيد عن ابي جعفر عليه السلام قال ما على احدكم اذا دفن ميته وسوى عليه وانصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت على العهد الذي عهدناك به من شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان عليا امير المؤمنين امامك وفلان وفلان حتى يأتي الى اخرهم فاذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الدخول عليه والوصول اليه ومسائلتنا اياه فانه قد لقن فينصرفان عنه ولا يدخلان عليه ونسب ما نقل في المنتهى عن العامة وفيه يا فلان بن فلان ثلثا وذكر الشهادتين ورضيت بالله ربا وبمحمد نبيا وبالقرآن اماما فقط وكان كونه من الولي اخذ من كون ساير الاحكام منه ومن قوله اذا دفن ميته الخ فيفهم منه الولي ورواية الفقيه الاتية صريحة فيه ولجزاء الغير معلوم لان الغرض واضح ومعلوم من الخبر وكونه باعلى صوته مع عدم التقية ومعها سرا ذكره الاصحاب لعل الوجه لوصول الصوت اليه الظاهر لا يصل اليه الا بتوفيق الله تعالى ولا يتفاوت فيه الجهر والسر ولكن لا باس في الاقتداء بهم ويدل على انه باعلى صوته رواية الفقيه الاتية واما كيفية الوقوف فذكر البعض الاستقبال والبعض الاستدبار ولا نص والاعتبار يدل على الاستدبار واستقبال الميت ولا بعد الاستقبال للتيمن بخير المجالس وروي في الفقيه عن يحيى بن عبد الله انه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ما على اهل الميت منكم ان يدرؤوا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قلت وكيف نصنع فقال اذا افرد الميت فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فاه على رأسه ثم ينادي باعلى صوته يا فلان بن فلان او يا فلانة بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين وسيد الوصيين وان ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله حق وان الموت حق والبعث حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور فاذا قال ذلك قال منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته وهذه مذكورة في التهذيب ايضا وفيها دلالة على رفع الصوت وكونه من الولي مع وضع الفم على رأسه وذكر المؤنث باسمها واسم ابيها لا ابيها وفي الخبر الجمهور كان الاشهر نسبة الى الام وانه لم يعرف لا الام بضعفه الحوزي قال الشارح لا فرق في هذا الحكم بين الصغير والكبير كما في الخبرين لاطلاق الخبر ولا ينافيه التعليل بدفع العذاب كما في عموم

كراهة

والتعزية قبل الدفن وبعده وتكفي المشاهدة ويكره فرش القبر بالساج من غير ضرورة ونزول ذي الرحم الا في المراة واهالته وتجديد القبور من
الدفن الرحم

كراهة المشهور وان كان المرجح ما يتولد منه وجه مخصوص قال فيه بعد قوله باعلى صوته يكره الاستعداد في التيمم تامل لا ان الظاهر انه لدفع السؤال ...هم
فلا يمكن مثل هذا القول للصغير لعدم حصول هذا العهد منه الابتداء ولعله لا يقاس الجريدتين مع وجود النص ولا تلك المنع ايضا ولو مع الصوت
موجود في رواية يحيى المتقدمة قوله التعزية قبل الدفن وبعده ويكفي المشاهدة قال الشارح هي تفعلة من العزاء وهو الصبر والمراد بها الحمل على الصبر والتسلي هنا م
عن المصائب باسناد الامر الى الله وحكمته والتذكير بما وعد الله على الصبر وقد ورد الاخبار في التعزية روى في الفقيه عن هشام بن الحكم في الصحيح انه قال رايت موسى
بن جعفر يعزي قبل الدفن وبعده وقال الصادق التعزية الواجبة بعد الدفن كانه يريد بها تاكيد الاستحباب للاجماع وقال كفاك من التعزية ان يراك صاحب
المصيبة واتى ابو عبد الله قوما قد اصيبوا بمصيبة فقال جبر الله وهنكم واحسن عزاكم ورحم متوفاكم ثم انصرف وقال رسول الله التعزية تورث الجنة وعزى
الصادق رجلا بابن له فقال الله خير لابنك منك وثواب الله خير لك منه الحديث وصدقها بالمعنى المذكور على مجرد الرؤية محل التامل فينبغي ان يحمل ما نقل
اختيار
وينبغي ان يفعله بعد الدفن للامر ولحسنة ابن ابي عمير في الكافي عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن بل عند القبر بل
عليه وايضا اسحق بن عمار عن ابي عبد الله تارة ومقطوعا الحزين قال ليس التعزية الا عند القبر ثم ينصرفون لا يحدث في الميت حدث فيسمعون الصوت كانه للتقابة
مع صحة السند والتكثر وعند العلم والفتوى بها ويدل على تعميم التعزية للرجال والنساء ما روي في الكافي مسندا عن ابي جعفر قال كان فيما ناجى به موسى قال يا رب ما
لمن عزى الثكلى قال اظله في ظلي يوم لا ظل الا ظلي وروى ايضا بنا انه قال امير المؤمنين من عزى الثكلى اظله الله في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله وروى ايضا عن
رسول الله من عزى حزينا كسي في الموقف حلة يحبا بها وفي رواية الحوي عن ابي عبد الله قال قال رسول الله من عزى مصابا كان له مثل اجره من
غير ان ينقص من اجر المصاب شيء وروى في الفقيه ما يدل على التلطف باليتيم ما من عبد يمسح يده على راس يتيم رحمة له الا اعطاه الله عز وجل بكل شعرة
نورا يوم القيمة وانه يكتب الله عز وجل له بعدد كل شعرة مرت عليها يده حسنة وقال رسول الله من انكر منكم قساوة قلبه فليدن يتيما فيلاطفه وليمسح
راسه يلين قلبه باذن الله عز وجل فان لليتيم حقا وروي انه يقعده على خوانه ويمسح راسه يلين قلبه قال الصادق اذا بكى اليتيم اهتز له العرش فيقول الله
تبارك وتعالى من هذا الذي ابكى عبدي الذي سلبته ابويه في صغره فوعزتي وجلالي وارتفاعي في مكاني لا يسكته عبد مؤمن الا اوجبت
له الجنة واعلم ان الشارح قال يكره تعزية الشابة خوفا للفتنة كانه اخذه مما روى الصدوق ان امير المؤمنين كان يسلم على النساء وكان يكره ان يسلم على الشابة
منهن وقال اتخوف ان يعجبني صوتها فيدخل من الاثم علي اكثر مما اطلب من الاجر والاصل غير واضح لعدم صحته وعلى تقدير صحته لا تخصص هذه الاخبار
بمثله مع عدم ظهور علة القياس قوله ويكره فرش القبر الخ ذكره الاصحاب وما رايت ما يدل عليه في الاخبار ويمكن ان فهموا من مفهوم مكاتبة علي بن بلال
الى ابي الحسن انه ربما مات عندنا الميت فيكون الارض ندية فنفرش القبر بالساج او نطبق عليه فهل يجوز فكتب ذلك جائز وفي الفهم تامل مع قصور
السند الا انه لا باس بالعمل بمضمونه منطوقه وروي في الكافي باسناده عن يحيى بن ابي العلا عن ابي عبد الله قال القى شقران مولى رسول الله في
قبره القطيفة فكانه لعدم الصحة واستلزام الاسراف المحرم ما عمل به وقيل يحرم فرش القبر بالرقيعة من الثياب ونحوها كما يحرم وضع ذلك مع الميت قال في
الشرح كانه يجعله من الاسراف قوله ونزول ذي الرحم الخ يدل على كراهة نزول الوالد قبر ولده بمعنى انزاله في لحده ما روي في الكافي
باسناده عن ابي عبد الله قال الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل الوالد في قبر ولده وحسنة حفص البختري عن ابي عبد الله قال يكره للرجل ان ينزل في
قبر ولده وما روي في الكافي ايضا مسندا عن ابي عبد الله الرجل يدفن ابنه قال لا يدفنه في التراب قال قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا باس وفي كل هذا
دلالة على اختصاص الكراهة بالوالد وتصريح بنفي الباس والاذن في الولد وكذا في روايتين اخريين عنه ان الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل في قبر ولده
والاصل يؤيده والاول بعدمه تاكيدا للكراهة في الولد للكراهة فيها ايضا لانه يورث القساوة ولقول الصادق الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد لا ينزل
في قبر والده والعلة غير ظاهرة ووجوه هاهنا اهالة التراب لا يستلزم نفي النزول والخبر ما رايته والشارح نقله ولو ثبت فالحمل لا ما يتركه الا فالاولى عدم
الكراهة في الولد بل في جميع الاقارب الا الاب ويؤيده تعلق احكامه بالولي وكذا ما مر في بعض الاخبار من نزول الولي الناس به والتلقين وبالجملة دليل
الكراهة مطلقا غير واضح لكنها مشهورة فكانها اجماعية والاولى لظاهر العدم الا فيما تكون مكروهة مطلقا الاقارب كما مر واما في المراة فلا خلاف في اولوية نزول ذي
الرحم وكون الزوج اولى بها وروي مسندا في الكافي عن امير المؤمنين مضت السنة من رسول الله ان المراة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها
وما روي فيه كذلك عن ابي عبد الله قال الزوج احق بامراته حتى يضعها في قبرها قوله واهالته التراب اي يكره ان يهيل ذو الرحم على رحمه التراب ما يدل
على عموم هذا الحكم مع التعليل هو في رواية عبيد بن زرارة ومن كان منه ذا رحم فلا يطرح عليه التراب ثم قال انهاكم ان تطرحوا على ذوي الارحام فان ذلك
يورث القسوة في القلب ومن قسا قلبه بعد من ربه قوله وتجديد القبور قال الشارح بعد اندراسها على وجه الارض سواء اندرس عظامها ام لا الا
ان يكون في ارض مسبلة ويندرس من السبيل عظامها فيحرم تجديدها وتصويرها بصورة المقابر لان ذلك يمنع من هجوم غيره مع زوال حقها ولا يبعد
الحوالة الى العرف بحيث يسمى عرفا بالتجديد كما في ساير المسائل واما التحريم بعد اندراس العظام فعلى تقدير الاحتياج الى تلك المكان لا يبعد فيما ذكروا واما
مع عدمه فهو غير ظاهر واما دليل المسئلة فهو الخبر المروي في التهذيب والفقيه عن امير المؤمنين انه قال من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج من الاسلام قال
في الفقيه اختلف مشايخنا في معنى هذا الخبر فقال محمد بن الحسن الصفار هو جدد بالجيم لا غير وكان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد يحكي عنه انه
قال لا يجوز تجديد القبور وتطيين جميعها بعد مرور الايام وبعد ما طين في الاول لكن اذا مات ميت فطين قبره فجائز ان ترم سائر القبور من غير ان
جدد وذكر عن سعد بن عبد الله انه كان يقول انما هو من حدد قبرا بالحاء غير المعجمة يعني به من سنم قبرا وذكر عن احمد بن ابي عبد الله البرقي انه قال انما
هو من جدث قبرا وتفسير الجدث القبر فلا ندري ما عنى به والذي اذهب اليه انه جدد بالجيم ومعناه نبش قبرا لان من نبش قبرا فقد جدده واحوج الى تجديده وقد جعله
ثم من نبش قبرا

جدثا انتهى وانا اقول ان التجديد على المعنى الذي ذهب اليه محمد بن الحسن الصفار والتحديد بالحاء الغير المعجمة الذي ذهب اليه سعد بن عبد الله والذي قاله
البرقي من انه جدث كله داخل في معنى الحديث وان من خالف الامام ع في التجديد والتسنيم والنبش واستحل شيئا من ذلك فقد خرج من الاسلام والذي
اقوله في قوله من مثل مثالا انه يعني به من ابدع بدعة ودعا اليها او وضع دينا فقد خرج من الاسلام وقولي في ذلك قول ائمتي ع فان اصبت فمن الله على السنتهم على
وان اخطأت فمن عند نفسي قال في التهذيب بعد كلام الفقيه وكان شيخنا محمد بن محمد بن النعمان ره يقول ان الخبر بالخاء والدالين وذلك ماخوذ من قوله
تعالى قتل اصحاب الاخدود والخد هو الشق تقول خددت الارض خدا اي شققتها وعلى هذه الرواية يكون النهي يتناول الشق اما ليدفن فيه او على جهة النبش على
ما ذهب اليه محمد بن علي يريد به الصدوق وابو جعفر بن بابويه وكل ما ذكرناه من الروايات والمعاني محتمل والله اعلم بالمراد والذي صدع عنه الخبر اقول ان
كان معناه النبش فقط او جعله قبر امرأة اخرى ليدفن فيه كما يفهم من جدث وجدده على ما فهم به الصدوق من سنة فيكون جدده وحدده وجدثه للتحريم واما الخروج
عن الاسلام فاما ان يكون للمبالغة فكانه بمنزلته لكثرة الذنوب ومع الاستحلال بعد ثبوت التحريم بقول الامام وغيره فيكون من انكار الضروري في الدين
فيكفر لعله مراد الصدوق وان كان المراد ما يشبه عند العامة التطيين بعد الاندراس فلا يبعد الكراهة لعدم دليل على التحريم غيرها وهي مع عدم الصحة
ليست بصريحة في هذا المعنى فالتحريم مشكل ولعل الصدوق يكون التأويل مثل ما مر فتم فان الاصل دليل قوي لا يثبت التحريم بمثله وانما قلنا على الاول بالتحريم
لثبوت تحريم النبش عندهم الا فيما يستثنى كما سيجيء واما المعنى الذي ذكره للتمثيل فلا يخرج عن بعد ويحتمل حمله على القبور وعمل الصور المجسمة وذوات الارواح الله الصدوق
فيثبت تحريمها اولا مع التأويل فتأمل واما التطيين والتجصيص فالاصل يدل على الجواز وعدم الكراهة ابتداء وبعده ايضا ويدل عليه في الجملة رواية السكوني عن ابي
عبد الله قال لا تطينوا القبر من غير طينه فانها ظاهرة في الجواز ابتداء بل اعم من طين القبر بمنطوقه ويدل على النفي من غيره ويدل على كراهة التراب من غير تربته
ايضا ما روي عنه عن ابي عبد الله ان النبي نهى ان يزاد على القبر تراب لم يخرج منه وحمل النهي على الكراهة لعدم الصحة بل لعدم القول بالتحريم على الظاهر وكذا الاولى
وايضا يدل عليه ما روي مسندا في التهذيب والاستبصار والكافي عن يونس بن يعقوب قال لما رجع ابو الحسن موسى ع من بغداد ومضى الى المدينة ماتت ابنة
له بفيد فامر بعض مواليه ان يجصص قبرها ويكتب على لوح اسمها ويجعله في القبر وفي الصحاح ان فيد منزل بطريق مكة وحملها في الاستبصار على الجواز وحمل
رواية علي بن جعفر قال سألت ابا الحسن موسى ع عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح قال لا يصلح البناء عليه ولا الجلوس ولا تجصيصه ولا تطيينه على الكراهة
فلا منافاة وذلك لا يخرج عن بعد اذ امره بالمكروه لا يناسب لو اريد بيان الجواز ايضا فتأمل وقد جمع بينهما بحملها على الابتداء وعدم الاندراس لكن مع الكراهة فيه
وقد حملنا ايضا على قبور الصلحاء والعلماء والذرية المطهرة لحصول الثواب بزيارتهم وعلى غيرها وهما ايضا لا يخلوان عن بعد سيما الثاني اذ كل قبر مؤمن لا يحصل
الثواب بزيارته فلا يناسب النهي مع ذلك يمكن العلامة على وجه غير التجصيص والتطيين مثل وضع حجر كما نقل عن فعله ص في قبر عثمان بن مظعون وتثبيت
مع كتبة الاسم ويمكن الحمل في التطيين على طين قبره وطين غيره بحمل المطلق على المقيد في الجملة والتعميم بالكراهة في التجصيص مطلقا وخرج قبرها للنص مختصر
لعل الاولى الحمل على الاصل وظهور ما يدل على الجواز في الابتداء فقط ولا يدل على عدم الكراهة بعد الاندراس بشيء بل لا يظهر القول بذلك فيحمل خبر علي
بن جعفر على الكراهة بعده لعدم الصحة فان علي بن اسباط في الطريق قيل انه فطحي ومات على ذلك وقيل رجع وما نعلم نقله حين الاستقامة على تقدير ايضا
وقال المص هذا الخبر حسن فيه تامل لما عرفت ثم الكراهة بعد الاندراس كما يدل عليه جده وقول الاكثر غير بعيد ثم انه قيل ان قبور المعصومين مستثنى من ذلك
لتعظيم شعائر الله وبقاء الرسم ليحصل الزيارة الموجبة للثواب العظيم ولهذا ما نقل المنع عنه في الازمنة السابقة بل يعمرونها دائما ويوقفون عليها اوقافا
كثيرة ويدل عليه ما ورد في تعاهد قبورهم والتعمير اه والصلوة عند قبر الحسين الفريضة بكذا والنافلة بكذا كما سبق وسيجيء في الزيارات ايضا بل ذلك مما
في اولاد الائمة عليهم السلام بل سائر العلماء والصلحاء بين العامة والخاصة فلا يبعد تخصيص الكراهة بغيرهم ايضا ويحتمل ان يكون ذلك كان ابتداء فقبل الاندراس
ما جدد بل بعدم فلا ينافي الجمع الاول وان المراد بالبناء المنهي البناء على القبر بحيث يكون تحته الحائط فانه ربما سبب هتك حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا ويريد قوله
الجلوس عليه فان معلوم كون المراد الجلوس على القبر بعين كون تحته وكذا التطيين والتجصيص كذلك لا بناء التعمير بجعل بناء عليها بحيث يكون تحت
القبة وتعمير تحت القبة بتجصيصها وتطيينها وتزيينها ولا وضع الصنادق المزينة والاقمشة النفيسة على القبور وذلك هو المتعارف والمتداول لا البناء و
التجصيص والتطيين على نفس القبر فيبقى ذلك غير مكروه في قبرها ويحتمل حمل التطيين على التطيين من غيره والتجصيص على داخل القبر بمنزلة وضع الاجر واللبن والتبييض
وفي المنتهى حمل التجصيص في قبر ابنته على التطيين وهو بعيد والله يعلم والاصل يفيد الجواز والاحتياط يقتضي الاجتناب فتدبر وقال في المنتهى البناء على القبور
على المواضع المسبلة لكونها مقبرة فان فيه تضييقا على الناس اما في الاملاك فلا مانع وقال ويكره المقام عندها وقد مر الكلام عليه او بينها وتاتي
المشي عليها **قوله** والنقل الخ لعله ليعلم منافاة النقل للتعجيل المأمور به في الخبر المحمول على الاستحباب لعدم وجوب التعجيل عندهم بل هو مستحب وقد نقل
خبر عيص في التهذيب عن ابي عبد الله ع عن ابيه قال اذا مات الميت فخذ في جهازه وعجله وقال الشارح يستحب النقل الى المشاهد لانتفاعهم وتبركا فخذ
بتربتهم وتباعدا من عذاب الله تعالى وعليه عمل الامامية من زمن الائمة الى زماننا فكان اجماعا قاله في الذكرى وفي الذكرى لو كان هناك مقبرة بها قوم صالحون
او شهداء استحب النقل اليها لتناله بركتهم وبركة زيارتهم وقريب منه في المنتهى وقال الشارح يجب تقييده بما اذا لم يخف هتك الميت بانفجاره ونحوه لبعد
المسافة او غيره وكان ذلك ماخوذ من حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا فلا ينبغي هتك حرمته بل يحرم كما يفهم من قولهم في الخبر ثم قال ايضا هذا كله في غير
الشهيد فان الاولى دفنه حيث قتل لقوله ع ادفنوا القتلى في مصارعهم **قوله** ودفن الميتين في قبر واحد ابتداء قال الشارح وفي الذكرى معللا بنقل الجماعة
اما لو دفن الاول ثم اريد نبشه لدفن اخر كذلك حرم ذلك لان القبر صار حقا للاول ولاستلزامه النبش والهتك المحرمين ولزوم الهتك غير واضح
لعدم تحريم النبش اجماع واما دليل الكراهة فغير واضح فكان كونه خلاف المتعارف المعمول به في زمانهم ع او لامكان حصول العقاب لاحدهما دون الاخر فيتأذى

من نذر واطلق وجب عليه ركعتان على راى كهيئة اليومية ولا يتعين زمان ولا مكان ولو قيد النذر بهيئة مشروعة تعينت كنذر صلوة جعفر ولو نذر العيد المندوب
في وقته تعين ولو نذر هيئة غير مشروعة فالوجه عدم الانعقاد وكذا الكسوف لو قيد العدد بخمس فصاعدا قيل لا ينعقد ولو قيد باقل انعقد وان كان ركعة
ولو قيده بزمان تعين ولو قيده بمكان له مزية تعين والا اجزأه اين شاء وهل يجزي في ذي المزية الاعلى فيه نظر متن

يا رسول الله ما رأيتك اقبلت على مثل هذا اليوم فقال حبيبي بشرنا بما رأيت في هذه الساعة نزل علي جبرئيل وقال الحق يقرئك السلام ويقول البشرى علينا
ان شيعتك الصالح والعاصي من اهل الجنة فلما سمع مقالته خر لله ساجدا ورفع يديه الى السماء ثم قال اشهد الله علي اني قد وهبت لشيعتي نصف حسناتي فقالت
فاطمة يا رب اشهد اني قد وهبت لشيعته علي نصف حسناتي فقال الحسن والحسين كذلك فقال النبي ما انتم باكرم مني اشهد علي يا رب اني قد وهبت لشيعتي على نصف
حسناتي فاوحى الله عز وجل الى رسول الله ما انتم باكرم مني اني قد غفرت لشيعة علي ومحبيه ذنوبهم جميعا وكتبت من غير ذلك الكتاب بل من موضع كتب فيه عن
الكتاب المذكور لابن طاوس الحسني قدس الله سره جعلنا الله واياكم من شيعته ومحبيه محمد نبيه علي وليه والائمة اوليائه والصلحاء من عباده الخلص **قوله** من نذر
صلوة واطلق وجب عليه ركعتان لا اقل على راى كهيئة اليومية دليل الراى المذكور انهما الغالب في الملة والمتعارف الكثير واللفظ مع الاطلاق ينصرف الى المتعارف
والمتبادر ويحتمل اجزاء ركعة بمعنى ان يكون الواجب ما يصدق عليه شرعا اسم الصلوة الصحيحة واقلها ركعة فتجزي فيه دليله ان الاصل براءة الذمة ولا شك في صدق
على الركعة ومشروعيتها فلو صلى الانسان ركعة ركعة يثاب عليها ويدل عليه الصلوة خير موضوع من شاء استقل ومن شاء استكثر وصدق جميع التعاريف
المشهورة للصلوة عليها قيل هو مذهب المص في النهاية وولده في الشرح لختياره الاول احوط والتحقيق ان الواجب هو المفهوم الكلي وتحقق براءة الذمة بوجوده
في ضمن اي فرد كان ولو سلم التبادر والتعارف في الفعل فهو غير موجب لذلك مع البراءة الاصلية ولذلك يسمع في الاقرارات لو ادعى ذلك ويحمل في الوصايا
على ما يصدق فلو صلى على الاربع بتسليمة والثلثة يكون احد الافراد ويتحقق به البراءة وكذا الخمسة فما فوقها بتشهد الاثنين والمناط هو الصدق فان علم الصدق كذلك سم
على شيء يكون فردا ويبرء براءة الذمة والا فلا ولما لم يعلم مشروعية غير الاثنين مطلقا وان انتفى في التعاريف الاسم الصدق على الكل فيكون احوط ويؤيد
وجود الفريضة وصلوة الاعرابي والوتر على الصدق على غيرهما ايضا ولا ينبغي النزاع لو فعل المنذورة في ضمن الوتر او اربعة الاعرابي والظاهر الصدق على
الواحدة مطلقا فالتكونها فردا والاحتياط واضح ولا يبعد حصولها في ضمن الواجبة ايضا لو كان محتملة عند الناذر وهو بعيد لان الغالب انه يقصد
غير ما هو الواجب عليه وانه لا يحتمل الا غير الواجبة هذا بالنسبة الى العدد واما بالنسبة الى الافعال والشروط فالذي يظهر انه يبتني البراءة بما يصدق عليه
الصلوة قبل النذر ولو كان بفاتحة الكتاب بعد القيام والقبلة وعلى الدابة خصوصا سفرا وماشيا وبالجملة المناط هو الصدق شرعا ونادر دون
وجوب السورة والقيام والقبلة وعدم الجواز على الدابة في الصلوة الواجبة فالظاهر في الواجبة بالاصل الشرع لا بالنذر ونحوه ويؤيد انه لو عمم نذرها بحيث يشمل
اتصافها بوجود هذه الاشياء وعدمها لانعقد بلا شك فهي واجبة ليست فيه هذه الامور وبالجملة كل شيء من فعل وشرط ليس بشرط للصحة لو نذرت بحيث
يشمل عليه وكذا لو اطلق هو فرد المنذورة وتبرء الذمة وان كان الاولى والاحوط اختيار ما اجتمع فيه جميع الشرائط المعتبرة في صحة الواجبة وما دليل اصل انعقاد صريحا م
النذر فهو الاجماع والايات والاخبار **قوله** ولا يتعين الخ وجهه ظ وكانه ذكر تمهيدا لما بعده وكذا قوله ولو قيد النذر بهيئة مشروعة الخ لوجوب الايفاء
بالنذر ولا يعتبر فيه غير كونها هيئة مشروعة **قوله** وكذا الكسوف كانه مبني على انعقاد النذر في الواجب والا فالظ عدم المشروعية هيئة الكسوف في غير وقتها الا
ان يريد بها اعادتها او قضاءها ما هو غير واجبة بل مندوبة **قوله** لو قيد العدد الخ دليل انعقاد الخمس صدق الصلوة عليه ولا يمنع عدم فعلها اصلا من الشرع بعينها
لصدق ما ثبت به الشرعية وهو صدق اسم الصلوة عليها ولا يمكن عدم الانعقاد لكونها غير مفضل وما كره في الشرع وانه ما فعله الشارع ولا امر بها ادلة الحجة
اليها بل يكفي مجرد التسمية شرعا وهو ظ مع ظهور صدق اسم الصلوة على مثل الخمس نعم لو توقع في الصدق فهو امر ممكن فانا ما نعلم تعريفا من الشارع للصلوة
الصحيحة بل ناخذ التعريف من فعلهم ع وما امرهم به فزاد والذي تحقق منهم في النافلة هو الثنتان والواحدة في فرد خاص والثلثة ايضا لدلالة الاخبار
الصحيحة على جواز الوصل بين الثلثة التي بعد صلوة الليل وانها الوتر وكذا الاربع فيصدق عليه فمن اين يعرف صدق التعريف والاسم المقصود للشارع على
الغير لما لم يتحقق ذلك فلا يعرفها الصدق عليه فلا يتحقق البراءة وهذا هو دليل عدم الانعقاد وكانه ظهر لما مر من عدم تحقق مثلها اصلا ولو في غير مادة
النزاع من الواجبات والمندوبات وقد ظهر منه وجه قوله ولو قيده باقل انعقد وان كان ركعتا او ثلثا وانه لو كان المراد بالركعة الوتر وبالاربع ما في صلوة
الاعرابي فلا نزاع في الانعقاد وكذا في البراءة بهما في المطلق ايضا واما ان اراد الانعقاد مطلقا والبراءة مطلقا مع القيد مطلقا كما هو الظ ففي البراءة بالواحدة
والاربعة تامل لما يفهم مما سبق لعدم تحقق تسميتها في غيرها بصلوة صحيحة شرعية ولكن الظ ذلك حيث تحقق في الواجبة والمندوبة في الجملة والظاهر انه لا
يحتاج الصدق على فعل الشارع اياها بخصوصها ولا الامر بها كذلك ولا على وجه العموم صريحا بل يكفي وجود ذلك منه ع وصدق تعريفها عليها من غير نزاع في الجملة م
من احدهم دليل عليه لا ينبغي الاعتراض بعدم المانعية وكذا الكلام في الثلثة فالظ ان كلما تحقق الاسم والصدق في الجملة قبل النذر فهو فرد لها في الجملة مع
الاطلاق للنذر تحصل به البراءة لانه فرد المنذورة **قوله** ولو قيده بزمان تعين سواء كان له مزية او لا فلا تحصل البراءة الا بفعلها فيه ولا تحصل بغيره
ان كان له مزية بالنسبة الى المتعين ودليله ادلة وجوب الايفاء بالنذر مع عدم ما يفيد المنع مع قول الشارح انه موضع وفاق **قوله** ولو قيده بمكان
له مزية الخ لا نزاع في انعقاد ما قيد بمكان فيه مزية في الجملة كالمسجد ان كان مسجد السوق او المحلة لاتصافه بالمزية في الجملة ولا يحتاج الى كثرة الفضيلة ولا
يلزم الشبهة في اكثر النذر وكذا لا ينبغي النزاع لو قيد بمكان يحرم فيه الصلوة قبل النذر بمعنى عدم انعقاده راسا لا انه ينعقد ويجب فعلها في غير ذلك
المكان لانه نذر واحد فما نذره ما انعقد وغيره غير منذور فلا يجب فليس هنا سبب للنذر واما اذا قيد بمكان مكروه فينبغي الانعقاد لانه بمعنى قلة الثواب
فالصلوة في الحمام مثلا عبادة راجح وجودها على عدمها فتدخل تحت ادلة وجوب ايفاء النذر اذ ليس فيها الا قلة الفضيلة لا عدم كون شيء افضل
كما في الازمنة المكروهة وبالجملة النذر الواحد ان كان فيه قيود متعددة منقصة للثواب بالنسبة الى العدم بحيث لا يخرج المقيد عن كونه عبادة فينبغي
انعقاده لدليل النذر وعدم خلافهم في مثل ذلك في الزمان والفرق الذي ذكروه على تقدير التسليم لا ينفع الا ان يقال ان في الزمان انما يصح ان ينعقد به
لان فعلها قبل وجوب الزمان المعين المشترط فعل المنذورة قبل وجوبها وبعده تصير قضاء فلو لم يتعين يلزم عدم الوجوب وهذا هو الذي خطر بالبال وهو غير

ويشترط ان لا يكون عليه صلوة واجبة ولو نذر صلوة الليل وجب ثماني ركعات وكل ما يشترط في اليومية يشترط في المنذورة الا الوقت وحكم اليمين والعهد حكم النذر **المقصد السابع** في النوافل يستحب صلوة الاستسقاء جماعة عند قلة الامطار وغور الانهار كالعيد الا انه يقنت بالاستعطاف وسؤال الرحمة وتوفير المياه بعد ان يصوم الناس ثلثة ويخرج بهم الامام في الثالث الجمعة او الاثنين الى الصحراء حفاة في السكينة والوقار ويخرج الشيوخ والاطفال والعجائز ويفرق بين الاطفال وامهاتهم وتحويل الرداء بعد الصلوة منه

بعيد وقد يقال عليه انه ينبغي الغاء الوقت فيكون من غير قيد زمان كالمكان فيجوز فعلها قبل الوقت وبعده فتدبر وانه ان تم هذا الفرق في جميع الافراد كونه تابعا في تعين ما عين من الزمان فلا يدل على عدم تعين ما عين في المكان واذا كان المكروه كذلك ففي المباح بالطريق الاولى فتامل فان مقتضى النظر ما ذكره فان دليل الايفاء بالنذر لا خصوصية له بشيء الا انه مقيد بالاجتهاد بالمشروع فيخرج غيره لعدم معقولية الامر من الشارع بفعل المحرم وكونه واجبا حراما وانقلابه من المحرم الى الواجب غير ظاهر والاصل بقاؤه عليه بل الندب والاستحباب ولعله يستشعر منه الاكتفاء في انعقاده بالمباح فكيف بانعقاد العبادة المعتبرة مثل الصلوة مع الفعل المباح الذي لا يخرجه عن كونها عبادة وبالجملة ينعقد كل عبادة وان قيد باي قيد كان مما لم يخرج به عن كونها عبادة وان نقص ثوابها وصارت مكروهة بمعنى اقل ثوابا من غير المقيد وان جميع افراد المندوب قبل تحقق النذر ولا بعده الا ما اخرج بالدليل فتامل وسيجيء زيادة تحقيق له ان شاء الله في كتاب النذر ومن هذا علم عدم الاجزاء لو فعل في غير المزية وغير المكروه فيما كان ومكانا وكذا شرح قوله وهل تجزي في ذي المزية الخ وانه لا نظر فيه لما مر بل لا يجزي لانعقاد النذر في غيره وانما نشأ النظر من عدم انعقاد النذر الا مع المزية والظاهر مع القول به ايضا يتعين ولنا في هذا البحث الذي يجب ذكرها في بعض التعليقات وكذا مع الشارح وليس محل النقل ويظهر لمن نظر فيه ومن جملته انه قال في قوله فنظر من وجود المقتضي الذي هو النذر وحصول المزية فيتعين وتوهم الايقاع فيه وهو يقتضي النهي عن ضده فلا يصح في غيره لاقتضاء النهي الفساد الذي هو انه على تقدير تسليم ذلك فهو تسليم ما مر من ان الامر لا يدل على النهي عن الضد الخاص وانه لا يفسد فتذكر **قوله** ويشترط الخ الظاهر انه مبني على عدم صحة النافلة لمن عليه الفريضة وان النافلة حرام لا يخفى انه تام على ذلك التقدير لما نقل من الاجماع على الاشتراط كون المنذور مشروعا لاحراما قبل تعلق النذر فلا ينفع خروجها عن النافلة بعد النذر وصيرورتها واجبة فلا يكون منهية لانها المندوب وهي واجبة لان الادلة انما دلت على عدم صحة المندوب ممن عليه الواجبة فذلك يمنع من الانعقاد فكيف ان الممنوع هو المندوب وهذه واجبة لان النزاع في انها صارت واجبة فهو ولانك قد عرفت انه على تقدير كون المندوب حراما قبل النذر ما ينعقد لانه لا معنى لانعقاده مع التحريم ولا يعلم الانقلاب بالجملة الظاهر انه على تقدير الجواز لا ينبغي النزاع في الانعقاد وعلى تقدير العدم في العدم كما هو المشهور بل المجمع عليه لهذا يعترضون بنحو انعقاده نذر الاحرام قبل الميقات لتحريمه ويجاب بخروجه بالنص يعني علم الانقلاب بالنص فتامل **قوله** ولو نذر صلوة الليل الخ دليله ان الليل عرفا انما تطلق على الثماني فقط فلا ينعقد الا ذلك بغيره عامو سوى مخصوصة لا الشفع والوتر والظاهر عدم وجوب سوى ذلك كما عرفت **قوله** وكل ما يشترط في اليومية الخ الظاهر ان المراد مع الاطلاق والا لو قيد بعدم السورة مثلا او عدم القيام والقبلة فكما لا نزاع في الانعقاد مع عدم اشتراطها باشتراط الفريضة او يكون المراد بعد ما قيد بشرائط الفريضة الباقية واستثناء الوقت معلوم فان وقت المنذور لو قيد فيه يتعين على ما مر والا فهو مطلق ما دام يحصل الظن بالضيق والاولى المسارعة للاية والخبر **قوله** وحكم اليمين الخ الظاهر عدم النزاع فيه وسببه اشتراك الادلة مثل وجوب الايفاء بالنذر والعهد والعقد واطلاق البعض على الاخر في بعض الاخبار وسيجيء زيادة والفرق بينهما **المقصد السابع** في النوافل **قوله** ويستحب صلوة الاستسقاء

تحقيق

الخ قال في المنتهى اجمع كل من يحفظ عنه العلم على استحباب صلوة الاستسقاء الا ابا حنيفة فانه قال ليس لها الصلوة بل يخرج بالدعاء واستدل عليه باخبار كثيرة من العامة والخاصة مثل حسنة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صلوة الاستسقاء قال مثل صلوة العيدين الخبر وغيرها فالدليل عليه السنة والاجماع في الكتابين وقال ايضا وهي ركعتان في قول اهل العلم الا الشافعي فالذي عليه علماؤنا اجمع انها كالعيد ويدل عليه الحسنة المتقدمة ورواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله صلى للاستسقاء ركعتين بدأ بالصلوة قبل الخطبة وكبر سبعا وخمسا وجهر بالقراءة واما دليل كونها جماعة فهو ادلة الترغيب في الجماعة مثل ما روي في المنتهى قال من صلى جماعة ثم سأل الله حاجته قضيت له وقال الجماعة رحمة ويدل عليه ايضا الاخبار التي وردت في بيان كيفيتها مثل فاذا خرج اذا انتهى الى المصلى صلى بالناس وقال ايضا ويصلي جماعة وفرادى وهو قول اهل العلم الا ابا حنيفة ولولا الاجماع لامكن القول بعدم مشروعيتها فرادى لان ظاهر الاخبار فعلها كذا الائمة عليهم السلام جماعة وكانه ماخوذ من مشروعية الصلوة النافلة فرادى مطلقا وعدا النهي صريحا وان كان الدعاء لطلب الرحمة والمنقول المشهور مع الجماعة عند قلة الامطار وغور الانهار الخ دليله معلوم لان الاستسقاء طلب السقيا من الله وذلك انما يكون عند الحاجة وهي تحصل عند ما ذكر وكون قنوتها وكيفيتها كالعيد فيفهم من الحسنة المتقدمة وغيرها وكذا كون الخطبة متاخرة وما ورد في تاخيرها عنها فرد له كانه لعدم القول به والا لكان القول بالتخيير اولى واما كون قنوتها بالاستعطاف اي طلب لطف والرحمة من الله على عباده فلانه المطلوب فينبغي ذكره في الصلوة ومحل الاجابة ويجوز بما شيء والاولى المنقول واما صوم الثلثة والخروج في الثالث الذي هو الاثنين فدليله قول ابي عبد الله عليه السلام في رواية حماد السراج عنه قال فقلت له اي محمد بن خالد يخرج ويخطب وامرهم بالصيام اليوم وغدا ويخرج بهم اليوم الثالث في رواية قلت له متى تخرج جعلت فداك قال يوم الاثنين وظاهر الاول يدل على جواز الخروج اي يوم كان الثالث الا ان يحمل ذلك اليوم على الاثنين الثاني ويحتمل كونه اولى وكان الجمعة ماخوذ من استجابة الدعاء فيه لما روي ان العبد يسأل الحاجة فيؤخر الاجابة الى يوم الجمعة ولانها اشرف ولا يبعد اولوية الاثنين للتصريح وقد يكون فيه مناسبة للاستسقاء بخصوصه ويدل الخبر على جواز نية الصوم في اليوم في الجملة وان مضى بعضه واما الخروج الى الصحراء فدليله ما في الحسنة المتقدمة يخرج الامام ويبرز الى مكان نظيف في سكينة ووقار وخشوع ومسألة ويبرز معه الناس فيحمد الله ويمجده ويثني عليه ويجتهد في الدعاء ويكثر من التسبيح والتهليل والتكبير ويصلي مثل صلوة العيدين ركعتين في دعاء ومسألة واجتهاد فاذا سلم الامام قلب ثوبه وجعل الجانب الذي على المنكب الايمن على المنكب الايسر والذي على الايسر على الايمن فان النبي صلى الله عليه وآله كذلك صنع كان هذه دليل كونهم حفاة وما بعده لانها ادخل في الخشوع مع ما مر من العيد وكونها مثلها واخراج الشيوخ بخصوص الاطفال لكانه لانهم ادخل في المقصود كما روي عنه لولا اطفال رضع وشيوخ ركع وبهائم رتع لصب عليكم العذاب صبا فلا يبعد اخراج البهائم ايضا لهذا ولما روي عن الصادق ان سليمان عليه السلام خرج ليستسقي فرأى نملة قد استلقت على ظهرها رافعة قائمة من قوائمها الى السماء وهي تقول اللهم انا خلق من خلقك لا غنى بنا عن رزقك فلا تهلكنا بذنوب بني آدم فقال سليمان ارجعوا فقد سقيتم بغيركم واما التفريق بين الاطفال والامهات فكانه لاستجلاب البكاء

من نذر واطلق وجب عليه ركعتان على اى هيئة اليومية ولا يتعين زمان ولا مكان ولو قيد النذر بهيئة مشروعة تعينت كنذر صلاة جعفر ولو نذر العيد المندوب فى وقته تعين ولو نذره بهيئته فى غير وقته فالوجه عدم الانعقاد وكذا الكسوف ولو قيد العدد بخمس فصاعدا قيل لا ينعقد ولو قيده باقل انعقد وان كانت ركعة ولو قيده بزمان تعين ولو قيده بمكان له مزية تعين والا اجزأه اين شاء وهل يجزى فى ذى المزية الاعلى فيه نظر منه

يا رسول الله ما رايتك اقبلت على مثل هذا اليوم فقال حبيبك بشرنا علام فى هذه الساعة نزل على جبرئيل وقال الحق يقرئك السلام ويقول لك بشر عليا ان شيعته الصالح والطالح من اهل الجنة فلما سمع مقالته خر لله ساجدا ورفع يديه الى السماء ثم قال اشهد الله على انى قد وهبت لشيعتى نصف حسناتى فقالت فاطمة يا رب اشهد انى قد وهبت لشيعته على نصف حسناتى فقال الحسن والحسين كذلك فقال النبى ما انتم باكرم منى اشهد على يا رب انى قد وهبت لشيعة على نصف حسناتى فاوحى الله عز وجل الى رسول الله ما انتم باكرم منى انى قد غفرت لشيعة على ومحبيه ذنوبهم جميعا وكتبت من غير ذلك الكتاب بل من موضع كتب فيه من الكتاب المذكور كلام ابن طاوس الحسنى قدس الله سره جعلنا الله واياكم من شيعته ومحبيه محمد نبيه وعلى وليه والائمة اوليائه والصلحاء من عباده خاصة **قوله** من نذر صلوة واطلق وجب عليه ركعتان لا اقل على اى هيئة اليومية دليل الراى المذكور انها الغالب فى الفرد المتعارف الكثير واللفظ مع الاطلاق ينصرف الى المتعارف والمتبادر ويحتمل اجزاء ركعة بمعنى ان يكون الواجب ما يصدق عليه شرعا اسم الصلوة الصحيحة واقلها ركعة فتجزى به لان الاصل براءة الذمة ولا شك فى صدق على الركعة مشروعيتها فلو صلى الانسان ركعة ركعة يثاب عليها ويدل عليه الصلوة خير موضوع من شاء استكثر ومن شاء استقل وصدق جميع التعاريف المشهورة للصلوة عليها قيل هو مذهب المص فى النهاية وولده فى الشرح واختيار الاول احوط والتحقيق ان الواجب هو المفهوم الكلى وتحقق براءة الذمة بوجوده فى ضمن اى فرد كان ولو سلم التبادر والتعارف فى الفعل فهو غير موجب لذلك مع البراءة الاصلية ولذلك يسمع فى الاقرارات لو ادعى ذلك ويحمل فى الوصايا على ما يصدق فلو صلى على الاربع بتسليمه والثلثة يكون احد الافراد ويتحقق به البراءة وكذا الخمسة فما زاد بتشهد او اثنين والمناط هو الصدق فان علم الصدق (كذلك صح) على شى يكون فردا ويبرء به الذمة والا فلا ولما لم يعلم مشروعية غير الاثنين مطلقا وان انتفى التعاريف فى الاسم الصدق على الكل فيكون احوط وتدل وجود الفريضة وصلوة الاعرابى والوتر على الصدق على غيرهما ايضا ولا ينبغى النزاع لو فعل المنذورة فى ضمن الوتر او اربعة الاعرابى والظن الصدق على الواحدة مطلقا فالظ كونها فردا والاحتياط واضح ولا يبعد حصولها فى ضمن الواجبة ايضا لو كان محتملة عند الناذر وهو بعيد لان الغالب انه يقصد غير ما هو الواجب عليه وانه لا يحتمل الا غير الواجبة هذا بالنسبة الى العدد واما بالنسبة الى الافعال والشرائط فالذى يظهر انه ينبغى البراءة بما يصدق عليه الصلوة قبل النذر ولو كان بفاتحة الكتاب وعدم القيام والقبلة وعلى الدابة خصوصا سفرا وماشيا وبالجملة المناط هو الصدق شرعا وما ورد من وجوب السورة والقيام والقبلة وعدم الجواز على الدابة فى الصلوة الواجبة فالظ انها فى الواجبة بالاصل الشرع لا بالنذر ونحوه ويؤيده انه لو عم نذره ما يجب اتصافها بوجوب هذه الاشياء وعدمه لا نعقد بلا شك فهى مع الجبيرة ليست فيه هذه الامور وبالجملة كل شى من فعل وشرط ليس بشرط للصحة لو نذر بحيث يشمل عليه وكذا لو اطلق هو فرد المندوب تبرء به الذمة وان كان الاولى والاحوط اختيار ما اجتمع فيه جميع الشرائط المعتبرة فى صحة الواجب واما دليل اصل الانعقاد (صرحها صح) النذر فهو الاجماع والايات والاخبار **قوله** ولا يتعين الخ وجهه ظ وكانه ذكر تمهيدا للمبالغة وكذا قوله ولو قيد النذر بهيئة مشروعة الخ لوجوب الايفاء بالنذر ولا يعتبر فيه غير كونها هيئة مشروعة **قوله** وكذا الكسوف كانه مبنى على انعقاد النذر بالواجب والا فالظ عدم المشروعية هيئة الكسوف فى غير وقتها ان يريد اعادتها او قضاء ما هو غير واجبة بل مندوبة **قوله** ولو قيد العدد الخ دليل انعقاد الخمس صدق الصلوة عليه ولا يمنع عدم فعلها اصلا من الشرع لصدق ما ثبت به الشرعية وهو صدق اسم الصلوة عليها ولا يمكن عدم الانعقاد لكون الغير افضل واكثر فى الشرع وانه ما فعله الشارع ولا امر به اذ لا يحتاج اليهما بل يكفى مجرد التسمية شرعا وهو ظ مع ظهور صدق اسم الصلوة على مثل الخمس نعم لو نوزع فى الصدق فهو امر ممكن فانا ما نعلم تعريفا من الشارع للصلوة الصحيحة بل اخذ التعريف من فعلهم ع اياها وامرهم بها فزادوا والذى تحقق منهم فى النافلة هو الثنتان والواحدة فى ضمن خاص والثلثة ايضا لدلالة الاخبار الصحيحة على جواز الوصل بين الثلثة التى بعد صلوة الليل وانها الوتر وكذا الاربع فيصدق عليه فمن اين يعرف صدق التعريف والاسم المقصود للشارع على الغير فلما لم يتحقق ذلك فلا يعرف الصدق فلا يتحقق البراءة وهذا هو دليل عدم الانعقاد وكانه اظهر لما مر من عدم تحقق مثلها اصلا ولو فى غير مادة النزاع من الواجبات والمندوبات وقد ظهر منه وجه قوله ولو قيده باقل انعقد وان كان ركعة او ثلثا وانه لو كان المراد بالركعة الوتر وبالاربع ما فى صلوة الاعرابى فلا نزاع فى الانعقاد وكذا فى البراءة بهما فى المطلق ايضا واما ان اراد الانعقاد مطلقا والبراءة مطلقا فمع القيد مطلقا كما هو الظ ففى البراءة بالواحد والاربعة تامل لما يفهم مما سبق لعدم تحقق تسميتها فى غيرها بصلوة صحيحة شرعية ولكن الظ ذلك حيث تحقق فى الواجبة والمندوبة فى الجملة والظاهر انه لا (فى الجملة صح) يحتاج الصدق على فعل الشارع اياها بخصوصها ولا الامر بها كذلك ولا على وجه العموم صريحا بل يكفى وجود ذلك منه وصدق تعريف الفقهاء عليها من غير نزاع من احدهم دليل عليه فلا ينبغى الاعتراض بعدم المانعية وكذا الكلام فى الثلثة فالظ ان كلما تحقق الاسم والصدق فى الجملة قبل النذر فهو فرد لها فى الجملة مع اطلاق النذر وتحصل به البراءة لانه فرد المنذورة **قوله** ولو قيده بزمان معين سواء كان له مزية او لا فلا تحصل البراءة الا بفعلها فيه ولا تحصل بغيره ان كان له مزية بالنسبة الى المتعين وهو دليل ادلة وجوب الايفاء بالنذر مع عدم ما يفيد المنع مع قول الشارح انه موضع وفاق **قوله** ولو قيده بمكان له مزية الخ لا نزاع فى انعقاد ما قيد بمكان فيه مزية فى الجملة كالمسجد وان كان مسجد السوق والمحلة لاتصافه بالمزية فى الجملة ولا يحتاج الى كثرة الفضيلة لو يلزم الشبهة فى اكثر النذور وكذا لا ينبغى النزاع لو قيد بمكان يحرم فيه الصلوة مثل النذر يعنى عدم انعقاده راسا الا انه ينعقد ويجب فعلها فى غير ذلك المكان لانه نذر واحد فما نذره ما انعقد وغيره غير منذور فلا يجب اى ليس هنا سبب الا النذر واما اذا قيد بمكان مكروه فينبغى الانعقاد لانه بمعنى قلة الثواب فالصلوة فى الحمام مثلا عبادة راجح وجودها على عدمها فتدخل تحت ادلة وجوب ايفاء النذر اذ ليس فيها قيد كثرة الفضيلة ولا عدم كون شى انقص منه كما فى الازمنة المكروهة وبالجملة النذر الواحد ان كان فيه قيود متعددة منقصة للثواب بالنسبة الى العدد بحيث لا يخرج المقيد عن كونه عبادة ينبغى انعقاده لدليل النذر وعدم خلافهم فى مثل ذلك فى الزمان والفرق الذى ذكروه على تقدير التسليم لا ينفع الا ان يقال ان فى الزمان انما يصح وينعقد به مط لان فعلها قبل وجود الزمان المعين المشروط يفعل المنذورة قبل وجوبها وبعده تصير قضاء فلو لم يتعين يلزم عدم الوجوب وهذا هو الذى خطر بالبال وفى غيره

ويشترط ان لا يكون عليه صلوة واجبة ولو نذر صلوة الليل وجب ثماني ركعات وكلما يشترط في اليومية يشترط في المنذورة الا الوقت وحكم اليمين والعهد حكم النذر **المقصد السابع** في النوافل يستحب صلوة الاستسقاء جماعة عند قلة الامطار وغور الانهار كالعيد الا انه يقنت بالاستعطاف وسؤال الرحمة وتوفير المياه بعد ان يصوم الناس ثلثة ويخرج بهم الامام في الثالث الجمعة او الاثنين الى الصحراء حفاة في السكينة والوقار ويخرج الشيوخ والاطفال والعجائز ويفرق بين الاطفال وامهاتهم وتحويل الرداء بعد الصلوة متن

بعيد ثم يقال عليه انه ينبغي الغاء الوقت فيكون نذراً من غير قيد زمان كالمكان فيجوز فعلها قبل الوقت وبعده فتأمل وانه ان تم هذا الفرق في جميع الافراد كونه افعل في تعيين ما عين من الزمان فلا يدل على عدم تعيين ما عين في المكان واذا كان المكروه مكان ففي المباح بالطريق الاولى فتأمل فان مقتضى النظر ما ذكرته فان دليل الايفاء بالنذر لا خصوصية له بشيء الا انه قيد بالاجتهاد بالمشروع فيخرج غيره لعدم معقولية الامر من الشارع بفعل المحرم وكونه واجبا حراما وانقلابه من المحرم الى الواجب غير ظ والاصل بقاؤه عليه بدليله والاستصحاب ولعل فيه تشعر منه لاكتفاء في انعقاده بالمباح فكيف انعقاد العبادة المعتبرة مثل الصلوة مع القيد المباح لذلك لا يخرجه عن كونها عبادة وبالجملة ينعقد كل عبادة وان قيد باي قيد كان ما لم يخرج به عن كونها عبادة وان نقص ثوابها وصارت مكروهة بمعنى اقل ثوابا من غير المقيد لان جميع افراد المنذور قبل تحقق النذر له بعده الا ما اخرج بالدليل فتأمل وسيجيء زيادة تحقيق له ان شاء الله في كتاب النذر ومن هذا علم عدم الاجزاء لو فعل في ذي المزية وغير المكروه هو فيما كان ومكانا وكذا شرح قوله وهل تجزي في ذي المزية الخ وانه لا نظر فيه لما مر فتأمل بل لا يجزي لانعقاد النذر في غيره وانما نشاء النظر من عدم انعقاد النذر الا مع المزية والظ مع القول به ايضا يتعين ولنا في هذا البحث مع الذكري بحث ذكرناها في بعض التعليقات وكذا مع الشارح وليس محل النقل ويظهر لمن نظر فيه ومن جملته انه قال في قوله فيه نظر من وجود المقتضي للزوم وهو النذر وحصول المزية فيتعين وتوهم الايقاع فيه وهو يقتضي النهي عن ضده فلا يصح في غيره لاقتضاء النهي الفساد الخ وهو انه على تقدير تسليم ذلك فهو تسليم ان الامر منه من الامر لا يدل على النهي عن الضد الخاص وانه لا يفسد فتذكر **قوله** ويشترط الخ الظ انه مبني على عدم صحة النافلة لمن عليه الفريضة وان النافلة حرام ح لا يخفى انه تام على ذلك التقدير لما نقل من الاجماع على الاشتراط كون المنذور مشروعا الا حال ما قبل تعلق النذر فلا ينفع خروجها عن النافلة بعد النذر وصيرورتها واجبة فلا يكون منهية لانها المنذور وهي واجبة لان الادلة انما دلت على عدم صحة المندوبة ممن عليه الواجبة فذلك يمنع من الانعقاد فكيف ان الممنوع هو المندوبة وهذه واجبة لان النزاع في انها صارت واجبة وهو ظ ولانك قد عرفت انه على تقدير كون المنذور حراما قبل النذر ما ينعقد لانه يعني الانعقاد مع التحريم ولا يعلم الانقلاب بالجملة الظ انه على تقدير الجواز لا ينبغي النزاع في الانعقاد وعلى تقدير العدم في العدم كما هو المشهور بل المجمع عليه لهذا يعترضون بنحو انعقاد نذر الاحرام قبل الميقات لتحريمه ويجاب بخروجه بالنص يعني علم الانقلاب بالنص فتأمل **قوله** ولو نذر صلوة الليل الخ دليله ان صلوة الليل عرفا انما تطلق على الثماني فقط فلا ينعقد الا ذلك بغير دعاء وسورة مخصوصتين لا الشفع والوتر والظ عدم وجوب سورة اصلا كما عرفت **قوله** وكلما يشترط في اليومية الخ الظ ان المراد مع الاطلاق والا لو قيد بعدم السورة مثلا او عدم القيام والقبلة فكذا الظ عدم النزاع في الانعقاد مع عدم اشتراطها بشرائط الفريضة او يكون المراد بعدما قيد بشرائط الفريضة الباقية واستثنى الوقت معلوم فان وقت المنذور لو قيد فيه يتعين على ما مر والا فهو مطلق ما ذا يحصل الظن بالضيق والاولى المسارعة للاية والخبر **قوله** وحكم اليمين الخ الظ عدم النزاع فيه وسبب الاشتراك اشتراك الادلة مثل وجوب الايفاء بالشرط والعهد والعقد واطلاق البعض على الاخر في بعض الاخبار وسيجيء زيادة والفرق بينهما **المقصد السابع** في النوافل **قوله** يستحب صلوة الاستسقاء تحقيق

الخ قال في المنتهى اجمع كل من يحفظ عنه العلم على استحباب صلوة الاستسقاء الا ابا حنيفة فانه قال ليس لها الصلوة بل تجريد الدعاء واستدل عليه باخبار كثيرة من العامة والخاصة مثل حسنة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن صلوة الاستسقاء قال مثل صلوة العيدين الخبر وغيرها فالدليل عليه لعله الاجماع الكائن وقال ايضا وهي ركعتان في قول اهل العلم الا الشافعي فالذي عليه علماؤنا اجمع انها كالعيد يدل عليه الحسنة المتقدمة ورواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عن ابيه ان رسول الله صلى للاستسقاء ركعتين وبدأ بالصلوة قبل الخطبة وكبر سبعا وخمسا وجهر بالقراءة واما دليل كونها جماعة فهو ادلة الترغيب في الجماعة مثل ما ذكره في المنتهى قال من صلى جماعة ثم سأل الله حاجته قضيت له وقال الجماعة رحمة ويدل عليه ايضا الاخبار التي وردت في بيان كيفيتها مثل فاذا نحو اذا انتهى الى المصلى صلى بالناس قال يصلي بالناس جماعة وفرادى وهو قول اهل العلم الا ابا حنيفة ولولا الاجماع لامكن القول بعدم مشروعيتها فرادى لان ظ الاخبار وما نقله وكذا الائمة الجماعة وكانه ماخوذ من مشروعية الصلوة النافلة فرادى مطلقا وعدم النهي صريحا وان كان الدعاء وطلب الرحمة والمنقول المشهور مع الجماعة عند قلة الامطار وغور الانهار الخ دليله معلوم لان الاستسقاء طلب السقي من الله وذلك انما يكون عند الحاجة وهي تحصل عند ما ذكر وكونها وكيفيتها كالعيد يفهم من الحسنة المتقدمة وغيرها وكذا كون الخطبة متأخرة وما ورد في تأخيرها عنها فمتروك كانه لعدم القول به والا لكان القول بالتخيير اولى واما كون قنوتها بالاستعطاف اي طلب لعطف الرحمة من الله على عباده فلانه المطلوب فينبغي ذكره في الصلوة ومحل الاجابة فيما يجوز بما سنح والاولى المنقول واما صوم الثلثة والخروج في الثالث الذي هو الاثنين فدليله قول ابي عبد الله ع في رواية حماد السراج عنه قال فقل له اي لمحمد بن خالد يخرج يخطب ويأمرهم بالصيام اليوم وغدا ويخرج بهم اليوم الثالث وفي رواية قلت له متى نخرج جعلت فداك فقال يوم الاثنين وظ الاول يدل على جواز الخروج اي يوم كان الثالث الا ان يحمل ذلك اليوم على الاثنين للثاني فيحتمل كونه اولى وكان الجمعة ماخوذ من استجابة الدعاء فيه لما ورد ان العبد يسأل الحاجة فيؤخر الاجابة الى يوم الجمعة ولانها اشرف ولا يبعد اولوية الاثنين للتصريح وقد يكون فيه مناسبة للاستسقاء بخصوصه ويدل الخبر على جواز نية الصوم في اليوم في الجملة وان مضى بعضه واما الخروج الى الصحراء فدليله ما في الحسنة المتقدمة يخرج الامام فيبرز الى مكان نظيف في سكينة ووقار وخشوع ومسألة ويبرز معه الناس فيحمد الله ويمجده ويثني عليه ويجتهد في الدعاء ويكثر من التسبيح والتهليل والتكبير ويصلي مثل صلوة العيدين ركعتين في دعاء ومسألة واجتهاد فاذا سلم الامام قلب ثوبه وجعل الجانب الذي على المنكب الايمن على المنكب الايسر والذي على الايسر على الايمن فان النبي ص كذلك صنع كان هذه دليل كونهم حفاة وما بعده لانها ادخل في الخشوع مع ما مر في صلوة العيد وكونها مثلها ولخراج الشيوخ بخصوصه والاطفال لكانه لانهم ادخل في المقصود كما روي عنه لولا اطفال رضع وشيوخ ركع وبهائم رتع لصب عليكم العذاب صبا فلا يبعد اخراج البهائم ايضا لهذا ولما روي عن الصادق ع ان سليمان ع خرج ليستسقي فرأى نملة قد استلقت على ظهرها رافعة قائمة من قوائمها الى السماء وهو يقول اللهم انا خلق من خلقك لا غنى بنا عن رزقك فلا تهلكنا بذنوب بني ادم فقال سليمان ارجعوا فقد سقيتم بغيركم واما التفريق بين الاطفال والامهات فكانه لاستجلاب البكاء

ثم يستقبل القبلة ويكبر الله مائة رافعا بها صوته ويسبّح الله مائة عن يمينه ويهلّل مائة عن يساره ويحمد الله مائة تلقاء الناس ويتابعونه ثم يخطب ويبالغ في السؤال فان تأخرت الاجابة اعادوا الخروج ويستحب نافلة رمضان وهي الف ركعة يصلي في كل ليلة عشرين ثمان بعد المغرب واثنى عشر بعد العشاء وفي ليلة تسع عشرة واحدى وعشرين وثلث وعشرين زيادة مائة وفي العشر الاواخر زيادة عشر ولو اقتصر في ليالي الافراد على المائة فرّق في كل جمعة عشر ركعات بصلوة علي ع وفاطمة وجعفر عليهم السلم وفي آخر جمعة عشرين بصلوة علي ع وفي عشيتها بصلوة فاطمة ع عشرين

التضرع او لامكان تأثير بكائهم في المطلوب ايضا فان سببه قلة الماء وطلبه الا المأفرق واما تحويل الرداء فقد كان في الحسنة ولا يبعد كونه مخصوصا بالامام ومأمومه منها الا انه وعبارة المتن محتملة للتعميم ولكن لتعبيره في المنتهى بالاختصاص بالامام وعدم الاستحباب لغيره يمكن حملها على الامام ويدل على التخصيص ايضا ما روي عن ابي عبد الله ع قال انه علامة بينه وبين اصحابه يحوّل الجدب خصبا وبالجملة المفهوم من الاخبار استحبابه للامام وما رأيت ما يدل على العموم فقول الشهيد ولا فرق في ذلك بين الامام وغيره ومن ثم اطلق غير واضح الدليل مع انه قال في المنتهى ولا يستحب ذلك لغيره وبه قال سعيد بن المسيب الى قوله وقال الشافعي يستحب للامام والمأموم وظاهره دال على عدم الخلاف عندنا **قوله** ثم يستقبل الخ دليله رواية مرة مولى خالد قال صاح اهل المدينة الى محمد بن خالد في الاستسقاء فقال لي انطلق الى ابي عبد الله ع فسله ما رأيك فان هؤلاء قد صاحوا الي فاتيته فقلت له فقال لي قل له فليخرج قلت له متى يخرج جعلت فداك قال يوم الاثنين قلت كيف يصنع قال يخرج المنبر ثم يخرج يمشي كما يخرج يوم العيدين بين يديه المؤذنون في ايديهم عنزهم حتى اذا انتهى الى المصلى صلى بالناس ركعتين بغير اذان ولا اقامة ثم يصعد المنبر فيقلب رداءه فيجعل الذي على يمينه على يساره والذي على يساره على يمينه ثم يستقبل القبلة فيكبر الله مائة تكبيرة رافعا بها صوته ثم يلتفت الى الناس عن يمينه فيسبح الله مائة تسبيحة رافعا بها صوته ثم يلتفت الى الناس عن يساره فيهلل الله مائة تهليلة رافعا بها صوته ثم يستقبل الناس فيحمد الله مائة تحميدة ثم يرفع يديه ويدعو ثم يدعون فاني لارجو ان لا يخيبوا قال ففعل فلما رجعنا قالوا هذا من تعليم جعفر وفي رواية يونس فما رجعنا حتى اهمتنا انفسنا قال الشهيد وفي هذه دلالة على كون الخطبة بعد الاذكار ولعله لذكر الاذكار بعد الصعود ثم واما متابعة الناس له فقال الشهيد في الاذكار كلها ورفع الصوت لا في التحويل الى الجهات ويستند ذلك كله تعليم الصادق ع لمحمد بن خالد الذي رأيته في الاصل هو المذكور وما فهمت منها ذلك كانه اخذ من استحباب حسن الذكر وطلب التضرع الى الله تعالى بذكره والمبالغة في السؤال والالحاح في الدعاء امر مطلوب **قوله** فان تأخرت الخ دليله وجوده الاجماع قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع مع وجود السبب وما روي عنه ع ان الله يحب الملحين في الدعاء واعلم انه قال في المنتهى ويستحب الجهر بالقراءة كانه المستفاد من الحسنة انه كالعيد الا ان في رواية طلحة قرء ا فيه دلالة على اخراج المنبر كما قاله السيد ومنع بعض الاصحاب ويمكن حمله على منبر كان وقفا بحيث يجوز اخراجه بل يمكن مطلقا مع عدم المنع ولوجوده في الخبر وهو غير الواقف وقد يكون له دخل في المدعى ولا يحتاج الى حمله على منبر معمول آخر من الطين وغيره وانه يستحب في الصحراء الا بمكة يفهم من كونها كالعيد وفي رواية ابي البختري عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي ع قال مضت السنة انه لا يستسقى الا بالبراري حيث ينظر الناس الى السماء ولا يستسقى في المساجد الا بمكة ولا يدل على عدم استحباب الصحراء بمكة فافهم وقال ايضا يمنع اهل الذمة والكفار من الخروج ويستحب ان يستسقى باهل الصلاح ويستحب ان يأمرهم بالخروج من المعاصي والصدقة وترك التشاجر فان المعاصي سبب الجدب واستدل عليه بقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء وبالاخبار وقال ايضا لا بد من الخطبتين لانه كالعيد وقال ايضا يستحب ان يأمرهم بالاستغفار وقت الصلوة لقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وبهذا استدل علي بن الحسين ع في ان قول اللهم اني استغفرك واتوب اليك انت التواب الرحيم موجب لحصول ما يتمنى من مال وولد ومن خير الدنيا والآخرة على ما روي في الفقيه وروي في الفقيه ايضا عنه حسنة عن علي والحسن والحسين صلوات الله عليهم اجمعين وانه ما تم كلام الحسين ع حتى صب الله الماء صبا حين دعا بعد دعاء اخيه بامر ابيه وانه قيل للسماء علما فقال الحسن ع ما سمعتم قول رسول الله ص ابتغوا الحكمة على لسان اهل بيتي وفيه ايضا ان فرعون لما استسقى نقام في الليل وتوسط النيل ورفع يديه الى السماء وقال اللهم انك تعلم اني اعلم انه لا يقدر على ان يجئ بالماء الا انت فجئنا به فاصبح النيل يتدفق ومن هذا يعلم ان حصول مطلوب الداعي لا يدل على قربه عند الله وان فرعون كان عالما بالله فانكر مع العلم **قوله** ويستحب نافلة شهر رمضان الخ يدل على استحبابها اخبار كثيرة من طرف العامة والخاصة مثل موثقة ابي خديجة في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص اذا جاء شهر رمضان زاد في الصلوة وانا ازيد فزيدوا وما روى فيه ايضا جابر بن عبد الله قال ان ابا عبد الله ع قال له ان اصحابنا هؤلاء ابوا ان يزيدوا في صلوتهم في رمضان وما رواه فيه ايضا عن ابي بصير انه سأل ابا عبد الله ع ايزيد الرجل في الصلوة في شهر رمضان قال نعم ان رسول الله ص قد زاد في رمضان في الصلوة وما رواه فيه عن ابي العباس البقباق وعبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يزيد في صلوته في شهر رمضان الخبر قال في المنتهى ورواها الشيخ في الصحيح وفيه تامل اذ طريق التهذيب في الاول الى علي بن الحسن بن فضال واليه غير صحيح وقالوا هو فطحي وفيه محمد بن علي وهو مشترك وابو بصير كذلك وفي الثاني محمد بن عيسى عن يونس كانه يونس بن عبد الرحمن وطعن في هذا السند قول ولكن اظن صحته وما رواه فيه ايضا عن مفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع انه قال يصلي في شهر رمضان زيادة الف ركعة وما رواه فيه ايضا عن احمد بن محمد بن مطهر قال كتبت الى ابي محمد ع ان رجلا روى عن آبائك ع ان رسول الله ص ما كان يزيد من الصلوة في شهر رمضان على ما كان يصليه في سائر الايام فوقّع ع كذب فض الله فاه صلى في كل ليلة من شهر رمضان عشرين ركعة الى عشرين من الشهر وصلى ليلة احدى وعشرين مائة ركعة وصلى ليلة ثلث وعشرين مائة ركعة وصلى في كل ليلة من العشر الاواخر ثلثين ركعة وما رواه ايضا عن محمد بن احمد بن مطهر انه كتب الى ابي محمد ع يخبره بما جاءت به الرواية ان النبي ص ما كان يصلي في شهر رمضان وغيره من الليل سوى ثلث عشرة ركعة منها الوتر وركعتا الفجر فكتب ع فض الله فاه صلى من شهر رمضان في عشرين ليلة كل ليلة عشرين ركعة ثماني بعد المغرب واثنتي عشرة بعد العشاء الآخرة واغتسل ليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين وصلى فيهما ثلثين ركعة اثنتي عشرة ركعة بعد المغرب وثمانية عشر بعد العشاء الآخرة وصلى فيهما مائة ركعة يقرء في كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله احد عشر مرات وصلى الى آخر الشهر كل ليلة ثلثين ركعة على ما فسرت والظاهر فيهما حتى يكون راجعا الى ثلث ليال الحق تتم الالف وفي رواية مفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع الطويلة الدالة على تفسير الالف وفي ليلة تسع عشرة مائة ركعة و الاخبار في ذلك كثيرة جدا في التهذيب منها ما روي في الصحيح عن الحسن بن علي عن ابيه قال كتب رجل الى ابي جعفر ع يسئله عن صلوة نوافل شهر رمضان وعن الزيادة فيها فكتب ع اليه كتابا قرأته بخطه صل في اول شهر رمضان في عشرين ليلة عشرين ركعة وصل منها ما بين المغرب والعتمة ثماني ركعات وبعد العشاء اثنتي عشرة ركعة وفي العشر الاواخر ثماني ركعات بين المغرب والعتمة واثنتين وعشرين ركعة بعد العتمة الا في ليلة احدى وعشرين وثلث وعشرين فان المائة تجزيك انشا

الله وذلك سوى الخمسين وفي اكثر من قراءة انا انزلناه في ليلة القدر وما ورد ايضا في الصحيح عن زرارة وابن مسلم والفضيل قالوا سألناهما اباجعفر الباقر و
اباعبد الله الصادق ع صرح بذلك في الفقيه عن الصلوة في رمضان نافلة بالليل جماعة فقالا ان النبي ص كان اذا صلى العشاء الاخرة انصرف الى منزله ثم يخرج من اخر
الليل الى المسجد فيقوم فيصلي فخرج في اول ليلة من شهر رمضان ليصلي كما كان يصلي فاصطف الناس خلفه فهرب منهم الى بيته وتركهم ففعلوا ذلك ثلث ليال
فقام في اليوم الرابع على منبره فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان النافلة في جماعة بدعة وصلوة الضحى بدعة الا فلا
تجتمعوا ليلا في شهر رمضان لصلوة الليل ولا تصلوا صلوة الضحى فان ذلك معصية الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار ثم نزل وهو يقول
قليل في سنة خير من كثير في بدعة ودلالته من جهة نفي النافلة في شهر رمضان جماعة فلو كانت كلها منفية يلزم اللغو بل ايهام الغلط وايضا يمكن فهم نفل
الزيادة من قوله فخرج في اول ليلة من شهر رمضان ليصلي كما كان الاخر بقرينة صف الناس خلفه فانه لو كان في اخر الليل لصلوة الليل لما كان مثل ذلك ناس ايضا
ماكانوا ان يصفوا في كل ليلة فلم يصفوا تلك الليلة وفيها دلالة على افضلية النافلة في المسجد وتحريم البدعة والجماعة في نافلة شهر رمضان وكون صلوة الضحى
بدعة وكون صلوة اليومية خمسين ركعة كانه لاسقاط الوتيرة والاخبار التي تدل على تفصيل هذه الصلوة مع دعاء بعد كل ركعتين يدل عليه ما
نقل في الاربعين المنسوب الى الشهيد في اخر الاحاديث وهو مشتمل على ثواب صلوة خاصة في كل ليلة ليلة وايضا ما ورد في صلوة مائة ركعة في ليلة النصف منه
في التهذيب في كل ركعة بفاتحة وعشر مرات قل هو الله احد وان النبي ص صلى مائة ركعة في ليالي الافراد كما تدعى غير ذلك من الاخبار مع الشهرة العظيمة علما وعملا
كاد ان يكون اجماعا فان خلاف الصدوق في الفقيه لا اعتداد به لان اخر كلامه يشعر بعدم المنع كما ستسمع واستدل على المنع بما روي في الصحيح عن الحلبي قال سألته عن
الصلوة في رمضان فقال ثلث عشرة ركعة منها الوتر وركعتا الصبح بعد الفجر كذلك كان رسول الله ص يصلي وانا كذلك اصلي ولو كان خيرا لم يتركه رسول الله ص وفي الصحيح
عن ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الصلوة في شهر رمضان فقال ثلث عشرة ركعة منها الوتر وركعتان قبل صلوة الفجر كذلك كان رسول الله ص يصلي
ولو كان فضلا كان رسول الله ص اعمل به واحق وفيهما دلالة على كون الوتر ثلثة على ما الظن وجواز فعل نافلة الفجر قبله وبعده وحملهما الشيخ على نفي الجماعة للجمع
بقرينة صحيحة زرارة المتقدمة ويمكن حملهما على نفي زيادة على الموظفة المقررة في الصلوة التهجد في الليل ولهذا قال في الجواب ثلث عشرة التي تقع بعد نصف الليل
الموظفة وفضلها وهذا الجواب مذكور في الف بقوله لعل السؤال وقع عن النوافل الراتبة هل تزيد في رمضان اولا فاجاب بعدم الزيادة وقد قال ابن الجنيد قد
روي عن اهل البيت ع زيادة في الصلوة الليل على ما كان يصليها الانسان في غيره اربع ركعات تتمة اثني عشرة ركعة وهذا جواب حسن جيد مع ان في صحة الخبرين تأملا
في الفقيه لعدم التصريح بان المسؤول عنه هو الامام واشتراك ابن مسكان في الاول واشتراك ابن سنان في الثاني وان كان الظاهر عبد الله وانما عبد الله وصرح بكونه عبد الله في
الثاني الا انه يرجح مع المعارضة غيرها عليهما على ان في نسخة من التهذيب في الثاني ابن مسكان بدل ابن سنان وهو ايضا مشترك وان كان في صحة بعض الاخبار المتقدمة
ايضا تامل لما في المكاتبة الاخيرة فان سندها الى علي بن حاتم عن الحسن بن علي عن ابيه وان كان علي بن حاتم ثقة والحسن هو ابن علي بن يقطين وهما ثقتان والقرينة
عليه تصريح العلامة في المنتهى بكون الراوي علي بن يقطين ونقل ابن حاتم عن الحسن في النجاشي على الظاهر والفهرست لكن طريق الشيخ اليه غير ظاهر الصحة لان فيه ابا عبد
الله الحسين بن علي بن سفيان في التهذيب والاستبصار وكتاب النجاشي والفهرست وهو غير مذكور في الاسماء ولا يظهر حاله لعل العلامة حيث سمى الخبر بالصحة عرف
كونه ثقة ويحتمل كونه ابن سفيان البزوفري ويدل عليه بعض القراين في اخر التهذيب والاستبصار الا انه قيل فيه ترجمة وهو بزوفري ويحتمل الاتحاد لكن في جميع كتب الشيخ
ليس سفيان بل سنان وشيبا وغيره في الاستبصار ايضا وفيه الله يعلم وكذا خبر ابي بصير فان فيه علي بن الحسن بن فضال وان كان ثقة وقال الشيخ في الفهرست فطحي المذهب
في الاخيرة كوفي ثقة كثير العلم واسع الاخبار جيد التصانيف غير معاند وكان قريبا الى اصحابنا الامامية القائلين بالاثني عشر ثم قال اخبرنا بكتبه قراءة عليه اكثرها والباقي
اجازة احمد بن عبدون الخ ومثل هذا لا يبعد الاعتماد عليه ولو لم يكن كل ما قراه الشيخ كتبه ولكن اسناده اليه غير معلوم الصحة لان في الطريق احمد بن
عبدون وعلي بن محمد بن الزبير ولكن غيرهما من الصحيح موجود والاخبار كثيرة جدا مطولا ومفصلا والشهرة بل كاد ان يكون اجماعا فان القايل بالعدم ليس الا
الصدوق على الظاهر وقال بعد نقل الخبرين وخبر سماعة الدال على الجواز قال مصنف هذا الكتاب انما اوردت هذا الخبر في هذا الباب مع عدولي عنه وتركي لاستعماله
ليعلم الناظر في كتابي كيف يروى ومن رواه وليعلم من اعتقادي فيه اني لا ارى باسا باستعماله وضمانه لصحة ما فيه يدل على ذلك ايضا فلا بد من التاويل والجمع ويؤيد الجواز
عموم الترغيب في الصلوة خصوصا الرواية الطويلة التي رواها الصدوق في صلوة الليل فمن صلى في ثلثه فله كذا الى تمام الليل وما ورد في الترغيب على العبادة
في شهر رمضان وان النافلة فيه مثل الفريضة وعموم الصلوة خير موضوع وغير ذلك بالجملة لا ينبغي النزاع في جوازها ثم اعلم ان الروايات مختلفة في فعلها فالظاهر
هو التخيير بين فعل الثمان بين المغرب والعشاء والباقي بعدها وبالعكس ولا يبعد كون الاول اولى للصحيحة المتقدمة وانه قد يطول الافطار مع ارادة فعل الثمان
قبله وكذا في فعل الوتيرة بعد الكل او بعد العشاء ولا يبعد كون فعلها مثل ما تفعل في غيره للاستصحاب والاخبار اولى وفي نقل عن الذكرى شهرة الاول وكذا التخيير
بين الاقتصار في الليالي الافراد على المائة فقط وتوزيع الباقي على الجمع بين فعل المائة مع وظيفة الليلة لعله اشهر ولا يبعد كون الاول افضل لاشتماله على صلوة
في الجمع وهي افضل مع الثواب العظيم في تلك الصلوات فانه نقل في التهذيب من صلى صلوة امير المؤمنين في شهر رمضان او غيره انفتل وليس بينه وبين الله عز
وجل من ذنب في مواضع وهو مروي في الصحيح في الفقيه ولكن ما ذكره باسم صلوته وكذا الثواب العظيم في صلوة فاطمة وثواب صلوة جعفر مما لا يحصى كما هو المذكور في
الاخبار الصحيحة قال الشارح لو اتفقت عشيتها ليلة العيد صلاها في ليلة الخروج سبث منه دوا عرب بما قاله قال ايض ولو اتفق في الشهر خمس جمع ففي التوزيع
اشكال لعدم ذكره في النص الخ ولا يبعد عدم شيء في الاخيرة لاعطاء كل جمعة حقها وايضا نقل عن الذكرى انه قال لو فات شي من هذه النوافل ليلا فالظاهر انه
يستحب قضاؤه نهارا لعموم قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة وبذلك افتى ابن الجنيد قال لو كذا فاتته الصلوة في ليلة الشك ثم ثبت لرؤية الاولى تنتقل شهره
لا يبعد جعل عموم ادلة قضاء النافلة دليلا وما ورد في قضائها ان الله تعالى يباهي الملائكة بعبده اذا قضى ما لم يجب فيقول انظروا الى عبدي يقضي ما لم اوجب عليه ثم

ويستحب صلوة الحاجة والاستخارة والشكر على ما رسم وصلوة علي عم اربع ركعات في كل ركعة الحمد مرة وخمسين مرة بالتوحيد وصلوة فاطمة عليها السلم ركعتان في الاولى الحمد مرة والقدر مائة مرة وفي الثانية الحمد مرة والتوحيد مائة مرة وصلوة جعفر ع اربع يقرء في الاولى الحمد والزلزلة ثم يقول خمس عشرة مرة سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثم يركع ويقولها عشرا ثم يرفع ويقولها عشرا ثم يسجد ويقولها عشرا ثم يرفع ويقولها عشرا ثم يسجد ثانيا ويقولها عشرا ثم يرفع ويقولها عشرا او

هكذا في البواقي ما ... في الثانية العاديات وفي الثالثة النصر وفي الرابعة التوحيد ويستحب صلوة ليلة الفطر ركعتان في الاولى الحمد مرة والف مرة التوحيد وفي الثانية الحمد مرة والتوحيد مرة وصلوة الغدير ...

قال الشارح لا فرق في استحباب هذه النوافل بين الصائم وغيره للعموم والظ ذلك لان الادلة الواردة فيها لا خصوصية فيها باشتراطها بالصوم فيقتضى العموم كما قال **قوله** ويستحب صلوة الحاجة والاستخارة هما مفهومتان من الاخبار بانواعهما مذكورتان في مظانهما وكذا صلوة الشكر وهي ركعتان يقرء في الاولى الحمد والاخلاص وفي الثانية الحمد والجحد يقول في ركوع الاولى وسجودها الحمد لله شكرا وحمدا وفي ركوع الثانية وسجودها الحمد لله الذي استجاب دعائي واعطاني مسئلتي رواه هرون بن خارجة في التهذيب عن الصادق عم ونقل عن ابن البراج في الروضة وقتها ارتفاع النهار ويفهم من الدعا انها لشكر استجابة الدعا وقول ابن البراج غير واضح اذ محله وجود النعمة **قوله** وصلوة علي الخ مثل ورد تلك في الرواية وبالعكس ايضا ولا يبعد حصول الكل عنهما ع ولهذا اورد العكس ايض وينبغي ان يدعي بعدهما بالدعا المنقول المذكور في المصباح وكذا بعد صلوة جعفر والظ هو التخيير في التسبيح في صلوة جعفر بين تقديمه على القراءة وتاخيره لاختلاف الاخبار وكذا في قراءتها فان في رواية ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن في الاولى اذا زلزلت وفي الثانية والعاديات وفي الثالثة اذا جاء نصر الله وفي الرابعة قل الله قلت فما ثوابها قال لو كان عليه مثل رمل عالج ذنوبا غفر الله له ثم نظر الي فقال انما ذلك لك ولاصحابك وفي الصحيح عن بسطام عن ابي عبد الله ع قال صل اربع ركعات متى ما صليتهن غفر الله لك ما بينهن ان استطعت كل يوم والا فكل يومين او كل جمعة او كل شهر او كل سنة فانه يغفر لك ما بينهما قال كيف اصليها قال تفتتح الصلوة ثم تقرء ثم تقول خمس عشرة مرة وانت قائم سبحان الله الخبر حيث اطلق القراءة وذلك يدل ايض على تقديم القراءة وفي القوي عن ابي حمزة الثمالي في الفقيه عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لجعفر بن ابي طالب يا جعفر الا امنحك الا اعطيك الا احبوك الا اعلمك صلوة اذا انت صليتها لو كنت فررت من الزحف وكان عليك مثل رمل عالج وزبد البحر ذنوبا غفرت لك قال بلى يا رسول الله ص قال تصلي اربع ركعات اذا شئت ان شئت كل ليلة الى قوله تفتتح الصلوة ثم تكبر خمس عشرة مرة تقول الله اكبر وسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثم تقرء الفاتحة وسورة الى قوله وقد روي ان التسبيح في صلوة جعفر بعد القراءة وان ترتيب التسبيح سبحان الله الخ فبای الحديثين اخذ المصلي فهو مصيب جائز له وانتهى كلامه ولعل الاخير اولى لوجوده في صحيحة بسطام المتقدمة وفي الفقيه في حسنة عبد الله بن المغيرة لابرهيم بن هاشم ان الصادق ع قال اقرء في صلوة جعفر بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وقال في المنتهى هذه رواه الشيخ في الصحيح عن بسطام وما رواها وروي في الفقيه والتهذيب في الصحيح عن ابرهيم بن ابي البلاد الثقة قال قلت لابي الحسن موسى ع اي شيء لمن صلى صلوة جعفر قال لو كان عليه مثل رمل عالج وزبد البحر ذنوبا لغفرها الله له قلت هذه لنا قال فلمن هي الا لكم خاصة قلت فاي شيء نقرء فيها قلت اعترض القرآن قال لا اقرء فيها اذا زلزلت الارض واذا جاء نصر الله وانا انزلناه وقل هو الله احد كانه محمول على الافضلية للجمع وسئل ابو عبد الله ع عن صلى صلوة جعفر هل يكتب له من الاجر مثل ما قال رسول الله ص لجعفر قال اي والله وروي في الصحيح في الكافي والتهذيب عن ذريح بن محمد المحاربي قال سألت ابا عبد الله ع عن صلوة جعفر احتسب بها من نافلتي فقال ما شئت من ليل او نهار وروي ابو بصير في الفقيه ايض جواز احتسابها من نوافل الليل والنهار وانها تحسب من صلوة جعفر ومن النوافل وايض فيه عنه عن ابي عبد الله ع انه قال اذا كنت مستعجلا فصل صلوة جعفر مجردة ثم اقض التسبيح وانت امض في حوائجك وهذه ايضا مذكورة في الكافي والتهذيب وروايته في التوقيعات المنسوبة الى الحميري اذا نسي التسبيح ذكره في محل آخر قرائه مع ذلك المحل مع ما فيه ويؤيده انه تسبيح يجوز فعله والظاهر ان القنوت بعد الذكر وينبغي ايض ان لا يترك الدعاء في آخر سجدة صلوة جعفر المنقول في المصباح لذكره في الرواية وينبغي تقديم القراءة ثم التسبيح المذكور الصحيح بسطام واختيار ما في صحيحة ابرهيم بن ابي البلاد في القراءة بل العمل بالسور على التفصيل لانها ليقوم بالمنقول يقينا وينبغي فعلها في السفر في المحمل ايضا للرواية الصحيحة بذلك ايضا ينبغي ايقاع الاربع في مكان واحد الا ان يتجلى عن الركعتين الاخيرتين حاجة او يقطع ذلك بحادث فيقضيها ثم يبني وذلك ايض موجود في الصحيح **قوله** ويستحب ليلة الفطر الخ دليله رواية الشيخ في التهذيب في آخر اخبار اول شهر رمضان عن احمد بن محمد بن السياري رفعه الى امير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص من صلى ليلة الفطر ركعتين يقرء في اول ركعة منهما الحمد وقل هو الله احد الف مرة وفي الركعة الثانية الحمد وقل هو الله احد مرة واحدة لم يسأل الله شيئا الا اعطاه اياه ودليل صلوة الغدير ما رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن علي بن الحسين العبدي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول صيام يوم غدير خم يعدل صيام عمر الدنيا لو عاش انسان ثم صام ما عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك وصيامه يعدل عند الله عز وجل في كل عام مائة حجة ومائة عمرة مبرورات متقبلات وهو عيد الله الاكبر وما بعث الله عز وجل نبيا الا وتعبد في هذا اليوم وعرف حرمته واسمه في السماء يوم العهد المعهود وفي الارض يوم الميثاق المأخوذ والجمع المشهود ومن صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول لمقدار نصف ساعة يسأل الله عز وجل يقرء في كل ركعة سورة الحمد مرة وعشر مرات قل هو الله احد وعشر مرات آية الكرسي وعشر مرات انا انزلناه عدلت عند الله عز وجل مائة الف حجة ومائة الف عمرة وما سأل الله عز وجل حاجة من حوائج الدنيا والآخرة الا قضيت له كائنا ما كانت الحاجة وان فاتتك الركعتان والدعاء قضيتها بعد ذلك قال في المنتهى هذه الصلوة مستحبة في هذا اليوم واشد تاكيدا قبل الزوال بنصف ساعة وروى الشيخ عن عمار بن حريز العبدي عن ابي عبد الله ع من صلى فيه ركعتين اي وقت شاء وافضله قرب الزوال وهي الساعة التي اقيم فيها امير المؤمنين ع بغدير خم علما للناس وقال ايض يستحب ان يسجد عقيب الصلوة ويقول شكرا لله مائة مرة ويدعو بالدعاء المذكور في المصباح للشيخ لرواية عمار والظ من آية الكرسي هنا الى قوله وهو العلي العظيم كما هو المقرر عند القراء والمفسرين في غير هذا المحل والمتبادر ولهذا لو اريد الزيادة لاحتيج الى القيد فلا يبعد الاكتفاء به ان قال الشيخ في المصباح وقد روي هذه الصلوة بعينها في اليوم الرابع والعشرين منه ويقال هو المباهلة ايض مع انه قال في الرواية آية الكرسي الى قوله هم فيها خالدون ويفهم منه انه قائل بكونها في صلوة الغدير ايض اليه وان احتمل انه اراد اشتراكهما في غيره وتقييده في الرواية في المباهلة يدل على عدمه في الغدير وان المتبادر غير ذلك لانه اسهل ولا يبعد اختياره ايضا لانه قرآن وكانه احوط فتأمل وايض الظ عدم الترتيب في القراءة بين المذكورات بعد تقديم الفاتحة لعدم الدليل ولا يبعد اختيار ترتيب الذكر في الرواية لانه اقرب الى لفظها مع القول بافادة الواو والترتيب واختاره المص في المنتهى ولانه لو لم يكن اولى لم كان غيره اولى لذكره فيها وتدل هذه الرواية على مشروعية قضائها ايض مع الدعاء ولكن بغير ما في الدعاء وبالقصد فتأمل والمشهور بين الاصحاب جواز فعلها جماعة وليس ببعيد لعدم المنع من الجماعة والنافلة مط بحيث لا تشملها ظاهرا ولا اجماع فيه مع الترغيب في الجماعة خصوصا في هذه الصلوة في هذا اليوم لاجل تحصيل النفع اكثر لحصول ثوابها لمن لم يعرف هذه الايات بالاقتداء

سألت ص

كلها

وليلة النصف من شعبان وليلة المبعث ويومه على ما نقل منه

وبها يظهر شعاير الايمان وينبغي الحظية باظهار فضيلة هذا اليوم والتضلع والتزين والتصدق وانظار الصوام فانه روي في الرواية ان الدرهم فيه بالف الف درهم قال لعلك ترى ان الله عز وجل خلق يوما اعظم حرمة منه لا والله ثلاثا وقال ايضا من فطر فيه مؤمنا كان كمن اطعم فئاما الى ان عد عشرا ثم قال اتدري كم الفئام قلت لا قال مائة الف كل فئام كان له ثواب من اطعم بعددها من النبيين والصديقين والشهداء في حرم الله وسقاهم في يوم ذي مسغبة ثم قال وليكن من قولكم اذا التقيتم ان تقولوا الحمد لله الذي اكرمنا بهذا اليوم وجعلنا من الموفين بعهده الينا وميثاقه الذي واثقنا به من ولاية ولاة امره والقوام بقسطه ولم يجعلنا من الجاحدين والمكذبين بيوم الدين ثم قال وليكن من دعائك في دبر هاتين الركعتين ربنا وذكر الدعا قال واكثر من قولك في يومك وليلتك ان تقول اللهم العن الجاحدين والناكثين والمغيرين والمكذبين بيوم الدين من الاولين والاخرين **قوله** وليلة النصف صلوة ليلة نصف من شعبان وهي كثيرة مذكورة في المصباح مع ثوابها واشهر اربع ركعات بفاتحة الكتاب مرة ومائة مرة قل هو الله احد في كل ركعة وبعدها الدعا المأثور المنقول في المصباح قال في المصباح وروى ابو يحيى الصنعاني عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ورواه عنهما ثلثون رجلا ممن يوثق بهم انهما قالا اذا كان ليلة النصف من شعبان فصل اربع ركعات تقرأ في كل ركعة الحمد مرة وقل هو الله احد مائة مرة فاذا فرغت فقل اللهم الى قوله فوق ما يقول القائلون وهذه الصلوة مروية في التهذيب عن محمد بن يعقوب الكليني وفي هذه الرواية بعينها قال قال ابو عبد الله عليه السلام يوم سبعة وعشرين من رجب نبئ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله من صلى فيه اي وقت شاء اثنتي عشرة ركعة يقرأ في كل ركعة بام القرآن وسورة مما تيسر فاذا فرغ وسلم جلس مكانه ثم قرأ ام القرآن اربع مرات فاذا فرغ وهو في مكانه قال لا اله الا الله والله اكبر وسبحان الله والحمد لله ولا حول ولا قوة الا بالله اربع مرات ثم يقول الله الله ربي لا اشرك به شيئا اربع مرات ثم يدعو الله فلا يدعو بشيء الا استجيب له في كل حاجة الا ان يدعو في جائحة قوم او قطيعة رحم واما صلوة ليلته فهي كثيرة منها اثنتا عشر ركعة في اي وقت شاء من الليل يقرأ في كل ركعة الحمد والمعوذتين بكسر الواو وقل هو الله احد اربع مرات فاذا فرغ قال في مكانه اربع مرات لا اله الا الله والله اكبر والحمد لله وسبحان الله ولا حول ولا قوة الا بالله رواه صالح بن عقبة عن الكاظم عليه السلام وروي في هذه الليلة غيرها من الصلوات كذا في الشرح فليطلب مكانها من المصباح وغيره والصلوة المرغبة كثيرة جدا واكثرها مذكورة في المصباح الكبير وفي تتمة لابن طاوس ومصباح الكفعمي منها اربع ركعات بفاتحة الكتاب وخمسين مرة قل هو الله احد ومنها ركعتان بالفاتحة ومائة مرة انا انزلناه في الاولى ومائة مرة قل هو الله احد في الثانية قال في التهذيب في خبر انا ذكره في شهر رمضان في اخر خبر مفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام ويصلي في ليلة الجمعة في العشر الاواخر لامير المؤمنين عليه السلام عشرين ركعة ويصلي في عشية الجمعة ليلة السبت عشرين ركعة لابنة محمد صلى الله عليه وآله ثم قال اسمع وع وعلم ثقات اخوانك هذه الاربع والركعتين فانهما افضل الصلوات بعد الفرائض فمن صليها في شهر رمضان او غيره انفتل وليس بينه وبين الله عز وجل ذنب ثم قال يا مفضل بن عمر تقرء في هذه الصلوات كلها اعني صلوة شهر رمضان الزيادة منها بالحمد وقل هو الله احد ان شئت مرة وان شئت ثلثا وان شئت خمسا وان شئت سبعا وان شئت عشرا اما صلوة امير المؤمنين عليه السلام فانه تقرأ فيها بالحمد في كل ركعة وخمسين مرة قل هو الله وتقرء في صلوة ابنة محمد في اول ركعة بالحمد وانا انزلناه في ليلة القدر مائة مرة وفي الركعة الثانية بالحمد وقل هو الله احد مائة مرة فاذا سلمت في الركعتين سبح تسبيح الزهراء عليها السلام وهو الله اكبر اربعا وثلثين مرة وسبحان الله ثلثا وثلثين مرة والحمد لله ثلثا وثلثين مرة فوالله لو كان شيء افضل منه لعلمه رسول الله صلى الله عليه وآله اياها وقال لي تقرأ في صلوة جعفر في الركعة الاولى الحمد واذا زلزلت وفي الثانية الحمد والعاديات وفي الثالثة الحمد واذا جاء نصر الله وفي الرابعة الحمد وقل هو الله احد ثم قال لي يا مفضل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وروي فيه اربع ركعات بعد صلوة جعفر مع هذا الثواب عن محمد بن يعقوب باسناده الى عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام وفي باب الزيادات في المرغبات ايضا ذكره مع هذا الثواب باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ولكن ما اسنده الى امير المؤمنين عليه السلام وفي المصباح الصغير في ذكر الصلوة المرغبة اسنده الى امير المؤمنين والكثير اليهما صلوات الله عليهما وفي ذكر الصلوة في اول ذي الحجة قال ويستحب ان يصلي فيه صلوة فاطمة عليها السلام وروي انها اربع ركعات مثل صلوة امير المؤمنين عليه السلام كل ركعة بالحمد مرة وخمسين مرة قل هو الله احد ويسبح عقيبها بتسبيح الزهراء عليها السلام ويقول سبحان ذي العز الشامخ وذكر التسبيح المذكور بعد صلوتها الركعتين وكلام الشيخ اولا والرواية صريحة في نسبة الاربع الى امير المؤمنين وكلامه اخرا يدل على نسبتها اليها ايضا فكانهما صلياه فتنسب اليهما واما الركعتان فما اعلم اسنادهما الا اليها فاطمة عليها السلام فليس الاشتباه على الظاهر الا في الاربع ويفهم من كلامهم اسنادهما اليه عليه السلام ايضا ففيهما ايضا الاشتباه قال الصدوق في الفقيه في باب ثواب صلوة التي تسميها الناس صلوة فاطمة عليها السلام ويسمونها صلوة الاوابين وروى عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من توضأ فاسبغ الوضوء وافتتح الصلوة فصلى اربع ركعات تفصل بينهن بتسليمة يقرء في كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله احد خمسين مرة انفتل حين ينفتل وليس بينه وبين الله ذنب الا غفر له واما محمد بن مسعود العياشي رحمه الله فقد روى في كتابه عن عبد الله بن محمد عن محمد بن اسمعيل السمان عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من صلى اربع ركعات فقرأ في كل ركعة بخمسين مرة قل هو الله احد كانت صلوة فاطمة عليها السلام وهي صلوة الاوابين وكان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رحمه الله يروي هذه الصلوة وثوابها الا انه كان يقول اني لا اعرفها بصلوة فاطمة عليها السلام واما اهل الكوفة فانهم يعرفونها بصلوة فاطمة عليها السلام وروي في هذه الصلوة وثوابها ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام والرواية الاولى صحيحة لان الطريق الى عبد الله صحيح وهو ثقة وهي التي ذكرها في التهذيب عن الكافي قال المص في المنتهى ان الثانية ايضا صحيحة وليس بظاهر لعدم معرفة محمد بن اسمعيل فكانه يعرفه او عرفه من جهة كون الطريق الى محمد بن ابي عمير وهشام بن سالم صحيحا واما عبد الله بن محمد فالظاهر انه ثقة وانه الذي نقل توثيقه عن محمد بن مسعود والثالثة التي نقلنا عن التهذيب ايضا وظاهر كلام الصدوق يفيد الشك في كونه صلوتها وكذا كلام شيخنا واما الرواية فصريحة في ذلك فلو صحت كما قاله المص فلا شك في ذلك ولهذا اسندها اليها في المنتهى جزما وقال الشيخ نسبتها الى امير المؤمنين ونقل صلوة فاطمة على غير هذه الصفة وذكر الركعتين المتقدمتين ثم نقل الشيخ ايضا صلوة اخرى عنها عليها السلام وهي ركعتان تقرء في الركعة الاولى الحمد مرة وخمسين مرة قل هو الله احد وفي الثانية كذلك مما نقلناه ظهر ان لا اختلاف ولا اشكال لان الاربع تنسب اليهما والثنتان مختص بها فلو نذر صلوة امير المؤمنين مثلا ولم يفعلها حال النذر فلا اشكال في وجوب الاربع المذكورة لاسنادها اليه مع عدم اسنادها الى الغير ولا يضر اسنادها اليها ايضا وكذا لو نذر صلوتها فيكون مخيرا بين الاربع والاثنين وعلى تقدير عدم صحة الروايتين تعين الركعتين لاسنادهما اليها متحققا دون الغير وليس الاشكال في النية الا

وكل النوافل ركعتان بتشهد وتسليم الا الوتر وصلاة الاعرابي متن

الخروج بالامتثال بالعدد والقراءة وغيرهما ولا يحتاج في النية الى التصريح بانها صلاة امير المؤمنين مثلا فكلام الشارح في شرح الشرايع صلاة فاطمة ع ركعتان
وعكس جماعة من الاصحاب فنسبوا الاربع الى فاطمة والركعتين الى علي ع وكلاهما مروي فان فيشتركان في النسبة وتظهر الفائدة في النية حال النية غير واضح عندي
لاني ما رايت كلام الاصحاب ولا الرواية واظهار الفائدة في النية لا يحتاج هو اعرف فيه والغرض من التطويل بيان الثواب ورفع الاشكال في النية ومنها ومن المرغبات
ما نقله الصدوق متصلة برواية ابي بصير المتقدمة صلاة ركعتين بمائة وعشرين مرة قل هو الله احد في رواية ابن ابي عمير عن الصادق ع قال من صلى ركعتين
خفيفتين بقل هو الله احد في كل ركعة ستين مرة انفتل وليس بينه وبين الله عز وجل ذنب وهذه مذكورة كذلك في التهذيب عن محمد بن يحيى رفعه عن ابي عبد الله
لكن رواية الصدوق صحيحة لان طريقه في الفقيه الى محمد بن ابي عمير صحيح وهو ايضا نقله وقال بعده ثواب التنفل في ساعة الغفلة قال قال رسول الله ص تنفلوا في
ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين فانهما يورثان دار الكرامة وفي خبر اخر دار السلام وهي الجنة وساعة الغفلة بين المغرب والعشاء الاخرة والصلوات المرغبة
في هذا الوقت كثيرة منها الغفيلة المشهورة ومنها ما ذكره في المنتهى وهي مذكورة في المصباح ايضا روي عن الصادق ع عن ابيه عن ابائه عن امير المؤمنين ع
عن رسول الله ص قال اوصيكم بركعتين بين العشائين تقرء في الاولى الحمد واذا زلزلت ثلث عشرة مرة وفي الثانية الحمد وقل هو الله احد خمس عشرة مرة فانه
من فعل ذلك في كل شهر كان من المتقين فان فعل ذلك في كل سنة كان من المحسنين فان فعل ذلك في كل جمعة كتب من المصلين فان فعل ذلك في كل ليلة زاحمني
في الجنة ولم يحص ثوابه الا الله تعالى ومنها ما ذكره في المصباح والمنتهى ايضا وروى الشيخ عنه ع انه من صلى ليلة الجمعة بين المغرب والعشاء اثنتي عشرة ركعة يقرء
في كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله احد اربعين مرة لقيته على الصراط وصافحته ومن لقيته وصافحته على الصراط كفيته الحساب والميزان ومن صلى فيها عشرين
ركعة يقرء في كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله احد عشر مرات حفظه الله في اهله وماله ودينه ودنياه واخرته ومن صلى فيها ركعتين في كل ركعة فاتحة الكتاب
وخمس عشرة مرة اذا زلزلت امنه الله من عذاب القبر ومن اهوال يوم القيمة ثم قال في المنتهى وروي استحباب صلاة النبي ص وهما ركعتان تقرء في كل ركعة الحمد مرة و
ساجدا انا انزلناه خمس عشرة مرة وانت قائم وخمس عشرة مرة اذا استويت قائما وخمس عشرة مرة اذا سجدت وخمس عشرة مرة اذا رفعت راسك وخمس عشرة مرة في السجدة الثانية
ثم تقوم فتصلي ركعة اخرى كما صليت الركعة الاولى فاذا سلمت عقبت بما اردت وانصرفت وليس بينك وبين الله ذنب الا غفره لك واستحب الدعاء عقيب هذه
الصلاة المنقول في المصباح لا اله الا الله ربنا ورب ابائنا الاولين الخ وصلاة امير المؤمنين ع وفاطمة ع وجعفر بن ابي طالب يوم الجمعة وصلاة خمس عشرة مرة اذا
اول زلزلت في مصباح عنده نقل فعلها ليلة الجمعة بين المغرب والعشاء لعله فهم من كلام الشيخ فتامل فانه لا يفهم منه ومنها ما روي عن محمد بن يعقوب في الكافي باسناده
عن علي بن محمد باسناده عن بعضهم ع في قول الله عز وجل ان ناشئة الليل هي اشد وطأ واقوم قيلا قال هي ركعتان بعد المغرب يقرء في اول ركعة بفاتحة الكتاب
وعشر ايات من اول البقرة واية السخرة ومن قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات لقوم
يعقلون وخمس عشرة مرة قل هو الله احد وفي الركعة الثانية فاتحة الكتاب واية الكرسي واخر البقرة من قوله لله ما في السموات وما في الارض الى ان يختم السورة وخمس
عشرة مرة قل هو الله احد ثم ادع بعده بما شئت قال ع من واظب عليه كتب الله له بكل صلاة ستمائة الف حجة ولعل الترك في البعض سيما مع الحاجة لا يضر بالمواظبة

**قوله** وكل النوافل الخ كون الوتر ركعة واحدة بتسليمة هو المشهور بل يفهم الاجماع من المنتهى عليه على الفضل فان فيه منها صلاة الليل واثنتان للشفع يسلم فيهما
ثم يوتر بواحدة ذهب اليه علماؤنا الخ والذي افهم من اكثر الروايات كونه ثلثا والتخيير بين التسليم عقيب الثانية والثالثة وصلا وفصلا فلا شك في الجواز با
لفصل واما التعيين فغير ظاهر الدليل الا انه مقتضى كلام الاصحاب فلو نذر غير المعتاد بالوتر فيشكل امره من الادلة وكلام الاصحاب فينبغي التامل واما صلاة
الاعرابي فرواها الشيخ مرسلا في المصباح عن زيد بن ثابت قال اتى رجل من الاعراب الى رسول الله ص فقال بابي انت وامي يا رسول الله انا نكون في هذه البادية
بعيدا عن المدينة فلا نقدر ان ناتيك كل جمعة فدلني على عمل فيه فضل صلاة الجمعة اذا مضيت الى اهلي اخبرتهم به فقال رسول الله ص اذا كان عند ارتفاع النهار
فصل ركعتين تقرء في اول ركعة الحمد مرة واحدة وقل اعوذ برب الفلق سبع مرات وفي الثانية الحمد مرة وقل اعوذ برب الناس سبع مرات فاذا سلمت فاقرء
اية الكرسي سبع مرات ثم قم فصل ثماني ركعات بتسليمتين واقرء في كل ركعة منها الحمد مرة واذا جاء نصر الله مرة وقل هو الله احد خمسا وعشرين مرة فاذا فرغت
من صلواتك فقل سبحان الله رب العرش العظيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم سبعين مرة قال والذي اصطفاني بالنبوة ما من مؤمن ولا مؤمنة يصلي
هذه الصلاة يوم الجمعة كما اقول الا وانا ضامن له الجنة ولا يقوم من مقامه حتى يغفر له ذنوبه ولابويه ذنوبهما تمام الخبر واعلم انه لا يضر في امثال هذه الصلاة
الارسال وعدم صحة الاسناد لكونها من العبادات لما نقل الاجماع من الامة والاخبار المعتبرة من العامة والخاصة على ان من بلغه شيء من اعمال الخير فعمل به اعطاه
الله تعالى ذلك وان لم يكن كما نقل وما قال ره عليه السلام فهذه اربع بتسليمة والوتر واحدة بتسليمة وهما مستثنيان من القاعدة ولا شك في استثنائهما وانما
الكلام في ان غيرهما ايضا مستثنى وهي كثيرة مذكورة في الشرح نقلها عن المصباح وتتمة لابن طاوس ره ويمكن ان يكون المراد ما هو المشهور والمستثنيات الغير المذكورة
من غير المشهور وتلك من المشهورات والامر في ذلك هين ان كان دليل المسئلة ظاهرا وبالجملة المدعى والدليل كلاهما غير ظاهرين لانه يحتمل ان يكون المراد
عدم جواز صلاة نافلة بركعة واربعة وعدم وجدانها الا هما ودليله ايضا غير ظاهر لي وما رايت دليلا صحيحا صريحا على ذلك نعم مذكور في كلام الاصحاب بل يدعون
هذه الجملة والحكم به مشكل لعموم مشروعية الصلاة وصدق التعريف المشهور على غيرهما ايضا من الواحدة والاربع ولهذا تجوزوا اتيانهما مع القيد بتسليمة واحدة
٢ اتفاقا على الظاهر في غيرهما وترددوا في كونهما فردي المنذورة المطلقة لزاما ولو كان ذلك حقا لما كان لقولهم هذا معنى ويؤيده صلاة الاحتياط فانه قد تقع
الصلوة ندبا مع الوحدة وقد يكون واجبة ويحتمل ان يكون المراد الافضل والاولى ان يكون النوافل الى اخره قال المص في المنتهى في اوائل كتاب الصلاة الافضل في النوافل ان يصلي
كل ركعتين بتشهد واحد وتسليم بعده ليلا كان او نهارا الا الوتر والاعرابي ولكن يفهم من دليله المنع فهو يحتمل ان يكون المراد الموجود غالبا وما وجد في المنقول
والمشهور المتعارف وما ورد به النص صريحا ووقع التعبد به في الشرع فيكون صحيحا والدليل هو التتبع والاستقراء ويقبل منهم لانهم يخبرون من فعلهم ويؤيده ما

وقائما او مثله النظر الثالث في **اللواحق** وفيه مقاصد الاول في الخلل وفيه مطلبان الاول في مبطلات الصلوة وكل من اخل بواجب عمدا او جهلا من اجزاء الصلوة او صفاتها او شرايطها او تروكها الواجبة ابطل صلوته الا الجهر والاخفات فيعذر الجاهل فيهما ويعيد جاهل غصبية الثوب او المكان او نجاستهما او نجاسة البدن او موضع السجود او غصبية الماء او موت الجلد الماخوذ من مسلم وتبطل بفعل كل ما يبطل الطهارة عمدا وسهوا وبترك الطهارة كذلك ومن

نقلنا قيل هذا عن المص في المنتهى فلا يمنع ح من فعل الصلوة ركعة واحدة واربعا مطلقا فتامل **قوله** وقائما افضل الخ قال الش وهو اجماع كما ذكره في المعتبر وكانه لم يلتفت الى خلاف ابن ادريس حيث منع من صلوة النافلة جالسا مع الاختيار الا في الوتيرة لشذوذه ويويده الاخبار منها ما رواه باسناده في التهذيب عن حنان بن سدير عن ابيه قال قلت لابي جعفر ع اتصلي النوافل وانت قاعد فقال ما صليها الا وانا قاعد منذ حملت هذا اللحم وبلغت هذا السن فانه ظ في الدلالة لو نقل انه عنه انه روى عن النبي ص قال من صلى قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القائم وما رواه في التهذيب عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل يكسل او يضعف فيصلي التطوع جالسا قال يضعف ركعتين بركعة وما رواه فيه ايضا عن زياد الصيقل قال قال لي ابو عبد الله ع اذا صلى الرجل جالسا وهو يستطيع القيام فليضعف وكانه في الصحيح في التهذيب عن الكاهلي عن زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له الرجل يصلي وهو قاعد فيقرء السورة فاذا اراد ان يختمها قام فركع باخرها

وجوده قال صلوته صلوة القائم ولا يضر ابان ما لصحة وفيه في الصحيح عن حماد بن عثمان عن ابي الحسن ع قال سالته عن الرجل يصلي وهو جالس فقال اذا اردت ان تصلي وانت جالس وقد تكتب لك بصلوة القائم فاقرء وانت جالس فاذا كنت في اخر السورة فقم فاتمها واركع فتلك تحسب لك بصلوة القائم وفيه في الصحيح ايضا عن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله ع قد يشتد علي القيام في الصلوة فقال اذا اردت ان تدرك صلوة القائم فاقرء وانت جالس فاذا بقي من السورة ايتان فقم فاتم ما بقي واركع واسجد فذلك صلوة القائم وفي رواية فيه عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال قلت له انا نتحدث نقول من صلى وهو جالس من غير علة كانت صلوته ركعتين بركعة وسجدتين بسجدة فقال ليس هو هكذا هي تامة لكم ودلالة هذه الاخبار ظاهرة على الجواز وعلى كون القيام افضل وعلى ان الجلوس مع القيام للركوع مع اية من اخر السورة مساو للقيام وينبغي اختيار التربيع فيه بالجلوس على الاربع مثل ما مر في جلوس المراة للتشهد لانه اقرب الى القيام ولما روى في التهذيب في الصحيح عن حمران بن

علي اعين الممدوح المشكور المعظم عن احدهما ع قال كان ابي اذا صلى جالسا تربع فاذا ركع ثنى رجليه فسر التربيع بما مر وبما ثنى الرجلين فكانه عبارة عن جمعهما ووضعهما مجتمعا على الارض وقيل لا يبعد من رفع الاليتين عما يليهما عن الساقين والاعتماد في الجلوس على صدر القدمين ودليله غير واضح ثم ينبغي الاختيار في الجملة كونه ايضا بحيث يساوي ويحاذي وجهه راس الركبة او محل السجدة كما قيل ايضا فيرد الدليل ولا يبعد كون كل ذلك حولو لوحظ الخبر يدل على كون ذلك عادة له في جميع الصلوات حال الجلوس فلا يختص بالنافلة او الفريضة ويدل على عدم وجوب التربيع في الصلوة جالسا مع الامكان ايضا ما رواه فيه في الصحيح عن معوية بن ميسرة انه سمع ابا عبد الله ع اذا سئل ايصلي الرجل وهو جالس متربعا او مبسوط الرجلين فقال لا باس لكن معوية ممن ليس تصريح بتوثيقه مع التذكر في القسم الاول قال الش هل يجوز فعلها اختيارا في الحالات الاضطرارية كالاضطجاع والاستلقاء جوزها المص في الجميع حتى اكتفى باجزاء القراءة والاذكار على القلب دون اللسان لانه من جملة مراتب العجز واستحب تضعيف العدد في الحالة التي صلى عليها على حسب نسبتها من القيام وكما يحسب الجالس ركعتين بركعة يحسب المضطجع على الايمن اربعا بركعة وعلى الايسر ثمان والمستلقي ستة عشر ومنع الشهيد ره جميع ذلك وهو اولى تمسكا بما تقرر الاصل عدم المشروعية المتيقن ويمكن دخول العمل بما اختاره المص في عموم حديث من بلغه شيء من اعمال الخير فعمل به اعطاه الله ذلك انتهى لعل المص ره قاسها على الجلوس كما يشعر به قوله في باقي الحالات وهو بعيد او ماخوذ من المساهلة في النافلة بحيث ورد انها مثل الهدية متى اتي بها قبلت وكذا اي شيء كانت الهدية قبلت وناسب الصلوة فتم والظ توقيفها لتعبد بمثلها على دليل اقوى منها فمنع الشهيد غير بعيد واما الامكان الذي ذكره الشارح فلانه بعيد اذ ما ورد في ذلك بعينه غير صحيح وعمل به لذلك وشمول الحديث المطلق الدال على الترغيب في صلوة خاصة او عامة لما غير ظ ولو سلم فلا يحتاج الى حديث من بلغ ونحوه **قوله** كل من اخل الخ دليل البطلان بترك الجزء مطلقا عدم الاتيان بالمامور به على جهة البرائة للذمة وكذا ترك صفاتها اي كيفية اجزائها المعتبرة في تحقق الاجزاء وكذا ترك الشرط فانه مستلزم لعدم تحقق المشروط الذي هو المامور به فما تحققت الصحة التي هي الاتيان بالمامور به على وجه المسقط للقضاء الموجب لبرائة الذمة فبقي في عهدة التكليف وهو المراد بالبطلان وهو مع العمد ظ واما مع الجهل فهو كذلك لو ثبت الجزئية والشرطية مطلقا والظ كونهما في الصلوة كذلك لانه المفهوم من الجزئية والشرطية والاصل عدم القيد وكانه لا خلاف فيهما واما عدم بطلانها بترك الجزء الغير الركن وبعض الشروط نسيانا فلدليل خاص

عرنث اما دليل الاستثناء فهو اجماع منقول في المنتهى مع ما رواه الشيخ في صحيحة زرارة وقد عد ظهور صحتها في رواية الشيخ وصحتها في الفقيه فالاستثناء مجيئه كذا كل ما ثبت تكون الجاهل معذورا فيه واما البطلان بالاخلال بتروكها اي الفعل المنهي عنه مثل التكلم بحرفين والفعل الكثير وقول امين فيحتاج الى دليل غير النهي ولو في الفعل الكثير المؤذن بالاعراض عنها وقطعها وبالجملة مجرد النهي لا يكفي فانه لا بد من دليل على البطلان لانه ليس في العبادة بحيث يوجب الى البطلان وتقدم تحقيقه مرارا فلينظر في الكل بخصوصه ليتامل فان ظهر الدليل قيل به والا فلا ولعله سيجيء تفصيلها ان شاء الله وقد مر البحث في البعض في الجملة مثل قول امين **قوله** ويعذر الجاهل بغصبية الثوب الخ كذا دليله وانه الحق في النجاسة ايضا كما قاله المص للاصل وعدم تكليف الغافل وعدم ثبوت الاشتراط مطلقا الا عموما ولا خصوصا ولو كان عام لخص بالدليل المتقدم وبالجملة تقدمت المسئلة بدليلها **قوله** وتبطل بفعل كل ما يبطل الطهارة الخ دليله الاجماع مطلقا فيما اذا صلى بالمائية وبعض الاخبار مثل خبر الحسن بن الجهم قال سالته يا ابا الحسن ع عن رجل صلى الظهر او العصر فاحدث حين جلس في الرابعة فقال ان كان قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فلا يعيد وان كان لم يتشهد قبل ان يحدث فليعد تامر فلا يحتاج الى الاعادة مع عدم الخلاف في المسئلة واما اذا صلى بالترابية وان كان الحدث عمدا فقيل ان البطلان ح ايضا اجماعي واما ان كان نسيانا فالمنقول عن الشيخين والمعتبر القول بالبناء والطهارة والبناء على ما فعل ما لم يستدبر ويتكلم وبالجملة ما لم يحدث منافيا اخر والدليل ما مر من صحيحتي زرارة ومحمد بن مسلم وان كانت الروايتان عامتين في العامد والناسي لكن خصتا بالاخير للاجماع على الاول وهو مناسب لعقوبة العامد بالنقض وكذا استبعد في البناء لما مر من الروايات الصحيحة في المبطون القايل وبالجملة انه حكم شرعي ليس للعقل مستقلا فيه مدخل ما لم يكن خلاف البديهة والبرهان ولولا نقل الاجماع لامكن القول بالبناء في المائية ايضا مطلقا لبعض الاخبار لكن منع الاجماع من القول به مطلقا مع عدم صراحة العموم فيهما نعم يمكن تخصيصهما بالاجماع بالعمد لو نقل في الترابية بناء عموما فتامل

وفيها دلالة على عدم وجوب الصلوة وبعض التشهد ايضا الا بقول المحشر ونحو غيره

ويتعمد التكفير والكلام بحرفين مما ليس بقرآن ولا دعاء متن

به غير بعيد بل يمكن القول بعدم البطلان في الماشية ايضا اذا كان الحدث سهوا كما نقل في المنتهى ودل عليه بعض الاخبار ولكنها قاصرة الدلالة لعدم الظ بالخصوص فترك لذلك عدم القول به مضمونه صريحا واما البطلان بترك الطهارة مطلقا عمدا او سهوا عالما او جاهلا فكانه موضع وفاق كما ذكره الشارح وايضا مما في الصحيح لا صلوة الا بطهور وان الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ومنه حسنة لابرهيم وفيما في الصحيح الاخر انه قال ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ولا صلوة الا بطهور واعلم انه فهم البطلان بترك الطهارة مما سبق من الاخلال بالشرط كما انه ذكره ثانيا للاهتمام به ودفع توهم الخلاف لو اتى في الحديث في الاثناء ولتبعية ما سبق **قوله** ويحرم التكفير قال الشارح هو لغة الخضوع ووضع اليد على الصدر مطلقا وشرعا وضع احدى اليدين على الاخرى سواء كان بينهما حايل ام لا وسواء كان وضعهما مع ذلك فوق السرة كما يفعله العامة ام تحتها وسواء وضع اليمين على الشمال او احدى الكفين على الاخرى حتى لو وضع الكف على الزند ونحوه بطلت قال المص في المنتهى هو وضع اليمين على الشمال حال القراءة ولو فعله بطلت صلوته عند اكثر علمائنا اعلم انه ظ ان ليس المراد المعنى اللغوي وما وصل الينا من الشارع ما ذكراه بل ما تدل عليه صحيحة الاتية واظن ان ما ذكره المص ماخوذ من فعل العامة واصطلاحهم وما اعرف ماخذ كلام الشارح والظ عدم الاشتراط عندهم بوقوعه فوق السرة كما يفهم من كلامه فيجب ان يقال بمقتضى الدليل والذي ظهر لي الان تحريم وضع اليمين على الشمال فقط مطلقا فوق السرة وتحتها حال القراءة وغيرها والذي يدل عليه هو صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت الرجل يضع يده في الصلوة اليمنى على اليسرى فقال ذلك التكفير لا يفعله والظ النهي هو التحريم ويؤيده مرسلة حريز عن رجل عن ابي جعفر ع قال لا تكفر انما يصنع ذلك المجوس وهذه مع ارسالها مشتملة على المكروهات و ان بعده ولا تلثم ولا تحتفز ولا تقع على قدميك ولا تفترش ذراعيك فقد علم تحريم وضع اليمين على الشمال مطلقا وكونه تكفيرا وقد صرح المص في المنتهى على عدم الفرق في التحريم بين وضع الكف على الكف وعلى الذراع وبين معتقد الاستحباب وغيره وبين فوق السرة وتحتها وحال القراءة وغيرها مع تقييده في التعريف حال القراءة كما هو صحيحة محمد المتقدمة ثم قال ايضا قال الشيخ في الخلاف يحرم وضع الشمال على اليمين وعندي فيه تردد اذ رواية محمد بن مسلم تضمنت العكس ورواية حريز تدل على المنع من التكفير وفي رواية محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال فحينئذ طالب الشيخ بالمستند فهم المص قدس الله سره من رواية محمد الحصر وهو بحسب الظ كذلك واما البطلان فالظ هو العدم للاصل والاستصحاب وعدم دليل البطلان فان النهي لا يدل عليه هو ظ بل قد يستدل بالرواية الدالة على النهي على الصحة حيث ترك الامر بالاعادة والبطلان مع عدم جواز التاخير فتم والاجماع المنقول عن السيد والشيخ مع وجود الخلاف غير ظ ويحتمل ارادة معنى اخر ولا يفيد القول بان القايل نادر او معلوم النسب لان كل من قال بالتحريم قال بالبطلان فان الندرة يضر وكذا المعلوم للحمل على الصحة والاجماع المركب غير ظ وليس ايفهم من المص القول بالتحريم مطلقا والبطلان حال القراءة وكذا الاستدلال بالاحتياط غير تام مع انه قد لا يحصل فيما اذا فعل عمدا وضاق الوقت وكذا الاستدلال بانه فعل كثير وهو ضعيف جدا يعلم من تفسير الفعل الكثير وعدم القول بالبطلان بفعل مثله او اكثر منه ومثل هذا الدليل يذكره المص للمناسبة لا للاعتقاد بانه دليل تام وهو رحمه الله انه يذكر كل ما يمكن ان يذكر من المناسبات ويفهم ذلك من تتبع كلامه وعلى تقدير القول بالبطلان والتحريم لا شك في استثناء صورة التقية والامر يرجح ذلك والظ عدم البطلان على تقدير تركها لان التكفير ليس بشرط والاجزاء للصلوة حتى يفسد بتركه بخلاف تركه مثل غسل الرجل حال التقية بالكلية فتم في الفرق فانه ظ **قوله** ويحرم الكلام بحرفين الخ قال المص في المنتهى ويجب عليه ترك الكلام في الصلوة فلو نطق بحرفين فصاعدا عمدا بطلت صلوته لا سهوا وقد اجمع اهل العلم كافة على ان من تكلم في الصلوة عالما انه فيها وانه محرم عليه لغير مصلحة الصلوة ولا لامر يوجب الكلام ولا داعيا انه يبطل صلوته فدليل المسئلة هو الاجماع وقد استدل بمفهوم ما رواه الصدوق عن الصادق ع كلما ناجيت به ربك في الصلوة فليس بكلام اي كلام مبطل فما لم يناج يكون كلاما مبطلا وروى ايضا عن ابي جعفر الثاني ع لا باس ان يتكلم الرجل في صلوة الفريضة بكل ما يناجي به ربه عز وجل ومثله صحيحة في التهذيب واستدل بهما على جواز الدعاء بكل لسان وما روي في التهذيب في الحسن لابرهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا وشمالا بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم يصلي ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وفيه دلالة على بطلان الصلوة بصرف الوجه عن القبلة وبالتكلم ونجاسة دم الرعاف ومنعه الصلوة ووجوب الازالة بالماء ولكن اظن عدم علمهم به والظ ان المراد من التكلم في الرواية ما يقال عرفا انه تكلم فكان مطلق النطق يقال له التكلم عرفا حرفا او ازيد مهملا وغيره ولهذا يصح تقسيمه اليهما ولعلهم اخرجوا الحرف الواحد الذي هو غير المفهم مثل ق بالاجماع فبقي الباقي ويحتمل ان يراد منه الكلام المفهم بقرينة ان المراد السؤال عن الماء وتحصيل العلم به فيخص البطلان به لكن ما نقل الاجماع في البطلان بالحرفين مطلقا يدل على الاول ويؤيده ايضا ما رواه الجمهور عن النبي ص انه قال ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال من ان في صلوته فقد تكلم وحملنا على التكلم بالحرفين بالاجماع وفي دلالتهما على البطلان تامل خصوصا الاول وتدل ايضا على ان الكلام مبطل صحيحة محمد بن مسلم في الكافي قال سالت ابا جعفر ع عن الرجل ياخذه الرعاف والقيء في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته فان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء وفيه دلالة على عدم نقض الوضوء بهما وهذه ادلة وامثالها موجودة فتم وبالجملة ليس هنا دليل يصح على المدعى والاستثناء صريحا الا قولهم ونقل الاجماع وهم اعرف والظ ان لا خلاف في استثناء الذكر والدعاء وقراءة القرآن في الجملة واما قراءة القرآن في خلال القراءة ومحل القرآن بل الذكر والدعاء بالرحمة والاستعاذة عن النقمة عند غير ايتهما ايضا غير معلوم استثناءهما في خلالها وتقدم البحث فيهما في الجملة وكلامهم مجمل خال عن ذلك ويفهم من المنتهى بطلان صلوة الجاهل ايضا عند الاصحاب بالاجماع لانه ما نقل الخلاف الا عن الشافعي قال لو تكلم في الصلوة جاهلا بتحريم الكلام في الصلوة بطلت صلوته خلافا للشافعي ولعل الادلة المتقدمة تشمله ويحتمل كونه معذورا اذ الادلة كون الجاهل عندهم وقد مر ويؤيده عدم البطلان في الناسي ولو لم يكن فيه اجماع لامكن القول به وليس بواضح الاحتياط يقتضي البطلان نعم الاصل العدم والظ عدم الفرق بين كلام يكون لمصلحة الصلوة ام لا ويفهم من المنتهى عدم الخلاف عندنا فيه وكذا يفهم الاجماع

والالتفات الى ما وراءه متن

على البطلان به لو كان لمصلحة غير الصلوة وايضا مثل ما يدل على نفيه فيما نحن فيه او جمع من التنبيه في البئر او النار او الماء وكذا النائم والغافل وكذا لو تكلم بجواب النبي
وان كان واجبا ونقل فيه الكل الخلاف عن بعض العامة وفي وجوب جوابه تامل اذ دلالة قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم على وجوب جوابه بما يبطلها
بحيث يشمل كونه المدعو في الصلوة خصوصا مع عدم علمه بذلك غير ظاهر بعد ثبوت تحريم قطع الصلوة والتزام البطلان به بعيد نعم مطلقا قال ايضا به لو تكلم مكرها
وفي الابطال به تردد منشأه من كون النبي جمع بينه وبين الناسي في العفو والاقرب البطلان بالاكراه بالادلة السابقة وبان الاكراه لا يخرج الكلام عن العمد صفة و
الابطال كما في غيره من المبطلات مثل زيادة الركوع وفيه تامل للاصل والحديث عما استكرهوا ولان الظاهر انه اقرب الى الصحة من الناسي فان الاكراه يخرجه عن التعمد
فكانه صار من غير قصده بفعله فهو كلا فعله وايضا يلزم الحرج اذ قد يفعل به مرارا فيشق العود وبالجملة عمدة الادلة هو الاجماع ولا اجماع فيما ولعل ما تقدم الراجح في الجملة
وقد ادعي في المنتهى الاجماع علماءنا على عدم البطلان في الناسي ويدل عليه ايضا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسيا في الصلوة
يقول اقيموا صفوفكم قال يتم صلوته ثم يسجد سجدتين فقلت سجدتا السهو هما قبل التسليم مطلقا ولو ظن تمام الصلوة وتكلم ثم ظهر خلافه فالظاهر ان حكمه حكم السهو فلا [او بعده قال بعده فيهما ويجب سجدتي السهو لمثل هذا الكلام وكونهما بعد التسليم صح]
تبطل الصلوة ويدل عليه ما رواه في التهذيب في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلم فقال يتم ما بقي من صلوته تكلم او لم يتكلم ولا
شيء عليه وما رواه ايضا فيه في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما
بقي من صلوته ولا شيء عليه وما رواه في الكافي عن سعيد الاعرج الثقة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول صلى رسول الله صلى الله عليه وآله ثم سلم في ركعتين فسأله من خلفه يا
رسول الله احدث في الصلوة شيء قال وما ذاك قالوا انما صليت ركعتين فقال اكذلك يا ذا اليدين وكان يدعى ذا الشمالين فقال نعم فبنى على صلوته فاتم الصلوة اربعا
وقال ان الله هو الذي انساه رحمة للامة الا ترى لو ان رجلا صنع هذا لعير وقيل ما تقبل صلوتك فمن دخل عليه اليوم ذاك قال قد سن رسول الله صلى الله عليه وآله
وصارت اسوة وسجد سجدتين لمكان الكلام وهذه مذكورة بطرق شتى وما رواه ايضا في الصحيح في التهذيب عن علي بن النعمان الرازي قال كنت مع اصحاب لي في
سفر وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في الركعتين الاولتين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما نحن فنعيد فقلت لكني لا اعيد
واتم بركعة فاتممت بركعة ثم سرنا فاتيت ابا عبد الله عليه السلام فذكرت له الذي كان من امرنا فقال لي كنت انت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى فالتكلم هنا بناء
على اعتقاد التمام وهذه تدل على عدم وجوب الاتمام بل التخيير بينه وبين الاعادة فالحكم رخصة فاصله فيحتمل مثله فيما يوجب الاحتياط وغيره ويدل ايضا على
عدم الاحتياج الى النفل بل يكفي مصادفة الحق اتفاقا ومنها علم ان التسليم في غير المحل ناسيا او ظانا اتمامها ليس بمبطل وانه كلام مثل سائر الكلمات ثم قد
ادعى الاجماع في المنتهى على عدم البطلان بحرف واحد لو لم يكن مثل ق في الارادة معنا كما مر وقال انه لو نفخ موضع السجود بطل مع حصول الحرفين ونقل الخلاف
عن بعض العامة وهو ايضا يشعر باجماعنا وادلة ابطال الكلام يساعده وفيه تامل فان العمدة هو الاجماع وهو غير واضح مع انه في العرف لا يقال على النفخ التكلم
ويؤيده تجويز التنحنح مطلقا في الخبر من غير تقييد بحرف رواه عمار عن الصادق عليه السلام وقد ساله عن الرجل يسمع صوتا في الباب وهو في الصلوة فيتنحنح ليسمع الجارية [للتنبيه]
الى قوله فقال لا باس والظاهر ان الانين كذلك وكذا التاوه مع المد وان كان رواية طلحة بن زيد يدل على البطلان مع ان الروايتين غير صحيحتين والاصل مؤيد للصحة
والاحتياط يقتضي البطلان في الجملة والظاهر عدم الاجماع لما نقل الخلاف بل نقل القول بالصحة من المص في كره خصوصا اذا توقف القراءة على التنحنح وقد يفرق
بينه وبين الانين فيعمل بالرواية وان لم يكن صحيحة للتاييد بالعمل وغيره وقد حملت على ما يشتمل على الحرفين وفي المنتهى على وجه كانه لا نزاع ح ويؤيد الفتح في
التنحنح ان المص قال في المنتهى بعد حكم البطلان بالتنحنح مرتين انه لو تنحنح بحرفين وسمي كلاما ابطل الصلوة والا فلا والظاهر هو المناسبة في الانين والنفخ والتاوه و
غيرها فتامل وقد نقلنا الاخبار فيما تقدم على عدم البطلان فيما يناجي الرب فالدعاء باي لسان كان مستثنى وكذا الذكر والقران بقصدهما وبغيره اولا بعد [مع قصد غيره]
العقد خصوصا في الثاني بشرط كونه مما يسمى قرانا لان القران مستثنى والمبطل هو كلام الانسان وليس هو كذلك والعمدة فيه الاجماع والظاهر عدمه فالاولى [في الاول مع]
يتخصص في هذه المسئلة ان التكلم بما يسمى تكلما عرفا يبطل مطلقا الا بحرف واحد غير مفهم للاجماع وكذا الثلثة المذكورة والاخبار على ذلك كثيرة مثل ما في صحيحة
الفضيل ما لم ينقض الصلوة بالكلام ورواية ابي بصير ان تكلمت فاعد الجزء في الفقيه **قوله** والالتفات كانه يريد الالتفات بكله او بوجهه بحيث يرى ما وراءه
وهو ممكن فان المراد به عدم كونه بكله لان الظاهر عدم البطلان والتحريم بالالتفات بالوجه يمينا وشمالا بل هو مكروه عنده وعند اكثر الاصحاب قال في المنتهى ويكره
الالتفات يمينا وشمالا وقال بعض الحنفية بالتحريم ونقل في الشرح البطلان عن ولد المص قال وهو ضعيف لما عرفت من الاخبار اما مطلقة في عدم الابطال
او مقيدة بالالتفات بكله او الفاحش ولا يتحقق بذلك نعم هو مذهب بعض العامة الخ اما الاخبار فصحيحة زرارة انه سمع ابا جعفر عليه السلام يقول الالتفات يقطع الصلوة
اذا كان بكله وهذه بمنطوقها تدل على الابطال به بكله على اي وجه كان وبمفهومها على عدمه كذلك ومفهوم الشرط حجة كما هو رأي الاكثر ويؤيده ذلك المفهوم
الوشحة في امر القبلة ورواية عبد الملك قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الالتفات في الصلوة ايقطع الصلوة فقال لا وما احب ان يفعل فيحمل هذا على عدم الالتفات [سالته]
بالكلية للجمع والاجماع على البطلان بالاول وعلى الظاهر لا يمكن حمل الاولى على الكراهة مع ان التقييد يصير لغوا لعموم الكراهة الا ان يقال يكون للشدة فيحتاج الى
تكلف على ان في رواية عبد الحميد وهو مشترك مع عبد الملك حسنة الحلبي لابراهيم المذكور في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل يقطع صلوته
شيء مما يمر بين يديه فقال لا يقطع صلوة المسلم شيء ولكن ادرأ ما استطعت قال وسالته عن رجل رعف فلم يرق رعافه حتى دخل وقت الصلوة قال يحشو انفه بشيء [فقال]
ثم يصلي ولا يطيل ان خشي ان يسبقه الدم قال وقال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا وان كنت قد تشهدت فلا
تعد وهذه تدل على احكام اخر مثل عدم وجوب السلم وعدم الصلوة مع الرعاف وعدم ازالة والمنع عن خروجه ان امكن تم الصلوة والصلوة معها وعدم التطويل [عليه]
ان خشي وجواز الصلوة في اول الوقت مع العذر في الجملة حيث عم وما قيد باخر الوقت وامثالها كثيرة وعلى البطلان بالالتفات بشرط الفحش بمنطوقها وبمفهومها
على العدم مع عدمه يمكن ان يراد بالفحش الالتفات بكله فيطابق الاولى مفهوما ومنطوقا وان يراد الى ما وراءه مطلقا فيلزم تخصيص مفهوم الاولى بمنطوق هذه

والقهقهة والفعل الكثير الذي ليس من الصلوة متن

مع عدم ظهور العموم في المفهوم وكان اولى للجمع بقاء الفحش على معنا المتبادر ويؤيده عموم اشتراط القبلة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته هل يلتفت الرجل في صلوته فقال لا ولا ينقض اصابعه وحسنة زرارة لابرهيم عن ابي جعفر ع انه قال استقبلت القبلة بوجهك فلا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلوتك فان الله قال لنبيه ع في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره واخشع ببصرك ولا ترفعه الى السماء ولكن حذاء وجهك في موضع سجودك واظن انها مروية في الفقيه ايضا عن زرارة فانه صحيح لانه قال فيه بعد حديث زرارة عن ابي جعفر ع وقال في حديث آخر ع وكره لرأي ابو جعفر ع ذكره الحديث لزرارة على الظاهر ونقل هذا الحديث بعينه فتأمل ومامر من الاخبار الدالة على البطلان بالتكلم من قوله حتى ينصرف بوجهه ويتكلم فقد قطع صلوته ومثل ما في صحيحة عمر بن اذينة عنه ع حتى يلتفت فليعد وفي رواية ابي بصير عنه ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فعد فهذه الاخبار ظاهرة في التحريم والبطلان وان فاء النهي الواقع في بعضها بالمكروهات للاجماع فان ذلك لا يدل على كون ما يقارنه كذلك لعدم الدليل وظهور النهي للتحريم والبطلان هنا اذ الظاهر ان الغرض من النهي هنا شرطية الاستقبال لما ذكر وعدم الخلاف ايضا في ذلك والتصريح في البعض بقوله ولا تفسد مع التعليل الدال على الاشتراط والبطلان بدونه ولا يضر وقوع ابرهيم في السند لما مر مرارا من انه مقبول وقد سمي الاخبار الوجه فيها بالصحة وكذا الطريق الواقع هو فيها في التهذيب والفقيه ولكن تبقى المنافاة بينها وبين مفهوم المتقدمين فقاعدة حمل المطلق على المقيد يقتضي تخصيصها وحملها عليها ويؤيده رواية عبد الملك المتقدمة والشهرة حتى يفهم الاجماع من ظاهر المنتهى كما مر ويمكن القول بالبطلان بالالتفات يمينا وشمالا كما قاله وللمصحح الفحش على اليمين والشمال والخلف وتخصيص مفهوم كلها بما بين المشرق والقبلة وبما بين المغرب والقبلة فيصير المعنى ان الالتفات اذا كان كله يقطع الصلوة مطلقا وليس الالتفات بالبعض كذلك بل يبطل فيما اذا كان على اليمين والشمال والخلف بالوجه لا يبطل فيما اذا كان بينهما وبين القبلة واذا كان بالوجه فاحشا يعني منقلبا عن القبلة بالكلية وهو متحقق في اليمين واليسار والخلف دون ما بين اليمين واليسار والقبلة ويؤيده دليل اشتراط القبلة من الايات والاخبار وقول بعض الاصحاب قال في الذكرى ويحرم الالتفات ولو يسيرا واشتراط البعض القائمة ويمكن حمل رواية عبد الملك ايضا على عدم الانحراف الى اليمين والشمال والخلف دون الخلف فقط كما حملها الشيخ عليه فظهر من هذا كله ان مذهب المص لا يخرج عن قوة وان لم يكن دليلا وموافقا والاخبار ليست منحصرة في عدم البطلان مطلقا او البطلان مع الكل او الفحش وكان ان ليس له دليل الا رواية العامة مع ضعفها عندهم كما يظهر من كلام الشروان فيه الاحتياط في الجملة ظاهر او كذا كلام الاصحاب في الاشتراط ويؤيده فيمكن حمل المتن عليه الا انه بعيد وخلاف المشهور قال في المنتهى الالتفات يمينا وشمالا لا ينقص ثواب الصلوة ولا يبطلها وعليه جمهور العلماء ويدل عليه ايضا صحيحة علي بن جعفر في زيادات التهذيب في باب السهو عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يكون في صلوته فيظن ان ثوبه قد انخرق او اصابه شيء هل يصلح له ان ينظر فيه او يمسه قال ان كان في مقدم ثوبه او جانبيه فلا بأس وان كان في مؤخره فلا يلتفت فانه لا يصلح فالمشهور غير بعيد لكن لا ينبغي ترك الاحتياط والجمع بالكراهة في اليمين والشمال والتحريم في الخلف ممكن فتأمل هذا كله في العمد والاختيار والعلم واما مع النسيان فالظاهر الصحة والاولى منه المكره بظهور كونهما عذرا ولعموم الخبر المشهور المقبول عندهم وهو رفع العلم والعفو كما استكرهوا عليه وللزوم التكليف الكثير الشاق في بعض الاوقات ولتوجه الخطاب بالنهي الى العالم الذاكر المختار فقط ولصحة الصلوة الى غير القبلة في الجملة وللاصل واما الجاهل المقصر فيلحق بالعامد ويمكن الصحة في الكل مطلقا لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ويحتمل التفصيل بالعلم او زوال الاكراه قبل خروج الوقت وبعده فتبطل وتعاد في الاول دون الثاني لبقاء الوقت مع نفي الشرط وامكان الاستدراك مع عدم المخذور ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ولو صلى ناسيا الى غير القبلة يمكن الحاقه بمن صلى باجتهاده فظهر الغلط والبطلان مطلقا والظاهر التفصيل المقدم في صحيحة عبد الرحمن وبما تولوا فثم وجه الله دليل الصحة في الجميع فتأمل وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحة في المكره وعدمها في غيره مع فعلها الى غير ما بين المشرق والمغرب مع بقاء الوقت والصحة بدونها **قوله** القهقهة قال في الشرح وهي لغة الترجيع في الضحك او شدته والمراد هنا مطلق الضحك كما صرح المص في غير هذا الكتاب قال في المنتهى يجب عليه ترك الضحك في الصلوة لا التبسم فلو قهقه عمدا بطلت صلوته سواء بان حرفان او لا وهو مذهب اهل العلم كافة وكذا الاتفاق على ان التبسم لا يبطل الصلوة عمدا او سهوا كان الشارح فهم المراد المص من وضع الضحك موضع القهقهة في المنتهى ولا يبعد ان يكون مراده بالضحك المذكور هو القهقهة لانها الواقع في الادلة والظاهر ان القهقهة في العرف ايضا اخص من الضحك كما في اللغة وبالجملة الواقعة في الادلة المعتبرة هو القهقهة فكل ضحك يصدق عليه انه قهقهة لغة او عرفا لو كان والا لغة اذ لا شرع لها فهو مبطل والا فلا للاصل واما الدليل فهو الاجماع المنقول لعله في القهقهة لانها الواقعة في الاخبار ولقوله فلو قهقه ولانه اذا خرج التبسم بالاجماع فما بقي الا كون المراد به الضحك الكثير او الذي معه الصوت حتى يخرج عن كونه تبسما ولعل المراد بالقهقهة ولكنه خلاف المعنى المنقول فتأمل ورواية الجمهور عنه ع من قهقه فليعد صلوته واخرى القهقهة تنقض الصلوة ولا ينقض الوضوء من طريق الخاصة موثقة سماعة لكونه واقفيا ثقة وفي اخرى زرعة ايضا مع كونه مضمرة قال سألته عن الضحك هل يقطع الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة واما القهقهة فهي تقطع الصلوة وهذه المضمرة تدل على البطلان بالقهقهة وعدمه بالتبسم فكونه ضحكا ايضا مع حصره فيهما فافهم ولا يضر الاضمار ولا التوثيق للعمل وعدم الخلاف والتأييد بغيره وفي حسنة زرارة لابرهيم عن ابي عبد الله ع قال القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلوة وظاهر الرواية البطلان بالنسيان ايضا لكن خصص بالخبر والاجماع الذي نقله في الشرح ويؤيده الاصل وعدم صحة الروايات وصراحتها وكذا ظاهرها يعم الاضطرار برؤية المضحك من الملاعب وغيره ولا يبعد التخصيص ايضا بالخبر مع عدم صحة الروايات وعدم التصريح بالعموم فيها فافهم وما نقل هنا الاجماع بل القول بالبطلان مع احتمال القول بعدم البطلان قال في الشرح ولو وقعت على وجه لا يمكن دفعه لمقابلة ملاعب ونحوه نقل استقرب في الذكرى البطلان وان لم يأثم لعموم الخبر وقد عرفت عدم صحته وعموم صريحا **قوله** الفعل الكثير الخ كان دليله الاجماع والعقل الدال على ان المصلي اذا اشتغل بفعل يخرج به في العرف عن كونه مصليا ولا يقال معها انه مصل بطلت وتحديد ... في القراءة والسكوت ورفع الصوت وغيرها

والبكاء للدنيوية او الاكل والشرب عنه

قال في المنتهى ويجب عليه ترك الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة فلو فعل عامدا بطلت صلوته وهو قول اهل العلم كافة لانه يخرج به عن كونه مصليا والقليل لا يبطل بالاجماع قال ومن لم يحدّ الشارع القلة والكثرة فالمرجع في ذلك الى العادة وكل ما ثبت ان النبي والائمة فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من حيز القليل كقتل البرغوث والحية والعقرب والظاهر ان مثله واقل منه وتقريبهم ايضا كذلك والظاهر ان المحتاج الى الحوالة على العرف ما يخرج به عن كونه مصليا لانه المبطل عقلا وهو ما يخرج به عن كونه مصليا عرفا وعدمه في العرف معرضا عنها غير مصل اذ ما وقع الكثرة في الشرع حتى يحتاج الى تحديده عرفا او شرعا ولعله الا ان يقال وقع تلك الكثرة في الاجماع فلا بد من التحديد لكنه الظاهر انه غير معلوم وبالجملة ليس المبطل الا ما تحقق عرفا منافاته للصلوة عند الاجماع معلا بحيث كل من يراه بهذه الحالة من العقلاء العارفين يقول انه ليس بمصل وهو المجمع عليه والظاهر انه مع الاختلاف يرجع الى الاكثر وقد ثبت في الشرع جواز افعال فيها لولا وقوع ذلك فيه لكان من المخرج على ما اظن فلا بد من الاطلاع على تلك يفعلها حتى يصح حكم من يحكم بالكثرة المخرجة وذلك في الاخبار من طرقهم مثل قتل العقرب الا انه يقتل الاسودين في الصلوة الحية والعقرب ومن طرقنا ما روي في الصحيح عن الحسين لابي العلاء المختلف فيه قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يرى الحية والعقرب وهو يصلي المكتوبة فقال يقتلهما وفي صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون في الصلوة فيرى الحية والعقرب يقتلهما ان اذياه قال نعم وفي الحسن عن الحلبي وهو صحيح في الفقيه عن ابي عبد الله ع في الرجل يقتل البقة والبرغوث والقملة والذباب في الصلوة اينقض صلوته ووضوءه قال لا وهذه تدل على طهارة دماء هذه الاشياء وميتها وجواز قتلها وفي الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان تحمل المراة صبيها وهو تصلي او ترضعه وهي تتشهد وعن عمار عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يكون في الصلوة فيرى حية بحياله يجوز ان يتناولها فيقتلها فقال ان كان بينه وبينها خطوة واحدة فليخط وليقتلها والا فلا وعن زكريا الاعور قال رايت ابا الحسن ع يصلي قائما والى جانبه رجل كبير يريد ان يقوم ومعه عصا له فاراد ان يتناولها فانحط ابو الحسن ع وهو قائم في صلوته فناول الرجل العصا ثم عاد الى موضعه من صلوته وما روي انه ص رفع امامة بنت ابي العاص وهي ابنة ابنته كان يضعها اذا سجد ويرفعها اذا قام وصحيحة الحلبي سال ابا عبد الله ع عن الرجل يحتك وهو في الصلوة قال لا باس وسئل عن الرجل يقتل البقة والبرغوث والقملة والذباب في الصلوة اينقض ذلك صلوته ووضوءه قال لا باس ورايت خبرا عن الحسين بن علي ع كان يصلي وعلى عاتقه شيء وكان كلما ركع يسجد يقع من كتفه ثم يضعه عليه حتى يكمل الصلوة وغيرها من الافعال مثل المشي في الصلوة حتى لحوق الصف ففي النظر الى ما تقدم يظهر ثلاثة وجوه الفعل الكثير المبطل وعدم مدخلية الكثرة وان بعض الابحاث في هذه المسئلة لا تخ عن شيء مثل هل يشترط في الكثرة التوالي ام لا وان المرجع في القلة والكثرة الى العادة وانه لا عبرة بالعدد فقد يكون الكثير قليلا كحركة الاصابع القليل كثيرا مثل الطفرة الفاحشة ثم اعلم ان ظاهر المتن ان مثله يبطل على تقدير العمد وهو صريح في المنتهى كما مر فلا يبعد عدمه على تقدير النسيان بل الاضطرار ايضا لما مر والجاهل المكلف كالعامد قال الشارح يشكل ذلك في الكثير الذي يوجب انمحاء صورة الصلوة ويمكن ان يقال الكثير المبحوث عنه هو ذلك ان اراد زيادة الانمحاء والخروج يمكن ارتكاب البطلان ح ولكن الاصل ودليل مع قولهم في الصلوة على ما انبحث عليه عدم النسيان يمكن الصحة لعدم دليل البطلان فان الظاهر انما الدليل المعتبر هو الاجماع وهو في غير العمد غير ظاهر تامل فيه واحتاط وفيه اشعار جواز عد الركعات والتسبيح والاستغفار بالاصبع والخاتم والحصى وغير ذلك بالطريق الاولى وادعى عليه الاجماع في المنتهى ويؤيده ما رواه ابن بابويه في الحسن عن عبد الله بن المغيرة انه قال لا باس ان يعد الرجل صلوته بخاتم او بحصى ياخذ بيده فيعد به في استغفار الوتر وفي الفقيه في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال استغفر الله في الوتر سبعين مرة وتنصب يدك اليسرى وتعد باليمنى ورايت اخبارا انه كان يعد التسبيح بالاصبع ويحركه قليلا ويمكن ان يقال الذي يعده العرف مخرجا ومعرضا يكون مبطلا مطلقا وان كان لحفظ وما في الروايات المتقدمة يكون المذكور في الروايات خارجا عن القاعدة بنص اجماع مثل قتل الحية ولا يبعد كون هذه الاشياء في الصلوة مستحبة لو وقوعها مع الامر بها على انها تمنع التوجه فالاكرام ويجريها الا بالحة بعيدة ثم **قوله** والبكاء للدنيوية قال الش كذا هات ما رد نفي تحجوب دليله ما رواه الشيخ باسناده عن ابي حنيفة قال سالت ابا عبد الله عن البكاء في الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر جنة او نار فذلك افضل الاعمال في الصلوة وان كان لذكر ميت له فصلوته فاسدة وقول لا يخفى حيث ما رايت الخلاف فكانه اجماع عندهم مع انه امر دنيوي في الامر الاخروي المتهم فيه تامل اذ الخبر غير صحيح والاجماع غير صحيح كالاجماع مخفي والمنافاة مخفي قال في الشرح اعلم ان البكاء المبطل للصلوة هو المشتمل على الصوت لا مجرد خروج الدمع مع احتمال الاكتفاء به في البطلان ووجه الاحتمالين اختلاف معنى البكاء لغة مقصورا وممدودا والشك في ارادة ايهما من الاخبار قال الجوهري البكاء يمد ويقصر فاذا مددت اردت الصوت الذي يكون مع البكاء واذا قصرت اردت الدموع وخروجها واعلم ان الظاهر صدق البكاء على مجرد الدمع من غير اشتراط الصوت عرفا ولغة وان كان لغة له معنى اخر ايضا والاصل عدم الزيادة في اللفظ والمعنى وانه بكى في الخبر مشتق من المقصور وصادق على ساكب الدمع وكذا البكاء في كلام الاصحاب على ان الواقع في الخبر هو الفعل ولا شك انه متحقق بمجرد سكب الدمع ايضا لا يعقل معنى يوجب الفساد في الذي مع الصوت لا بدونه الا مع ارادة الحرفين المبطلين لكنه ح من باب الكلام بحرفين والظاهر عدم اشتراط ذلك بل قال الشارح واذا اشتمل البكاء للاخرة على ذلك فهو مبطل ايضا واذا حصل الحرفان ولا يسمى كلاما فهو مثل التنحنح وقطع المص هنا ايضا بعدم البطلان نعم يمكن ان يقال ان الذي معلوم البطلان بالاجماع ونحوه هو مع الصوت لمعلومية ارادته في الخبر والاجماع والمجرد عنه غير معلوم لاحتمال الحصر فيه ويبقى هذا على اصل الجواز والصحة فتامل فيه فانه الظاهر الارادة في الخبر والاجماع واللفظ محمول عليه ولكن ما نعلم الاجماع ولا صحة الخبر والاصل امر واضح ان الظاهر ان البكاء لفقد الميت لا يطلق عليه الامر الدنيوي الا ان ضم اليه شيء ويبعد كونه مطلقا كذلك فانه نقل عنه ع البكاء على ابرهيم وكذا للمعصوم الائمة ويبعد ذلك ايضا لانه امر يكون محض دنيوي لا يحصل عليه الثواب مع انا نجد الاخبار الدالة على حصول الثواب للبكاء والالم بفقد المحبوب خصوصا الولد فكونه

والقهقهة والفعل الكثير الذي ليس من الصلوة متن

مع عدم ظهور العموم في المفهوم وكانه اولى للجمع بقاء الفحش على معنا المتبادر ويؤيده عموم اشتراط القبلة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الرجل

يلتفت في صلوته قال لا ولا ينقص اصابعه وحسنة زرارة لابرهيم عن ابي جعفر ع انه قال استقبل القبلة بوجهك فلا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلوتك

فان الله قال لنبيه في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره واخشع ببصرك ولا ترفعه الى السماء ولكن حذاء وجهك

موضع سجودك واظن انها مروية في الفقيه ايضا عن زرارة فانه صحيح لانه قال فيه بعد حديث زرارة عن ابي جعفر ع وقال في حديث آخر ذكره له اي ابو جعفر ع ذكره

الحديث لزرارة على الظ وتقل هذا الحديث بعينه ثم وما مر من الاخبار الدالة على البطلان لتكلم من قوله حتى ينصرف بوجهه ويتكلم فقد قطع صلوته ومثل ما في

صحيحة عمر بن اذينة عنه ع حتى يلتفت فليعد وفي رواية ابي بصير عنه ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فعد فهذه الاخبار ظاهرة في التحريم والبطلان وان قارن

النهي الواقع في بعضها بالمكروهات للاجماع فان ذلك لا يدل على كون ما يقارنه كك لعدم الدليل وظهور النهي للتحريم والبطلان هنا اذ الظ ان الغرض من النهي

هنا شرطية الاستقبال لها والظ عدم الخلاف يضا في ذلك للتصريح في البعض بقوله ولا تفسد مع التعليل الدال على الاشتراط والبطلان بدونه ولا يضر

وقوع ابرهيم في السند لما مر مرارا من انه مقبول حتى سمى الاخبار هو فيها بالصحة وكذا الطريق الواقع هو فيها في التهذيب والفقيه ولكن تبقى المنافاة بينها وبين مفهوم

المتقدمين فقاعدة حمل المطلق على المقيد يقتضي تخصيصها وحملها عليها ويؤيده رواية عبد الملك المتقدمة والشهرة حتى يفهم الاجماع من ظ المنتهى كما مر ويمكن

القول بالبطلان بالالتفات يمينا وشمالا كما قاله وله المحمل الفحش على اليمين والشمال والخلف وتخصيص مفهومه بكله بما بين المشرق والقبلة وبما بين المغرب

والقبلة فيصير المعنى ان الالتفات اذا كان كله يقطع الصلوة مطلقا وليس الالتفات بالبعض كك بل يبطل فيما اذا كان على اليمين والشمال والخلف بالوجه

لا يبطل فيما اذا كان بينهما وبين القبلة وان كان بالوجه فاحشا يعني منقلبا عن القبلة بالكلية وهو متحقق في اليمين واليسار والخلف دون ما بين اليمين واليسار

والقبلة ويؤيده دليل اشتراط القبلة من الايات والاخبار وقول بعض الاصحاب قال في الذكرى ويحرم الالتفات ولو يسيرا او اشتراط البعض القائمة ويمكن حمل

رواية عبد الملك ايضا على عدم الانحراف الى اليمين والشمال والخلف دون الخلف فقط كما حملها الشيخ عليه فظهر من هذا كله ان مذهب الملك لا يخلو عن قوة وان

لم دليلا وموافقا والاخبار ليست منحصرة في عدم البطلان مطلقا او البطلان مع الكل والفحش وكان ليس له دليل الا رواية العامة مع ضعفها عندهم كما يظهر

من كلام الشهيد وان فيه الاحتياط في الجملة ظاهرا وكذا كلام الاصحاب في الاشتراط يؤيده فيمكن حمل المتن عليه الا انه بعيد وخلاف المشهور قال في المنتهى الالتفات يمينا

وشمالا ينقص ثواب الصلوة ولا يبطلها وعليه جمهور العلماء ويدل عليه ايضا صحيحة علي بن جعفر في زيادات التهذيب قبل السهو بورقتين عن اخيه موسى ع قال سألته

عن الرجل يكون في صلوته فيظن ان ثوبه قد انخرق او اصابه شيء هل يصلح له ان ينظر فيه او يمسه قال ان كان في مقدم ثوبه او جانبيه فلا بأس وان كان في مؤخره فلا

يلتفت فانه لا يصلح فالمشهور غير بعيد لكن لا ينبغي ترك الاحتياط والجمع بالكراهة في اليمين والشمال والتحريم في الخلف ممكن ثم ان هذا كله في العمد والاختيار

والعلم واما مع النسيان فالظ الصحة والاولى منه المكره بظهور كونهما عذرا ولعموم الخبر المشهور المقبول عندهم وهو دفع الخطاء والعفو كما استكرهوا عليه ولزوم التكليف

الكثير الشاق في بعض الاوقات ولتوجه الخطاب بالنهي الى العالم الذاكر المختار فقط ولصحة الصلوة الى غير القبلة في الجملة وللاصل واما الجاهل المقصر فيلحق بالعامد

العامد ويمكن الصحة في الكل مطلقا لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ويحتمل التفصيل بالعلم وزوال الاكراه قبل خروج الوقت وبعده فيبطل بعيد في الاول

دون الثاني لبقاء الوقت مع فوت الشرط وامكان الاستدراك مع عدم المحذور ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت

وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ولو صلى ناسيا الى غير القبلة ويمكن الحاقه بمن

صلى باجتهاده ثم ظهر الغلط والبطلان مطلقا والظ التفصيل المقدم في صحيحة عبد الرحمن وفي اينما تولوا فثم وجه الله دليل الصحة في الجميع فتامل وبالجملة الذي

يقتضيه النظر الصحة في المكره وعدمها في غيره مع فعلها الى غير ما بين المشرق والمغرب مع بقاء الوقت والصحة بعده **قوله** القهقهة قال في الشرح وهي

لغة الترجيع في الضحك او شدته والمراد هنا مطلق الضحك كما صرح المص في غير هذا الكتاب قال في المنتهى يجب عليه ترك الضحك في الصلوة لا التبسم فلو قهقه

عمدا بطلت صلوته سواء كان من واحد او لا وهو مذهب اهل العلم كافة وكذا الاتفاق على ان التبسم لا يبطل الصلوة عمدا او سهوا كان الشارح فهم ان مراد المص من

وضع الضحك موضع القهقهة في المنتهى ولا يبعد ان يكون مراده بالضحك المذكور هو القهقهة لانها الواقعة في الادلة والظ ان القهقهة في العرف اخص من الضحك

كما في اللغة وبالجملة الواقعة في الادلة المعتبرة هو القهقهة فكل ضحك يصدق عليه ذلك عرفا لو كان والا لغة اذ لا شرع لها فهو مبطل والا فلا للاصل واما

الدليل فهو الاجماع المنقول لعله في القهقهة لانها الواقعة في الاخبار ولقوله فلو قهقه لانه اذا خرج التبسم للاجماع فما بقي الا كون المراد به الضحك الكثير

الذي معه الصوت حتى يخرج عن كونه تبسما ولعل المراد بالقهقهة ولكن خلاف المعنى المنقول فتامل ورواية الجمهور عنه ع من قهقه فليعد صلوته واخرى القهقهة

تنقض الصلوة ولا ينقض الوضوء من طريق الخاصة موثقتا سماعة لكونه واقفيا ثقة وفي اخرى زرعة ايضا مع كونه مثله قال سألته عن الضحك هل يقطع

الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة واما القهقهة فهي تقطع الصلوة وهذه المضمرة تدل على البطلان بالقهقهة وعدمه بالتبسم وكونه ضحكا ايضا مع

حصره فيهما فافهم ولا يضر الاضمار ولا التوثيق للعمل وعدم الخلاف والتاييد بغيره وفي حسنة زرارة لابرهيم عن ابي عبد الله ع قال القهقهة لا تنقض الوضوء

وتنقض الصلوة وظاهر الرواية البطلان بالنسيان ايضا لكن خصص بالخبر والاجماع الذي نقله في الشرح ويؤيده الاصل وعدم صحة الروايات وصراحتها

وكذا الظاهر انها يعم الاضطرار برؤية المضحك من الملاعب وغيره ولا يبعد التخصيص ايضا بالخبر مع عدم صحة الروايات وعدم التصريح بالعموم فيها فافهم ومما

نقل هنا الاجماع بل القول بالبطلان مع احتمال القول بعدم البطلان قال في الشرح ولو وقعت على وجه لا يمكن دفعه لمقابلة ملاعب ونحوه فقد استقرب

في الذكرى البطلان وان لم يأثم لعموم الخبر وقد عرفت عدم صحته وعمومه **قوله** الفعل الكثير الخ كان دليله الاجماع والعقل الدال على ان

الصلوة اذا اشتغل بفعل يخرج به في العرف عن كونه مصليا ولا يقال انه مصل يبطلها وقد قيل يشكل في القراءة والسكوت ورفع الصوت وغيرها

والبكاء للدنيوي والاكل والشرب حتى

قال في المنتهى ويجب عليه ترك الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة فلو فعل عامدا بطلت صلوته وهو قول اهل العلم كافة لانه يخرج به عن كونه مصليا والقليل لا
يبطل بالاجماع قال ومن لم يحد الشارع القلة والكثرة فالمرجع في ذلك الى العادة وكل ما ثبت ان النبي والائمة فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من حيز القليل
كقتل البرغوث والحية والعقرب والظاهر ان مثل ذلك اقل منه ونقربهم ايضا كلك والظاهر ان المحتاج الى الحوالة على العرف ما يخرج به عن كونه مصليا لانه المبطل
عقلا وهو ما يخرج به عن كونه مصليا عرفا وعدّه في العرف معرضا عنها غير مصل اذ ما وقع الكثرة مبطله في الشرع حتى يحتاج الى تحديده عرفا او شرعا او لغة
الا ان يقال وقع تلك الكثرة في الاجماع فلابد من التحديد لكنه الظاهر انه غير معلوم وبالجملة ليس المبطل الا ما يخرج عرفا عن كونه فاعلا للصلوة عمدا للاجماع معلى حيث
كل من يراه بهذه الحال من العقلاء العارفين يقول انه ليس بمصل وهو المجمع عليه الظاهر انه مع الاختلاف يرجع الى الاكثر وقد ثبت في الشرع جواز افعال فيها
لولا وقوع ذلك فيه لكان من المخرج على ما اظن فلابد من الاطلاع على تلك يقينا حتى يصح حكم من يحكم بالكثرة المخرجة وذلك في الاخبار من طرقهم مثل قتل
العقرب بالامر بقتل الاسودين في الصلوة الحية والعقرب ومن طرقنا ما روى في الصحيح عن الحسين بن ابي العلاء المختلف فيه قال سالت ابا عبد الله عن الرجل
يرى الحية والعقرب وهو يصلي المكتوبة فقال يقتلهما وفي صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يكون في الصلوة فيرى الحية والعقرب يقتلهما ان
اذياه قال نعم وفي الحسن عن الحلبي وهو صحيح في الفقيه عن ابي عبد الله في الرجل يقتل البقة والبرغوث والقملة والذباب في الصلوة اينقض صلوته ووضوءه
قال لا وهذه تدل على طهارة دماء هذه الاشياء وميتها وجواز قتلها وفي الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال لا باس ان تحمل المراة صبيها وهي تصلي
او ترضعه وهي تتشهد وعن عمار عن ابي عبد الله قال سالته عن الرجل يكون في الصلوة فيرى حية بحياله يجوز ان يتناولها فيقتلها فقال ان كان بينه وبينها
خطوة واحدة فليخط وليقتلها والا فلا وعن زكريا الاعور قال رايت ابا الحسن يصلي قائما والى جانبه رجل كبير يريد ان يقوم ومعه عصا له فاراد ان
يتناولها فانحط ابو الحسن وهو قائم في صلوته فناول الرجل العصا ثم عاد الى موضعه من صلوته وما روي انه رفع امامة بنت ابي العاص وهي ابنته
كان يضعها اذا سجد ويرفعها اذا قام وصحيحة الحلبي سال ابا عبد الله عن الرجل يحتك وهو في الصلوة قال لا باس وسئل عن الرجل يقتل البقة والبرغوث
والقملة والذباب في الصلوة اينقض ذلك صلوته ووضوءه قال لا باس ورايت خبرا عن الحسين بن علي كان يصلي على عاتقه شيء وكان كلما يركع يسجد
يقع من كتفه ثم يضعه عليه حتى اكمل الصلوة وغيرها من الافعال مثل المشي في الصلوة حتى لحوق الصف ففي النظر الى ما تقدم يظهر قلة وجود الفعل الكثير المبطل
وعدم مدخلية الكثرة وان بعض الابحاث في هذه المسئلة لا تخلو عن شيء مثل هل يشترط في الكثرة التوالي ام لا وان المرجع في القلة والكثرة الى العادة
وانه لا عبرة بالعدد فقد يكون الكثير قليلا كحركة الاصابع والقليل كثيرا مثل الطفرة الفاحشة ثم اعلم ان ظاهر المتن ان مثله يبطل على تقدير العمد وهو
صريح في المنتهى كما مر فلا يبعد عدمه على تقدير النسيان بل الاضطرار ايضا الساهي والجاهل المكلف كالعامد قال الشارح يشكل ذلك في الكثير الذي يوجب انمحاء
صورة الصلوة ويمكن ان يقال الكثير المبحوث عنه هو ذلك ان اراد زيادة الانمحاء والخروج فيمكن ارتكاب البطلان ح ولكن الاصل دليل مع قولهم الصلوة
على ما افتتحت عليه وعدم النسيان فيمكن الصحة لعدم دليل البطلان فان الظاهر انما الدليل المعتبر هو الاجماع وهو في غير العمد غير ثابت فتامل فيه واحتاط ويظهر
جواز عد الركعات والتسبيح والاستغفار بالاصابع والخاتم والحصى وغير ذلك بالطريق الاولى وادعى عليه الاجماع في المنتهى ويؤيده ما رواه ابن بابويه في الحسن
عن عبد الله بن المغيرة انه قال لا باس ان يعد الرجل صلوته بخاتم او بحصى ياخذ بيده فيعد به وفي استغفار الوتر روى في النفيه في الصحيح عن عبد الله
بن ابي يعفور عن ابي عبد الله قال استغفر الله في الوتر سبعين مرة وتنصب يدك اليسرى وتعد باليمنى ورايت اخرى انه كان يعد التسبيح بالاصبع كره
قليلا ويمكن ان يقال الذي يعد في العرف خروجا ومعرضا يكون مبطلا مطلقا وان كان لحن او مساو لما في الروايات المتقدمة ويكون المذكور في
الروايات خارجا عن القاعدة بنص اجماع مثل قتل الحية ولا يبعد كون هذه الاشياء في الصلوة مستحبة لو وقوعها مع الامر بها على انها تمنع التوجه قال الكراهة
ومجرد الاباحة بعيدة فتامل **قوله** والبكاء للدنيوية قال الشارح كذهاب مال وفقد محبوب دليله ما رواه الشيخ باسناده عن ابي حنيفة قال سالت ابا عبد الله
عن البكاء في الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر جنة او نار فذلك هو افضل الاعمال في الصلوة وان كان لذكر ميت له فصلوته فاسدة وقوله ما نحا
حيث ما رايت الخلاف فكانه اجماع عندهم مع انه امر دنيوي ينافي الامر الاخروي المهتم به وفيه تامل اذ الخبر غير صحيح والاجماع غير صحيح كالاجماع مخفي والمنافاة تخفى
قال في الشرح اعلم ان البكاء المبطل للصلوة هو المشتمل على الصوت لا مجرد خروج الدمع مع احتمال الاكتفاء به في البطلان ووجه الاحتمالين اختلاف معنى
البكاء لغة مقصورا وممدودا والشك في اراده ايهما من الاخبار قال الجوهري البكاء يمد ويقصر فاذا مددت اردت الصوت الذي يكون مع البكاء واذا قصرت اردت
الدموع وخروجها واعلم ان الظاهر صدق البكاء على مجرد الدمع من غير اشتراط الصوت عرفا ولغة وان كان لغة له معنى اخر ايضا والاصل عدم الزيادة في
اللفظ والمعنى ان يبكي في الخبر مشتق من المقصور وصادق على ساكب الدمع وكذا البكاء في كلام الاصحاب على ان الواقع في الخبر هو الفعل ولا شك انه متحقق
بمجرد سكب الدمع ايضا ولا يعقل معنى يوجب الفساد في الدمع مع الصوت لا بدونه الا مع ارادة الحرفين المبطلين لكنه ح من باب الكلام بحرفين والتاعد
اشتراط ذلك بل قال الشارح اذا اشتمل البكاء للاخرة على ذلك فهو مبطل ايضا اذا حصل الحرفان ولا يسمى كلاما فهو مثل التنحنح وقطع النفس هنا ايضا بعيد
البطلان نعم يمكن ان يقال الذي معلوم البطلان بالاجماع ونحوه هو مع الصوت لمعلومية ارادته في الخبر والاجماع والمجرد عنه غير معلوم لاحتمال الحصر فيه
وبقي هذا على اصل الجواز والصحة فتامل فيما فان نظر الارادة في الخبر والاجماع واللفظ محمول عليه لكن ما نعلم الاجماع ولا صحة الخبر والاصل مرفاضح
ان الظاهر ان البكاء لفقد الميت لا يطلق عليه الامر الدنيوي الا ان ضم اليه شيء ويبعد كونه مطلقا كذلك فانه نقل عنه البكاء على ابرهيم وكذلك عن
الائمة ويبعد تكايهم امر ايكون محض دنيوي ولا يحصل عليه الثواب مع انا نجد الاخبار الدالة على حصول الثواب للبكاء والالم بفقد المحبوب خصوصا الولد فكونه

وبزيادة ركعة كذلك وبنقصان ركعة عمداً ولو نقصها او ما زاد سهواً اتم ان لم يكن تكلم او استدبر القبلة او احدث مثنى

لا يقول بمضمونه ايضاً ويحتمل المسند به ايضاً وبالجملة المشهور اولى **قوله** وبزيادة ركعة كذلك الخ اي الحكم بانها مبطلة مع العمد ظاهر لانه مما لا نزاع فيه ويؤيده اشتمالها
على الركن وقد مر انه مبطل عندهم واما مع السهو فقيل بالبطلان كما هو ظاهر المتن للمامر وقيل ان جلس بعد الرابعة بقدر التشهد فصحيحة والا فباطلة والذي يدل
على الصحة معه رواية محمد بن مسلم في التهذيب قال سالت ابا جعفر عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر انه صلى خمساً قال وكيف استيقن قلت علم قال ان كان علم
انه كان جلس في الرابعة فصلوة الظهر تامة وليقم فليضف الى الركعة الخامسة ركعة وسجدتين فيكونان ركعتين نافلة ولا شيء عليه وفيه دلالة ما على سهولة الامر
في النية والتكبير في النافلة وعلى السجدة للزيادة وصحيحة زرارة عن ابي جعفر قال سالته عن رجل صلى خمساً فقال ان كان جلس في الرابعة قدر التشهد فقد
تمت صلوته وصحيحة جميل بن دراج في الفقيه عنه انه قال في رجل صلى خمساً انه ان كان جلس في الرابعة مقدار التشهد فعبادته جائزة وكذا صحيحة العلاء عن محمد
بن مسلم عن ابي عبد الله قال سالته عن رجل صلى الظهر خمساً فقال ان كان لا يدري جلس في الرابعة ام لم يجلس فليجعل اربع ركعات منها الظهر ويجلس ويتشهد ثم
يصلي وهو جالس ركعتين واربع سجدات فيضيفهما الى الخامسة فيكون نافلة فتامل فيها وظاهر كلام الشيخ ان المراد الجلوس مع التشهد والجلوس بقدره كناية
عن فعله لانه قال من جلس في الرابعة ثم قام وصلى ركعة لم يخل بركن من اركان الصلوة وانما يكون اخل بالتسليم والاخلال بالتسليم لا يوجب اعادة الصلوة
حسب ما قدمناه كانه اشارة الى اثبات استحباب التسليم واراد بالركن الواجب وكلام المصنف في المنتهى يقتضي عدم الفرق بين التشهد وعدمه لانه قال التشهد والتسليم
ليسا بركنين فلا تبطل الصلوة بتركهما وفيه تامل لان الحدث في الاثناء مبطل وزيادة الركعة كذلك مبطلة عمداً وسهواً عندهم مع انه لو صح ذلك ينبغي عدم
البطلان بعد سجدة واحدة ايضاً والظاهر ان العمدة النص فانه ظاهر في الجلوس وهو اعم من فعله وعدمه بل ظاهر فيه وكون الزيادة في الاثناء مبطلة مط
ممنوع ولا يقاس على الحدث والذي يدل على البطلان مع العدم مفهومها وحسنة زرارة وبكير ابني اعين عن ابي جعفر قال اذا استيقن انه قد زاد
في صلوة المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالاً اذا كان قد استيقن يقيناً ورواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله ان زاد في صلوته فعليه الاعادة و
حملتا على من لم يجلس ذلك المقدار جمعاً للاخبار وهما دليلا العدم ايضاً بل دليلا زيادة الركن مطلقا لانهما يشملان زيادة الركن وغيره وخرج الثاني بالدليل
الظاهر ان المراد الركعة ولهذا جعلا دليلا هذا المدعى فقط وانه لا دليل على اخراج غير الركن ويلزم ايضاً كون المستثنى منه اقل بل لا بد من اخراج بعض الاركان
في الجملة ايضاً كما هو مذكور في الشرح مع عدم الصحة وبالجملة هما محتملان لزيادة غير الركن مع عدم الصحة فلا ينهضان دليلا على البطلان بزيادة الركن الا انه
يؤيد بالاجماع وهو كاف ثم اعلم ان الظاهر ان المراد بزيادة الركعة نسياناً اذا زاد فيها بتمامها حتى انه ما ذكر الا بعد السجدتين ويؤيده قوله فليضف الخ واما اذا ذكر
بين السجدتين فالظاهر انه مثل الاول فيجعلها نافلة ويحتمل مع احتمال البطلان وكذا بين الركوع والسجود وهو بالبطلان اقرب من الاول والظاهر الصحة في الكل لان
فانه اذا لم يبطل بالركعة وهي ركن وزيادة فبالبعض بطريق الاولى ولا يبعد البناء والاتمام نافلة والمصنف نفى الاتمام مطلقا كانه لعدم صحة الرواية الاولى او
عدم العمل بالاخيرة وعدم النية والتكبير ولا يبعد كون الاولى الاحتراز والقطع واما اذا كان قبل الركوع فالظاهر الغاء الزيادة والجلوس والاتمام واتصافاً
يحتمل ثبوت هذا الحكم في الثنائية مثل الفجر والجمعة وصلوة المسافر وفي الرابعة في الثلاثية للاصل وموافقة الاوامر المتضمنة للاجزاء والعلة الظاهرة
من الاخبار انها الوقوع بعد الخلاص من معظم الصلوة واركانها وانما بقي منها التشهد كما فهم من كلام الشيخ والمصنف مع عدم صحة الخبرين الدالين على في
البطلان فان ابراهيم في الحسنة وهو غير مصرح بالتوثيق في كتب الرجال ووجود ابان بن عثمان واشتراك ابي بصير في الاخرى وان كان ابراهيم لا بأس به
وابان كذلك وان ابا بصير هو الليث الثقة لانه المشهور والاكثر حتى لم يلتفتوا الى توثيقه اصلاً فكانه محقق عندهم كونه كذلك ولكن الحكم بالبطلان بمثلهما مشكل لان
الاصل دليل قوي يبعد الخروج عنه بمثلهما ويؤيد الصحة ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب في باب احكام السهو في الحسن لابراهيم عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر
في الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة ثم ينسى فيقوم قبل ان يجلس بينهما قال فليجلس ما لم يركع وقد تمت صلوته وان لم يذكر حتى يركع فليمض في صلوته فاذا
سلم نقر ثنتين وهو جالس اي سجد سجدتين وهو كذلك في الكافي ولكن دلالته غير صريحة لاحتمال كون الصلوة ثلاثية او رباعية ونسي التشهد فقام فتم ويحتمل البطلان
فيهما لعلهما ولخصها الصحة بغيرهما ولا استبعاد في ذلك لثبوت الفرق بينهما وبين الرباعية بابطالهما بالشك فيهما دونها فتامل فانه احوط وان الظاهر ايضاً عدم
الفرق بين زيادة ركعة وما زاد بل هو اولى بالبناء والاتمام نافلة وانه لا بد من الاتيان بالتشهد بعدها ويدل عليه بعض الاخبار وما ثبت وجوبه بسببه واما السلام
فهو مبني على وجوبه واما سجود السهو فيجيء وقال في الشرح في الخبرين دلالة على عدم وجوب السلام حيث ما قيد بقعوده ايضاً وهو بالنظر الى العلة لا يخ من
اشارة ما انه لو اعتبر بغلط قوي لدلالته واما النقصان فالبطلان مع العمد واضح لما مر واما مع السهو فان تذكر قبل فعل المنافي اتمها بغير خلاف واما مع المنافي
فان كان المنافي منافيا عمداً وسهواً مثل الحدث فالبطلان واضح لانه وقع ما يبطل في الاثناء ولا يمنعه فعله لظن انه خلص منها لانه لا يزيد على النسيان
وقال في الشرح والاستدبار كذلك وغيره ايضاً مثل المصنف في المنتهى وفيه تامل لما مر من جواز الالتفات ولو كان بكله الى الخلف سهواً وانه غير مبطل عندهم والشيخ مو
فكيف يحكم بانه مبطل مطلقا الا ان يريد الكثرة والتطويل وهو ايضاً غير معلوم وتقدم البحث فيه مستوفاة فتامل واما اذا كان المنافي منافيا عمداً لا سهواً
كالتكلم فقال في المنتهى لاصحابنا فيه قولان واختار الصحة واما الاخبار فمختلفة منها ما تدل على الصحة مطلقاً بحيث تفيد عدم البطلان مع الحدث ولانه
ايضاً مثل صحيحة زرارة في زيادات التهذيب والاستبصار عن ابي جعفر قال سالته عن رجل صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او بالمدينة او بالبصرة او
ببلدة من البلدان انه صلى ركعتين قال يصلي ركعتين وصحيحة محمد كانه ابن مسلم وقد صرح في الفقيه عن ابي جعفر قال سالته عن الرجل دخل مع الامام في
صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر بعد ذلك انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة وصحيحة عبيد بن زرارة الثقة قال سالت
ابا عبد الله عن رجل صلى ركعة من الغداة ثم انصرف وخرج في حوائجه ثم ذكر انه صلى ركعة قال فليتم ما بقي وفي رواية اخرى عن عمار عن ابي عبد الله والرجل
يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر والعصر والعتمة والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد الصلوة

ولو ترك سجدتين وشك هل هما من واحدة او اثنتين بطلت ولو شك قبل السجود هل رفع من الركوع لرابعة او خامسة بطلت صلوته

والشيخ تكلف وحمل البعض على النافلة والشك في النقصان الا العلم وهو بعيد نقل عن الصدوق العمل بمضمونها ويدل على الاعادة مطلقا مع القيام عن مكانه مثل صحيحة جميل قال سالت ابا عبد الله عن رجل صلى ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما يروى الناس فذكر له حديث ذي الشمالين فقال ان رسول الله لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل ورواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عن رجل صلى ركعتين ثم قام فذهب في حاجته قال يستقبل الصلوة فقلت فما بال رسول الله لم يستقبل حين صلى ركعتين فقال ان رسول الله لم ينتقل من موضعه وقريب منه رواية سماعة وهما ليستا بصحيحتين ويدل على عدم الاعادة مع الكلام اخبار كثيرة صحيحة مثل حكاية ذي الشمالين بطرق كثيرة صحيحة وصحيحة علي بن النعمان المتقدمة وسيجيء ويدل على الاعادة مع التحويل عن القبلة رواية محمد بن مسلم عن احدهما سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيد ركعة واحدة يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فان حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا ولا يمكن حمل الاخبار المتقدمة على هذه لان الاكثر مع الاستدبار ايضا وهذه غير صحيحة ومع ذلك للناظر

في الصحيح م — الاصل مع ان هذه الرواية بعينها قد رويت بطرق متعددة صحيحة من غير قيد يجوز له ذلك الخ وروى محمد بن مسلم ايضا كما مر فيمكن حذفها واما الاخبار الدالة على الاعادة مع قلب الوجه وصرفها عن القبلة كما سبق في بحث الالتفات فلا يدل على ما نحن فيه ويبعد حملها على انه ابرح من مكانه بعيد الامكان على الاستدبار وعدم سلامها مع المنافي والذي يقتضيه النظر في الادلة عدم وجوب الاعادة للنقصان بعد الذكر اي ان كان المنافي مجرد الكلام او مثله في كونه مبطلا ومنافيا عمدا على الظاهر والتخيير بين الاعادة وعدمها مع الاتمام بعد الانتقال مطلقا ولا يبعد ذلك في الكلام ايضا لعموم الاخبار الدالة على الاعادة بنحو الالتفات مثل قوله حتى ينصرف بوجهه ويتكلم فقد قطع صلوته وغير ذلك كانه مقصود الصدوق ومن لعله عمل بمضمون الاول وانما ذلك للجمع بين الاخبار الكثيرة الصحيحة الصريحة التي يتعسر الجمع بدونه وعدم ما ينافي ذلك غاية ما ذكر ان قول اكثر الاصحاب هو الاعادة في المنافي مطلقا فليس بحجة ويدل على التخيير في الجملة صحيحة ابي بكر الحضرمي قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت فاخبرت ابا عبد الله فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله سهى فسلم في ركعتين ثم ذكر حديث ذي الشمالين فقال ثم قام فاضاف اليهما ركعتين وصحيحة الحرث بن المغيرة النصري الثقة قال قلت لابي عبد الله انا صلينا المغرب فسها الامام فسلم في ركعتين فاعدنا الصلوة فقال لم اعدتم اليس قد انصرف رسول الله في ركعتين فاتم بركعتين الا اتممتم وصحيحة علي بن النعمان الرازي قال كنت مع اصحاب لي في سفر وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في الركعتين الاولتين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما نحن فنعيد فقلت لكني لا اعيد واتم بركعة فاتممت بركعة ثم سرنا فاتيت ابا عبد الله فذكرت له الذي كان من امرنا فقال لي كنت انت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى حيث صوب كلا الفعلين مع امره بالاعادة في البعض وان قال في البعض الا اتممتم فان الظاهر انه للرخصة والتخفيف او لفضيلة في هذه الاخبار دلالة على كون الاعادة رخصة ويجوز الامران ويدل على عدم وجوب النقل في المسائل بل يكفي الموافقة فان الظاهر عدم النقل لهم في هذه المسائل بل عدم وجوب تعلم امثال هذه وبطلان الصلوة بتركه حيث ما امر بالاعادة ولا شنع على الترك ويدل عليه ايضا ما نقل في زيادات التهذيب في باب السهو ان النبي لا يسجد للسهو ولا الفقيه يعني انه في كل شيء فان الفقيه يعمل حيلة او يعرف عدم الوجوب عينا فلا يفعل ولا يتم ما ذكر فيهما متصلا بالادلة في الصحيح عن حمزة بن حمران عن ابي عبد الله قال ما اعاد الصلوة فقيه قط يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها ففيه ايضا اشارة الى التخيير وعدم حتم احكام الشك والاعادة فتامل واعلم انه يفهم منها ان في البطلان بنقص الركن وزيادته مطلقا تاملا واما ان جريان هذا الحكم في الثنائية والثلاثية كانها مؤيد لما مر من صحة الصلوة مع زيادة الركعة اذا جلس عقيب الثانية في الثنائية والثالثة في الثلاثية فافهم وان الصدوق ذكر في الفقيه رواية عمار ولو بلغ الصين ورواية عبيد بن زرارة المتقدمة حتى من الغداة ثم انصرف الخ ورواية محمد بن مسلم قال يعيد ركعة واحدة ولم يذكر لها تاويلا ولا قيدا فيدل على افتائه بها ولما يفهم من اول كتابه ايضا من انه انما ينقل فيه الاما هو الحجة بينه وبين الله والذي يفتي به ومنه مذهبه وعمل به كما فهمه الشارح ايضا واعلم ان مذهب المصنف هنا الاعادة بنقصان الركعة وما زاد سهوا اذا ذكر بعد المنافي وعدم الفرق بين الكلام والحدث والاستدبار وذلك بعيد للاخبار الكثيرة جدا مع الصحة الدالة على الاكتفاء بالاتمام مع الكلام **قوله** ولو ترك سجدتين الخ دليل البطلان غير شغل الذمة مع عدمه بل عدم الظن ايضا بالفعل فيبقى في العهدة فيبطل فانه يجب الاستيناف والاخبار يؤيده ويحتمل الصحة والاتيان بهما بعدها لاصل الصحة وبعد نسيان السجود راسا من ركعة بخلاف الواحدة من كل منهما وكان الشارح انه لا يرجع على انه شك بعد الركوع هل سجد في الركعة السابقة ام لا وفي هذه الصورة لا يلتفت للاخبار والقواعد بان من شك بعد محله لم يلتفت ففيها مخرج فيه كلام بمعنى انه لا يجزم بكونهما من واحدة فياتي بهما بعدها لكونهما فاتتين يقينا بخلاف الاولى فبعد حصول الظن بالفعل ممنوع بل هو حاصل كما في مثاله ولذلك كان حكم الاخبار وفي الاحتياط ايضا تامل لا يخفى وايضا تعارض كونهما من واحدة او اثنتين بقي اصل الصحة سليمة وبالجملة هو شك في المبطل وترك الواجب بعد فوات المحل فلا يلتفت **قوله** ولو شك قبل السجود الخ فاصله الشك بين الركوع والسجود في اربعة على تقدير الاتمام هكذا هل هي ركعة رابعة او خامسة فتبطل دليل البطلان الذي هو فتوى المصنف انه ان بنى على الاربع فاما ان يفعل السجود او يترك فعلى الاول يلزم احتمال زيادة الركن عمدا فليس ذلك ما نقص من كونها سهوا وذلك سهوا مبطل كما مر وعلى الثاني يلزم ترك الركن عمدا فتبطل وفيه ايضا نظر ويحتمل الصحة كما هو رأي جماعة مثل الشهيد وصاحب المعتبر على ما نقل لان الاصل عدم الزيادة على ما يجب وعدم فعل الصلاة حتى يثبت الصحة وبقاء شغل الذمة بالاستصحاب وبناء فعل المسلم على الصحة وليس احتمال الزيادة مثلها نعم يحتمل الزيادة والنقصان ولكنهما منفيان بما مر والذي ثبت ان زيادة الركن ونقصانه مبطل لا احتمالهما فيبني على الاربع ويكمل منه فعلم الصحة لو كان الشك بعد تحقق الركوع قبل الرفع ويحتمل اندراجه في المتن لعدم الفرق وكذا بين السجدتين وبعدهما قبل التشهد وبعده على تقدير وجوب التسليم بالطريق الاولى والفرق في الشك بين الركوع والسجدة وبين السجدتين فلا ينبغي حمل كلامه وهو قبل السجود على ما يشمل بين السجدتين حتى يدخل في البطلان عنده لو وقع الشك بين السجدتين ايضا مع عدم ظهور البطلان عنده ودليله وعدم ظهور العبارة فيه بل ظاهره في الاول فقط وما

وتبطل لو شك في عدد الثنائية كالصبح والسفر والعيد فرضا والكسوف وفي عدد الثلاثية كالمغرب وفي عدد الاولتين مطلقا وكذا لو لم يعلم كم صلى او لم يعلم ما نواه

لو شك قبل الركوع بنى على الاربع ويجلس ويتم ثم يحتاط فانه في الحقيقة شك بين الثلث والاربع وهذا واضح **قوله** وتبطل لو شك في عدد الثنائية
الخ قال المصنف في المنتهى ولو شك في عدد الثنائية كالصبح وصلوة السفر والجمعة والكسوف او في الثلاثية كالمغرب او في الاولتين من الرباعيات اعاده مذهب اكثر
علمائنا اجمع الا ابن بابويه فانه جوز للبناء على الاقل والاعادة فلا كلام في جواز الاعادة بمعنى عدم تحريمها عندنا والظاهر ان الثنائية اعم من اليومية وغيرها
مع الوجوب سواء كان باصل الشرع وغيره كالنذر وشبهه وانه يلحق المنذورة ونحوها جميع الاحكام الثابتة للواجبة التي ماكانت داخلة في حقيقتها مثل المنذورة
مثلا لا يجب فيها القبلة على تقدير عدم اشتراطها في المنذورة بعد النذر ولا يحرم القران على تقدير حرمته في الواجبة حتى لو نذر صلوة الليل فيستحب اختيار
قراءة ثلثين مرة قل هو الله احد في الاولتين باق بعده ايضا لتعلق النذر بما هو فرد من المندوب ويؤيده عموم الرواية قال في الفقيه وروى ان من قرأ في
الركعتين الاولتين من صلوة الليل في كل ركعة منهما الحمد مرة وقل هو الله احد ثلثين مرة انفتل وليس بينه وبين الله ذنب الا غفر له وكذا غيرها من
الروايات في تعدد السور في النوافل مثل صلوة امير المؤمنين ع وايضا يبعد حرمان الناذر عن مثل هذا الثواب كذا الجلوس والمشي على ما مر بخلاف الاحكام
المتعلقة بها بعد الانعقاد مما كانت قبل متحققا الا انها ما كانت متحققة حتى يكون فردا منها مثل احكام السهو والشك وغيرهما فتم فانه لا يخرج عن دقة واما
دليل البطلان في الثنائية والثلاثية فصحيحة حفص البختري وحسنته وغيره عن ابي عبد الله ع قال اذا شككت في المغرب فاعد واذا شككت في الفجر فاعد
في الصحيح عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا سهوت في المغرب فاعد الصلوة مع عدم الفرق بينها وبين الغير على الظاهر عقلا ونقلا من الاصحاب حيث ما فرق احد على
الظاهر ويؤيده حسنة محمد بن مسلم الابرهيم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي ولا يدري واحدة صلى ام اثنتين قال يستقبل حتى يستيقن انه قد اتم في
الجمعة وفي المغرب وفي الصلوة في السفر فاعد الصلوة وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سالته عن السهو في المغرب قال يعيد حتى يحفظ انها ليست مثل
الشفع والظاهر انه يريد انها ليست مثل الاربع لانك قد عرفت كون الفجر ونحوه كذلك فيمكن جعلها دليلا على الركعتين ايضا ورواية سماعة قال سالته عن السهو
في صلوة الغداة قال اذا لم تدر واحدة صليت ام اثنتين فاعد الصلوة من اولها والجمعة ايضا اذا سها فيها الامام فعليه ان يعيد الصلوة لانها ركعتان و
المغرب اذا سهى فيها فلم يدر كم ركعة صلى فعليه ان يعيد الصلوة وهذه وان لم تكن صحيحة فذكرتها للتاييد وصحيحة العلاء كانه ابن رزين الثقة عن ابي عبد الله ع
قال سالته عن الرجل يشك في الفجر قال يعيد قلت المغرب قال نعم والوتر والجمعة من غير ان سئله كانه يريد بالوتر الثلث مع وجوبها والاولى فيه لك وهو الروايات كثيرة و
ما يدل على ما بنا في ذلك الا رواية عمار الساباطي واحدة في المغرب والاخرى فيمن دخل في الصبح يدل لان على البناء على الاكثر وفعل الركعة بعدها وانها انما
كانت تامة يكون تطوعا والا تكون تمام الصلوة ولو كانتا صحيحتين لامكن القول بالتخيير لكنها ليست بصحيحة لعمار وغيره ويمكن الحذف بمثلهما وتبقى الباقي
سليمة واما ما يدل على الاعادة اذا كان في الاولتين مع عدم ظهور الخلاف فيه رواية محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن رجل شك في الركعة الاولى قال يستأنف
قال المصنف في المنتهى انها صحيحة وفي السند عاصم كانه ابن حميد الثقة بقرينة يعرفها وقال ايضا في الصحيح عن موسى بن بكر فيل واقفي ثقة قال سالته الفضيل عن
السهو فقال اذا شككت في الاولتين فاعد ومارواه ابو بصير في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا سهوت في الاولتين فاعدهما حتى تثبتهما وصحيحة الفضل بن عبد
الملك قال قال لي اذا لم تحفظ الركعتين الاولتين فاعد صلوتك والظاهر ان القايل هو الامام اذ مثله ما نقل الا عنه وما يكتب في الكتب المعتبرة الا باعتقاد
ذلك وصحيحة رفاعة قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل لا يدري اركعة صلى ام ثنتين قال يعيد وصحيحة زرارة وحسنته عن احدهما قال قلت له رجل لا يدري واحدة
صلى ام اثنتين قال يعيد وصحيحة الحسن بن علي الوشا قال قال لي ابو الحسن الرضا ع الاعادة في الركعتين الاولتين والسهو في الركعتين الاخيرتين واما غيرها
مما يدل على البناء على الاقل في الاولتين فالشيخ قال انها اقل منها فلا يعارضها لكانه يحتاج الاقل بالمساوي ويبقى الباقي سليما عن المعارض وقال ويحتمل
ايضا على تقدير تسليم التعارض يحمل الحمل على النافلة اذ ليس فيها البناء على الاقل في الفرايض فهذا الكلام من الشيخ ظ في كون النافلة ثلثة او اربعة و على
تقدير الصحة والتعارض فالحمل على التخيير كما مر في الثنائية طريق الجمع وهو جمع حسن ويؤيد ما قلنا بان اكثر احكام السهو للتخيير لا الحتم فتم لكنه لا صحيحة فيها
بل ولا قائل هنا على ما ذكره والظن **قوله** وكذا اذا لم يعلم كم صلى الخ دليل البطلان في الاول عدم امكان البناء على شيء اذا لم يعلم اصلا والبناء على
العدد بعيد مع انه قد يعلم انه فعل شيئا وعلى الاقل بعيد للتساوي ومخالفة للاصل فالصواب الصحيحة عند اصحابنا والعمدة فيه الاجماع المفهوم من المنتهى
والاخبار منها ما تقدم في صحيحة علي بن النعمان انما يعيد من لا يدري وصحيحة صفوان عن ابي الحسن ع قال ان كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء
فاعد صلوتك وصحيحة زرارة وابي بصير وحسنتهما قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال يعيد الحديث ورواية ابن
ابي يعفور واظن صحتها وقال في المنتهى ايضا عن ابي عبد الله ع قال اذا شككت فلم تدر في ثلث انت ام في ثنتين ام في واحدة ام اربع فاعد ولا تمض
على الشك في غيرها من الروايات مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سالته عن الرجل يقوم في الصلوة فلا يدري صلى شيئا ام لا قال يستقبل
وايضا قال الشيخ يدل عليه ما مر من انه ما لم يسلم الاولتين تبطل الصلوة وانه في الحقيقة شك في الاولتين فتشمله الاخبار المبطلة لها واما ما يدل على
خلافه فهو صحيحة علي بن يقطين في التهذيب والاستبصار قال سالت ابا الحسن عن الرجل لا يدري كم صلى واحدة ام ثنتين او ثلثا قال يبني على الجزم ويسجد سجدتي
السهو ويتشهد تشهدا خفيفا وفيها دلالة على وجوب سجود السهو للشك للزيادة في الجملة ووجوب التشهد فيه وكونه خفيفا وحمل الشيخ البناء على الجزم
على الاعادة والسجود على الاستحباب وهو لا يخرج عن بعد لانه يبعد السجود على تقدير بطلانها ولو ندبا وايضا ذلك لا يسمى بناء فالظاهر ان المعنى البناء على الواحدة
واتمام الصلوة والسجود لاحتمال الزيادة فيمكن حملها على النافلة كما حمله الشيخ عليها غيرها ويحتمل حملها على الظن بالواحدة ويبني عنه قوله ويبني على الجزم
الجزم ولو وجد القايل لكان القول بالتخيير متوجها كما مر في امثالها على ان في كونها مما نحن فيه تاملا لعدم الاربع كما قيل كانه محدود ومراده والا يكون
منافيا لبطلانها مع الشك في الاولتين ويؤيد الاول ذكر الشيخ اياها في الشك بين الواحدة والثنتين والثلث والاربع واما دليل البطلان فيما لو

ويكره العقص والالتفات يمينا وشمالا والتثاؤب والتمطي والفرقعة والعبث ونفخ موضع السجود والتنخم والبصاق والتأوه بحرف والأنين به ومدافعة الأخبثين [illegible]

متن

بعدها نوى بها ايضا بعد العمل بشيء ولا اصل هنا ولا قرينة من جهة فيقال لو علم ما نواه لم يبن عليه للقرينة القائمة والحكم عليه غالبا ويدل عليه الاخبار ايضا
مثل حسنة عبد الله بن المغيرة قال في كتاب حريز انه قال اني نسيت اني في صلوة فريضة حتى ركعت وانا انويها تطوعا قال فقال هي التي قمت فيها ان كنت قمت وانت
تنوي فريضة ثم دخلك الشك فانت في الفريضة وان كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فانت في النافلة وان كنت دخلت في فريضة ثم ذكرت نافلة كانت عليك
فامض في الفريضة لعله عن الامام ع بما مر ورواية معوية قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل قام في الصلوة المكتوبة فسهى فظن انها نافلة او كان في النافلة فظن انها
مكتوبة قال هي على ما افتتح الصلوة عليه ورواية عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل قام في صلوة فريضة فصلى ركعة وهو ينوي انها نافلة
قال هي التي قمت فيها ولها وقال اذا قمت وانت تنوي الفريضة فدخلك الشك بعد فانت في الفريضة على الذي قمت له وان كنت دخلت فيها وانت تنوي نافلة ثم
انك تنويها بعد فريضة فانت في النافلة وانما يحسب للعبد من صلوته التي ابتدأ في اول صلوته ويدل ايضا تلك الاخبار على المدعى ما مر وكذا في كفاية القرينة
ثم لو علم ما نوى عليه قام له ثم عرض الشك في نيته لما عين لا يبعد البناء عليه والاخبار انما تدل على انه لو نوى شيئا ثم نسي وقصد خلافه بنى على ما نوى
ولم يضره ما فعله بقصد غيره **قوله** ويكره العقص الخ قال دليله ما رواه في الصحيح عن مصادف عن ابي عبد الله ع في رجل صلى فريضة وهو معقوص الشعر قال
يعيد صلوته وكانه بعد الصحة لضعف مصادف حمل على الكراهة ويمكن حملها على العقص المانع من وضع الجبهة على الارض فيحرم من غير فرق بين الرجال
والنساء لكن لا يبعد ليل على الكراهة **قوله** والالتفات يمينا وشمالا الخ كانه يريد الالتفات بعين الوجه وشماله الى غير القبلة يمينا ويسارا او الالتفا
بالوجه الى يمينه وشماله وهو الظاهر ودليل الجواز مع الكراهة رواية عبد الملك المتقدمة الالتفات في الصلوة يقطعها قال لا وما احب ان يفعل ليست بصحيحة و
صريحة لاحتمال كون الالتفات بغير اليمين والشمال او سهوا وان كان ظاهرها الحب العمد ولا يقطعها صاحبها لما مر فيجوز الالتفات عمدا مطلقا ولو بالوجه
الى اليمين واليسار بحيث يصير وجهه الى المشرق او المغرب للمصلين تامل وتقدم اليه الاشارة وما يدل على التحريم كما هو مذهب بعض المحققين ما مر من الاخبار
مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سألته هل يلتفت الرجل في صلوته فقال لا ولا ينقض اصابعه وحسنة زرارة والظاهر انها صحيحة في الفقيه فلا تقلب وجهك فتفسد
وغير ذلك مما مر من الادلة وحملها على الالتفات الى ما وراءه واما الكراهة فتحتاج الى دليل على انه بانه قوله ان الله عز وجل قال لنبيه الخ وما ذكر دليلا غير
مر والاجماع غير ظاهر نعم يدل على الجواز في الجملة صحيحة علي بن جعفر المتقدمة عن اخيه موسى قال سألته عن الرجل يكون في صلوته فيظن ان ثوبه قد انخرق او اصابه
شيء هل يصلح له ان ينظر فيه او يمسه قال ان كان في مقدم ثوبه او جانبيه فلا بأس وان كان في مؤخره فلا يلتفت فانه لا يصلح فيمكن حمل جميع ما يدل على التحريم
على الالتفات الى ما وراءه او بكل البدن والكراهة في الجملة ويمكن حمل ما دل على التحريم على الطول فمع فعل الصلوة كما مر تدليله الاشارة فتامل فان صحيحة علي
تدل صريحا على جواز الالتفات يمينا وشمالا بل على النظر فتبقى ادلة التحريم الكثيرة مؤيدة بذلك غير بعيد حتى يتحقق الاجماع والايتان الدالتان على تولي الوجه
بالوجه الى نحو المسجد مؤيد للتحريم بالوجه الى اليمين والشمال كما قاله المحقق المذكور فتامل ويدل على كراهة بعض الباقي والزيادة صحيحة زرارة وحسنته قال قال ابو جعفر ع
اذا قمت الى الصلوة فعليك بالاقبال على صلوتك فانما يحسب لك منها ما اقبلت عليه ولا تعبث فيها بيدك ولا براسك ولا بلحيتك ولا تحدث نفسك ولا تتثاءب ولا
تتمط ولا تكفر وانما يفعل ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفز ولا تفرج كما يتفرج البعير ولا تقع على قدميك ولا تفترش ذراعيك ولا تفرقع اصابعك فان ذلك
كله نقصان من الصلوة ولا تقم الى الصلوة متكاسلا ولا متناعسا ولا متثاقلا فانها من خلال النفاق فان الله نهى المومنين ان يقوموا الى الصلوة وهم سكارى
يعني سكر النوم وقال للمنافقين واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا ويمكن فهم هذا ونحوه فيه ينبغي ان يقول المومن انا
كسلان وقد صرح في بعض الاخبار بنهي المومن عن ذلك لانه صفة المنافقين وفيها احكام كثيرة منها كراهة التكفير لان قوله فان ذلك كله نقصان يدل على انها
منقصة للثواب لا مبطلة ولا محرمة ويؤيده مقرونية بالمكروه في الخبر المتقدم فيحمل الخبر الآخر على الكراهة ولا يترك الاحتياط في الجميع خصوصا المختلف فيه ويدل
على الخشوع اخبار كثيرة واستحبابه وافضلية تزكية انفسه وكذا ما يأتي في سائر المستحبات مثل النظر الى غير موضع السجود حال القيام وما مر وكذا كراهة النظر الى السماء
لما مر في حسنة زرارة ولا ترفعه الى السماء والى غيره ايضا يفهم من قوله لكن حذاء وجهك موضع سجودك ومعلوم ان المراد بكراهة التثاؤب والتمطي موضع
امكان الدفع وفي الخبر انه من الشيطان لكن يملكه ويدل على كراهة العبث بالحصى وعدم البأس اذا سوى موضع السجود وكذا لا تعبث بالحصى وانت تصلي الا
ان تسوي حيث تسجد فانه لا بأس ويدل على جواز العبث في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يعبث بذكره في صلوته المكتوبة قال وما له فعل
قلت عبث به حتى مسه بيده قال لا بأس وفيها دلالة على المنع ايضا للاستفسار الانكاري وعلى جواز مس الذكر وعدم البطلان وعدم نقض الوضوء به وفي التأوه
اخبار كثيرة دالة على المنع واخبار اخرى دالة على الجواز جمع بينهما بالحمل على تحريم المانع من القراءة وجوازا لغيره لصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع هل يقرأ الرجل
في صلوته وثوبه على فيه قال لا بأس بذلك اذا سمع الهمهمة وفيها دلالة ما على عدم وجوب سماع نفسه سيما في القراءة فتامل وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع قال قلت له ايصلي الرجل وهو ملتثم فقال اما على الارض فلا واما على الدابة فلا بأس فكانها محمولة على شدة الكراهة على الارض دون الدابة ويمكن
حملها على ما يستر الجبهة فلا يجوز على الارض ويجوز على الدابة وان روي في الصلوة على الدابة كشف موضع السجود كانه للاستحباب رواه علي بن النعمان عن
رواه عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي وهو يومي على دابته متعمما قال يكشف موضع السجود ويدل على كراهة اللثام للرجل والنقاب للمرأة رواية سماعة قال
سألته عن الرجل يصلي فيتلو القرآن وهو متلثم فقال لا بأس وان يكشف عن فيه فهو افضل قال وسألته عن المرأة تصلي متنقبة قال اذا كشفت عن موضع
السجود فلا بأس وان اسفرت فهو افضل واما كراهة نفخ موضع السجود فيدل عليه الاخبار وقد قيد بعدم البأس اذا لم يوذ احدا في رواية ابي بكر
الحضرمي في الروايات عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بالنفخ في الصلوة في موضع السجود ما لم يوذ احدا ولهذا اختار العقل الكراهة حين الاذاء فقط مع انه نقل في
والظاهر انها على شدة الكراهة ح وخفتها بدونه لعدم تقييد الاذاء المحرم للاخبار المطلقة وبعد حصول الاذاء بالنفخ فكانه اراد به حين المسح على موضع السجود

[Margin, beside the lines beginning «ولم يضره» and «يعيد صلوته»: في العامة [illegible]]

[Margin, beside the line beginning «مثل صحيحة محمد بن مسلم»: عن القبلة صح]

[Margin, beside the line beginning «اذا قمت الى الصلوة»: فعليك بالاقبال صح]

[Margin, beside the line beginning «قلت عبث به»: [illegible]]

ويحرم قطع الصلوة اختياراً ويجوز للضرورة متن

الصلوة فيكره واستحباب فعله كراهته عدمه بعد فهاو عدم الجفاء في الخبر المروي عنه ع في الشرح النفخ في الصلوة ومسح الوجه قبل الانصراف والبول قائماً
وسماع المنادي مع عدم الاجابة والظاهر من بعض الاخبار جواز النفخ مطلقاً وثبت الكراهة بالنهي في البعض الاخر وقيد بعدم حصول الحرفين فيحرم معه ويبطل
ذلك غير واضح فانه لا يقال له الكلام والتكلم فلا يضر فتم وكذا الكلام في التنحنح ولفراج البصاق والتاوه والانين الا ان فيه خبر وقد تقدم التحقيق بانه اذا صدق
عليه الكلام والتكلم مع حصول الحرفين فهو مبطل والا فلا واما ما يدل على كراهة التنحنح والبصاق وغيرها فهو رواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا قمت في الصلوة
فاعلم انك بين يدي الله فان كنت لا تراه فاعلم انه يراك فاقبل قبل صلوتك ولا تمتخط ولا تبزق ولا تنقض اصابعك ولا تورك فان قوماً عذبوا بنقض الاصابع
والتورك في الصلوة فاذا رفعت راسك من الركوع فاقم صلبك حتى ترجع مفاصلك فاذا سجدت فافعل مثل ذلك واذا كنت في الركعة الاولى والثانية فرفعت
راسك من السجود فاستو جالساً حتى ترجع مفاصلك فاذا نهضت فقل بحول الله وقوته اقوم واقعد فان علياً هكذا كان يفعل وهذا القول مروي في
الصحيح ايضاً وكان التورك ونقض الاصابع اي تصويتها كان حراماً ولعل المراد بالتورك غير المتعارف المندوب ومثل الاقعاء والجلوس على اليمين ونحوه وهو
في غير محله اما التاوه والانين فقال في الشرح هما مثلان لا ان الثاني في المريض والاول اعم والمراد هنا النطق بصوت اوه على وجه لا يظهر منه حرفان والا
لبطل فقد عرفت عدم البطلان الا مع التسمية بالكلام لانه في الدليل مع عدم صحة رواية طلحة كما تقدم ويؤيده الاصل وعدم امكان النطق باوه مع عدم
الحرفين قد اخذه الشارح في تعريفهما فتم ومدح ابرهيم على نبينا وعليه السلام بانه اواه بصيغة المبالغة يشعر بحسنه مطلقاً ولو في الصلوة حتى يثبت المنع
لعدم دليل الكراهة احتمال حصول كلام المبطل ورواية طلحة في الانين المتقدمة لعدم الصحة والدلالة على الشكاية والوجع المنع عن الخشوع ولا يبعد جوازهما
مع عدم الكراهة اذا كان خوفاً من النار واظهار التوجع والندامة عن اعماله الموجبة لها فيمكن حمل ادخالهما في المناجاة مع الله والظاهر جوازهما بكل لفظ وبكل
لسان للاخبار الصحيحة في ذلك واما دليل كراهة المدافعة فكانه سلب الخشوع المطلوب والاشتغال عنه فتقل الفضيلة وهو المراد بالكراهة وما مر في صحيحة زرارة المدافعة الاخبثين ٣
لا تحقن وبصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع لا صلوة لحاقن ولا لحاقنة وهو بمنزلة من هو في ثوبه والمراد نفي الكمال لا الصحة لنقل الاجماع في المنتهى على الصحة
والكراهة كانها الدافع والدافعة ورواية ابي بكر الحضرمي عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان رسول الله ص قال لا تصل وانت تجد شيئاً من الاخبثين و
يدل على الكراهة حال غلبة النوم ما مر من قوله ولا متناعساً ولا متكاسلاً مع تفسيره بالنعاس والظاهر ان الكراهة مع حصولها قبل الصلوة واما مع حصولهما فيها
فقط فلا يجوز القطع فلا يكون مكروهاً كذا قيل ويمكن كونها كذلك ايضاً بمعنى قلة الثواب فتم وايضاً مع السعة فلو ضاق الوقت فالظاهر عدم جواز نقض الوضوء
ثم الوضوء والصلوة خارج الوقت بتمامها وبعضها على الظاهر والظاهر انه كذلك مع عدم الماء ايضاً بحيث لو نقض يحتاج الى التيمم ويدل عليه تحريم اراقة الماء في
الوقت مع العلم بالعدم نقض الوضوء على ما قيل فتم واما اذا حصل في الصلوة فالظاهر وجوب الصبر لتحريم قطع الصلوة اختياراً الا ان لا يقدر على الصبر ويؤدي
الى ما يستقبحها او يحصل الضرر به فيقطع ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه وهو يستطيع ان يصبر عليه
ايصلي على تلك الحال او لا يصلي قال فقال ان احتمل الصبر ولم يخف اعجالاً عن الصلوة فليصل وليصبر **قوله** ويحرم قطع الصلوة الخ كانه اجماعي في الواجبة الا
ما يستثنى مثل القطع لادراك الجماعة بالنقل الى النفل ومطلقاً اذا كان امام الاصل وكناسي الاذان او ناسي سورة الجمعة وغير ذلك على ما قيل وقد مر البعض
سيجي الباقي في دون القطع في النافلة بل مطلق العبادات المندوبة الا الحج على ما قيل ايضاً واستدل عليه المص بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان النهي للتحريم في مطلق
العبادة وخرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي وفيه تامل ويمكن الاستدلال ببعض الاخبار المتقدمة مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة حيث فهم منها عدم قطع الصلوة
مع امكان الصبر وعدم خوف اعجالها فتدل على تحريم القطع ووجوب الاتمام فافهم ويجوز القطع للضرورة لهذه الصحيحة ولدليل الضرورة وكان ضياع المال منها
ورواية سماعة قال سالته عن الرجل يكون قائماً في الصلوة الفريضة فينسى كيسه او متاعاً يتخوف ضيعته او هلاكه قال يقطع صلوته ويحرز متاعه ثم يستقبل الصلوة
قلت فيكون في الصلوة الفريضة فتفلت دابته فيخاف ان يذهب او يصيب منها عنتاً فقال لا باس بان يقطع صلوته وما رواه حريز في الصحيح عمن اخبره عن ابي
عبد الله ع قال اذا كنت في الصلوة الفريضة فرايت غلاماً لك قد ابق او غريماً لك عليه مال او حية تخافها على نفسك فاقطع الصلوة واتبع الغلام او غريماً
لك واقتل الحية والظاهر ان هذا مع عدم الامكان الجمع مع الصلوة لما مر من جواز قتلها فيها وفي الصحيح اسمعيل بن ابي زياد السكوني عن جعفر عن ابيه عن عن النوفلي عن ٧
علي ع انه قال في رجل يصلي ويرى الصبي يحبو الى النار او الشاة تدخل البيت لتفسد الشيء قال فلينصرف فليحرز ما يتخوف ويبني على صلوته ما لم يتكلم وفي بعض هذه
الاخبار اشارة الى عدم جواز قطع الفريضة الا بسبب وجواز قطع النافلة مطلقاً وكذا ورد في جواز ايقاظ النائم بضرب الحايط وانه عبادة اذا كان لايقاظ الغلام المتطجين
بالوحا والايماء والاشارة بالراس واليد والتسبيح والتصفيق ليعلم ان احدا في الباب او اظهار حاجة اخرى وغير ذلك مما في الاخبار الكثيرة حيث ما جوز القطع
لهذه الامور فتم فانها مؤيدات للادلة قال الشارح واعلم ان القطع يجري فيه الاحكام الخمسة فيجب لحفظ النفس والمال المحترمين حيث يتعين عليه فان استمر بطلت صلوته
للنهي المفسد لها ويستحب كالقطع لاستدراك الاذان والاقامة وقراءة الجمعة والمنافقين في الظهر والجمعة وقد تقدما وللايتمام بامام الاصل وغيره كما سياتي
ويباح لاحراز المال اليسير الذي لا يضر فواته وقتل الحية التي لا يظن اذاها ويكره لاحراز المال الذي لا يبالي بفواته قال في الذكرى واحتمل التحريم وقد سبق تحريمه
في غير ذلك قال في الذكرى واذا اراد القطع فالاجود التحلل بالتسليم لعموم وتحليلها التسليم ولو ضاق الحال عنه سقط ولو لم يات به وفعل منافيا اخر فالظاهر
عدم الاثم لان القطع سائغ والتسليم انما يجب التحليل به في الصلوة التامة واعلم ان قيد التعيين للوجوب العيني والا يمكن كونه واجباً عليه مخيراً مع عدم
التعيين ويحتمل عدم الوجوب في اصلاً بل عدم الجواز للاصل وعدم الضرورة مع تحريم القطع فكانه الاولى الا ان يحتمل عنده عدم مباشرة الغير وان في
المال الموجب اجمالاً والمعلوم الوجوب لو كان الحيوة موقوفة عليه او النفقة الواجبة عليه ويفهم وجوبها اذا كان كثيراً ايضاً من بعض العبارات فكانه مفهوم
من تحريم الاسراف وهو غير واضح والظاهر لا نزاع في الجواز وان حكم هنا ببطلان الصلوة بناء على مذهب ما ليه في حقيقة مراراً من ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي

والدعاء بالمباح في الدين والدنيا لا المحرم ورد السلام بالمثل متن

عن الصلاة الخاص وان النهي لا يدل على الفساد وما قاله هنا صحيح ويمكن جمع ما ذهب اليه هنا مع ما ذكره في الاول بان يقال المراد بكونه بالنهي لا يتم وهو منتف هنا في الرواية مثل ما قطع ولينصرف فهو صيغة الامر ثم اعلم ان في هذه الاخبار الدالة على وجوب قطع الصلوة دلالة على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد حيث اوجب القطع وصرح به مع انه ليس المقصود الا انقاذ النفس وحفظ المال كما هو الظاهر وصرح في بعض الاخبار ايضا فلو لم يكن الامر مستلزما للنهي ولم تفسد العبادة لما وهو ظاهر لاوجب القتل والحفظ دون القطع فتأمل وانه فيما سبق جوز القطع في العسر ايضا وتركه هنا وفي الظهر ايضا تأمل ويقدر التحقيق وان اباحته للمال اليسير قتل الحية التي لا يظن اذاها غير ظاهرة فانه يبعد من الشارع تجويز قطع الصلوة المنهي بالقرآن والاجماع والاخبار بمثل قتل الحية بمجرد الاباحة فلو لم يكن مستحبا المجوز ما ذكره ايضا محتمل مع احتمال الوجوب والتحريم وان الفرق بينه وبين المال الذي لا يبالي بفواته غير واضح لعل المقصود قلته بحيث لا يبالي بفوت مثله عرفا فيشكل القطع بمثله وكانه لهذا احتمل التحريم في الذكرى وان الذي اظن عدم القطع الا بالفعل المجوز له القطع في الدليل او وجود الرخصة فيه وثبوت التحريم كذا ثم لا يقع بعد القطع الفعل الذي يلزم القطع المنهي عنه ولو لم يقطع ح وانه يدل على عدم التحليل بالتسليم مطلقا ما قاله اخيرا ويؤيده خلو الاخبار الدالة على المسئلة عنه وكونها ظاهرة في حصول القطع بمثل قتل الحية وانقاذ الصبي وكذا كلام الاصحاب الذي رأيته فتأمل **قوله** والدعاء الى اخره قال في المنتهى يجوز الدعاء في احوال الصلوة قائما وقاعدا وراكعا وساجدا ومتشهدا وفي جميع احوالها بما ... دينا والاخرة بغير خلاف بين علمائنا لعموم ادعوني استجب لكم وغيره من الآيات الدالة على تعلق غرض الشارع بالدعاء مطلقا وما مر من الاخبار مثل كلما كلمت الله به في صلوة الفريضة فلا بأس وقد ليس بكلام وروى الشيخ عن ابي جرير الرواسي قال سمعت ابا الحسن وهو يقول اللهم اني اسئلك الراحة عند الموت والعفو عند الحساب يرددها وعن عبد الرحمن بن سيابة قال قلت لابي عبد الله ع ادعو وانا ساجد فقال نعم فادع للدنيا والآخرة فانه رب الدنيا والآخرة وبالجملة لا شك في جواز الدعاء في اثنائها ولكن تامل في جوازه في اثناء القراءة مطلقا من غير ان يكون سؤال الرحمة والاستعاذة من النقمة عند آيتيهما والاحتياط يقتضي العدم واعلم ان تجويز الدعاء للدنيا مع انه كلام وهو منهي عنه صريحا في الاخبار يشعر بجواز البكاء للميت خصوصا من غير صوت وحرف بل للدنيا ايضا فتأمل وكان دليل عدم جواز الدعاء بالمحرم ان المطلوب محرم وقبيح فطلبه كذلك فتأمل ثم طلبه من الله يشعر باعتقاد تجويز اعطائه لو ذلك ايضا غير جائز وعلى تقدير الفعل والتحريم فالظ بطلان الصلوة به لانه كلام منهي عنه وحينئذ فيبطل لدليل البطلان بالكلام ولو جهل التحريم فالظ عدم البطلان وكونه معذورا لعذره وشمول النهي اليه فالشهيد احتاط في الذكرى بالصحة وقطع المص بعدم العذر. والظ ان الجاهل يكون طلب الحرام مبطلا مع علمه بالتحريم لا بعذره لانه منهي عنه فكلام داخل تحت المبطلات ولا يخل بعلمه وهو ظ وقال ايضا وكذا الكلام في ساير المنافيات فان الجهل بالحكم لا يخرجها عن كونها منافية وهو ظ في الثاني دون الاول وقال يظهر من الشيخ في التهذيب ان الجهل بالحكم عذر لعله يريد الاول دون الثاني وظ كلامه انه عذر في الثاني ايضا فتأمل **قوله** ورد السلام بالمثل قال المص في المنتهى ويجوز له ان يرد السلام اذا سلم عليه نطقا ذهب اليه علماؤنا اجمع لعل مراد المص بجوازه الرد نفي التحريم ردا على العامة وكانه على تقدير الجواز يجب كما يفهم من عبارته والادلة وهي عموم قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولا شك في شموله المصلي ولا مخصص له لا منافاة بين ذكر السلام والصلوة مع انه دعاء وهو جايز للمسلم فيها على الظ وانه قرآن ايضا في الجملة ولا قايل بالفصل ولو لا منعهم فيها عنه في غير ملحن فيه لانه محلل فيلحق بكلام الآدميين لكان القول بجوازه للمؤمن في جميع احوالها جيدا والاخبار يجوز التسليم على الانبياء والائمة في القنوت والتشهد ورواية عثمان بن عيسى لوانفي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يسلم عليه في الصلوة قال يرد يقول سلام عليكم ولا يقول عليكم السلام فان رسول الله ص كان قائما يصلي فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه فرد عليه هكذا وصحيحة محمد بن مسلم قال دخلت على ابي جعفر ع وهو في الصلوة فقلت السلام عليك فقال السلام عليك فقلت كيف اصبحت فسكت فلما انصرف قلت ايرد السلام وهو في الصلوة فقال نعم مثل ما قيل له لعل الثاني للاطمينان وفيهم الجواز مطلقا وصريحا وزيادة فايدة من شرط المثل وانه واجب لا فتأمل ورواية البزنطي في جامعه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع ان عمار ابي الاولى سلم على رسول الله ص فرده والرواية الاولى في التهذيب عن عثمان بن عيسى كما مر وفي الكافي عنه عن سماعة والاجماع ايضا على الظ ويظ بعض العبارات اشتراط الرد بمثل ما قيل له كما يدل عليه الصحيحة المتقدمة وانه لا يجوز بعليكم السلام لرواية عثمان ولا يبعد الجواز بعليكم السلام لمن قاله لصدق المثل المأمور في الآية ولما في الصحيحة مثل ما قيل ويمكن حمل الرواية على من قال غير عليكم السلام بل لا يبعد عدم اشتراط المثل مطلقا بمعنى عدم الحصر فيه بل يكون به وبالاحسن ايضا جايزا كما هو ظ الآية ومتفق عليه في غير الصلوة فلا يشترط المثل ولا سلام عليكم بخصوصه لانه قرآن لان الرد بما يجوز ويجب بالقرآن وبالصحيحة ونهاية لان على المطلق من غير اشتراط شيء وليس كونه قرآنا على الظ بل ولا لكونه دعاء ايضا بل لمحض النص وتأويل الرواية على تقدير التسليم ظ وهو تخصيصها بتقوى يكون الجواب دون مع انه لا ينبغي ترك ظاهرهما بهما وايضا الظ انه لا يقدح في المثل تغيرهما مثل عليك بعليكم بل هو اولى وفي العكس تأمل والظ امر كذلك الا ان تقييد الاول التعظيم دون الرد والظ انه كذلك في السلام عليكم في جواب عليكم السلام وفي العكس تأمل خصوصا في عرفنا لبعضهم فانه يدل على عدم التعظيم وتدل برضى المسلم حيث يجاب بصوت لا يراد بها التعظيم بل عدمه عرفا فينبغي العدم في الصلوة وغيرها وبالجملة لا ينبغي الفرق في الصلوة وخارجها فتأمل فقول ابن ادريس بعدم اشتراط المثل على العموم الآية مع عدم المنافي في الاخبار جيد لعله يريد بعدما لا اشتراط الاتيان بالمثل او الاحسن المراد في الآية كما يدل عليه دليله ويكون المراد بقوله نعم مثل ما قيل انه لا يجوز الانقص منه بل لا بد من المثل بالمعنى الذي في الآية لا في اللفظ والصوت فالاحسن يجوز بالطريق الاولى وقد مر تأويل الرواية الثانية فلو سلم عليه بغير لفظ سلم عليكم من صيغ السلام هل يجب الرد ام لا والظ ذلك لصدق التحية والمثل في الآية والخبر الصحيح منه يعلم وجوب الجواب عن السلام عليكم ونحوه مع انه قالوا لو حياه بغير السلام فعندي فيه تردد او تعيين بجواز رده لعموم الآية الى هنا والعجب مع ان المص تردد في المنتهى في وجوب الجواب عن غير سلام عليكم من الصيغ الاخر المشتملة على السلام **فرع** لو قال الله يحييكم بالخير او قال صباحك بخير او مساك بخير ونحو ذلك فيما اذا كان عادة في التحية ويصدق عليه ذلك ويمكن وجوب الرد بالمثل او بالاحسن لعموم التحية في الآية ولكن التحية في الآية فسرت بالسلام وكذا في اللغة قال في

مجمع

مجمع البيان التحية السلام يقال حيّى يحيّي تحية اذا سلّم ونقل شعرا وقال المعنى اذا حييتم بتحية فحيّوا باحسن منها امر الله تعالى المسلمين برد السلام على المسلم
وفي القاموس التحية السلام الا ان التحية في اللغة مشتقة من الحيوة وفي القاموس حياك الله ابقاك واذا كان مثل صبحك الله ومساك بعده في عرف تحية لا يبعد
دخوله تحت الاية كما نقلناه من المنتهى ولا ينافي كونه بمعنى السلام ايضا لعله المراد في مجمع البيان تامل ولا يبعد كون الاولى الدعاء له في الصلوة مع استحقاقه له
بعبارة صريحة فيه ومتداولة في لسان اهل الشرع مع قصد الرد ولا يخرج بذلك عن كونه دعاء كما قال في المنتهى ان سلام عليكم لا يخرج كونه قرآنا بقصد الرد
وان من منع الجواز عن سلام عليكم جوّز الجواب به بقصد الدعاء ان كان مستحقا له يدل على عدم الوجوب سكوته بعد قوله السلام عليكم بعد جوابه
لقوله كيف اصبحت لعدم صدق التحية عليه بحسب اللفظ والمعنى بل هو تلطف وسؤال عن حال الا دعاء وتحية خصوصا حين وقوعه بعد التحية فهو زيادة غير
منقولة في التحية فلا ايجاب الثالث انه على تقدير رد الغير ذلك هل يجزي عن المصلي او لا وعلى تقديره هل يجزي من الصبي المميز ذلك ام لا وعلى تقدير حصول
الجواب وسقوطه عن المصلي هل يشرع له مرة اخرى بعد ام لا الظاهر الاجزاء على تقدير كون الراد ايضا مقصودا بالسلام واما على تقدير اختصاص المصلي به فليس بظاهر لانه
عبادة واجبة عليه ولا يعلم السقوط عنه بفعل شخص اخر خصوصا مع عدم الاذن ولا يقاس بالدين لانه ليس بعبادة ولا يقال انه اذا اجيب حصل الغرض اذ ليس معلوم
كونه واجبا كفائيا اذ قد يكون الغرض متعلقا بجوابه والظاهر هنا ايضا وعلى تقدير الاجزاء فالظاهر انه لا فرق بين البالغ والمميز ان قيل ان عبادته شرعية
بل تمرينية مع ان ظني انها شرعية وتحقيقه في الاصول لان الظاهر على تقدير الواجب الكفائي لا فرق بل الظاهر كون دعائه اقرب الى الاجابة لعدم ذنبه وبشره
بعض الاخبار ولا ينافيه عدم شرعية فعله بمعنى عدم استحقاقه للثواب المنح من الشارع ولو جعل فعله غير شرعي بمعنى عدم طلب الشارع منه بوجه فلا يكون
داخلا في الفرض الكفائي فلا يبرء به فيكون برائة الذمة مبنيا على ذلك وعدمه والظاهر انه شرعي فيجزي واما على تقدير الاجزاء والسقوط فالظاهر عدم الجواز
لغير الرد كما هو ظاهر عباراتهم لانه كلام محلل فلا يبقى الخروج بدليل مثل الرد والسلام على الانبياء لان المجوز كان وجوبه كونه مخاطبا به مثل حيوا وقد سقط ولا نعلم ذلك
خطابا اخر لا وجوبا ولا استحبابا اما الوجوب فظاهر لسقوطه وعدم امر اخر واما الاستحباب فلعدمه او لا فيستصحب للاصل ولان الكلام مع عدم وجوب المخرج يدل عليه
ومعلوم عدم استلزام رفع الوجوب ثبوت الاستحباب والجواز ايضا وهو ظاهر نعم لو ثبت كون كل واجب كفائي مستحبا عينيا بعد فعله ايضا يثبت الاستحباب هنا وليس ذلك الاخر
بظاهر للدليل فتأمل في غير السلام في الصلوة ايضا من الواجبات الكفائية بعد الفعل وقد مر مثله في الصلوة على الميت بعد فعلها ومعلوم عدم جواز غسله
مرة اخرى نعم لو قيل بجواز الدعاء بالسلام للمسلم مع استحقاقه فيجوز من تلك الباب ذلك غير بعيد لما مر من جواز الدعاء بكل لفظ وان كان كلما بالرد فليس
بكلام مبطل الا ان الظاهر ان الترك هنا اولى لسقوط التعليل والمنع منه فهو احوط الرابع هل يجب الاسماع تحقيقا او تقديرا ام لا والاول هو المفهوم من كلام المصنف في
المنتهى وغيره كانه المشهور لعل دليله انه المتبادر من الجواب وان مقصود الشارع جبر خاطره والعوض له وانه قصد المسلم وهو انما يتم مع الاسماع وهو معلوم مع العدم
فيكتفي بالتقدير فلا يعتد به ونفي الاصل يدل على العدم وقد يمنع التبادر والقصد فانه غير ظاهر لاحتمال قصده دعاء وتحية والوجوب انما يكون بدليل شرعي لا
لان مقصود المسلم العوض وفي صدق الرد المفهوم من الاية والاخبار لغة وعرفا وما عرف له شرعا معنى يكون الاسماع داخلا فيه والاصل ينفيه وعدم الامر به في الاية و
الخبر كذلك ويؤيده رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المصلي فقال اذا سلم عليك رجل من المسلمين وانت في الصلوة فرد عليه فيما بينك وبين
نفسك ولا ترفع صوتك كان النهي للجواز ونفي الوجوب وكذا صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سلم عليك الرجل وهو يصلي قال ترد عليه خفيا
كما قال وحملها في المنتهى وغيره على التقية مع عدم ذكر دليل يدل على وجوب الاسماع جزما حتى يحتاج الى التاويل لعل عندهم دليلا ما رايناه من اجماع ونحوه الخامس
والسادس عدم الفرق بين المسلم والمسلم عليه لو كانا صبيين في كونهما مميزين او بالغين رجلين او امراتين او مختلفين المميزة او البالغة في المراة والرجل و
ان قيل بتحريم سلامها على الاجنبي لان اسماع صوتها حرام وان صوتها عورة وذلك لا يظهر عندي دليله بل المفهوم من الاصل وبعض الاخبار مثل تكلم فاطمة عليها السلام مع
اصحابها مثل سلمان وغيره وكذا عدم نهي النبي صلى الله عليه وآله لتوخذ اسمعها او غيرها يدل على الجواز الا ان المفهوم من كثير من عبارات الاصحاب ذلك وسيجيء تحقيقه نعم ورد
في بحث النكاح ما يدل على كراهة تسليم امير المؤمنين عليه السلام على الشابة خوفا ان يدخل عليه من الاثم اكثر مما طلب من الاجر وهو مع عدم الصحة علينا يحمل على ما لا يليق نسبته اليه
وان كان المقصود بالنسبة الى غيره مشعر بجواز سماع صوتها ولو كانت شابة ولا يبعد كراهة السلام عليها واما جوابها فكانه واجب وان حرم على الاجنبي سماعه
تامل اذ قد يقال ان الشارع لا يامر برد الجواب عن الحرام وليس ذلك بتحية شرعا فانه ما يرضى به تحية فلا يوجب جوابه الاجر والعوض عليه كذا في وجوب
الرد عليها على تقدير تحريم اسماع صوتها الا ان يجيب خفيا ثم فيه هذا كله فيمن لم يجز رؤيتها واما من يجوز رؤيتها فهي مثل الرجال وسيجيء ان شاء الله تحقيق
ذلك السابع هل يكره السلام على المصلي ام لا نقل في المنتهى عن بعض العامة ذلك معللا بانه ربما غلط في رده بانه قد يكون الدخول عليه يقينا انما يغلطه لو يكون
مكروها ومامع انه ليس كذلك عندهم فكذا السلام واستدل على عدم الكراهة بعموم ما يدل على الاستحباب مطلقا مثل اذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم اي اهلها تحيتكم فتدبر
وقيل بعضكم على بعض فلا وجه للتخصيص ولا يبعد لكن بعد حصول الاضطراب وزوال الخشوع لو كان فلا يبعد اولوية الترك اذا استقر ذلك من المصلي والعجز عن
التخلص فيسلم انما ترك الامر به سيما اذا كان المصلي ممن يضطرب بادنى شيء ويتشوش باقل شيء وقد يحصل له شك في انه سلم بحيث يوجب الجواب ام لا وانه اجاب
غيره ام لا وانه مقصود بالسلام حتى يجب عليه الجواب فيجب او انه خارج فلا يجوز وقد يصير بان غيره يجيب فيؤدي الى التاخير او اجاب غيره قبله وشك انه سمع ام لا
بل قد يحصل له الشبهة بانه هل يجب الرد في الصلوة ويجوز ام لا فان الامر بالصلوة وتتابع اجزائها وكذا كونه محلا موجوب كالامر برد التحية وتخصيصه ليس
اولى من تخصيص دليل الرد بغير حال الصلوة والاخبار يحتمل التاويل بعدم الفريضة وغيره والاجماع امر مشكل تحققه وذلك قد يؤدي الى الاعادة وبينهما بعيد
احتياطا فلا يبعد اولوية الترك في مثل هذه الصورة وان كان الظاهر وجوب الرد واستحباب السلام كما هو المشهور الثامن لو ترك الرد على تقدير الوجوب فلا شك في حصول
الاثم به وهل تبطل الصلوة ام لا قيل نعم للنهي المقتضي للفساد وضعفه ظاهر بان النهي عن امر خارج عن الصلوة فلا يؤثر في البطلان وقال وربما قيل انه لو اتى في

والتسميت والحمد عند العطسة المطلب الثاني في السهو والشك لا حكم للسهو مع غلبة الظن متن

من الاذكار في زمان الرد فلعله يتحقق النهي عنه وهو ممنوع لان الامر لا يقتضي النهي عن الاضداد الخاصة بل عن مطلق النقيض وهو المنع من الترك وقد تقدم الكلام فالمتجه عدم البطلان مطلقا اقول الظاهر ان مقصود المبطل انه اذا سلم عليه فوجب عليه الرد فلو كان حاضرا وجب عليه الرد دائما ولو غاب فذهب يجب عليه اللحوق به والرد عليه عندهم على الظاهر لا سماعه فيجب الحضور ولا يخرج عنه الا بالرد فلا يجوز فعل الصلوة المنافي له لما تقدم من استلزامه النهي الخاص ثم ان اسمع الاعتراض من المانع ايضا بذلك مثل الشهيد في مواضع وبالجملة فهو امر واضح فقوله في التضعيف بان النهي عن امر خارج عن الصلوة الخ غير واضح وكذا ما قيل انه لا خصوصية بالاذكار لانه متعلق الوجوب دائما وعدم فعلها المنافي مطلقا ولانه لا زمان للرد خاصة فان جميع اوقات امكان الوصول اليه وقت له فلو فعل المنافي يبطل حتى الصلوة الاخرى غير التي كان فيها وسلم عليه الا ان يريد الوقت الذي لا يمكن الوصول اليه فهو بعيد جدا مع انه يمكن ان يقال الخ بوجوب الرد ايضا لكن من غير الاسماع لانه انما يجب على تقدير الوجوب ان امكن فتبطل الصلوة حتى يرد وقد عرفت ضعف القول بان الامر لا يقتضي الخ فالمتجه هو البطلان لانه مقتضى الدليل على ما الظن ولكنه لا يغني من جوع الا ان يقال بعدم وجوب الرد في الصلوة فاذا كان مستلزما للبطلان فانه يسقط بالتاخير فتامل وتفكر لنفسك

**قوله** والتسميت الخ قال في الشرح هو بالسين والشين هو الدعاء له عند العطاس بقوله يرحمك الله ويغفر الله لك وامثال ذلك لا دليل على استحبابه بخصوصه ولهذا تردد فيه في المعتبر ثم جعل الجواز قضية المذهب ويمكن ان يستدل له بما مر من جواز الدعاء لنفسه ولغيره للدنيا والاخرة وبصحيحة محمد بن مسلم قال صلى بنا ابو بصير في طريق مكة فقال وهو ساجد وقد كانت ضاعت ناقة لهم اللهم رد على فلان ناقته قال محمد فدخلت على ابي عبد الله عليه السلام فاخبرته فقال وفعل فقلت نعم قال فسكت قلت افاعيد الصلوة قال لا وايضا عموم ما مر كلما ناجيت به الرب فهو ليس بكلام يدل عليه لان مناجات الرب قد يكون لنفسه وقد تكون لغيره ولكن ينبغي كونه مستحقا بكونه مؤمنا مع احتمال الجواز في مطلق المسلم كما مر في وجوب رد السلام على كل مسلم وانه دعاء وفي بحث الميت ايضا وكلام المنتهى يشعر باشتراط الايمان وهو احوط ولا يبعد استثناء الاباء لعموم ما يدل على التحريص بل ما حقوقهم ومنه الدعاء لهم بالمغفرة وعموم ما يدل على نفع الولد مثل ما نقل انه ينفع اربع بعد الوفاة منه الولد الذي يستغفر وغيره من الاخبار الكثيرة في ذلك نعم لو قيل بكفرهم لا ينبغي الدعاء لهم ايضا لما يدل في القران وغيره على منع الدعاء لهم والاحوط الترك مطلقا لاحتمال الكفر والضرر مع الاسلام ايضا لاحتمال دخوله في موادة من حاد الله وغيره ولا يبعد كون الاقارب مثلهم لوجوب الصلة والتحريص عليها واحتمال كون الدعاء منها ولعل الترك احوط وايضا لا يذهب عليك ما اشرنا اليه مرارا من عدم التصريح بجواز الدعاء خلال القراءة غيرها استثني وان كان عموم كلامهم وكذا الروايات تدل عليه لان دعوى الموالاة وعدم جواز الفصل وقراءة شيء خلالها قد يمنع ذلك وبخصوصه هو الاحوط ثم على تقدير الدعاء لم يجب على العاطس ان يدعو له ويكون ذلك ردا وجوابا عند سماعه لظاهر العداد ما ثبت وجوب الرد الا في التحية ولا يقال لمثله التحية عرفا وشرعا بل ولا لغة نعم لا يبعد الدعاء له عوضا الا تعظيما على تقدير عدم الاستحقاق اذا كان مسلما وليس بمعلوم في الكافر وان نعرف في التعزية ما يدل على جواز بعض الادعية لهم وتجويز رد سلامهم ايضا يدل عليه فتامل لعل الترك احوط وكذا في غير المميز تامل مثل رد وجوب سلامه في الصلوة وغيرها فان الظاهر من التحية من يترتب على بفعلها على ذلك الوجه فلا يبعد خروج من يفعله للتمسخر او على طريق المزاح ونحوه قال في الشرح المراد بالجواز هنا ايضا معناه الاعم فان التسميت مستحب اذا حمد الله العاطس وروايته ما يدل على اشتراط التسميت بذلك بل بالصلوة على النبي وآله في الحديث ترك الامام ع التسميت للعاطس بترك ذلك فسئل فقال لما ترك ما حقنا تركنا حقه كانه هو قوله الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين كانه للمبالغة وشدة الاستحباب او اختصاصه ذلك به ثم واما التحميد فلا شك في استحباب المطلق للعاطس ولمن سمع ذلك في الصلوة وغيرها لحسنة الحلبي في الكافي وصحيحته في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال اذا عطس الرجل في صلوته فليحمد الله وصحيحة ابي بصير في الكافي عن ابي عبد الله ع قال قلت له اسمع العطسة وانا في الصلوة فاحمد الله واصلي على النبي ص قال نعم واذا عطس اخوك وانت في الصلوة فقل الحمد لله وصلى الله على النبي واله وان كان بينك وبينه صاحبك اليم

**قوله** لا حكم للسهو مع غلبة الظن الظاهر ان المراد اثبات نفي الاحكام الثابتة للشك في سائر افراده من وجوب الاعادة ثانيا او الاحتياط او السجود للسهو وغير ذلك مثل التلافي للظن الذي هو طرف الغالب بمعنى البناء عليه بل والعمل بمقتضاه وجعله بمنزلة اليقين وعدم الشك اصلا فالمراد بالسهو هو الشك قال في الشرح اجتماعه مع الظن باعتبار كونه اولا كان ثم صار ظنا فيه انه لا يكون كذلك ويمكن كون المراد به مطلق التردد وعدم اليقين وان يراد نفي الحكم الثابت للسهو بمعنا الحقيقي او الشك والاعم بمعنى انه ليس الحكم الكائن للسهو والشك ثابتا مع الظن فلا يلزم الاجتماع كما يقال لا حكم للسهو مع اليقين فللسهو صفة حكم ومع غلبة الظن غيره باعتبار المتعلق ومعلوم ان الحكم الثابت غير الحكم المنفي وهو ظاهر ولا يتوهم التناقض فلا يحتاج الى الدفع ولعل المراد بغلبة الظن الظن الذي هو الطرف الغالب لا الظن الغالب كثيرا بحيث يحتاج الى الرجحان الكثير حتى يثبت له هذا الحكم فان الظاهر ثبوت الحكم بمجرد تحقق الرجحان للعمل بالراجح والقاء المرجوح وهو هذا المعنى مشهور ومتعارف وهو مقتضى العقل والنقل في الجملة لانه معيد الظن صحة ذلك الطرف ووقوعه والعمل به هو المتعارف في الشرع ولورود الامر بالاعادة مقيدا بعدمه في صحيحة صفوان عن ابي الحسن ع ان كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد الصلوة الوهم هو الظن لعدم غيره هنا بالاتفاق ولظهوره لذلك لكثرته في الاخبار ولو لم يكن العمل به متعينا لم يقيد الاعادة بعدمه فتامل وكذا اشتراط التساوي للاحتياط في الروايات مثل رواية محمد بن مسلم ومن سهى فلم يدر ثلثا صلى او اربعا واعتدل شكه قال يقوم الخ كانها صحيحة وصحيحة عبد الرحمن وابي العباس البقباق عن ابي عبد الله ع قال اذا لم تدر ثلثا صليت او اربعا ووقع رايك على الثلث فابن على الثلث وان وقع رايك على الاربع فسلم وانصرف وان اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وانت جالس ولا يضر جهالته وجود ابان لما مر وامثالها كثيرة بحيث لا يمكن الرد والحمل على غير الظن فلا يضر عدم صحة الاكثر للعمل عليها ايضا ولغير هذا الحكم ايضا فينجبر بقبول الاصحاب مع التاييد بغيرها كما مر والشهرة بل الظاهر عدم الخلاف فيه فيتعين المصير اليه وذكر المصنف العمل به في المنتهى فيما اذا تعلق الشك بالاخيرتين وجعل عدم سريان احكامه للروايات و... اذكر عدمه فيما يحكم ببطلانها مثل الشك في الاولتين والمغرب والثنائيتين كانه استغنى عنه بلفظ الشك فالظاهر عدم الفرق بينهما بل بين الركعات والافعال ايضا

فدل على التقرير فيجوز

والاعتماد

المقدمة صح

ولا لناسي القراءة او الجهر او الاخفات او قراءة الحمد او السورة حتى يركع ولا لناسي ذكر الركوع او الطمأنينة فيه حتى ينتصب ولا لناسي الرفع او الطمأنينة فيه حتى يسجد او الذكر في السجدتين او السجود على الاعضاء السبعة او الطمأنينة فيهما او في الجلوس بينهما الخ

حتى لو شك قبل تجاوز المحل يبني على الفعل مع الظن به وعلى عدمه فياتي به مع عدمه ويمكن القضاء بعد تجاوز المحل لدلالة ما دل على القضاء ولا يبطل لو غلب الظن على عدمه بما لم يعلم كما صلى وكذا في جميع صور البطلان ولعل في صحيحة صفوان المتقدمة اشارة اليه وصرح الشارح في جريانه في الكل والعمل بعدمه مع عدم العلم بالخلاف وليس الدليل بخصوصه الا في البعض فينبغي اتباع الدليل فلولا الاجماع على اتباع الظن مطلقا الامكن ترك العمل بالظن والرجوع الى غيره من الادلة لتمثل الحكم ببطلان صلوة الصبح مع الظن بانه فعل ركعة ونحو ذلك فتم واحتط ما امكن **قوله** ولا لناسي القراءة الخ دليل عدم الحكم لناسي القراءة كلا او بعضا حتى ركع صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال ان الله فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت صلوته ولا شيء عليه لعل المراد بالسنة ما وجب بها دون الكتاب فيها دلالة على البطلان بترك الركوع والسجود مطلقا وعلى عدم سجود السهو لنسيان القراءة والجهر والاخفات وكذا صحيحتا زرارة الآتيتين فلا يجب لكل زيادة ونقيصة وعلى عدم ركنية القراءة ووجوبها وان وجوبها بالسنة لا بالكتاب فلا يكون ما تيسر في الآية دليله وعدم البطلان بنسيانها مع التذكر بعد الركوع لانه يتحقق النسيان اذ الظاهر منه انه لم يذكره في محله للاجماع على الظاهر على العود قبله وللاخبار وموثقة منصور بن حازم لو بحوالي نضال قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني صليت المكتوبة فنسيت ان اقرء في صلوتي كلها فقال اليس قد اتممت الركوع والسجود قلت بلى قال فقد تمت صلوتك اذا كنت ناسيا وفيها ايضا دلالة على اكثرها في الاولى من الاحكام وموثقة ابي بصير قال اذا نسي ان يقرء في الاولى والثانية اجزأه تسبيح الركوع والسجود وان كانت الغداة فنسي ان يقرأ فيها فليمض في صلوته وفيها دلالة على عدم الفرق بين التي يبطلها الشك والتي يدخلها والرواية في ذلك كثيرة فيحمل مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الذي لا يقرء بفاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا ان يقرأ بها في جهر او اخفات على من لم يقرأها عمدا للجمع وفيها اشعار ما بعدم الجهر والاخفات على التعيين الذي يدل على ان المراد من الصحيحة الاولى مع النسيان ولم يذكر حتى يركع وان الثانية محمولة على العمد مع ما مر وموثقة سماعة قال سألته عن الرجل يقوم فينسى فاتحة الكتاب قال فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ثم يقرأها ما دام لم يركع فانه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر او اخفات فانه اذا ركع اجزأه ان شاء الله وفيهم عدم البطلان بتركها سهوا ايضا وعدم الاهتمام بوجوبها من صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الله فرض من الصلوة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل في الاسلام لا يحسن يقرأ القرآن اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي ويدل على بدلية التسبيح عن القراءة عند العذر وانها ليست بفريضة مثل الركوع والسجود وانهما فريضة فتبطل بتركهما ولا بد من فعلهما لتحقق الصلوة بخلافها ولعل المراد بالفريضة الواجبة بالقرآن والامر الضروري الذي هو الركن ويفهم مما ذكر ان حكم الجهر والاخفات على تقدير وجوبهما كذلك بالطريق الاولى ولعله يفهم من تقييد الكل في المتن بما بعد الركوع جواز الرجوع فيهما لم يتحقق الركوع والظاهر انه كذلك في غير الجهر والاخفات وان الغرض تقييد غيرهما والاختصار في العبارة فوهم ذلك ولهذا نقل الشهيد رحمه الله عنه في النهاية ولانه يلزم تكرار القراءة بفوت صفة غير لازمة في تحققها مع الخلاف في الاقوال والروايات في وجوبهما مع عدم دليل قوي على ذلك بل الظن ضعيف كما عرفت ويمكن الفهم من صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه او ترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه او قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه فقال اي ذلك فعل ناسيا او ساهيا فلا شيء عليه فانه صادق على من لم يجهر في القراءة وذكر قبل الركوع بل في الاثناء وذكر في الآخر انه لم يجهر ناسيا وقد حكم بعدم شيء عليه ولو كان عليه الاعادة ما كان ينبغي ذلك والاصل عدم التخصيص حتى ثبت بالدليل ولا دليل فليس المحل وتأخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب على انه يجوز عن الخطاب عند الاكثر والمحققين من الاصوليين وفي الحاجة غير ظاهرة ولهذا ضم الخطاب واما في نسيان القراءة بالكلية مع الذكر قبل الركوع فياتي بها وكذا في ابعاضها واجزائها حتى الحركات والتشديد والمد الواجب المتصل فانه لا يستلزم التكرار بل ولا يصدق النسيان لوجود محله وان صدق فلا محذور لخروجه عن الحكم بالدليل الذي مر والاجماع ايضا فلا يلزم الحمل على من لم يذكر قبل الركوع في الكل نعم لا ينبغي الاستدلال بالخبر الآخر لزرارة الذي في اثبات سجود السهو لما اشتمل على ان من ترك ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فانه يدل على الاعادة في تلك الصور بعينها اذ لا تفاوت الا بالعمد والنسيان الا ان يلتزم البطلان بمجرد ترك الجهر والاخفات قبل فعل الركوع فتأمل واعلم ان هذه لا تصلح للاستدلال على وجوبهما العدل الصريح مع اشتمالها على القراءة فيما لا ينبغي القراءة وذلك غير ظاهر وكذا ان فعله عمدا موجب للاعادة غير ظاهر في الكل بل يمكن جعلها دليلا على العدم لوجود لفظة لا ينبغي الحمل على سجدة السهو مع العمد والاعادة استحبابا وقد مرت المسئلة ودليلها فتذكر **قوله** ولا لناسي ذكر الركوع دليله رواية عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر عن ابيه عن علي انه سئل عن رجل ركع ولم يسبح ناسيا قال تمت صلوته وفي السند جعفر بن محمد وهو جعفر بن محمد بن عبيد الله ويمكن ذلك من حيث عند ذكره عبيد الله المذكور وكانه غير مذكور رجال في محله وفي ضمن ذكره في الفهرست فقال له كتاب وذكر الاسناد فلا يبعد كونها حسنة وصحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن الاول عن رجل نسي تسبيحه في ركوعه وسجوده قال لا بأس بذلك وفيهما ايضا دلالة ما على عدم سجود السهو له فلا يجب لكل زيادة ونقصان والاولى الظهر فافهم ولعل فيهما دلالة على وجوب التسبيح وعدم الاتمام بدونه عمدا وقد مرت الادلة فتذكر واما الدليل على غيره الى قوله ولا سهو في السهو فرفع النسيان عن الامة الدال على رفع جميع احكامه مع الاشارة فيما تقدم من الروايات الدالة على عدم الركن الا الخمسة المتقدمة وعلى عدم البطلان الا بالامور المذكورة التي ليست هذه منها والاصل مع ان الاتيان يستلزم تكرار واجب واجباتها اما ركن او جزء وذلك عمدا غير معلوم الجواز ويدل عليه ايضا الاخبار الدالة على عدم شيء بنسيان غير الركن مثل القراءة مع انها عمدة وجزء واضح وذلك يدل على ان ليس سببه الا عدم كونه ركنا خصوصا الصحيحة المتقدمة الدالة على انها سنة وان السجود والركوع فريضة وما دلت من الاخبار الصحيحة على انه يكفي اتمام الركوع والسجود وبالجملة يقلب من ذلك الظن مع عدم وجود الخلاف بل يظهر الاجماع من المنتهى حيث ما نقل الخلاف الا عن بعض العامة فتامل واعلم ان المتن ساذكر محل فوت بعض الامور وترك للظهور واعتمادا على ما تقدم وتاخر فمحل فوت ذكر السجود هو لو رفع عنه بمعنى رفع الجبهة عن محلها بحيث يصدق عليه الرفع وكذا طمأنينة السجود ومحل فوت السجود على الاعضاء بمعنى لبث باعتبار وضع الجبهة هو لو رفع عنه بالمعنى المتقدم والركوع اذا كان

ولا للسهو في السهو ولا للامام او المأموم اذا حفظ عليه الآخر متن

وضع الجبهة منسيا فانه نسيان السجدة الواحدة فلا يفوت محلها الا بالشروع في الركوع كما مر ومحل فوت الجلوس بينهما والطمانينة فيه هو وضع الجبهة ثانيا والذي يدل على ان الركوع محل فوت السجدة الواحدة رواية ابي بصير قال سألته عمن نسي ان يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم قال يسجدها اذا ذكرها ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فاذا انصرف قضاها وليس عليه سهو ويدل ما سيجيء من الاخبار الدالة على انه محل فوتها على تقدير الشك فيها على انه محل النسيان بالطريق الاولى ومعلوم فوت المحل بعد الركوع ويدل عليه ايضا ما سيجيء في رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل نسي ان يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فاذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد فليمض على صلوته حتى يسلم ثم يسجدها فانها قضاء لعل ما يريد بالقضاء معناه العرفي عندهم وفي الاولى دلالة على عدم سجود السهو لكل زيادة ونقيصة وتركه في الثانية يشعر به ايضا **قوله** ولا للسهو في السهو دليله حسنة حفص بن البختري لابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على الامام سهو ولا على من خلفه سهو ولا على السهو سهو ولا على الاعادة اعادة وما في مرسلة يونس عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام ولا سهو في سهو ولعل المراد نفي احكام الشك عن الامام مع حفظ المأموم وبالعكس ونفي استحباب الاعادة في موضعها كمن صلى منفردا ثم اعاد مع الجماعة استحبابا فلا يعيد مرة اخرى ويحتمل ان يكون المراد انه على تقدير الاعادة لفصول لشك او سهو او عدم طهارة ثوب لا يوجب مثله الاعادة او يوجب لا ينبغي الاعادة الا مع الموجب والله يعلم واما معنى قوله ولا على السهو سهو فقال المص في المنتهى معنى قول الفقهاء ولا للسهو في السهو اي لا حكم للسهو في الاحتياط الذي يوجبه السهو كمن شك بين الاثنين والاربع فانه يصلي ركعتين احتياطا على ما يأتي فلو سهى فيهما ولم يدر اصلى واحدة او اثنتين لم يلتفت الى ذلك وقيل معناه ان من سهى فلم يدر هل سهى ام لا لا يعتد به ولا يجب عليه شيء والاول اقرب لانه مناسب لقوله ولا على الاعادة اعادة وان له فائدة وليست في نفي الحكم في الشك منه هل حصل منه شك او سهو يوجب شيئا ام لا فائدة وعلى الثاني معنى القول عدم الحكم مطلقا للشك في حصول موجبه بالكسر وهو ظ وعلى الاول معناها نفي الحكم مطلقا للشك في يحتمل السهو ايضا في موجب الشك بالفتح مثل الاحتياط او السهو مثل سجود السهو ح لكن في النفي ح مطلقا تامل بعد ثبوت الاحكام في المطلق وعبارة الخبر محتملة للامرين مع عدم الصحة فكيف يسقط الحكم الثابت بها مطلقا وان بنى على الاول كما هو الظ فينبغي التامل في جزئياته فيمكن الحكم بعدم الحكم للشك الذي كان مبطلا او موجبا للاحتياط في غير صلوة الاحتياط لو وقع فيها والا يمكن لزوم الحرج والكثرة ولظاهر الخبر وكذا ما يوجب سجود السهو لو وقع فيه كما مر مثل نسيان الذكر والطمانينة مع القول بوجوب سجود السهو لهما او نسيان احد السجدتين او الجلوس بينهما ونحو ذلك ما لو وقع في صلوة الاحتياط شيء يوجب السجود او نسي شيئا منها مثل سجدة الواحدة والتشهد ونحوهما مما يوجب القضاء في غير الاحتياط وكذا ما يوجب التلافي مع عدم تجاوز المحل فان الظ وجوب سجدة السهو والقضاء والتلافي لعدم الدليل المتقدم وهو الحرج والكثرة وعدم ظهور حجية الخبر فيه مع ثبوت هذه الاحكام بدليلها مطلقا ووجوب التلافي اظهر وكذا لو نسي شيئا في سجود السهو مثل التشهد والسجدة الواحدة فغير الظ السقوط بل الظ عدمه وكذا لو شك في فعل منهما بعد كونه في محله فينبغي الاتيان وعدم السقوط ونحو ذلك ما لو شك في عدد السجدتين وعدد الاحتياط فيبني على فعل المشكوك الا ان يستلزم الزيادة فانه يبني على المصحح وذلك غير بعيد لاصل الصحة ولئلا يلزم الحرج والكثرة ويحتمل البناء على الاقل للاصل مع الصحة وعدم لزوم الحرج غيره والمفهوم من كلام الشارح هو الاول والثاني اجود اظهر وقال الشارح وتنحصر ان يتحقق الشك في شك في كونه يوجب شيئا او لا والظ انه لا حكم له اصلا للاصل وكذا لو شك هل هو مبطل ام لا ينبغي عدم الالتفات للاصل وقال ايضا لو سهى عما يتلافى بعد الصلوة كالسجدة والتشهد فتجاوز محله قضاهما الا انه لا يأتي بسجود السهو له والاول غير بعيد وفي الثاني تامل نعم لا يبعد ذلك في سجود السهو لانهما من جنس واحد مثل الاعادة في الاعادة ولزوم الحرج والكثرة وقال لو تيقن فعل او ترك ما يبطل كالركن بطل وليس منه ما لو شك في فعل كالركوع والسجود فاتى به فشك في اثنائه في ذكر او طمانينة لان عوده الى ما شك فيه ليس مسببا عن السهو والشك فيه تامل اصل الوجوب مع اصالة عدم الفعل وكذا لو تيقن السهو الموجب للسجود او للتلافي فعل او شك هل فعل موجبه ام لا فانه يجب عليه فعله لاصالة عدمه انتهى والظ انه حق وبالجملة المسئلة لا تخلو عن اشكال فينبغي التامل في جزئياتها والحكم على الاجمال مشكل مع عدم صحة الدليل فيعلم الساقط وعدمه بالتامل والتدبر ويمكن بعيدا ان يقال بالسقوط على الاجمال الا المعلوم لان ثبوت الاحكام في الصلوة المتعارفة والسجود كذلك لا في الاحتياط وسجود السهو فتامل **قوله** ولا للامام او المأموم الخ دليله الحسنة الاخرى كذلك ليس على الامام سهو ولا اعادة وما في المرسلة المتقدمة ايضا ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهوا باتفاق منهم وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يصلي خلف الامام لا يدري كم صلى هل عليه سهو قال لا الظ ان المراد هو عدم احكام الشك مثل السجود للسهو والاعادة على تقدير حفظ الآخر كما هو مصرح به في البعض ونقل في المنتهى عن الشيخ والسيد العامة عدم السهو على المأموم مع الامام حتى لو فعل موجب السجود لا يسجد له ونقل احتجاجهم على ذلك ببعض ما مر وبرواية محمد بن سهل المذكورة في الفقيه عن الرضا عليه السلام الامام يحمل اوهام من خلفه الا تكبيرة الافتتاح وبرواية عمار ليس عليه شيء فيمن ينسى ان يسبح في السجود والركوع او ينسى ان يقول بين السجدتين شيئا وبخبر عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل سهى خلف امام بعد ما افتتح الصلوة فلم يقل شيئا ولم يكبر ولم يسبح ولم يتشهد حتى يسلم قال جازت صلوته وليس عليه اذا سهى خلف الامام سجدتا السهو لان الامام ضامن لصلوة من خلفه واجاب بعدم الدلالة في البعض وبعدم صحة السند عن رواية عمار والحمل على الشك مع القيد المتقدم في البعض بحمل المطلق على المقيد وحمل الضمان على ضمان القراءة كما هو مصرح في موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ايضمن الامام الصلوة قال ليس بضامن وكذا في صحيحة معوية ورواية حسين بن بشير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل عن القراءة خلف الامام فقال ان الامام ضامن للقراءة وليس يضمن الامام صلوة الذين خلفه ويضمن القراءة ويؤيده ان الشيخ ايضا جمع بين الاخبار في التهذيب بمثل ما ذكره ويمكن الحمل على التقية ايضا وبالجملة القول المشهور هو الظ لعدم سقوط موجب شيء الا بدليل صحيح صريح وليس هنا دليل كذلك مع المعارضة الا مع الحفظ في بعض الصور واطلاق الخبر لا يدل عليه ولهذا اطلق ايضا في جانب الامام ايضا مع انه ظاهر ان المراد مع حفظ المأموم فروع لا شك في رجوع احدهما الى الآخر مع شكه ويقين الآخر واما الى ظن الآخر فهو ايضا محتمل لان الظن في باب الشك

الحسنة المتقدمة

في جانب المأموم

معمول

سعوك به وانه بمنزلة اليقين وظ قوله في المرسلة المتقدمة مع ايقان منهم العدد كانه محمول على ما يجب لهم ان يعملوا به من الظن واليقين مع احتمال العمل
على الظ الا انها مرسلة واما الرجوع مع الظن الى يقين الاخر فمحل التامل لانه يحصل عنده ما يجب ان يعمل به والظ من الرجوع الى الاخر مع السهو الشك والوهم
كون اليقين اقوى من الظن وعدم الحكم له معه ليس بمعلوم في مثل هذا الصورة حيث حصل كل شخص مع ورود ما يدل على العمل بهما ولان الظن الحاصل له
بقرينة لعله اقوى من العمل بقول الغير تقليدا فالظ البناء على ظنه الا ان يحصل له ظن اقوى منه بسبب يقين الاخر فيرجع اليه ويحتمل في المسألة ايضا ذلك
الثاني فاذا حصل لهما الشك فيعمل كل بمقتضاه الا ان يفيد يقينا من الاخر مثل ان يشك احدهما بين الاثنين والثلث والاخر بينه وبين الاربع فالاثنان
فقط منفي بيقين الثاني كالرابع بيقين الاول فيبني على الثالث كذا قاله في الشرح وهو جيد وقال في الشرح ان لا عبرة بالثالث وتدعم في الخبر الصحيح ان شخصا
صلى ثم اخبر انه صلى في غير وقته قال يعيد وايضا تجزي جواز الاتكال في العدد الى الغير وهو مؤيد للاعتبار خصوصا مع العلم بضبطه وعدالته فيحصل الظن
بقوله لاحد الطرفين فيعمل به للظن ويؤيده نحو صحة الظن وتجويزه في الشرح ايضا لكن قال بخارج عن القول بقول ثالث بل بالظن والظ انه لم يخرج لانه
ما حصل الا من الثالث والظن المتقدم كان ظاهرا في غيره والا فيلزم خروج عمل احدهما بالاخر ايضا لانه يحصل الظن ولاجله يعمل فلو لم يحصل لم يعلم العمل
وان احتمل لاطلاق الخبر ولكنه بعيد خصوصا اذا حصل الظن بخلافه ثم الثالث على الفرق في المأموم بين كونه عدلا ام لا وفي الطفل المميز تردد ولا يبعد
الرجوع اليه مع حصول الظن والاعتماد على انه لم يكذب مع علمه بعدم مواخذته لعدم التكليف كما في ساير الامور مثل قبول قوله في تطهير الجنب وغير ذلك وقبول
الهدية منه مع اخباره بانه مرسل بها عن غيره ونحوه وبالجملة ينبغي الاجتهاد والعمل عليه مع ان العمل بقوله متداول بين المسلمين في اخذ الهدية والاذن بدخول
البيت واخذا لو دفعه منه وغير ذلك وصرح في كتب الاصحاب بجوازه فتأمل واحتط الرابع اذا حصل السهو الموجب للسجود للمأموم فقط لا يتبعه الامام بلا خلاف
على الظ ولا يسقط عنه خلافا للشيخ والمرتضى والجمهور كما مر الخامس العكس فلا يجب على المأموم متابعته فيها لعدم الموجب والامر بالتبعية ليس في مطلق الامور بل في
الصلوة التي هو امام وهذا مأموم والسجود للسهو ليس منها وهو ظ ولعل الشيخ قال بالوجوب لدليل وجوب المتابعة واختاره البعض ايضا ويتفرع عليه
انه هل تجب السجدة على المأموم بمجرد ان يرى الامام يسجد ام لا وهل يجب السؤال انه لم يفعل السجود ام لا والظ لا للاصل وصحة صلوته مع جهله في غير الصلوة التي ولا احتمال مع
انتهى فيها او يتذكر الان ويجب المتابعة على هذا التقدير مع القرينة والعلم ولو تشاركا في الشك او اختلفا يعمل كل بمقتضى ما حصل له وهو ظ ولا يتابعه
لم يحصل له الموجب الحاصل له وعلى تقدير الحصول الظ عدم وجوب التبعية لجواز الانفراد به للخلاص من الصلوة ولو لم يفعل احدهما لم يسقط عنه وهو ظ
والاحتياط حسن فيما امكن مثل متابعة الامام فيما يختص به فالظ انه لو فعل على طريق الاحتياط لقول الشيخ والسيد يكون احوط ولم يؤاخذ مع ما عرفت في
الاحتياط فتأمل لعل الفعل اولى ثم فرع لو شك بعد الفراغ من الصلوة لا حكم له اصلا بلا خلاف على ما قيل في المنتهى ويدل عليه الروايات منها صحيحة محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع قال كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلوتك فامض ولا تعد والروايات الدالة على عدم اعتبار الشك بعد الانتقال وما مر في الوضوء من عدم
الالتفات بعد الفراغ كلها ايضا دليله والظ عدم الفرق بين انواع الشك الموجب للاعادة والاحتياط وغيره **قوله** ولا مع الكثرة الذي تدل عليه
صحيحة زرارة وابي بصير وحسنتهما قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال يعيد قلنا انه يكثر عليه ذلك كلما
اعاد شك قال يمضي في شكه ثم قال لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض
الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك قال زرارة ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم والظ انه عن الامام ع لما غير مرة
وان المراد بكثرة الشك ولا غير المرتبة التي لا حكم لها فكانه باعتبار افراد المشكوك كما يشعر به حتى لا يدري ويحتمل كونها تلك المرتبة ويكون الحكم بعد الحكم فيها
للتخيير لا للوجوب وكذا بعضين وان المراد بالكثرة المسقطة لاحكام الشك هنا هي التي موجبة للاعادة ويدل عليه كلما اعاد ونقض الصلوة في الموضعين
وانها كثيرة واصلة الى حيث كلما اعاد شك وصحيحة محمد بن مسلم اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك فانه يوشك ان يدعك فانما هو من الشيطان والظ
منه انه يريد بالسهو الموجب للاعادة او التلافي مثل نقص سجدة لانه امر بالمضي في صلوته مع ذلك يعني لا تترك صلوتك به ولا ترجع الى مقتضاه بل استمر عليها الشك
ومنه في الفقيه ايضا ولكن بدل قوله فامض بقوله فدعه وفي رواية ابن سنان عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال اذا كثر عليك السهو فامض في صلوتك قال
في الفقيه وفي رواية عبد الله بن المغيرة انه قال لا بأس ان يعد الرجل صلوته بخاتمه او بحصى ياخذ بيده فيعد به قال الرضا ع اذا كثر عليك السهو في الصلوة
فامض على صلوتك ولا تعد فان كان قال الرضا ع داخلا في رواية عبد الله يكون حسنا لكنه غير ظ ويؤيده انه قيل انه ينقل عن الكاظم ع وما ذكر نقله عنه
والا يكون مرسلا وعلى كل حال هو ايضا يدل على الشك الموجب للاعادة وقال عنه ايضا وفي رواية محمد بن ابي عمير عن محمد بن ابي حمزة كانها صحيحة عن الصادق
قال اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلث فهو ممن كثر عليه السهو يدل على تعيين بعض افراد كثير السهو وبظاهرها تدل على عدم الاكتفاء بثلثة واحدة بل يكون
حاله بحيث يفعل في كل ثلثة وايضا لم يعلم المراد بالثلث ثلث صلوات مطلقا او الفرايض او الركعات مطلقا او ركعاتها او الافعال مطلقا ولعل الظ
الاصحاب انه لابد من ثلث شكوك اي شك كان في صلوة واحدة او في ثلث صلوات وان استمر وحكمه موقوف على تحقق السهو في كل صلوة فلو وقع واحدة
بلا سهو لم يبق الحكم وان المراد هو الفرايض ويحتمل ان يكون المراد بسهو سهوا موجبا للاعادة لما تقدم فتأمل وقال المص في المنتهى احاله في الكثرة الى العرف لانه
لا شرع وقال الشيخ قيل ان حد الكثرة ان يسهو ثلث مرات وقال ابن ادريس حده ان يسهو في شيء واحد او في فريضة واحدة ثلث مرات او يسهو في ثلث فرايض
من الخمس وهذا كله لم يثبت وعادة الشرع في مثل هذا رد الناس الى العادات انتهى والعرف لا يبعد عن الثلث في صلوة واحدة بل في ثلث صلوات متواليات ايضا
وغيرها وفي ثلث من الخمس ان احتمل ويسقط الحكم في الرابع ويحتمل انقطاعها بصلوة واحدة كما يفهم من الرواية السابقة او الثلث مثل الوجود والحوالة فيه
ايضا الى العرف لا يبعد القول عرفا بالرفع في ثالث لانه قد يقال عرفا زال كثرة سهوه فانه صلى ثلث صلوات من غير سهو وظ الرواية الزوال بواحدة ويمكن ان

ولو نسي الحمد وذكر في السورة اعادها بعد الحمد ولو ذكر الركوع قبل السجود ركع وكذا العكس ولو ذكر بعد التسليم ترك الصلوة على النبي قضاها ولو ذكر السجدة
او التشهد او التشهد بعد الركوع قضاهما منه

يكون معنى صحيحة محمد بن ابي عمير ان السهو في كل واحدة واحدة من اجزاء الثلث بحيث يتحقق في جميعه موجب لصدق الكثرة وانه لا خصوصية له بثلث دون ثلث بل في كل ثلث
يتحقق كثرة السهو فيزول بواحدة واثنين ايضا ويتحقق حكمها في المرتبة الثالثة والله يعلم فيكون التحقق وزوال حكم السهو معا فتأمل فانه قريب الى ما لو احاله
الى العرف فانما يكون مع وجود لفظ الكثرة المسقطة لحكم الشك في الدليل من غير تأويل فيه اصلا والظاهر من قوله اذا كان الرجل ممن يسهو الخ انما هو بيان الكثرة بالثلث
ولم يبين مع الكثرة وسقط الحكم حاوي في المرتبة الرابعة وليس غيره من لفظ الكثرة موجود في خبر يدل على عموم الشك الكثير بل ظاهر الاخبار الموجود هو فيما هو تخصيص
السهو كما اشرنا اليه على تقدير وقوعه عاما فهم البيان من صحيحة محمد بن ابي عمير فيعلم منها ان لها المعنى الشرعي فتأمل وايضا الظاهر ان المراد بالسهو هو الموجب للشيء
كما مر من العلة في الاحاديث السابقة فلا يتحقق بالنافلة ولا بما لا يوجب شيئا وايضا الظاهر انه لا حكم للشك الموجب للاعادة بعد الكثرة فلا يبعد حتى في الفعل
مع عدم فوت محله لا عدم القضاء لما فات ولا عدم البطلان بترك المبطل نسيانا فان الظاهر اعتبار الشك في عدم السقوط للادلة المتقدمة مع عدم المعارض
واما سقوط سجدة السهو والاحتياط فيكون المراد اعم من الشك والسهو فهو محل التامل فان ذكره بعض الاصحاب وليس بواضح من الروايات كما فهمت فهم ينقط حكم
بعد الكثرة عن سجود السهو بان لا تجب سجدة السهو مع حصول موجبه فيه للعلة كما مر لا نفس سجود السهو والاحتياط لثبوتهما بالادلة مع عدم ظهور ثبوت ما قال
انما رايت لا انما نقلت هو كما مر ويلزم ايضا الارادة المعينين من لفظ واحد واخراج بعض افراده مثل قضاء ما فات والبطلان بالمبطل فالحكم باسقاط موجبها
مطلقا محل التامل الا ان يكون اجماعا وهو ليس بواضح والحاصل الخروج عن الدليل بعد الثبوت ليس بجيد يؤيده ما نقله الشارح عن المنتهى في كون من سجود
ثماني سجدات على من فعل موجبها ثم الظاهر ان الحكم بالسقوط ليس بحتمي بل هو رخصة وتخفيف للاصل وللادلة السابقة والجمع بينها وبين دليل المسقط فلا
الوجه اولى من التخصيص وهو ظاهر لما مر من التخيير في بعض الاحكام حصولا للتلافي في شك يوجبه مع عدم فوت المحل وقال الشارح انه مبطل لو علم بعد انه كان
متروكا وفعله وقع في محله لانه زيادة منهية وما عرفت الصغرى ولا الكبرى لا يقال ان الزيادة فعل كثير وهو مبطل لان المبطل هو الكثرة بالمعنى المتقدم وليس بظاهر
مع انه ليس بدليل اشرته منه تخفيفه في كل زيادة فتأمل وايضا على تقدير التعميم لا يظهر وجه البناء على الاكثر وسقوط الاحتياط بل الاحتياط البناء على الاقل للاصل مع العمل بعدم اعتبار الشك
الكثرة في الجملة بعد البناء على الاكثر والاحتياط والظاهر على تقديره فهو تخيير على ما الظاهر وايضا الفرق بين عدم سقوط فعل ما نسي بعد الصلوة وبين سقوط
سجدة السهو يحتاج الى تامل لعله موجود فافهم وبالجملة الظن سقوط حكم الشك المبطل مطلقا والبناء على الصحة على تقدير تحقق كثرة السهو الموجب للتلافي في
قبل فوت المحل والتخيير ويحتمل معنى قوله لا على الاعادة اعادة هو لا اعادة للمعادة بعد الكثرة الله يعلم والمسئلة مشكلة والدليل قاصر لتقليده مشكل والاعتماد
على ظني اشكل والى الله المشتكى من تلك الفهم ونقص الالة وعدم المعلم في العلوم الدينية **قوله** ولو نسي الحمد وذكر في السورة اعادها بعد الحمد الظاهر ان
هذه المسئلة ودليلها قد علمت من قوله او قراءة الحمد او السورة الخ بالفهوى وانما ذكرها للتصريح وليصرح باعادة السورة وانه لا تفاوت في الحكم ما لم يركع
فلو قال بعد السورة قبل الركوع لكان اشمل وابعد من توهم الاختصاص بالاثناء وكذا الظاهر ان الضمير راجع الى مطلق السورة لا السورة التي كانت فيها فلا يفهم وجوب
اعادة تلك بعينها ثم قد يتوهم ذلك وينبغي عدمه والاختصار في العبارة **قوله** ولو ذكر الركوع الخ دليله وجوب الواجب وشغل الذمة مع امكان الاتيان
بالواجب وتحصيل الاجزاء فيجب ولعله اجماعي كما يفهم من المنتهى وايضا يمكن فهمه من مثل صحيحتي رفاعة المتقدمتين في بطلان الصلوة بترك الركوع حيث قيد الذكر
بعد السجود ويدل عليه ما سيجيء مما يدل على فعل تلك اذا شك في الركوع قبل ان يسجد فعلى الذكر مع عدم البطلان للاصل ولما مر يجب ذلك بالطريق الاولى
ويدل على العكس ايضا ما مر من رواية ابي بصير قال سالته عمن نسي ان يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم قال يسجدها اذا ذكرها ما لم يركع فان كان قد ركع
فليمض في صلوته فاذا انصرف قضاها وليس عليه سهو فيها دلالة على المطلوب وعلى قضائها ايضا بعد الصلوة اذا ذكر بعد الركوع وان كانت ليست بصحيحة مع ان
مضمرة الا انها مؤيدة وفيها دلالة ايضا ايضا على عدم وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة فافهم والظاهر ان الحكم في العكس اعم من كون المنسي المذكور قبل
الركوع سجدة او سجدتين لعدم ثبوت البطلان بنسيانهما الا مع فوت المحل وعدم امكان الاستدراك حتى يتحقق الترك فتجري ادلة بطلان الصلوة بترك السجدتين
معا مثل قوله انما تعاد من سجود وغيره من الاخبار والاجماع **قوله** ولو ذكر الخ الظاهر انما اشترط الذكر بعد التسليم للتشهد الثاني ويكفي عدم الذكر الا بعد
الركوع في الاول والظاهر عدم الفرق بينهما وبين الصلوة على النبي وآله وكذا بين ابعاضها الا ان الظاهر قضاء ما يتم معه الكلام على تقدير البعض مثل الال فينبغي
اعادة الصلوة عليه ايضا وملاحظة الترتيب واما الدليل الذي يدل على القضاء مثل ما مر من ثبوت الواجب في الذمة مع امكان البراءة فلا ينبغي السقوط وعدم ما يقال
الذي ثبت وجوبه هو ملتبس بالمحل المخصوص والقضاء انما يكون بامر جديد ولم يكن قضاء تحقيقا فاه الوجوب في غير محل ما اوجبه الدليل يحتاج الى دليل جديد
ولعل سجود الصلوة على النبي وآله قياس لما ثبت الدليل مثل السجدة الواحدة وتمام التشهد حيث ان العلة كونهما واجبة مع صلاحيتها للقضاء تاسيا وتدل
الدليل الدال على وجوب قضاء التشهد هو صحيحة محمد كانه ابن مسلم عن احدهما في الرجل يفرغ من صلوته وقد نسي التشهد حتى ينصرف فقال ان كان قريبا
رجع الى مكانه فتشهد والا طلب مكانا نظيفا فيتشهد فيه وقال انما التشهد سنة في الصلوة يعني واجبها كما مر ولعل بعض التشهد تشهد وانه يصدق على من نسي
الركوع مر بعضه انه نسي التشهد يعني ما فوت كله فيؤمر بالقضاء ولا يقاس باجزاء السجود فانها واجبة للجزئية ودخولها تحتها بخلاف التشهد فكانه كالواحد من اجزائه
مستقل او شرط لصحة الكل كاجزاء القراءة فانه ينبغي القضاء لكل حرف وحركة ومد وتشديد مع بقاء الوقت يعني في موضع قضاء الكل لكن القياس ليس بحجة
وصدق التشهد على البعض غير ظاهر وكذا نسيان الكل على نسيان البعض وبالجملة وجوب قضاء البعض غير ظاهر نعم الاحوط القضاء سيما الكل للبعض وفي الصحيحة المتقدمة
دلالة على وجوب التشهد بطهارة المكان وايضا دلالة على عدم السجود حيث ترك الامر به ولعل الرجوع الى مكانه للاستحباب فتأمل **قوله** ولو ذكر السجدة الخ دليل
قضاء التشهد او التشهد بعد الركوع قضاهما صحيحة محمد المتقدمة مع ما سيأتي مثل رواية علي بن ابي حمزة ودليل السجود ما مر من رواية ابي بصير ورواية اسمعيل
ابن جابر عن ابي عبد الله في رجل نسي ان يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكره وهو قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فاذا ركع فذكر بعد الركوع انه لم يسجد فليمض

منتزعة

ولیسجد للسهو فی جمیع ذلک علی رای متین

فی صلوته حتی یسلم ثم یسجدها فانها قضاء واما الابعاض فالظ عدم القضاء بعد فوت المحل الا الصلوة علی النبی ص فانه یحتمل وجوب قضائها وکذا الآل وبعض اجزاء التشهد خصوصا احدی الشهادتین فالاحوط فیها القضاء وان لم یثبت دلیل الوجوب وینبغی علی تقدیر القضاء للاجزاء ملاحظة الترتیب بل لا دلیل علی القضاء غیرهما ولا قول فی غیرهما والظ ان معنی القضاء هو الفعل ثانیا لا القضاء المتعارف بینهم وانه لا ینوی القضاء والاداء فی الجزء المنسی بل یکفی نیة المنسی فی فرض کذا اداء کانت او قضاء وفی بعض عبارات الاصحاب انه تابع لکله ولیس بواضح الا ان یقصد النیة فیه فی فرض اداء او قضاء ویحتمل اعتبار الاداء والقضاء بالنسبة الی الوقت فعلی هذا ان کانت فی وقت ذی المنسی فیکون اداء والا قضاء والظ انه التدارک بعد التسلیم ودلیل الخلاف غیر واضح نعم فی صحیحة ابن ابی یعفور اذا نسی الرجل سجدة وایقن انه قد ترکها فلیسجدها بعد ما یقعد قبل ان یسلم ولا یبعد الحمل علی التخییر واستحباب التسلیم الا علی مذهب من خالف لان مذهبه انما تنضم سجدة تلک الرکعة التی ذکرها فیها وایضا الظ وجوب الترتیب بین الاجزاء المنسیة للترتیب بینها فی الوجود ووجوب السابق قبل اللاحق ویحتمل العدم والاولی احوط وکذا بین سجدات السهو لتقدم سببها فیقدم ما سببها مقدم وکذا بین الاجزاء المنسیة وبین سجدة السهو لها لعله لا دلیل بوجوب ذلک الا انه احوط **قوله** ویسجد للسهو فی جمیع ذلک علی رای الظاهر ان المشار الیه من اول المطلب الی هنا ولکنه معلوم عدم الوجوب فی کثیر منها مثل صورة غلبة الظن وکثرة السهو وسهو الامام وبالعکس ویمکن ارجاعه الی قوله ولو نسی الجهر الخ وهو قریب ذکره الشارح واما الدلیل علی ذلک علی العموم فهو روایة سفیان السمط عن ابی عبد الله ع قال تسجد سجدتی السهو لکل زیادة تدخل علیک او نقصان ومن ترک سجدة فقد نقص وهذه غیر صریحة ولا صحیحة للسفیان فانه مجهول مع ان ابن ابی عمیر رواها عن بعض اصحابنا وان کان مرسلة مقبولا ولکنه مرسل وقد عرفت الحال مع ان المصدر فی موضع من المنتهی انه لا یقبل فی خلاف الاصل فتذکر وصحیحة عبید الله بن علی الحلبی عن الصادق ع انه قال اذا لم تدر اربعا صلیت ام خمسا او نقصت ام زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتین بغیر رکوع ولا قراءة تتشهد فیهما تشهدا خفیفا وهذه صحیحة ولکنها غیر صریحة لاحتمال الرکعة فانها المتبادرة الی الفهم بقرینة اربعا او خمسا وانها تدل علی وجوب سجدتی السهو فی الشک بین الزیادة والنقصان ولیس هو المط ولا قایل به الا القلیل ولا یدل علی وجوبهما لهما بالطریق الاولی علی ما ادعی انه قد یجب فی الزیادة اکثر منهما مثل الاعادة او التدارک او یقال ان الشک مرهین بجبرهما دون الیقین علی انه لا یمکن القول بوجوبهما لهما بالطریق الاولی لا مع القول بوجوبهما فی الشک لانه صریح الصحیحة وقد عرفت ان القایل به قلیل وان الظ الاکثر من الموجبین لوجوبه فی الیقین دون الشک فان ضبط کل زیادة ونقیصة لا یخ عن اشکال کما قد عرفت وایضا قد بینا عدم وجوبهما فی کثیر منهما وستقف علیه ایضا وبالجملة الدلیل علی الکل لیس بتام وسیجیء الدلیل علی ما یجب فیه السجدتان واما الذی یدل علی عدم الوجوب مطلقا فصحیحة محمد بن مسلم المتقدمة عن احدهما قال ان من نسی القراءة فقد تمت صلوته ولا شیء علیه لا شک انهما شیء فلو کانتا علیه لم یکن منفیا ورواية علی بن ابی حمزة عنه ع عن رجل نسی ام القرآن قال ان کان لم یرکع فلیعد ومثله روایة منصور بن حازم قال قلت لابی عبد الله ع انی صلیت المکتوبة فنسیت ان اقرا فی صلوتی کلها فقال الیس قد اتممت الرکوع والسجود قلت بلی قال فقد تمت صلوتک اذا کان ناسیا فیهما دلالة علی عدم رکنیة القراءة ورکنیة الرکوع والسجود والدلالة علی المطلوب من جهة عدم الذکر فتم وامثالها کثیرة مثل روایة ابی بصیر عنه ع قال اذا نسی ان یقرا فی الاولی والثانیة الی قوله فلیمض فی صلوته ویدل علیه ایضا الروایات الصحیحة فی المضی فی الصلوة وعدم الالتفات الی الشک فی الافعال بعد تجاوز محلها کما سیجیء ویفهم عدمهما ودروایة ابی بصیر قال سالته عمن نسی ان یسجد سجدة واحدة فذکرها وهو قائم قال یسجدها اذا ذکرها ما لم یرکع فان کان قد رکع فلیمض علی صلوته فاذا انصرف قضاها ولیس علیه سهو وحسنة الحلبی لابراهیم قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل سها فلم یدر سجد سجدة ام ثنتین قال یسجد اخری ولیس علیه بعد انقضاء الصلوة سجدتا السهو وقد اخرج الشیخ هذه الصورة وقال انما هما علی تقدیر عدم التدارک وهنا قد تدارک ولکن لا شک فی دخولها فیما ذکره المص فی المختلف من وجوبهما لکل شک فی کل زیادة ونقصان وفی دخولها فی کلام المتن ایضا بقوله جمیع ذلک علی التقدیرین مع انها عامة فتشمل من ذکر ذلک بعد القیام والقراءة ما لم یرکع فیکون هنا زیادة لا یجبان لها وصحیحة ابن ابی یعفور عن ابی عبد الله ع قال اذا نسی الرجل سجدة وایقن انه قد ترکها فلیسجدها بعد ما یقعد قبل ان یسلم فان کان شاکا فلیسلم ثم لیسجدها ولیتشهد تشهدا خفیفا فلا تسمیها نقرة فان النقرة نقرة الغراب فان فیها دلالة حیث اوجب السجدة وسکت ولکن الظ انه لا یقول بمضمونها احد وهو ایجاب السجدة المنسیة قبل التسلیم وفعل السجدة للشک مع التشهد الا ان یحمل علی سجدة السهو ویدل علیه النقرة ولکن الظ من قوله ثم لیسجدها انها المشکوکة فتم وصحیحة زرارة الدالة علی وجوب الجهر والاخفات فانها مشتملة علی عدم شیء علی ناسی القراءة وغیرها ودروایة عبد الله القداح عن جعفر عن ابیه ان علیا سئل عن رجل رکع ولم یسبح ناسیا قال تمت صلوته وفی الطریق جعفر بن محمد والظ انه جعفر بن محمد بن عبید الله کما یظهر من حیث وقت النقل عن عبد الله بن میمون القداح والدلالة من جهة السکوت فانه یفید عدم وجوب شیء آخر والا یلزم التاخیر وصحیحة علی بن یقطین قال سالت ابا الحسن الاول ع عن رجل نسی تسبیحه فی رکوعه وسجوده قال لا باس بذلک وکذا السکوت عن ایجابها فی زیادة السجدة حیث سئل ابو عبد الله ع عن رجل شک فلم یدر اسجد ثنتین ام واحدة فسجد اخری ثم استیقن انه قد زاد سجدة فقال لا والله لا تفسد الصلوة زیادة سجدة وقال لا تعید صلوته من سجدة ویعیدها من رکعة وفی الدلالة تامل وصحیحة محمد عن احدهما فی وجوب اعادة التشهد المتقدمة وصحیحة سلیمان بن خالد قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل نسی ان یجلس فی الرکعتین الاولیین فقال ان ذکر قبل ان یرکع فلیجلس وان لم یذکر حتی یرکع فلیتم الصلوة حتی اذا فرغ فلیسلم ولیسجد سجدتی السهو وصحیحة علی بن النعمان المتقدمة فی عدم الاعادة لنقصان رکعة حیث ما امره بالسجود وقد اکتفی بفعل الرکعة بعد التسلیم بل صوبه الامام ع ما قال لما ترکت السجود وانه یجب بالاخبار الدالة علی العدل حیث جوز العدول المشتمل علی الزیادة مع عدم ایجاب السجود مثل صحیحة الحلبی وابی الصباح وابی بصیر عن ابی عبد الله ع فی الرجل یقرا فی المکتوبة بنصف السورة ثم ینسی فیاخذ فی اخری حتی یفرغ منها ثم یذکر قبل ان یرکع قال یرکع ولا یضره وفی بعض الاخبار عدم شیء علیه فیمن ترک رکعة او زاد زیادة ولم یذکر حتی بعد الکلام والزمان الکثیر کما مر وایضا جمیع الاخبار الدالة علی الاحتیاط فی جمیع الصور خالیة عن ایجاب السجود فلا یتم وجوبهما فی کل شک بین الزیادة والنقصان فتم بل یدل علی عدمهما فی صحیحة زرارة عنه ع

وان کان شاکا فلیسلم ثم لیسجدها ولیتشهد تشهدا خفیفا ولم یثبتها نقرة فان النقرة نقرة الغراب صح

بکونا منفیین

فان لم يدر فى ثنتين هو ام فى اربع فليسلم ويقوم فيصلى ركعتين ثم يسلم ولا شىء عليه وفى صحيحة اخرى فى الشك بين الاربع والثنتين بعد الاحتياط قال فلا شىء
عليه وامثالها كثيرة ولا شك فى الدخول تحت الشك فى الزيادة والنقصان وايضا الاخبار الصحيحة الدالة على عدم البطلان والصحة بزيادة ركعة مع الجلوس بعد
الرابعة وحسنة الحلبى لابراهيم عن ابى عبد الله (ع) قال اذا قمت فى الركعتين من الظهر او غيرها ولم تتشهد فيهما فذكرت ذلك فى الركعة الثالثة قبل ان تركع فاجلس فتشهد
وقم فاتم صلوتك وان انت لم تذكر حتى تركع فامض فى صلوتك حتى تفرغ فاذا فرغت فاسجد سجدتى السهو بعد التسليم قبل الكلام حيث يدل على عدم السجود فى الصورة
الاولى وحديث ذى الشمالين دال على انه ليس لنقصان الركعة بل للكلام فهو ايضا يدل على المطلوب وهو منقول بطرق كثيرة صحيحة فالذى يدل على السجود لكل زيادة
او نقيصة او للشك فيهما فيحتمل ان يكون المراد بهما الركعة كما مر وكذا تحمل عليه حسنة زرارة لابراهيم قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول قال رسول الله (ص) اذا شك احدكم فى
صلوته فلم يدر زاد ام نقص فليسجد سجدتين وهو جالس وسماهما رسول الله (ص) المرغمتين يدل عليه حسنة زرارة وبكير بن اعين عن ابى جعفر (ع) قال اذا استيقن انه
زاد فى صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان استيقن يقينا حيث انه زاد الركعة على الظاهر وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله
قال اذا كنت لا تدرى اربعا صليت وخمسا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك ثم تسلم بعدهما وموثقة سماعة قال قال من حفظ سهوه واتمه فليس عليه سجدتا السهو
وانما السهو على من لم يدر زاد ام نقص منها وصحيحة ابى بصير ولا يضر ابان بن عثمان قال قال ابو عبد الله (ع) من زاد فى صلوته فعليه الاعادة وفى الصحيح عن ابى بصير
ابى عبد الله (ع) قال اذا لم تدر خمسا صليت ام اربعا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك وانت جالس ثم سلم بعدهما وفى الطريق شعيب كانه العقرقوفى الثقة لنقل حماد
بن عيسى عنه وانه ابن اخت ابى بصير المذكور على ما يفهم من ان ابو بصير هو يحيى بن القسم وفيه خلاف ولكن عمل به المصنف فى ضرورة ويدل ايضا على عدم السجود على نقص
ذلك التشهد رواية على بن ابى حمزة قال قال ابو عبد الله (ع) اذا قمت فى الركعتين الاولتين ولم تتشهد فذكرت قبل ان تركع فاقعد فتشهد وان لم تذكر حتى تركع فامض فى
صلوتك كما انت فاذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما ثم تتشهد التشهد الذى فاتك فيها دلالة على تقديم سجدة السهو على تشهد المنسى عكس غيرها فيحمل
التخيير وانه يدل عليه موثقة عبيد بن زرارة لابن بكير عن ابى عبد الله (ع) قال سالته عن رجل صلى الفريضة فلما فرغ ورفع راسه من السجدة الثانية من الركعة
الرابعة احدث فقال اما صلوته فقد مضت وبقى التشهد وانما التشهد سنة فى الصلوة فليتوضأ فليعد الى مجلسه او مكان نظيف فيتشهد ومثله حسنة زرارة
لابراهيم وجه الدلالة انه قال مضت الصلوة وما اوجب الا التشهد ولو كانت السجدة واجبة لذكرها والا يلزم التاخير فى الاخيرة قال وان كان الحدث بعد التشهد فقد
مضت صلوته واما وجوبهما فى مواضع مخصوصة فلا شك فيه مثل الكلام سهوا لما فى خبر سهو النبى (ص) انه سجد سجدتى السهو لمكان الكلام وهو منقول بطرق صحيحة
متعددة وفى الاخبار الصحيحة الاخر مثل خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يتكلم ناسيا فى الصلوة يقول اقيموا صفوفكم قال يتم صلوته ثم يسجد
سجدتين فقلت سجدتا السهو قبل التسليم هما او بعد قال بعد وفيها دلالة على كونهما بعده مطلقا فانهم وكذا النسيان التشهد لم يذكر الا بعد الركوع وتقدم دليله
والشك بين الاربع والخمس لعل المراد بالشك فى الزيادة والنقيصة كما مر وقد مر دليله ايضا عن قريب مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله (ع) قال اذا كنت لا
تدرى اربعا صليت وخمسا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما وفيها دلالة على وجوب التسليم فيهما وكذا رواية شعيب عن ابى بصير المتقدمة وان
كان ابو بصير هو يحيى بن القسم فيه خلاف ويدل عليه صحيحة الحلبى عن ابى عبد الله (ع) انه قال اذا لم تدر اربعا صليت ام خمسا ام نقصت ام زدت فتشهد وسلم واسجد
سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد فيهما تشهدا خفيفا وفيها دلالة على وجوب التشهد وكونه خفيفا لعل المراد حذف الزوائد المندوبة وما اوجبهما فى الكافى
الا فى هذه الصورة فيحمل ما يدل على عدم وجوبهما فى هذه الصورة على عدم وجوبهما لصحة الصلوة واتمامها كما فى صحيحة على بن النعمان او على انه كان وجوبهما
معلوما ذكرهما الامام (ع) او يقيد العام مثل ما فى صحيحة زرارة يتم ما بقى من صلوته تكلم او لم يتكلم ولا شىء عليه وكذا ما فى صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) فى
رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما بقى من صلوته ولا شىء عليه ومثل هذه الاخبار
فالمراد نفى غيرهما ويحتمل حمل الخواص على الاستحباب ولعل الاول اقرب يدل على وجوبهما لنسيان التشهد مع الذكر بعد الركوع لا قبله ما مر من الاخبار
فيدل على عدم وجوبهما لكل زيادة ونقيصة فلا يجب للقيام موضع القعود ايضا لما مر وصحيحة عبد الله بن ابى يعفور عن ابى عبد الله (ع) قال سالته عن الرجل يصلى
ركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما فقال ان كان ذكر وهو قائم فى الثالثة فليجلس وان لم يذكر حتى ركع فليتم صلوته ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل ان يتكلم
وفيها دلالة على كونهما قبل الكلام وبعد السلام ومثلها بعينها فى الصحيح عن الحسين بن ابى العلا المختلف فيه ورد روايتان اخريان ايضا مثلها عنه و
الاخبار فى ذلك كثيرة وتقدم اكثرها وفيها دلالة على كونهما بعد السلم ولو كانت للنقصان كما مر فما يدل على التفصيل فغير معتمد مع انه خلاف المشهور وحمل على التقية
يمكن الحمل على التخيير فى الناقص مع القايل والظاهر وجوب السلم والتشهد والذكر ايضا وكون السجود مثل سجود الصلوة لانه المتبادر وعدم ظهور الخلاف فى ما يجب
السلم والتشهد فقد تقدم ما يدل عليه والظاهر انه لا يقول المصنف بعدم وجوب الذكر وكون السجود مثل سجود الصلوة ويدل على الذكر ايضا صحيحة الحلبى فى
الفقيه وحسنة فى التهذيب الا ان فى الطريق محمد بن عيسى ابو احمد ليس ابو احمد فى الكافى عن ابى عبد الله (ع) انه قال يقول فى سجدتى السهو بسم الله وبالله وصلى
الله على محمد وال محمد قال الحلبى وسمعته مرة اخرى يقول بسم الله وبالله السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته فالاحوط وجوب الذكر واختيار احدهما وان
لم يدل دليل خاص على وجوبه ثم على خصوصهما فانما يدل على عدم وجوب شىء اصلا سوى السجود فهو رواية سماعة حملها الشيخ على نفى الزوايد على الواجب التشهد
والذكر مع انها ضعيفة بعمار وغيره مثل مصدق بن صدقة واحمد بن الحسن ردها المصنف فى المنتهى لذلك وحمله على ما حملها الشيخ وقال ويجب فيهما النية لانه عبادة
طاعة ويجب فيه السجود على الاعضاء لانه المتبادر ويجب فيه التشهد ذهب اليه علماؤنا اجمع ويجب فيهما التسليم ذهب اليه علماؤنا اجمع لكن لعله قال فى المختلف عدم
وجوب شىء سوى السجود لرواية عمار الضعيفة وكانه نظر الى ان الاصل عدم الوجوب وعدم قوة ما افاد الوجوب وجعل رواية عمار قرينة وما ثبت الاجماع الحقيقى
فاختار الاستحباب والدليل فى غير الذكر كما فى الوجوب واما الوجوب فى الذكر فبعيد الا ان يكون مجمعا عليه بعد ثبوت وجوب التشهد والتسليم كما اشرنا اليه والدين ابعد

ولو شك في شيء من الافعال وهو في موضعه اتى به فان ذكر انه كان قد فعله فان كان ركنا ابطلت صلوته والا فلا متن

للتخيير حق ان الذكر المطلق كاف في الصلوة فتعين مثل ما مر فيه بعيد فالقول باستحباب مطلق الذكر واستحباب التعيين غير بعيد وهو مختار العلامة في المنتهى الظ ان الوجوب لو سلم هنا لا يدل على وجوبه في الصلوة لعدم القايل بالفصل لعدم ظهوره ذلك فتم وذكر استحباب التكبير للامام اذا سجد واذا رفع في رواية عمار لتنبيه المامومين وقد عرفت حالها مع عدم وجوب التنبيه بعد نفيه والاستحباب محتمل ثم ان الظ وجوبها قبل الكلام لما مر ولو لم يفعل فالاولى الفعل متى تذكر وكذا لو ترك عمدا لما في رواية عمار قال يسجدهما متى ذكر مع ثبوت وجوبه فتم وايضا الظ انه ليس بشرط لصحة الصلوة بل امر وجب عليه بسبب فعل منه في الصلوة وان الظ تعدده هنا بتعدد الموجب ما لم يمكن ادخال التحت امر واحد فتم ويمكن الايجاب لكل شك في زيادة ركعة او نقصانها لما يدل عليه بعض الروايات المتقدمة خصوصا رواية الفضيل بن يسار في الفقيه وانما السهو على من لم يدر زاد في صلوته او نقص منها والاحتياط يقتضي فعلهما مع كل زيادة ونقيصة ومع كل شك حتى مع الاحتياط ايضا وايضا ينبغي فعلهما مع نقصان ركعة اذا ذكرها وفعلها لما يدل عليه صحيحة العيص القسم التي استدل بها الشيخ على عدم الاعادة للركوع اذا كان من الاخيرتين واعلم ان المصنف قال في المنتهى وقد اتفق علماؤنا على ايجاب سجدتي السهو فيما سهى عن السجدة وذكر بعد الركوع ومن تكلم ناسيا ومن سلم في غير موضعه مع ان الخلاف ظ وصرح هو ايضا في المختلف بالخلاف في السلم والسجدة لعله يريد الاكثر ونحوه وامثاله كثيرة والغرض اظهار عدم الاعتماد وعدم الاكتفاء بمثل هذا الكلام في ثبوت الاجماع بل لا بد من النظر في دليل غيره فتم **قوله** ولو شك في شيء من الافعال الخ لا نزاع ولا خلاف ولا اشتباه في وجوب الاتيان بالمشكوك فيه مع بقاء محله وكذا في عدمه مع عدمه وكذا ينبغي في عدم البطلان اذا فعله ثم ذكر انه قد فعله قبل ان لم يكن ركنا للاصل ولما تعاد الصلوة من سجدة وتعاد من ركعة ونحوه والبطلان ان كان ركنا بناء على ان زيادة الركن مبطلة وهو ظ ان ظهر الكبر لما مر غير ظ ولكن في تعيين بقاء المحل وعدمه اشتباه وليس في كلامهم ما هو صريح في ذلك وكذا في الاخبار فان المذكور فيها بعض الامثلة المختلفة ولا يمكن الاستنباط منها واما الاخبار التي تدل على ذلك وليس فيها تصريح بذلك مثل صحيحة زرارة في باب زيادات السهو للتهذيب قال قلت لابي عبد الله ع رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرء قال يمضي قلت رجل شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على شك م صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء ولعل المراد بالخروج عن الشيء هو التجاوز عن محله وعدم كونه فيه وفيها ايماء الى ان تجاوز محل المشكوك فيه انما يكون بالدخول فيما بعده فتم ورواية اسمعيل بن جابر الثقة عن ابي عبد الله ع في رجل نسي ان يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فاذا ركع فذكر بعد الركوع انه لم يسجد فليمض على صلوته حتى يسلم ثم يسجدها فانها قضاء قال في المنتهى وقال ابو عبد الله ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه قال في المنتهى انها صحيحة وكذا الشارح وفيه تامل لان في الطريق احمد بن محمد عن ابيه لعله ابن محمد بن عيسى ومحمد هذا غير مصرح بتوثيقه وهما اعلمان وفيها دلالة على عدم ركنية السجدة الواحدة ايماء ايضا الى ما في الاول بل اكثر فافهم وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ولكن فيها ابان بن عثمان لعله لا يضر قال قلت لابي عبد الله ع رجل رفع راسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالسا فلم يدر اسجد ام لم يسجد قال يسجد قلت فرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوي قائما فلم يدر اسجد ام لم يسجد قال يسجد وفيها ايماء الى انه لو شك في السجود بعد الاستواء قائما لم يرجع وسابقتها صريحة في ذلك وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سالته عن رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع قال يمضي في صلوته وصحيحة حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله ع اشك وانا ساجد فلا ادري ركعت ام لا فقال قد ركعت امض وصحيحة عمران الحلبي قال قلت الرجل يشك وهو قائم فلا يدري اركع ام لا قال فليركع قال في المنتهى عمران ثقة فالظ اسنادها الى الامام ومثلها عن الحلبي وعن ابي بصير ايضا مرتين قال في المنتهى في الصحيح عن ابي بصير وفي واحدة محمد بن سنان عن ابن مسكان وفي اخرى حسين عن ابن مسكان لعله حسين بن عثمان الثقة وكانه يعرف كون ابن مسكان عبد الله الثقة فلو قال صحيحة الحلبي لكان اولى لصحة طريقه وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال قد ركع وفي الطريق ابان بن عثمان لعله لا يضر وموثقة محمد بن مسلم لابن بكير الواقفي الثقة بل المجمع عليه المذكورة في زيادات سهو التهذيب عن ابي جعفر ع قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو واما صحيحة الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع استتم قائما فلا ادري اركعت ام لا قال بلى قد ركعت فامض في صلوتك فانما ذلك من الشيطان فحملها الشيخ على الشك في الركوع من الركعة الثالثة وهو الان في الرابعة وكان لفظة استتم تشعر بان الشك في غير ركوع هذه الركعة والحمل على التخيير محتمل لكنه بعيد للاصل وكثرة الاخبار ويمكن حملها على من كثر سهوه او ظن او الامام وغير ذلك ممن لا حكم لسهوه لانه لا يصح في غير ذلك بالاتفاق وبالاخبار المتقدمة فالاخبار بعضها مجمل لا يفهم منه تعيين المحل وفي بعضها اشارة كما عرفت والبعض يدل على ان بمجرد الشروع في الفعل المتاخر عن المشكوك فيه يفوت المحل مثل رواية عبد الرحمن حيث قال اهوى فان المفهوم منها ان مجرد الهوي مفوت صحيحة زرارة وموثقة محمد بن م والاخرى لها ايضا يدل على انه لا بد من فعل مستقل مثل الانتصاب في القيام لا النهوض اليه فينبغي كون الهوي مثله ويمكن حمل الهوي على الوصول الى السجود والنهوض الى القيام على ارادته قبل ان يشرع فيه ورواية اسمعيل تشعر على ان القيام موجب لعدم العود لا ما قبله وظاهر عموم صحيحة زرارة يدل على مجرد الانتقال والشروع فيما بعده اذ الظ منه ان مجرد الدخول في فعل غير المشكوك موجب لوجوب سقوط العود وكذا اخر رواية اسمعيل فيمكن الحمل بها ويؤيده ان هنا تعارض اصل عدم الفعل والظ الذي يقتضي الفعل للعادة مع وجود التخفيف المناسب للشريعة السهلة وانه قد يجر الى كثرته فيمكن الترجيح لهذه الاخبار الظاهرة في ذلك اكثرها كما عرفت ولكن يبقى الاشكال في ترك ما دل عليه العقل والنقل من عدم ترك اليقين ونقضه بالشك بل بالظن وهو مع ظهوره مذكور في اخبار كثيرة صحيحة وقد تقدمت وايضا ما ذكر في الشك في افعال الوضوء في اثنائه من انه يجب اعادة المشكوك فيه وما بعده من الاخبار وكلام الاصحاب بل الاجماع بناء في ذلك لانه مع الانتقال الى ما بعد المشكوك يوجبون العود ويجعلون المحل الذي تجاوزه موجبا لعدم الالتفات تمام الوضوء لا مجرد الشروع في لاحق المشكوك ويمكن ان يقال لا شك في عدم بقاء اليقين بعد حدوث الشك والظن فلا يبعد ترك حكم اليقين السابق بدليل شرعي مفيد للظن بحيث يصير طرف اليقين هما

فما يقوم دليل العقل والنقل اذ لا دليل على ذلك بعد وجوب الدليل الشرعي بل العقل يدل على صحة لاستحالة ترجيح المرجوح وتقدم الادلة المفيدة للظن
فلا تعارض على الظ ويجوز ان يكون حكم افعال الوضوء غير احكام الصلوة للتصريح في ادلته بذلك لا انتقال ويؤيده عدم ابطال الوضوء بالتكرار فلا يضر لو
التخفيف سر — اتى بما فعل بخلاف بعض افعال الصلوة نعم فان المسئلة من المشكلات والاعمل بالاحتياط علما وعملا ان امكن واعلم انه يمكن كون عدم العود للرخصة والتخفيف
اذا الشروع في الركن لا للحتم والايجاب ويجمع بين ما فهم من التنافي بين الاخبار مثل صحيحة زرارة واسمعيل وعبد الرحمن للفضيل ولانه انسب الى الشريعة فالاشبه
لو عاد الى فعل ما شك فيه بعد الانتقال عن محله على الوجه المقرر يبطل الصلوة مع العمد للاخلال بالنظم ولانه ليس من الافعال ويحتمل ضعيفا الصحة بناء على ان
عدم العود رخصة فيجوز تركها وفي دليل البطلان تامل وانه لو شك في الحمد وهو في السورة لم يلتفت على الظ للاخبار المتقدمة ولصحيحة معوية الاتية ونقل المص في المنتهى
عن الشيخ الاعادة مستدلا بان محل القرائتين واحد ثم قال ذلك معارض بما رواه بكر بن ابي بكرة قال قلت لابي عبد الله اني ربما شككت في السورة فلا ادري قرأتها ام لا
فاعيدها قال ان كانت طويلة فلا وان كانت قصيرة فاعدها وفي سند الرواية توقف فالاولى ما قاله الشيخ ولو شك في التشهد وهو جالس تشهد لانه في محله
التشهد اما لو شك بعد قيامه الى الثالثة فالصحيح انه لم يلتفت لما تقدم من الاخبار وقال ايضا لو شك في السجود وقد قام قال الشيخ ابو جعفر يرجع ويسجد ثم يقوم
الاقرب عندنا انه لم يلتفت ويؤيده ما رواه الشيخ في الصحيح عن اسمعيل ونقل للشيخ رواية عبد الرحمن وقال انه لا يدل على محل النزاع لا لما دلت على قبل الاستواء
ومحل النزاع هو بعد الانتصاب انتهى فاعلم ان الذي ينبغي بالنسبة الى ما اختاره المص عدم وجوب اعادة الحمد ايضا بل لو شك في كلمة بعد الشروع في الاخرى لا يجب العود
لتحقق صدق الانتقال وقد اعتبره في الجملة للاخبار المتقدمة ولصحيحة معوية الاتية وليس قول الشيخ بان محل القرائتين واحد بواضح وان الرواية غير صحيحة لان بكر
مجهول وغير صريحة في الدلالة على خلافه فلا يعارضه وهو الظ نعم يمكن ان يعارض بصحيحة معوية بن وهب المتقدمة التي مذكورة في زيادات السهو في التهذيب متصلة
بمكان المنقولة قال قلت لابي عبد الله اقرأ سورة فاسهو فانتبه وانا في اخرها فارجع الى اول السورة او امضي قال بل امض فان الظ انه يريد بالسهو الشك لان الظ انه على
تقدير السهو يرجع على انه يلزم المط بالطريق الاولى فينبغي ما البناء على مجرد الانتقال الى اللاحق بالاصل كما هو ظ اكثر الاخبار المتقدمة او الاعتبار بالاركان
والدخول فيها او في جزئها كما هو مقتضى الاصل وظ البعض والاحتياط اجتنابه في الجملة وتاويل ما يدل على خلافه او الرد بالدليل ولكن لا يتم ذلك في الكل ثم انه
يوجب هنا للشك في التكبير بعد القراءة ونحوها وهو واضح وبالجملة كلامهم ايضا لا يخلو عن اضطراب فانه يفهم تارة اعتبار جزء عمدة مثل الركن وتارة الاكتفاء
بالجزء في الجملة فكانهم نظروا الى العرف لفهمها وما يعد جزء فالقراءة مثلا شيء واحد كالوضوء فتم فانه ايضا مجملة وانه لا يتم في الكل الروايات والمسائل ولا
عرف في ذلك ويمكن الصد بان هذا محل السورة ومحل الفاتحة بل محل الاية وغيره ذلك ويدل على اعتبار ذلك صحيحة معوية المتقدمة فتم فان العمل غير بعيد للاخبار
السالفة الظاهرة واعلم انه على تقدير فعل الركوع في محله للشك لو ذكر فعله بعد رفع الراس تبطل الصلوة ولعل لا خلاف عندهم في ذلك لانه زيادة ركن
مبطل هذا يتم ان تم الكبرى واما لو ذكر حال الركوع فقد قال المص بالبطلان كذلك ونقل عن الشيخ والسيد عدمه لعله ليس زيادة الركن لان الانحناء الخاص مع
قصد الركوع بل مع عدم قصد شيء غيره ركن وقد تحقق هنا وزيادة الركن مبطل عندهم ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل صلى فذكر انه زاد
سجدة قال لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة ومثله رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله والظ قولهما للاصل وصدق الاتيان بالمامور به المستلزم
الاجزاء والصحة وعدم تحقق الاجماع في مطلق الركن خصوصا فيما نحن فيه بعد تسليم انه زيادة ركن لخلاف مثلهما والروايتان ليستا بصحيحتين ولا صريحتين فتم
ومنه علم انه لو سجد سجدة للشك ثم علم الفعل قبل الرفع تبطل بالطريق الاولى واستدل المص عليه بالروايتين المتقدمتين وايضا ان اختيار المص في المنتهى ان
ليس كل زيادة ونقيصة يوجب سجدة السهو حيث قال من نسي عن تسبيح الركوع حتى قام او السجود حتى رفع راسه لم يلتفت ولا يسجد للسهو وذهب اليه اكثر علمائنا
ونقل القول به عن العامة وقال اخرون من اصحابنا يسجد للسهو واستدل بالاصل وبرواية عبد الله القداح وصحيحة علي بن يقطين المتقدمتين بانه قال ولو احتج
الموجبون بما رواه الشيخ عن سفيان بن السمط عن ابي عبد الله قال تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك ونقصان والجواب بعد تسليم صحة السند انه
عام وما ذكرناه خاص فيكون مقدما ثم قال ولو ترك الجهر والاخفات لم يلتفت وهو قول علمائنا اكثر وقال الشافعي الخ وهو يدل على انه اجماعي وايضا قال في المنتهى
ولو شك في شيء بعد انتقاله عنه لم يلتفت واستمر على فعله سواء كان ركنا او غيره مثل ان يشك في تكبيرة الافتتاح وهو في القراءة او في القراءة وهو في الركوع
او في الركوع وهو في السجود او في السجود وقد قام او في التشهد وقد قام كل ذلك لا اعتبار بالشك فيه والا لزم الحرج المنفي لان الشك يعرض في اكثر الاوقات بعد
الانتقال فلو كان معتبرا لادى الى الحرج ويؤيده ما رواه الشيخ في الموثق لوجود عبد الله بن بكير الثقة بل من اجمعت عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال كلما
شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ونقل صحيحة زرارة المتقدمة وظ هذا الكلام هو ان محل الرجوع بمجرد الانتقال باي جزء كان كما هو ظ اكثر الاخبار سيما موثقة
المنقبة — محمد بن مسلم وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله اقرأ سورة فاسهو فاتنبه وانا في اخرها فارجع الى اول السورة او امضي قال بل امض فان الظ ان المراد
بالسهو هو الشك وكثيرا ما كان الظ من قوله فانتبه غيره ذلك على انه يكون حجة على المقصد لانه اذا لم يرجع مع النسيان فمع الشك بالطريق الاولى فتم والحاصل ان
المفهوم من اكثر الاخبار مثل صحيحة زرارة واسمعيل وموثقة محمد بن مسلم وصحيحة معوية بن وهب عدم الالتفات بمجرد الشروع في الفعل الذي بعد المشكوك فيه فلا
يبعد القول به وليس ما يعارض ذلك الا ما مر مع التوجيه نعم تدل رواية عبد الرحمن على ان بمجرد الشروع في النهوض الى القيام ما لم يستو قائما يعود ويمكن التاويل
اذ المراد عدم الالتفات مع الشروع في الفعل المحقق اللاحق وهو القيام من لم يستو قائما ما قام وانما وجد النهوض والشروع في مقدمته فلم يتحقق الدخول في الفعل
الاخر بعد بل لم يتجاوز عن الاول ايضا بالكلية وكان في كلام المنتهى حيث قال ومحل النزاع الخ اشارة الى ان النزاع هنا في الفعل المحقق لا في مقدمته وان
الشروع في المقدمة ليس مما فيه نزاع ولا خلاف في انه مسقط لوجوب العود الا انه يشكل ان الهوي للسجود والشك في انه ركع او لم يركع قبل ان يسجد ليكن مسقطا من
رواية اخرى عن عبد الرحمن على خلاف ذلك ويمكن حملها على الوصول الى السجود كما مر او حمل ذلك في القيام فقط للنص كما مر فتم مع انها معارضة بما رواه في الهض

ولو شك في الركوع وهو قائم ركع ثم ذكر قبل رفعه بطلت على رأي ان شك بعد انتقاله لا التفات ولو شك هل صلى الرباعية اثنتين او ثلثا او هل صلى ثلثا او اربعا بنى على الاكثر وصلى ركعة من قيام او ركعتين من جلوس ولو شك بين الاثنتين والاربع سلم وصلى ركعتين من قيام ولو شك بين الاثنتين والثلث والاربع سلم وصلى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس متن

فانه يدل على انه لا يلتفت بمجرد الشروع في مقدمة الفعل اللاحق مع ان في سند كليهما ابان بن عثمان وفيه قول وعلى تقدير صحته للكلام لا يبعد التعدي عن مدلوله اذ ليس العلة ظاهرة حتى يقاس فيعمل بمفهوم الموافقة وكذا لا يقاس بما لا يفهم من دون الظن المعلوم العلة ويمكن الجمع بالتخيير كما مر في لو شك في كلمة سابقة وهو في لاحقتها وفي الحمد والسورة فالطريقة الاولى وكذا في الايات لم يجب العود على الظاهر ومما يؤيده ان الظاهر العادة وعدم الانتقال غالبا من اية الى ما بعدها الا بعد قراءتها بخلاف النهوض الى القيام فانه قد يقع بعد السجدة الاولى فان العادة اقتضائها بعد غلبة في الجملة فيغلط ويفوت وبهذا ظهر الفرق بين المسائل في الجملة فلا يقاس وصحيحة معوية صريحة في ذلك منها يمكن اخراج الكل فانه ليس فيها اقل من الشروع في كلمة الامامية مثل فلو شك في النية بعد مجرد الشروع في التكبير وكذا الشك فيه بعد الشروع في القراءة وكذا الشك في ابعاضها بعد البعض اللاحق وكذا بعد الشروع في القنوت لم يرجع فبعد الركوع بالطريق الاولى وكذا الشك في الركوع وبعد الهوي قبل الوصول الى السجود لرواية عبد الرحمن على الظاهر وكذا في ذكر الركوع والطمانينة فيه بعد الرفع لعدم الخلاف على الظاهر فيه ولعموم الاخبار المتقدمة ولزوم تكرار الركن الممنوع مطلقا لاجل اعادة واجب فيه وكذا الكلام في واجبات السجود بعد الرفع ومعلوم وجوب العود قبل الرفع من الركوع بحيث يخرج عن حد الركوع وفي السجود قبل رفع الجبهة وكذا تسقط السجدة بالشك حال التشهد لا حال الجلوس وهو يسقط بالاستواء والنهوض اعلم ان هذا كله مع الشك دون الظن ومع عدم كثرة السهو وغيرهما مما مر وانه لا اشكال على تقدير القول بكون عدم العود رخصة فيمكن اختياره في الكل فيسلم من الخلاف فهو مما يؤيد انما المراد فانه على تقدير عدمه صارت المسئلة من المشكلات والمعضلات ولهذا قال في الشرح ولا يكاد يتحد احتمال او اشكال الا وبمضمونه قائل ومما يؤيده لك ان الدليل الاول الذي ذكره في المسئلة هو لزوم الحرج والضيق المنفيين عقلا ونقلا ولكن ذلك ايضا غير واضح بل ظاهر كلامهم انه حتم وانه لو خالف فاتى به بطل الصلوة للاخلال بالنظم ولانه ليس من الافعال قاله في الشرح قال ويحتمل الصحة ضعيفا بناء على ان عدم العود رخصة فيجوز تركها وفي دليله تامل اذ لا نسلم الاخلال والا بطل به مطلقا ولهذا يصح العود في المحل في مثل العود للسجود بعد النهوض قبل الاستواء ولان فعل شيء ليس من افعالها لا يستلزم بطلانها الا مع الكثرة بالمعنى المتقدم ووجودها هنا غير ظاهر وكونه غير فعلها ايضا غير مسلم بل هو اول المسئلة ثم لو سلم ان الامر هنا للوجوب العيني يلزم تحريم الفعل المنافي له فقط دون البطلان على ان اعتقاد الشارح ان الامر للوجوب عم من العيني والتخييري ولا يثبت التحريم ايضا فتأمل فان المسئلة مشكلة جدا لبعض ما اشرناه لا بمجرد تعيين المحل فتأمل والله الموفق للسداد والصواب واليه المرجع والمآب **قوله** ولو شك الخ واعلم ان في هذه الاخبار دلالة على عدم وجوب سجدتي السهو للشك في كل زيادة ونقيصة بل لنفيهما ايضا وان المص في المنتهى لا يقول به بل اكثر الاصحاب على خلافه بل القول به مطلقا خلاف الاجماع كانهم مما نقلناه عن المنتهى من عدم شيء في ذكر الركوع والسجود والجهر والاخفات هذه الصورة التي تعلق الشك بها بعد حفظ الاولين والظاهر انه لا خلاف في الصحة وعدم وجوب الاعادة فيدل على الاعادة مثل صحيحة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلى ام ثلثا قال يعيد قلت اليس يقال لا يعيد الصلوة فقيه فقال انما ذلك في الثلث والاربع حمل على الشك قبل الركوع فهو في الحقيقة شك بين الواحدة والثنتين او على المغرب او الصبح او على قبل اكمال السجدتين فهو شك متعلق بالاولتين وهو مبطل لما مر دليلا والكل بعيد يأباه لفظها والتخيير مناسب للاخبار الكثيرة وهي اربع صور الاول الشك بين الاثنين والثلث فالمشهور هو البناء على الثلث على تقدير تساوي الطرفين والاتمام والاحتياط بركعة قائما او بركعتين جالسا والدليل المذكور عليها كونها مثل الصورة الثانية والدليل عليها قائم وحسنة زرارة لابراهيم صحيحة ايضا عن احدهما قلت له رجل لا يدري اثنتين ام صلى ام ثلثا قال ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيء عليه ويسلم وهذه مؤيدة للتأويل صحيحة عبيد بن زرارة بان المراد قبل اكمال السجدتين وتشعر بانه لا اعتبار بالشك الا بعد الدخول في الثالثة بمعنى الخلاص من الثانية وهو بعد اكمال السجدتين ومعنى المضي في الثالثة البناء عليها ليوافق ما قرروه ويريد بقوله ثم صلى الاخرى اكمالها وبقوله لا شيء عليه نفي سجود السهو لا عدم الاحتياط لاحتمال النقصان وللاجماع على الظاهر والرواية فتأمل ويحتمل ان يريد بالمضي في الثالثة اكمالها اربعا وبقوله ثم صلى الاخرى الاحتياط ويؤيده تتمة الخبر قلت فانه لم يدر في اثنتين او في اربع قال يسلم ويقوم فيصلي الركعتين ثم يسلم ولا شيء عليه فتأمل وما روي في الفقيه قال ابو عبد الله لعمار بن موسى يا عمار اجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فخذ بالاكثر فاذا سلمت فاتم ما ظننت انك قد نقصت ومثله روي عنه الشيخ في التهذيب والظاهر انه يريد بالظن هنا الشك بقرينة قوله شككت والاتمام فعل الاحتياط الذي هو مقتضى الشك كما هو مفصل في غيرها والظاهر انه لو عمل بما مر برأ ذمته بغير خلاف اذ ما نقل الخلاف الا عن علي بن بابويه عنده يجوز البناء على الاكثر فانه قال في الشك بين الاثنين والثلث ان ذهب وهمك الى الثلث فاضف اليها رابعة فاذا سلمت صليت ركعة بالحمد وحدها وان ذهب وهمك الى الاقل فابن عليه وتشهد في كل ركعة ثم اسجد سجدتي السهو وان اعتدل وهمك فانت بالخيار ان شئت بنيت على الاقل وتشهدت في كل ركعة وان شئت بنيت على الاكثر وعملت بما وصفت كانه يريد به العمل الذي ذكره على تقدير ذهاب الوهم الى الثلث وهو غير مشهور فليس الخلاف في الصورة الظن على الاكثر الا بفعل الاحتياط وفي صورة الشك والاعتدال التخيير بين البناء على الاقل والاكثر وذلك غير بعيد كما هو في كثير من المسائل على ما مر لاختلاف الروايات فانه قال في الفقيه وروي اسحق بن عمار انه قال قال لي ابو الحسن الاول اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا اصل قال نعم والطريق اليه صحيح وهو تقرير لما اصل متمسكه ولا بأس به وان قيل انه قطعي ولغيرها من الروايات وللاصل ايضا بل لولا الروايات الدالة على البناء على الاكثر لكان القول بالبناء على الاقل اولى ولهذا ذهب ابنه ايضا في الفقيه الى التخيير في كثير من مسائل هذا الباب مثل الشك في الواحدة والاثنين او الثلث والاربع فنقل انه روي علي بن حمزة عن العبد الصالح قال سألته عن الرجل يشك فلا يدري واحدة صلى او اثنتين او ثلثا او اربعا تلتبس عليه صلوته قال كل ذا قلت نعم قال فليمض في صلوته وليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فانه يوشك ان يذهب عنه وقالوا ان هذا الحديث قوي فيه تأمل وعن سهل بن اليسع في ذلك عن الرضا انه يبني على يقينه ويسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهدا خفيفا فيه ثم قال وقد روي انه يصلي ركعة من قيام وركعتين وهو جالس ليست هذه الاخبار مختلفة وصاحب

قوله فان شك الخ صح

منه انت تعلم ان في دلالتها على المطلوب خفاء بل ظاهرها البناء على الاقل منه

السهو المختار باي خبريهما اخذ فهو مصيب اعلم ان الاحتياط هنا البناء على الاكثر والاحتياط ركعتين ضم سجدتي السهو بقضيتا للرواية وان الحكم في جميع الصور التي فيه الثنتان انما يكون الصحة بعد اكمال السجدة لعله يتحقق بوضع الجبهة في الثانية ويحتمل كون الاعادة مع ذلك احوط فتامل فيه وان الاحتياط مع الظن بتغيره اخبار كثيرة وقد مرت وسيجيء فتامل نعم لا يبعد في ذلك الاحتياط بل الاعادة لعموم الثانية الشك بين الثلث والاربع فالمشهور اتحاد الحكم بينه وبين الاولى ويدل عليه ما رواه في الصحيح عن ابي العباس البقباق هو الفضل بن عبد الملك البقباق وعبد الرحمن بن سيابة ولا يضر وجودهما ان في الطريق عن ابي عبد الله قال اذا لم تدر ثلثا صليت او اربعا ووقع رايك على الثلث فابن على الثلث وان وقع رايك على الاربع فسلم وانصرف وان اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وانت جالس وروى جميل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال فيمن لا يدري اثلثا صلى ام اربعا ووهمه في ذلك سواء قال فقال اذا اعتدل الوهم في الثلث والاربع فهو بالخيار ان شاء صلى ركعة وهو قائم وان شاء صلى ركعتين واربع سجدات وفي الطريق علي بن حديد الضعيف مع الارسال فكان ابن الجنيد وابا جعفر بن بابويه نظرا الى ضعف هذه مع وجود ابان في الاولى واحتمال الامر للوجوب التخييري مع اصل عدم الفعل وعدم الوجوب العيني وجوزا بينه وبين البناء على الاقل والاتمام كما نقل عنهما في لف ونقل ايضا عنه الايجاب لركعتين من جلوس عن ابن ابي عقيل وتقدم ذكر التخيير فيه وقال علي بن بابويه بوجوب الركعة من قيام على تقدير البناء على الاكثر كما مر والتخيير فيها وهو المؤيد بمرسلة جميل ولعل ابن ابي عقيل نظر الى ضعف رواية جميل والى خصوص الركعتين جالسا بالذكر في رواية ابي العباس وكذا في الصحيح عن الحسين بن ابي العلاء لكنه غير مذكور في صه وقال المص في موضع لا اعرف الان وذكر في كتاب الاختلاف فيه وقال الحكي السيد جمال الدين في البشرى تزكيته وقال في الفهرست له كتاب وذكر الاسناد عن ابي عبد الله قال ان استوى وهمه في الثلث والاربع سلم وصلى ركعتين واربع سجدات بفاتحة الكتاب وهو جالس يقصر في التشهد لكن الشهرة مع المرسلة مع ان مناسبته بالبلية الواحدة فانما يقتضي تجويزها ايضا مع عدم تصريح المنع عن ابن ابي عقيل بقيد التخيير ولا يبعد كون اختيار الاربع جالسا اولى للرواية وكثرة الفعل وكونه صلوة مع ندرة الصلوة بركعة فتامل وكان علي بن بابويه نظر الى عدم الرواية بخصوص الظن مع انتفاء المناسبة حتى سكت عن الركعتين وذكر الواحدة ثم احال عليها صورة الشك فيمكن كونها هنا احوط في الظن فتردد ولا يبعد عن فعلها مع سجود السهو ويكون اولى الاحوط الاعادة مع تلك الثالثة الشك بين الاثنين والاربع والمشهور هنا ايضا هو البناء على الاكثر والاحتياط لما مر ولما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عن رجل صلى ركعتين فلا يدري ركعتان هي او اربع قال يسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين بفاتحة الكتاب ويتشهد وينصرف وليس عليه شيء وفيها دلالة على عدم وجوب السلم في صلوة الاحتياط وعلى عدم وجوب السجدة للشك في الزيادة والنقيصة وكذا فيما مر وما ياتي وما رواه ايضا في الصحيح عن ابي بصير لكن الظ ان ابا بصير هذا هو يحيى بن القسم وفيه قول ولكن اعتمد عليه المص لانه روى عنه شعيب كان العقرقوفي لنقل حاله عنه وهو قايد ابي بصير المذكور وابن اخته عن ابي عبد الله قال اذا لم تدر اربعا صليت ام ركعتين فقم واركع ركعتين ثم تسلم واسجد سجدتين وانت جالس ثم تسلم بعدهما فيهما دلالة على وجوب سجدتي السهو في هذه الصورة والسلم فيهما وحملها الشيخ والمص على من تكلم في الصلوة كانه لعدم القايل به ولقرينة ما مر وما سيأتي ويمكن حملها على الندب لعدم القايل بالوجوب ولعدم الصحة ولنفيه في الصحيح فتامل وبالجملة الاحتياط يقتضي الفعل بل الاعادة ايضا مع ما مر فتم والاخبار في ذلك كثيرة مثل ما رواه يونس عن ابن مسكان عن ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عن الرجل لا يدري ركعتين صلى ام اربعا قال يتشهد ويسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين واربع سجدات يقرا فيهما بفاتحة الكتاب يتشهد ويسلم وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة وان كان صلى ركعتين كانت هاتان تمام الاربع وان تكلم فليسجد سجدتي السهو وحسنة الحلبي في الكافي عن ابي عبد الله قال اذا لم تدر اثنتين صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء فتشهد وسلم ثم صل ركعتين واربع سجدات تقرا فيهما بام القران ثم تشهد وسلم فان كنت صليت الاربع كانت هاتان نافلة وان كنت لا تدري ثلثا صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء فسلم ثم صل ركعتين وانت جالس تقرا فيهما بام الكتاب فان ذهب وهمك الى الثلث فقم فصل الركعة الرابعة ولا تسجد سجدتي السهو فان ذهب وهمك الى الاربع فتشهد وسلم ثم اسجد سجدتي السهو وفيها دلالة على حكم المسئلة السابقة وعدم وجوب السجدة لاحتمال النقصان مع الظن بعدمه ايضا ودون احتمال الزيادة ويمكن حملها على الاستحباب وينبغي عدم الترك وعلى كون ركعتي الاحتياط جالسا ايضا فهو الاحوط كما مر مما يدل على الاحتياط مع الظن ورواية محمد بن مسلم الظن صحتها قال انما السهو ما بين الثلث والاربع وفي الاثنين والاربع بتلك المنزلة ومن سهى فلم يدر ثلثا صلى ام اربعا واعتدل شكه قال يقوم فيتم ثم يجلس فيتشهد ويسلم ويصلي ركعتين واربع سجدات وهو جالس فان كان اكثر وهمه الى الاربع تشهد وسلم ثم قرا فاتحة الكتاب وركع وسجد ثم قرا وسجد سجدتين وتشهد وسلم وان كان اكثر وهمه الثنتين نهض فصلى ركعتين وتشهد وسلم وفيها احكام اخر الا انها مقطوعة مجهولة لعله عن الامام كما قيل في غيره فتم واما ما رواه في الصحيح والحسن عن زرارة عن احدهما قال قلت له من لم يدر في اربع هو او في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قايم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ففيها دلالة على البناء على الاقل مطلقا والعجب ان المص في المنتهى والشيخ في التهذيب ذكراها في سياق الادلة على الحكم المشهور الصور الثلث مع انها تدل على خلاف الحكم السابق ومراد باليقين اصل العدد الذي كان يقينا وان حكمه باق ولا يبطل بعروض الشك فيها مبالغة في ذلك ما استدل لا عليه ودلالتها ايضا على عدم وجوب السلم فانما الى اشتراط احراز الثنتين للصحة وعدم وجوب السجدتين لاحتمال الزيادة والنقصان والشك لذلك فالقول بالتخيير قوي مع ما مر خصوصا في الاثنين وفي الثلث لعدم دليل خاص قوي وكذا بينهما وبين الاعادة كما هو مختار الصدوق على ما نقل في الشرح وقال في المختلف انه قال يعيد لصحيحة محمد قال سالته عن الرجل لا يدري صلى ركعتين ام اربعا قال يعيد الصلوة والظ انه عن الامام ثم روى انه يسلم فيصلي فالظ عدم الخلاف في البناء على الاكثر على ما يفهم من الشرح ان لم يكن عبارة المختلف صريحا في قول الصدوق من هذا واحتط الرابعة الشك بين الاثنين والثلث والاربع فالمشهور ايضا البناء على الاكثر والاحتياط بركعتين من قيام وركعتين من جلوس والدليل عليه ما رواه في الكافي

ابن داود

ولا التباس على المطلع خفاء بنسبة المتقدم

انما صليت ركعتين كانت هاتان تمام الاربع وان كنت

والتهذيب في الحسن عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله في رجل صلى فلم يدر اثنتين صلى ام ثلثا ام اربعا قال يقوم فيصلي ركعتين من قيام
ويسلم ثم يصلي ركعتين من جلوس ويسلم فان كان قد صلى اربعا كانت الركعات نافلة والا تمت الاربع وهذه الرواية ما وجدتها هكذا الا في منتهى المطلب
ومختلف قدس الله روحه العزيزة فان في التهذيب فان كانت الركعتان نافلة وفي الكافي ليس فيها ام ثلثا ولكن وجدت ام ثلثا في نسخة اخرى مع الركعتان بدل
الركعات كما في التهذيب فالظاهر ان ما ذكره هو الصحيح الا انه مجمل فان معنى قوله والا ان لم يكن اربعا فان كانت ثلثة فالثنتان جالسا تمام الاربع والركعتان
قائما نافلة وان كانت ثنتين فبالعكس وبالجملة هذه الرواية لا تخلو عن شيء سندا للارسال وان كان عن ابن ابي عمير ومتنا للاختلاف والاجمال ودلالة على
المطلوب فانه ينبغي ان يقول يكمل ما فيه فيتشهد ويسلم ثم يقوم فيصلي الخ وكان ذلك مختصر بناء على الظهور ولعله لا خلاف فيها الا ما نقل في المختلف عن ابني بابويه
وابن الجنيد في الاحتياط فانهم قالوا يصلي ركعة من قيام وركعتين من جلوس ولعل العمل بالرواية المعمولة المجبرة بالشهرة العظيمة اولى وفي نقل في الشرح عن
الذكرى ان قولهم قوي من حيث الاعتبار الى قوله لان النقل والاخبار بخلافه فيما اجده لم قوة اصلا فانه مستلزم للزيادات وتغير الصورة البدل وتلفيق البدل
الواحد من الفعل قائما وجالسا وثنتين وواحدة مع عدم شاهد ذلك نعم القول بالتلفيق قائما بتسليمتين مقتضى الاعتبار ولو لا ان الخبر وكلام اكثر الاصحاب
بمنعه ودلالة فيما عليه فهو الموافقة لعدد العلة فلا ينبغي الخروج عن ظاهرهما مع انه لا مستند الحكم الا ذلك الخبر وقال الشارح قول المص هنا اعدل وهنا
نهمة وايضا انه قد تشعر عبارة المفيد والسيد الى تقديم ركعتين قائما على الركعتين جالسا وكلام اكثر الاصحاب خال عنه ويفيد التخيير ولا يبعد كونه
اولى لان لفظ الرواية التي هي المستند حيث قال يقوم فيصلي ركعتين من قيام ويسلم ثم يصلي وثم دال على الترتيب مع قوله فيصلي ركعتين من قيام
حيث دل على القيام بلا مهلة فتم وعلى تقدير كونها فقط مستندا لا يبعد تعين العمل بها حتى تظهر انها ليست للترتيب هنا وانها للاولوية الا ان يكون
التخيير اجماعيا حيث ما جزم المص في المختلف بالخلاف فتم والاحتياط يقتضي تقديم الركعتين من جلوس لعدم العلم بالوجه القايل به ويمكن ان يوجه ايضا بانه
على تقدير التقديم يمكن على كون واحدة منهما تقع رابعة على تقدير الثلث فيكون الباقي نافلة بعد تمام الفريضة فلا تقع نافلة قبلها وايضا تقع الثنتان
قائما في موضعهما اما نافلة او تكملة بخلاف الثنتين جالسا فانها تقع على التقديرين لغوا وتقع النافلة الغير المتداولة بين الفريضة والاحتياط من
غير داع والنافلة قبلها ايضا فتم فان العمدة هو النص والباقي مناسبات يمكن قولها من الطرفين بعد الوقوع وسيجيء له وجه وجيه في اخر قول وبعد هذا
القول واعلم ان القول بالتخيير في اكثر هذه المسايل ليس ببعيد وانه لو لم يحتط في موضع واعاد سيما من كان جاهلا لا يستبعد الصحة والاولى فتم القول
بالبناء على الاقل لما مر والاخبار عليهما كثيرة وقد نقلت بعضها فيما تقدم فتذكر فكان الاحتياط رخصة وتخفيف الله يعلم وان في الاخبار يوجد الاحتياط
مع الظن ايضا وقد قال به ايضا علي بن بابويه على ما نقل وكذا سجدتي السهو فلا يبعد فعلهما احتياطا على ما اشرت اليهما فيما تقدم فتذكر واما الظاهر عدم وجوب
العلم بحكم هذه الصور كثيرا وانه لا تبطل صلوة من لا يعلم مطلقا اذا فعلها على ما هي عليها وعدم الشك اصلا ويدل عليها ما تقدم فتذكر وايضا ترك الاستفسار
والاعادة في الاخبار وكلام العلماء في الاعصار وعدم اشتغال اصحابه صلى الله عليه وآله في بدو الاسلام وغيره بذلك وتفريعه ذلك عند المنع وسؤالهم
في الوقايع الجزئية بعد الوقوع وعدم تفريعه لهم مثل ما وقع لعمار في تيممه بالترك والامر بالاعادة مع الموافقة بل تقريرهم على ذلك والتحسين معها والاصل
عدم الوجوب وعروض الشك في غيره مما يفسد وكذا اصحاب الائمة ويدل على عدم الوقوع عدم النقل والا لنقل لان العادة تقتضي نقل مثله متواترا
فكيف ما دام مع علمهم بحال الناس من غلبة الجهل عليهم مع انهم صلوات الله عليهم كانوا اشفق على اصحابهم ولحرثهم بالترغيب والترهيب مع ادلة كون
الجهل عذرا في الايات حيث قيد الذم والتقريع بالعلم مثل وانتم تعلمون فيها وكذا في الاخبار مثل الناس في سعة مما لا يعلمون ومثله كثير وكذا في كلام
الاصحاب مثل ما نقل الشارح عن الشيخ في التهذيب ان الجاهل معذور وكان نام انه معذور ولو فعل مع علمه بانه حرام في الصلوة وجاهل بانه مبطل
وصدق الاتيان بالمامور به على فعله وهو دليل الاجزاء والاصل عدم اشتراط العلم في جميع اجزائها من حيث الامر خصوصا الترك واولى منها بالصحة مع العلم الا
من الجهة التي فاتوها فتم والعقل يفهم ايضا بعده بل لا يجعله مكلفا نعم لو حصل عنده علم اجمالي وقصر في التفتيش الواجب عليه بعقله او نقل يحتمل لا يبعد خصوصا
في الاصول على انه قد جعله البعض معذورا فيه ايضا وقد استشكل ذلك في مسايل الاصول مثل فرض امرءة عاجزة جالسة في الجزيرة البعيدة عن الاسلام
بل عن الانسان ايضا حتى لا يمكن الجواب عنها الا بان لا يسلم جهلها بل حصل عنده علم اجمالي بعقل او الهام او نقل او دل عقله على التفتيش والاستفسار
والتحصيل ثم انه قصر لحصول العلم فعقابه للكافر مطلقا من الكتاب والسنة وبعض افراد المسلمين لان العقل يحكم بعدم جوازه مع الجهل المطلق والغفلة المحضة
لا يسلم وجود مثل هذا الفرد بل حيث في الجملة اعلامه بوجه لو لم يكن اصلا ما يقول بامكانه البتة لاستحالة عقاب مثله على الله عقلا وعدم وصول النبوة والامامة
البتة ولانه لولا ذلك للزم اتمام الانبياء وعدم التكليف بالكلية فيلزم الفساد في العالم فلا بد ان يلقي الله تعالى في قلبه وجوب الاستماع والتفتيش والتفسير حتى
يرتفع محذور تكليف الجاهل بالمذكورات وانه يكفي في الاصول مجرد الوصول الى الحق بمثل ما مر مرارا وانه يكفي ذلك لصحة العبادة المشروطة بالقربة من غير
اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة وجميع احوال القبر ويوم القيامة بل يكفي في الايمان اليقين بثبوت الواجب
والوحدانية والصفات في الجملة واظهار الشهادة والرسالة وبامامة الائمة وعدم انكار ما علم من الدين بالضرورة ويلزم اعتقاد ساير المذكورات في
الجملة هذا الظن قد استفدته من كلام منسوب الى افضل العلماء وعمدة الحكماء نصير الحق والشريعة ومعين الفرقة الناجية بالبراهين العقلية والنقلية
على حقيته مذهب الاثنا عشرية نفعنا الله بعلومه الدينية وحشره الله مع محمد خاتم الرسالة وآله الامناء الائمة عليهم افضل السلام والتحية ومما يؤيده
الشريعة السهلة السمحة وان البنت التي ما رأت احدا الا والديها مع فرضهما شيعيين بالدين الحق فكيف الغير اذا بلغت تصلي يجب عليها جميع ما يجب على غيرها من
المكلفين على ما هو المتعارف عند الاصحاب مع انها ما تعرف شيئا فكيف يمكنها تعلم كل الاصول بالدليل والفروع من اهلها على التفصيل المذكور قبل العبادة مثل

ولكن وجدت ام ثلثا في نسخة اخرى وهو الصحيح منه

قائما المراد وان قال في الشرح وينا مل بوجوب تقديم الركعتين منه

ولا يبعد لو تذكر ما فعل وان كان في الوقت لو ذكر ترك ركن من احدى الصلوتين اعادهما مع الاختلاف والا فالعدد ويتعين الفاتحة في الاحتياط ولا يبطل الصلوة
المبطل قبله ويبنى على الاقل في النافلة ويجوز الاكثر منى

الصلوة على ان تحقيقها العدالة في غاية الاشكال كما مر وقد لا يمكن لها فهم الاصول بالتقليد فكيف بالدليل وعلى ما نرى انه قد صعب على اكثر الناس
من الرجال والنساء حيث انهم شئ من المسائل على ما هي الا بعد المداومة وبالجملة هذا طول ولكنه لا يغني من الجوع ولعل لا اقام في اثناء الا في وقد استبعد
ما ذكره بعض الاصحاب سيما ما في الرسالة الالفية مع قوله في الذكرى بصحة صلوة العامة وقد اشار الشارح اليه ايضا فقد اشار اليه الشارح ايضا وهنا
توقف واستشكل في الصحة على تقدير الموافقة وعدم حصول شك من هذا الصوم مع حكمها ولا بالبطلان ووجوب التعلم وجعل في ذلك سبب حصر الشكوك في الاربعة
معللا بكثرة وقوعها دون غيرها مع ان المقدمتين في محل المنع ثم **قوله** ولا يبعد الخ دليل ما ذكره واضح وهو ان الاتيان بالمامور به على الاجزاء
تمام م فلا معنى لوجوب الاعادة بعده وايضا معلوم ان الغرض من الامر بالاحتياط تصحيح الصلوة انه قد صرح في بعض الاخبار على ما مر انه على تقدير النقص الصلوة ولا
فرق في ذلك بين الصور كلها على تقدير عدم الذكر الا بعد الاحتياط كله لما مر فهو واضح وكذا لو ذكر في الاثناء التمام وعدم الحاجة اليه الا اشكال ح وان
تمم بها ح على قصد النفل كما يشعر به الاخبار واما لو ذكر النقص ح فالظ الصحة ايضا مع الاتمام واعتبار الزيادة من النية والتكبير للامر بها للاصل والصلوة
على ما افتتحت ولان الظ من الامر بالاحتياط مع التعليل بانه ان كانت ناقصة فهو تمامها والا فنافلة عموم الحكم سواء كان ذكر في الاثناء او بعده بل القبل
ايضا الا انه خرج بدليل العقل ان المراد به مع الشك فقد زال وكانه اجماعي ايضا وح يفعل ما مر في نقصان الركعة ويحتمل القطع والاتيان بمقتضى النقصان
ويكون تلك الزيادة مغتفرة للامر بها وان كانت ركعة وما فوقها فلا يبطل ان لم يكن فعل منافيا مبطلا لغير الاحتياط كما مر فيبطله ولان هذه لا تشبه في بابه
ركعة او كونه في الصلوة صلوة اخرى فتلك ح بامر الشارع بعد الخروج من الاولى لاتمامها الا انه قد تبين عدم كونها متممة لها مع الخروج عنها فالبطلان
مطلقا بعيد ولعل الاول اولى لما مر ويحتمل كون الاعادة مع ذلك احوط قال في الشرح ايضا مع السهو هذا فيما اذا توافقا واما اذا لم يتوافقا كما لو ذكر انها
الثنتان وهو في اثناء الركعتين جالسا قبل فعل الركعتين قائما او ذكر انها الثلث بعد الشروع في الركعتين قائما فالظ هنا القطع والاتيان بمقتضى الذكر
من النقصان لان الظ المتبادر من الروايات ان الامر بها قائما الاحتمال الركعتين وبها جالسا الاحتمال الثلث والا لامكن الاكتفاء بالركعتين قائما او بركعة قائما
مع الثنتين جالسا او ثلثا قائما بتسليمتين فلا يجزي احدهما عن الاخرى ولا يصير بدلها او الزيادة مغتفرة لما مر فلا يبطل الا مع المبطل المتقدم وان هو
محتمل ايضا كما في السابق ويحتمل الصحة وعدم الالتفات الى النقص خصوصا في الصورة الثانية مع ذكره النقصان قبل الشروع في ركوع الركعة الثانية من ركعتين قائما
للموافقة في الصورة مع الثانية وعدم زيادة مبطلة وقد مر مثله في النقل من اللاحقة الى السابقة في الاثناء مع الامكان وايضا ورد في جواز احتساب
اللاحقة عن السابقة فانها اربع مكان اربع والظ انه هنا بالطريق الاولى لتبرك الصورة الاولى لعدم الموافقة نعم يمكن الصحة مطلقا واتمام ما يمكن خلاف
خلاف الروايات لكنه بعيد على ما مر ولهذا الظهر الفرق بين تقديمهما قائما وجالسا فقد يكون تقديم الركعتين قائما لهذه الفائدة فانه قد يصح ح
عدم التوافق ايضا بخلاف العكس فلا ينبغي الخروج عن النص الا جهالة في مقابلته فانه قد يكون له وجه خفي فهذا مع القياس فيه تاويل للقول بوجوب تقديم
الركعتين قائما وقد يجعل وجوب التقديم مؤيدا لهذا الا انه فائدة ظاهرة وليست غيرها فيحمل عليه فافهم **قوله** ولو ذكر ترك ركن الخ دليل وجوب اعادة
الصلوتين مع الاختلاف مطلقا بذكر ترك الركن المبطل واضح لعل الاختلاف فيه ولا انه يجب اعادة الصلوة الباطلة اتفاقا مطلقا اداء في الوقت وقضاء
خارجه والبراءة لا تحصل الا باعادتهما واما الاكتفاء بالعدد في المتفقة فلان الباطلة احديهما لا بعينها والتكليف بالزيادة منفي عقلا ونقلا الا بدليل و
ليس الاشتباه لا يصلح دليلا لذلك لانه قد يحصل بعد المطلق مع الترديد في النية او قصد ما في الذمة والجزم في النية موجود ووجوب التعيين على تقدير
تسليمه في غير هذا الموضع هنا ممنوع وهذا الحكم لا خصوصية له بهذه المسئلة بل هو حكم مطلق البطلان مع الاختلاف والاتحاد وسيجي له زيادة تحقيق
**قوله** ويتعين الفاتحة في الاحتياط لانها صلوة ولهذا قد يقع نافلة وانها مفتتحة بالتكبير ومختتمة بالتسليم ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب كما ورد في الخبر
عنه ع وللامر بها في الاخبار الكثيرة جدا من المتقدمة وغيرها مثل صحيحة زرارة وحسنة الطويلة المشتملة على عدم نقض اليقين بالشك وصحيحة محمد بن مسلم
في الشك بين الاثنين والاربع والظ ان ليس هنا صحيح غيرها فان لم يكن فيهما صريح الامر ولكن قوله ع في هذا المقام لتعليمهم الاحتياط يصلي ركعتين بفاتحة
الكتاب يفيد ان انها داخلة في ماهيتها المامور بها فيكون جزء واجبا ولان الظ انه بمعنى الامر ولا ينافيها ما وقع في بعض الاخبار من الامر بالاحتياط
من غير بيان في كيفيتها لانه ما بين فيها الكيفية مع ان الزيادة مقبولة وقد ثبت في الاصول وليس من باب المطلق والمقيد حتى يقال انه يحمل على المطلق
والمقيد وهو ظ فالقول بجواز التسبيح لانه بدل المحمول فيه وذلك في المطلقة بعيد لعدم التساوي بين البدل والمبدل على تقدير تسليم البدلية ولهذا وجب فيها
النية والتكبير وغيرهما ولما مر **قوله** ولا يبطل الخ دليله يعرف مما مر من ان الاحتياط صلوة على حدة وكون سببها الشك واحتمال جبر النقص بها لا يجعلها
جزء حقيقتها حتى تكون قبلها في الصلوة تبطل بفعل منافيها وهو ظ ولهذا قد يكون نافلة ووجب فيها ما وجب في الصلوة وبالجملة لا شك انها
صلوة مستقلة وان كانت جابرة لنقص ما سبقها او قلنا بوجوب فوريتها بعدها بالاجماع كما نقل في الشرح عن الذكرى وقيل باستفادة من
مثل رواية ابي بصير فمع تحقيق نية فعلها على الشك على ان الاجماع غير ظ وخبر ابي بصير ليس بصحيح وان قالوا انه صحيح كما مر وداله ايضا غير صحيح فان الظ ان
المراد بالفاء في امثالها مجرد التعقيب للعطف لا عدم التاخير ولهذا اورد ثم في صحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبي وروايتي ابي يعفور وغيرها مثل صحيحة زرارة
وحسنة فتامل ومع تسليم ذلك لا يلزم البطلان بالمنافي كما يقول بذلك مع التاخير لان الامر دال على الوجوب والنهي عن التاخير الا مرو النهي اذا كانا متعلقين
بالامر الخارج لا يدلان على البطلان وهو ظ قاله الشارح ولا يدل ما المصنف الشهيد على البطلان والظ ان مقصودها اثبات الجبر فيه بذلك ولهذا قالوا
بعد تحقق الكلام قبلها ووجوب سجدة السهو للكلام قبلها يدل على الجزئية بقاء حكمها وكذا فورية وجوب فعل الاحتياط يدل عليه لا انه لا يتم ذلك لما مر
من ذلك تامل **قوله** ويبنى على الاقل في النافلة الخ لعل دليله عدم وجوب النافلة بالشرع بل المصلي بالخيار في القطع والاتمام وقد صرح المصنف بذلك في

المنتهى

المنتهى فلا يضر والبناء على الاقل او الاكثر لان غاية ما يلزم اما النقص او الزيادة وهما جايزان مع الشك ويمكن كون الاقل افضل لزيادة الصلوة وعدم
لزوم النقص وكونه يقينا مع عدم وروده ما ينافيه كما مر في الفريضة وظاهر صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن السهو في النافلة فقال ليس عليك
شيء عدم الالتفات الى الشك والبناء على الاكثر كما قيل ويحتمل ان يكون المراد نفي السهو مع الظن مع الامام او الكثرة ويحتمل عدم سجود السهو بل الظاهر نفي جميع احكام
السهو المتقدمة في الفريضة وكانها رخصة في سقوط الاحكام عن النافلة ويترتب الثواب المطلوب عليهما مع ذلك فلا تبطل بالشك اذا كانت ركعة
او ركعتين او اكثر وان كان في الاولتين وحكم الالتفات في الشك مع تجاوز المحل وبدونه وعدم سجود السهو بسببه الذي كان في الفريضة ولكن يكون في
البطلان بزيادة الركن كالفريضة ويحتمل في الزيادة ايضا ذلك ويمكن ولو ترك فعل جميع ما يفعل في الفريضة هنا حتى سجود السهو للكلام في غير المحل وغير
ذلك ثم قوله ولو تكلم ناسيا الخ قد مرت هذه المسألة كأنه انما اعادها للاستيفاء والاستقلال ولا يظهر اختيار المص وجوبهما للشك في كل زيادة و
نقيصة في غيرها لعدم وليس بمعلوم قول احد بذلك سوى ما يفهم منه ولختار عدمه في المنتهى وقد مرت المسألة مع دليلها مفصلة فتذكر وتامل واعلم ان
المص ذكر الامور الخاصة ثم عمها مع دخولها فيها للاشارة الى الخلاف وخصوص الادلة وان رواية عمار الضعيفة الدالة على وجوبهما للقيام موضع القعود و
بالعكس معارضة بموثق الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يسهو في الصلوة فينسى التشهد فقال يرجع فيتشهد قلت ايسجد سجدتي السهو فقال لا ليس في
هذا سجدتا السهو لكن المص قال ابنا انها من صور النزاع ثم قال ودنى الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله قال من حفظ سهوه فاتمه فليس عليه سجدتا السهو و
اجاب عن رواية عمار بضعف السند قوله وهما سجدتان بعد الصلوة الخ فيه ما يدل على انهما ثنتان وبعد الصلوة مع ما يدل على تقديمهما على التسليم للنقيصة — في المنتهى
وتاخيرهما عنه للزيادة كما راى البعض وان الاولى ارجح للكثرة مع الشهرة وان التخيير للتقية يحتمل الجمع بين الروايات الصحيحة وان كانت رواية واحدة من طرق
التقديم وحمل ما يدل على التفصيل على التقية في الفقيه والتهذيب واما الفصل بينهما بجلسة كأنهما خوذ من السجدتين في الصلوة فانهما هكذا ولعل الاخلال
به والاتمام اعرف له دليلا وليس الفصل بمنحصر فيه بل يحصل بدونه كما في سجدتي الشكر واما الذكر فقد مر انه الظاهر استحبابه سيما المعين لعدم الدليل على
الوجوب مع التاييد برواية عمار وما نقل في قول الذكر المذكور لا يدل على الوجوب فانه لتعليم امر من الواجب والندب وكذا فعله الذي مقتضى سهوه
لوجوب والاصل العدم هو مختار المص في المنتهى للاصل المؤيد برواية عمار انهما سجدتان فقط مع قوله بوجوب التشهد والتسليم فيه للخبر المتقدم كانه عبارة
عن قول بسم الله وبالله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله اللهم صل على محمد وال محمد ويحتمل الشهادة المشهورة والشهادتين والشهادة بالالوهية فقط
ولعل الاقل بدون الصلوة ولعل التخفيف حسنة لكنه احوط ويمكن استحباب التكبير للامام وضعا ورفعا كما يدل عليه رواية عمار الثانية لكل شيء الا
السجدتين وغيرهما في اخرى انه يكبر في سجود السهو وفيه تامل قال المص في المنتهى بعد نقله عن الشيخ التكبير ان اراد الوجوب فممنوع وان اراد الاستحباب فمسلم
وفيه تامل لغير الامام لعدم الدليل بعد القياس الى الامام مع ذكر العلة وهي التنبيه الى سجدة الصلوة لعدم ظهور الجامع شرعا ايضا وقال المص بعدم تداخل
سجود السهو ونعم لا يبعد جعل بعض ما مر في بحث تداخل الاغسال دليلا عليه فتذكر وكذا ما يدل على سجدتي السهو فقط للافعال الكثيرة مثل التشهد الكبير
مع الجلوس الطويل والصلوة على النبي والكلام الكثير وايضا الخفة تناسبه وعسر تحقق الكثرة والتعدد ايضا فان العرف غير منضبط وكذا اصطلاح الفقها
ولا شك ان عدم التداخل اولى قوله من ترك من المكلفين الخ لعل قتل مستحلها وكفره اذا كان رجلا بالغا مسلما ولد على الفطرة وسيجيء تحقيقها
مما لا خلاف فيه ولا هذا مما علم من الدين ضرورة فيرتد فيقتل نعم ان اظهر ما يمكن قبل الخبر المشهور بل المتفق ادرؤا الحدود بالشبهات وللاصل والاحتياط
في الدماء وامكان ما ذكره مثل ان يقول ما كنت اعرف وجوبها وامكن عدم المعرفة منه او يقول قصدت النافلة او صلوة العيد مع عدم الشرايط ووجودها
او الكسوف مرا مكن ذلك وكذا لو ادعى الغفلة او النسيان والظاهر ان المراد بالضروري الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين ولو كان
بالبرهان ولم يكن مجمعا عليه اذ الظاهر ان دليل كفره هو انكار الشريعة وانكار صدق النبي مثلا في ذلك الامر مع ثبوته يقينا عنده فليس ان كل من انكر
مجمعا عليه يكفر كالقضاء والشرط المجمع عليه مثل الطهارة والجزء كذلك مثل الركوع دون المختلف فيه كما ذكره الشارح فان المدار على حصول العلم والانكار
وعدمه الا انه لما كان حصوله في الضروري معلوما غالبا جعل ذلك مدارا وحكموا به فالمجمع عليه ما لم يكن ضروريا لم يؤثر وصرح به التفتازاني في شرح
الشرح مع ظهوره فح لو قال المنكر اردت استحلال ترك القضاء في الجملة او في بعض الافراد فانه قد يجهله العوام بل بعض الخواص ايضا قبل ولو انكر بعض المختلف
بالوصف المذكور يكفر ايضا واما غير البالغ فالظاهر انه يؤدب والكافر لا يقتل والمراة تستتاب فان تابت والا خلدت السجن لما روي عن الباقر المراة اذا ارتدت — في الشرح
استتيبت فان تابت والا خلدت السجن وضيق عليها في حبسها واما الضرب حال الصلوة حتى تتوب او تموت كما ذكره في الشرح والمشهور بين الطلبة فما رايت دليله ولعله
من باب النهي عن المنكر والمراد الضرب في الجملة لا ان تضرب حتى تموت بالضرب والا لهو القتل بعينه كما يتوهم من عبارة الشارح بل تحبس وتضرب اوقات الصلوة
حتى تموت او تتوب ويبعد الحاق الخنثى بالرجل لعدم الاجماع وعدم دليل عام شامل للجامع الاصل دلالة قبول التوبة من الايات والاخبار والاجماع
والاحتياط في الدماء والحاقها به ايضا محتمل ولا ينكشف الحال الا بالاطلاع على الادلة وما يحضرني الان ذلك قوله ولو كان مسلما عقيب كفره الخ لعل
دليله الاجماع ايضا فيكلف بالندم والعزم على عدم العود واعتقاد وجوبها فيقبل ولو لم يفعل عزر لعل الدليل النهي عن المنكر وثبوت التعزير على كل حرام عندهم
لكن دليله غير واضح فان امتنع من التوبة قتل ودليله ايضا غير واضح لعله الاجماع وقال في الشرح لقوله فان تابوا واقاموا الصلوة الاية وفيه تامل لوجوب
الصلوة واعلم انه يفهم من الشرح اشتراط الخبر لقبول التوبة عن استحلال تركها فلو تاب بدونه وفعلها واعتقد لم يقبل توبته كما انهم لم يحكم باسلام الكافر
بفعل الصلوة سواء كان في دار الحرب ودار الاسلام وان سمع تشهده فيها وانه لا يكفي في توبة تارك الصلوة مستحلا او اسلامه اقراره بالشهادتين بل لا بد — بوجوب الصلوة
من الاقرار بوجوبها لان كفره ما كانت لعدمهما وفيه تامل خصوصا في الاول اذ الظاهر انه اذا تاب بحيث ظهر الاعتقاد بمضمونها تقبل مطلقا ولم يشترط تحقق

واما التسليم ففي رواية الثقة ... دليله ما في ... التشهد فيه كلام

وان لم يكن مستحلا عزر ويقتل في الرابعة مع تخلل التعزير ثلاثا ولا يسقط القضاء وكل من فاتته صلوة فريضة عمدا او سهوا او بنوم او سكر او شرب مرقد او ردة وجب
القضاء الا ان يفوت بصغر او جنون او اغماء وان كان بتناول الغذاء او حيض او نفاس او كفر اصلي او عدم المطهر متن

التوبة ورفع ما تحقق من الانكار منه واما فعل الصلوة لا دخل له في قبول التوبة المسقطة للقتل وانه ينبغي الحكم باسلام الكافر اذا سمع منه الشهادتان ما
لم يكن على وجه يكون عدم الاعتقاد متحققا وهو ظاهر بان لا يكون عارفا او يكون مستهزئا او ان الاقرار بهما يكفي في التوبة لانه متضمن لاعتقاد وجوبها لانه من جملة ما
قاله الرسول وقد اعتقد صدقه بشهادته انه رسول الله الا ان يعلم خلاف ذلك منه بان يكون قبل ذلك مثلا قائلا بهما مع الانكار ويحتمل
من ظهور ما يرفع ذلك منه فتامل **قوله** وان لم يكن مستحلا الخ دليل التعزير كانه الاجماع والنهي عن المنكر وثبوته على المنكر واما القتل في الرابعة فكان دليله
الرواية الدالة على ان صاحب الكبيرة يقتل في الرابعة وقيل يقتل في الثالثة ودليله ايضا الرواية والاحتياط والاسلم والاكثر يقتضي الاول ولا بد من النظر
في الروايات وسيجيء والظاهر ان القتل والتعزير انما يكونان بحكم الامام ويحتمل جوازهما للحاكم وينبغي له ان ينهي جوازا المنع والامر بالتوبة والصلوة بل الشرع
المقتضي لرفع المنكر بغير كلام بل لكل مكلف عارف ولا يلزم الفساد وهذه احكام الشرع مع احتمال عدمه فتامل وسيجيء التحقيق **قوله** ولا يسقط القضاء الظاهر
ان المراد عدمه عن كل من تعمد سواء كان الكافر عن فطرة ام لا قتل ام تاب جل او غيره لعموم الامر بالقضاء وشمول التكليف بالفروع لهم مطلقا وفيمن قتل يقضي
وليه او غيره او يعذب في الجحيم بفعلها بعد الموت ولعل الاسلام ان كان كافرا او يقتل منه قال كان نظرا وان لم يقبل ظاهرا او عدم حاكم او غيره ذلك لعموم ادلة قبول
التوبة والعبادة مع الشرائط وكونها امورا ممكنا فان لم يكن القبول والصحة لزم التكليف بما لا يطاق فانه مكلف بتوبة صحيحة وعبادة شرعية على ما يفهم من
العقل والنقل لعدم سقوط التكليف عن احد من المكلفين ولا يمنع ذلك وجوب قتله وعدم سقوط بعض الاحكام الاخر لانها امور مترتبة شرعا على فعله
ولو لم يكن ثبوت تلك الاحكام مدلولا بالاجماع ونحوه يمكن القول بسقوط البعض مثل عدم استحقاقه المال ان كان ما ملكه او ورثه المسلم لانه حي بنفسه بالايمان
ولو تحكمانه او ينجو قبله سقط حرمته ولا يتعلق غرض الشارع بحفظه حتى يتعين له القوت ولكن تكليفه مع بقائه يستلزم قوتا ما الا ان يجوز له عدم الاكل او
توجيه حتى يموت ويحرم عليه القوت من كل احد من كل شيء ولا يبعد ذلك فيمن هرب من حكم الشرع واما من تسلم نفسه فيعدم وجود من يقتله فيشكل
ذلك لانه يوجب الجواز قتل نفسه فتامل وبالجملة اظن قبول توبته بينه وبين الله بمعنى حصول الثواب والخلاص من العقاب وقبول العبادات ودخول الجنة لازالة
التكليف التوبة وكرم الله والظاهر ان لا خلاف في عدم سقوط القضاء عن التائب ان فاتت قبل زمان ردته وزمان ردته ايضا وانه يوجد اعادة الحج والاجزاء
لمن حج حال اسلامه ثم ارتد فاسلم والغسل في بعض العبارات نقلا عن الشيخ وذلك بعيد كما لا خلاف عندهم على الظاهر في سقوط القضاء وساير الاحكام
عن الكافر الاصلي لان الاسلام يجب ما قبله وان كان ظاهره في الكل وكانه مخصص لاصحاب بدليل مع ان سنده غير واضح وما رايته الى الان في الاصول
تامل **قوله** وكل من فاتته فريضة الخ دليل العمدة هو الاجماع المذكور في المنتهى وكذا النوم والنسيان مع الاخبار مثل حسنة زرارة لابراهيم قال في المنتهى
صحيحة وكانه اشار الى الطريق الاخر لصحيح في باب المواقيت من زيادات التهذيب عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها او نام عنها
فقال يقضيها اذا ذكرها من ليل او نهار الخبر ويمكن الاستدلال بها على قضاء العامد وقد استدل بها على قضاء السكران لانه اذا كان النوم موجبا مع كونه مباحا
فالسكر الحرام بالطريق الاولى وفيه تامل وفيه تامل في القضاء فعلها من غير طهارة دلالة على اشتراط الطهارة وكذا في اعادة الجنب على ما هو في صحيحة محمد
ابن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى الصلوات وهو جنب اليوم واليومين والثلاثة ثم ذكر بعد ذلك قال يتطهر ويؤذن ويقيم في اولهن ثم يصلي و
يقيم بعد ذلك في كل صلوة فيصلي بغير اذان حتى يقضي صلوته وفيها دلالة على سقوط الاذان عن غير الاولى على التسمح في الجملة وقال في المنتهى ويقضي السكران
ولا نعلم فيه خلافا واستدل عليه ايضا بقضاء النائم بالطريق الاولى وكذا من شرب دواء مرقدا بخلاف من اكل غذاء موذيا فادى الى الاغماء فانه لا يقضي ودليل قضاء
المرقد هو الاجماع ويمكن ان يستدل عليه وعلى قضاء كل من لم يصل فريضة بما نقل عنه عليه السلام من فاتته صلوة فريضة فليقضها كما فاتته كذا في كنز العرفان وغيره
في المنتهى لو ذكرها فلا يدل على الاحكام الاتية الظاهر المتبادر من الفريضة هو حينئذ الا الفريضة على من فاتته بل المراد على الظاهر الصلوة المقررة من الشارع
على الناس على وجه الوجوب والفرض فيشمل جميع الفرايض وجميع التاركين ويخرج بالدليل من يخرج ويبقى الباقي تحته ويدل على الترتيب ومراعات القصر
والاتمام وغير ذلك من الاحكام المعتبرة الا ان سنده غير ظاهر بل ما رايتها في الاصول وروايتها في الاستدلال في الفروع بغير اسناد لعلها ثابتة بحيث لا يحتاج
الى التصحيح عندهم ويمكن ايضا ان يستدل على ذلك بما في رواية عبيد بن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا فاتتك صلوة فذكرتها في وقت اخرى الى قوله
فابدا بالتي فاتتك فان الله عز وجل يقول اقم الصلوة لذكري الخبر ولا شك في فضل القائل في جميع الصلوات التي ادعى وجوب القضاء فيها وليس في السند الا القسم
ابن عروة سمعا انه لا صحيح في الجملة فهي حسنة وبما في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ام قوما في العصر فذكر وهو يصلي انه
لم يكن صلى الاولى قال فليجعلها الاولى التي فاتته ويستانف بعد صلوة العصر وقد قضى القوم بصلوتهم فانه يفهم منها وجوب فعل الاولى التي فاتته باي وجه
كان وهو المطلوب وجد امثالها ايضا فتامل وقد استثنى بعض الاصحاب مثل المص والشيخ علي عن الموجب للقضاء السكر الذي يكون الشارب غير عالم به او اكره عليه او
اضطر اليه لحاجة وجعل حكمه حكم الاغماء وليس بواضح انه ليس دليل القضاء كونه حراما ولهذا يجب القضاء على النائم والناسي بل المفهوم
الروايات نعم يتوهم العذر في الشارع من العبادة الا ان يقال ليس دليل له الا الاجماع وليس الا في المحرم فهو محل التامل لعموم في عبارات الاصحاب مع ما في
بالخبر المذكور فانه يفيد العموم على الظ فتامل واما دليل استثناء الصغير فواضح وكذا المجنون مع الاجماع واستدل عليه ايضا بخبر رفع القلم عن ثلثة منه الصبي
والمجنون مع الاجماع حتى يبلغ ويفيق والثالث النائم قال الشارح انما وجب القضاء على النائم مع دخوله معهما بنص خاص وفيه تامل لعدم رفع العلم عنه على عدم المؤاخذة
على ترك ويجب تقييده بكون سبب الجنون ليس من فعله والا وجب عليه القضاء كالسكران وفيه تامل فان رفع القلم واحد محمول على الثلثة بمعنى واحد الظاهر فيبعد
حمله في البعض على معنى والاخر على اخر وهو ظاهر مع انه لا يحتاج اليه لان الخبر لا ينافي وجوب القضاء على النائم بعد زوال نومه اذ غايته ما يدل عليه الخبر عدم وجوب
شيء عليه وعدم المؤاخذة بوجه ما دام نائما ولا يدل على عدم وجوب القضاء عليه حال الانتباه لان القضاء ليس بتابع للاداء بل بامر جديد كما حقق في موضعه فلزم

كذا ان كان

وقبول

في اي ساعة ذكرها

الاولى

كتاب ابن

١٢٠

من ذلك عدم صحة الاستدلال بالجزء على عدم القضاء عليهما ايضا ولا محذور في ذلك لو سلم اذ يمكن ان يقول حاصل الاستدلال انهما مرفوعا القلم
اذا ما صبيا ومجنونا فلا يجب عليهما الاداء ولا القضاء فكذا حال ليزول الاستصحاب وعدم الدليل و لا يمكن ذلك في النايم بوجود الدليل و يمكن ارجاع
كلامه اليه فتدبر واما الحيض والنفاس فدليله الاجماع والاخبار وهو ظ والظ عدم الفرق بين كونهما مسببا عن فعلها او لا لعموم الاخبار فهو مؤيد للعموم في
غيرهما وكذا الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فانهم وللخبر الاسلام يجب ما قبله المقبول بين العامة والخاصة وينبغي ان يقال
القضاء واجب عليه كالاداء فيؤاخذ ويكلف بهما ما دام كافرا ويعاقب بهما ان مات على الكفر الا انه يسقط عنه وجوب القضاء بسبب الاسلام فكانه المراد في والعقاب مع
الكلام مسامحة واما عدا المظهر ففيه خلاف مشهور والاصل يقتضي العدم مطلقا وظ بعض الاخبار المتقدمة التي ذكرناها للقضاء على من فاته مطلقا وجوب القضا
ومعلوم ان القضا الحوط واما الاغماء فالمشهور انه موجب للسقوط وعدم الوجوب وان كان يتناول الغذاء وتقييد الشارح بعدم علمه بكونه موجبا له
ومع اضطراره اليه او مع تناوله لكونها قال في الاوجب القضاء وفيه تامل لتخصيص النصوص العامة بغيره دليل فهو تصرف في النص بالاجتهاد ولانه قد يكون مقصود
المص عاما كما مر الظ فلا يناسب تقييد كلامه نعم يمكن بيان المسئلة على ما هو مقتضى رايه واما الاخبار الدالة على عدم القضاء عليه فهي صحيحة علي بن مهزيار
الثقة قال سالته عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته من الصلوة ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة قال المص في المنتهى انها صحيحة وفيه تامل لما
لعدم ذكر المسئول عنه كانه ظ كونه اماما عليه السلام واما مكاتبة والسؤال مع الكتابة ومثلها مكاتبة علي بن محمد بن سليمان الا انه مجهول الى الفقيه عليه السلام الى ابي الحسن
العسكري ومثلها ايضا صحيحة ايوب بن نوح الثقة عن ابي الحسن الثالث وهي ايضا مكاتبة وصحيحة ابرهيم الخراز عن ابي ايوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل اغمي
عليه ايام لم يصل ثم افاق ايصلي ما فاته قال لا شيء عليه وصحيحة ابي بصير عن احدهما عليهما السلام قال سالته عن المريض يغمى عليه ثم يفيق كيف يقضي صلوته قال يقضي
الصلوة التي ادرك وقتها وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المريض هل يقضي الصلوة اذا اغمي عليه قال لا الا الصلوة التي افاق فيها وفي الصحيح
عن حفص عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقضي الصلوة التي افاق فيها وقال الشارح ره وروى انه يقضي اخر ايام افاقته ان افاق نهارا او اخر ليلته ان افاق ليلا وعمل
به بعض الاصحاب ويمكن حملها على الندب توفيقا بين الاخبار ومصيرا الى المشهور وفيه تامل اذ الاخبار الدالة على ما ذكره وانه لحقها البعض قليلة جدا فينبغي
الاشارة الى الكثرة والتصحيح ثم الجمع وان وجه الجمع غير جيد لوجوب حمل المطلق على غير المقيد والعام على غير الخاص والاخبار الدالة على العدم عامة
كما عرفتها فلو وجد ما يدل على الخاص وصح كان الوجه للجمع حمل العام على غير محل الخاص كما هو مقتضى الاصول واما الاخبار الدالة على القضاء مطلقا فهي صحيحة
ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء تركته من صلوتك لمرض اغمي عليك فيه فاقضه اذا افقت وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سالته عن الرجل يغمى
عليه ثم يفيق قال يقضي ما فاته يؤذن في الاولى ويقيم في البقية فيها اشارة الى عدم الاذان في الكل الا في وردة وعدم الاقامة في الاولى وعدم سقوط الاقامة مطلقا
وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في المغمى عليه قال يقضي كل ما فاته وصحيحة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المغمى عليه شهرا ما يقضي من الصلوة
قال يقضيها كلها ان امر الصلوة شديد حملت هذه كلها على الندب والاستحباب للاخبار المتقدمة وذلك لا يخ عن بعد سيما الاخيرة ولكن المبالغة في الندب وردت
كثيرة جدا فلا يبعد ويمكن حملها على ما اغمي عليه بسبب تناوله الغذاء المؤدي اليه عالما من غير اكراه وضرورة والاولى على خلافه ولكن يا باه الاولى وعلى الاغما
التي ما وصلت الى ذهاب العقل وعدمه والاحتياط يقتضي القضاء مطلقا واما التي تدل على القضاء في البعض دون البعض فهو ما روي في الصحيح عن حفص كانه
ابن البختري لكثرة روايته عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المغمى عليه قال فقال يقضي صلوة يوم وما روى عبد الله بن محمد قال كتبت اليه جعلت فداك روي
عن ابي عبد الله عليه السلام في المريض يغمى عليه اياما فقال بعضهم يقضي صلوة يومه الذي افاق فيه وقال بعضهم يقضي صلوة ثلثة ايام ويدع ما سوى ذلك وقال
بعضهم انه لا قضاء عليه فكتب يقضي صلوة اليوم الذي يفيق فيه ويحتمل ان يكون المراد بصلوة اليوم التي تداركها في وقتها مثل الظهرين اذا افاق في اخر النهار
وذلك غير بعيد خصوصا في الثانية ويؤيده صحيحة حفص المتقدمة والعجب ان الشيخ وغيره ما ذكروا هذا الحمل وجعلوهما منافيتين لما سبق مع عدم ظهورهما وعدم
ظهور صحة السند فان حفصا في عبد الله بن محمد مشترك وكذا تحمل عليه رواية العلاء بن فضيل قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغمى عليه يوما الى الليل ثم يفيق قال
ان افاق قبل غروب الشمس فعليه قضاء يومه هذا فان اغمي عليه اياما ذوات عدد فليس عليه ان يقضي الا اخر ايامه ان افاق قبل غروب الشمس والا فليس عليه
قضاء والتعيين هنا اكثر لانه ظ في ذلك او ان يكون المراد بالقضاء هو فعلها مطلقا وحمل الشيخ عليه ره ما رواه في الصحيح عن ابي بصير لكن الظ انه يحيى بن القسم الذي فيه
قول وان اعتبره في الخلاصة وهو محل التامل لنقل شعيب عنه والظ انه العقرقوفي الذي هو ابن اخت ابي بصير وهو ثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل وقائدة مع
يغمى عليه نهارا ثم يفيق قبل غروب الشمس فقال يصلي الظهر والعصر ومن الليل اذا افاق قبل الصبح قضى صلوة الليل قال الشيخ فهذا الخبر يؤكد ما قدمناه من انه
يجب عليه قضاء الصلوة التي يفيق في وقتها وهذا الوقت هو اخر وقت المضطر فيجب عليه قضاؤها كلام الشيخ يدل على ان الوقت عنده مضيق للمختار وان
وقت العشائين يمتد الى الصبح للمضطر وقدمنا ما سبق وذلك الاحتمال في الخبرين الصحيحين في ذلك فتذكر و مؤيد للحمل الذي ذكرناه وهو مؤيد خصوصا في خبر
عبد الله بن محمد لحمل الاخبار على الندب وما رايت شيئا يعتد به من الاخبار في هذا الباب غير هذه التي سمعتها ولعل ما اشار اليه الشارح ووفق بينه وبين غيره
غير هذه الاخبار والظن كونه الاخيرة وقد عرفت انها ظاهرة في خلافه للدلالة انها مؤيدة للحمل الثاني على الندب لما قاله الشيخ لا انه معارض ومناف حتى يحتاج الى
التاويل والتوفيق وهو اعرف بما نقل فتامل فان الله ولي التوفيق واعلم انه لو اجتمع السبب المسقط وغيره مثل الجنون والحيض والاغماء والردة والسكر فيلزم
سقوط القضاء مطلقا سواء كان المسقط مقدما او بالعكس لان السبب الغير المسقط ليس باعظم من اصل دليل وجوب القضاء ولانه لا بد من عمل المسقط ولا
ينافيه عمل السكر مثلا لان علمه انه لا يسقط القضاء وهو كذلك لانه ما اسقطه غيره لانه موجب لعدم القضاء وعلة تامة له وهو ظ وان من استبصر من اهل سائر الفرق بل اسقطا
المنتسبين الى الاسلام سواء كان كافرا مثل الخوارج والنواصب والغلاة ام لا لم يجب عليه قضاء ما صلاه صحيحا عندهم على الظ دون الفاسد وما فاتهم على

ما هو المشهور بين الاصحاب يدل عليه ما روي عن الباقر والصادق بطرق متعددة منها ما رواه محمد بن مسلم وبريد وزرارة والفضيل بن يسار في الحسن عنهما في
الرجل يكون في بعض هذه الاهواء كالحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او
حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة فانه لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية قال
الشارح وهذا الخبر كما يدل على عدم اعادة المخالف للحق ما فعله من ذلك يدل على عدم الفرق بين فرق المحكوم بكفرها وغيرها لان من جملة ما ذكر فيه صريحا
الحرورية وهم كفار لانهم خوارج يعتبر في عدم الاعادة كون ما صلاه صحيحا عنده وان كان فاسدا عندنا لاقتضاء النص كونه قد صلى وانما يحمل على الصحيح لما
كان الاغلب عدم جمع ما يفعلونه الشرائط عندنا حمل الصحيح على معتقدهم ولو انعكس الفرض بان يكون قد صلى ما هو صحيح عندنا لو كان وقت او فاسد
عنده فالظاهر انه لا اعادة عليه ايضا بل ربما كان الحكم فيه اولى واحتمل بعض الاصحاب هنا الاعادة لعدم اعتقاده صحته ولان الجواب وقع عما صلاه في معتقده
انتهى وفيه تامل لا سيما الصحة لعلهم عندنا بناء على الشرائط التي اعتبرها الاصحاب كالتشهد اذ من جملة الايمان والمعرفة بعد ما رواه انه خرج ذلك لانه من
المجتهد او الواسطة بالشرط المذكور ومعرفة جميع اجزائها والواجب حتى مسائل الشك والسهو ايضا معلوم الانتفاء وان اخرج ذلك ايضا فالظاهر عدم الاشتمال على
باقي الشرائط مثل عدم اخذ الماء الجديد والغسل في موضع المسح وبالجملة فذلك بعيد جدا فلعل حكمهم هذا يشعر بما اشرنا اليه من عدم اشتراط ذلك كله وان
الفعل الموافق لنفس الامر يكفي للصحة من غير اشتراط النقل ومعرفة ذلك كله كما مر فيحتمل الحمل على الصحيح عندنا ايضا لذلك مع كون الجهل عذرا فيكون مسقطا
للقضاء عندنا ايضا فيمكن كون عباداتهم صحيحة بهذا المعنى لانه مراد الفقهاء بالمجزي والصحيح فالظاهر انه يكفي للصحة بهذا المعنى فعلهم تلك العبادة انما يصح
عندهم بالمعنى المذكور وعدم الاخلال بشيء موجب للقضاء او عندنا وان تركوا بعض ما يعتبر في الصحة بالنسبة الى غيرهم على ما قالوا العلة الاعتقاد في شانهم
ولكون جهلهم عذرا في بعض الامور على ما مر واما اعادة ما سوى ذلك فوجه قضاء ما فاتهم ظ واما الفاسدة فلانها بمنزلة عدم الفعل فيشملهم دليل قضاء
ما فاتهم بغير دليل مخرج لان ظ الخبر المذكور الصحيح فيجب القضاء واما ما قيل من اعتبار عدم ترك ركن عندنا في صحة الحج وعدم وجوب اعادته مع التصريح بالاكتفاء
الاكتفاء في الصلوة بالصحة عندهم وان كانت فاسدة عندنا كما نقل عن الشهيد فان كان له دليل مخرج للصلوة غيرها ذكر فلا والا فيه لان الظاهر من الصحة موافقة
نفس الامر ومطلقا لا يحمل ما هو عندنا وعدم اعتبار ذلك في الصلوة للدليل لا يوجب عدمه في الكل بل الظ اعتبار ذلك في الكل وقد خرج ما خرج بالدليل وبقي
الباقي ويؤيد خروج الصلوة كون الشريعة سهلة وان الله يريد اليسر ولا يريد العسر فان الصلوة تتكرر كل يوم فلو استبصر شخص بعد ستين او سبعين سنة
فالزامه بالقضاء شاق وعسر ولانه مخالف للحكمة فانه موجب للتنفر وعدم الميل الى الاستبصار وان لم يدل عليه دليل غير ذلك بل يكون مأمورا بفعله فيفعله ولا يفرق ثم اعلم ان هذا
هو وظيفة الفقيه واما صحة عباداتهم في نفس الامر بمعنى وجوب ترتب الثواب عليها والقبول عند الله فذلك ليس من الفقه وتحقيقه لا يعلمه الا الله او ولي الله مع ان ذلك
يمكن ان يقال على طريق الاجمال الذين يموتون على غير الايمان فالكافر منهم مخلد في النار وعباداته غير مقبولة عند الله ويحتمل حصول عوض له بسبب بعض افعاله
الحسنة من الله اما في الدنيا او في الاخرة بتخفيف عقابه ظاهرا كما قيل فيمن لم يستحق دخول الجنة والثواب فيها وكذا من كان معاندا او مقلدا للاباء ومن تعمد
من العلماء مع معرفته للحق في الجملة كما حكي عن بعض الفضلاء منهم ان هذا حق ولكن العلماء المتقدمين هكذا كانوا وكذا من اطلع على الحق بالعقل او
النقل وتركه متهاونا في الدين متشاغلا عن الحق والتامل فيه لعلة التقييد به وعدم اعتباره لذلك قلة تامله فيه وذلك ايضا كثير لهذا تجد نقل العلماء او
العظماء منهم حكايات على خلاف معتقدهم وما ذهبوا اليه مثل ما يروون من الاخبار في ان الائمة اثنا عشر وما نقلوا في اية التطهير من حصرها في
في ال العباء وخبر اني تارك فيكم واية المباهلة وسبب تخصيص الجماعة الخاصة وانه لا بد لكل زمان امام وانه من مات ولم يعرف امام زمانه فهو كذا وان القياس في
الاصول لا يجري وان الاجماع لا يكون حجة الا ان يكون له سند وان يكون القياس له شرائط وفيه الاختلافات الكثيرة والاعتراضات الجليلة وكذا في الاجماع و
مع ذلك يسندون اصلهم الى اجماع ما كان اهله الا بعض من في المدينة في ذلك الزمان مستندا الى قياس الصلوة خلفه في مرضه عليه السلام وانه امر لترك الامامة
امر دنيوية فرضنا الايم مع انهم صرحوا بانها رئاسة عامة في الدين والدنيا مع تجويزهم الصلوة خلف كل فاسق وفاجر وتركوا ما نقلوه بسبب السمع د بابها
نقلهم ان عليا ما بايع الا بعد موت فاطمة وبالجملة من تفكر فيما قالوا وافقط من غير شيء اخر يجزم اما بجنونهم او قلة مبالاتهم وتبعيتهم حتى يقولون ان عليا
اعلم ووجد فيه جميع ما يوجب التقرب الى الله تعالى اكثر مما في غيره مثل الجهاد فان ضربته على افضل من عبادة الثقلين غيره ثم يقولون قد يكون غيره افضل
منه بمعنى اكثر ثوابا عند الله ويقول شارح التجريد في منع عدم المخالفة غيره انه يجوز مخالفة بعض المجتهدين للبعض ولم يتفكر في معنى الاجتهاد انه عبارة عن استخراج
الفروع من الاصول بالادلة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس عند البعض ودليل العقل واما السنة اما قوله او فعله او تقريره فكيف يجوز لاحد
من المجتهدين ان يخالف السنة وكيف يمكن للعاقل ان يجعل مجتهدا يجوز خلافه لمجتهد اخر مع ان ما قاله ليس بدليل المجتهد وقال ايضا ان معنى قول عمر بيعة ابي
بكر كانت فلتة فمن عاد الى مثلها فاقتلوه انه من عاد الى خلافه كان ان يظهر عنده ما فاقتلوه وهل يمكن مثل هذا التقريب في الكلام ويقبل مع انه ينافيه
الفلتة وهو ظ لاخفاء فيه وايضا قال اجمع المفسرون على ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله نزل في علي ع لما تصدق بخاتمه في الصلوة ثم يقول يحتمل ان يكون
المراد من الركوع والخشوع وغير ذلك وقال السيد الشريف في شرح المواقف الموافق الاجتهاد قد يكون صوابا وقد يكون خطا وليس فيه عقاب وتصويبهم لما نسب
بعض الصحابة كالاول والثاني من تخلف من جيش اسامة حين امرهم بالرواح معه قالوا ليس المصلحة في هذا المحل الذي النبي لم يرض يحتمل مفارقته الدنيا تخلى المدينة
ونترك ونروح كذا وعدم سماع الثاني قوله حين الموت ايتوني بالدواة والقلم حتى اوصي لكم تفعلون بعدي فقالوا ان المصلحة في ذلك بل ينبغي ان يترك الى اي الجهاد
ويتركوا وانظر ايها العاقل هل يتكلم مثل هذا الكلام من له ادنى معرفة في الامور فانه ترك لقوله الصريح الذي هو حجة المجتهدين وحكم الذين يحون فكيف يقيد
والاطلاع لكي يستنبطوا منه فروعا ويستدلون به عليه وقول بالعمل بما ظهر عندهم انه الصواب الا ما قاله النبي وليس ذلك الا لتقصير فعلهم وقولهم وتخطئة النبي ص ثم

مثل هذا الفاضل له اجتهادا اخطاء فاحشا بل ما في شرح العضدي حيث قال في حج التمتع من لم يسق الهدي يحل ولا يبقى على احرامه وهو بقي لانه ساق وانه
ترك عمر ذلك ويبقى على احرامه مع عدم سياق الهدي وقال نغتسل والنبي اعبروا ل انه دليل على تقديم فعله على قوله عند التعارض وما تفكر ابن التعارض فان عليه
هنا منع النبي ذلك قال ان وضعي غير وضعكم وامر بالتمتع وما تمتع عمر وصل خلافه وامثاله لك كثيرة جدا وابن ابي الحديد بالغ في كون الخطبة الشقشقية
منه وقال ان كونها منه مثل ضوء النهار واطلع على الشكاية التي فيها ثم قال لعله يشكل الامر علينا الا على الشيعة فيجيب بانه وقع لترك الاولى وهل يقول العاقل
بمجرد مثل هذا الكلام واسناد الامور القبيحة الى الصحابة والامام القائم مقام النبي مع كونه اماما عدلا كما كان في هذه الخطبة فرايت ان الصبر على هاتا
احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى الى قوله الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضم الابل نبتة
الربيع وغير ذلك وقال ابن ابي الحديد في شرحها ان المفيد راى في المنام فاطمة جاءت بالحسن والحسين وقالت له يا شيخ علم ولدي هذين الفقه ثم الصباح جاءت
فاطمة ام السيد المرتضى واخيه الرضي لديهن بهما اليه فقالت له ذلك مع اعترافه ان المفيد مجتهد عظيم من علماء هذه الطائفة ومعلوم انه انما بجهلهما
ونحوه وامثالها كثيرة وبالجملة ليس هذا الكتاب محل مثله وقد ظهرت بعض ذلك في بعض الرسايل والاصحاب صنفوا فيه كتبا جزاهم الله خيرا من اراد ان
يطلع عليها فليرجع اليها وبالجملة من يكون بحال لا يعذر فهو مثل الكافر كما قلناه ويمكن عليهم حمل الاخبار الواردة في عدم صحة عباداتهم مثلا ولو عمر
الف سنة الاخبين غاما يصوم نهارا ويقوم ليلا بين الركن والمقام ما يقبل منه بغير ولايتنا اهل البيت وعلى هؤلاء الظ انهم الافراد بانما منهم الاخبار
في ذلك كثيرة جدا حتى ورد من فضلهم على غيرهم ولكن لم يتبرا من غيرهم ليس بشيء ولا تقبل ولايته ولا يدخل الجنة وانه عدوا ما الجاهل المحض الغافل
من ذلك كله بحيث لا يعد مقصرا او وجدا وعدي الجملة حيث له عقل على التفتيش وما فعل لتقصيره او لجهل وذلك يرجى له الدخول في الجنة في الجملة و
فربما الى هذا المعنى في بعض الاخبار بل انه كل من لم يتبرا وليس بعدو لنا يرجى له الجنة وليس ببعيد من كرم الله وكرمهم ذلك وقد صرح المص في شرحه على التجريد
بان مذاهب اصحابنا فيهم ثلثة الجنة مطلقا والنار مطلقا
وقال نصير الملة والدين محاد على كفره
ومختار الفرقة ونفسه فهو يدل على جواز دخولهم الجنة لانهم بناقر الله يعلم بحتمل عدم سقوط التكليف بالايمان وتوابعه عن هذه الطائفة خصوصا غير الاخيرة فيكونون
مكلفين بالاداء والقضاء معاقبون بهما لعدم الصحة ولو فعلوا ويحتمل السقوط في الجملة عن المعذورين ومرجو الثواب لهم واما المستبصرون منهم فلا شك في
سقوط القضاء عنهم على ما مر ويحتمل في القبول عند الله فيكون عباداتهم موقوفة فتكون ح مقبولة بحصول الشرط الذي هو الايمان الحقيقي كما ان في بعض
الاخبار ما يدل على انه اذا قبل الايمان تقبل الاعمال وان الصلوة اذا قبلت قبل ساير الاعمال فليس ببعيد توقف قبول عبادة عند الله على شرط اذا حصل
ذلك قبلت والا فلا فنقول ح بان عباداتهم بعد الاستبصار مسقطة للقضاء صحيحة ومقبولة عند الله كعبادة المؤمن كما هو ظاهر الاخبار ولا محذور في ذلك
وان وجد شيء ينافيه نأوله وهذا ادل الى الترغيب الى الايمان وانسب بسقوط القضاء بالفعل في حقهم بعده من غير الهدي كما في الكفار فانه يبعد ان
يكون مسقطا للقضاء مع عدم الصحة بمعنى عدم وجوب القضاء وسقوط الواجب بالفعل مع عدم حصول الثواب الذي هو داخل في مفهوم الواجب ولا يكون للفعل
دخل واعتبار عند الله مع الاسقاط به وثبوت الفرق بينه وبين الحد فاندفع المنافاة ايضا بين كلام الرسالة وكلام الذكرى الدال على الصحة في الجملة
نتم بعد هذا في كلام الشهيد في هذا المقام سيما الشهيد الثاني مثل قوله بل الحق انها فاسدة الى قوله وشرط دخول الجنة عندنا الايمان اجماعا وقوله ونسبه
بعض الاصحاب الى قوله يندفع بالنص الدال على السقوط وقوله يبقى في المسئلة بحث اما عدم القضاء على فاقد المطهر فنقل الشارح عن المص في لف قال فلعدم وجوب
الاداء وتوقف وجوب القضاء على امر جديد ولم يثبت ثم قال هكذا استدل عليه المص في المخ ومنع الاول ظ لان القضاء لا يتوقف على وجوب الاداء ولا ملازمة
بين قضاء العبادة وادائها وجودا ولا عدما وانما يتبع سبب الوجوب وهو حاصل هنا والامر الجديد حاصل وهو قوله من فاتته الصلوة فليقضها
كما فاتته الخ الظ ان مراده ان ليس هنا الاداء ايضا واجبا حتى يكتفي بها القضاء به كما هو مذهب الاصوليين وانه اذا لم يكن الاداء واجبا فلا بد من امر جديد بعض صح
للقضاء اتفاقا وامر ح موقوف عليه اجماعا وليس هنا امر جديد لان القضاء تابع الاداء عنده كيف وقد تحقق عدم التابعية في الاصول وقوله وتوقف القضاء
على امر جديد صريح في ذلك فلا يتوهم ذلك على انه رحمه الله دابه في الاستدلال ذكر ما يمكن ان يقال ولو كان غير معتقد له اما الزاما للخصم او غير ذلك وذلك
كثير في تصانيفه خصوصا في المنتهى فانه كثيرا ما يستدل بما لم يعتقده من القياس وغيره لما ذكرنا فلا ينبغي الاعتراض على مثله بمثله فان مثله لا يخفى عليه مع من
التصريح فيما بعده بلا فصل بقوله وانما يتبع سبب الوجوب الى اخره يريدون بالسبب في عباراتهم في هذا المقام مثل دلوك الشمس للظهر وقد ظهر ان القضاء
ليس تابعا ايضا اذ قد لا يجب مع وجود ذلك لعلهم يريدون توقفه عليه لا وجوبه وهو متعارف عندهم واما وجود الامر الجديد فالخبر لو صح لا باس به مؤيدا
ببعض الاخبار المتقدمة وغيرها وفي دلالة الخبر الباقي تامل ما ولكن الظ انها غير بعيدة مع التاييد بغيره وفي باقي ابحاثه تامل ولا يحتاج الى الذكر خصوصا
في قوله قلنا لا نسلم لولا اشتراط سبق النسيان في الذكر بل يمكن فرضه وان استمر الحلم فانه بعيد وهو ظ وقوله سلمنا لكن يتناول ما لو ذهل فاقد الطهور عن
الصلوة بعد وجود المطهر ثم ذكرها في وقت اخر فيجب عليه قضاؤها للامر به في الحديث ومتى ثبت في فرد ثبت في غيره لعدم القائل بالفرق لانه معلوم ان مقصود
السائل ان الخبر يدل على ان المراد سببية الفوت هو النسيان كما هو الظ من الخبر ومعلوم ان الخبر لا يدل على كل من نسي صلوة وذكرها وان لم يكن فاتته
او يكون فاتته بغير سبب النسيان ايضا فان النسيان ليس سببا للقضاء مع عدم الفوت وهو ظ وان لم يكن ظاهرا فقد منعه من قبل وكذا قوله وسلمنا لكن الخبر
يتناول الناسي والنائم وغيرهما فيعود الذكر الى من يمكن تعلقه به وذلك لا يوجب التخصيص به لانا نقول ليس الخبر الا فيمن يمكن فيه الذكر على الظ مع انه لا ينبغي له
قول لا نم وسلمنا لانه مستدل والمعترض مانع على الظ وابعد من ذلك كله اسنده لا له بقوله من نسي او صلى بغير طهور الخ قال ووجه الدلالة انه يشمل باطلاقه
القادر على تحصيل الطهور والعاجز عنه ومتى وجب على تارك الطهور مع كونه قد صلى فوجوبه عليه لو لم يصل بطريق اولى لان الظ من الخبر ان لا يكون المطهر معدما

ويقضي في السفر ما فات في الحضر تماما وفي الحضر ما فات في السفر قصرا ولو نسي تعيين الفائتة الرباعية صلى ثلاثا واربعا واثنين ولو تعددت قضى كذلك حتى يغلب على ظنه الوفاء ولو نسي عدد المعينة كررها حتى يغلب الوفاء ولو سلم الكمية والتعيين صلى اياما متوالية حتى يعلم دخول الواجب في الجملة متن

على ما هو المتبادر في امثاله ان المكلف قصر وصلى بغير طهارة عمدا او سهوا او نحو ذلك وان يكون سبب البطلان من المصلي حيث صلاها بغير طهور وان ليس له سبب الا الصلوة بغير طهور ومعلوم انه ليس كذلك في صورة عدم المطهر وان لا صلوة هنا صلى او لم يصل وان سبب الفوت عدم المطهر لا الصلوة بغير طهارة وان صلى نعم القول بالقضاء غير بعيد لجميع ما مر وانه احوط وان كان الاصل يقتضي عدم الوجوب الا انه يفهم من ظاهر هذه الاخبار الواردة في المبالغة في الصلوة اداء وقضاء في الجملة كمال اهتمام الشارع بفعلها متى امكن اداء او قضاء ويدل عليه ايضا مرخبر الباقر عليه السلام بدلالته فانه يتناول غير ذلك فتامل ولا تترك الاحتياط **قوله** ويقضي في السفر ما فات في الحضر الخ دليله الاجماع المفهوم من المنتهى مع الاخبار من طرقهم مثل فليقضها كما فاتته ومن طرقنا ما رواه زرارة في الحسن قال قلت له رجل فاتته صلوة في السفر فذكرها في الحضر قال يقضيها كما فاتته ان كان صلوة سفر اداها في الحضر مثلها وان كانت صلوة الحضر فليقض في السفر صلوة الحضر ومارواه ايضا في الموثق عن ابي جعفر عليه السلام في زيادات التهذيب في السفر انه سئل عن رجل صلوة وصلاها بغير طهور وهو مقيم او مسافر فذكرها فليقضها الذي وجب عليه لا يزيد على ذلك ولا ينقص من نوى اربعا فليقض اربعا مسافرا كان او مقيما وان نوى ركعتين صلى ركعتين اذا ذكر مسافرا كان او مقيما وايضا انه لا ولعمري كما لما مر وقد جزم في الشرح بانه عن الصادق عليه السلام مع وعرفت ما رايته في الكافي والتهذيب الا مضمرا وما في موثق اخر عن ابي جعفر عليه السلام قال يصليهما ركعتين صلوة المسافر لانه انما فاتته الركعتان فلا يقضي الا هما ومطلقا والاولى الاجماع الا ان العكس اجماع اهل البيت كما في المنتهى واعلم انه يستحب وتثبيتها وجود موسى بن بكر في الطريق ويشهانا في المنتهى ايضا بذلك **قوله** او نسي تعيين الخ دليله مثل ما مر من صلى ثلاثا او اربعا واثنتين انه انما وجب عليه الصلوة الواحدة ولكن اوجبنا الثلاث لتحصيل البراءة باليقين وامر تعيين النية سهل عندك جدا كما عرفت خصوصا من الصحيحة التي قال فيها لحيلها الاولى وهي عصر سواء ذكر ما في الاثنا او بعد فراغها على تقدير وجوب التعيين انما يجب مع الامكان وهنا لا يمكن لانا ان عينا ما يجزم بالوجوب وعنه لا يمكن ان يقال يجزم بالوجوب لانه انما يتوقف عليه البراءة لانه يمكن بما قلناه وهو مذهب الاصحاب الا ابي الصلاح فانه اوجب التعيين وليس معلوم كون الاحتياط فيه لان ظ الاصحاب ايجاب الثلث فلو عين لم يصح لعدم الاتيان بالمامور به والظ ان ذلك بحضرته لعزيمته والاحوط منه الجمع بينهما وقال الشارح وخالف هنا ابن ادريس مع موافقته فيما تقدم يعني الحكم في الحضرية دون السفرية محتجا بحجة ابي الصلاح من وجوب الواحدة وعدم البراءة الا بالكل او وجوب التعيين في النية وقال انما وافق في الاولى للنص والاجماع وادعى ان الحاق هذه بالحاضرة قياس واجيب بمنع القياس بل هو اثبات حكم في صورة ثبوته في اخرى مساويتها من كل وجه ودليله من دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة كما في تحريم التافيف مما ساواه او زاد عليه هذا ان استدل بالحديث وان استدل بالعقل وهو البراءة الاصلية لم يرد ما ذكر مع ان الحديث ليس من قسم المتواتر بل الاحاد وهو لا يعمل به والاجماع الذي ادعاه على الاولى ان اراد به اتفاق الكل فهو ممنوع لما عرفت من مخالفة ابي الصلاح وان كان لعدم اعتبار خلافه لكونه معلوم الاصل والنسب فلا يقدح في الاجماع كان دليلنا هنا ايضا الاجماع لان المخالف هنا كذلك فلا يقدح فيه فتامل لان قوله بل هو الخ هو القياس معلوم عند الاتحاد من كل وجه بثبوت فرق في الجملة على ان ذلك ليس بالتنبيه ومفهوم الموافقة لانه يجب اولويته الحكم المذكور في المنطوق في المسكوت عنه كما في التافيف وروية مثقال الذرة والامانة بدينار والقنطار وهو ظ ومصرح في موضعه خصوصا مختصر ابن الحاجب شرحه وانه انما يعتبر مفهوم الموافقة ودليل التنبيه اذا علم العلة المقتضية للحكم وتعليله بها فقط في المنطوق مع وجودها في المفهوم وهو ايضا مصرح ثم ان يكون ذلك مظنونا وذلك لا يعتبر عنده مانعي القياس على الظ الا ان يكون منصوصا والقياس المنصوص معتبر على انه قال بعض الاصوليين انه قياس وايضا قال انما قال هو بالاولى للنص والاجماع فلا يقول بدليل العقل وقد يكون الاجماع عنده ثابتا في ذلك فلا يضر خلاف ابي الصلاح فيكون الخلاف ثابتا في الثانية او لم يثبت الاجماع عنده فيهما وايضا قد يكون هذا الخبر الواحد الخاص ثابتا عنده صحيحا مع قراين مثل الشهرة بين الاصحاب وقبولهم وغير ذلك فلا يضر عدم تواتره وهذا مقبول مع عدم صحته ايضا كما هو الظ للارسال وعلي بن اسباط فان حينئذ قولا فلا يرد ما في ما اورده بقوله وان دليله ايضا في الثانية هو الاجماع بذلك المعنى فتامل نعم الظ عدم الفرق لدليل العقل والظ الخبر فان السؤال عام فكذا الجواب الا انه اقتصر فيه والبعد المذكور ثم والاصل وقد علم من الحكم في الواحدة الحكم في المتعدد لكن يعتبر حصول الظن بحصول العدد لان احكام الشرع اكثرها مبنية عليه والتكليف باليقين فيها منفي بالاصل والظ حال المسلم ويؤيده ما مر من عدم اعتبار الشك وجواز البناء على المظنون حتى يتيقن عدم بقاء شيء في الذمة مشكوك بل هو موهوم فلا يعتبر ومما في بعض الاخبار من انه اذا شك فعلها بعد مضي الوقت لا يلتفت مثل ما في حسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ومتى استيقنت او شككت في وقتها انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها فان شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حايل فلا اعادة عليك من شك حتى تستيقن فان استيقنت فعليك ان تصليها في اي حال كنت فلو ملاحظة الاحتياط وكلام الاصحاب كان البناء على الاقل كما نقل في الشرح جيدا فيقضي ما يحقق فوتها ويتيقن دون غيره كما قال في الذكرى انه اذا شك انه لم يصل وخرج الوقت لم يلتفت ولكن هنا قال بالقضاء حتى يتيقن نفي كلامه منافاة مافان الاول يقتضي الاكتفاء هنا ايضا على قضاء ما يتيقن من العدد دون الغير ونقل في الذكرى عن المص ذلك فتعين المصير اليه للاصل وظهور حال المسلم والاخبار نعم ما ذكره الاكثر احوط فلا يخرج عنه وهذا بعينه يقال في نسيان عدد الفائتة المعينة وامثالها مثل لو نسي الكمية والتعيين فانه لا دليل لهم على القضاء حتى يغلب على الظن الوفاء او يعلم دخول الواجب في الجملة الا ما مر ولانص لهم نعم قد نقلوا الخبرين في النافلة مثل ما روي مرازم الثقة في الحسن لابرهيم قال سئل اسمعيل بن جابر ابا عبد الله عليه السلام فقال اصلحك الله ان علي نوافل كثيرة فكيف اصنع فقال اقضها فقال له انها اكثر من ذلك فقال اقضها قال لا احصيها قال توخ والتوخي التحري وهو طلب ما هو احرى بالاستعمال في غالب الظن قاله الجوهري وروى عبد الله بن سنان عنه عليه السلام قال قلت له رجل عليه من صلوة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع قال فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها فيكون قد قضى بقدر ما عليه الحديث قال الشارح قال في الذكرى بهذين الخبرين احتج الشيخ على ان من عليه فرايض لا يعلم كميتها يقضي حتى يغلب الوفاء من باب التنبيه بالادنى على الاعلى وفيه نظر لان كون النوافل ادنى مرتبة توجب سهولة الخطب في الاكتفاء بالامر الاسهل فلا يلزم منه تعدية الحكم الى ما هو اقوى وهو الفرايض كما لا يخفى بل الامر في ذلك

بلغ ... [illegible]

بالعكس

ولو نسي ترتيب الفوائت كررها حتى يحصله فيصلي الظهر قبل العصر وبعدها او بالعكس لو فاتتا ويصلي مع كل رباعية صلوة سفر لو نسي ترتيبه ويستحب قضاء النوافل الموقتة ولا يتاكد فائت المرض ويتصدق عن كل ركعتين بمد فان عجز فعن كل يوم استحبابا والكافر الاصلي يجب عليه جميع فروع الاسلام لكن لا يصح منه حال كفره فان اسلم سقطت يوم

**المقصد الثاني في الجماعة** وتجب في الجمعة والعيدين خاصة بالشرائط ويستحب في الفرائض خصوصا اليومية منها

بالعكس فان الاكتفاء بالظن في الفرائض الواجبة الموجبة لشغل الذمة يقتضي الاكتفاء به في النوافل التي ليست بهذه المثابة بالطريق الاولى وفيه نظر لان الظن معتبر الشيخ انه اذا كان في قضاء النافلة الغير المحصورة لا بد من حصول الظن بفعلها حتى يبراء ذمته منها ففي الفريضة لا بد من ذلك بالطريق الاولى كانه يريد دفع ما نقل عن المص من الاكتفاء بقضاء ما يتيقن فوته لانه اذا كان الظن في النافلة كافيا ففي الفريضة بالطريق الاولى كما فهمه الشارح ويمكن ان يقال لا دلالة لتيها على اعتبار حصول الظن في الفرايض كما فهمنا ايضا اذ لا يلزم من التكليف بامر شاق في الجملة استحبابا التكليف به في الفريضة بالطريق الاولى لان في الاول الاختيار الى الفاعل فان اراد ثوابا كثيرا فعل والا فلا بخلاف الايجاب الالزم ولهذا استحب البناء على الاقل في شك النافلة وليس كذلك في الفريضة على انه لا دلالة في الاولى على المندوب ايضا والثانية ليست صريحة مع ضعف السند فتامل **قوله** ولو نسي ترتيب الفوائت الخ وجوب الترتيب بين الفوائت كما فاتت مع الذكر مما ذهب اليه علماؤنا فانه في المنتهى وقد ورد في الاخبار ما يدل عليه مثل فليقضها كما فاتت وهي كثيرة وتقدم البعض واما مع النسيان فالظ العدم للاصل وخبر رفع القلم والناس في سعة ما لم يعلموا او ما ثبت كون الترتيب من باب المقدمة يجب مع امكان تحصيل العلم حتى لا ينافيه ما لم يعلموا ولانه لو بدخ في تدبول لم التعذيب فيما اذا كثروا فاسقط ح سقط الكلية لعدم القايل بالفصل على الظ ولان الدليل هو الاجماع وكما فاتت ولا اجماع هنا وكما فاتت غير صريح في وجوب الترتيب وعلى تقديره فظاهر مخصوص بصورة العلم اذ لا يمكن التكليف مع عدم العلم بالزيادة المنفية بالعقل والنقل وما يدل عليه كما فاتت بل ينافيه مع ترك المعين ولا قياس بالمشتبهة ليقين فوت الصلوة ثمة وتوقف البراءة على التعدد ولا اقل مع النص وهنا انما فات الصفة الخارجة التي لم يثبت وجوبها ح وهو واضح وكانه تبع المص في القواعد التحرير نعم ملاحظة الترتيب احوط خصوصا مع القلة الضابطة المفهوم في كلام المص هنا انه لو فاتتا اي الظهر والعصر مثلا من يومين هو ان يكرر العدد على وجه يحصل الترتيب على جميع الاحتمالات الممكنة في الفرض وفيه الضبط ولسهلها ما ذكره هو ان يصلي الفوائت المذكورة باي ترتيب اراد ويكررها كك ناقصة عن احاد تلك الصلوات بواحدة ثم يختم بما بدأ به فيصلي في الفرض الاول الظهر ثم العصر ثم الظهر او بالعكس وفي الثاني الظهر ثم العصر ثم المغرب ثم يكرره مرة اخرى ثم يصلي الظهر وفي مدتين لا فرق بين تلك الضابطة والضابطة **قوله** ويصلي الخ الظ ايضا عدم وجوب الترتيب لما مر فيقتضي عدد كل واحد وجه بدنه ويكتفي مظنونة لو كان دليل الوجوب مثل ما مر في المشتبهة ونحوها والدخل فيه ظ قدم فتذكر **قوله** ويستحب قضاء النوافل الخ يدل عليه حسنة مرازم الثقة المتقدمة قال سئل اسمعيل بن جابر ابا عبد الله ع فقال اصلحك الله ان علي نوافل كثيرة فكيف اصنع فقال اقضها فقال له انها اكثر من ذلك قال اقضها قال لا احصيها قال توخ قال مرازم وكنت مرضت اربعة اشهر لم انتفل فيها فقلت اصلحك او جعلت فداك مرضت اربعة اشهر لم اصل نافلة فقال ليس عليك قضاء ان المريض ليس كالصحيح كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وخبر عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع رجل عليه من صلوة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرته كيف يصنع قال فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرته فيكون قد قضى بقدر ما علمه قلت فانه لا يقدر على القضاء من شغله قال ان كان شغله في طلب معيشة لا بد منها او حاجة لاخ مؤمن فلا شئ عليه وان كان شغله للدنيا وتشاغل بها عن الصلوة فعليه القضاء والا لقى الله مستخفا متهاونا مضيعا لسنة رسول الله ص قلت فانه لا يقدر على القضاء فهل يصلح ان يتصدق فسكت مليا ثم قال نعم ليتصدق بصدقة قلت وما يتصدق فقال بقدر طوله وادنى ذلك مد لكل مسكين مكان كل صلوة قلت وكم الصلوة التي يجب فيها لكل مسكين مد فقال لكل ركعتين من صلوة الليل وكل ركعتين من صلوة النهار فقلت لا يقدر فقال مد لكل اربع ركعات فقلت لا يقدر فقال مد لصلوة الليل ومد لصلوة النهار والصلوة افضل والصلوة افضل والصلوة افضل وقد علمت من هذين الخبرين دليل ولا يتاكد في المريض ويتصدق ايضا والتي يدل على عدم التاكيد مع اصل الاستحباب الجمع بين حسنة مرازم المتقدمة وصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع في مريض ترك النافلة فقال ان قضاها فهو خير له وان لم يفعل فلا شئ عليه **قوله** والكافر الاصلي يجب عليه جميع فروع الاسلام وهذه ثابتة في الاصول فلا ننقل دليله والبحث مع بعض العامة وهنا اجماعي عندنا فيكفي ذلك هنا فتامل وان دليل عدم الصحة منهم عدم القربة التي شرط في العبادة بحيث يمكن ترتب ثوابها عليها وان دليل سقوط الفروع بعد الاسلام هو الاجماع والخبر مثل قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم فانه يدل على غفران الذنوب عدم المؤاخذة بما فعلوا او تركوا واما نفي وجوب شئ اخر بعد الاسلام بسبب وجود سببه من قبل مع عدم الفعل فلا يفهم منه فتامل وان حقوق الادميين مستثنى من ذلك للاجماع ومثل الخبر المتقدم الدال على عدم وجوب قضاء هو باتا المخالفين حيث علل عدم سقوط قضاء الزكوة بانه مال الغير وضعه في غير محله فتامل **قوله** المقصد الثاني في الجماعة وتجب في الجمعة والعيدين الخ قد مر دليل وجوبهما فيهما واما دليل الاستحباب فهو قوله تعالى واركعوا مع الراكعين المحمول على الاستحباب والاجماع عندنا على ما يفهم من المنتهى حيث قال علماؤنا الجماعة مستحبة في الفرايض واشدها تاكيدا في الخمس وليست بواجبة الا في الجمعة والعيدين مع الشرائط لا على الاعيان ولا على الكفاية والاخبار الصحيحة الكثيرة مثل حسنة زرارة في الكافي والتهذيب قال قلت لابي عبد الله ع ما يروي الناس ان الصلوة في جماعة افضل من صلوة الرجل وحده بخمس وعشرين صلوة فقال صدقوا فقلت الرجلان يكونان جماعة فقال نعم ويقوم الرجل عن يمين الامام وما رواه في الكافي والتهذيب مثلها عن حريز عن زرارة والفضيل قالا قلنا له الصلوة في جماعة فريضة هي فقال الصلوة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها ولكنها سنة ومن تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلوة له واظن صحته وصرح بها في المنتهى لان الظ حماد هنا هو ابن عيسى وان الطريق اليه في الكافي علي بن ابرهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان لان هؤلاء مذكورون في طريق الخبر السابق على هذا الخبر والظ انهم حذفوا للظهور والظ ان المنقول عنه هو الامام ع وجعلوا استثناء بعض الصلوة اعني قوله كلها وان المراد بمن تركها رغبة عنها اعراضا وكراهة فهو بمنزلة الكفر نعوذ بالله منه ورواية محمد بن مسلم في الفقيه عن ابي جعفر ع انه قال لا صلوة لمن لا يشهد الصلوة من جيران المسجد الا مريض او مشغول وقال رسول الله ص لتحضرن المسجد او لاحرقن عليكم منازلكم وقال ع من صلى الصلوة الخمس بجماعة فظنوا به كل خير وقال الصادق ع من صلى الغداة والعشاء الاخرة في جماعة فهو في ذمة الله عز وجل ومن ظلمه فانما يظلم الله ومن حقره فانما يحقر الله عز وجل وصحيحة زرارة وحسنته قال كنت جالسا عند ابي جعفر ع ذات يوم

ذ جاءه رجل فدخل عليه فقال له جعلت فداك اني جار المسجد في قومي فاذا انا لم اصل معهم وقعوا في وقالوا هو هكذا وهكذا فقال اما لئن قلت ذلك
لقد قال امير المؤمنين ع من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلوة له الخبر وصحيحة ابن سنان الظاهر عبد الله لنقل النضر عنه ولنقله هو عن ابي عبد الله ع ودون محمد
عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول ان اناسا كانوا على عهد رسول الله ص ابطأوا عن الصلوة في المسجد فقال رسول الله ص ليوشك قوم يدعون الصلوة انفطموا
في المسجد ان نأمر بحطب فيوضع على ابوابهم فتوقد عليهم نار فيحرق عليهم بيوتهم وصحيحة عنه ع قال هم رسول الله ص باحراق قوم في منازلهم كانوا يصلون
في منازلهم ولا يصلون الجماعة فاتاه رجل اعمى فقال يا رسول الله اني ضرير البصر وربما اسمع النداء ولا اجد من يقودني الى الجماعة والصلوة معك فقال له رسول
الله ص شد من منزلك الى المسجد حبلا واحضر الجماعة وفيه مبالغة عظيمة وعد كانه معروف وفي رواية محمد بن عمارة قال ارسلت الى ابي الحسن الرضا ع اسأله عن
الرجل يصلي المكتوبة وحده في مسجد الكوفة افضل او صلوته في جماعة فقال الصلوة في جماعة افضل مع انه قد قيل ان الصلوة في مسجد الكوفة بالف على ما هو المتن
فالصلوة في الجماعة افضل من الف صلوة فلو جمع في مسجد الكوفة سيما مع العالم والسيد في كثرة الجماعة فلا يحصى ثوابها الا الله فيمكن حمل ما ورد من خمسة وعشرين وغيرها
على بعض الوجوه من بعض الصلوات اليومية باعتبار الاوقات والامكنة والاشخاص والاحوال من كونهم اتقياء وعدم اشتمال صلواتهم على ما ينافيها المذكورة
عدا قرائتنا بالخضوع والخشوع وغير ذلك وايضا قال الصدوق في الفقيه من ترك ثلث جمعات متواليات من غير علة فهو منافق وما روي عنه ع قال لا صلوة لمن لم
يصل في المسجد مع المسلمين الا من علة ولا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب هجرانه وان
رفع الى امام المسلمين انذره وحذره ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته وعنه ع وسلم ما من ثلثة في قرية ولا بلد ولا يقام فيهم الجماعة
الا استحوذ عليهم الشيطان فعليك بالجماعة فانما ياكل الذئب القاصية وعنه ص من رغب عن جماعة المسلمين وروى الشيخ ابو محمد جعفر بن
احمد القمي في كتاب الامام والمأموم باسناده المتصل الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اتاني جبرئيل مع سبعين الف ملك بعد صلوة
الظهر فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام واهدى اليك هديتين قلت وما تلك الهديتان قال الوتر ثلث ركعات والصلوة الخمس في جماعة قلت يا جبرئيل ما لامتي
في الجماعة قال يا محمد اذا كانا اثنين كتب الله لكل واحد منهما بكل ركعة مائة وخمسين صلوة واذا كانوا ثلثة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة ستمائة صلوة واذا
كانوا اربعة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة الفا ومائتي صلوة واذا كانوا خمسة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة الفين واربعمائة صلوة واذا كانوا ستة كتب
لكل واحد منهم بكل ركعة اربعة الاف وثمانمائة صلوة واذا كانوا سبعة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة تسعة الاف وستمائة صلوة واذا كانوا ثمانية كتب
الله لكل واحد منهم بكل ركعة تسعة عشر الفا ومائتي صلوة واذا كانوا تسعة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة ستة وثلثين الفا واربعمائة صلوة واذا كانوا
عشرة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة سبعين الفا والفين وثمانمائة صلوة فلو زادوا على العشرة فلو صارت السموات كلها مدادا والاشجار اقلاما والثقلان
مع الملائكة كتابا لم يقدروا ان يكتبوا ثواب ركعة واحدة يا محمد تكبيرة يدركها المؤمن مع الامام خير من ستين الف حجة وعمرة وخير من الدنيا وما فيها سبعين الف
مرة وركعة يصليها المؤمن مع الامام خير من مائة الف دينار يتصدق بها على المساكين وسجدة يسجدها المؤمن مع الامام في جماعة خير من عتق مائة رقبة وفيه
دلالة على كون الوتر ثلثا كما اخترناه واشرنا اليه مرارا فتذكر والظ ان المراد بادراك التكبيرة تكبيرة الاحرام مع تمام الصلوة والا يلزم زيادة ثوابه على ادراك
ركعة تامة ولا يتعجب من الثواب المنقول فانه بالنسبة الى كرم الله ليس بكثير وامثاله في الاخبار كثيرة ولا بد من الاعتقاد او نوع اشتمالها والا ليضر في الاعتقاد
كذا في النسخ ولكن مع صحة الصلوة والاخلاص نعم قد نقلت من يروي ذلك الخبر عن شرح الشهيد الثاني ره **قوله** ره ولا تصح في النوافل الخ قال المص في المنتهى ولا جماعة في النوافل
الا ما استثني ذهب اليه علماؤنا اجمع فيه دلالة الاجماع فكان في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم والفضيل المتقدمة في المنع عن الجماعة في نافلة شهر رمضان
وكذا نهي امير المؤمنين ع وامره الحسن ابنه في الكوفة ان نافلة شهر رمضان انها جماعة بدعة حتى قال اهلها واعمراه اشارة الى منع الجماعة في كل النوافل
وما روى اسحق بن عمار عن الرضا ع عن رسول الله ص انه قال لا يجمع لنافلة ولكن سنده غير واضح كان الاجماع بمجرده هو يكفي لو كان واما استثناء الاستسقاء
والعيدين فقد مر والمعادة يجيء مع انه لا يحتاج لانها الفريضة واما الغدير فقد استثناه ابو الصلاح على ما قال في الشرح تبعه بعض وليس ببعيد
لدلالة الجماعة وفضلها او كون الاجماع في مثل المسألة ليس قطعا وباحتمال ثواب صلوته لمن لا يعرف قرائتها مع عدم وضوح دليل المنع الا الاجماع وفيما نحن فيه
غيره بل الخلاف موجود مع الاصل وما في الاجماع والاحوط معلوم والظ على تقدير عدم انعقاد الجماعة في النوافل ان يكون حراما **قوله** ره وتنعقد باثنين
فصاعدا المراد في غير الجماعة الواجبة بل الجماعة من حيث هي مع قطع النظر عن امر اخر من موجب غيره ويدل عليه ما مر في الحسنة وقال في الفقيه قال ع الاثنان
جماعة وسئل الحسن الصيقل ابا عبد الله ع عن اقل ما يكون الجماعة قال رجل وامرأة واذا لم يحضر المسجد احد فالمؤمن وحده جماعة لانه متى اذن واقام صلى خلفه
صفان من الملائكة ومتى اقام ولم يؤذن صلى خلفه صف واحد وقال رسول الله ص المؤمن وحده حجة والمؤمن وحده جماعة وما روي في خبر الجهني عن زرارة
اني اكون في البادية ومعي اهلي الى قوله وانهم يتفرقون فابقى وحدي فاذن واقيم واصلي وحدي اجماعة انا فقال نعم المؤمن وحده جماعة لعل المراد بكون
المؤمن وحده جماعة انه حكمه حكم الجماعة في الفضيلة حيث يريد الجماعة ولم يتمكن منها فكانه نوى عملا وحصل المنع من غيره فيوجر على ذلك والظ حصول الجماعة
بالصبي المميز الذي كلف بالصلوة تمرينا وان قلنا بعدم كون عبادته شرعية لصدق ظ الاخبار والتخصيص خلاف الاصل مع ظ خبر الجهني في ذلك قال الشارح
بعد قوله بانها ليست بشرعية وانه هو يدل لما يقول من كونها شرعية لانه لا بد ان يكون داخلا في الخبر والداخل يكون صلوته مطلوبة من الشارع هو المراد با
في التهذيب لشرعية فتم ويدل عليه ايضا ما روي بسند اعلى ع قال الصبي عن يمين الرجل في الصلوة اذا ضبط الصف جماعة **قوله** ره ويجب في الامام الخ كونه مميزا بالغا
خلافه وجهه ظ واما المميز الذي يصلي تمرينا ففيه الخلاف الظ ان الاكثر على العدم لعدم كون عبادته شرعية تكشف بني عليها العبادة الشرعية ولا شرح
ما توجه اليه تكليف الشارع فلا يكون داخلا في الامام المكلف هنا وايضا اذا علم عدم عقابه فلا يؤمن من الاخلال بشرط او فعل وايضا ما روي زرارة

وصاحب المنزل والمسجد والامارة والهاشمي اولى مع الشرائط وامام الاصل اولى منهم

اسحق بن عمار عن ابي جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه قال لا بأس ان يؤذن الغلام قبل ان يحتلم ولا يؤم حتى يحتلم فاذا ام جازت صلوته وفسدت صلوة من خلفه و
نقل عن الشيخ وبعض الاصحاب القول به للحديث الدال على فعلنا مثل ما امروهم فالظ كونها شرعية فيدخل تحت التكليف والغرض الاعتماد عليه بحيث يحصل
الظن الذي يحصل في غيره من العدل لعدم ترك شيء او الزيادة والرواية غير صحيحة لغياث بن كلوب واسحق ويمكن حملها على الكراهة بالنسبة ويؤيده لا بأس
ان يؤذن فيدل على ان في امامته بأسا وانها معارضة لرواية طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام لا بأس ان يؤذن الغلام الذي لم يحتلم وان يؤم
وحسنة غياث بن ابرهيم في الكافي لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم ان يؤم القوم وان يؤذن ولكن قيل ان غياث بن ابرهيم تبري ثقة ولا يمكن تأويل
الشيخ هنا بانه بلغ ولكن يحتلم فيحمل الاولى على الكراهة او على غير من يصلح لذلك للجمع وللرواية عن العامة ويجوز امامته لامثاله وفي مثل الاستسقاء حتى
جوزه بعض المانعين ايضا ويؤيده في تحقق الجماعة بما مومية فانه نوع صحته شرعا فانه موجب لكون عبادته شرعية كما تقدم وبالجملة الظ كون عبادته
شرعية مثل غيره فاذا حصل الاعتماد بعدالته مع الامن من ان يعتمد على عدم العقاب ويترك يمكن ان يصح امامته للكل والاقل والاحوط المنع وهو
مذهب الاكثر حتى الشيخ في كتابي الاخبار ويؤيده حديث الضمان وكذا المجنون الذي قد يفيق في وقت افاقته مع حصول الشرائط واما حال الجنون فمعلوم
عدم الجواز فيبعد منع البعض واما اشتراط الايمان فقد مر دليله هو الاجماع على ما في المنتهى والاخبار في بحث الجمعة وقد استدل بان غير المؤمن فاسق
ظالم والاقتداء به ركون اليه وهو منهي بقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وفي الدلالة خفاء معا وعدم الجواز المجزوم به للادلة الكثيرة منها الاجماع والاخبار في الجواز
مع التقية كثيرة ويؤيده صحيحة اسمعيل الجعفي الثقة قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل يحب امير المؤمنين ولا يبرأ من عدوه ويقول هو احب الي ممن خالفه فقال
هذا مخلط وهو عدو ولا تصل خلفه ولا كرامة الا ان تتقيه لعله يريد من يعرف انه عدوه عليه السلام ولم يبرأ ولا شك ان ذلك عدو ويحتمل والله يعلم وصحيحة ثعلبة
بن ميمون عن زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الصلوة خلف المخالفين فقال ما هم عندي الا بمنزلة الجدر ولا يضر وجود ابن مسكان في طريق الاولى
فان الظ انه عبد الله الثقة عند الشيخ لنقل الحلبي عنه مع انها صحيحة في الفقيه وكذا صحيحة ابي عبد الله البرقي الثقة عند الشيخ قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام اتجوز جعلت في ذلك صح
فداك الصلوة خلف من وقف على ابيك وجدك صلوات الله عليهما فاجاب لا تصل وراءه فاذا لم يجز لمثل هذا فلا يجوز لغيره والاخبار كثيرة جدا واما العدالة
فقد مر بحثها ودليلها فتذكر والظ العمل بما قلناه من الاعتماد على من يوثق بدينه وامانته كما قلناه عن الفقيه فتذكر ومن الادلة اجماع اهل البيت عليهم السلام
المنقول في المنتهى وقد نقله السيد ايضا عن بعض العامة وقوله بحجيته وانه احتاط الاشتراط بها الاجماع عليهم ورواياتهم مثل لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته
وما روي في الحسن عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اناسا رووا عن امير المؤمنين عليه السلام انه صلى اربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم فقال يا زرارة
ان امير المؤمنين عليه السلام صلى خلف فاسق فلما لم يتحقق الشرط ولا يكفي الاصل لما مر مفصلا لان عدم الفسق لا بد فيه من امور وجودية مثل فعل العبادات فلا يمكن معه
القول بان الاصل عدم المانع [illegible] انه لا يكفي ان الظ من حال المسلم عدم ذلك كله لانا نجد وجود ذلك كثيرا انما يعلم الظ الدال على ظهوره ويؤيده نفي
الصلوة خلف المجهول في الرواية ولكن لا ينبغي التفتيش كثيرا والدقة بل الاكتفاء بما قلنا لظهور الاكتفاء بمثله من عمل الطائفة والمتداول بينهم مثل صلوة
بعض الصحابة خلف البعض وكذا اصحاب الائمة وامرهم بذلك مثل قوله عليه السلام من يتصدى عليه في الامر بالامامة له وليؤم بعضهم بعضا في رواية اخرى ان كل من كان
يجدون جماعة كانوا يصلون جماعة من غير تفتيش وغير ذلك كما مر فانه على ما يظهر لي ليس الامر صعبا والشريعة الدالة عليه مع توقف الامور الكثيرة على
العدالة والثواب العظيم وقد مر فلا ينبغي جعلها بحيث لا يوجد الا نادرا وفوت هذه السعادة عن هذه الطائفة الناجية واشتراط طهارة المولد فكانه
اجماع عندهم لعدم نقل الخلاف فيه في المنتهى الا عن العامة واستدل ايضا بانه شر الثلثة في الخبر عن طريق العامة فيدل على انه شر من والديه ولا
شك في كون الزنا كبيرة مانعة وبانه لا تسمع شهادته وبصحيحة ابي بصير المتقدمة قال خمسة لا يؤمون على كل حال عد ولد الزنا منها ومثلها في الحسن عن زرارة
ولا شك ان المراد من يتحقق شرعا فيه ولو كان عند الماموم خاصة واما عدم النقص بالنسبة الى الماموم الذي هو خاص بان يكون الامام قاعدا و شرطه
الماموم قائما فللنقص الظاهر ويدل عليه ما روي في الفقيه فلما فرغ النبي صلى الله عليه وآله قال لا يؤمن احد بعدي جالسا وهو من طرقهم ايضا منقول في قول علي عليه السلام لا يؤم
المقيد المطلقين ولان القيام ركن فلا ينبغي لمن وجب عليه ذلك فعل صلوته ورابعادة ولو عجز والظ ان الحال كذلك في باقي المراتب مثل القاعد
المضطجع وكذا الامي بالقاري ولعل المراد بالامي من لا يقدر على اقل الواجب من القراءة كلا او بعضا العمل وجهه النقص ولعله يجوز بالامي بمثله اذا كانا متساويين
الامية او يكون الامام اعلى قراءة وعجزا عن التعلم وكذا عدم جواز امامة اللاحن سواء كان مغير المعنى او لا وكذا المبدل وانه يجوز لمثلهم مع تعذر التعلم
واما دليل عدم امامة المرأة للرجل فهو الاجماع المنقول والاخبار ولا للخنثى لاحتمال كونها رجلا وفي حكمها الخنثى لعدم تحقق العلم بالشرط فلا يجوز
امامتها لمثلها ايضا لاحتمال التعاكس وعدم العلم بحصول الشرطية **قوله** وصاحب المنزل الى آخره لعله لا خلاف فيها كما قال في المنتهى و
يدل عليه ايضا ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤمن الرجل في بيته ولا في سلطانه وهو من طرقهم ومن طرقنا ايضا في الكافي و
قوله عليه السلام ايضا ومن زار قوما فلا يؤمهم من طرقهم فقط وقد جعلوا صاحب المسجد الذي هو الامام الراتب فيه مثل صاحب المنزل
والمزور واستدل ايضا بالمشتمل حصول التنافر والوحشة ولا ينبغي ذلك فافهم والمص في المنتهى صرح بعدم الفرق في تقديم هؤلاء بين من وجد فيهم افضل
منهم اولا ولعل لا دليل لهم على الهاشمي بخصوصه الا الخبر مثل المشتمل المذكور في صلوة الجنازة وكانه مكرمة للنبي والاكتفاء بمثله في مثله مشكل الا ان
يكون اجماعيا والمص سيذكره في المنتهى في هذا المحل واولوية الامام الاصل ظ بل ليس ولو بنية مثل اولوية غيره فانه لا يجوز التقدم عليه ولا تأخر لا في
منزله ولا في غيره لانه حاكم على نفس صاحب المنزل والحكم له انه قبيح عقلا الا بقيته وضرورة والظ ان واحدا من الثلثة لو اذن شخصا لا ينبغي التقدم عليه
هو اولى لانه اعطى صاحب الحق له قال في المنتهى ولا يعرف فيه خلافا والظ ايضا عدم الفرق بين مالك الدار ومستعيرها ومستاجرها وغيرهم والظ انه

ويقدم الاقرأ مع التشاح فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن فالاصبح ويجوز ان تؤم المراة النساء

**قوله** ويقدم الاقرأ الخ معلوم ان المراد الان بيان الاولى والمستاجر المستعير اولى من المالك والشارح جعل المالك اولى من المستعير وهنا لك المعتاد اولى عنه
مع عدم حصول المرجح مما تقدم ودليله الرواية من العامة قال يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء
فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم سنا ومن طريق الخاصة ما روى عن الصادق ان النبي قال يتقدم القوم اقرأهم للقران فان كانوا في القراءة
سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاكبرهم سنا فان كانوا في السن سواء فليؤمهم اعلمهم بالسنة وافقههم في الدين ولا يتقدمن احدكم الرجل في
منزله ولا صاحب سلطان في سلطانه كذا في الكافي وذهب بعض الاصحاب الى تقديم الافقه لما روى عنه من ام قوما وفيهم من هو اعلم منه لم يزل امرهم في سفال
الى يوم القيامة ولان الحاجة الى الفقه في تمام الصلوة بخلاف القراءة ويحتمل حمل الرواية الاولى على الاعلم ايضا لان المتعارف كان في زمانه ان القارى لابد
ان يعرف الاحكام المستفادة من القران للجمع بين الروايات فلا يرد ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب حتى يخص مع ان خالد ذلك كالتعجب ولان النص لا يرجح
الالان تقديم الاقرأ اشهر لكنه بعيد لما مر وكون الرواية من العامة ورواية الاشهر تدل على تاخير الافقه عن الكل وكانهم لا يقولون به والمفروض علم القارى بما يجب من
الفقه وانما يجوز القراءة اداء واتقانا للقراءة ومعرفته وعملا بمحاسنها المذكورة في علمها وان لم يكن حافظا مع اشتراك الغير معه في العلم بواجبات القراءة
ومحمليها ولا يبعد تقديم الاعلم لما مر لشرف العلم وعلو رتبته عند الله فيكون صاحبه اقرب الى القبول عند الله والى استجابة دعائه لا من يزيد في القراءة محسنا
ومندوباتها مع انه قد لا يكون عارفا بمندوبات الصلوة ومكروهاتها والمسائل الخلافية التي قد يؤدي تركها الى البطلان عند البعض او نقص الثواب فيقدم
الافقه في احكام الصلوة ومع التساوي فالافقه في غيره كما اختاره الشهيد لما مر ولعل المراد بالاقدم هجرة من تقدمت هجرته من دار الحرب الى دار الاسلام وقيل المراد
في زماننا من هاجر من البلد والقرى الى الامصار لتعلم العلوم ومحاسن الاسلام واحكام الشرع ونقل عن المنتهى او يكون اولاد من تقدم هجرته وليس ببعيد لان
المراد بالاسن هو الاسن في الاسلام لا مطلقا واما الاصبح فالظاهر منه الاصبح وجها قال في التذكرة نقله المرتضى في رواية وعلله بدلالته على مزيد عناية الله به
نقاه في المعتبر انه لا مدخل له في شرف الرجال والمراد به صاحبة الوجه لما ذكر في التعليل من مزيد العناية وتدخل حسن الصورة ومثابته في غير المسلم
قال وقد يمانه بحسن الذكر بين الناس لدلالته على حسن الحال عند الله وقد روى ان الله اذا احب عبدا جعل له صيتا بين الناس وفي كلام على
انما يستدل على الصالحين بما يجري الله لهم على السن العباد انتهى وهذا لا باس به ولا ينافيه ما ورد في ضعف الخمول فانهم وان في هذه الاخبار دلالة على
ثبوت العدالة بالاستفاضة والشهرة قال في الشرح على تقدير التساوي في الاوصاف المرجحة هل يقدم الاتقى والاورع قيل نعم واختاره المصنف في التذكرة لانه اشرف فافهم
في الدين واكرم على الله لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم بل قوى تقديمه على الاشرف لان شرف الدين خير من شرف الدنيا واما اعرف العقد فلشرف
الدنيا الذي فضله على شرف الاخرة ثم قال ويمكن اعتبار ذلك في كل مرتبة مما يرجح اعتباره في الجملة ان الصباحة قدم بها لكونها من علامات الخاف
ان ترجيح بها والمراد بالاورع الاقوى التزاما واتصافا بصفة الورع وهو العفة وحسن السيرة وهو مرتبة وراء العدالة مترتبة على بيان المكروه الماف
التجنب عن الشبهات والرخص وقيل ان التقوى هو التجنب عن الشبهات لئلا يقع في المحرمات والورع هو التجنب عن المباحات لئلا يقع في الشبهات والظاهر ان مثل
الامور معتبرة في القرب الاقوى اذ الظاهر ان العدالة متفق بل قل منه ايضا فان الرغبة والرهبة والعمل بسببهما تركا وفعلا مكروها ومندوبا واجبا وحراما
يقبل الشدة والضعف والكثرة والقلة وظاهر مراتب بعضها فوق بعض فالمتصف بالاكثر منها اتقى واعلى مرتبة في التقرب فهو اكرم لانه من ترك كثيرا من
التي هي عمدة في التقرب مثل تحصيل العلوم والعبادات الشاقة الكثيرة وقضاء حوائج المؤمنين مع انه يجتنب الشبهات ويتورع عن المباحات يكون اتقى واكرم على الله حوائج
بل الامر بالعكس لان الظاهر ان الاكرمية باعتبار الاتصاف بالاوصاف المقربة فمن اتصف بالاكثر والاعلى هو الاكرم عند الله نعم التقريب المنقولين فاستانف
يؤول فانه غير بعيد والمقصود انه ينبغي تقديم من فيه الوصف الظاهر وظن التقرب الالهي اكثر والى اظن انه مقدم في جميع المراتب لان الظاهر ان الغرض من جميعها الا
وتقديم من فيه زيادة وصف حسن من زيادة التقرب الى الله به فكل من يكون اتصافه بالوصف المقرب اكثر يكون تقديمه اولى لا شئ اقرب من التقوى لانه
لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم وهو ظاهر ولعل السكوت عنه لظهوره وتقديم الاقرأ والافقه وغيرهما المذكورة لظهور ذلك والله يعلم ثم على تقدير التساوي لا يبعد العمل
بالقرعة وان وجد صفة مرجحة غير المذكور وغير المذكور فلا يبعد التقديم بسببها ايضا مثل ما قيل في تقديم اولاد من تقدم هجرة ابويه واما تقديم العربي
على العجمي والقرشي على سائر العرب فما اعرف وجهه نعم يمكن تقديم من هو من بيت علم وتقوى بالجملة الضابط معلوم **قوله** ويجوز ان تؤم المراة النساء
دليله الاصل وعموم ادلة الترغيب في الجماعة ومثل يؤمكم اقرأكم وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سالته عن المراة تام النساء ما حد رفع صوتها
بالقراءة والتكبير فقال قدر ما تسمع ومثلها صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي وان كان في الطريق محمد بن عيسى العبيدي فانه عندنا ثقة كما قيل
قال في المنتهى انهما صحيحتان ويؤيده موثقة سماعة بن مهران قال سالت ابا عبد الله عن المراة تؤم النساء فقال لا باس به وكذا موثقة عبد الله بن بكير
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله في الرجل يؤم المراة قال نعم تكون خلفه وعن المراة تؤم النساء فقال نعم تقوم وسطا بينهن ولا تتقدمهن وغيرها ايضا
من الاخبار في الكافي والجواز مؤكد وقد منع البعض مثل المص في المختلف لصحيحة الحلبي عن الصادق قال تؤم المراة النساء في الصلوة وتقوم وسطا بينهن ويقمن
عن يمينها وشمالها تامهن في النافلة ولا تؤمهن في المكتوبة وفي صحتها تامل وان قال في المختلف والمنتهى بها وكذا في الشرح لوجود محمد بن عبد الحميد في الطريق
التهذيب والاستبصار في توثيقه اشتباه والعجب من الشارح انه قال صحيحة مع انه قال في بعض حواشيه على بحثه ان الثقة ابوه لا هو وابن مسكان وان كان الظاهر
انه عبد الله الثقة لنقله عن الحلبي وصحيحة زرارة عن ابي جعفر قال قلت المراة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم يكن احد اولى منها تقوم وسطا معهن في الصف
فتكبر وتكبرن وفي صحتها ايضا تامل وان قال بها في المنتهى والمختلف والشرح لانه الشيخ نقل فيهما عن محمد بن مسعود عن ابي العباس بن المغيرة ولم يعلم حاله فانه
لم يذكر الطريق اليه غير معلوم مع عدم ظهور ابي العباس كان المص والشارح يعرفانه ولهذا سميتاها صحيحة وصحيحة سليمان بن خالد مثل الاولى ما رايته غيرها فتقول

الشارح

ويستحب ان يستنيب المأمومون لو مات الامام او اغمى عليه ويكره ان يأتم حاضر بمسافر واستنابة المسبوق وامامة الاجذم والابرص والمحدود بعد توبته والاغلف ومن يكرهه المأموم
والاعرابى بالمهاجرين منى

الثانية انما الخبار صحيحة بعد نقل الاولين ما اعرفه هو اعرف على ان فى سليمان ايضا قولا وفى الطريق فى الاستبصار بن سنان عن ابن مسكان عن سليمان
كانهما يعرفونهم ثقات سنين فى التهذيب ولكان ابن مسكان بل فى الاستبصار فقط فيهما يعلم عدم جوازنا ماتهما الا فى النافلة وصلوة الميت فحمل تغاير التحصد
يجب حمل الاولى المطلقة والمجملة على هذه المقيدات والمفصلات لما ثبت فى الاصول من وجوب حملها عليها مع المنافات لكن فى الصحيحة لنا تامل بامامت
الامامة فى النافلة نادرة عند الاصحاب فحمل الكل عليها او على صلوة الميت لايخلو عن بعد ويمكن حمل المفصلات على الكراهة بمعنى عدم الكراهة فى النافلة
وصلوة الميت ووجودها فى الفرايض ويؤيده الشهرة ونقل الشيخ عن السيد الاجماع فهو قوى تأييدا وعموم الاخبار الدالة على الجماعة بحيث شاملة لمن امهم
وعلى انه لايصلح لذلك لان من يصلح لذلك من النساء قليل جدا على ما نجد فتم ولا شك ان المنع احوط والعجب من المصنف انه اختار المنع فى المختلف وقال فى المنتهى
بعد نقل احتجاج السيد على المنع بالروايتين الصحيحتين فالجواب انهما نادرتان لم يعمل بهما احد من علمائنا **قوله** ويستنيب المأمومون الخ الظاهر عدم الخلاف فى
جواز استخلافهم لو لم يستخلف الامام واستخلافه ايضا لو احدث او ظهر كونه محدثا او جنبا وهذا اشتراط ذلك يجوز لهم الاستخلاف مط بل يقصد ما مومية
شخص ولو لم يعرف ذلك لتحصيل التعيين ايضا والقصد الى الامام الثانى لو كان خليفة الامام اولى لو علم بعد يجوز انفرادهم ايضا العدم وجوب اصل
الجماعة ومما يدل على المنع كانه محمول على الكراهة مثل صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى وسأله عن الامام احدث فانصرف ولم يقدم احدا ما حال القوم ثانيا
قال لاصلوة لهم الا بامام فليقدم بعضهم فليتم بهم ما بقى منها وقد تمت صلوتهم وسيجئ ما يدل على جواز الانفراد فى الاثناء فهنا كذلك بطريق الاولى فيحمل
قوله لاصلوة لهم الا بامام على نفى الكمال فتأمل والظ ان الامام الثانى يعتد بما فعله الامام الاول ولو كان فى اثناء القراءة يتمها ابقاه الا ان
لا يكون ما قرأه بحيث يتبع فيه فانه ينبغى الاعادة وكذا بفعل الخليفة والذى يدل على صحة ما فعله كانه الاجماع والاخبار الدالة على تكميل ما بقى فانها تدل
على صحة ما فعل مط والظ جواز استنابة المسبوق وان كان الاولى غيره بما روى فى الحسن عن سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يؤم القوم
فيحدث ويقدم رجلا قد سبق بركعة كيف يصنع فقال لا يقدم رجلا قد سبق بركعة ولكن يأخذ بيد غيره فيقدمه والظ انه ليس للتحريم بل الكراهة لصحيحة
معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يأتى المسجد وهم فى الصلوة وقد سبقه الامام بركعة او اكثر فيعتل الامام فيأخذ بيده ويكون ادنى
القوم فيقدمه فقال يتم الصلوة بالقوم ثم يجلس حتى اذا فرغوا من التشهد اومأ بيده اليهم عن اليمين والشمال فكان الذى اومأ بيده اليهم التسليم
وانقضاء صلوتهم واتم هو ما كان فاته او بقى عليه وهذه اصح دال فالجمع بالكراهة والاولى جيد لعل فيها دلالة ما على عدم وجوب التسليم ورواية
طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه قال سألته عن رجل ام قوما فاصابه رعاف بعد ما صلى ركعة او ركعتين فقدم رجلا ممن قد فاته ركعة او ركعتان
قال يتم بهم الصلوة ثم يقدم رجلا فيسلم بهم ويقوم هو فيتم بقية صلوته فهذه تدل على جواز استنابة شخص آخر فى التسليم ويمكن ايضا ان يتم المأمومون
حتى يفرغ الامام ويسلم بهم كما فى صلوة الخوف قاله فى المنتهى وقد عرفت مما مر دليل الاستخلاف ايضا ويدل عليه ايضا رواية الحلبى عن الصادق فى رجل
ام قوما فصلى بهم ركعة ثم مات قال يقدمون رجلا آخر ويعتدون بالركعة وما روى فى الفقيه عن امير المؤمنين قال ما كان من امام تقدم فى الصلوة
وهو جنب ناسيا او احدث حدثا او رعف رعافا او اذى فى بطنه فليجعل ثوبه على انفه ثم لينصرف وليأخذ بيد رجل فليصل مكانه ثم ليتوضأ وليتم ما سبقه
من الصلوة وان كان جنبا فليغتسل فليصل الصلوة كلها وفيه دلالة على نجاسة دم الرعاف ما يغير عن الصلوة وغيره لذلك فانهم **قوله** ويكره ان يأتم حاضر
بمسافر الخ ودليلها رواية الفضل وستأتى وكذا يكره ان يأتم مسافر بحاضر ودليلها صحيحة ابى بصير قال قال ابو عبد الله لا يصلى المسافر مع المقيم فان صلى فلينصرف
فى الركعتين ودليل الجواز فقط صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عن المسافر يصلى خلف المقيم قال يصلى ركعتين ويمضى حيث شاء ورواية محمد بن على كانه
الحلبى انه سأل ابا عبد الله عن الرجل المسافر اذا دخل فى الصلوة مع المقيمين قال فليصل صلوته ثم يسلم وليجعل الاخيرتين سبحة لعل المراد ان يصلى الركعتين الاخيرتين
مع الامام على الظ ويقرأ لنفسه بعينه لانه وسندها لا بأس به لان الظ انه ليس فيه من فيه قول الا الحسن بن على بن فضال ويدل على الكراهة من الجانبين رواية
الفضل بن عبد الملك عن ابى عبد الله قال لا يؤم الحضرى المسافر ولا المسافر الحضرى فان ابتلى بشئ من ذلك فام قوما حضريين فاذا اتم الركعتين سلم ثم اخذ
بيد بعضهم فقدمه فامهم فاذا صلى المسافر خلف قوم حضور فليتم صلوته ركعتين ويسلم وان صلى معهم الظهر فليجعل الاولتين الظهر والاخيرتين العصر وسنده ليس
فيه من فيه الا داود بن الحصين ثقة النجاشى وقال الشيخ انه واقفى فكانه واقفى ثقة فهى موثقة على هذا وفيها دلالة على جواز الاقتداء فى العصر بالظهر لان معنى
قوله يجعل الاخيرتين عصرا انه يسلم بعد الركعتين الاولتين وينوى الاخيرتين مقتدية للعصر وان الكراهة منسوبة الى الامام المسافر مع كون الجماعة حضورا وبالعكس فانه يعلم
تعديتها الى غيره فالظ المتن كون الكراهة للمأموم وكلام الاصحاب ايضا يفيده وليس ببعيد وفى صحيحة عبد الله بن مسكان ومحمد بن على الاحول عن ابى عبد الله
قال اذا دخل المسافر مع اقوام حاضرين فى صلوتهم فان كانت الاولى فليجعل الفريضة فى الركعتين الاولتين وان كانت العصر فليجعل الاولتين نافلة والاخيرتين
فريضة لعل السر فى ذلك جعل الاخيرتين عصرا او نافلة فى الصلوة الاولى وعدم حسن ذلك فى العصر لانه يلزم جعل الاخيرتين نافلة وقد تكره النافلة بعد
العصر كما اشار اليه الشيخ فى التهذيب فتم وقد مر دليل كراهة استنابة المسبوق وكذا الكلام فى الاجذم والابرص فى صلوة الجمعة ويدل على الجواز رواية عبد الله
بن يزيد المجهول عن الصادق قال نعم فى جواب السؤال عن المجذوم والابرص يؤمان المسلمين قلت هل يبتلى الله بهما المؤمن قال نعم وهل كتب الله البلاء الا
على المؤمن وعموم اخبار الجماعة والشرايط يدل على الجواز مع الاصل فتم وقد منع منها الحسنة زرارة وابى بصير وقد تقدمتا وكان الثانية صحيحة كما قال فى المنتهى
فتم واما كراهة امامة المحدود بعد التوبة وفيه اشارة الى عود العدالة بعد ها فيقبل المنهى عن ذلك فى الخبر الدال على النهى عن المجذوم وظاهره التحريم فلا يبعد كون
المراد قبل التوبة فيبقى الكراهة بلا دليل وسقط بحارهن القلوب فى الخبر اختصاص الكراهة بالامامة ولا يبعد كون المأمومية كذلك واما الاغلف فالظ ان المراد مع
هذا كجوب الختان عليه بان يكون متعمدا او يتسحر به فكان دليلها النقص الموجود فتم فانه لا يدل عليها شرعا واما الرواية فالظ انها فيمن تركه مع الوجوب مع ضعف

قال فى المنتهى يستحب استخلاف من شهد الاقامة لرواية معوية بن شريح عن ... اذا احدث الامام وهو فى الصلوة لم ينبغى ان يتقدم الا من شهد الاقامة

والمتيمم بالمتوضئين ولو علم المأموم فسق الامام او كفره او حدثه بعد الصلوة لم يعد وفي الاثناء يعدل الى الانفراد وفي الابتداء يعيد صلوته متن

السند وهي في التهذيب مسندا عن علي ع قال الاغلف لا يؤم القوم وان كان اقرأهم لانه ضيع من السنة اعظمها ولا تقبل له شهادة ولا يصلى عليه الا ان يكون ترك ذلك خوفا على نفسه فالكراهة غير واضح الدليل والاجتناب احوط وفي الخبر مبالغة زائدة فكانه محمول على المستحل مع ثبوت كونه من الدين ضرورة قال الشارح ولو تعدد واهمل فهو فاسق ولا يصح صلوته بدونه وان كان منفردا لعل عدم الصحة للاجماع ويبعد كونه لنجاسة الجلدة لانها في حكم المنفصل لوجوب قطعها او عدم طهارة تحتها مما يسيل اليها من البول لان وجوب القطع لا يقطعها ولا يجس حتى يقطع وعدم الطهارة غير معلوم واما من يكرهه المأمومون فدليل كراهة امامته الرواية بان ثلثة لا تجاوز صلوتهم اذانهم وعد منهم من ام قوما وهم له كارهون وكانها محمولة على الكراهة للضعف والاجماع ويحتمل المخالف نقل في الشرح عن المص في كره والاقرب انه ان كان ذا دين يكرهه القوم بذلك لم تكره امامته والاثم لمن كرهه والا كرهت احتمل الكراهة في الاول ايضا حيث مكر فونه فلا يفيد لهم الامامة لعموم الخبر ولهذا قبل خبرة المأمومين مقدم على جميع المرجحات وفي الخبر المتقدم اشارة اليه قال في المنتهى ولا يكره امامة من يكرهه المأمومون واكثرهم اذا كان بشرايط الامامة خلافا لبعض العامة لنا يؤمكم اقرأكم والاثم انما يتعلق بمن كرهه ثم واما دليل كراهة امامة الاعرابي للمهاجرين فلورود النهي في الخبر الذي فيه النهي عن الابرص والمجذوم وولد الزنا والمحدود وفي خبر اخر خمسة بدل المحدود المجنون قال في الشرح اعلم ان الاعرابي هو المنسوب الى الاعراب وهم سكان البادية كانه مع كون لسانه عربيا على الظ ويحتمل العموم ويحتمل التحريم والكراهة متعلقان به بالنهي المحتمل لهما ولعل الكراهة ادخل للاصل والعموم مع عدم الفصل واذا اشتمل على الشرايط واختصاص الكراهة بالمهاجرين مذكور في حسنة زرارة فقيل المراد بالمهاجر في زماننا من يسكن الامصار بحيث يكون اقرب الى تحصيل شرايط الامامة والكمال فيها والاعرابي بخلافه فانهم فكانه استخراج معنى مناسب للاصل فلا تبعد الكراهة في الكل الا ولد الزنا فان الظ عدم الخلاف فيه مع عدم المعارض ولانه في الخبر انه شر الثلثة وان كان هو ايضا واقعا في حسنة زرارة ورواية محمد بن مسلم في الفقيه ورواية ابي بصير قال في المنتهى صحيحة ابي بصير وكذا في الشرح وفيه تامل لوقوع ابن مسكان عن ابي بصير في الطريق الذا لا نعلم النهي عن امامة الابرص والمجذوم والمجنون وولد الزنا والاعرابي ولا يقتضي التحملها على التحريم لجواز حملها على عدم الرجحان المطلق فيكون النهي للكراهة في غيره لما مر وعدم علم الصحة الخبر وكون النهي للكراهة كثيرا واشتمالهم على الشرايط وكونها للكراهة في الاعرابي والمحدود وان امكن فيهما ايضا التحريم للحمل على قبل التوبة وعدم الصلاحية ولكن ملغوا قوله المهاجرين في حسنة زرارة وهي مروية عن امير المؤمنين في الفقيه مرسلا مسندا فتم وكذا يحمل ما روي في الروايات مسندا الى ابي الحسن قال لا يصلي بالناس من في وجهه اثار وبالجملة اخبار المنع كثيرة واصح سندا ومعه الاحتياط ويؤيده ان وجوب القراءة بنفسه ثابت حتى يثبت المجوز والمسقط مع ان روايات المنع مشتملة على النهي لامامة ولد الزنا وهو للتحريم فتم ولا يترك الاحتياط مع انه رواية الجواز واحدة وفيه عبد الله بن يزيد وهو مجهول لعله مذكور في الرجال **قوله** والمتيمم بالمتوضئين دليل الجواز اخبار كثيرة منها صحيحة جميل في التهذيب و جميل بن دراج في الفقيه قال قلت لابي عبد الله ع امام قوم اصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ايتوضأ بعضهم ويصلي بهم فقال لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم فان الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ومنه تكفي لا انها صحيحة مع التعليل الذي يومي به اخبار كثيرة صحيحة العيص عليه الفرق بين الماء والتراب بعد تعدده وظ رواية جميل علة الكراهة ايضا حتى انه رجح امامته على امامة المتوضي حتى قال لا يظهر الجواز على حد حسن لا تضايق بمزيد وصف ويرجح لامامته وكونه اماما لهم يفيدها دلالة ايضا على عدم التقدم على الامام الراتب وان كان هو متصفا بنقص ما سئل كونه متيمما واما ما يدل على المنع فهو خبر عباد بن صهيب البتري الثقة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا يصلي المتيمم بقوم متوضئين ورواية السكوني عن ابي جعفر عن ابيه قال لا يؤم صاحب التيمم المتوضئين في الكافي وروى السكوني عن ابي عبد الله ع عن امير المؤمنين وكانه الاول لعله حسن في التهذيب والاستبصار لا ان الثقة في روايتهما في الكافي وحملناهما على الكراهة مع عدم صحة السند فالمصير الى التحريم كما نقله الشارح عن بعض الاصحاب بعيد ويؤيده ما قال في المنتهى وما نعرف في الكراهة خلافا الا ما حكي عن محمد بن حسن الشيباني من المنع من ذلك بل يمكن ان يقال بعدم الكراهة ايضا لما مر مع عدم صحتهما يدل على المنع والظن ان العمل بالاولى اولى لما عرفت من الاخبار الكثيرة ولعله مؤيد بعموم ادلة الجماعة والشرايط فلا ينبغي الترك نعم لو لم يكن المتيمم ولجا ينبغي لتبا المتوضي عليه للروايتين واولوية الطهارة المائية على الظ ويحتمل ان يكون مراد المص بالمتوضئين المتطهرين بالماء مط او ان الغاسل من الجنابة مثلا يقال له المتوضي لان الوضوء حاصل في ضمن الغسل ولهذا نقل عن بعض الاصحاب جواز التجديد بعد غسل الجنابة لان في ضمنه وضوء والتجديد ايا عم من ان يكون للتيمم عن غيره او لحيثاده لانه الاكثر والاغلب في هذه الوجوه محتملة في الروايات ايضا وانه تتبع الرواية ويحتمل ان يكون له توقف في كراهة ذلك لاختصاص الدليل به والطريق الاولى غير ظاهر وبالجملة ما احسن اختيارا هذه العبارة الملحقة الرواية **قوله** ولو علم المأموم الخ اعلم ان احكام الشرع اكثرها مبنية على الظن خصوصا بالنسبة الى حقوق الله لتعذر العلم او تعسره المنفي بعدم ارادة الله تعالى اياه والحرج والضيق المنفي بعقلا ونقلا فلو ظن عدالته اماما على الوجه المعتبر وكذا طهارته ولو بحيث انه نبيه والظ من حال المؤمن من العدل انه لا يصلي الا مع الطهارة والاصل عدم النسيان والظ انه لا خلاف في ذلك كله فلو ظهر عدم العدالة اما الفسق او الكفر بعد الصلوة فالظ عدم الاعادة مطلقا لا ان الامر الدال على فعلها يدل على الاجزاء والصحة المسقطين للاعادة الا ان يكون هناك دليل والاصل ولانه قد يؤدي الى كثرة الاعادة وهي مشقة ولانه قد يؤول الى التنفر عن الجماعة ولان المعتبر هو العدالة على الظ لعدم امكان التكليف بغيرها لما مر فيخرج عن العهدة ولانه ما ترك من الصلوة ركنا بل واجبا ايضا عمدا ولما روي في الكافي والتهذيب في الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يؤمهم رجل فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودي قال لا يعيدون وهذه وان كانت مرسلة الا انها مرسلة ابن ابي عمير وهي في حكم المسند خصوصا اذا كانت مؤيدة بما مر والظ انها لا تردد نعم تردد المص في موضع من المنتهى لعدم موافقتها للاصل لكن في الفقيه في كتاب زياد بن مروان القندي وفي نوادر محمد بن ابي عمير ان الصادق ع قال في رجل صلى بقوم من حين خرجوا من خراسان حتى قدموا مكة فاذا هو يهودي او نصراني قال ليس عليهم اعادة فالظ انه مسند وطريق الفقيه الى محمد بن ابي عمير صحيح والمشهور حتى بنا الظ ان ليس المخالف فيه الا السيد ويؤيده ايضا عدم الاعادة في الجنب والمحدث فانه نص

السكوني ص

والعلة مؤيدا ذر

صلى خلفه ص

ويدرك الركعة بادراك الامام راكعا متن

الشرايط الاخر مع موافقة السيد فيها على ما صرح به في المنتهى للاخبار الصحيحة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سالته عن الرجل يؤم القوم وهو على غير طهر فلا يعلم حتى تنقضي صلوتهم فقال يعيد ولا يعيد من خلفه وان اعلمهم انه على غير طهر وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال سالته عن قوم صلى بهم امامهم وهو غير طاهر أيجوز صلوتهم ام يعيدونها فقال لا اعادة عليهم تمت صلوتهم وعليه هو الاعادة وليس عليه ان يعلمهم هذا عنه موضوع وموثقة عبد الله بن بكير قال سال حمزة بن حمران ابا عبد الله ع عن رجل امنا في السفر وهو جنب وقد علم ونحن لا نعلم قال لا باس وكونها موثقة لعبد الله مع انه قد ادعى فيه الاجماع ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل ام قوما وهو على غير وضوء فقال ليس عليهم اعادة وعليه هو ان يعيد وصحيحة عبيد الله بن علي الحلبي في التهذيب عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل يصلي بالقوم ثم يعلم انه صلى بهم الى غير القبلة فقال ليس عليهم اعادة وحسنته في الكافي عنه ع ايكم في الاعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد ولا يعيدون فانهم قد تحروا ولا يبعد كون عدم الاعادة للرخصة وانه يجوز الاعادة احتياطا وظاهرانه لو ظهر هذه الامور في الاثناء يبني على ما فعل وينفرد وانه لو علم المأموم عدمها لا يجوز له ان يصلي معه لو كان موعدا لا بحكم الشارع ويمكن عدم وجوب الاظهار عليه الا مع السؤال والاستشهاد فيشهد ما هو يعلم وان في بعض هذه الاخبار دلالة على التحري في القبلة واشتراط الطهارة في الصلوة مط وسهولة الامر في العدالة في الجملة فانهم وان لا دلالة هنا على عدم الحكم بالاسلام بالصلوة بل الظ الحكم به خصوصا مع سماع التشهد الا ان يعلم ما ينافيه لقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا فقد عصموا من دمائهم واموالهم الا بحقها واعلم انه لا دليل يعتد به للسيد على الاعادة سوى ما نقل انها صلوة بين فساد ها اوانها منهي خلف الكافر والفاسق والمنع ظ فان الفساد اول المسئلة وان النهي مخصوص بالعالم قال في الشرح ايضا اول المعتبر وهو ظ نعم روى رواية مخالفة للاصل المذهب مع عدم صحة السند ان عليا ع صلى بالناس على غير طهر وكانت الظهر ثم دخل فخرج مناديه ان امير المؤمنين صلى على غير طهر فاعيدوا وليبلغ الشاهد الغائب قال الشيخ في التهذيب هذا خبر شاذ مخالف للاخبار كلها وما هذا حكمه لا يجوز العمل به على ان فيه ما يبطله وهو ان امير المؤمنين ادى فريضة على غير طهر ساهيا عن ذلك وقد امنا من ذلك لدلالة عصمته ثم فيه وقال وذكر ايضا محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق في الفقيه قال سمعت جماعة من مشايخنا يقولون ليس عليهم اعادة شيء مما جهر فيه وعليهم اعادة ما صلى بهم مما لم يجهر فيه والظ عدم ثبوت ذلك مع عدم الدليل وانه لا فائدة في قراءة الكافر والفاسق والمحدث الذين صلوتهم باطلة وانما يقوم قرائتهم مقام قراءة المأمومين مع صحة صلوتهم فلو منع عدم صحة صلوتهم صحة صلوة المأمومين لمنعها ط والا فلا فتم ومعلوم وجوب الاعادة لو صلى مقتديا بفاقد الشرايط المذكورة مع علمه بحاله في ابتداء الصلوة ولعل مراد المص مع الفعل فالعبارة مجيدة لانه ذكر عدم الاعادة بعد الشروع فيما اذا كان غافلا في ابتداء الصلوة ومنه يعلم عدم جواز الشروع معه ح واعلم ان الشارح قال ولا يقدح في العدالة مخالفة الامام للمأموم في الفروع الشرعية اذا لم يعرف اجماعا ينبغي ان المخالف ليس دليلا قطعيا فان مخالفة الدليل القطعي مطلقا يقدح ومخالفة الاجماع ما لم يكن قطعيا لم يقدح فانه يجوز مخالفة الاجماع المنقول بخبر واحد لدليل اقوى منه كالخبر فان نقل الاجماع ليس باقوى من نقل خبر عنهم ع وعن الائمة ع مشافهة بل الامر بالعكس فانهم قالوا ان الناس يخلطون فيه كثيرا ويحرفون سماعهم انه لا يجوز مخالفة الاجماع بل ولا يحتاج الى القيد لان الكلام في المجتهد العدل وهو ما دام كذلك لم يفعل ذلك كما قال المص في المنتهى الصلوة خلف المخالف في الفروع من المجتهدين جايزة لانه انما صار الى ما اعتقده من الحكم لدليل عنده وذلك هو المأخوذ عليه فلم يكن بذلك فاسقا فهو يثيبه لاصابته او ترك شيئا في الصلوة يعتقده المأموم واجبا كالجهر والاخفات مثلا لاجل شبهة ودليل فالاقرب انه لا يجوز له لان الاتم به لا يرتكب ما يعتقده المأموم مفسدا للصلوة فكان كما لو خالفه في القبلة حالة الاجتهاد ولو فعل الامام ما يعتقد تحريمه من المختلف فيه فان كان يترك شرطا للصلوة او واجبا فيها فصلوته فاسدة وصلوة المأتم به كذلك وان اعتقد خطأه في الاعتقاد لانه ترك واجبا بالنسبة اليه وان كان يفعل ما يعتقد تحريمه في غير الصلوة كاستباحة الوطي بلفظ التحليل مثلا فان كان صغيرة لم يخرج بذلك عن العدالة ما لم يداوم الفعل وان كان كبيرة كان فاسقا ولو كان عاميا فاستفتى المجتهد في خطاء المجتهد في اجتهاده لم يخرج العامي عن العدالة وجازت الصلوة خلفه اذ فرضه سؤال العلماء وقد امتثل وفي قوله ما لم يداوم دلالة على عدم الاصرار الا بتكرار الفعل فلا يحصل بمجرد العقل مع قصد العود وفيه تامل وايضا ظ الكلام ان مجرد فعل الامام ما يعتقده المأموم واجبا يكفي لصحة الاقتداء به ولو كان بنية الندب كما هو معتقده وان ذلك غير بعيد خصوصا في السلم والتسليم حكم بالبطلان ح ايضا والظ ان نظره الى ان ذلك ترك الواجب في الحقيقة عنده بل ترك واجب وفعل حرام في الكل فتامل خصوصا مع الفعل متقربا بالمأمور به في النية وفي المنافيات ايض وانه اذا كان الامام مجتهدا وعدلا وترك ما يعتقد المأموم وجوبه مع اعتقاده جواز ذلك لم يخرج عن العدالة بذلك كما صرح به لكون ذلك حكمه في نفس الامر بالنسبة اليه الان بحيث لو فعل خلاف ذلك الحكم المجتهد الذي فعل الفعل موافقا للمأموم يجب عليه الحكم ببطلان صلوته به فما يجد ما يمنع الاقتداء به بالجملة ان صلوة الامام صحيحة في نفس الامر عنده وعند ساير المجتهدين الذين خالفوه فيه وقد وجد جميع الشرايط فيها فلم لم يحكم بجواز الاقتداء به للمأموم انه لو فعل ذلك هو لم تصح صلوته لا يقدح في صحة صلوة الامام التي انما يشترط صحتها عنده فالظ انه لا يقدح في الاقتداء به ايض وبالجملة ليس هنا شرط اخر سوى اعتقاد المأموم وحكمه بصحة صلوة امامه هو موجود فينبغي الصحة مطلقا حتى في مخالفة القبلة لو لم يؤد الى الاخلال بشرط اخر ولم يكن مجمعا عليه كان قول المص فالاقرب انه لا يجوز الخ اشارة الى ما قلناه فتامل واما الاحتياط فواضح ولكن يستلزم بعض الاوقات لفوت مثل الثواب العظيم اذ الظ ان كون الحكم في المقلدين للمجتهدين المختلفين كذلك ان الظ انه اذا لم يحكم بصحة صلوة مخالفه لاجل تركه ما يعتقد وجوبه كذلك لم يحكم بمقلده الذي هو الامر على تقليده فتم فان ذلك هنا ابعد **قوله** ويدرك الخ قد مر الخلاف في ذلك مع ادلة الطرفين والجمع بين الاخبار والتاييد بانتظار الامام في الركوع بل يرفع الخلاف بقول الشيخ ايضا فتذكر وبافتتاح الصلوة قبل الوصول الى الجماعة اذا دخل المسجد والامام راكع ثم المشي حتى يصل ايضا التاييد باجزاء تكبيرة الافتتاح عن تكبير الركوع اذا خاف الفوت وقد نقلنا الاخبار الدالة على ذلك وان الدالة على المطلوب فيها ظاهرة وبالجملة الاخبار في ذلك كثيرة ولا تكتف بما نقلوه في هذا المقام من الخبرين بل اطلبها فيما اشرت اليه او ارجع الى ما نقلناها فيه من باب الجمعة فان

ولا يصح مع حائل بين الامام والماموم الرجل يمنع المشاهدة ولا مع علو الامام ولا تباعده بغير صفوف بالمعتد به ما متى

الاخبار الصحيحة كثيرة فيه واما ما نقل الشيخ هنا من حمل التكبير على الركوع في صحيح محمد بن مسلم قال قال لي ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة فبعيد جدا كيف يحمل التكبير للركوع على الركوع وعدم ادراكه ذلك على عدم ادراكه راكعا ايضا بل بعد الرفع وقد عرفت الحكم في الصحيح والجواب لكافي هناك فتذكر وكذا قوله ويمكن الجواب منع دلالتها على عدم ادراك الركعة لو دخل بل على انه لا يدخل معهم وجاز ان يكون تركه افضل مع انه يدرك الركعة لو خالف وفيه تحقق تقول بين لك ان ترك الدخول معهم اولى خروجا من خلاف الشيخ والاخبار الصحيحة ولكن ان خالف ودخل ادرك الركعتين السابقتين فانهما صريحان في ذلك مع ان فيه جمعا بين الاخبار بخلاف ما لو عمل بالاخبار الثانية على الوجه الذي ذكره الشيخ فانه يلزم اطراح الاولى وجمع الشيخ بينهما ونقل ما مر من تاويله انتهى لان الدلالة على عدم الادراك واضح اذ الظاهر من النهي هو التحريم ومنعا عن الصلاة من غير نزاع فيدل على الفساد على انه يبقى النزاع في صحة انه يجوز الدخول مع الامام ح ام لا وان اراد بالجواب حمل النهي على الكراهة فهو الذي ذكره غيره ايضا على الظاهر فلا يحتاج الى هذا التطويل مع الدلالة على ان الظاهر كلامه انه ما اراد غيره وانه لا كراهة في الصلاة ح ولا في تلك الركعة بل الكراهة في الدخول وهو لا ينافي الادراك وقد ظهر لك انه يلزم توجه النهي الذي للكراهة الى تلك الصلاة او تلك الركعة فقط وعدها من الصلاة والاعتداد بها فلا بد من القول بها وايضا دليله محل التامل انه الخروج عن الخلاف الذي علم ضعفه ليس بمعلوم كونه اولى من ترك الجماعة التي قد عرفت ثوابها وكذا عن خلاف الاخبار بعد الحكم بعدم المنافاة على انك قد عرفت في باب الجمعة ان في الحقيقة ليس الاخبار واحد فاين الاخبار الصحيحة وقد عرفت ايضا جمع الشيخ ايضا بينها فكيف تقول انه يلزم اطراح الاول مع انه صرح متصلا بان الشيخ جمع ايضا فكانه اشارة الى بعد الجمع فالعبارة غير جيدة **قوله** ولا يصح الخ اعلم ان الظاهر انه لا يقال للظلمة حائل ولا للحر الذي يمكن دفعه من ورائه فلا يحتاج الى تقييد الحائل بالجسم والمانع عن المشاهدة الا للوضوح والبيان انه يفهم من قيد الرجل انه يصح الحائل لو كان الماموم امراة في الجملة ومعلوم انه انما يكون مع كون الامام رجلا ويؤيده تقييد الماموم بالرجل اذ لا يكون الامام له الا الرجل فتنقيح الكلام ولا يصح الايتمام للرجل مع الحائل بينه وبين امامه ويصح للمراة وبين تلك الامام واما دليل عدم الصحة مع الحائل الظاهر انه الاجماع كما يفهم من المنتهى وامكان المشاهدة في بعض الاوقات ولو كان لمن يشاهد الامام بواسطة او وسايط كاف لعموم ادلة الجماعة مع الاصل والاتيان بالماموربه المستلزم للاجزاء وعدم المانع وحسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال ان صلى قوم وبينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام واي صف كان اهله يصلون بصلوة امام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة فان كان بينهم سترة او جدار فليس ذلك لهم بصلوة الا من كان بحيال الباب قال وقال هذه المقاصير لم تكن في زمن احد من الناس وانما احدثها الجبارون ليست لمن صلى خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة قال وقال ابو جعفر ع ينبغي ان يكون الصفوف تامة متواصلة بعضها الى بعض لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد الانسان وعن مثلها عن زرارة في الفقيه في الصحيح وزاد بعد الانسان اذا سجد والظاهر ان المراد بما لا يتخطى هذا المقدار من البعد المسافة وان المراد هو الكراهة دون التحريم للاصل وعموم الاوامر وصدق الخروج عن عهدة الامر في الجملة ولقوله ينبغي في الظاهر ايضا وتحريم البعد الكثير العرفي لا ما لا يتخطى عند اكثر الاصحاب الا ابا الصلاح فانه نقل التحريم عنه في المختلف وما نقل في المنتهى عن السيد في المصباح قال ينبغي ان يكون بين كل صفين قدر مسقط الجسد فان تجاوز ذلك الى القدر الذي لا يتخطى لم يجز ويمكن ان يكون مستنده حسنة زرارة وقد عرفت عدم صراحتها في التحريم وكانه لذلك قال السيد ينبغي ويكون الحائل المانع من المشاهدة حراما مما منا من صحة الايتمام للاجماع ولقوله فان كان بينهم سترة او جدار وقوله ليست لمن صلى خلفها الخ وايضا الظاهر الصحة في المقاصير المخرمة الغير المانع في الجملة مع لعدم الاجماع فيها وعدم ظهور صدق السترة والجدار مع المشاهدة والشهرة ايضا تؤيدها والظاهر ليس القايل بالمنع الا الشيخ في الخلاف مع تجويزه في المبسوط على ما نقل في المنتهى وايضا جواز الحايل بالسترة في الجملة بان يكون مانعا حال الجلوس دون القيام وايضا ان النهي عن مانع للمامور ان ليس لقايل بالمنع الا ابو الصلاح على ما نقل في المنتهى والاحتياط ظاهر اما اذا كان الحايط والستر بين ما والمراة فهل يجوز ذلك ام لا والمصحح جوزه واستدل برواية عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي بالقوم وخلفه دار فيها نساء هل يجوز لهن ان يصلين خلفه قال نعم ان كان الامام اسفل منهن قلت فان كان بينهن وبينه حائط او طريق فقال لا باس فيخص بها تعليم بالرجل ولكن قال في الفقيه في الخبر الصحيح زرارة المتقدم عن ابي جعفر ع قال وايما امراة صلت خلف امام وبينها وبينه ما لا يتخطى فليس لها تلك بصلوة ويمكن حملها على البعد المفرط او الارتفاع الحايل او الكراهة كما مر ويؤيد جواز الحايل ان المراة عورة فناسبها الحايل والشهرة ايض فان المخالف هو ابن ادريس على ما نقله في الشرح قال عملا بعموم المنع والنص حجة عليه كانه يريد به خبر عمار مع عدم صحة السند لعله يقول بجبره بالشهرة ويؤيد الجواز ايض صحيحة مثلها في الفقيه قال صلوة المراة في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها وصلوتها في بيتها افضل من صلوتها في الدار فتامل واما البعد الذي اشترط عدمه فقد احالوه الى العرف قال في المنتهى فلو تباعد الماموم عن الامام بما لم تجر العادة فلا صلوة له الا مع اتصال الصفوف كذا بينها وما وجدت له دليلا سوى رواية زرارة المتقدمة وقد عرفت انها محمولة على الكراهة وانها ان كانت دليلا فيكون دليلا على القدر المذكور فيها ايضا ولكن الظاهر انه لا قايل به الا ما نقل عن ابي الصلاح والسيد كما مر فيشكل جعلها دليلا على التحريم في اصل البعد المفرط والكراهة فيما لا يتخطى كما يفهم من المنتهى فقيل المراد العرف الذي هو تقتضيه العادة وفعلهم فاذا كان بحيث لا يسمى انه مقتدي به لا يصح والاصح ولكن فيه خفاء واما عدم علو الامام بالمعتد به فدليله رواية عمار الساباطي في الكافي والتهذيب والفقيه كانها موثقة وقوية عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يصلي بقوم وهم في موضع اسفل من موضعه الذي يصلي فيه فقال ان كان الامام على شبه الدكان او على موضع ارفع من موضعهم لم تجز صلاتهم وان كان ارفع منهم بقدر اصبع او اكثر او اقل اذا كان الارتفاع بقدر شبر فان كان ارضا مبسوطة او كان في موضع منها ارتفاع فقام الامام منهم في الموضع المرتفع وقام من خلفه اسفل منه والارض مبسوطة الا انهم في موضع منحدر قال لا باس قال وسئل فان قام الامام اسفل من موضع من يصلي خلفه قال لا باس وقال ان كان رجل فوق سطح او غير ذلك كان نائبا او غيره وكان الامام يصلي على الارض اسفل منه جاز للرجل ان يصلي خلفه ويقتدي بصلوته وان كان ارفع منه بشيء كثير وفي رواية

اخرى عن العامة وقوية عمار تدل على ان كون الارتفاع اذا كان بقدر شبر مغتفر فيفهم المنع من الزائد ونقل في الشرح عن المصـ قولا بتقدير الارتفاع بما لا يتخطا عرفا وقال انه قريب من الارتفاع العرفي وفي بعض الاخبار دلالة عليه لعله يريد رواية زرارة المتقدمة فتحمل ما لا يتخطا على العلو ولا على البعد فقط والظاهر انه اكثر من الشبر وفي قوية عمار ايضا دلالة على كونه العلو مغتفرا اذا كان الارض منحدرة ولم يكن من البناء واما اذا كان الامر بالعكس فهو مغتفر وان كان المأموم مرتفعا بشيء كثير والاصل دال على العموم يساعده وكذا الاجماع المنقول عليه في المنتهى وفيها قوية ايضا دلالة على ان البطلان مخصوص بصلوة المأمومين كما هو مقتضى الاصل ولكن الرواية ليست بصحيحة بل موثقة وفي متنها اضطراب فتأمل في الحكم بالتحريم والبطلان بمثلها وان كان مشهورا بل ادعى انه اجماع الان مع ان المسئلة خلافية قال في المنتهى هل يجب علو الامام غير مرتفع عن المأمومين بما يعتد به اولا قال الشيخ في اكثر كتبه يجب وقال في الخلاف يكره ان يكون الامام اعلى من المأمومين بما يعتد به كالسطح والابنية يفهم منه توقف في المسئلة ونقل عن الشيخ الكراهة في الخ وقال ابو داود التحريم وكانه ثبت الاجماع عنده ويدل على عدم الجواز مرتفعا مطلقا من الجانبين ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن عبد الله المجهول عن الرضا ع قال سألته عن الامام يصلي في موضع والذين خلفه يصلون في موضع اسفل او يصلي في موضع والذين خلفه في موضع ارفع منه فقال يكون مكانهم مستويا قال قلت فيصلي وحده فيكون موضع سجوده اسفل من مقامه فقال اذا كان وحده فلا باس فكانه محمول على الاستحباب ورفع الكراهة وليس ببعيد فيمكن حمل رواية عمار على الكراهة وكونها اشد في ارتفاع الامام والقايل غيره واعلم ان خبر محمد يدل على عدم تحريم كون المسجد اسفل من المقام مطلقا فكانه محمول على عدم تجاوز الاجرة لما مر ولما رواه الشيخ ايضا في باب الزيادات في المضطر في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المريض يحل له ان يقوم على فراشه ويسجد على الارض قال فقال اذا كان الفراش غليظا قدر اجرة او اقل استقام له ان يقوم عليه ويسجد على الارض فان كان اكثر من ذلك فلا والحمل على الاستحباب غير بعيد لعدم صحة هذه وعدم صراحة ما تقدم بل لو لم يكن اجماع في عدم جواز كون المسجد ارفع بما يزيد عن الاجرة لامكن القول بجوازه ايضا واستحباب كونه متساويا او اسفل بقليل وكراهة كون احدهما ارفع من الاخر بما يزيد الاجرة ايضا وكذا بين باقي الاعضاء بالطريق الاولى لعدم ثبوت دليل صحيح صريح في ذلك لاحتمال السؤال في حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن موضع جبهة الساجد يكون ارفع من قيامه قال لا ولكن يكون مستويا عن استحبابا او وجوبا فان الجواب بقوله لا لا يدل على التحريم وكذا قوله ولكن يكون مستويا لا يدل على الوجوب لاحتمال غيره ولهذا لا تجب التسوية وحمله على ما لا يزيد على قدر الاجرة مما لا يمكن فهمه مع عدم دليل واضح صحيح على ذلك فهم ذلك مشهور والاحتياط واضح **قوله** مع دوام تقدم الامام اعلم ان شرط صحة الاقتداء عدم تقدم المأموم اماما قال في المنتهى وعدم تقدم المأموم في الموقف شرط فلو تقدم المأموم الامام فلا صلوة للمأموم ذهب اليه علماؤنا اجمع فالدليل هو الاجماع ويمكن استفادته ايضا مما سيجيء ولو تأخر صح ايضا اجماعا واما مع المحاذاة ففيه خلاف والمشهور الصحة ونقل عن ابن ادريس عدم الصحة ويدل على الثاني الاصل وعموم الاوامر وحصول الجماعة مع الشهرة وما يدل من الاخبار على حكم الخلاف بين الشخصين في كل واحد يقول كنت اماما او ماموما اذ لو كان التقدم شرطا لما استقر الخلاف بل يحكم بالبطلان فيها انه يحتمل الا للالتباس فيها ايضا وعدم المعرفة والنسيان وما روي في الزيادات عن امير المؤمنين ع فان لم يمكن الدخول في الصف قام حذاء الامام اجزاءه وايضا مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال الرجلان يؤم احدهما صاحبه يقوم عن يمينه فان كانوا اكثر من ذلك قاموا خلفه وغيرها من الاخبار الدالة على وقوف المأموم الواحد على يمين الامام اذ الظاهر من ذلك عدم التقدم والتأخر بل المساواة وما في صحيحة هشام بن سالم في الفقيه عن ابي عبد الله ع قال الرجل اذا ام المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبتيه وفيها دلالة على عدم تحريم المحاذاة فتأمل في الدلالة على اصل المطلب ورواية سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يأتي الصلوة فلا يجد في الصف مقاما ايقوم وحده حتى يفرغ من صلوته قال نعم لا باس يقوم بحذاء الامام وفي طريقه عثمان بن عيسى ورواية الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع اصلي المكتوبة بام علي قال نعم تكون عن يمينك يكون سجودها بحذاء قدميك وفيها ايضا دلالة على عدم تحريم محاذاة الرجل والمرأة وفي الطريق ابان كانه ابن عثمان فلا يضره فلا باس به وان كان فيه قول انما دليل ابن ادريس فلعل فعله ع مع قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وكذا فعلهم وفي الدلالة تأمل وما في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة فان كانوا اكثر قاموا خلفه ظاهر في وجوب التأخر وما في الاخبار والاخبار من الصلوة خلفه فيدل على وجوب ذلك وما ورد في الاخبار في تقدم الاقراء مثلا وفي الاستنابة بعد موته يقدمون من يصلي بهم وكذا يقدمون من يصلي بهم وقد مر في التقييد من الاخبار مثل صحيحة الحلبي يقدمون وصحيحة علي بن جعفر ع فليتقدم بعضهم فليتم ورواية معوية بن ميسرة في الفقيه عن الصادق ع انه قال لا ينبغي للامام اذا احدث ان يقدم الا من ادرك الاقامة الخ وهذه مؤيدة لكراهة استنابة المسبوق وغيرها لك من الاخبار ويمكن ان يقال ان صحيحة محمد للاستحباب لعدم ان الوقوف على اليمين كان عنده وعند الاكثر على الاكثر على الظ ولو سلم انه ظاهر في الوجوب تحمل على الاستحباب للجمع والاصل والشهرة ولكن لا ينبغي مخالفتها لقول ابن الجنيد بالوجوب كما يظهر من المختلف والباقي ظ في الاستحباب اذ ليس الاستنابة واجبة لا على الامام ولا عليهم وان مثل هذه العبارات كناية عن الصلوة جماعة من غير النظر الى التقدم مكانا فلا يمكن استفادة الكيفية الواجبة منها والاصل دليل قوي والخروج عنه بمثلها مع تأييده بما مر مشكل الا ان ما له الاحوط ثم اعلم ايضا ان التقدم والتأخر المبحوث عنهما يحتمل الحوالة فيهما الى العرف مثل ساير المسائل والظاهر ان من تقدم بالعقب قليلا او الراس والعضو وغيرهما مطلقا لا يقال في العرف انه متقدم وانه ما لم يتقدم تقدما بينا يقال له المحاذاة والروايتان في امامة المرأة تدلان على ذلك في الجملة حيث اطلق الخلف على تأخر من تأخر تأخرا بينا مع عدم تأخر جميع بدنها عن جميع بدنه فهاتان يدلان على عدم اعتبار التقدم بمعنى تأخر جميع اجزاء المأموم عن عقب الامام وعدم تقدم جزء منه على جزء منه كما قيل ذلك في نفي المحاذاة بين الرجل والمرأة وان الظاهر انه لا يكفي التقدم بالموقف في الجماعة كما هو ظاهر المتن وغيره من كلام بعض الاصحاب ما لم يتقدم في عليه غيرها حتى انه لو كان الامام متقدما بالموقف في القدم ويكون راسه او صدره متاخرا عن المأموم لا يقال انه متقدم بل يمكن ان يقال بالعكس لانه الظاهر فما نقل الشارح من الاكتفاء بالاعقاب فقط عن الشهيد حتى انه لو تقدمه بالاصابع وغيره فلا يضر فمحل التأمل وكذا ما نقل عن المصـ واختاره هو ايضا التقدم بالاعقاب والاصابع

وليس دليل على عدم علو الامام وكذا على عدم جواز البعد بينهما وعلى عدم المصحح مع الحائل بينهما الا الاجماع في الاخير كما نقل ح

كونه صح

ويستحب الماموم الواحد ان يقف على يمين الامام والمراة والنساء في صف والجماعة خلفه واعادة المنفرد مع الجماعة اماما او ماموما ويكره وقوف الماموم وحده مع سعة الصفوف
وتمكين الصبيان في الصف الاول والتنفل بعد قد قامت الصلوة متن

معا بحيث تبطل صلوة الماموم اذا تقدم هو عليه باحدهما محل التامل لانه المأمور من احتمال اعتبار العرف فيما لم يبينه الشارع كما في غيره وكان ظاهر الروايتين ان
الاعتبار في التاخر لابد ان يكون بالاكثر والا ما كان ينبغي جعل ذلك بعد كما هو الظاهر وجعل ذلك في المراة فقط محل التامل لعدم ظهور القايل بالاكتفاء وان
كان التقدم بهذا المقدار في المراة مما ينبغي ان يختار لظاهرهما وجعلهما دليلين على ذلك لا على عدم وجوب التقدم كما مر ظاهر وان قيل بجواز المحاذات بينهما وكراهتها
لان احكام الجماعة الا ان لا يقال بالفرق قوله ويستحب للماموم الواحد الخ تدل عليه دليل اذا كان واحدا عن يمين الامام وخلفه اذا كانوا جماعة وهو صحيحة محمد بن مسلم
منها حسنة زرارة يقوم الرجل عن يمين الامام مع عدم صراحتها في الوجوب والاصل والشهرة وغيرها مما يدل على عدم الوجوب وهذا في الماموم الواحد مع الامام
الذكرين او مؤنثين واما المراة مع الرجل فقال الشارح وقفت خلفه وجوبا على القول بتحريم المحاذاة واستحبابا على القول الاخر واظن ان المراد باليمين هنا
اعم من كونه محاذيا او يكون متاخرا عن الامام بل لعل الاخير للخروج عن الخلاف وظهور صدق التقدم في الجملة ويؤيده صحيحة هشام كانت خلفه عن يمينه وكذا
صحيحة الفضيل فانهما صريحتان في عدم المنافاة بين التقدم في الجملة بل اعتباره للنفي في المراة فلابد منه فيمكن حمل كلامه على اطلاقه في مطلق الماموم الصحيح ايضا اليمين صح
مع ان مذهبه كراهة المحاذاة وايضا ينبغي حمل المحاذاة المختلف فيها ايضا على العرف لما مر وما او قد مر دليل حكم القراءة مع العاري والمراة مع مومنا بها وقال
في الشرح يستحب وقوف الامام في وسط الصف وقرب اهل الفضل من الامام فان تعددوا كانوا في يمين الصف لو احتيج الى ازيد من صف استحب اختصاصهم بالصف الاول
ثم الثاني بمن دونهم وهكذا لما روي عن النبي ليليني اولوا الاحلام ثم الذين يلونهم ثم الصبيان ثم النساء وروى في التهذيب في باب الزيادات وكذا في الفقيه عن الصادق ثم الذين يلونهم صح
ليكن الذين يلون الامام اولوا الاحلام منكم والنهى فان نسي الامام او تعايا قوموه وافضل الصفوف اولها وافضل اولها ما دنى من الامام عن يمينه واما استحباب
التوسط فانهم بلغ رواية علي بن ابراهيم الهاشمي في الكافي في خبر قال رأيت اباعبدالله يصلي بقوم وهو متقدم اليهم في زاوية في بيته بقرب الحائط وكلهم عن يمينه وليس على
يساره احد فلو ثبت ذلك يحمل هذه على مجرد الجواز او يكون في البيت كذلك او يكون مع الضيق مع انه اذا كان اليمين افضل ينبغي كونه اوسع لانه كلما كان اوسع فهو
سمت الافضل نعم قال في المنتهى انه مستحب ليكون نسبته اليه من الطرفين على التساوي وروى عنه من طرقهم انه قال وسطوا الامام وسدوا الخلل ومما يدل على فضيلة الصف
الاول ما روى في الفقيه عن ابي الحسن موسى بن جعفر ان الصلوة في الصف الاول كالجهاد في سبيل الله عز وجل كانه بالنسبة الى سائر الصفوف وزيادة على فضيلة الجماعة
لما مر من انه في مطلق الجماعة بل اكثر قوله واعادة المنفرد مع الجماعة اماما او ماموما دليله صحيحة حفص بن البختري وحسنته عن ابي عبدالله في الرجل يصلي
الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة فظاهره كون استحباب الاعادة بالماموميه ويحتمل للامامة ايضا وقريب منه رواية ابي بصير قال
قلت لابي عبدالله اصلي ثم ادخل المسجد فتقام الصلوة وقد صليت فقال صل معهم يختار الله احبهما اليه هذه اظهر في الاولى من الاولى وظاهر ايضا في
انه صلى وحده وما في صحيحة علي بن يقطين فيقدموننا يعني في صلوة العصر فيصلي بهم فقال صل بهم لاصلى الله عليهم فيمن صلى العصر وهذه صريحة في الثانية
لكن الظاهر انها مع التقية ويؤيدها دعاء على لهم عليهم و في صحيحة محمد بن اسمعيل كتبت يعني ابا الحسن صل بهم مع صلوة محمد قبله وكانه تقية ايضا ورواية اخرى
عن ابي عبدالله في الكافي من صلى في منزله ثم اتى مسجدا من مساجدهم فصلى معهم خرج بحسناتهم وهذه ايضا فيها وحسنة الحلبي لابراهيم وهي صحيحة في
الفقيه عن ابي عبدالله قال اذا صليت معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله وهذه للتقية ولا تفهم الاعادة فليست من الباب قال في الفقيه
قال له رجل اصلي في اهلي ثم اخرج الى المسجد فيقدموني فقال تقدم لا عليك صل بهم وهذه ايضا ظاهرة في الامامة مع الصلوة وحده ورواية في الصحيح عن
هشام بن سالم عنه لعله الصادق لانه المقدم ذكرا انه قال في الرجل يصلي الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء وقال قد روي انه
يحسب له افضلهما واتمهما وموثقة عمار الساباطي قال سألت اباعبدالله عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة ايجوز له ان يعيد الصلوة
معهم قال نعم وهو افضل قلت فان لم يفعل قال لا بأس والاخبار من طرق العامة كثيرة ايضا واعلم ان استحباب الاعادة لمن صلى وحده جماعة اماما او ماموما
اي صلوة كانت مما لا نزاع فيه بل ادعى المص الاجماع عليه في المنتهى ودلت عليه الاخبار المتقدمة ايضا وهل ينوي الاستحباب او الوجوب الظاهر الاول لحصول البراءة
بالامتثال وتدل جواز البعض بنية الفرض باعتبار اصلها كما في صلوة الجنازة بعد فعل البعض وصلوة من لم يبلغ لصحيحة هشام ولعل الاول اولى واظهر لاشتراك
في كونها نافلة كما يدل عليه بعض الاخبار وكلامهم انه متنفل وفي اخبار العامة كثيرة ولعل معنى رواية هشام ان التي يعيدها هي تلك الفريضة وعلى تلك النية
بعينها او ينوي فريضة الوقت او باعتبار ما كانت الا ان يجعل الفرض في النية وجها ويوقعها على ذلك الوجه ولا ينافيه اختيار الله اكملهما وافضلهما بمعنى اعطائه
الثواب المترتب على ما هو اديت على الطريق الاكمل من الفريضة وكذا ينبغي في جميع المعادة بعد اداء الفريضة وصلوة الجنازة بعد وقوعها واما الصبي فانه يفعلها
للتمرين والتعلم ليعلم ما يفعله بعد البلوغ وينبغي اعلامه بانه يقصد الندب لا الفرض والوجه عند من يجعلها شرعية هذا فيمن صلى منفردا واما من
صلى جماعة هل تجوز له الاعادة مع جماعة اخرى ماموما او اماما لقوم ما صلوا اصلا او صلوا منفردين لغير تقية ففيه نظر والمص تردد في المنتهى والظاهر عدم الفهم
من الاخبار الدالة على الاعادة فان البعض صريح في من صلى منفردا والبعض ظاهر فيه والاخر مجمل فلو لم يجز تكرار الصلوة مطلقا الا ما خرج بالدليل كما هو
المص لما مر ولما عنه انه قال لا تصل صلوة في يوم مرتين وحمل في المنتهى على الواجبتين لم يجز هنا ايضا الا انه يفهم من كلام المص في المنتهى جواز اقتداء المتنفل
بالمفترض بالجواز وكذا من فعله في صلوة بطن النخل في الجملة نعم يمكن الجواز مطلقا مع حصول شبهة نقص فيها بوجه وان لم يكن ذلك موجبا للاعادة مطلقا
للاحتياط ولشرعية الاعادة والقضاء لاجل الشخص واحد على ما هو المشهور بين الطائفة في خبوته بنفسه بعد موته بالوصية وغيرها وعلى تقدير الجواز فالظاهر
هو الاستحباب لانه انما يجوز بعموم الادلة السابقة كما قال المجوز واستدل به وبالجملة الظاهر العدم من تلك الادلة الا ان توجد اخرى لان الاصل والاستحباب ايضا يحتاج
الى دليل شرعي نعم استحباب الاعادة لتحصيل الجماعة للشخص الاخر الذي ما صلى جماعة يمكن واقرب من غيره ويؤيده ما سبق من قوله من يتصدق عليه في الامر بالامامة
لامامة للداخل بعد انقضاء الجماعة وعدم الغير منهم يؤيد العدم فتأمل وايضا الظاهر ان الاعادة في مقام التقية اعادة حقيقية وفعل الصلوة الاولى بقصد
نفل ووقوع

النفل

والقراءة خلف المرضي الا اذا لم يسمع ولا همهمة فتستحب على رأي

ان الصلوة ولا تكون كما هو في بعض الاخبار وان كان جعلها نافلة

النفل والاستحباب بكونها نافلة وصحته موجودة في الاخبار الكثيرة كما انها نافلة لمن يكون صلى بعد ذلك

اخرى ايضا جائز او يجعلها فريضة ويدل عليه الاخبار وانها لو صلى مع ذلك لم يرد المنع من فعلها من غير وضوء مثل ما روى في الفقيه عن مسعدة بن صدقة قال ان قائلا

قال لجعفر بن محمد جعلت فداك اني امر بقوم ناصبية وقد اقيمت لهم الصلوة وانا على غير وضوء فان لم ادخل معهم في الصلوة قالوا ما شاؤا ان يقولوا افاصلي

فاصلي معهم ثم اتوضأ اذا انصرفت واصلي فقال جعفر بن محمد سبحان الله افما يخاف من يصلي على غير وضوء ان تاخذه الارض خسفا وهذه دليل تحريم الصلوة

بغير وضوء واما دليل كراهة وقوف المأموم الواحد الرجل دون المرأة فانها وظيفتها مع امكان الدخول في الصف فقيل هو الخبر المنقول عن امير المؤمنين في

الزيادات لا تكون في العثكل قلت وما العثكل قال ان تصلي خلف الصفوف وحدك فان لم يمكن الدخول في الصف قام حذاء الامام اجزاءه فان هو عاند الصف فسد

عليه صلوته ولما روى من العامة في الشرح عنه بعض بعده انه رأى رجلا يصلي خلف الصفوف وحده فامره ان يعيد الصلوة لعله حملنا على الكراهة لعدم الصحة مع الاصل ولما في بعض

الاخبار المنقدمة من العموم فتأمل وقال في الشرح جمعا بينهما وبين الاخبار الصحيحة كصحيحة ابي الصباح عن الصادق في الرجل يقوم في الصف وحده فقال لا بأس

انما يبدو واحد بعد واحد قلت ما رأيت في ذلك بخصوصه الخبر مطلقا فضلا عن الاخبار الصحيحة على ان صحة خبر ابي الصباح ايضا غير ظاهر لوجود محمد بن فضيل

في طريقها في التهذيب وما رايتها في غيره وهو مشترك نعم سما ما هنا ايضا وهما العرب بل لا انها في المنتهى ايضا غير واضحة لانه قال يقوم في الصف وحده مع انه قال

انما يبدو فيدل على عدم اجتماع الصفوف وامكان دخول احد بعد احد مع انه ما كان خلف الصفوف بل الروايات المتقدمة ايضا دالة على المطلوب وهو كراهة

وقوف الرجل الواحد وحده مطلقا مع امكان الدخول بين الصفوف بل يدل ان على المنع خلف الصفوف مطلقا والاول على الجواز والوقوف بحذاء الامام

مع عدم امكان الدخول في الصفوف نعم يمكن الاستدلال على الكراهة بمثل التعليل في ترغيب الجماعة بان الذئب ياكل القاصية وعلى الجواز مطلقا العموم

الاخبار والاصل وعلى الجواز بحذاء الامام مع امكان الدخول فيه بدون الكراهة ايضا العقل وبعض الاخبار المتقدمة الصحيحة الدالة على فتح

الصلوة بالتكبير قبل الوصول الى الصف ثم اللحوق به وكذا بمثل قوله سووا بين صفوفكم وحاذوا بين مناكبكم لا يستحوذ عليكم الشيطان واسند العلامة

في المنتهى على صحة صلوة من قام وحده ولو في الترك بجواز باجماع علمائنا وبخبر سعيد الاعرج المتقدم قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يأتي الصلوة

فلا يجد في الصف مقاما ايقوم وحده حتى يفرغ من صلوته فقال نعم لا بأس يقوم بحذاء الامام كانه استدل بمفهوم التضعيف على عدم جواز الوقوف

وحده مع الامكان وحمله على الكراهة فتأمل وبالجملة الظاهر ان الصلوة صحيحة وتركه مع الامكان اولى مع العدم ينبغي بحذاء الامام وترك الوقوف خلف

الصفوف مطلقا واما كراهة تمكين الصبيان من الصف الاول فكان دليله ما مر في الروايات من تاخيرهم الصبيان وتقديم اولو الحلم والنهي بل الظاهر كراهة تقديم

غير اهل الفضل المستفاد من تقديمهم وقال العلامة استحبابا تقديم اهل الفضل اولى اهل العلم واما دليل كراهة التنفل بعد تقديمها قال في الشرح للنهي

بالمرجوح عن الراجح وذلك يشعر بان السبب هو فوت الجماعة ولو في بعض الصلوة فلو لم يكن ذلك لم يكن كذلك الا ان يقال الانتظار والتوجه الى ان يكبر الامام

افضل منها والظاهر انها للاخبار حتى ورد في صحيحة عمر بن يزيد المنقولة في التهذيب والفقيه انه سال ابا عبد الله عن الرواية التي يروون انه لا ينبغي ان يتطوع

في وقت فريضة ما حد هذا الوقت قال اذا اخذ المقيم في الاقامة فقال الاقامة التي يصلي معهم ويدل عليها الخبر المشتمل بانا وردنا في نقل الى النقل عن الفريضة

كما سياتي وما مر من كراهة الكلام بعد قد قامت بل ذهب البعض الى تحريمه كما مر والاخبار الدالة على النهي عن النافلة لمن عليه الفريضة وتحريم البعض

لذلك في محله وقول الاصحاب بقطع النافلة والدخول في الجماعة بالفريضة ايضا يدل عليها ويدل ايضا عليها الامر بالقيام الى الصلوة عند سماع قد قامت

لان الصلوة تنافي المأمور به على طريق الاستحباب فيكون المنافي مكروها وقد عرفت هذا مستدل الشارح اعتراف بان الامر مستلزم للنهي عن ضده

الخاص **قوله** والقراءة خلف الخ الذي يقتضيه النظر في الجمع بين الاخبار هو تحريم القراءة خلف المرضي مطلقا الا ان يكون صلوة يجهر فيها بالقراءة ولم

يسمع ولا همهمة فيستحب وهي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عن الصلوة خلف الامام اقرأ خلفه فقال اما الصلوة التي لا يجهر فيها بالقراءة

فان ذلك جعل اليه فلا تقرأ خلفه واما الصلوة التي يجهر فيها فانما امر بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فانصت وان لم تسمع فاقرأ وما روى الحلبي في الكافي

والتهذيب والاستبصار في الحسن لابراهيم عن الصادق قال اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرأ خلفه سمعت قرائته او لم تسمع الا ان يكون صلوة يجهر فيها ولم تسمع

فاقرأ وهذه صحيحة في الفقيه ولما روى ايضا فيهما في الحسن لابراهيم عن زرارة عن احدهما قال اذا كنت خلف امام تأتم به فانصت وسبح في نفسك ومما روى فيهما

ايضا في الحسن لما عن قتيبة الثقة عن ابي عبد الله قال اذا كنت خلف امام ترضى به في صلوة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قرائته فاقرأ انت لنفسك وان كنت تسمع

الهمهمة فلا تقرأ ولا ينافي التحريم صحيحة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله ايقرأ الرجل في الاولى والعصر خلف الامام وهو لا يعلم انه يقرأ قال لا ينبغي

له ان يقرأ يكله الى الامام لان لفظة لا ينبغي يطلق على التحريم والكراهة فيحمل على الاول للادلة ولكثرة الاخبار المعتبرة الدالة على التحريم على ان في سليمان بن

خالد قولا ويؤيده صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قال ابو جعفر كان امير المؤمنين يقول من قرأ خلف امام يأتم به فمات بعث على غير الفطرة فيحمل

بالسماع لما مر وهي صحيحة في الفقيه والكافي والتهذيب في الزيادات وصحيحة زرارة في الفقيه ايضا عن ابي جعفر انه قال وان كنت خلف امام فلا تقرأن شيئا

في الاولتين وانصت لقرائته ولا تقرأن شيئا في الاخيرتين فان الله عز وجل يقول للمؤمنين واذا قرئ القرآن يعني في الفريضة خلف الامام فاستمعوا له وانصتوا

لعلكم ترحمون والاخيرتان تبعا للاولتين ولا يدل على التحريم مطلقا سماع ام لا صحيحة الحلبي في التهذيب عن ابي عبد الله قال اذا صليت خلف امام تأتم به فلا

تقرأ خلفه سمعت قرائته او لم تسمع لوجوب حمل المطلق على المقيد وقد قيد فيما قبل بالقراءة وايضا قد روى الحلبي في السابقة بعد قوله او لم تسمع الا ان يكون

صلوة يجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرأ فيجوز ان يكون حذفه لما تقدم قال الشيخ في الاستبصار يجوز ان الراوي روى بعض الحديث الخ وفي الفقيه في رواية عبيد

وزرارة ان سمع الهمهمة فلا يقرأ من الاحتياطية وصحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن الاول عن الرجل يصلي خلف امام يقتدي به في صلوة يجهر فيها بالقراءة

وعلى اولوية الترك مطلقا بعض الاخبار

لنقيم

بالسماع

يكون

فلا يسمع القراءة قال لا بأس ان صمت وان قرأ ثم اعلم ان دلالة الاية والاخبار على تحريم القراءة مع السماع ودلالة الاخبار على استحبابها على تقدير العدم
في الجهرية واضحة اما التحريم فللنهي والوعيد مع عدم المعارض واما الاستحباب فللامر بالقراءة وان كان ظاهره الوجوب الا انه حمل لاجل الصحيحة علي بن يقطين
ثم قد يشعر الانصات والسماع على اختصاص التحريم بما يجهر فيه من الركعات الاولى التي يجهر فيها ولكن عموم ظ الاخبار وصدق الجهرية على الاخيرتين ايضا والتنصيص
في صحيحة زرارة يفيد التعميم مع عدم بعد السماع والانصات فيهما ايضا اذ لا منافاة بين السماع والانصات وبين وجوب الاخفات على القول به لما مر في
بحث الجهر والاخفات نعم قد اطلق تحريم القراءة في البعض فيحمل على ذلك لوجوب حمل المطلق والمجمل على المقيد والمفصل واما التحريم في الاخفاتية مطلقا فالظاهر
صحيحة ابن الحجاج وصحيحة الحلبي في الفقيه وقد صرح فيهما بالتحريم مع عدم السماع ايضا مشهور والاطلاق وحسنة زرارة وعموم صحيحة زرارة ومحمد ورواية يونس بن
يعقوب ولين في سنده هو الحسن على بن نصار قال سألت ابا عبد الله ع عن الصلوة خلف من ارتضى به اقرأ خلفه فقال من رضيت به فلا
تقرأ خلفه مع عدم معارض ظ اذ ليس الا لفظة لا ينبغي في رواية سليمان وقد عرفت جوابها الا انه يمكن اختصاص التحريم بالاوليين الاخفاتيتين والتخيير بين قراءة
الفاتحة والتسبيح في الاخيرتين منهما كما هو مختار المنتهى والسيد لرواية ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال ان كنت خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها بالقراءة
حتى يفرغ وكان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرأ خلفه في الاوليين وقال يجزيك التسبيح في الاخيرتين قلت اي شيء تقول انت قال اقرأ فاتحة الكتاب ووجه
الدلالة اختصاص التحريم اولا بالاوليين وثانيا تجويز التسبيح حيث يشعر بجواز الفاتحة ايضا ثانيا واقرأ ثالثا ولكن ابن سنان مشترك وان كان الظاهر
عبد الله الثقة لنقله عن الصادق ع دون محمد ولهذا صرح بعبد الله في المنتهى لكنها لا تصلح للمعارضة للشك فيه في الجملة ولعدم الصراحة في الدلالة لقصور
ما في المتن لقوله اي شيء تقول انت الخ ثم اعلم انه يمكن اجراء التفصيل في الاخفاتية ايضا بان يقال لو سمع حرم القراءة والا يكره اذ يمكن السماع والانصات
فيها ايضا لما مر من عدم المنافاة بين السماع والانصات وبين الاخفات كما مر في بحث الجهر والاخفات ويؤيده جريان التفصيل في الاخيرتين من الجهرية كما مر فيحمل
الجهرية على ما وقع فيه السماع وان كانت اخفاتية وكذا عدمها على ما لم يقع وان كانت جهرية او يقال التفصيل في الذكر مخصوص بالجهرية لعدم السماع والجهر في
الاخفاتية غالبا وان كان حكم السماع والجهرية فيهما لا الاخفاتية ايضا ويؤيده صحيحة زرارة حيث قال ان الله يقول للمؤمنين اذا قرئ القرآن يعني في الفريضة
خلف الامام حيث اطلق الفريضة ولم يخصصها بالجهرية وتخصيص الاوليين لعدم تعين القراءة في الاخيرتين فانه قد يسبح فيهما بل الاولى للامام و
المأموم ذلك في الفقيه لكنه يأباه ظ بعض مثل صحيحة الحلبي وعبد الرحمن فيمكن حمل النهي فيها على عدم الرجحان يعني لا رجحان للقراءة فيما لا يجهر مطلقا ويبقى
حمل الامر فيهما على الاستحباب وما تقدم في صحيحة ابن سنان في الجملة للقول بالتسوية في مطلق الصلوة والفرق بالسماع وعدمه والحكم بالتحريم والاستحباب لا يخ
عن قرب في التعميم في ادخال الهمهمة في السماع على ما اقتضاه رواية عبيد بن زرارة وحسنته فيتنبه ويؤيده لوجوده في الاخفاتية كثيرا خصوصا مع القرب وان النكتة في
السماع هو التفكر في القراءة وهو حاصل الا انه ما اجد قولا صريحا في ذلك مع تكلف في الاخبار الصحيحة بالتصريح فيها من غير معارض ظ فيمكن التحريم في الاوليين من
الاخفاتية مطلقا وصب بعض الاخبار عليه والتخيير بين قراءة الحمد والتسبيح في الاخيرتين منها للصحيح ابن سنان على ما تقدم والظاهر ان ذلك مذهب السيد في
والمص في المنتهى وبالجملة اجد ان اختيار ترك القراءة في الاخفاتية اولى كما في الجهرية ايضا مطلقا اذ بعض الادلة يدل على وجوب الترك مطلقا والبعض مع
السماع في الجهرية مع وجود الصحيح الدال على التخيير مع عدم السماع خ فالاحوط في الجملة في العمل هو ترك القراءة للاجماع المفهوم من المنتهى على عدم وجوب القراءة وصحيحة
علي بن يقطين في التخيير مع امكان الروايات في التحريم ولا يبعد استحباب اختيار التسبيح خصوصا في الاخفاتية ومع عدم السماع للجمع بين الاخبار اذ لا منافاة بين
ترك القراءة واستماعها والانصات وبين التسبيح في النفس يعني خفية مثل حديث النفس لما مر في حسنة زرارة فانصت وسبح في نفسك وللصحيح ابن سنان ولما روي في الفقيه
والتهذيب في الصحيح عن بكر بن محمد الازدي عن ابي عبد الله ع انه قال اني اكره للمؤمن ان يصلي خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كانه حمار قال قلت جعلت
فداك فيصنع ماذا قال يسبح وانما قلنا في الصحيح لان طريق الشيخ الى الصدوق صحيح وكذا طريقه الى بكر بن محمد صحيح على ان الطريق الواصل اليه في التهذيب ايضا صحيح
والظاهر انه ثقة لان الظاهر انه بكر بن محمد بن عبد الرحمن الازدي الكوفي الثقة لانه هو من رجال الصادق ع في كتاب رجال الشيخ وغيره وغير معلوم كونه راويا
من الامام على ان في الغير نقل في الخلاصة عن محمد بن عيسى ان بكر بن محمد الازدي خير فاضل وقال الان في محمد بن عيسى عندك فيه توقف ولا ينبغي التوقف
كما يظهر من النظر الى كتاب النجاشي وغيره وايضا قال المص في الخلاصة عند ذكر اسمه الاولى عندي قبول روايته وسبق اخبار كثيرة بالصحة مع وجوده في الطريق و
بالجملة الظ ان بكر بن محمد ممن يقبل قوله ويؤيده تسميته هذا الخبر وخبر اخر في الوقت في المنتهى عنه بذلك حيث قال في الصحيح عن بكر بن محمد فتم وظاهرها
ان التسبيح مخصوص بالاخفاتية وظ حسنة زرارة في الجهرية فيمكن التعميم او تخصيص الاولى به وهو اولى لوجود ما يدل على ترك القراءة والانصات المحض في
الجهرية وامكان حمل حسنة زراره على الاخفاتية فتم وانه يمكن الجمع لو جاز بان يحمل اخبار ترك القراءة في الاخفاتية على الكراهة لما في صحيحة سليمان من لفظة
لا ينبغي الظاهرة فيها وصرف الاية الى الجهرية لظ صحيحة زرارة في الفقيه وكذا بعض الاخبار كما هو الظ فيمكن القول بسقوط القراءة في الاخفاتية واستحباب التسبيح
خصوصا مع عدم السماع مع نفي ما اجد عليه عبارا من الاخبار وحاصله هذا حال الاخبار المعتبرة واما الاقوال الكثيرة مع عدم ظهور دليلها عندي وكذا الاخبار
الضعيفة فلاجل هذا تركت نقلها فقد عرفت ان هذه المسئلة وان كانت لا تخلو عن اشكال من جهة كثرة الاقوال لكنه ليس الاشكال فيها من جهة الادلة
خصوصا في الجهرية وبالنسبة الى العمل وان كان فيها من جهة الفتوى لا يخ عن اشكال في الاخفاتية فتم واما المتن فالظ منه اختيار الكراهة واستحباب القراءة اذا لم يسمع
ولو همهمة مطلقا من غير فرق بين الجهرية والاخفاتية ولا ضرورة الى حمله على الجهرية فقط بقرينة اذا لم يسمع اذ القراءة في الاخفاتية ايضا قد تسمع كما مر في
صحيحة سليمان اما دليله فليس بواضح وكانه حمل النهي على الكراهة مع السماع ولو همهمة للفظة لا ينبغي والامر في بعض الاخبار على تقدير عدم السماع على الاستحباب
للاصل وللنهي في البعض الاخر مطلقا المحمول على عدم الوجوب وفيه تامل يظهر بالنظر في الاخبار مع تذكر بعض القوانين واختيار المختلف ولي به حسنة قال بعد نقل

من السماع

الانصات

ويجب المتابعة فان قدم عامداً استمر حتى يلحقه والا رجع واعاد مع الامام ومتى
الامام

الاخبار المعتبرة والاقرب في الجمع بين الاخبار استحباب القراءة في الجهرية لا الوجوب فالم يسمع قراءة ولو همهمة وتحريم القراءة فيها مع السماع لقراءة الامام والتخيير بين القراءة والتسبيح في الاخيرتين من الاخفاتية وجه التحريم ظ ووجه الاستحباب ما تقدم من حمل الاوامر على الاستحباب لصحيحة علي بن يقطين وحمل النهي المطلق على التحريم في الجهرية مع السماع مع تامل في الجهرية فيه مع عدم ظهوره ووجه ترك حال الاولتين في الاخفاتية والتخيير المذكور المحتمل للوجوب والاستحباب وظاهر الاول لكما ترى لانه يعلم وجهه مما مر في صحيحة ابن سنان وتخصيص الاستحباب بالجهرية ليتم لكون المقصود في المتن ذلك في الخلاف بحيث يشمل الاخيرتين من الجهرية ايضا لما قلناه من جريان التفصيل في الاخفاتية ايضا وكذا ظ المتن هنا فقول الشارح ان استحباب التخيير بين قراءة الحمد والتسبيح في الاخيرتين من الجهرية مذهب المص في المختلف غير واضح اذ ليس التخيير في الجهرية عنده وانما التخيير في الاخيرتين من الاخفاتية مع الظهور في الوجوب كما ترى وكذا قوله ان مذهبه هنا استحبابها في الاخفاتية مطلقا الا ان الظ منه ان مذهبه كراهة القراءة مطلقا مع السماع واستحبابها مع عدمه وبالجملة ما فرق هنا بين الجهرية والاخفاتية ولا بين الاولتين و الاخيرتين بل انما فرق بالسماع وعدمه فحكم بالكراهة على الاول وبالاستحباب على الثاني على الظ وهو بعينه ما قررناه من عدم الفرق الا به وعدمه وكان الشارح اخذه من ان الاخفاتية لم تسمع ولو همهمة اولانه لا اعتبار بالسماع فيها وذلك غير واضح مع ان قال الهمهمة هو الصوت الخفي عن غير تفصيل حروفه وما مر في تحقيق الجهر والاخفات صريح في كون الهمهمة اخفاتا **قوله** ويجب التبعية الظ ان وجوب المتابعة في الافعال في الجملة بمعنى عدم جواز سبقه على الامام في الفعل مما لا نزاع فيه وقد نقل الاجماع على ذلك في الشرح قال في المنتهى متابعة الامام واجبة وهو قول اهل العلم قال ع انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا واما المساواة فرد فالظ الجواز قال في المنتهى فيه نظر اقربه الجواز عملا بالاصل الا في تكبيرة الاحرام عند الشافعي ودليله قوله ع في الحديث السابق فاذا كبر فكبروا والفاء تدل على التعقيب ولان الاقتداء انما يكون بالمصلي ولا مصلي قبله واجاب بان الفاء قد تكون للقران كما في هذا الحديث فاذا قرء فانصتوا وبان الاقتداء انما يتحقق بعد تمام التكبير وهو مصلي حينئذ ويمكن ان يقال الاصل للفاء التعقيب وغيره خلاف الظ فلا يصار اليه الا لدليل وايضا الظ من الاقتداء والايتمام يتحقق كونه مصليا حين الشروع في النية مقتديا به وذلك هو المفهوم في بعض اجزاء النية بنوى صلوة مقتديا مع عدم التحقق بل يتحقق بعد ذلك بعيد ولان وجوب القراءة ثابت فرفع قد يتحقق سقوطه مع التقدم ولا يتحقق بعده لاحتمال اشتراط التقدم وان كان الاصل وظاهر صدق الصلوة جماعة مؤيد للصدق ولكن في الصدق تامل ونزاع فالوجوب محتمل وفيه الاحتياط واما الاقوال مثل التشهد وذكر الركوع فهل يجب فيه المتابعة بالمعنى المذكور نقل الشارح الاختلاف في الوجوب في تكبيرة الاحرام واما غيره فيفهم الخلاف فيه واختار الشهيد الوجوب والمص الندب وهو الاظهر للاصل ولصدق الجماعة ظاهرا ولانه لو اشترط لوجب على الجهر حتى يعلم المقتدي مع انهم قالوا باستحباب الاخفات ويمكن ان يقيد الوجوب بالسماع وهو غير بعيد والظ ان مراد القائل بالوجوب وان عدم وجوب الجهر في الاذكار على الامام لا يدل على عدم الوجوب فانه يمكن ان يقال الواجب علم قوله ويجب انه لا يقول او يجب التاخير بالظن بمعنى ان الامام لم ينطق قوله لا يقول لكنا جوزنا التقدم في السلام سواء قيد بالعذر ام لا او يقصد الانفراد او لا مع ان جماعة قيدوه باحدهما لان السلام جزء اخير فيمكن التقدم فيه على ان بعض الاخبار مشعر بالعذر وان جماعة قالوا باستحباب تجويز التقدم مطلقا على الظ وبالجملة تقديره على جوازه مع وجوب المتابعة وعدم العذر يكون مستثنى بدليله وكذا الادلة التي في عدم اشتراط علم المأموم بانتقالات الامام على عدم وجوب المتابعة لما مر في الاولان دليلا خصوصا الاصل فيحتاج الى دليل مخرج وليس بظاهر ووجوب التبعية في جميع الامور غير مسلم وكونه اماما لا يدل عليه ولهذا ما ذكر في الحديث عن النبي ص المتقدم من الاقوال غير التكبير فلو وجب كان ينبغي ذكره وكذا كان ينبغي وجوده في اخبار الاصحاب مع انه مشقة ويشكل العلم وكثيرا ما يغفل ولا يحصل له الظن فقد يؤل الى ترك المتابعة وبالجملة ذلك بعيد منفي لبعده و الاصل وقيد الكل عموم ادلة على عدم جواز التقدم وجواز المساواة وفضيلة التاخر في الافعال ما نقله في الشرح عن الصدوق قال ع ان من المامومين من لا صلوة له وهو الذي يسبق الامام في ركوعه وسجوده ورفعه ومنهم من له صلوة واحدة وهو المقارن له في ذلك ومنهم من له اربع وعشرون ركعة وهو الذي يتبع الامام في كل شيء فيركع بعده ويسجد بعده ويرفع منهما بعده ومنهم من له ثمان واربعون ركعة وهو الذي يجد في الصف الاول ضيقا فيتاخر الى الصف الثاني وكانه يكون رواية بعدم مثله عن عند نفسه وفيه دلالة ما على عدم الاعتداد بما لذكر حتى في التاخر الفضيلة ايضا حيث قال كل شيء وما بعده الذي يشعر بالتفسير له على غيره حيث ما ذكر غير الفعل وكذا التخصيص بالفعل في التقدم والمقارنة ايضا وبالجملة يفهم جواز المساواة فيه وفضيلة التاخير فيه بالطريق الاولى وعدم وجوب التقديم لقيده بالركوع والسجود والرفع **قوله** فان قدم الخ قد علم مما سبق انه لا يجوز التقدم فلو فعله عامدا ينبغي البطلان سواء كان في الركوع والسجود او رفعهما لانه لا شك انها افعال الواجبة من الصلوة ومنهية والنهي في العبادة وجزء العبادة يدل على الفساد ونفسد بذلك التاخير فيلزم منه بطلان الصلوة لانه ان اكتفى به فظ وان تداركه لزم تكرار فعل واجب عمدا والاصحاب كالمتفق في البطلان به خصوصا الركن الا ان يقال هذا التكرار مستثنى لدليل كما سيجيء ولكن في تامل فيها اذ لم يكن مما يعد فعلا كثيرا اعادة هذا في العامد العالم والظن كون الجهل عنده في امثاله وعدم البطلان منه لما مر لعدم توجه النهي اليه فتم فالمناسب هو الاستمرار حتى يلحق الامام لانه فعل فعلا مشروعا بظنه مع انه فعل الصلوة فما نقص من الصلوة الا المتابعة وهي غير معلوم الوجوب في حقه ويمكن دلالة بعض الاخبار الاتية عليه واما الناسي فالذي يقتضيه الاصل والتامل في الاصول الصحة والاستمرار وعدم وجوب العود لرفع القلم ونحوها مما يجب مع وجوب التاخر عليه لاذلك فتوجه الامر الدال على الاجزاء والصحة اليه كالجاهل وايجاب غير الاستمرار يحتاج الى الدليل هذا مقتضى النظر واما الاخبار فهي موثقة غياث بن ابراهيم لنفسه لانه قيل بتري ثقة قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل يرفع راسه عن الركوع قبل الامام ايعود فيركع اذا ابطأ الامام ويرفع راسه معه قال لا وهذه في الكافي والتهذيب والاستبصار ويمكن حملها على الناسي او الظان رفع الامام او الجاهل فهو مؤيد لما مر وعلى العامد العالم ايض فانه اذا ابطل الصلوة لا يفعل ذلك ايض لكنه بعيد ورواية محمد بن سهل الاشعري عن ابيه عن ابي الحسن ع قال سألته عمن ركع مع امام يقتدي به ثم رفع راسه قبل الامام قال يعيد ركوعه معه هذه مذكورة في التهذيب والاستبصار

غير ظاهر

الجماعة وبدليله

والنقيلية محمد مجهول وذكر في كتاب ابن داود من غير مدح ولا ذم فيمكن حملها على غير العالم العامد مع القول بالتخيير لما مر والجمع بين الاخبار او يمكن
طرح رواية البزنطي وحمل هذه على العامد العالم فانه ما فعل عمدا الا الرفع وكونه مبطلا غير معلوم والركوع الذي يفعله ثانيا يكون مستثنى من اثر
البطلان بالزيادة وحملها الشيخ على العامد ومن لا يقتدي فان كلامهما لا يجوز لهما العود بل هذا يستمر والاخير جيد وفي الاول تامل مر وجهه الا ان يكون قائلا
بالجاهل لا بجنبه ايضا كما مر ورواية الفضيل بن يسار مع اخويه واشباه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل صلى مع امام يأتم به فرفع راسه من السجود قبل ان يرفع الامام
راسه من السجود قال فليسجد وفي سند هذا الاشتباه لانه قال في التهذيب سعد بن عبد الرحمن عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن حماد بن عثمان وخلف بن حماد عن ربعي بن
عبد الله بن الجارود والفضيل بن يسار فعطف خلف غير ظاهر وكذا الفضيل فلو كان الاول معطوفا على حماد والثاني على ربعي كما هو الظاهر العرف يكون محمد بن سنان في الطريق
فيكون ضعيفا لضعف محمد بن سنان وان كان الاول معطوفا على محمد بن سنان كما هو الظاهر فالخبر صحيح وقال في المنتهى رواه محمد بن سنان والفضيل فيكون صحيحة ولكنه
بعيد بناء على ما في التهذيب بواسطة حماد بن عثمان بين محمد وبين الامام وعدم نقل محمد عنه عليه السلام على ما في ذكر فكان في العبارة غلطا وهذه مروية عن الفضيل
بن يسار في الفقيه ولكن في طريقه اليه علي بن الحسين السعدآبادي وهو غير معلوم فان كان الهمداني فهو ثقة والخبر صحيح ويحتمل كونها في الناسي على التخيير او الجاهل
او العامد الغافل ايضا لما مر وصحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عن الرجل يركع مع الامام يقتدي به ثم يرفع راسه قبل الامام قال يعيد ركوعه معه
فيمكن حملها على العامد العالم بناء على عدم بطلان الصلوة بل الجزء فقط لانه ليس بفعل كثير وزيادة الركوع ليست مبطلة هنا بهذه الصحيحة مع انه ما تعمد
الركوع بل في الرفع وعلى العامد الجاهل من غير اشكال وعلى الناسي في الظاهر ان رفع الامام كذلك لكن في الايجاب عليهم تاملا ويمكن القول بصحة الرواية لكنها
ليست بصريحة فيه ويدل على جواز العود وعدم البطلان بتكرار الركن موثقة حسن بن علي بن فضال قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام في رجل كان خلف امام ياتم به
فركع قبل ان يركع الامام وهو يظن ان الامام قد ركع فلما رآه لم يركع رفع راسه ثم اعاد الركوع مع الامام ايفسد ذلك عليه صلوته ام تجوز تلك الركعة
فكتب تتم صلوته ولا يفسد ما صنع صلوته وليس في السند من فيه شيء غيره وهو ممن لا باس به وقيل فطحي فهذه تدل على ان تقديم الرفع لا يضر بصلوته لو كان
ظانا ان الامام قد رفع بالطريق الاولى لانه اذا لم يضر تقديم الركوع فالظاهر ان تقديم الرفع بل السجدة ايضا كذلك مؤيدا بالروايات الاخر المتقدمة ويمكن كون
الناسي والجاهل كذلك واما العامد العالم فلا يتعدى الحكم اليه ورواية محمد بن علي بن فضال عن ابي الحسن قال قلت له اسجد مع الامام فارفع راسي قبله اعيد
قال اعد واسجد والذي يظهر من الروايات عدم الفرق بين العامد وغيره في العود اذا رفع عن الركوع او السجود قبله وليس ما يدل على العدم الا رواية البزنطي
وحملها المصنف في المنتهى على العامد وغيرها على الناسي كالشيخ مع زيادة حملها على غير المقتدي وليس في الاخبار شاهد له ويمكن التخيير كما عرفت لعدم الصحة والصراحة
في الوجوب وحمل الامر على الندب في غير العامد العالم وكانه الى ذلك نظر في الذكرى حيث جوز العود في الناسي ولم يوجبه على ما نقل في الشرح ينبغي البطلان فيه على تقدير
على تقدير عدم ايجاب العود للمأموم وكذا في غيره لو ترك العود على تقدير ايجابه عليه لانه ما وجب عليه لم يفعله وما فعله غير محسوب جزء ولهذا وجب العود اليه
اذ الظاهر من ايجاب العود هو تحصيل الجزء الصحيح لا مجرد التبعية وايضا يصدق عليه انه ترك واجبا في الصلوة عمدا فيبطل المأموم فقول الشارح ما بالصحة غير ظاهر هنا مع بقاء القدوة
ولو استمر وقصد الانفراد صح على تقدير جواز الانفراد والصحة بعده فيمكن حمل رواية البزنطي على من لا يقتدي كما فعله الشيخ وطرحها ايضا لما مر وايجاب العود
مطلقا لان الاخبار ظاهرة في العود حيث ترك التفصيل ولوجود من في البعض مع الصحة في البعض المؤيد بغيره ويكون ما فعل اولا باطلا ولا يبطل به الصلوة لامكان
التدارك للنص خصوصا العود الصحيح المؤيد بالغير مع عدم ظهور كون التكرار مبطلا خصوصا في باب الجماعة ولا اجد عود العامد العالم مبطلا اصلا الا احتمال رواية البزنطي
مع احتمال الغير المقتدي والضعف كما مر واما حكم التقدير بالركوع والسجود مثلا فليس في الروايات ما يدل عليه صريحا واختار المصنف في المنتهى الاستمرار وعدم العود
عمدا ونسيانا لعدم الدليل ولانه فعل فعلا في محله والزيادة منهية وبما صرنا اليها في الرفع للنص هذا في النسيان جيد واما في العمد ففيه تامل بل الظاهر البطلان لما
مر ثم قال لو قلنا بقول الشافعي وهو انه ينبغي العود على ما نقل عنه في النسيان لكان قويا لموثقة ابن فضال وذكر موثقة الحسن بن علي بن فضال المتقدمة
وانت تعلم انه لا دلالة لها فيها على وجوب العود واستحبابا بل جوازه ايضا مع انه في الحسن قولا مع انه فطحي ولهذا قال موثقة نعم تدل على عدم الافساد لو ظن الظان ركوع
الامام فيمكن حمل الناسي ايضا عليه وذلك غير بعيد وكذا الجاهل وانه لو فعل غير العامد ذلك في السجود ايضا يكون صحيحا وكذا لو فعل في الرفع يكون صحيحا
بالطريق الاولى وبالجملة الظاهر البطلان مع احتمال الصحة اذا تقدم في الركوع والسجود عالما عامدا للمأموم وعدم وجوب العود في غيره ولو فعل يمكن الصحة والاعادة
بعد الفعل احوط لعدم صحة الرواية واحتمال كونها للرخصة والفرق بين التقدم في الرفع والهوى ظاهر لان الركوع ركن والشروع في السجود شروع في الركن بالاتفاق
وعند البعض ركن والرفع ليس كذلك بل ليس مقصودا بالذات ولهذا ما اوجبه بعض العامة فتأمل قوله فان قدم على التبعية من الرفع والركوع والسجود مع قرب المتنقل
كما فعله الشهيد محل التامل اذ يمكن كون المراد البعض لانه متن مختصر يحتاج الى القيود وهي كثيرة مثل قوله فقيل هذا يجب المتابعة فانه بظاهره يدل على وجوب
التاخر مطلقا فعلا او قولا مع انه غير ظاهر بل يحتمل ظاهرا ان المراد الفعل بمعنى عدم السبق كما ذكره الشارح وكانه الشارح نظر الى ظهوره فيه مع الشهرة على ما نقل فحمله
عليها ولهذا اختاره هنا ايضا على الظاهر واعلم انه على تقدير القول بوجوب العود الى الركوع مثلا وان المحسوب جزء هو الثاني يجب بعده واجب الركوع مثل الذكر وان
كان قد فعل اولا فلو ترك فهو مثل التارك ولا يحتمل لو فعل اولا ويمكن البطلان لو كان عمدا لانه ان لم يكن باطلا بنفس الركوع لان الذكر كلام اجنبي فيكون
مبطلا فتأمل وان المصنف قال في المنتهى لو سهى الامام فقعد في موضع قيام او بالعكس لم يتابعه المأموم لان المتابعة انما تجب في افعال الصلوة وما فعله الامام هنا ليس من
افعالها هذا اذا كان المتروك واجبا اما لو كان مستحبا كما لو نهض قائما من السجدة الثانية قبل ان يجلس فالاقرب وجوب المتابعة لانها واجبة فلا يشتغل عنها بسنة
فيه تامل اذ الظاهر التبعية واجبة في الواجبات بمعنى عدم التقدم والتاخر في الجملة خصوصا مع الاشتغال بالسنة ليس معلوما خصوصا مع عدم الاصل ولعدم ثبوت الوجوب مطلقا بحيث تفوت المتابعة
بحيث يفعله ولعموم دليل استحباب الجلوس للاستراحة فعلى تقدير التحريم يمكن البطلان لانه فعل خارج فتأمل ويمكن الاستحباب ما ذكره في التاخر في السجود مثلا بالاشتغال

رواية

ولا يجوز للماموم المسافر المتابعة للحاضر بل يسلم اذا فرغ قبل الامام ونية الايتمام للمعين ولو نوى كل منهما الامامة صحت صلوتهما وتبطل لو نوى كل منهما انه ماموم او الايتمام بغير المعين ولا يشترط نية الامامة متن

بزيادة الذكر او عبثا وكذا في الركوع والجلوس في التشهد مثلا وبانه لو سبق الرفع لقول سمع الله لمن حمده الحمد لله رب العالمين اهل الجود الخ وغير ذلك مما هو بعيد والبطلان مع انضمام الذكر اظهر لزيادة الكلام المنهي عنه ودونها اشتراط الكثرة المبطلة وهذا وجه التامل فيما تقدم وبالجملة الظن صحتها واستحبابا والظاهر بما قال انه لا ينبغي ترك الاحتياط مهما امكن وقال ايضا لو نسيا التشهد معا فقاما وسبق الماموم الركوع متعمدا ثم ذكر وذكر الامام قبل الركوع فعند الاتيان به وتابعه الماموم لوجوب عود المتابعة لانه ذكره بعد فوات محله ولو سبق ناسيا ففيه تردد ينشأ من مساواة الرفع للركوع وعدمها كانه موجب لاستمرار التشهد واحتمال الواجب دون النسيان فانه يحتمل ايجاب العود وعدم الاحتساب مثل الرفع بنحو لانه ما فعل الركوع المجزي وعدمه لما عرفت من الفرق بين الركوع والرفع مع عدم النص فيه ونحو الظاهر البطلان في الاول لما عرفت والاستحباب في الثاني والاحتساب لعدم دليل العود وفعل الواجب عند النسيان **قوله** ولا يجوز للماموم المسافر الخ عدم جواز تبعيته للامام في باقي صلوته بان يجعله تتمة للفريضة الاولى معلوم لان فريضة القصر فيجب عليه القطع وتفسد صلوته بالزيادة نعم ورد في رواية الفضل بن عبد الملك اذا كان صلوة الامام ظهرا يجعل الماموم الاولتين ظهرا والاخريين عصرا بعنوانه التسليم بعد الاولتين واستيناف العصر مقتديا به في الاخيرتين ففيها دلالة على جواز الاقتداء في العصر بمن يصلي الظهر وسنده مقبول في الجملة اذ ليس فيه من فيه الا داود بن الحصين نقل عن الشيخ وابن عقدة انه واقفي وعن النجاشي انه ثقة مع انه موافق للاصل والقوانين ويدل عليه ايضا ما روي في الصحيح عن حماد بن عثمان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل امّ قوما فيصلي العصر وهي لهم الظهر قال اجزأت عنه واجزأت عنهم لان الظاهر عدم الفرق في الاقتداء مع اختلاف الفرضين مع التوافق في النظم وقال في الفقيه وروى داود بن الحصين عنه انه قال لا يؤم الحضري المسافر ولا يؤم المسافر الحضري فان ابتلي الرجل بشيء من ذلك فام قوما حاضرين فاذا اتم ركعتين سلم ثم اخذ بيد احدهم فقدمه فامهم فاذا صلى المسافر خلف قوم حضور فليتم صلوته ركعتين ويسلم وقد روي انه ان كان خاف على نفسه من اجل من يصلي معه صلى الركعتين الاخريين وجعلهما تطوعا وقد روي انه ان كان في صلوة العصر جعل الاولتين نافلة والاخريين فريضة وقد روي انه ان كان في صلوة الظهر جعل الاولتين الظهر والاخريين العصر وهذه الاخبار ليست بمختلفة والمصلي فيها بالخيار بايها اخذ جاز وهذه الرواية الاخيرة كانها هي رواية الفضل بن عبد الملك وهي صحيحة في جواز الاقتداء في العصر بالظهر وكذا كلام الصدوق وابي جعفر ره حيث قال ره هذه الاخبار الى اخره فمنع عن ذلك على ما حكى عنه المص في المخ ليس بجيد مع دعوى الاجماع في العكس في المنتهى والخبر الصحيح ولم اقف له ايضا على دليل الامام في المحاذاة بين الرجل والمراة من الخبر الصحيح عن علي بن جعفر سال اخاه موسى بن جعفر عن امام كان في صلوة الظهر فقامت امراة بحياله تصلي معه وهي تحسب انها العصر هل يفسد ذلك على القوم وما حال المراة في صلوتها معهم وقد كانت صلوة الظهر قال لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المراة صلوتها ويمكن فيه التاويلات التي مرت وتاويل الشيخ ايضا مع عدم الصراحة فانه يحتمل كون سبب الاعادة شيئا اخر وهو المحاذاة بين الرجل والمراة والاستحباب ايضا وقد مر وهذه الصحيحة عن علي بن جعفر مرارا والاصل وعموم ادلة الجماعة ايضا مؤيد للجواز ومنه ايضا يمكن ضم صلوة اخرى في الاخريين حتى يخلص معه ولو كانت قضاء او نافلة خصوصا مع التقية كما دل عليه قول الصدوق وقد روى انه ان كان خاف الخ وامر الانتظار بعد التشهد حتى يسلم مع الامام قال في الشرح الافضل الانتظار بعد التشهد حتى يسلم مع الامام ودليله غير ظاهر وكذا دليل قوله انما الافضل للامام الانتظار حتى يفرغ الماموم ويسلم معه في العكس وان الماموم بعد اتمام التشهد مخير بين ان يقوم ويتم صلوته او يصبر حتى يسلم الامام والصبر افضل ونقل عن السيد انه يجب على الامام بقاؤه في محله حتى يتم من وراءه الظاهر انه اعم من المقيم مع المسافر وغيره مثل المسبوق وما نسب الشارح اليه الا الاول ولا اظن عاما ما كما يدل عليه دليله وهو صحيحة اسمعيل بن عبد الخالق قال سمعته يقول لا ينبغي للامام ان يقوم اذا صلى حتى يقضي كل من خلفه ما فاته من الصلوة بل هي ظاهرة في الاخير ولا يخفى عدم دلالتها على الوجوب بل ظاهرة في الاستحباب للفظة لا ينبغي مع الاحتمال ويدل عليه ايضا رواية عمار الساباطي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي بقوم فيدخل قوم في صلوته بعد ما قد صلى ركعة او اكثر من ذلك فاذا فرغ من صلوته وسلم ايجوز له وهو امام ان يقوم من موضعه قبل ان يفرغ من دخل في صلوته قال نعم والاصل كاف ولعل له دليل غيرها **قوله** ونية الايتمام للمعين الظاهر انه يجب على الماموم نية الايتمام وهي شرط ايضا لصحة صلوته قال المص في المنتهى نية الاقتداء شرط وهو قول كل من يحفظ عنه العلم فلو تركها لم يتحقق القدوة والجماعة فيكون منفردا فان اتى بجميع ما يجب عليه مع المتابعة صورة فصحت صلوته مع فوت ثواب الجماعة ويمكن حصوله ايضا للجاهل ويبطل على تقدير الاخلال او الاتيان بما يبطله واما كونه بالمعين بمعنى ان لا يقتدى باحدهما لا بعينه او بهما معا اذ قد يختلفان فلا يعرف ما يفعله ويكفي احتمال الاختلال وان وقع الاتفاق وكانه اجماع ايضا نعم يمكن الاكتفاء في التعيين بالاشارة والوصف المختص دون الاسم كذا واما نية الامامة فقيل لا تجب ولا تشترط كانه موضع اجماع الا ما نقل في المنتهى عن ابي حنيفة اذا ام النساء وقد تستثنى الجماعة الواجبة بدليل وجوب النية وقيل ان الثواب في غيرها ايضا موقوف عليها وليس بواضح اذ تكفي نية الصلوة عن بعض التوابع مثل ما يوقع نوافل الصلوة مع انها افعال لا بد منها وليس في الامامة شيء زائد على حال الانفراد حتى ينوي ذلك الشيء الا بعض الخصائص مثل رفع الصوت ببعض الاذكار فالظاهر انه اذا نوى ذلك ولو قصد الانفراد لا الجماعة يحصل له الثواب لو حصلت الجماعة به بل ولو لم يشعر بها في غير الواجبة وقد اشار اليه الشرح في الجماعة الواجبة ايضا بكيفية قصد صلوة الجمعة مثلا مع عدم العلم بكونه اماما وعدم الانفراد والماموميته فينصرف الى الامامة ولا شك انها احوط ولكن الشارح الاعادة ايضا نفى كانها المحقق بل نفى فيها واطلق المص في المنتهى القول بعدم الوجوب في بحث الجماعة واستدل بالخبر من طرقهم بانه لا يختلف فعلهما في الامامة والانفراد فلا فائدة فيه وهو يفيد العموم نعم يمكن بالنسبة مثل رفع الصوت بالاذكار وقصد بعض الخصائص فتامل **قوله** ولو نوى الخ دليل الصحة الاصل وعدم الاخلال بشيء يوجب البطلان وقصد الصلوة على انه امام مع علمه بذلك ليس بمفسد بل مطلقا اذ لا يترتب على ذلك القصد شيء غير رفع الصوت في بعض الاذكار وذلك لا يضر دليل عدم الصحة في نية المامومية كانه ترك الواجبات مثل القراءة فان الظاهر انه تركهما ولو قرء القراءة فيمكن انه قرء على قصد الاستحباب مع الوجوب عليه او قصد الوجوب فيكون جهلا وفي البطلان في الاخيرين تامل فافهم وفي التعيين في النص كلام الاصحاب عدم الوجوب

ويجوز اقتداء المفترض بمثله وان اختلف الا مع تغير الهيئة وبالمتنفل والمتنفل بالمفترض وعلو المأموم وان يكبر الداخل الخائف فوت الركوع ويركع ويمشي راكعا حتى يلحق والمسبوق يجعل ما يدركه اول صلوته واذا سلم الامام اتم هو

الخلاف وانجبار ضعف النص بذلك ولكن ادعى المص الاجماع على الاول دون الثاني واستدل عليه بترك القراءة فهو مشعر بالبطلان على ذلك فقط فتم والنص ما رواه الشيخ عن السكوني عن ابي عبد الله ع عن ابيه عليهما السلم ورواه ابن بابويه ايضا في كتاب الفقيه المضمون ان عليا ع قال في رجلين اختلفا فقال احدهما كنت امامك وقال الاخر كنت امامك فقال صلوتهما تامة فان قال احدهما كنت ائتم بك وقال الاخر كنت ائتم بك فصلوتهما فاسدة فليستانفا دعوى الاجماع في احديهما مع عدم ظهور الخلاف في الاخرى مع قبول الاصحاب مؤيد لحجيته وهو مؤيد لتحريم القراءة على المأموم في الجملة فتم فاذا كانت العمدة في المسئلة النص مع الجبر والقبول بل الاجماع فلا يرد الاشكال بلزوم بطلان صلوة كل واحد بقول الاخر مع انه غير مقبول في حق الغير وصرحوا بعدم القبول اذا اخبر بحدث نفسه او عدم قرائته او ترك شرط اخر وغير ذلك على انه يمكن الفرق فافهم ايضا انه لا يحتاج الى التقييد بكونهما متساويين في الموقف كما قيده الشارح لاحتمال الجهل والنسيان والغلط والظ انه على تقدير دعوى الامامة يمكن ان ينال الاثواب الجماعة لانهما فعلا شيئا مع الظن ولكل امر ما نوى وقد يثاب الانسان بمحض النية ولقوله نية المؤمن خير من عمله وقد اجتمع معها فعل غاية الامر انه ما كان الشرط حاصلا فلا يبعد ذلك من كرم الله بل لا يبعد عدم النيل عن كرمهم فتول الثواب وان لم ينالا فضيلة الجماعة محل تامل وتدبر لنيل قولها او الايتمام الخ **قوله** ويجوز اقتداء المفترض بمثله الخ في اقتداء المفترض بالمفترض مع اتحاد الكيفية والكمية لا نزاع الا للصدوق في الاقتداء العصر بالظهر وقد ادعى المص اجماع الاصحاب في جواز اقتداء الظهر بالعصر واما مع اتحاد الكيفية واختلاف الكمية مثل الظهر والصبح فقد صرح في اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس ما يفيد ذلك الاصل والعموم دليل مع عدم ظهور المانع فشرط الصدوق اشتراط الاتحاد في الكمية على ما نقل في الشرح حيث قال خلافا للصدوق حيث شرط اتحاد الكمية غير ظ الدليل واما العكس فالظ ايضا عدم الجواز من غير النزاع ولعدم امكان المتابعة كما في الصبح والكسوف واما المتنفل بمثله فمنصوص في الاستسقاء وفي العيدين مع عدم شرائط الوجوب وفي الغدير على الخلاف وفي صلوة الصبيان جماعة وفي المعادة اذا صلى كل واحد من المأموم والامام منفردا من غير نزاع وجماعة مع التامل لذلك واما اقتداء المتنفل بالمفترض فكانه لا خلاف فيه قال المص في المنتهى ما اعرف فيه خلافا بين اهل العلم واستدل عليه بقوله على ما روى من طرقهم انه قال الا رجل يتصدق على هذا وفي الدلالة تامل فتامل فالظ انه كان صلى مع الجماعة وجاء رجل بعد الصلوة فقال الا رجل الخ فالخطاب لمن صلى معه فيكون من العكس وبما روي من طرقنا في الموثقة عن عمار قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة ايجوز ان يعيد الصلوة معهم قال نعم هو افضل واما العكس فقال في المنتهى انه جائز عندنا واستدل عليه بالروايات من طرقهم وطرقنا مثل فعله في صلوة الخوف مع الطائفتين في الثانية نافلة وصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة واعلم ان هاتين الصورتين في المعادة وفي الصبي ايضا عند من يجوزها منه ففي هذه المسئلة دلالة ما على انه ينبغي نية النافلة وجواز الاعادة لمن صلى جماعة مرة اخرى جماعة ليحصل الثواب الجماعة الاخرى كما فهم من فعله في صلوة بطن النخل وهي من صلوة المفترض بالمتنفل مع احتمال التخصيص بصلوة الخوف وان في جواز الاعادة في هذه الصورة اذا عكست بان يكون المتنفل بالمفترض تامل وكذا فيما اذا صليا جماعة بالطريق الاولى وقد مر البحث عنهما فتذكر وقد مر ايضا دليل قوله وعلو المأموم وانه اجماعي على ما نقله الشارح وان كان على سطح شاهق وينبغي عدم وصوله الى حيث يبعد بعدا مفرطا لا يجوز مثل ذلك في الايتمام كذا قيل **قوله** وان يكبر الداخل الخ كان دليله الاجماع قال المص في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع مع الاخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم انه سئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف ان تفوته الركعة فقال يركع قبل ان يبلغ الى القوم ويمشي وهو راكع حتى يبلغهم وكذا رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع قال اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت انك ان مشيت اليه رفع راسه قبل ان تدركه فكبر واركع فاذا رفع راسه فاسجد مكانك فاذا قام فالحق بالصف وان جلس فاجلس مكانك فاذا قام فالحق بالصف وهذه صحيحة في الفقيه وتدل على اللحاق بعد الركوع والمشي فاتما كصحيحة معوية بن وهب قال رايت ابا عبد الله ع يوما وقد دخل المسجد الحرام لصلوة العصر فلما كان دون الصفوف ركعوا فركع وحده وسجد السجدتين ثم قام فمضى حتى لحق بالصفوف وفي الاستدلال بالاخيرة تامل اذ الظ انه ع فعل ذلك على تقدير تقصير التسليم فيجوز مثله في النفل لا غير وفي الاوليين دلالة على الادراك في الركوع فافهم واعلم ان المراد بالدخول في العبارات والروايات الوصول الى مكان الجماعة والجواز من مكان الى الجماعة والجواز من مكان الى اخر يمكن ان يقال انه دخول فيه لانه ما كان فيه فصار فيه فهو داخل فيه ويكفي لذلك الخروج عن ذلك ولا يحتاج الى البناء والظ ان مثله كثير في القران مثل ادخلوا الارض المقدسة وانه لابد ان لا ياتي من المنافيات غير المشي ولا ينبغي الانحراف عن القبلة فيمكن ان يرجع القهقرى اذا كان على خلاف الجهة وينبغي ترك المشي حين الذكر الواجب وان كان ظ الرواية الجواز مطلقا لرعاية الاستقرار في الجملة وينبغي ان يجر رجليه لما قال في الفقيه وروي انه يمشي في الصلوة يجر رجليه لا يتخطى ولما لم يثبت هذه الرواية مع انه ترك في الاخبار المذكورة يمكن كونه مستحبا رعاية للرواية في الجملة مع اصل حال الصلوة من الاستقرار وايضا قد علم انه يجوز اللحاق في الركوع وبعد السجدة والجلوس ايضا وانه قال في المنتهى لو فعل ذلك من غير ضرورة ومن غير خوف فالظ الجواز خلافا لبعض العامة لان للمأموم ان يصلي في صف منفردا او يتقدم بين يديه لعله دليل الاجماع وصحيحة محمد بن مسلم قال قلت له الرجل يتاخر وهو في الصلوة قال لا قلت فيتقدم قال نعم ما شاء الى القبلة وفي هذه دلالة على عدم البطلان بالمشي متقدما فكانه مستثنى من الفعل الكثير ولهذا ما جوز التاخر وعلة وجوب الاستقامة الى القبلة وعدم جوازه الى الخلف كانه يريد مع الكثرة المبطلة ويحتمل الكراهة مع القلة كما يفهم من جواز قتل الحية والتخطي بعدم وتقدم مر ويؤيد في الاخبار مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال اذا قعدت فضاق المكان فتقدم او تاخر فلا باس وموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال لا يضرك ان تتاخر وراءك اذا وجدت ضيقا في الصف فتتاخر الى الصف الذي خلفك ان كنت في صف واردت ان تتقدم قدامك فلا باس ان تمشي ومثلها صحيحة ابن الفضيل بن يسار والحلبي عن ابي عبد الله لا يضره وجود ابان بن عثمان في طريق الفضيل مع الاضمار في صحيحة محمد وان الظ انه عن الامام فالحلحسن **قوله** والمسبوق الخ من الامام بركعة او اكثر ما يدركه مع الامام اولا اول صلوته وهكذا ما قال في المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه الروايات مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا ادرك الرجل بعض الصلوة وفاته بعض خلف امام يحتسب بالصلوة خلفه جعل اول ما ادركه اول صلوته ان ادرك من الظهر او العصر او العشاء

مع انه صرح في الفقيه في الفقيه بجواز اقتداء المسافر بالحاضر وبالعكس كما نقلنا عنه في مسئلة ايتمام المسافر بالحاضر وبالعكس صح

عن ابي عبد الله

ولو دخل الامام وهو في نافلة قطعها وفي الفريضة ينقلها نافلة ويدخل معه متن

ركعتين وفاتته ركعتان قرأ في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب وسورة فان لم يدرك السورة تامة اجزأته ام الكتاب فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرأ فيهما لان الصلوة انما يقرأ فيها في الاولتين في كل ركعة بام الكتاب وسورة وفي الاخيرتين لا يقرأ فيهما انما هو تسبيح وتهليل ودعاء ليس فيهما قراءة وان ادرك ركعة قرأ فيها خلف الامام فاذا سلم قام فقرأ بام الكتاب وسورة ثم قعد فتشهد ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قراءة وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الثقة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلوة مع الامام وهي له الاولى كيف يصنع اذا جلس الامام قال يتجافى ولا يتمكن من القعود فاذا كانت الثالثة للامام وهي له الثانية فليلبث قليلا اذا قام الامام بقدر ما يتشهد ثم يلحق بالامام قال وسألته عن الرجل يدرك الركعتين الاخيرتين من الصلوة كيف يصنع بالقراءة قال اقرأ فيهما فانهما لك الاولتان فلا تجعل اول صلوتك اخرها وصحيحة معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك اخر صلوة الامام وهي اول صلوة الرجل فلا يمهله حتى يقرأ فيقضي القراءة في اخر صلوته قال نعم هنا ابحاث الاول ان في الاولى دلالة على وجوب السورة في الاولتين في مواضع اتوا اما **قوله** لان الصلوة الخ الثاني ان فيها ايضا دلالة على التسبيح قوله في الاخيرتين ونفي القراءة لعل المراد على سبيل التخيير ويمكن الاولوية ونفي الوجوب العيني الثالث اخذ التحميد فيهما وترتيبه الدعاء وهو غيره ولعل المراد الخ والدعاء مستحب الرابع ان التجافي في بعض الجلوس ليس على سبيل الوجوب بل الجواز ويمكن الاستحباب ولا يدل على عدم التشهد الخامس قوله ولا يمهله الخ يعني ما يمكن باستعجال الامام عن القراءة فيقرأ عوض ما يفوته ثم الامام في اخير صلوته لئلا تخلو صلوته عن القراءة فالمراد بالقضاء مجرد الفعل مع انها لما كانت وظيفة في الاولتين وفعلت في الاخيرتين فكانها قضاء السادس ان قراءة السورة مع الامام في نفسه ليس على سبيل الوجوب بل الاستحباب والجواز ايضا لما مر من تحريم القراءة مع الامام او كراهتها ويمكن ان يقال باستحباب القراءة في المسبوق او وجوبها في اوليته للرواية فيكون مستثنى من المنع المتقدم سيما الفاتحة فانها مذكورة في رواية زرارة المذكورة هنا في الفقيه بغير السورة بعدها السابع ان القراءة على المأموم في الاخيرتين غير واجبة عينا وان ادرك الامام في خيريته فقط مع اكتفائه بالتسبيح لدليل ثبوت التخيير من غير اختصاص بمادة وللاصل وما في رواية زرارة لا تقرأ فيهما الخ وقوله ليس فيهما قراءة مرتين ونقل في الشرح وجوب الفاتحة في ركعة على من ادرك الامام في الاخيرتين وهما له الاوليان لئلا تخلو الصلوة عن الفاتحة وقال المشهور بقاء التخيير وقد تقدم في حديث زرارة ما يدل عليه ونقل المص ايضا وجوب القراءة مطلقا لئلا تخلو الصلوة عن قراءة اذ الامام مخير في التسبيح في الاخيرتين لعل مقصوده ما ذكره الشارح قد يقال ان خلو صلوته عن الفاتحة ممنوع لانها مبنية على صلوة الامام وقد قرأ الفاتحة في صلوته وان لم يكن هذا المأموم حاضرا في وقت قراءته ثم قال المص وليس بشيء وان احتج بحديث زرارة وعبد الرحمن وحملنا الامر فيهما على الندب لما ثبت من عدم وجوب القراءة على المأموم ويجاب ايضا بانهما يدلان على وجوب السورة ايضا مع عدم القول به كما يفهم من الشرح على الوجوب في غير السورة الى نقل الوجوب فيها الخلاف مع انه يجب الجمع بينهما وبين ما دل على السقوط عن المأموم فيحمل على الندب وان كان مقتضى الجمع ايضا عدم الا تقييد العموم بغير هذه الصورة ولكن هذا الجمع اولى لهذا الضعف دليل الوجوب مع الندرة وايضا قد يكون المقصود في الثانية النفي عن التسبيح في الاولتين وفي القراءة الاخيرتين كما يشعر به قوله فلا تجعل اول صلوتك اخرها لان ذلك معنا كان يقول ان يقرأ فالقراءة في الاولتين لا ان تركها وتقرأ فيها في الاخيرتين فتنقلب صلوتك وبالجملة الاستحباب في موضع النص غير بعيد كما اختاره المص في المنتهى ويدل عليه رواية احمد بن النضر عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام قال قال لي اي شيء يقول هؤلاء في الرجل اذا فاته مع الامام ركعتان قال يقولون يقرأ في الركعتين بالحمد والسورة فقال هذا يقلب صلوته فيجعل اولها اخرها فقلت كيف يصنع قال يقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فيمكن ان يريد بكل ركعة انفرد عن الامام فيكون قراءتها مستحبة كما مر والاستحباب في موضع النص غير بعيد الثامن انه ينبغي في القراءة في الاخيرتين كما كان ونقل عن الشافعي الجهر والاخفات معا التاسع ان قنت الامام ينبغي ان يقنت معه المسبوق للتابعية ولانه دعاء وذكر حسن لصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يدخل الركعة الاخيرة من الغداة مع الامام فقنت الامام ايقنت معه قال نعم ويجزيه من القنوت لنفسه ولا يضر ما نقل من كثرة ان محمد بن الوليد الواقع في الطريق فطحي لقول النجاشي انه ثقة عين نقي الحديث ذكره الجماعة بهذا وفيها دلالة على الاكتفاء بذلك في موته في محله وليس ببعيد كونه اولى اذا لزم التخلف وقد يفهم تحريمه مما سبق من وجوب التبعية في عدم فعل الجلسة الاستراحة على ما مر والظاهر انه رخصة لا عزيمة وفي المنتهى انه اذا جلس الامام للتشهد فتبعه ايضا فيه لما مر وللاخبار مثل رواية داود بن الحصين قال سئل عن رجل فاتته ركعة من المغرب مع الامام فادرك الثنتين فهي الاولى له والثانية للقوم يتشهد فيهما قال نعم فانما هو بركة ورواية اسحق بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك يسبقني الامام بركعة فيكون لي واحدة وله ثنتان فاتشهد كلما قعدت فقال نعم انما التشهد بركة ومنها نعلم انه قد يوجد خمسة تشهدات في الرباعية والاربعة في الثلاثية والثلاثة في الثنائية بل اكثر من ذلك ثم وينبغي القيام الى تدارك ما فاته بعد تسليم الامام رعاية للتابعية واما قبله فلو كان قد سهى وخلص الامام من واجب التشهد فالظاهر انه يجوز كالخروج بالتسليم من الصلوة واما على تقدير وجوبه فالظاهر الجواز ايضا للاصل وكون الجماعة مندوبة ولا يجب المندوب بالشروع عندهم الا الحج للاجماع وعدم بقاء شيء عليه بل يجوز المفارقة بعد فراغه عن السجدة الثانية بناء على عدم وجوب المتابعة في الاقوال وانه كذا لا تبطلوا ان الصلوة ما افتتحت واجاب المص بان المراد الواجب ابطال العمل المندوب غير الحج ويحتمل كون المراد النهي عن جميع الاحوال بحيث يكون بالكفر والارتداد ويحتمل كون النهي للرجحان المطلق فيشمل المندوب بان كان ايضا وعلى تقدير الجواز هل لا بد من نية الانفراد ولا العدم للاصل ولان قيامه بقصد القراءة واتمام الصلوة من دون الامام هو النية وبالجملة الجواز اولى والاحتياط واضح **قوله** ولو دخل الامام في نافلة الخ الظاهر ان مراده بالدخول في الصلوة بتكبيرة الاحرام اذ مجرد الدخول الى مكان الصلوة لا يوجب ذلك ويبعد فيهم وهو معنى اخر مثل الدخول في المندوبات مثل قوله قد قامت الصلوة ويؤيده ما قال في المنتهى لو صلى نافلة فاحرم الامام ولم يتمها قطعها مع خوف الفوات لادراك فضيلة الجماعة الذي لا يمكن استدراكه مع الفوات بخلاف النافلة التي يمكن فعلها او قضاؤها ثانيا ولو كان في الفريضة نقلها الى النفل واتمها ركعتين ودخل في الجماعة تحصيلا لفضيلة الجماعة وانما لا تفعل النافلة ويؤيده ما رواه الشيخ في الحسن سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل المسجد فافتتح

ولو كان امام الاصل قطع الفريضة ودخل ولو ادركه الامام بعد الرفع من الركوع الاخير كبر وتابعه فاذا سلم الامام استانف التكبير ولو ادركه بعد رفعه من السجود الاخير
كبر وتابعه فاذا سلم الامام اتم متن

الصلوة قال فبينا هو قائم يصلي اذ اذن المؤذن فاقام الصلوة قال فليصل ركعتين ثم ليستانف الصلوة مع الامام ولتكن الركعتان تطوعا وموثقة سماعة
قال سألته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة فقال ان كان اماما عدلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلهما تطوعا وليدخل مع
الامام في صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى معه ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم ليتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها ماجور عليها ان شاء الله قال في المنتهى
ثم تشهد من قيام وسلم من قيام في التقية اعلم اني ما رأيت شيئا آخر غيرهما وان الرواية الاولى صحيحة في الكافي والظاهر انه كذلك في التهذيب اذ الظاهر ان الحسن هو
ابن محبوب وان كان الحسين على النسخة فهو ابن سعيد وان كان في سليمان قول ولكن بذلك لا اعتبار لم يضر حسنا فتم وانه لا دلالة له على استحباب قطع النافلة لكنه يستخرج
من استحباب نقل الفريضة اليها والقطع فانه يدل على قطعها بالطريق الاولى وهو صحيح ولكن ما عندنا دليل عليه بعد كما ترى في الاستدلال في مثل هذه المسائل
بمجرد ان ادراك الجماعة افضل فيترك النافلة ليدخل في الافضل مشكل مع ظ ولا تبطلوا واستلزامه جواز القطع في كل ما هو افضل مثل الدعاء وقضاء الحوائج
فلا يصلي نافلة حينئذ فتم نعم يمكن كراهة الدخول فيها بعد قد قامت لما مر من كراهة الكلام عنده وادراك الفضيلة والخبر بالقيام عند ذلك لو خاف فوت الجماعة لم
لا يبعد استحباب قطع النافلة لادراك فضيلة الجماعة ايضا كما يشعر به سوقها فتم واما مع خوف فوت البعض فالظن يغلب على العدم لان الجمع مهما امكن اولى الا ان الامر
خلاف الاصل وقطع الفريضة مع التحريم للوجوب على ما هو عليها ولعدم الخلاف الا اتمام فريضة ثم ادراك الفضيلة اعادة تحصيلا قبل ركوع الركعة الاولى فلا
يبعد الاتمام فريضة والاستيناف اعادة وكذا لا يقطع النافلة الابتدائية والمنقول اليها بمجرد فوت البعض بل يكمل الركعتين ثم يصلي الفريضة مع الجماعة ولو
بادراك ادنى مراتبها كما هو الظ من اتمامها ركعتين في الرواية ويحتمل لادراكها من الاول وقيل بفوت ركوع او مع ادراك ركوع وان ظاهرها النقل اذا لم
يشرع في الثالثة فمع الدخول فيها ينبغي الاتمام فلو تمكن من الاعادة اعاد والا فلا لان قول الاصحاب والنص انما هو في اتمام ركعتين فلا ينبغي القطع المحرم بالقياس
ونحوه ونقل الش استقرابه لاستمرار وعدم النقل والقطع عن المص في النهاية وكونه اقتصاره في قطع الفريضة اوما في حكمه على مورد النص واشعارا بعدم منافاة
نيته النفل في الاثناء ثم الاتمام نافلة بل يفهم منها جعلها نافلة ولو بالقصد بعد الانصراف خصوصا من الثانية وذلك ليس ببعيد لما مر في الاخبار مثل
جعل الفضل الظهر بعد الفراغ معللا بانه اربع مكان اربع والظن كون الخبر بذلك صحيحا ومتعددا فتذكر ولكن الاصحاب قد قوا في النيات فقالوا ينقل او لا
ثم يتم وبينا فيه فتحرز فيما اوجب العدول الى النقل حذرا من ابطال العمل الواجب فانه منهي عنه فيه تامل وكذا في قول الشارح ومتى عدل الى النافلة جاز
له القطع وان لم يخف فوات اول الصلوة لان قطع النافلة جائز لكن يكره مع عدم خوف الفوات فانه يدل على جواز قطع النافلة وان لم يقصد الجماعة وهو
مشكل اذ يؤول الى قطع الفريضة مع عدم ادراك الجماعة الذي هو السبب ولا يبعد عدم بطلان الفريضة بمجرد ذلك بل مع القطع ولهذا يقولون لا يجوز قطعها او
يجوز بنية النفل حذرا عن القطع فلو رجع الى الوجوب امكن القول باتمامها فريضة لانها ما انفسخت لما مر من انها على ما ابتدئت فلو غيرها بالنية وفعل بعض
الافعال على النية ثنيا فلا يضر فيها لو لم يكن فعل شيئا على قصد النية بل معا ايضا يمكن ذلك لو قلنا انه يحصل بعد الانصراف فيسقط هذا البحث فان الرواية
الثانية مضمرة ولكن الظ انها عن الامام وفيها دلالة على التوسعة في التقية وعدم النقل في الصلوة التي لا يقتدى فيها وبيان التشهد وانه لا بد من لفظ وحده
ولا شريك له وعبده ورسوله ولعله يكفي عن قول اللهم صل على محمد وال محمد الخ او يكون هذا الدعاء المتعارف ويكون المراد الخ وان الامام لا بد ان يكون
عدلا وان التقية من غير العدل تجوز وان كان اماما وان غيره لم يكن عدلا فتامل **قوله** ولو كان الخ نقل هذا في المنتهى عن الشيخ واستقرب
التسوية بينه وبين غيره لقوله ولا تبطلوا والحديثين السابقين لا دلالة له على عدم القطع بل الاتمام ركعتين لكونها على ما افتتحت مع عدم دليل فارق ومجرد
كونه امام الاصل وافضلية الصلوة معه ليس بدليل بجواز قطعها والجواز في غيرها لدليل خاص مثل العدول الى النفل وان كان في قوة القطع بل قطعا لا
يدل على الجواز هنا ومثل القطع بالترك الاذان وترك سورة الجمعة والمنافقين اذ ليست العلة هي الفضيلة بل انما جوز للنص فالظ مع المص في المنتهى والمختلف
فقول الشارح وساوى المص بين الامام الاصل وغيره في عدم جواز القطع واستحباب العدول الى النفل لعموم قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ويضعف بان العدول
الى النفل وان كان في الظ ليس ابطالا الا بل عدول من فرض الى تطوع لكنه في قوة القطع مستلزم لجواز قطع النافلة وما بال الفريضة تقطع لما هو دون
ذلك بل لو قيل بجواز القطع مع غير امام الاصل عند خوف الفوات للمساواة في العلة كان حسنا وموضع البحث وقواه في الذكرى محل التامل لما مر وللمنع
المساواة مع منع الاصل والعلة فتم فان الخروج عن الظ والاصل وعن ظ قوله ولا تبطلوا مع الاجماع والخبر على التحريم ايضا مشكل **قوله** ولو ادرك
الامام الخ لعل التكبير والدخول معه بعد الرفع عن الركوع الاخير لادراك فضيلة الجماعة وصدقها في الجملة وكانه لا خلاف فيه وورد برواية معلى بن خنيس عن ابي
عبد الله قال اذا سبقك الامام بركعة فادركت وقد رفع راسه فاسجد معه ولا تعتد بها وهذه دليل عدم الاعتداد بها ايضا واما الاستيناف فالظ انه للاحتياط
وعدم دليل دال على عدمه وان كان الظ من حصول الجماعة وحصول ثوابها عدم الاستيناف وكذا رواية معلى ظ في العدم حيث ما اوجب الاستيناف وقال لا تعتد
بها فالظ منها البقاء على حالها الا انها تحتمل عدمه كما يظهر من الشرح كون الزيادة هنا مبطلة غير ظ فانها مامور بها فتم والظ عدم الفرق بين الاخيرة وغيرها
الا ان التخصيص بالذكر للتمثيل ولا ظهور الاستيناف فيه والظ انه كذا اذا ادركه ما بين السجدتين وهذا اقرب الى عدم الاستيناف لعدم زيادة الركن واما انه اذا ادركه
بعدهما نوى ودخل معه وتابعه الا في السلام وقام بعده ويتمها بنى عليه فدليله صحيحة محمد بن مسلم قال قلت له متى يكون مدرك الصلوة مع الامام قال اذا ادرك
الامام وهو في السجدة الاخيرة في صلوته فهو مدرك لفضل الصلوة مع الامام كذا استدل المص في المنتهى ولعل المراد بالاخيرة انه اذا نوى وكبر وهو يرفع الامام
منها فانه يذكر بعد الرفع عنها ويدل عليه على الادراك مع المتابعة بعد الرفع ما في رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله قال اذا وجدت الامام ساجدا فاثبت مكانك
حتى يرفع راسه وان كان قاعدا فاقعد وان كان قائما فقم ولا يضر رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل

ويجوز الانفراد مع نيته والتسليم قبل الامام **المقصد الثالث** في صلوة الخوف وشرط صلوة ذات الرقاع كون الخصم في خلاف جهة القبلة وان يكون ذا قوة يخاف هجومه وان يكون في المسلمين كثرة يمكنهم الافتراق طائفتين يقاوم كل فريق العدو وعدم احتياجهم الى زيادة على الفرقتين وهي مقصورة سفرا وحضرا جماعة وفرادى ويصلي الامام بالطائفة الاولى ركعة والثانية تحرسهم عند العدو ثم يقوم الى الثانية ويطول القراءة فيتم الجماعة وينصرفون الى موقف اصحابهم ويجيء الطائفة الثانية

يدرك الامام وهو قاعد يتشهد ليس خلفه الا رجل واحد عن يمينه قال لا يتقدم الامام ولا يتاخر الرجل ولكن يقعد الذي يدخل معه خلف الامام فاذا قام الامام قام الرجل فاتم صلوته ورواية عمار ايضا قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل ادرك الامام وهو جالس بعد الركعتين قال يفتتح الصلوة ولا يقعد مع الامام حتى يقوم كانه يريد نفي الوجوب او الاستحباب ودليل استحباب المتابعة ظ مما تقدم من انها من لوازم الامامة وما تقدم من المتابعة في التشهد بالخصوص وعدم التسليم ايض قدمه لانه يخرج ومطلع معه في صلوته وعدم الاستيناف ايض ظ لعدم الزيادة ركنا وصدقا لنية واتفاقهما صحيحة قال في الشرح يدرك فضيلة الجماعة في جميع هذه المواضع للامر به في النصوص الفتوى ليس الا لادراك الفضيلة ولو استمر واقفا الى فراغ الامام ثم شرع في القراءة صح ايض بل هو مرو وان كان الاول افضل وكذا القول لو لم تكن السجدة الاخيرة فليجلس ويكمل معه باقي الركعات ويقف حتى يلحقه الامام والحاصل ان المامو يدخل مع الامام في ساير الاحوال فان كان في الركوع او قبله فقد تقدم حكمه وان كان بعده فقد عرفته ولو كبر والامام راكع فركع ثم رفع الامام رجاء لادراكه ركعا فسبقه كان كما لو ادركه بعد الركوع فليسجد معه وليستانف ليس له قطع الصلوة ومنافي لك الظ مما سبق انه لا يبطل لو توقف حتى يفرغ الامام ويكمل فان عدم جواز القطع غير ظ لانه يفعل ما يسمى صلوة وبقطع ففي الحقيقة ليس في صلوة بناء على كلامه من عدم الاستيناف **قوله** ويجوز الانفراد مع نيته والتسليم قبل الامام قال في المنتهى لو احرم مومما ثم نوى مفارقته فان كان لعذر جاز ذلك اجماعا لثبوت ان النبي ص صلى يوم ذات الرقاع بطائفة ركعة ثم خرجت من صلوته واتمت لنفسها وان كان لغير عذر جاز عندنا ونقل الخلاف عن العامة فظاهره جواز الانفراد في الاول باجماع الامة والثاني باجماعنا ونقل الش عن المص في النهاية الاتفاق على الجواز مع نيته وانه حكى عن الشيخ في المبسوط عدم الجواز الا لعذر وبطلان الصلوة به ويدل على الجواز ما مر من الاصل وكون الجماعة مستحبة لان الكلام في الجماعة المستحبة لظهور التحريم في الواجبة وعدم الصحة بدونها وان المستحب لا يجب بالشروع الا الحج وانها ليست بواجبة في الجميع فكذا في البعض ولعل حجة الشيخ لا تبطلوا وانها على ما افتتحت عليه والجواب انها محمولة على الواجبة وقد مر وانها على ما افتتحت لا انها افتتحت على انها مندوبة فبقيت على حالها ولا ينبغي ترك الاحتياط وان كان الل مع دعوى الاجماع جواز الانفراد في جميع احوالها الظ ان مرادهم بنية الانفراد كما صرح البعض وفيه تامل هو بعلي تقدير الانفراد لو انفرد في اثناء القراءة او بعدها فالظ انه يبنى على قراءة الامام ويكمل ما بقي فيها لسقوط القراءة عن المامو كلا وبعضا وقد صدق انه ماموم وان بعض الاصحاب لو جب استيناف القراءة فالاحوط عدم الخروج ومعه الظ ان القراءة تكون لاحوط فافهم وايضا الظ الكلام قبل سلام الامام بغير نية ولا عذر منصوص على القول بعدم وجوب السلام وعدم المتابعة في الاقوال لصحيحة الحلبي المنقولة عن نص الاذن في الرجل يصلي خلف امام فيسلم قبل الامام قال ليس بذلك باس ويمكن استفادة الجواز وقبل فراغ من التشهد ايضا لصدق التسليم قبل الامام بل في المطلق على بعض ظاهرها عدم الاحتياط الى العذر ولا الى النية وكذا قول الاصحاب الا كان داخلة في الاولى فتم وبالجملة الظ عدمها خصوصا مع القول بالاستحباب وعدم وجوب المتابعة في الاذكار بل الافعال فقط فان الظ انه يجوز له الانفراد وان احتمل عندهم تحريم الخروج عن الصلوة بالسلام وان جوزوا التقديم في الذكر ويدل على العدم الاصل وعدم ايجاب الاسماع عليه ثم ولا ينافي جواز التسليم بلا عذر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع في الرجل يكون خلف الامام فيطيل التشهد فيأخذه البول او يخاف على شيء ان يفوت او يعرض له وجع قال يسلم وينصرف وزاد في الفقيه بعده ويدع الامام وعلى الامام ان لا يقوم من مصلاه حتى يتم من خلفه الصلوة فان قام فلا شيء عليه لان القيد في كلام السائل دون كلامه ع ولو كان المفهوم حجة ليس بحجة هنا فتم ويدل على الجواز ايضا مطلقا صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون خلف الامام فيطيل الامام التشهد فقال يسلم من خلفه ويمضي في حاجته ان احب اعلم انه ينبغي للامام ان لا يصلي ركعتين بعد الانصراف حتى يخرج عن مقامه ذلك لصحيحة سليمان بن خالد قال قال ابو عبد الله ع الامام اذا انصرف فلا يصلي في مقامه ركعتين حتى يخرج عن مقامه ذلك وهذه رواها الشيخ عن هشام بن سالم بواسطة سليمان بن خالد عنه ع في باب كيفية الصلوة ورواه عنه عن الامام بغير واسطة في اخر باب زيادات الجماعة ولعله للاستحباب لعدم القايل بالوجوب والقول في سليمان وعدم صحة التي ليس فيها ولعل المراد انه لا يصلي ركعتين فيها ويحتمل العموم حتى في الواحدة والثلث والاربع واجبة كانت او لا ويكون للتمثيل والكثرة ويؤيده ما في رواية هشام عنه ع فلا يصلي في مقامه حتى يخرج ايضا ان استحباب عدم الخروج عن مكانه حتى يتم من خلفه عام مسبوقا كان ام لا لصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق قال سمعته يقول لا ينبغي للامام ان يقوم اذا صلى حتى يقضي كل من خلفه ما فاته من الصلوة ويدل على الاستحباب لفظة ينبغي الظ في الاستحباب مع الشهرة وما في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة ورواية سماعة قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي بقوم فيدخل قوم في صلوته بعد ما صلى ركعة او اكثر من ذلك فاذا فرغ من صلوته وسلم ايجوز له وهو امام ان يقوم من موضعه قبل ان يفرغ من دخل في صلوته قال نعم هذه ظ في ان المسئلة اعم وايضا ينبغي له الجهر ولما موم الاخفات لصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه كلما يقول ولا ينبغي لمن خلفه ان يسمعه شيئا مما يقول وهي ظ في الاستحباب مع الاصل وعدم القول بالوجوب ويدل على الاستحباب غيرها ايض مثل صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه التشهد ولا يسمعونه شيئا والظ ان تخصيص التشهد للاهتمام وانه لا وجوب هنا لصحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن الماضي ع عن الرجل هل يصلح له ان يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر قال المص في المنتهى ويستحب له اي للامام اذا فرغ من صلوته ان يرفع يديه فوق راسه بتكبير ويؤيده ما رواه الشيخ في الصحيح عن صفوان بن مهران الجمال قال رايت ابا عبد الله ع اذا صلى وفرغ من صلوته رفع يديه جميعا فوق راسه وظ كلامه تخصيص الاستحباب بالامام وظاهر التاسي عدمه لعموم وان كان الامام فحال الامام ما ستسمع انه غير ظ من الرواية وكان دلالة الرواية على الاستحباب باعتبار افادتها الدوام وانه لا يفعل مثل هذا الفعل في هذا المقام الا على طريق الاستحباب فتم وايضا يستحب له ان ينصرف عن يمينه للرواية والتاسي في التسليم من اثر التعميم في الرواية وكذا لعن الاعداء بعدها عاما وخصوصا بني امية والتامية للرواية وورد كراهة التوشح للامام وصلوته بغير رداء وانه اذا صلى عاريا يامر بشيء يضع على منكبه شيئا ولو كان تكة السراويل **قوله** المقصد الثالث في صلوة الخوف الخ هنا ابحاث الاول في بيان الخوف الموجب للقصر الذي يظهر من بعض العبارات انه مطلق الخوف على النفس والمال او الاهل والظ ان المراد من الخوف على النفس هو الهلاك وعلى المال

والضياع والتلف على الاهل اما الهلاك او البضع الظاهر ان سببه اعم من ان يكون عدوا او سبعا او لصا او سيلا او حريقا او غيرها والظاهر انه موجب للقصر
سواء كانت النجاة موقوفة على القصر ام لا لصدق الخوف وهو الموجب لظاهر الاية اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة الاية ومعلوم ان السفر وحده كاف في القصر عند اصحابنا بالاجماع والخبر فكذا الخوف والا يلزم ان يكون لغوا
ومعلوم عدم القول بالاختصاص بالكفار بالاجماع فيكون للواقع او التمثيل ومعلوم ايضا عدم اختصاصه بكيفية صلوة الخوف المذكورة في الاية الثانية و
لانه يمنع التاسي فيهما ولصحيحة زرارة في زيادات التهذيب والفقيه قال سالت ابا جعفر ع عن صلوة الخوف وصلوة السفر يقصران جميعا قال نعم وصلوة
الخوف احق ان يقصر من صلوة السفر الذي ليس فيه خوف يعني ان الخوف وحده اقوى من السفر وحده لايجاب القصر هذا هو الظاهر وهي اقوى الادلة ويؤيده
انه روى اتحاد صلوة الخوف عن السبع واللص مع صلوة الخوف بعين المسايفة والمطاردة مثل رواية زرارة الصحيحة في الفقيه عن ابي جعفر ع انه قال الذي يخاف
اللصوص يصلي صلوة المواقفة ايماء على دابته وقد يرخص في صلوة الخوف من السبع اذا خشيه الرجل على نفسه ان يكبر ولا يومي رواه محمد بن مسلم عن احدهما ع
ايماء على دابته — وفي الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع انه قال الذي يخاف اللصوص والسبع يصلي صلوة المواقفة قال قلت ارايت ان لم يكن المواقف على وضوء كيف يصنع
ولا يقدر على النزول قال يتيمم من لبد دابته او سرجه او معرفة دابته فان فيها غبارا ويجعل السجود اخفض من الركوع ولا يدور الى القبلة ولكن ايما دارت
دابته غير انه يستقبل القبلة باول تكبيرة حين يتوجه وغير ذلك من الاخبار الصحيحة في ذلك قال المص في المنتهى لو هرب من العدو او من السبع او من الحريق او
من السيل وما اشبهه بحيث لا يمكنه التخلص بدون الهرب فله ان يصلي صلوة شدة الخوف في حال الهرب سواء خاف على نفسه او اهله او ماله ومعلوم ان صلوة
شدة الخوف مقصورة على انه قال بعض علمائنا التقصير في عدد الركعات انما يكون في صلوة الخوف من العدو والسفر واما غيرهما فلا فالخايف من السبع
وشبهه يتمم عنده وفيه تردد وفي الواقع موضع التردد لعدم دليل قوي لا صحيح زرارة مع عدم التصريح فيها بالعموم واحتمال كون المراد خوف العدو فانه متعارف
ومتداول وعدم صراحة قوله يصلي صلوة المواقفة لاقتصار العدد والتردد في الخالي اكثر فانه بعيد حينئذ ردده سببا لذلك مع انه ما صرح به غير المص على ما
رايت مع تردده فيه وفي اعظم منه الا ان يقيد بالمال الذي يخاف بهلاكه هلاك النفس ونقل عن بعض الاصحاب عدم القصر مع الخوف بدون السفر اصلا كانه
يجعله من خصايصه هذا اذا لم يكن يحال انه تركها مقصرا والبعض الاخر يقول ان صليت جماعة قصرت والا فلا نظرا الى ان التاسي مخصوص بما فعله وما فعل
القصر في الخوف الا جماعة وقد عرفت دليل غيره وان خصوصية الجماعة غير معلوم المدخلية ولا يبعد كونه رخصة في الخوف فقط فيتخير فيمكن الاحتياط ولكن غير معلوم
ان القايل به يقول به بل ظاهره انه عزيمة ويمكن ان يكون المراد بالخوف الموجب له مع الاشتغال بالصلوة على التمام يخاف الهلاك من العدو وغيره كما يفهم من ظاهر الخوف
وتعليله وقول المص ما يتخلص الا بالهرب والجالس في موضع خايفا من عدوه مع امنه من الهجوم لمانع كعدم علم العدو بموضع الخايف وغير ذلك وامثاله لا يكون داخلا
تحته للاصل وعدم ذكر الاصحاب نحوه ولا يلزم ذلك في اكثر المواضع المشتملة على خوف ما وبالجملة الظاهر ان وجوب التمام ثابت حتى يثبت القصر ففي موضع ثبت انه
موجب يجب والا فلا ولو كان موجبا في الواقع لكون الجهل عذرا خصوصا في التمام في موضع القصر فانه عذر اجماعا في الواضح فكيف في مثل الخفي فكانه مخلص جيد الثاني
انما القصر مختص بهذه الاخيرتين من الرباعية وان دلت رواية صحيحة في التهذيب والفقيه على ان قوله تعالى فليس عليكم جناح الاية في تقصيرتان من ركعتين الى واحدة
ونقلها في الفقيه عن محمد بن الحسن كانه ابن الوليد يقول رويت انه سئل الصادق ع عن قول الله عز وجل اذا ضربتم الاية فقال هذا تقصيرتان وهو ان يرد الرجل
الركعتين الى واحدة ويمكن حملها على التقية لنقل الاجماع على عدمه عندنا ونقل الخلاف عن العامة في المنتهى وحملها على انها مع الامام ركعة فان كل طايفة يصلي
معه ركعة فكانها مقصورتان والظاهر عدم الخلاف في الثلاثية وعدم تقصيرها كما الثالث في الكيفية صلوة الخوف فيه مسائل الاول صلوة الخوف مع الامن في الجملة
وهو ما لم يصل الى المطاردة والمسايفة والاضطرار وهي انواع الاول صلوة ذات الرقاع التي ذكرها المص هنا وغيره مع شروطها المشهورة الاربعة المذكورة في المتن
الظاهر انها شروط لما كانت في زمانه صلى الله عليه وسلم وصلاها الا مطلقا اذ الظاهر جواز مثلها مع الامن ايضا وبدون تلك الشرايط اذ لا مخالفة فيها الا بانفراد
المأموم وقد مر جوازه وليس حكم الايتمام باقيا كيف ويفترقون والظاهر انهم ينوون الانفراد او يلزمهم نعم انه انما صحت لاجل حصول الثواب عناية من الله تعالى
حيث يفارقون الامام لخوف الاعداء ولحفظ بيضة الاسلام وانتظار الامام فانه يطول لهم في القراءة مثلا ليلحقوا الجماعة الثانية ولا اقتداء للقائم بالجالس في
الطايفة الثانية حقيقة فانه لم يبق الايتمام على ما فهمت حقيقة بل ينتظر الامام ليسلم معهم ليفوزوا بثواب الجماعة في الركعتين معا كالاولى ولهذا قال في المنتهى لو صلى
صلوة الخوف في الامن قال في المبسوط صحت صلوة الامام والمأموم وان تركوا الافضل من حيث فارقوا الامام سواء كان كصلوة ذات الرقاع او صلوة عسفان
او بطن النخل واما دليلها فالاية والاخبار المعتبرة وتركناها لطولها مع عدم الحاجة اليها ثم الظاهر وجوب اخذ السلاح على المصلية لظاهر الامر من غير معارض فغير المصلية
بطريق الاولى فتامل ويحتمل الاختصاص وانه لو خالف لم يبطل الصلوة وانه على تقديره منع الواجبات لا يجب بل لا يجوز على الظاهر الا مع الضرورة والاحتياج الى
اخذه فيجوز بل يجب وان النجاسة لا تمنع من الاخذ الا على القول بعدم العفو عما لا يتم مطلقا فانه يحتمل عنده المنع من اخذ السلاح النجس **فرع** قد اتفق علماؤنا
على التخيير للامام بين ان يصلي في المغرب بركعتين بالاولى وواحدة بالثانية وبين العكس للاجماع فالروايتان المعتبرتان الصريحتان في كل واحدة حملتا على
التخيير وموجبه حسن الثاني صلوة عسفان المشهور قال في المنتهى بعد نقل الاخبار عليها من طرقهم فقط قال الشيخ ولو صلى كما صلى النبي ص بعسفان جاز ويكن نتوقف
في ذلك لعدم ثبوت النقل عندنا عن اهل البيت ع بذلك والتوقف في محله بل يمكن عدم التوقف في عدم الجواز مع الامن ومع الخوف المقتضي فيحتمل ولا
ينافي توقفه ما نقلناه عنه سابقا لانه منقول عن المبسوط من غير تقرير الثالث صلوة بطن النخل المعلوم جوازها خوفا وامنا فانها معادة له لتحصيل الثواب
للجماعة الثانية ويمكن الاستدلال بها على جواز الاعادة لمن صلى جماعة بان يكون اماما كما مر الثاني صلوة المطاردة والمسايفة وشدة الخوف فاذا اشتد
الخوف والتحم القتال وانتهت الحال الى المسايفة يصلي بحسب الامكان قائما وماشيا وراكبا مستقبل القبلة ومستدبرها مع القراءة والركوع والسجود ان امكن

ولو امن في الاثناء او خاف فيه انتقل في الحالين ولو صلى بظن العدو فظهر الكذب او الحائل اجزأ وخائف السبع والسيل يصلي صلوة شدة الخوف والموتحل والغريق يصليان بالايماء مع العجز ولا تقصر الا في سفر او خوف

المقصد الرابع في صلوة السفر

والايماء الى القبلة ان امكن والا فالتكبير والا سقط ذلك ايضا وبالجملة يراعي ما امكن من الشروط والافعال فان لم يتمكن الا من التكبير فيفعل مع عوضا عن كل ركعة وصورتها سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر مع القتل والقتال ولا تؤخر الصلوة عن وقتها قال في المنتهى هي مسئلة اجماع لجمع وهو قول اكثر اهل العلم ويدل عليه الآية فان خفتم فرجالا او ركبانا والرجال جمع راجل كصاحب وصحاب والاخبار الكثيرة مثل صحيح زرارة وفضيل ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر قال في صلوة الخوف عند المطاردة والمناوشة وتلاحم القتال فانه يصلي كل انسان منهم بالايماء حيث كان وجهه فاذا كانت المسايفة والمعانقة وتلاحم القتال فان امير المؤمنين ليلة صفين وهي ليلة الهرير لم تكن صلوتهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء عند وقت كل صلوة الا بالتكبير والتهليل والتسبيح والتحميد والدعاء فكانت تلك صلوتهم لم يأمرهم باعادة الصلوة ولعل الاصحاب فهموا ان المراد كانوا ينوون ويكبرون ثم يقولون سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر بدل كل ركعة حتى التشهد والتسليم ايضا مع عدم الامكان وفيه تامل واما على تقدير الامكان فلا بد من فعل ما امكن من الواجبات وخصوصيته بالتشهد والتسليم ويمكن فهم التسبيحات الاربع منها مع عدد الترتيب فكانه ماخوذ من غيرها فتأمل واما النية فكانها ماخوذة من دليلها وانه لا معنى لسقوطها والظاهر انه اذا امكن التسبيحات يكون النية وتكبيرة الاحرام كذلك وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال صلوة الزحف على الظهر ايماء برأسه وتكبير والمسايفة تكبير مع الايماء والمطاردة ايماء يصلي كل رجل على حياله وفيها تامل وفي الفقيه المسايفة تكبير بغير ايماء لعل المراد ولو لم يمكن الايماء بالرأس فيكبر مع ايماء بالعين وليس ايماء بالرأس فكلاهما صحيحان واما كون المطاردة ايماء فقط لعل معناه ولو لم يقدر على التلفظ بالتكبير ورفع الصوت فيه فيكبر في نفسه ويومي ايماء ونحو ذلك يكفي وكل هذا كناية عن عدم السقوط وعدم جواز التاخير وانه لا بد من فعل ما امكن على ما يقتضيه الحال والمكان وذلك معنى قوله يصلي كل رجل على حياله اذ قد يكون لاحد قدرة على كثير من واجباتها دون صاحبه فكل يعمل ما يقدر عليه واما الدعاء في الخبر السابق فلعله اشارة الى مندوبات الصلوة مثل القنوت والدعاء على الاعداء في تلك الحالة او الصلوة على النبي فتكون كناية عن التشهد وحسنة محمد بن عذافر عن ابي عبد الله قال اذا جالت الخيل تضطرب بالسيوف اجزاءه تكبيرتان فهذا تقصير آخر لعل المراد عن كل ركعة تكبيرة في الثانية ويكون المراد بالتكبير هو سبحان الله الخ او المراد بالتكبيرتين التكبير للاحرام والتكبير عوضا عن الركعة وهو سبحان الله الخ وكذا حسنة عبد الله بن المغيرة قال سمعت بعض اصحابنا يذكر ان اقل ما يجزي في حد المسايفة من التكبير تكبيرتان لكل صلوة الا المغرب فان لها ثلثا كذا في الكافي وهذه في الفقيه حسنة عن بن مغيرة بغير واسطة عن الصادق قال وفي كتاب عبد الله بن المغيرة ان الصادق قال اقل ما يجزي في حد المسايفة من التكبير الخ والحمل الذي ذكرناه بعيد فان فهم التسبيحات الاربع من التكبير بعيد جدا فيمكن حمله على الاجزاء بحيث لو امر اليه عند عدم الامكان الا تكبيرة واحدة عن كل ركعة فيكون كافيا عنها ومسقطا للفرض والقضاء كما هو الظاهر والله يعلم والصحيحات المتقدمات وصحيحة علي بن جعفر سأل اخاه موسى عن الرجل يلقاه السبع وقد حضرت الصلوة فلم يستطع المشي مخافة السبع قال يستقبل الاسد ويصلي ويومي برأسه ايماء وهو قائم وان كان الاسد على غير القبلة يدلان على ان الخوف من اللص والسبع مثله عن العدو في كيفية الصلوة وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله في صلوة الزحف قال تكبر وتهلل لقول الله عز وجل فان خفتم فرجالا او ركبانا يدل ايضا على اجزاء التكبير والتهليل فقط وذلك غير بعيد لو لم يمكن الا ذلك وهو مؤيد لما قلناه من اجزاء التكبيرة الواحدة عن كل ركعة ويمكن حمله بعيدا على التسبيحات الاربع كما مر على ان قوله تعالى فان خفتم اشارة الى فعلها بحسب ما امكن فلا يبعد ما قلناه اولا فتأمل ولا بد من الاتيان على ما امكن وانه يجزي عن الركعة بالتسبيحات الاربع على ما يفهم من كلامهم ويفهم من الروايات اقل من ذلك فتأمل والاحتياط يقتضي فعل ما امكن ولو كان اقل من التسبيحات الاربع مع الاعادة ويمكن الجماعة وان كان الى القبلة غير متحدة لان جهة كل واحد قبلة له واعلم ان المصنف ذكر مرة آخر جواز صلوة خوف العدو مع كل خوف قال في المنتهى كل اسباب الخوف يجوز معه فعل صلوة الخوف وشدة الخوف سواء كان من لص او سبع او غرق او حرق لقوله تعالى فليس عليكم جناح الآية فانه يدل من حيث المنطوق على خوف العدو ومن حيث المفهوم على ما عداه من المخوفات وذكر الروايات المتقدمة وغيرها وتركيبه لعله بطريقه الصحة ثم في قوله من لا يجوز القصر الا مع خوف العدو كما مر مع التصريح بالجواز محل التردد لعل مراده من التردد في كلامه ضعفه كما انه بمنزلة قوله فيه ضعف وفي نظر وتامل ثم وايضا ان صلوة ذات الرقاع وغيرها او غيره لازم بل فرد واحد منها مخير في تلك الحالة فليست متعينة مع الشرائط بل يجوز الانفراد ونوع آخر لو امكن الحفظ عن العدو وانه يفهم كمال المبالغة في الجماعة حيث ما تركت في تلك الحالة مع ارتكاب بعض الامور الغير المتعارفة من خصوصا في الصلوة بعسفان واما الاهتمام بحال الصلوة فمعلوم بحيث لا يمكن المبالغة اكثر من ذلك ويعلم من حال المريض ايضا في الجملة **قوله** ولو امن في الاثناء الخ دليله واضح وقد مر مثله في المريض **قوله** ولو صلى بظن العدو الخ دليل الاجزاء ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يدل على الاجزاء وقد ثبت في الاصول ولا شك انه كان مأمورا بسبب ظنه بصلوة الخوف وقد صلى ولا يقاس بظن الطهارة فانه ثبت شرطيتها مطلقا بدليل ولا فرق بين بقاء الوقت وعدمه ولا يبعد كون الاعادة احوط **قوله** وخائف السبع الخ قد مر شرحه ودليله وقد الحق بها جميع انواع الخوف على ما مر واليه الاشارة في كلامه في المنتهى قال في الشرح الحق بمن ذكر الاسير في ايدي المشركين والخائف لظالم الصلوة والمديون المعسر لو خاف الحبس وهرب مع عجزه عن اثبات الاعسار والمدافع عن ماله لاشتراك الجميع في الخوف والحكم في الآية وبعض الاخبار معلق عليه على الظاهر على ما مر وفيه تامل **قوله** والموتحل والغريق الخ كونهما مكلفين بحسب الامكان معلوم بالعقل والنقل ولكن ما نعلم الاكتفاء بادنى شيء هل يكفي مثل ما يكفي للخائف عن العدو حين الاضطرار مثل انه كان يكفيه عن الركعة النية مع التكبير والتسبيحات الاربع فهل يكفي ذلك لهما ام يسقط الاداء او يكفي لهما اقل منه حتى النية والتكبير وبعض التسبيح كما مر في الخائف بل ادون منه بصلاحتي النية والتكبير او يسقط وكذا الخائف على تقدير العجز فكل يجب القضاء الظاهر الاكتفاء بما يكفي للخائف لانه قد علم انها صلوة في الجملة وهي لا تسقط مع الامكان والفرض امكانها واما الاقل فالظاهر العدم اذ لم يعلم كونه صلوة ويجب عليه الصلوة لا غير والظاهر القضاء لصدق الفوت ثم يجب القراءة والايماء والصلوة تاما مع الامكان والا تسقط الكيفية فيأتي بما يمكنه منها فلا يقصر في العدد الا مع خوف الهلاك مع اتمام الصلوة او السفر اذ لا سبب للقصر الا احدهما والظاهر انه لا انصاف لصدق الخوف الذي هو الموجب للقصر ولا شك انه

فليقولون سبحان الخ

عبد الله بن المغيرة ان

الاخر الخ

لان معه الا القصر الاصل وغلبة الخوف معلوم عند ظاهرة من ادلة الاخبار ثم لا شك في تقصير الكيفية فانهما تصلح بحسب الامكان مع

رضا وكون الامر موجب للاجزاء وسقوط القضاء

ثم يجب التقصير في الرباعية خاصة بستة شروط الاول المسافة وهي ثمانية فراسخ او اربعة لمن رجع في يومه متن

اولى لما مامر من المعسر وغيره والعجب من الشارح انه جوز لهما القصر مع الخوف وتردد في سقوط القضاء مع عدمه في المدافع عن المال والمديون المعسر وغيرهما مع ان الامر بالقصر موجب للاجزاء على مامر مع انه قال بعد ذلك والحاصل ان علته مطلق الخوف يوجب تطرق القصر الى كل خائف بوجه غير واضح اذ لا دليل عليه والوقوف مع المنصوص عليه اوضح وبالجملة ينبغي التردد في القصر لا في سقوط القضاء بعد تجويز القصر وان جواز القصر للمديون المعسر الخائف من الحبس ونحوه بعيد اذ المتبادر من الخوف غير ذلك فتامل وكذا دليله على جواز القصر لهما وهو انه لا شك في سقوطها بالكلية اذا كانت النجاة موقوفة عليه فالقصر بالطريق الاولى اذا كانت النجاة موقوفة عليه وجه التامل ان جواز السقوط لا يستلزم القصر لانها عبادة متناصة لا يلزم مشروعيتها من جواز سقوطها للعذر كما في عدم الطهر ولانه لا يجوز الثالثة ولا واحدة مع السقوط عند خوف الهلاك وكذا عدم قصر الثلاثية والثنائية وهو ظ وكذا المريض لو لم يمكنه التمام لم يجز له القصر بل يصلي تماما ولا تسقط عنه الصلوة ما دام عقله وقد تقدم باقيها في الجملة فلو لم يتمكن من القيام بالكلية يقعد ولو عجز عنه ايضا بالكلية يصلي مضطجعا على اليمين واليسار ومستلقيا على حسب الامكان ورعاية الاولى فكذا في الكيفيات والافعال مثل الركوع والسجود وقد اشير اليها في الروايات قال ع المريض يصلي قائما فان لم يقدر على ذلك صلى جالسا فان لم يقدر على ذلك صلى مستلقيا يكبر ثم يقرء فاذا اراد الركوع غمض عينيه ثم يسبح فاذا سبح فتح عينيه فيكون فتحه عينيه رفع راسه من الركوع فاذا اراد ان يسجد غمض عينيه ثم يسبح فاذا سبح فتح عينيه فيكون فتحه عينيه رفع راسه من السجود ثم يتشهد وينصرف ويدل على عدم وجوب السلم ويمكن اولوية الاضطجاع على الاستلقاء في خبر ابي حمزة كانه الثمالي عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل الذين يذكرون الله قياما وقعودا قال الصحيح يصلي قائما وقعودا المريض الذي يصلي جالسا وعلى جنوبهم الذين يكونون اضعف من المريض الذي يصلي جالسا وعن حماد عن ابي عبد الله ع قال المريض اذا لم يقدر ان يصلي قاعدا كيف قدر صلى اما ان توجه فيومي ايماء وقال يوجه كما يوجه الرجل في لحده وينام على جنبه الايمن ثم يومي بالصلوة فان لم يقدر ان ينام على جنبه الايمن فكيف ما قدر فانه له جائز ويستقبل بوجهه القبلة ثم يومي بالصلوة **فرع الاول** لو لم يتمكن المريض الا من الركعتين فالظ السقوط لعدم الدليل على القصر حضره في السفر والخوف ولو فرض التمكن على صلوة شدة المطاردة فقط هل تسقط ام تجب تلك وتسقط بها الفريضة لا استبعد ذلك كما قلناه في المتوحل والغريق وما اذكر كلام الاصحاب في ذلك الثاني لو لم يتمكن من القيام او الجلوس الا بالاعتماد فالظ وجوبه قالوا بعد جوازه اختيارا وقد مرت اخبار كثيرة دالة على الجواز اختيارا وبعضها صحيحة وما يدل على عدمه الا صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا تمسك بخمرك وانت تصلي ولا تستند الى جدار الا ان يكون مريضا وان قال العلامة في المنتهى انها صحيحة الا ان فيه النضر عن ابن سنان فيحتمل غير ابن سويد وغير عبد الله ابن وان كان الظ ذلك الا ان مثله موجب للنقص ولرجحان الغير عليه فحمل ايضا في الكراهة لان الامساك غير حرام فيكون مكروها فيها جمع بينها وبين غيرها من الروايات الكثيرة مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سالته عن الرجل هل يصلح له ان يستند الى حائط المسجد وهو يصلي او يضع يده على الحائط من غير مرض ولا علة فقال لا باس وقول ابي عبد الله في اخرى في التكاءة في الصلوة على الحائط يمينا وشمالا فقال لا باس وفي اخرى لا باس بالتوكي على العصا والحائط فيها مؤيدا بالاصل فهو اولى من حمل الاستثناء في تلك الاخبار على مجرد الاتصال من غير اتكاء لان النهي للكراهة كثيرة جدا بخلاف الاتكاء بمثل ذلك المعنى وكذا حملها على النافلة لكثرتها مع موافقة الاصل والتصريح في البعض بالمفروضة الا ان الاحوط ذلك مع الشهرة العظيمة وقد مر اكثر هذه الابحاث وتقدم رفع شيء ليسجد عليه ايضا لو امكن وغير ذلك من حصول الخفة والعكس ومعلوم ايضا حد المرض المانع من الافعال التامة وانه منوط بعلم المريض وقد تقدم كما قيل في غير هذه الحال مثل الصوم ودل عليه العقل والنقل وقيل يستحب اذا صلى جالسا ان يجلس متربعا كما مر في الخبر الدال على التربيع انه يفيد العموم وكذا جميع المضطرين يصلون على ما تمكنوا منها مثل الاسير في يد المشركين يصلي ايماء كما في الرواية ومن في السفينة فانه لا باس بالصلوة فيها اذا كان يتمكن من الافعال تاما فانها مثل الارض واذا لم يتمكن منها ويكون مضطرا فيها يصلي على ما امكن كما مر ودل عليه العقل والنقل والبحث في اجزاء صلوة شدة الخوف مع عدم التمكن من غيرها بعد انه مثل ما مر وانه قد دلت الروايات على عدم الباس بالصلوة جماعة في السفن وبعضها صحيحة ويدل على كمال الاهتمام بها ولكن لا بد من مراعاة شروطها من عدم تقدم الماموم وبعده ح قال في المنتهى يجوز للمريض ان تصلي بالايماء النوافل وان تمكن من الاتيان بكمال الركوع والسجود لان التشديد فيها ليس كالتشديد في الفرايض وهذا يدل على عدم اشتراط القيام واستيفاء ساير الافعال فيها كما مرت اليه الاشارة فتامل **قوله** يجب التقصير في الرباعية الخ الظ انه لا خلاف في اختصاص القصر بالاخيرتين من الرباعية ويدل عليه اخبار كثيرة مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الا المغرب ثلثا واما الخلاف في الشرائط الاول في تعيين المسافة ولا خلاف ايضا في وجوبه عينا في مسيرة يوم وثمانية فراسخ ويدل على تعيين المسافة صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في التقصير في الصلوة قال بريد في بريد اربعة وعشرين ميلا وصحيحة ابي ايوب قال سالت ابا عبد الله ع عن التقصير قال فقال في بريدين او بياض يوم وصحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن الاول ع عن الرجل يخرج في السفر وهو مسيرة يوم قال يجب عليه التقصير اذا كانت مسيرة يوم وان كان يدور في عمله وغيرها من الاخبار وهي تدل على الحتم وبعض الروايات ايضا مثل ما روي انه صدقة تصدق بها الله اليكم فاقبلوا صدقته وما روي في الفقيه في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار القصر في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله تعالى فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال ع اوليس قد قال الله تعالى في الصفا والمروة فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه ع وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي ص وذكره الله تعالى ذكره في كتابه قالا قلنا له فمن صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا قال ان كان قد قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه والصلوات كلها في السفر الفريضة ركعتان كل صلوة الا المغرب فانها ثلث ليس فيها تقصير تركها رسول الله ص في السفر والحضر ثلث ركعات وقد سافر رسول الله ص الى ذي خشب

ثم

وهي مسيرة يوم من المدينة اليها بريدان اربعة وعشرون ميلا فقصر وافطر فصارت سنة وقد سمى رسول الله قوما صاموا حين افطر العصاة قال فهم العصاة الى يوم القيامة وانا لنعرف ابنائهم وابناء ابنائهم الى يومنا هذا وفيها احكام كثيرة مثل كون الفعل الوجوب لفهم زرارة ومحمد وهما من اهل اللسان مع تقريره لهم مع نفي الجناح وحيثية القصر والسعي وغيرهما فتأمل وفي الآية ايضا دلالة على القصر في ثمانية فراسخ اذ يصدق على المسافر ثمانية فراسخ انه ضارب في الارض وانه مسافر واما الخلاف في ان المقدار المذكور هل هو حد مسافة القصر او يوجد فيما دونها ايضا اذا كان اربع فراسخ اكثر المتاخرين على ان الموجب هو الثمانية وبياض يوم او الاربع ايضا على تقدير قصد الرجوع ليومه ولا يجوز في غيرهما وهو مذهب السيد وابن ادريس ونقل في المختلف عن التخيير مع عدم قصد الرجوع في قصر الصلوة فقط وعن المفيد التخيير فيها وفي الصوم ايضا وعن ابن البراج انه يكفي القصر في الاخير قصد الرجوع قبل عشرة ايام وعن سلار ان اراد الرجوع ليومه وجب القصر وان كان لغده فهو مخير بينهما ونقل ذلك عن ابني بابويه ايضا وللشيخ مذهب آخر وهو التخيير مطلقا سواء اراد الرجوع ام لا الذي يفهم من كتاب الصدوق التخيير على تقدير عدم ارادة الرجوع ليومه التقصير على تقدير ارادة الرجوع من يومه قال في موضعين من كتاب الفقيه اذا كان السفر اربعة فراسخ واراد الرجوع من يومه فالتقصير عليه واجب ومتى لم يرد الرجوع من يومه فهو بالخيار فكلامه خال عن شرط الرجوع في لغده لعل مراده الخ بقوله لغده عدم الارادة في ذلك اليوم مطلقا فصار مذهبه مذهب سلار ومذهب المفيد ايضا فقد علم عدم القول بالوجوب الحتمي في دون الثمانية مع عدم قصد الرجوع ليومه بل التخيير مع عدم الرجوع والحتم معه فيمكن الخروج من الخلاف بالقصر لو اراد الرجوع ليومه وبالاتمام مع عدمه الا بعد العشرة وان قصد الرجوع فيما دونها فالعشرة فيشكل الخروج عن خلاف ابن البراج لا يبعد اختيار الاتمام لعدم دليل واضح له بذلك التفصيل مع التأيد بهذه الاقوال واما الروايات فمختلفة وقد مرت ما يدل على حد المسافر بياض يوم او ثمانية فراسخ ويدل عليه ايضا ما روي في الاستبصار في الصحيح عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله في كم يقصر الرجل قال في بياض يوم او بريدين ورواية عيص بن القسم عن ابي عبد الله قال التقصير حده اربعة وعشرون ميلا ورواية سماعة قال سألته عن المسافر في كم يقصر الصلوة فقال في مسيرة يوم وذلك بريدان قال في المنتهى موثقة وليس بواضح واما ما يدل على الاربعة فكثيرة ايضا مثل حسنة زرارة عن ابي جعفر قال التقصير في بريد والبريد اربع فراسخ ولعدم كل عن ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر فيه المسافر فقال بريد وصحيحة ابي اسامة زيد الشحام قال سمعت ابا عبد الله يقول يقصر الرجل الصلوة في مسيرة اثنى عشر ميلا ورواية معوية بن عمار وفي الطريق الحسن علي بن فضال وما الظ بقوله قال قلت لابي عبد الله في كم اقصر الصلوة فقال في بريد الا ترى ان اهل مكة اذا خرجوا الى عرفة كان عليهم التقصير وصحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ان اهل مكة يتمون الصلوة بعرفات قال ويلهم او ويحهم اي سفر اشد منه لا تتم وغيرها من الاخبار والشيخ القائل بالتخيير حمل الاولى على الحتم والاخيرات على التخيير مطلقا للجمع ويؤيده ان ظ الآية هو دفع الحرج ولا شك في صدقه على المسافر اربعة فراسخ ويكون في الثمانية محمولة على الحتم للاجماع والخبر فيه تامل وايضا ان ظ الامر ان سلم انه وجوب حتمي فلا شك انه مشروط بعدم ما يقتضي التخيير وهنا ما يقتضيه وفي هذا الجمع تامل فان مقتضى لفظ كان عليهم التقصير وويلهم الوجوب العيني ويمكن الحمل على المبالغة حيث كانوا منكرين للقصر وعلى اعتبار اعتقاد التمام فان فيه فعل في مقام التخيير على قصد الحتم لا يبعد كونه موجبا للويل واستحقاق القول به لهم ونفي التمام يرجع الى ذلك ايضا كان عليهم التقصير ليس بظ في الحتم نعم حمل المتاخرون الاخيرات على قصد الرجوع والشيخ قال ايضا به في كتابي الاخبار مع الحمل الاول للتقييد بالتفصيل المذكور في الاخبار المفصلة والمقيدة فيحمل المطلقات والمجملات عليهما كما هو مقتضى القاعدة الاصولية وهي رواية سليمان بن حفص المروزي قال قال الفقيه التقصير في الصلوة بريدان او بريد ذاهبا وجائيا الخبر فيه شيء وسند ولا يضر وما في رواية رجل عن صفوان ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار وفي هذه قال ان النهروان اربعة فراسخ من بغداد وكان الخارج منه كلاهما في الاستبصار وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر فيه الصلوة فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا وفي كونها منها تامل ولقصد السفر مسيرة يوم وبياض يوم وثمانية فراسخ فقد دخلت تحت تلك الاخبار ايضا قال في المنتهى لما رواه في الموثق عن ابي جعفر قال سألته عن التقصير قال في بريد قلت بريد قال انه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه وهذه مؤيدة من جهة بيان المراد بالبريد حيث قال اولا البريد ثم بين ان المراد بريد جائيا وبريدا ذاهبا فاشار فيها الى تفسير ما ورد في الاخبار المجملة من البريد ان المراد بريدان وترك التفصيل والتقييد للنكتة ومن جهة انطباقها مع الاخبار الواردة في بياض يوم ومسيرة يوم مع بيان اشتمالها على تلك الحكمة المقتضية للقصر في يوم ونظائر الدليل العقلي للقصر فظهر انطباقها مع كل دليل نقلي وعقلي وبيان المراد في تلك الاخبار المجملة ونقل الشارح هذه عن محمد بن مسلم من دون توثيق ولعلهما واحدة ولا يضر عدم الصحة لقبول الاصحاب على انها يمكن الا التكلم في سند بعض تلك الاخبار وفي المتن ايضا ولكن في الجمع تامل اذ الظ انه لم يجر فيما وردت في اهل مكة من القصر في عرفة لعدم الرجوع في يومهم وعدم شغل اليوم بل يذهبون اليها في يومين ويرجعون الى مكة بعد خمسة ايام ويحملها على من كان منهم بهذه الصفة اذ قد يكون ذلك فيهم خصوصا في ذلك الزمان وهو بعيد وكان الشيخ نظر الى ذلك حيث قال بالتخيير ايض ولا بد من الحملين المذكورين لحد اهل مكة فيكون قائلا بالتخيير فيما لم يقصد بالحتم فيما قصده كما مر ويدل عليه عبارة كتابيه ويمكن طرح هذه الرواية لوجوب حمل المطلق على المقيد عند امكان جمعهما معها كما طرح الشيخ صحيحة ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا قال سألته عن الرجل يريد السفر في كم يقصر فقال في ثلثة برد قال هذا خبر موافق للعامة ولسنا نعمل به على انه يمكن العمل بمنطوقها دون مفهومها وان كانت ظاهرة في التحديد فلعله مراد الشيخ ويمكن حمل البرد على اقل حتى ينطبق وكذا رواية ابي جميلة عن ابي بصير مع ضعفها به عن ابي عبد الله قال لا بأس للمسافر ان يتم السفر مسيرة يومين يمكن ان يكون المراد فيما دون المسافة ولو كان السير قطعا في يومين مثلا اكثر وزعم الاول المراد بالسير في بياض يوم كان يريد يوم الصوم واليوم المعتدل والسير بالبعير في القطار وصرح به في الفقيه في صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي عن ابي عبد الله قال انما وضع على سير القطار وقدر باربعة وعشرين ميلا وثمانية فراسخ المذكور في المنتهى وفي رواية عبد الرحمن

ان شاء اتم وان شاء قصر

مطلقا والتخيير صح

بياض اليوم

ولو جهل البلوغ ولا بينة اتم الثاني القصد اليها فالهائم وطالب الآبق لا يقصران وان زاد سفرهما ويقصران في الرجوع مع البلوغ متن

الحجاج عن ابي عبد الله قال قلت له في كم ادنى ما يقصر فيه الصلوة قال جرت السنة ببياض يوم فقلت له ببياض يوم يختلف يسير فيه الرجل خمسة عشر فرسخا ويسير
الآخر اربع فراسخ وخمس فراسخ في يوم فقال له ليس الى ذلك ينظر اما رايت سير هذه الاميال ثم اومأ بيده اربعة وعشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ ويدل
عليه ايضا التسوية بينهما الثاني الظاهر ان الابتداء من البلد حين الشروع في السير ويحتمل المحلة اذا كان البلد كبيرا او الآخر وان المراد بالميل اربعة آلاف
ذراع والذراع اربعة وعشرون اصبعا قال في المنتهى هو المشهور وروي انه ثلثة آلاف وخمسمائة وهي في الكافي وقال صاحب الصحاح الميل منتهى مد البصر
من الارض وكل اصبع سبع شعيرات من اوسطها مثلا يوضع بطن كل واحدة على ظهر الاخرى كذا حققه اهل الحساب وقال في الشرح متلاصقات بالسطح الاكبر كان المراد
تقدم وقيل ست شعيرات ولعل الاختلاف لاختلاف الشعيرات وينبغي النظر الى ما هو الاكبر والمعتدل وعرض كل شعيرة سبع شعرات من شعر البرذون والثالث الاختلاف صح
التفاضل بينهما غير ظاهر الآن الا ان اليوم اقرب الى فهم الاكثر واسهل بخلاف الفراسخ والظاهر ان احدهما كاف وان لم يصل الى الآخر على تقدير التفاضل ويكون
في الحد حقيقة هو الاقل الرابع انه لا قصر في اقل من اربعة وان تردد اكثر من مرتين ولم يصل الى محل الانقطاع الخامس الشك في المسافة لا يوجب القصر
لان الظاهر ان التمام صار اصلا فما لم يحصل المخرج عنه شرعا لم يجب بل لم يجز فلو صلى قصرا معه فبان عدمها يقضي من غير اشكال والظاهر انه كذلك على تقدير
موافقتها الا ان يكون جاهلا او ظن ذلك فانه لو كان عالما بان ليس عليه الا التمام فقصر فيكون باطلة عنده فالاعادة السادس الظاهر ان الاعتبار في اليوم
باليوم فقط لانه قد عرفت ان كونه موجبا للقصر هو مساواته سفر اليوم في المشقة والحكمة وشغل اليوم في السفر كله وقطع ثمانية فراسخ في يوم واحد
الذي هو الموجب للقصر في غير صورة الرجوع ومعلوم ان الليل ليس له هنا مدخل لغيره وان اليوم ليس مذكورا في الرواية بحيث يمكن شموله لليل لما عرفت حتى يقال
ان المتبادر منه اليوم مع الليل على انه غير ظاهر فذهب البعض بانه يكفي قصد الرجوع ليلا في القصر مستدلا عليه بالتبادر غير ظاهر ويضعفه ايضا ان الاصل هو التمام
فلا يجوز الخروج عنه الا بالدليل نعم قد يتخيل عدم اعتبار اليوم والليل ايضا كما في اصل ثمانية فراسخ وبياض يوم لانه يكفي قصد ذلك والخروج الى محل الترخص
للقصر مع باقي الشرائط وليس الوصول الى ثمانية فراسخ بيوم ولا اكثر شرطا وكانه لذلك اعتبر ابن البراج الوصول والرجوع فيما دون العشرة على ما نقل
كان فيه ايضا تامل الا انه قد فهم الشرط من الرواية الدالة على اعتبار الرجوع وكذا كلام الاصحاب ولان الاصل هو التمام حتى يتحقق خلافه وبدون قصد
الرجوع في اليوم كانه ما كان متحققا الاجماع ونحوه وبعده متحقق السابع الظاهر ان منتهى اربعة الفراسخ التي يرجع منه الى المنزل الذي خرج منه لا بد ان لا يكون
مما ينقطع به السفر ويجب عليه التمام فيه وكذا فيما بينهما والا يلزم انقطاع السفر كما لو كان له في وسط ثمانية فراسخ منزل موجب للقطع فانه لا يقصر على ما
قالوا وسيجيء تحقيقه وبالجملة يشترط في هذا جميع ما يشترط في الثمانية **قوله** ولو جهل المسافة الخ قد مر بعض ما يتعلق به ونزيد هنا ان الظاهر ان المراد به البلوغ
عدم العلم والظن المعتبر شرعا فلو شك او وهم او ظن البلوغ ظنا من غير وجه شرعي كالشاهد العادل بل كالحاصل من الواحد الفاسق وبعض الشياع ما
لم يبلغ العلم او الظن القريب منه بحيث ما بقي الا الاحتمال العقلي البعيد فانه حكم على ما ذكره اتم للاصل التمام وعدم ثبوت الناقل مع عدم اصل البلوغ والظاهر ان
البينة الشرعية هنا لا تحتاج الى انضمام حكم الحاكم لانها حجة شرعية في اعظم منها والاصل عدم اعتبار انضمامه ولانه قد يتعسر بل يتعذر فلا يناط به مثل الهلال
ودخول الوقت خصوصا مع تعذر العلم وان اعتبر انضمامه في اكثر الاحكام ولكن الامتياز بين ما يحتاج وما لا يحتاج غير واضح ويمكن ان يقال كلما يتعلق بنفس
شخص بحيث لا يتعدى الاثر الى غيره لا يحتاج في قبول البينة الى حكم الحاكم والا يحتاج فتأمل وعلى تقدير تعارض البينة بحيث لا يمكن الجمع بان تشهدا بالاثبات ولم
يحصل المرجح بوجه يمكن رجحان التمام للاصل وبالتساقط بالتعارض وعلى قاعدة ترجيح بينة الخارج بينة المثبت والاول اظهر والظاهر عدم وجوب الاعتبار للاصل
المتقدم مع اصل البراءة ويمكن الوجوب لانه مما يتوقف عليه الواجب كما قيل في رؤية هلال شهر رمضان والعيد والوقت ويمكن ان يقال ليس مما يتوقف
عليه الواجب المطلق بل مشروط بالعلم والعلم الشرعي حاصل بالعدم للاصل فلا يكلف بالاعتبار والتفتيش وقد يفرق بينه وبين الامثلة لو سلمت بالتعذر غالبا
والتعسر مطلقا ولانه لا يمكن غالبا الا بخروج وقت الصلوة ولا يجب للصلوة فيما بعد فتأمل ولو ظهر في الاثناء فلا كلام في القصر لو كان ما بقي مسافة
والظاهر انه كذلك لو كان مع ما تقدم كذلك لانكشاف انه كانت المسافة المقصودة الموجبة للقصر حاصلة فيقصر والجهل كان عذرا ما دام موجودا ويحتمل العدم
والظاهر الاول قال الشارح ومثله لو بلغ الصبي في الاثناء وفيه تامل لانه الآن كلف فابتداء السفر مع التكليف من الآن وهذا هو السفر الموجب للقصر مع
عدم كونه مسافة شرعية بخلاف الاول فانه هناك انكشف وظهر كون السفر الذي يقطعه بقصده واختياره مسافة موجبة للقصر بعد ما لم يكن منكشفا
وظاهر انه هنا واما حال البينتين فواضحة فكلا منهما مكلف بما يشهد به وهل يجوز اقتداء كل واحد بالآخر الظاهر الجواز لصحة صلوة كل واحدة عند الكل
وان ذلك فرضه يقينا وقد مر له نظير فتذكر **قوله** الثاني القصد اليها الخ قال في المنتهى القصد للمسافة شرط للقصر فالهائم لا يترخص وكذا لو قصد ما دون
المسافة ثم قصد ما دونها دائما لم يقصر فيما ولو قطع اضعاف المسافة ولو قطعا لبا منزله قصر ان بلغ الحد والا فلا وهو قول اهل العلم ودليل الشرط الثاني هو
الاجماع ويمكن ان يقال ايضا المسافة معتبرة ولا تتحقق الا بالقصد او الفعل وهو ليس بشرط فيكون بالقصد واستدل برواية الرجل عن صفوان قال سألت
الرضا عن رجل خرج من بغداد يريد ان يلحق رجلا على راس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان وهي اربع فراسخ من بغداد ايفطر اذا اراد الرجوع ويقصر قال لا يقصر
ولا يفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ انما خرج يريد ان يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير الى الموضع الذي بلغه ولو انه خرج من
منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر فبدا له من بعد ان اصبح في السفر قصر ولم يفطر
يومه ذلك منه وان كان في سندها سهل وفي الطريق ابرهيم بن هاشم الا انها مقبولة عند الاصحاب ومؤيدة وهي ظاهرة في اشتراط القصد وان المسافة اما ثمانية فراسخ
او اربعة ذاهبا وجائيا وان المراد بالثمانية اعم من الثمانية راسا او ذاهبا وجائيا فهي مؤيدة للجمع المذكور فيما تقدم من الشرط الاول ولا يضر لو كان فيها
شيئا لا يقبل عند الجامع لجواز الحذف بدليل دون الغير فتأمل واعلم ان الاصالة في السفر غير شرط بل يكفي القصد مع باقي الشرائط ولو كان تابعا مثل العبد

والولد

الثالث عدم قطع السفر بنية الاقامة عشرة فما زاد في الاثناء او بوصوله بلدا له فيه ملك استوطنه ستة اشهر فصاعدا متى

الولد والزوجة والخادم والاسير ولو كان لا بشرط ان يعلم قصد المتبوع الموجب للقصر وعدم العزم على العود على تقدير حصول الفرصة وزوال المانع فلو كان
من عزمهم العود متى حصل لا يقصرون ولكن ينبغي ان يكون بحيث يتوقع ويمكن عادة لا مثل احتمال العتق للعبد والطلاق للزوجة بمجرد التجويز العقلي
نعم لا يبعد للشيخ بعض حصول الامارات مثل المواعدة وغيرها وهؤلاء لو وصلوا الى المقصد لم يزل المانع يتوا على التقصير ما لم ينووا مقام العشرة الى
ثلثين ثم يتمون مثل غيرهم وكلام المص في المنتهى صريح في جواز القصر للعبد والمراة مع عزمهما بانه متى زال المانع عنهما رجعا حيث قال لو اخرج مكرها الى
المسافة كالاسير قصر لانه مسافر سفرا بعيدا غير محرم فابيح له التقصير كالمختار والعبد مع السيد والمراة مع الزوج اذا عزما على الرجوع مع زوال اليد
عنهما خلافا للشافعي فانه لا يعتبر بانه للسفر ولا جازم به فان نيته انه متى خلي رجع الجواب المنقوض بالعبد والمراة قوله خلافا اشارة الى خلافه في الاسير
المقصر وانه اوجب الاتمام والدليل المذكور وانما المص في الجواب الى نقض الدليل مع تخلف المدعى فانه متفق في العبد والمراة مع جريان دليله وهو قوله
لانه الخ والمص استدل على جواز القصر في الاسير بالقياس الزاما له على المختار والمراة والعبد مع الزوج والسيد مع العزم حتى يصير امثال الاسير فهو صريح
في موضعين فما ادري الشارح من اي كتابه نقل خلافه حيث قال ولو جوزت الزوجة الطلاق والعبد العتق وعزما على الرجوع متى حصلا فلا ترخص عند المص
مطلقا وقيده الشهيد بحصول امارة لذلك الابتناء على بقاء الاستيلاء وعدم دفعه بالاحتمال البعيد وهو حسن انتهى **قوله** الثالث عدم قطع السفر
الخ الظ ان المراد به قصد قطع السفر بما يقطعه ويوجب الاتمام من الوصول الى المواضع التي توجب الاتمام مثل قصد اقامة العشرة وقصد الوصول الى بلده او بلد
له فيه ملك مع الشرط وغير ذلك ذكره البعض واخال الباقي عليه للظهور ويحتمل عدم نية الوصول الى موضع التخيير بهم مع قصد الاتمام فيه والظ العدم لتحقق المسافة
وعدم العلم بكون ذلك شرطا وكون الاتمام فيه لا ينافي السفر ثم وانما قلنا ان المراد ذلك لان الظ بيان شرط القصر لا استمراره ولكون الباقي شرط الدوام وذكر
ما يوجب الاتمام مثل الوصول الى بلد مع بقاء ثلثين يوما فيه مترددا ولان المص قال في المنتهى وعد قطع السفر شرطا والقطع يحصل بامرين احدهما ان يعزم
على الاقامة في اثناء المسافة عشرة ايام فيتم في ذلك الموضع وفي الطرفين الخ وهو صريح فيما نقول ولانه سيجيء انقطاع السفر باقامة العشرة ولانه لا حاجة الى
البيان وللتصريح في تتمة المتن من التفريع على ما قلناه ويمكن حملها على الاعم من كونه شرط الحدوث القصر ودوامه وهو اوفق للتفريع واما قبل القطع لان
الاول فهو ان ذلك الموضع المقصود فيه الاقامة عشرة حكمه حكم البلد في وجوب الاتمام كما سيجيء فمع ذلك يصير هو مقصودا في السفر اليه سفرا الى بلده واهله فمنه
كذلك فلو لم يكن اليه ومنه مسافة لم يجب القصر لانه ليس بسفر موجب ذلك مثل ان يقصد من داره اقامة بلد او لم يكن ما بينهما مسافة والظ عدم الخلاف فيه
وهذا هو الوجه في الامر الثاني ولكن تحقق الحكم في موضع الاقامة عشرا الا كلام فيه وعليه روايات صحيحة مع عدم الخلاف ايضا كما سيجيء بخلاف الثاني فان فيه
تاملا نحن اولا نذكر من الروايات ما هي المعتبرة وهي رواية اسمعيل بن الفضل قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته
قال اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة واذا كنت في غير ارضك فقصر وفي الطريق ابان بن عثمان وقد عرفت حاله ورواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله
في الرجل يخرج في السفر فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال يتم الصلوة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة ولا يقصر وليصم اذا حضره الصوم وهو فيها وفي الطريق احمد بن
الحسن علي بن فضال وعمرو بن سعيد مصدق بن صدقة قيل الكل فطحيون الا انهم ثقات مع عمار فالخبر موثق وللشيخ حملهما وامثالهما تارة على المنازل التي
لا فرق في الملك وغيره بقرينة رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال من اتى ضيعته ثم لم يرد الاقامة عشرة ايام قصر وان اراد المقام عشرة ايام اتم
الصلوة وفيه اسمعيل بن مرار ويونس وكلاهما مجهولان ورواية موسى بن حمزة بن بزيع قال قلت لابي الحسن جعلت فداك ان لي ضيعة دون بغداد فاخرج من برا بلد
الكوفة اريد بغداد فاقيم في تلك الضيعة اقصر ام اتم فقال ان لم تنو المقام عشرا فقصر وموسى مجهول وتارة على من يمر بمنزل له كان قد استوطنه ستة اشهر
فصاعدا مستندا بصحيحة علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن الاول ع الرجل يتخذ المنزل فيمر به ايتم ام يقصر قال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس
لك ان تتم فيه وصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في الطريق يتم الصلوة ام يقصر قال يقصر انما هو المنزل الذي يوطنه وصحيحة
سعد بن ابي خلف قال سال علي بن يقطين ابا الحسن الاول ع عن الدار تكون للرجل بمصر او الضيعة فيمر بها قال اذا كان مما قد سكنه اتم فيه الصلوة وان كان
مما لم يسكنه فليقصر وصحيحة علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن الاول ع ان لي ضياعا ومنازل بين القرية والقريتين الفرسخ والفرسخين والثلثة فقال كل منزل من منازلك الحسن
لا تستوطنه فعليك فيه التقصير وصحيحة الحسين بن علي قال سالت ابا الحسن الاول عن رجل يمر ببعض الامصار وله بالمصر دار وليس المصر وطنه ايتم صلوته ام يقصر
قال يقصر الصلوة والضياع مثل ذلك اذا مر بها الخ ورواية محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن ع قال سالته عن الرجل يقصر في ضيعته فقال لا باس
ما لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه فقلت ما الاستيطان فقال ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم فيها متى
يدخلها قال واخبرني محمد بن اسمعيل انه صلى في ضيعته فقصر في صلوته وفي طريقها التهذيب احمد بن الحسين كانه احمد بن الحسن كما قال في الاستبصار احمد بن الحسن
كانه ابن الحسن علي بن فضال وقيل انه فطحي ثقة والمص قال في الخلاصة انا اتوقف في روايته ومع ذلك سمى هذا الخبر في المنتهى بالصحيح حيث قال لما رواه الشيخ
في الصحيح عن محمد بن اسمعيل بن بزيع الخ نعم ذلك صحيح في الفقيه فان كان القول بها باعتبار ان الشيخ ذكر ذلك عن الصدوق وطريقه اليه صحيح فذلك صحيح ولكنه
بعيد اذ ليس مثل ذلك دابه ورواية عبد الله بن بكير قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون بالبصرة وهو من اهل الكوفة له بها دار ومنزل فيمر بالكوفة وانما
هو مجتاز لا يريد المقام عشرة ايام الا بقدر ما يجهز يوما او يومين قال يقيم في جانب المصر ويقصر قلت فان دخل اهله قال عليه التمام ويمكن حمل الجلوس في
جانب المصر على انه كان محل الترخص فالذي يقتضيه النظر في الاخبار والقواعد هو القصر ما لم يصل الى موضع يكون له فيه منزل سكن في ذلك المنزل ستة
اشهر فيتم اذا وصل الى ذلك الموضع مثل ما وصل الى بلده وبلد الاقامة وبالجملة صار البلد او القرية التي فيه ذلك المسكن بمنزلة بلده ودارا قامته كما هو
صريح وصحيحة محمد وينبغي العمل بها وحمل غيرها عليها ان امكن والا التقييد بالاقامة عشرا كما قيده الشيخ في كتابيه رواية عمار وغيرها بها ولا يضر عدم ظهور فائدة

فلو كان بين مخرجه وموطنه او ما نوى الاقامة فيه مسافة قصر في الطريق خاصة والاتم فيه ايضا ولو كانت عدة مواطن اتم فيها واعتبر المسافة بينها بين كل موطنين
فيقصر مع بلوغ الحد في طريقه خاصة الرابع كون السفر سايغا فلا يترخص العاصي متن

الوصل مع عدم التخيير والصراحة كفاية في مثل المسئلة والمعارضة الاكثر والاصح والاصرح بالجملة قد دلت الادلة من الكتاب والسنة والاجماع على وجوب
القصر بعد تحقق السفر المقتضي للا ما اخرجه الدليل وما اخرج غير ما ذكرناه بنيا عن فيه ولم يوجد مخصص للاخبار الدالة على ان كل مسافر وصل موضعا
يقصر الصلوة الا ان ينوي اقامة عشرة ايام او يقيم ثلثين يوما مترددا والاخبار الصحيحة متظافرة عليه فرع الاول الظ عدم اشتراط الملك للاتمام في بلده
التي هو منشؤها وهو مستوطنه مدة عمره الثاني لو قطع استيطانه فهل في حكمه ذلك ام لا الاقرب البقاء من الملك المذكور وظاهر الروايات والقواعد
الثالث بل يشترط اقامة ستة اشهر في بلد الحدث وادامة للاتمام فيه ام لا ظاهرهم ذلك لعل في صحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة اشارة اليه الرابع
هل يلزم وجود الملك المذكور في اي بلد جعله وطنه دائما ام لا ويحتمل كفاية الاستيطان ستة اشهر مع قصد السكون مدة العمر من دون اشتراط الملك فيعد عدم
انقطاع سفر من كان في بلد ثلثين سنة مع قصد بقاء مدة العمر ولم يكن له ملك بيوت الا قد ولسعة المنزل للانسان بالعارية والاجارة مثلا مع قصد
الدوام فيه خلاف الاخبار فتامل الظاهرة في الملك فيقصر مع عدم الملك المذكور ويؤيده الاستصحاب والروايات الدالة على ان المسافر يقصر ما دام لم ينو اقامة
العشرة وهي كثيرة صحيحة ويدل على التمام عند السفر عرفا وان التمام اصل وبعض الاخبار الواردة في الاتمام في اهله فتامل فان الظ الفرق بين بلده الذي استوطنه
ما تما وغيره حصوصا اذا كان مقام ابائه وموطنهم ويكون المراد بتلك الاخبار غير ذلك البلد على ما هو الظ فيمكن الفرق بين المولد والمستوطن فتامل
الخامس الظ جريان الحكم في المنازل المتعددة اذا وجدت الشرائط ولو كانت الكل دار اقامة مدة العمر على سبيل التوزيع والتناوب لعدم الفرق والصدق السادس
الظ اشتراط بقاء الملك بظ الاخبار فيزول الحكم بزواله السابع الظ عدم اشتراط التوالي للصدق الثامن الظ عدم اشتراط اتمام الصلوة بقطع السفر حتى لو لم يكن الا قائما
ثلثين يوما مترددا كافيا ولو حصل مرات متعددة وقال الش يشترط الصلوة في الستة تماما بنية الاقامة لانه المفهوم من الاقامة لان الظ من المعنى العرفي العام
واللغوي وهو الظ ومتبادر الى الفهم وليس المعنى الشرعي الذي قد يقصد بقرينة ظاهرها هنا وما صار حقيقة شرعية بحيث كلما اطلقت فهم منها ذلك مع ولدى
يجد خلافه من اقام في بلد ستين او اكثر ثلثين مترددا يبعد عدم صدق انه اقام فيه ستة اشهر الى الاشهر اذا وقعت هل لا يتعرض فيها فالظ انه ثلثين او بالتكميل
**قوله** فلو كان بين الخ قد علم وجه التفريع ودليله مما سبق وان حكم موضع الاقامة حكم البلد فينتهي السفر هنا كما ينتهي في البلد بالوصول الى محل الترخص
يحصل بالخروج عنه من بين مرقده هو الظ وعدم حكم البلد باعتبار انه لو رجع عن نية الاقامة قبل الصلوة تماما يرجع الى القصر ليس مما يضعف ذلك كما قاله
الشارح لان المماثلة انما حصلت بالنية فعني حكمه حكم البلد ما دام متصفا بذلك الوصف هو الظ **قوله** الرابع كون السفر سايغا الخ وجوب القصر في جميع افراد
السفر السايغ واجبا كان او مندوبا او مباحا او مكروها مما ادعى عليه الاجماع ويدل عليه بعض الاخبار في الجملة واما عدم الجواز في السفر المحرم فالظ ان ذلك ايضا
اجماعي عندنا لما في المنتهى ويشترط في الترخص كون السفر سايغا واجبا كحجة الاسلام او مندوبا كالزيارات ومباحا كالتجارات ذهب اليه علماؤنا وهو قول اكثر اهل
العلم ونقل عن بعض العامة عدم الا في حج او جهاد وعن ابي حنيفة الجواز في سفر المعصية ايضا وقال ايضا فيه لو سافر للهو والتنزه بالصيد بطرا لم يقصر ذهب اليه
علماؤنا واجمع فيه تامل وسيجيء الاخبار والدليل العقلي ثم اعلم ان الظ من كلامهم ان كل من كان عاصيا بسفره بمعنى عدم جواز السفر له وتحريمه عليه لم يرخص في
التقصير مطلقا سواء كانت الغاية من سفره حراما ام لا وقد مثله الشارح بالمثال من لم يرخص من سلك طريقا مخوفا مع ظنه عدم السلامة او تلف المجحف وان كان
الغرض من سفره التجارة والزيارة وصلة الرحم والحج وغيرها ومثل تارك العرفة في سفر العبد والزوجة مع عدم الاذن وخصصه الشارح بمن كان الغرض والغاية
من سفره حراما او جزء محرما ولكن يجب تقييده بحيث لو لم يكن ذلك الجزء المحرم لم يسافر فيمكن ادخاله في الاول ومثله بتابع الجائر الظ في جوره والاولى الجابر
بكون المقصود من السفر هو الجور وقاطع الطريق والباغي والتاجر في المحرمات والساعي على ضرر بقوم مسلمين او كفار محترمين والعبد المسافر للاباق والزوجة
الخارجة لاجل النشوز وفي بعض هذه الامثلة والفرق بينها على الوجه المذكور وكذا في حرمة السفر بحرمة الغاية وباحتمال الغاية مع تحريم السفر مطلقا مناقشة
انه لا ينبغي كون مثل سفر العبد والزوجة وتارك الجمعة والعرفة محرما عندهم على زعمه اصلا لانهم مامورون بالاطاعة وفعل العرفة والجمعة والامر بالشي مقتضي
لا يستلزم النهي عن الضد الخاص ولا شك انها اضداد خاصة الا ان يكون هنالك هي خاص والظ انه ليس ذلك في الكل ولهذا صرح بها فيما ياتي بقوله ادخال هذه
الافراد الخ مع انه لا فرق بعد القول بالتحريم بين المحرمات بمثل ما ذكره فرقا يوجب احدهما القصر دون الاخر وان دليله العقلي هو ان الرخصة لمن يفعل المحرم لا
يناسب الحكمة وانها اعانة على المعصية وهي قبيحة لا تصدر عن الحكيم وكذا الاجماع وبعض الاخبار على ما ستسمع مطلق يشمل القسمين نعم لا تصريح بالعموم في الاخبار
لا على افراد ما اختاره الشارح ولا على ما اختاره الاصحاب والاشارة الى العموم مطلقا موجود فالقول بان ادخال هذه الافراد اعني الامثلة الاول التي ليس المقصود
من السفر فيها محرم يقتضي المنع من ترخص كل تارك للواجب بالسفر فلا فرق بين استلزام سفر التجارة ترك صلوة الجمعة ونحوها وبين استلزامه ترك غيرها
كتعلم العلم الواجب عينا او كفاية بل الامر في هذا الواجب اقوى وهذا يقتضي عدم تحقق الترخص الا نادرا للناس لكن الموجود من النصوص في ذلك لا يدل على
ادخال هذا القسم ولا على مطلق العاصي وانما دلت على السفر الذي غايته المعصية ليس بواضح لانه لو سلم عدم الفرق فلا نم عدم تحقق الترخص الا نادرا للناس لما
مر اذ ان ليس الواجب على الناس كلهم تحصيل الواجبات التي ذكروها بالدليل او التقليد على الوجه الذي اعتبره البعض منهم الشارح على الظ لاستلزامه التكليف
بالمحال او بالمشقة المنفي عقلا ونقلا ويستلزم تعطيل العبادات والاحكام بل ليس عليهم في الفروع الا ما وصل اليه وجوبه ووجوب تعلمه والذي لم يترك المحال
وان كان ما ذكره باعتبار وجوب الاجتهاد على كل احد كما هو الظ من كلامه فهو ابعد فان تكليف عجوز لا تكاد تفهم البديهيات وتكليف الصبي كلف في سن تسع قبل
فعل الصلوة بجميع ما ذكروه على وجه ذكروه محال الظ فانها كيف تحصل الواجبات بالاجتهاد بعد معرفة اصولها بالدليل على ما ذكروه وبعضها تعجز عنه الفحول
بعد تحصيل المقدمات في خمسين وستين سنة وبالجملة الحكم بالعصيان الا نادرا للناس وان لم نقل بلزوم عدم الترخص كما يقول في غاية الاشكال مع احتياج
الناس في المناكح والمعاش والطلاق والمعاملات بل اكثر الامور الى العدل في كل بلد بلد فكيف اذا عدم عن الدنيا بل يلزم كون الناس كلهم الا نادرا عاصين

ان كان

والصايد للتجارة يقصر في صلوته على رأي منّ
وصومه

ان كانوا في العبادات المندوبة او الواجبات الموسعة ولا يصح ذلك منهم اصلا ولا يستبعد الشارح من ذلك ويستبعد من عدم الترخص الا وحدك الناس لانّ في
الحضر ايضا يتركون التعلم على انهم ان تبلوا عملا لم يحصل الا وحدكم كتسليم الشارح عصيان الكل الا وحدك الناس ليس ببعيد بل يلزم بطلان صلوتهم
ونحوها في الحضر ايضا وبالجملة لا ينبغي مثل هذه القوة في هذه المسئلة بل ينبغي مما شاءت العلماء المتقدمين مع تفكر التام في كلامهم والتاويل والتفسير بما
امكن والانطباق على قوانين الشرع الشريف السهلة السمحة ونفي الحرج والضيق عن عباد الله ثم على انه قد بنا قش في الواجب الكفائي وهو ظ لعدم خلو
الزمان عن المجتهد وان كان التجزي يجوز نقل الخلافيات عنه وانتشارها فيكفي اشتغال من يقرب منها الاجتهاد فيسقط عن غيره وعلى فرض العدم فالظاهر عدم
الوجوب على الكل بل على من يتوقع منه ذلك يجوز العمل لهم ولغيرهم بفتوى كل العلماء المتقدمين حتى والاحتياط ان امكن حتى يوجد على انه قد منع في انه كرى خلو
الزمان عن المجتهد ايضا يقال انه لا يتم هذا على من لم يخبره من عدم دلالة الامر على النهي عن الضد الخاص وان ليس ذلك كلام المحققين فتم فان هذا البحث
قد مر مرارا واما الاخبار الدالة على ذلك فهي رواية علي بن اسباط عن ابن بكير قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يتصيد اليوم واليومين والثلثة ايقصر الصلوة
قال لا الا ان يشيع الرجل اخاه في الدين وان التصيد مسير باطل لا يقصر الصلوة فيه وقال يقصر اذا شيع اخاه هذه الطريقين الى علي بن اسباط وهي ظاهرة
في المنع عن القصر في مطلق مسير باطل بها التصيد للهو على ما هو الغالب ورواية حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا
عاد قال الباغي باغي الصيد والعادي السارق ليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا اليها هي حرام عليهما ليس عليهما كما هي على المسلمين ليس لهما ان يقصرا في الصلوة
ورواية عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج الى الصيد ايقصر ام يتم قال يتم لانه ليس بمسير حق ولا شأن جميعا سفا المعصية مسير باطل
ليس بحق وفي مرسلة عنه قال قلت له الرجل يخرج الى الصيد مسيرة يوم او يومين يتم او يقصر قال ان خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر وان خرج لطلب
الفضول فلا ولا كرامة فيها اشعار بالعلة هذه في الفقيه ايضا في الخارج الى الصيد ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عمن يخرج من اهله بالصقور
والبزاة والكلاب يتنزه الليلة والليلتين والثلثة هل يقصر من صلوته ام لا يقصر قال انما خرج في لهو لا يقصر قلت الرجل يشيع اخاه اليوم واليومين في شهر
رمضان قال يفطر ويقصر فان ذلك حق عليه فيها ايضا اشارة الى ان الخارج في حرام لا يقصر والظ صدقه على محل النزاع ورواية اسمعيل بن ابي زياد عن جعفر
عن ابيه قال سبعة لا يقصرون الصلوة الجابي يدور في جبايته والامير الذي يدور في امارته والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق الى سوق والراعي البدوي
الذي يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر والرجل يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا والمحارب الذي يقطع السبيل ورواية عمار بن مروان عن ابي عبد الله ع
قال سمعته يقول من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره في الصيد او معصية لله او رسولا لمن يعصي الله او في طلب شحناء او سعاية ضرر على قوم
من المسلمين وهذه كالصريح في المطلب تدل على تحريم الرسالة لمن يعصي الله كانه فيما يعصي الله وظاهرها عامة ورواية ابي سعيد الخراساني قال دخل رجلان
على ابي الحسن الرضا ع بخراسان فسألاه عن التقصير فقال لاحدهما وجب عليك التقصير لانك قصدتني وقال للاخر وجب عليك التمام لانك قصدت السلطان
فيها دلالة على تحريم قصد السلطان الجور فلا زمته وحده منه بالطريق الاولى ويؤيده مما سبق من تحريم رسالته واعلم ان ليس هذا الخبر ايكون سنده خاليا
عن قصور سندا ودلالة الا رواية عمار بن مروان فانها صحيحة في الفقيه على الظ وهي ظاهرة في التعميم الذي ذكره الاصحاب قال في المنتهى ان رواية عبيد بن زرارة
موثقة وفيه تامل لجهالة من فيها ال الواقع في الطريق واما دلالتها على العموم فظاهرة في البعض والاعتماد هنا على قول الاصحاب ونقل الاجماع على ما مر وعدم
وجود الخلاف مع التاييد بالاخبار الكثيرة المشهورة المعمولة وبالوجه العقلي الذي تقدم ويستفاد التعميم من كلامهم حتى قال في المنتهى بعد رواية عبيد التعليل
يدل على التعميم وساير كلامهم في بيان اصل المسئلة فانهم يعدون من شروط القصران يكون السفر سايغا فالتخصيص ببعض المحرمات على ما ذكره الشارح غير الو
الا دليل بذلك فانه ان كان العمل بالدليل العقلي فهو عام والاجماع كذلك والشهرة والعبارة وان كان بالاخبار مع عدم الصحة الاكثر فليس فيها ايضا تخصيص بما
ذكره والتعميم في جميعها لانه ان كان النظر الى ما نص فيها فهو امور خاصة وان كان الى الظ مثل ما يستفاد من التعليل والاشارة فهو عام فتامل هذا واعلم انه
يمكن الفرق بين ما مثل الاصحاب وقالوا بعدم الترخص معه وبين ما الزمه الشارح به مثل تارك التعلم بالسفر بان المراد بالمحرم الذي يوجب القصر هو المحرم لما
ان كان النهي من الشارع ورد به صريحا لا المستلزم له فان المحرم فيما ذكره ترك التعلم لا السفر بل هو حرام بالاستلزام وما ورد من الشارع النهي به صريحا
او يقال المراد بالعاصي بالسفر ما يكون السبب هو السفر ولا شك في وجود هذا المعنى في العبد والزوجة مع عدم الاذن وكذا في الفار عن الزحف فان الفرار كبيرة
ويمكن وجود النهي في تارك العزبة والجمعة ايضا وحضاية عنها لا يدل على العدم وان لم يكن ذلك فيمكن القول بجواز الترخص على ان في الجمعة اشكالا لا مر مرة في
محله بخلاف تارك التعلم انه هو ما ذكر وفاعل للمحرم سواء سافر ام لا وليس السبب هو السفر بل عزمه مع عدم فعله ذلك وان كان حاصلا مع كونه في السفر ايضا لانه
السبب لو فرض ان لا سبب له الا السفر الغير الضروري فيقال بعدم الترخص وليس بحذور لانه هنا موجود وهو لزوم عدم التقصير الا لا وحدك الناس وهو ظ على معتقد
بعيد انه قليل من الناس على ذلك الوضع يعني ما يكون سبب له او لجنايته الا السفر الغير الضروري ولو فرض جريان ذلك في امثلة الاصحاب لا يمكن القول بجواز
الترخص للمنازعة ايضا ولهذا ظاهرهم جواز الترخص لهاد رائج وهو تارك للعزبة واعظم فتامل فيه فانه يؤيد عدم القول بالتعميم عدم صحة الاخبار او
من لحم ما فيه ظهور الاجماع على العموم الشامل لمثلها او لهذا ما ذكروه مع كثرة ذكرهم الامثلة ولو كانت منها كان ينبغي الذكر فالها احوج الى الذكر لخفائها وعموم
البلوى وبالجملة يصعب الظن بوجوب القصر على من زعم الشارح كونهم عاصين بسبب ترك التعلم والاشتغال بالعلم والدليل عليه عموم ادلة القصر وظهور تسميتها
لهم وعدم ظهور دليل الاستثناء فيهم بل عدم القول ايضا به غيره فاما انهم ليسوا بعاصين اصلا على ما قلناه اولا او عاصين لا انه لا عموم في عدم ترخص كل ما
حيث يسلون فيه على ما قلناه ثانيا وقد اشرنا الى المسئلة في صلوة الجمعة ايضا فتذكر فتم والله المالك قوله والصايد للتجارة يقصر الخ دليله واضح وهو وجود
المقتضي وهو السفر مع الشرايط اذ لا بد له من عدم المانع اذ لا مانع هنا الا الصيد للتجارة وهو غير مانع للاصل وكونه سايغا والظ عدم ما تقييد وقد ادعي انه الاجماع

ابي بكير خ ل

او يقال ان الفرق بينهما وبين تارك التعلم

بلدهم زيادة السفر على الحضر كالمكاري والملاح وطالب القطر والنبت والسوق والبريد ... بعد ان لا يقيم في بلده عشرة ايام فان اقام احدهم عشرة فصاعدا قصر
والا اتم ليلا ونهارا على رأي ...

على عدم كون السفر للتجارة في غير قصد الصيد مانعا وان الصيد للتجارة مثله وهو محل التامل لان القايل وجوب تمام الصلوة لا نسلم شمليته وعدم ما يشمله
مطلقا بل نقل الاجماع هو ايضا عن ابن ادريس على اتمام الصلوة فهو بالحقيقة للاجماع على ما نعيته وايضا يمكن ان يستدل بالاخبار الدالة على وجوب التقصير
على المتصيد مطلقا واذا لم يكن للهو مثل ما مثل رواية عبيد الله قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يتصيد فقال ان كان يدور حوله فلا يقصر وان كان تجاوز الوقت
فليقصر الظاهر ان المراد محل التقصير مع قصد المسافة لغيرها والظاهر منها عموم المتصيد حيث ترك التفصيل وخرج المتصيد للهو بالاجماع المنقول في المنتهى على ما مر والاخبار
الكثيرة المتقدمة فيبقى الباقي تحتها وغيرها مما تقدم من الاخبار وايضا الافطار ثابت بالاجماع والاخبار فكذا قصر الصلوة لما في صحيحة معوية بن وهب عن ابي
عبد الله ع قال هما واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت والظاهر منها العموم العرفي وان قيل انه للاهمال قال لانه لان في اذا معنى الشرط فيعم ثم عموم الشرطية بدون
صرفها عن ظاهرها وليس للتخيير وابن ادريس دليل واضح على ذلك الاجماع المنقول عنه مثلها ليس بحجة والحاصل انه لا ينبغي النزاع في ان الصيد للقوت والتجارة
او وجه اخر مباح موجب للقصر مطلقا مع الشرايط بل صيد اللهو ايضا لولا الاجماع المنقول وبعض الاخبار الدالة على ذلك وعلى تحريم صيد اللهو وتحريم اللهو وعدم
الخلاف على ان تحريم اللهو ومعناه غير ظاهر مع عدم صحة الاخبار وعدم بيان اللهو فالعمدة في ذلك الاجماع المتقدم مع عدم الخلاف مؤيدا بالاخبار **قوله**
الخامس عدم زيادة السفر على الحضر الخ قال الشارح تسمية هذا النوع زايد السفر وكثير السفر حقيقة شرعية بالشرايط المذكورة واية الحقيقة فيه مبادرة المعنى الى
ذهن اهل العرف عند اطلاق اللفظ الى من اتصف بالشرط المذكور الخ لا يرد علينا ما اورد المحقق في المعتبر من انتقاضه بمقيم عشرة في بلده ومسافر عشرين
فانه يصدق عليه زيادة السفر على الحضر مع ان فرضه القصر اجماعا قال بل الاولى ان يقال ان لا يكون ممن يلزمه الاتمام سفرا كما تضمنته الروايات السابقة وما ذكره
من الاولوية غير ظاهر لعدم اختصاص المتم سفرا بمن ذكره فلا يكون العبارة مضبوطة فان العاصي بسفره وطالب الابق مع تماديه في السفر وكل من لم يقصد المسافة مع
وصوله اليها احتمل حصوله يصدق عليه انه متم سفرا وليس بمقصود هنا وانت تعلم ان ليس هنا حقيقة شرعية بل ما ثبت حقيقة شرعية اصلا مع انه لا يحتاج
اليها بل يكفيه الحقيقة العرفية لاهل الشرع ومع ذلك يمكن منعها خصوصا في زيادة السفر وكثرة السفر وان سلم في كثير السفر ومعلوم ايضا ان مقصود المحقق الاتمام
بسبب كثرة السفر بعد تحقق باقي الشرايط فلا يرد بعض الشارح والاولى ان يقال ان لا يكون مكاريا وغيره مما خرج في الخبر الصحيح بخصوصه او بعمومه تخصيصا كما ستعلم
اعلم ان ما يستفاد من كلام بعض الاصحاب من جعل هذا الشرط عدم كون السفر اكثر من الحضر وعدم كونه كثير السفر هو المشهور وما اجد له مستندا فلا ينبغي النظر اليه والبحث
في تحققه بانه يتحقق في المرتبة الثانية او الثالثة وغيرها من الابحاث المتعلقة به بل الذي يستفاد من الاخبار ما يفهم بعد الاطلاع عليها وهي صحيحة محمد بن مسلم قال قلنا
والمحكي احدهما قال ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير ولا على المكارين ولا على الجمالين وفي الطريق محمد بن عيسى وفيه قول لكنه لا باس به وقيل الملاح
صاحب السفينة والمكاري من يكري دابته للناس ويذهب بها اي المعد نفسه لذلك والجمال هو ذلك الا انه يكري الجمل وصحيحة زرارة قال قال ابو جعفر ع اربعة
قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا او في حضر المكاري والكري والراعي والاشتقان لانه عملهم قال في المختلف الاشتقان هو الامير الذي يبعثه السلطان على حفاظ البيادر
قال في الفقيه هو البريد اما الكري فهو المكاري وقيل انه من اسماء الاضداد يكون بمعنى المكاري والمكتري ولا يناسب هنا الاول للتكرار ولا الثاني لعدم التمام على
المكتري ويحتمل ان يراد به البريد نحوه بنوع من المجاز ورواية اسحق بن عمار قال سالته عن الملاحين والاعراب هل عليهم تقصير قال لا بيوتهم معهم وفي الطريق محمد
بن عيسى عن يونس مع القول في اسحق ومع ذلك قال في المنتهى في الصحيح عنه كانه يريد الصحيح الى اسحق ثقة ورواية اسمعيل بن ابي زياد عن جعفر عن ابيه قال سبعة
لا يقصرون الصلوة الجابي يدور في جبايته والامير الذي يدور في امارته والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق الى سوق والراعي والبدوي الذي يطلب مواضع
القطر ومنبت الشجر والرجل يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا والمحارب الذي يقطع السبيل قال في المنتهى انها موثقة وفي ذلك غير واضح لان ابن ابي زياد مشترك بين اثنين
وهو السكوني العامي ولعل الثقة فان كان الاول كما هو الظاهر فهي لا يكون صحيحة ولا موثقة لان السكوني غير موثق بل قيل انه عامي نعم الطريق اليه صحيح وان كان غيره
فهي صحيحة وصرح في المختلف بذلك الذي يستفاد منها عدم التقصير على من يصدق عليه اسم المكاري والكري والملاح والراعي والاشتقان من غير اعتبار شيء من كثرة
السفر وعدمه ونقل ذلك في الشرح عن ابن ادريس في المكاري والملاح واستجوده الا بسر لوجودهم في الصحيح وان قال في صحيحة زرارة قد يجب لكنها موجودة في الفقيه
بغير قد مع ان معناها معنى التحقيق في المضارع ولا يبعد ... في الاعراب كانه البدوي الذي يطلب مواضع القطر وكذا جميع من في رواية اسمعيل لكن ليس لكونه
من جهة كثرة السفر بل المحارب والصايد للهو للتحريم كما مر والراعي والبدوي لا بد عند تحقق السفر الذي يوجب القصر لعدم قصده بل يتبعه هو القطر ومنبت الشجر
فهما كطالب الابق وكذا الجابي والامير والتاجر مع احتمال التحريم في الاخير ايضا فما بقي من ما نحن فيه الا المكاري والكري والملاح والاشتقان مع انه يحتمل ان غيره
كعدم القصد وعدم السفر والتحريم فكل من يصدق عليه احد هذه الاسماء يجب عليه التمام نعم قد يستفاد من العلة المذكورة في صحيحة زرارة التمام على كل من كان
عمله السفر مثلهم وذلك غير بعيد فمدار التمام على التسمية والعمل لعل الاصحاب اخذوا كثرة السفر وزيادته من العمل فان المراد ليس الدوام بل الاكثر والاغلب
وهو قريب لكن لا بالمعنى الذي ذكروه من ثلث سفرات وسفرتين على التفصيل المذكور ولا يفهم بل يصدق كون عمله ذلك مثل المكاري وفي رواية عبد الله بن جعفر
عن ابي الحسن ع اشارة ايضا اليه حيث قال كتبت الى ابي الحسن ع ان لي جمالا ولي عليها قوام ولست اخرج الا في طريق مكة لرغبتي في الحج او في النذر الى
بعض المواضع فما يجب علي اذا انا خرجت معها الى قوله فوقع ع اذا كنت لا تلزمها ولا تخرج معها في كل سفر الا الى مكة فعليك تقصير وافطار فينبغي ان يجعل الشرط
عليه صدق الاسم المذكور في الاخبار وبالجملة مع تحقق وجوب القصر على المسافر الا السفر ... والكد لانه ما لم يعلم مقام عشرة الا ثلثين يوما مترددا في
ولا يكاد يوجد دليل يخرج لما ذكره الاصحاب الا ان منها موجودة الاعراف وليس غيره مذكورا في الاصول والفروع على ما رايته نعم يمكن اخراج المكاري
والملاح والاشتقان والراعي ومن كان عمله ذلك ان تحقق السفر الموجب للقصر بغيرهم للرواية الصحيحة المؤيدة بغيرها والعمل بها لعله مع احتمال حملها على غير
السفر المبيح للقصر بان يكون ... الى الاشتغال على ما اشار اليه الخ هو صيغة ... لكل عدم ... [illegible]

اوجب ابن ابي عقيل القصر على الكل من غير استثناء على ما نقل في المختلف لكن الاقل لعله اظهر للعموم والشهرة العظيمة وقول الفقهاء من العلماء ولتساقط الضابطة
في الخروج عن ذلك الحكم فالذي يقتضيه نظري في الادلة الخروج عن الاسم مبرك العمل الاتمام بحيث لو قطع النظر عن هذا الساقة ونيظر الى حاله الان لا
يصدق عليه تلك الاسم لعين ما مر واما عند الاصحاب فذكر البعض ان الضابطة في الابتداء ان يسافر الى مسافة ثلث مرات بحيث يجد حكم التمام بعد كل
واحدة من الاولتين ولا يقيم عقيب واحدة منها عشرة ايام في بلده مطلقا او في غير بلده مع نية الاقامة فانه يصير في الثالثة كثير السفر ولا يزمه فيها الاتمام الثا
في بقاء الحكم ان لا يقيم في بلده عشرة مطلقا وفي غيره مع النية فان اقام ذلك انتفى عنه الوصف وبعضهم شرط عدم تخلل العشر الموجب للاتمام مطلقا ولو
لوكان بالاقامة بعد الثلثين قالوا يتحقق السفر الموجب للكثرة تعدده بوصوله لمحل الاقامة مع اتمام الصلوة مثل بلده مع عدم اقامة العشر وما وجدت
دليلا لهما سوى ما مر تاليها لاشارة للاولى اما الثانية فلا الا رواية يونس الاتية ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال المكاري اذا لم يستقر في
منزله الا خمسة ايام واقل قصر في سفره بالنهار واتم بالليل عليه صوم شهر رمضان وان كان له مقام في البلد الذي يذهب اليه عشرة ايام واكثر قصر في سفره
وافطر كذا في التهذيب قال المص في المنتهى قال الشيخ هؤلاء اي السبعة المتقدمة انما يتمون اذا لم يكن لهم في بلدهم مقام عشرة ايام لما رواه عبد الله بن سنان
نقل هذه الرواية الخ فالهذه الرواية مع سلامتها تدل على المكاري خاصة ذاتا نقلنا مع عدم سلامتها عدم دلالتها على مقصود الشيخ الذي قد صار اصلا في
المكاري ايضا لعل في العبارة غلطا يؤيده ما وجد في الفقيه بعد قوله يذهب اليه عشرة ايام واكثر ويقصر اذا يكون له مقام عشرة ايام او اكثر مع صحتها فيه
في مضمونها تامل ثم قال قال الشيخ تاموا في بلدهم خمسة ايام لزمهم التقصير في الصلوة والاتمام في الصوم لهذه الرواية ومنه اشكال لما ثبت نقلا عدم
دلالتها على هذا المطلب يظهر وهو ظاهر فتامل ثم قال ايضا وما روى من الروايات الدالة على التقصير مطلقا للمكاري وشبهه محمولة على رواية ابن سنان
اشكال اذ ما نجد قائلا بمضمون رواية ابن سنان الا ما نقل عن الشيخ ومن تابعه في نقله بعض مضمونها وما مهده من الضابطة شيء اخر غير مضمونها
وحملها في المخ على النافلة بعد نقل القول بمضمونها عن الشيخ وابن البراج وابن حمزة محتجين بها واجابة للمصرح بانه لا تقطع الا بعشرة ايام الا ان يقال
ان المراد بعد الخروج عن ذلك المنزل لا بلده وحده او لما اراد لهما او لم وحمله بما حمله في المختلف قال في المختلف وعن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما
قال المكاري والجمال اذا جد بهما السفر فليقصرا وفي الموثق عن الفضل بن عبد الملك قال سالت ابا عبد الله عن المكارين الذين يختلفون فقال اذ
جد بهم السير فليقصروا وان كان التوثيق لوجود ابان بن عثمان اذ ليس فيها غيره ممن يمكن كونه لذلك موثقا ممن لا باس به وقبوله كما يعلم المص في الخلاصة
غيرها قال محمد بن يعقوب الكليني الوجه في هذين الخبرين ان المراد به على من يجعل المنزلين منزلا فيقصر في الطريق ويتم في المنزل ونقله الشيخ وحمله عليه
لما رواه عمران بن محمد بن عمران الاشعري عن بعض اصحابنا يرفعه الى ابي عبد الله قال الجمال والمكاري اذا جد بهما السير فليقصرا فيما بين المنزلين ويتما
في المنزل والاقرب عندي حمل الحديثين على انهما اذا قاما عشرة تامة قصرا الذي يفهم من حمله هذا ومن ملاحظة من كلامه في كتبه ان الضابطة في انقطاع
حكم هؤلاء هو اقامة العشرة بالتفصيل الذي مر على ما قيل فكيف يحمل سائر الروايات التي نسب اليهما ونحوها المنهي على رواية عبد الله بن سنان المتقدمة مع
مخالفة مضمونها لذلك الا ان يسقط اولها او يؤول على ان هذا الحمل بعيد كيف يفهم ذلك من قوله اذا جد بهما ولو امكن ذلك لامكن حملها على الخارج عن الاثم
ايضا وحملها الشارح على قصد المسافة وبه تحقق الكثرة وهو ايضا بعيد ومناف للاخبار الدالة على وجوب التمام للمكاري مثل ويحتاج الى التاويل لوضح
عدم وجوب التمام في اول السفر مع صدق المكاري كما ظهر من تعريفنا اياه انه المعد نفسه لان يكري دابته لغيره حتى ما صرح به وقوعه بالفعل فالظاهر انه مراده يفهم
من اول كلامه والظاهر حملها على ما حمل عليه الشيخ مسبوقا بمحمد بن يعقوب صاحب الكافي ولعل الحكم انهم لما خرجوا عن السفر العادي الذي هو منزله الحضر لهم
ودخلوا فيما هو امر خارق بالنسبة اليهم وهو سفر سريع فيكون هو سفرا لهم والذي يظهر ان ليس لهم سند الا رواية يونس الاتية ورواية عبد الله بن سنان وتلك
ايضا غير واضحة فان اولها بتمامه في قولهم وهو صريح واخرها يدل على انه اذا اراد الاقامة عشرة في بلد يقصر في الطريق اليه قبله نعم يمكن الحمل على ما قالوه خصوصا
ما في الفقيه وبالجملة ليست بصريحة مع التنافي في الجملة ولا يمكن حذف الاول مع ان الشيخ وابن البراج وابن حمزة قائلون به في الجملة وقال الشهيد المحقق الى
العمل بمضمونه ونقل عن ابن الجنيد القول بالاكتفاء في التقصير باقامة ما دون الخمسة كما دل عليه الخبر ان لم يكن التاويل بما اول في المختلف وهو انه محمول على
قصر النافلة في النهار بعيد لا يفهم مع ان اول الكلام في الفريضة وهو مع اوله في شيء ولهم مع عدم ظهور القائل بذلك عدم الفرق بين الفريضة والنافلة
عندهم في السقوط وعدمه وبالجملة ضابط كثرة السفر وجعلها حاصلة في الثالثة كما هو مذهب البعض او الثانية كما اختاره في المختلف والقطع باقامة عشرة
في بلده مطلقا وفي غيره مع النية مما لا نجد عليه دليلا وبينهم من المشهور حصر التمام في السبعة التي تدل عليها رواية اسمعيل بن ابي زياد وهو مشعر باعتبار
التسمية لحصول التمام ودفعه فتم ويبعد القول بانه يرتفع الحكم بالعشرة على التفصيل في المكاري فقط ويقاس عليه غيره ايضا لاحتمال الرواية لذلك على
التاويل خصوصا ما في التهذيب فانه يحتاج الى التاويل مع القول بجميعها الا القول بالاخر فقط وحذف الاول فانه بعيد جدا وهو لزوم القصر بالنهار والاتمام
بالليل وصوم شهر رمضان على تقدير الاقامة في بلده خمسة واقل والقصر مطلقا مع الاقامة عشرة مع ان ظاهرها منافية لما تقدم خصوصا لقوله اذا تصر فطرت
والفرق بين الليل والنهار وفعل الصوم تابعا لليل مع عدم الصحة في التهذيب وعدم الصراحة والخروج عن الحكم الثابت بالنص والاجماع بمثله مشكل جدا نعم
لوكان اجماعيا يمكن القول بها التاويل والتصرف لاجله والا لايمكن القول بما هو المشهور بهذه الرواية مع مخالفتها للمشهور من جهات متعددة وعدم الصراحة في
المطلوب والاحتياج الى التاويل والخروج عن الحكم الثابت بالنص والاجماع وتخصيصه للسنة تامل في قوله والضابط ان لا يقيم في بلده عشرة في بيان الضابط
لموجب تلك القصر وهو واقع في الشرايع ايضا فان الظاهر انه ضابط في بقاء حكم كثرة السفر لا في تحققه وان حمله على ذلك يحتاج الى تقدير كثير في الكلام مع ان
ظاهره انه ضابط للتحقق ومعلوم عدم الارادة في المتن فانه يفهم من اخره انه الضابط للبقاء والضابط في التحقق هو الاسم كما اشار اليه في المنتهى وكذلك

وبعضهم جعل في
الثانية كثير السفر

المختلف

وفي الموثق عن الفضل بن عبد الملك قال سالت ابا عبد الله عن المكارين الذين يختلفون فقال اذا جدوا في السير فليقصروا وان كان التوثيق لوجود ابان بن عثمان اذ ليس فيها غيره ممن يمكن كونه كذلك وهو ممن لا باس به وقبوله كما يعلم من الخلاصة وغيرها قال محمد بن يعقوب الكليني الوجه في هذين الخبرين ان يحمل على من يجعل المنزلين منزلا فيقصر في الطريق ويتم في المنزل ونقله الشيخ وحمله عليه لما رواه عمران بن محمد عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال الجمال والمكاري اذا جد بهما السير فليقصرا

في الفقيه حيث نقل الاخبار فقط ولم يذكر كثرة السفر اصلا وجودا وعدما فنعم ان قوله ووجوب التمام على من في الروايات وقال الاستبصار صوابه بريد والذي يدل
على قطع الحكم عن المكاري مع رواية عبد الله بن القاسم عن الدلال عن رواية بن يونس عن عبد الرحمن عن بعض رجاله في الاستبصار قال سألته عن المكارين الذين يختلفون فقال اذا مكث
الجمال في منزله او في البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه الصيام والتمام ابدا وان كان مقامه في منزله او في البلد الذي يدخل اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار
وفي سنده معارضة لارسالها فتأمل ومع سماعة بن مهران المجهول في مقام التسوية بين البلد وغيره واشتراط اكثر من عشرة ايام وينبغي عشرة فكان المراد عشرة والزيادة وبالجملة هذا
احسن لكونها مستندة لما هو المشهور بينهم من القطع باقامة العشرة وما يجمع بين الاخبار المفيدة والتي يدل على وجوب القصر عليهم دائما المحمول على بعد اقامة العشرة مثل رواية
اسحق عن ابي ابرهيم ع قال سألته عن المكارين الذين يكرون الدواب قلت يختلفون كل ايام كلما جاءهم شيء اختلفوا فقال عليهم التقصير اذا سافروا واعلم ان سند احدهما
ليس فيه من فيه الا اسحق وهو ممن لا باس به والقطع بما هو المشهور لا باس به لما مر والستر بحيث لا يظهر قول غيره بالصريح واما الا ان التقصير منهما امكن والاشتراط يلزم
منه القول بالتعدد ولا باس ح بحمل المختلف وغيره هذا ولما كان الدليل اعم مع الشهرة فما ينبغي الحصر في بلده وان اريد بالبلد اصل البلد فيحتاج الى التفصيل بالنية في غير بلده
مطلقا فيه فلذلك لا يستغنى ويحتاج الى ... الثامر بسبب انضمام قول الشيخ اليه بعده بلا فصل ومستند ذلك اخبار كثيرة كصحيحة زرارة ونقل الاخبار المتقدمة في الملاح وغيره
لا الدالة على الضابط فانه يدل على وجوبهما في بيان الضابط ايضا مع خلوها عنه الا ما عرفت ولعل مراده دليل اصل الشرط ولهذا ما ذكر غيرها الا ان الظاهر ان العشرة بعد الثلثين
لا يبعد كونها مثل العشرة تماما والخروج عن كونه مسافرا في بلد عشرة على ما في الرواية فان الظاهر ان المراد مع تمام الصلوة ولما لم يكن الاتمام في العشرة في غيرها بعد الثلثين
وبلده الا مع النية اجماعا حصل له اشتراط النية فيها لذلك ولم يحتج اليها بعد بالاجماع وبالجملة الخبر يصدق عليها في الجملة وما اخرجها شيء ان قيل ان في الثلثين
ايضا يصدق قلنا لو سلم يخرج بالاجماع لاشتراط النية ومنه علم عدم اعتبار الثلثين وهو ظ لان الثلثين يصير حكمه حكم الاقامة بل سفر عندهم وما بعده مثل البلد
ولا احتياج الى النية للاصل وحصول الخروج مع الخلو عنها اعتبرت فيما اعتبرت للاجماع واما اعتبار التلفيق وعدمه مطلقا او في غير البلد وفيما بعد الثلثين فالنظر
المدار على العرف فاذا اقام في البلد مطلقا او نوى فيه عشرة بحيث يقال انه اقام عشرة خرج عن الحكم والا فلا والظ انه ان لم يقم في البلد الا شيئا يسيرا لا يلفق العشر من
مثله فانه اذا كان غالب ... اليوم مقيما مثلا في غيره بحيث يقال انه اقام اليوم في ذلك المكان كما يقع في يوم القسمة وليلها للزوجة وغيرها ولا يقال انه اقام في البلد الا انه
توقف قليلا فيه لا يلفق لصحة اليوم في غير البلد عرفا وان لم يمكن كذلك يلفق لصدق الاقامة عشرة فانه لا يفهم التوالي بين الايام وهذا الوجه رضوه لا يجب التتابع وكذا في
... الاجزاء ثم قوله السادس الخ المذكور هو المشهور بين المتأخرين والاكتفاء باحدهما هو المشهور بين اكثر المتقدمين على ما قيل لكن الظاهر لصدق الضرب في الارض
والسفر والخروج من بيته عند خفاء احدهما بحث ادلة القصر من الاية والاخبار ولانهم اعرف بالاخبار والاحكام لكونهم اقرب الى الماخذ ولانه اقرب
الى الجمع بين الاخبار الدالة على اعتبارهما وبين اخبار الدالة على انه لابد من الدخول الى المنزل والاهل وبينها وبين ما روي مرسلا من الاكتفاء بالخروج من
المنزل كما هو مذهب علي بن بابويه فيها على ما نقل في المخ بان يقال التقريب من الدخول والخروج يسمى دخولا وخروجا فيصار اليه للجمع كما قيل وجعل العلامتين المعتبرتين
علامة لحكم شرعي كثير في الشرع مثل الاشبار والوزن في الكر ومسير يوم وثمانية فراسخ وفي نزح البئر وغير ذلك ولصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع رجل يريد
السفر فيخرج متى يقصر قال اذا توارى من البيوت وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التقصير قال اذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الاذان فقصر
واذا قدمت من سفرك فمثل ذلك كذا رايتها في يب والاستبصار والمختلف والشرح وفي المنتهى فيها زيادة ما عرفت موضعها الا ان الجمع بينهما بالحمل على التخيير
اولى من الحمل على الجمع لما مر ولان الجمع بالتخيير لا يلزم منه شيء الا ترك مفهوم واحد بمنطوق آخر لانه اذا قصر وقت عدم سماع الاذان مثلا مع عدم التواري
وسئل عن ذلك يقول لقوله ع اذا كنت لا تسمع معلوم تحققه والاصل عدم شرط آخر لزم التاخير عن وقت الحاجة فانه لا يفهم من قوله اذا كنت الخ الا ان ذلك
يكفي وان كان بعض العلماء ... بحث على ان اعتبار هذا المفهوم غير ظ لان ان ليست بصريحة للشرط بل هي للظرف قد تضمن الشرط وكذا الكلام في العكس اما على تقدير الجمع
فلابد من تقييد كل منهما بالاخر بان يقال المراد اذا كنت تسمع وتواريت من البلد ايضا وكان لذلك قال في المنتهى خفاء الاذان او غيبوبة الجدران شرط في الترخص هكذا
علمائنا واشار الى خلاف علي بن بابويه بقوله وقال بعض الاصحاب الحديث هنا اذا خرج عن منزله قصر ثم نقل خلافا لعامة وما رايت له حديثا الا ما روي انه في الفقيه
قال بعد رواية محمد بن مسلم المتقدمة وقد روي عن الصادق ع انه قال اذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه وهي لا تصلح معارضة للصحيحين المشهورتين المعتضدتين
بما روهما مبنيا للمجهول من الاية والاخبار فلا يكون تلك ايضا ... ولعل ظهر لك وضوح جمع المتقدمين بالتخيير بقول الشارح انه ليس بواضح وايضا انهما مؤيدان
للاعتبار بوقت العمل لا وقت الوجوب وسيجيء تحقيقه هذا في الابتداء واما في الانتهاء فعلى المذهب المشهور للمتاخرين يكفي لانتهاء القصر ووجوب التمام انتفاء
احد الامرين المفهومين من الخبرين وعلى مذهب المتقدمين المشهور لابد من نفيهما معا على الظ لانه اذا كان احدهما كافيا لوجوب القصر فلا يرتفع ذلك الا برفع الموجب
ولا يتحقق الا برفعهما معا ونقل عن السيد وابن الجنيد وعلي بن بابويه عدم الانتهاء الا بدخول البيت والاهل وهو المناسب لمذهب علي دون مذهب السيد وابن الجنيد
في الابتداء ويدل عليه ما روي في الصحيح عن اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم ع قال سألته عن الرجل يكون مسافرا ثم يقدم فيدخل بيوت الكوفة ايتم الصلوة ام يكون مقصرا
حتى يدخل اهله قال بل يكون مقصرا حتى يدخل اهله الا ان في اسحق قولا بانه فطحي غير انه ثقة وممدوح جدا في كتاب النجاشي وقال الشيخ انه ثقة واصله
معتمد وقال انه فطحي وايضا ليس بمنفرد فيه ويفهم القبول من الخلاصة ايضا وصحيحة عيص بن القسم عن ابي عبد الله ع قال لا يزال المسافر مقصرا حتى يدخل بيته وظ
الاية واخبار القصر ايضا معهم في الجملة فقال الشيخ فلا تنافي بينهما وبين الاول يعني صحيح عبد الله بن سنان المتقدم لجواز ان يكون معنى قوله يدخل بيوت مكة
ان يكون قريبا للدخول من مكة مع عدم سماع الاذان لانه ليس من شرط الاذان الاخبار السابق فمثله اجاب المص في المنتهى والمختلف مع قوله انه لابد من التاويل للجمع
ولا يمكن التاويل في روايتنا ويمكن في هاتين بهذا الوجه ولا يخفى انه مؤيد لما مر من اعتبارهما معا وان خفاء الاذان اقرب من خفاء الجدران كما يجده ولهذا حمل
الشيخ الى توجيه الاذان لا كثرة حمل دخول بيوت مكة على من قرب ولكن بحيث يتوارى البيوت عنه بعيد جدا ويمكن ان يقال ان مكة بلدة كبيرة يحتمل خفاء الاذان في المتوسط

عدم سماع

على من في اوائلها او يكون دخول البيت كناية عن القرب التام بحيث يخرج عن اسم السفر وقد يتسامح في مثل ذلك فيقال فلان دخل البلد اذا قرب وايضا يمكن حملها على من ترك
الوقت مسافرا عند القائل بالقصر بذلك ولو دخل البيت فيهما مؤيدان لرواية الخبر الاول ايضا يوجب الحمل والثاني بل لا الثاني فقط حيث يفهم من الاستبصار الاثنه
ما نقل لا الثاني لان الاول لا يدل على ان ابتداء السفر هو من حين التواري حتى ان ما قبله ليس بسفر فاذا انتهى اليه فانتهى سفره وما بقي مسافرا فهذا ايضا مؤيد لما مر
للتاويل فان المسافر هو المقصر وليس هذا بمسافر فتامل ويمكن الجمع بوجه آخر وهو ان قال المص في المنتهى لا وجه للاستدلال بانه يحتمل ان يكون المراد بقاءها القصر جوازا بل
استحبابا ايضا الى دخول البيت والوجوب قبل سماع الاذان بل يمكن الوجوب ايضا اذ لا منافاة الا بين منطوق الاخيرين ومفهوم الاولين ولا يبلغ مثل هذا الى
البعيد لذلك لامكان عدم اعتبار المفهوم خصوصا مثل هذا المفهوم وان كان الظ سوق الكلام والسؤال هنا اعتباره فيما نحن فيه فيترك بالمنطوق الاقوى في الجملة
لو وجد القائل بالجواز والاستحباب فهو حسن والا فمشكل فان القول بغير المشهور مع عدم القائل فخلاف ظاهر بعض الاخبار الصحيحة يحتاج الى جرأة وان وجد
فعلى الشيخ مثله كثيرا في الجمع حيث يقول يحتمل التخيير ويحتمل كذا وكذا ولكن عدم القائل بالكل فتامل والقول بما قاله جماعة مثل علي بن بابويه والسيد وابن الجنيد لو كان
مرادهم الوجوب لا يخرج عن اشكال لما مر نعم لو كان مذهبهم غير الوجوب كان القول به جيدا فتامل والجواب عن الاية والاخبار بمنع الدلالة لا تدل على ذلك بانه لا يتوارى المسافر
لمن قرب منزله وبيته لا الصوت العالي في الجو لا الضعيف في الارض فتامل فان الظ هو الصدق في الجملة فرجح الاول قالوا المراد الصوت المعتدل والجدار كذلك ولا للناظر (لا الصوت العالي والخفي صح)
والجدار القصير ونحوهما الثاني قالوا ان المراد جدار آخر البلد القرية مع الصغر والا فالمحلة وكذا اذان مسجد البلد والمحلة ويحتمل كونه من بيته ونهاية البلد الظ الدال
خفاء جميع بيوتات البلد واذانه ويحتمل جدار البيت والمحلة واذانه والتفصيل هو الاحسن والحاصل انه ينبغي الاحتياط عملا بخفاء الكل واعتباره وفي القوى كذلك لا
مع البعد المفرط عن بيته فيعتبر المحلة ويحتمل الاعتدال في الحاستين ايضا كما هو المتعارف والمتبادر اعتبار حال المسافر الامع لعدم فيرجع الى الاعتدال و
الاكثر واعتبار الاعلى بحيث لا يبصر اجزاء واظهر وكذا يلاحظ الاعتدال في المرتفع والمنخفض مع احتمال اعتبار الحال خصوصا في المرتفع واختار في المحقق
الثالث المراد بخفاء الحقيقي بحيث لا يسمع الاذان اصلا ولا يرى الجدران ولا يميز الشبح لغير المبني على الظاهر الرابع ان لا اعتبار في مثل بيوت الاعراب بالاذان
وعدم رؤية بيوتهم ان لا اجداء في التاويل بل الاذان والبيوت ويحتمل اعتبار محلة لهم والجدار وليس بلازم كما في القرى فان البعض صغيرة والبعض كبيرة ففيهما
تفاوت كثير الخامس الظ ان الامر تقريبي ولهذا اكتفى بامرين متفاوتين غالبا ويقبل التفاوت بالنسبة الى السماع والقرب والصغر ويحمل للاذان والمؤذن
والشريعة السمحة السهلة تدل على عدم الدقة ووجوب الحكم بجواز الصلاة في الجملة ولهذا قلنا باحدهما فانه مبني على عدم النظر الى هذه التفاوتات وعدم بيانها
في الشرع يفيد سهولة الامر وقطع النظر عن التفاوت في الجملة فانه ليس التفاوت بينهما باكثر من التفاوت بين افرادهما فتامل واعلم ان مراد المص ان محل ابتداء
التقصير هو نهايته وفهمه من العبارة واضح غير بعيد وليس في العبارة ضعف فانه اراد بالمرجع الذي هو الخفاء ولم يخرج عن الاستخدام او بجعل الاول راجع الى ما ذكر
معنى فان الكلام في بيان السفر الشرعي ومحل التقصير وعن ذلك الامر سهل **قوله** ولو منتظر الرفقة الخ حكم اقسام هذه المسألة مع دليلها ظ فان المنتظر قبل محل الترخص
يتم مطلقا والبالغ حد المسافر يقصر مطلقا وكذا من خالين مع الجزم بالسفر وعدم قبل العشرة وكذا المعلق لغا ذي يحبسهم قبل العشرة ويتم مع العدم فتامل **قوله**
ولو نوى المقصر الاقامة في بلد عشرة ايام اتم ولو نوى دون ذلك قصر مذهب الجميع على ما نقل وما الجمع منه الا المنقول الخلاف عن ابن الجنيد في الخ بانه يكفي الخمسة واستدل
بما في حسنة محمد بن مسلم ولا يتم في اقل من عشرة الا بمكة والمدينة خمسة ايام فليتم وفي سنده هذه علي بن سندي وهو مجهول مع الاضمار في قوله سالته وكذا احمل عليه
رواية حنان عن ابيه عن ابي جعفر ع قال اذا اتحلت البلد فقلت اليوم اخرج او غدا اخرج فاتممت عشرا ثم قال فهذا الخبر يحمل على الاستحباب لانه ما قيد منه
من الاخبار وهو بعيد بل ما عليه مع ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له ارايت من قدم بلدة الى متى ينبغي له ان يكون مقصرا ومتى ينبغي له ان يتم
قال اذا دخلت ارضا فايقنت ان لك فيها مقام عشرة ايام فاتم الصلوة وان لم تدر ما مقامك بها تقول غدا اخرج او بعد غد فقصر ما بينك وبين ان يمضي شهر فاذا تم لك
شهر فاتم الصلوة وان اردت ان تخرج من ساعتك وحسنة ابي ايوب الثقة لابراهيم قال سال محمد بن مسلم ابا جعفر ع وانا اسمع عن المسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة ايام
قال فليتم الصلوة وان لم يدر ما يقيم يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم وان اقام يوما او صلوة واحدة فقال له محمد بن مسلم بلغني انك قلت
خمسا فقال قد قلت ذلك قال ابو ايوب فقلت انا جعلت فداك يكون اقل من خمسة ايام فقال لا وهذه ليست بصريحة في الاتمام بخمسة اذ قد يكون قال ذلك للمصلحة
مع انه ما صرح بانه قال خمسة في اي شيء مع انهما حسنة معارضة باكثر واشهر واصح مع التاسيد بفتوى الاصحاب بل الاجماع وصحيحة معوية بن
وهب وهي صريحة في التعارض عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا دخلت بلدا وانت تريد المقام عشرة ايام فاتم
الصلوة حين تقدم وان اردت دون العشرة فقصر ما بينك وبين شهر فاذا تم الشهر فاتم الصلوة
قال قلت دخلت بلدا اول يوم من شهر رمضان ولست اريد ان اقيم عشرا فقال قصر وافطر قلت فاني مكثت
كذلك اقول غدا او بعد غد فافطر الشهر كله واقصر قال نعم اذا قصرت افطرت واذا افطرت
قصرت وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول اذا اتيت
بلدة فازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلوة فان تركه رجل جاهل فليس عليه شيء وهي تدل
على كون الجهل في القصر مقام الاتمام عذرا ايضا كالعكس وهو الاتمام مقام القصر وهي ايضا صريحة
ايضا في المعارضة وصحيحة ابي ولاد الثقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني كنت نويت حين دخلت

قال في المنتهى لو نوى المسافر الاقامة في غير بلده عشرة ايام صح فيها

المدينة ان اقيم بها عشرة ايام اتمّ الصلوة ثم بدا لي بعد ان اقيم بها فما ترى لي اتمّ ام اقصر فقال ان كنت دخلت المدينة صليت بها صلوة فريضة واحدة بتمام
فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها وان كنت حين دخلتها على نيتك المقام فلم تصل فيها صلوة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك ان لا تقيم فانت في تلك الحال بالخيار
ان شئت فانو المقام عشرا واتمّ وان لم تنو المقام فقصّر ما بينك وبين شهر فاذا مضى لك شهر فاتمّ الصلوة وعلى تقدير صحة المعارضة يحمل على واحدة ويبقى
الباقي سالما ولو كان مراد ابن الجنيد الجواز والاستحباب على ما اول به رواية الشيخ فالاحتياط ممكن والا فلا الا بالجمع مع ان اول رواية مشعر بعدم الاتمام الا مع لا
نية اقامة العشرة فقد ظهر مما سبق ان القصد مع العلم العادي بالكون في بلد عشرا على اي وجه كان سواء قصد ذلك قبل الوصول او بعده او يكون لم
يشتغل بعلم توقفه على ذلك حتى ذلك موجب للاتمام وان مدة ذلك موجب للقصر الى ثلثين يوما او شهرا ويحتمل الاكتفاء بالشهر الهلالي على تقدير الاتفاق في
الثلثين على تقدير عدمه كما هو الظ مع الشهر وكون الحكم كذلك في امثالها على الظ كما سبق وسيأتي العمل بهما لو وقعا في الاخبار الصحيح والشهر في الاكثر وهو حقيقة
في الهلالي ايضا وقد لا يتفق فيكون كل في مادة وليست المسألة فاصلة بحيث لا يمكن الجمع حتى يحمل المطلق على المقيد على انه يحتمل التخيير بينهما فتأمّل في قول الشارح
ويحمل في رواية ابي ولاد عن الصادق ع تقصر ما بينك الى شهر ويحمل على الثلثين ان احتمل النقص جمعا بينها وبين ما روي عن الباقر ع من تعليق الحكم على الثلثين فان
المطلق يحمل على المقيد لكون الشهر في الروايات الكثيرة الصحيحة كما عرفت كالمنافية في كون الشهر بالنسبة الى ثلثين يوما مطلقا فتأمّل وان رواية حنان بن سدير عن
ابي عبد الله ع على الاتمام بعد العشرة وتردد ليست بحيث تخالفها لما هو اشهر واصح واكثر عملا بل القايل بها غير معلوم الا ان الشيخ على طريق الجمع يحملها على الاستحباب
كما مع عدم صحة السند فالحذف اولى وان الرجوع عن نية الاقامة قبل الصلوة كعدم النية فيقصر او يتم مع النية فيقصر او يتم مع النية مثل ما يصل اولا ولم ينو
اصلا للتصريح في الاخبار الصحيحة بذلك على ما مر فليس ذلك مشروطا بقصد مسافة قبل العشرة من تلك البلدة الى موضع كما احتمله في الشرح بناء على اطلاق
عبارة الاصحاب والاخبار بان نية الاقامة تقطع السفر فيبطل حكم ما سبق فلا يقصر الا مع قصد مسافة بعده وانت تعلم انه لا يبقى الاطلاق بعد البيان فانه ان صلى
فريضة واحدة تامة يتم ويبقى على تمامه والا يقصر وبالجملة ما اجد التردد فيه اصلا لانه يشعر الانقطاع بالنية فقط ما ذكره المص في المنتهى لو قصد بلدا يقصر فيه
لغرض لم خوف في اثنائه فاراد المقام في اثناء المسافة فقد قطع نية السفر بنية الاقامة فان جدد النية كان كمنشئ السفر وفيه تامل يمكن تقييده بالصلوة تامة دون
للرواية فتامل لاحتمال قطع السفر بالنية قبل وصول المسافة وعدمه بها قبله وانه بعد الصلوة الفريضة تامة بقصد الاقامة يتم فما يدل عليه رواية حمزة بن عبد
الله الجعفري قال لما ان نفرت من منى نويت المقام بمكة فاتممت الصلوة حتى جاءني خبر من المنزل فلم اجد بدا من المصير الى المنزل ولم ادر اتم ام اقصر وابو الحسن ع يومئذ
بمكة فاتيته فقصصت عليه القصة فقال ارجع الى التقصير من وجوب الرجوع الى القصر بعد الصلوة تامة حمله الشيخ على وجوبه اذا شرع في السفر مسافرا ويحتمل كونه
للاستحباب مع ان القايل به غير ظ وكذا حال حمزة مع معارضته بالصحيحة المعمول بها والشهرة العظيمة كاد ان يكون اجماعا ويؤيد عدم وجوب التقصير ان مكة محل التخيير
ولم يتعين القصر للمسافر الحقيقي الذي لم ينو الاقامة وما صلى فريضة تامة فكيف يجب التقصير معينا للمسافر المذكور على انه ما صرح بفعل الفريضة تامة لقصد
الاقامة فيحتمل ان يكون المراد بالاتمام فعل النافلة التي تسقط في السفر او اتمام الصلوة بشرف البقعة وان كان بعيدا للجمع وبالجملة المشهور اولى فرع الاول
هل يشترط في نية الاقامة في بلد ان يكون بحيث لا يخرج الى محل الترخص او يكفي عدم السفر الى مسافة او يحال الى العرف بحيث يقال انه مقيم في هذا البلد فلا
حيث يقال يضره السير في البساتين والاسواق البعيدة عن منزله وغير ذلك قد صرح الشهيد ره في البيان بالاول فلو كان من نيته في ابتداء المقام الخروج لم يتم الا ان يكون
بحيث لا يخرج عن محل الترخص ويؤيده انه لو لم يكن الوصول الى محل الاقامة والتجاوز عن محل الترخص شرطا للاتمام وفيه تامل اذ قد يكون في الابتداء شرطا ولم يكن كذلك لم يكن صح
الخروج بعد ذلك مضرا وايضا يؤيده المسئلة الاتية ان من خرج الى محل الترخص ولم ينو اقامة عشرة مستانفة يقصر فانه يشعر بما قاله في المنتهى لو عزم على اقامة
طويلة في رستاق ينتقل فيه من قرية الى قرية ولم يعزم على الاقامة في واحدة منها المدة التي يبطل حكم السفر فيها لم يبطل حكم سفره لانه لم ينو الاقامة في بلد بعينه
فكان كالمنتقل في سفره من منزل الى منزل وفيه ايضا تامل لانه قد يكون سبب عدم القطع والقصر عدم قصد اقامة موضع معين كما هو الظ منه وقد يكون بين القرى
ولم يلزم منه سير مسافة واقل من محل الترخص ايض على ارادة الخروج الى محل الترخص شرط لتحقق الاقامة والذي يضعفه مذهب من يقول بالقصر حين الخروج الى ان يدخل المنزل
فانه لو كان الخروج الى محل القصر موجبا للقصر لا تتم نية الاقامة الا مع قصد عدم الخروج الى ذلك المحل ايض يلزم كون عدم الخروج من المنزل شرطا ايضا فان الظ من الاخبار
هو الاطلاق من غير قيد ولو كان مثل ذلك شرطا لكان الاولى بيانه في الاخبار والا يلزم التاخير والاغراء بالجهل فيمكن تنزيله الى العرف بمعنى انه جعل نفسه في
هذه العشرة من المقيمين في هذا البلد بمعنى انه اتخذه موضع محله ومكانه مثل اهله ولا يضر السير في الجملة الى البساتين والتردد في البلد ونحو ذلك بما لم يخرج الى
موضع بعيد بحيث يقال انه ليس من المقيمين في البلد وكذا لو تردد كثيرا ودائما في المواضع البعيدة في الجملة ولا يبعد عدم ضرر الخروج الى محل الترخص احيانا
لغرض من الاغراض مع كون المسكن والمنزل في موضع معين لصدق اقامة العشرة عرفا المذكورة في الروايات فتأمّل لعل الاخير اقرب لوجوب البقاء على حكم القصر ما دام
لم يصدق انه نوى الاقامة عشرا الثاني الظ انه لا يكفي فعل النافلة المقصورة الثالث الظ عدم القطع بمجرد النية بل لا بد من فعل فريضة تامة وقد عرفت لا يكفي الشروع فيها
فلو عدل عن الاقامة في اثنائها بعد نية التمام يعدل الى القصر ما دام محل العدول باقيا فلو شرع في ركوع الركعة الثالثة لا يبعد وجوب الاتمام وكونه كافيا للاتمام
وحصول الاقامة ما دام فيه وكذا لا يكفي القيام للثالثة وقال الشارح كونه كافيا هو الظ من كثير من عبارات الاصحاب والمص في بعضها اشتراط الركوع في الثالثة
ويفهم عدم التراجع وهو الظ دون الاول للتعليق بالصلوة تامة في النص وهو ظاهر في الفراغ منها ولا يبعد جعل بعد الركوع مثله لعدم امكان العدول بخلاف
قبله الرابع قصد الفعل تماما مع العدم نسيانا او عمدا او خروج الوقت لا يكفي لعدم الصدق الخامس الظ ان الصوم لا يكفي وان تم مع عدم فعل الفريضة تامة لعدم الظ ان
صدق انه صلى فريضة تامة وصدق ضده الذي هو مدار تحقق حكم الاقامة وعدمه في النص الصحيح الصريح المعمول فالاكتفاء بالصوم مطلقا ليس بجيد وكذا بعد الزوال
وما مذهب البعض وما مر من عدم الاكتفاء مطلقا مذهب الشهيد والمحقق الثاني واستدلال الشارح على التفصيل بانه لا شك في البقاء على الصوم مسافرا

هذا الصيام

ولو خرج الى الخفاء وصلى نقصيه
ثم رجع عن السفر لم يعد
متن

هذا الصائم الراجع عن النية بعد الزوال وقبل الصلوة لشمول الاخبار له مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم قال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وان خرج بعد الزوال فليتم يومه وصحيحة محمد بن مسلم عنه اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار عليه صيام ذلك اليوم ولا سبيل للحكم بانقطاع حكم الاقامة والا يلزم وقوع صوم واجب غيرهما استثني في السفر وصحته وهو خلاف الاجماع فالو لم ينشأ فرايه يكون باقيا انه لا مدخل للسفر في صحة الصوم وتحقق الاقامة فاذا لم ينشأ فيبقى على التمام محل التامل اذ لا نم صدق الاخبار عليه فان الاولى مخصوص بالخارج عن بيته والثانية بمن سافر وهو ليس كذلك بل هو مسافر فعلا بتقدير تسليم الصدق ووجوب الصوم لا نسلم بقاء حكم الاقامة مط لجواز وجوب الحكم في اتمام هنا الصوم فقط لوقوعه في محل نية الاقامة مع بقائها الى الزوال ويكفي ذلك للصحة ولا يحتاج الى بقاء حكم الاقامة في باقي النهار ولهذا لو سافر الانسان بعد الزوال لكن منزله لم يبق حكم المنزل في باقي الزمان وانه مسافر اجماعا مع وجوب الصوم بالجملة بقاء حكم الامر سابق في هذا اليوم في الصوم لدليل لا يستلزم البقاء في باقي الازمنة وغيره ايضا على ان فرض السفر ثم القياس عليه عدم لجواز يكفي ان يقال لا شك انه يجب عليه اتمام الصوم لوجوب تمام الصوم فاصام صحيحا مطلقا الا ما استثني وما نحن فيه ليس منه للاية والاخبار نعم يمكن ان يقال اذا وجب الصوم وجب الاتمام في هذا اليوم لعكس نقيض ما في الخبر الصحيح المعمول المتقدم اذا قصرت افطرت الصلوة صح واذا لم يفطر لم يقصر فسقط المنع الثاني واذا وجب الاتمام في هذا اليوم وجب في الباقي ما دام باقيا فيه لعدم الواسطة ويمكن منع كلية الاصل واما التثبت بصريحته فيها بل انه للاهمال ان فهم منها العموم عرفا مؤيدا باقترانها الشرط وسند المنع قصر الصلوة مع وجوب تمام الصوم لمن خرج بعد دخول الوقت فانه يقصر الصلوة عند البعض كما سيجيء وعلى تقدير تسليم العموم يخصص بالخبر الدال على وجوب القصر على من يرجع عن النية قبل الصلوة تامة لو تم دليل وجوب اتمام الصوم انه قد يقال بعد ما مر من المنع في دليله يستدل عليه بما في الخبر الصحيح المتقدم اذا قصرت افطرت ثم قال فان قيل يلزم من هذا الدليل انقطاع السفر بمجرد الشروع في الصوم وان لم تزل الشمس لان السفر كما لا يتصور فيه صوم واجب كملا الا ما استثني لا يتصور فيه الشروع فيه فاذا شرع فلا يخ اما ان يكون صحيحا او لا ومن الاول يلزم انقطاع السفر الى قوله قلنا قد صار هذا القول قويا متينا لتحقق الامر الموجب لبطلان حكم السفر لكن لما كان هذا الامر قابلا للبطلان والازالة من اصله بعروض السفر قبل الزوال الموجب لبطلان الصوم كان تاثير الجزء السابق على الزوال مراعى باستمراره الى ان تزول الشمس فاذا رجع عن نية الاقامة قبله بطل ذلك الاثر وعاد الى حكم السفر وفيه بحث فانه لا يلزم من بطلان الصوم بعض السفر بطلانه بالرجوع عن نية الاقامة لعدم الملازمة الى قوله وقد يوجه بما بيّنا الاكتفاء في البقاء على الاتمام بالشروع في الصوم مطلقا كما اختاره المص ومنافيا لدليل الى انقطاع السفر ايضا بفوات وقت الصلوة المقصورة على وجه يستلزم وجوب قضائها الا ان استقرارها في الذمة تماما يوجب انقطاع السفر في وقتها اذ لا موجب للتمام الا ذلك فان قيل هذا الامر لو كان كافيا في عدم بطلان الاقامة لزم عدم بطلان الاقامة بمجرد النية لكن التالي بط فالمقدم مثله الى قوله ومعانه لو قيل بان الفارق بينهما الاجماع على عدم البقاء في تلك الحال بخلاف هذه كان كافيا انت بعد التامل تجد عدم جريان هذا الدليل فيما نحن فيه لحصول الرجوع قبل الزوال اذ لا يمكن ان يقال لا شك في صحة هذا الصوم لو سافر وهو كان جزء الدليل ومجرد الصحة الان لا ينفع لان صحة امر في وقت مع ورود المبطل عليه لا يستلزم بقاء حكم ما هو كان في زمان صحته حين البطلان وانه لو تم لزم وجوب حكم الاقامة على من شرع في الصوم الصحيح وان سافر قبل الزوال فان قيل هنا ان السفر مبطل يقال هنا ايضا الرجوع قبل الصلوة مبطل وان قوله ومن الثاني الخ لا يحتاج بل عين ظ المعنى فكانه غلط وانه قوله وفيه بحث الخ ليس بواضح بحسب لا دراية بينا فان الظ ان قوله فان قيل نقض واستدلال حاصل الجواب المنع بانه لا يجوز بطلان الصوم بالرجوع كبطلانه بالسفر فالبحث بانه لا يلزم من بطلان الخ ساقط على انه يمكن الاستدلال على كون الرجوع مبطلا بالنص كما مر وبعد ورود النص بخصوصه لم يبق للنهي العام على التقدير تسليم دلالته على البقاء بالصوم فيما نحن فيه في قوله لا تبطلوا قوة يمكن ان يستدل بها على بقاء حكم الاقامة بعد الشروع في الصوم لان قوله لم يصل فتمم اخص ويدل ببطلان الصوم ايضا بانضمام قوله اذا قصرت افطرت وبالجملة ما كان ينبغي الخروج عما قررناه ولكن يلزم الخروج بسبب التامل في امثال هذه المباحث حيث يرى انها محل التامل مع وقوع الفتوى سهوا من هذه البحوث لعلك فهمت عدم الكفاية بخروج الوقت وقد صرح في المنتهى بعدم التصريف في دليل التمام الذي بيناه اليه وكذا ما اختاره من الاجزاء بالنافلة المقصودة انه حاصلها انها امارات الاقامة واثارها وامكان اجزاء دليل الصوم الواجب فيه وكذا تقوية الاكتفاء بالصوم المندوب فيما نحن فيه في السفر لجريان دليل الصوم الواجب فيه وقوله لكن لا فرق في الصوم المندوب بين حصول الرجوع قبل الزوال او بعده لبطلانه على التقديرين ليس بواضح انه لا شك في انه منع عن نفس الواجب بعد ولهذا لا خلاف فيه بخلاف المندوب فان القول بجوازه زائد السادس صح فاذا جاز ذلك بعد الزوال او وجب لا يبعد ذلك في المندوب الظ ان المبطل بقاؤها تامة بنية الاقامة وبعدها ولا اثر للصلوة تامة نسيانا قبل نية الاقامة مع بقاء الوقت وعدمه وقلنا بعدم الاعادة ام لا وهو ظ ولا للصلوة تامة بنية البعض وهو ايضا قبل نية الاقامة وبعدها لا معنى للاتمام للشرف الا مع نسيان نية الاقامة والظ صحة الصلوة ح وبقاء حكم النية لصدق التمام بعد النية ووجود الحكم وكون النسيان عذرا وانما مع الذهول عن السبب النية بالكلية فلا ينبغي التردد في بقاء الحكم معه لانها تنصرف الى ما عليه وهو الاتمام الحتمي وكذا الرجوع عن نية الاقامة الواقعة في اثنائها بعد فراغه منها تامة للتمام مع النية وبعدها وكذا لو الاقامة ثم شرع في الصلوة بنية القصر ناسيا ثم اتمها اربعا نسيانا ثم ذكر ورجع والظ صحة الصلوة وعدم الاعادة مطلقا لفعله ما عليه في نفس الامر مع تكليفه يجب الظ والظ عدم ضرر تلك النية او لا لعدم وقوع الفعل كله على ذلك الوجه مع حصول قصد ما التمام وليس بانقص من صوم العدل وجعل العصر مكان الظهر على ما تقدم في الرواية فيكفي للصدق في الجملة فتامل فانه يحتمل البطلان فلا يكفي قال الشارح فان كان في الوقت فكمن لم يصل لوجوب الاعادة وان كان قد خرج الوقت للاحتمال الاجتزاء بها الا انها صلوة تامة وعدمه لانه لم يقصد التمام ووجه التفصيل غير واضح والقياس على المقصر اذا صلى تماما ليس بعيد مع الظ بقاء الحكم لو نوى في الاثناء على تقدير ابتدائها بقصد الاتمام في المقصد الشريفة وكان بعد الثالثة وفي الرابعة يفهم من المنتهى **قوله** ولو خرج الى الخفاء الخ دليله عدم وجوب اعادة ما صلاه فصار حاله انه صلى صلوة مأمورا بها والامر مفيد للاجزاء على ما حقق في الاصول مع الظهور ولا رواية زرارة قال

ومع الشرائط يجب القصر الا في حرم الله وحرم رسوله ص ومسجد الكوفة والحائر ع فان الاتمام فيها افضل متن

سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج في سفر يريده فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلوا وانصرفوا فانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع في الصلوة التي كان صلاها ركعتين قال تمت صلوته ولا يعيد فيمنعنا لغيره وفي الطريق الحسن بن موسى الخشاب قال انه من وجوه اصحابنا كثير العلم ولا يبارضمنا في روايته حفص المروزي المجهول قال الفقيه ره التقصير في الصلوة بريدان او بريد ذاهبا وبريد جائيا والبريد ستة اميال وهو فرسخان والتقصير في اربعة فراسخ فاذا خرج الرجل من منزله يريد اثني عشر ميلا وكان ذلك اربعة فراسخ ثم بلغ فرسخين ونيته الرجوع او فرسخين اخرين قصر وان رجع عما نوى عند ما بلوغ فرسخين واراد المقام فعليه التمام وان كان قد قصر ثم رجع عن نيته اعاد الصلوة مع عدم الصحة والصراحة واشتماله على ما لا يقول به احد على الظاهر من وجوب القصر في اربعة فراسخ مع عدم الرجوع وان البريد ستة اميال وهو فرسخان فلا يحتاج الى تاويل الرواية الاولى بخروج الوقت الثانية بعده او بعد الجزم بعدم السفر بل يبقى على نية السفر فانه يقصر الى ثلثين يوما لان من هذا حكمه بمنزلة من دخل بلدا ولم يعلم مقامه فانه يلزمه التقصير ما بينه وبين شهر ثم عليه التمام بعد ذلك كما قال الشيخ في الكتابين على ان كون هذا بمنزلة ذلك محل التردد لان هذا كان مقيما وانه قد يكون بمنزله وان عزم على السفر غير مفهوم قال في الشرح لو كان الرجوع او التردد بعد بلوغ المسافة بقي على التقصير الى ان يقصد اقامة عشرة ايام او يمضي عليه ثلثون يوما مترددا وهل يحتسب منها اي من الثلثين ما يتردد الى ما دون المسافة او يسلكه من غير قصد لها وان بلغها نظر من وجود حقيقة السفر فلا يضر التردد من اختلال القصد توقف في الذكرى ما ذكره غير واضح ويمكن الحوالة الى العرف كما مر ان الظاهر احتساب زمان التردد لان الظاهر ان اقامة الثلثين يوما قصر الصلوة مع عدم السفر الى تلك المدة حيث يتحقق السفر قصدا او نية الاقامة فيحتسب يوم المسافة ايضا وفيه تامل لعدم صدق الكون في ذلك اليوم في مقام الثلثين فان العدد وعدا استثنينا الثلثين و يمكن ان يجيء له زيادة تحقيق في مسئلة من خرج الى ما دون المسافة بعد نية الاقامة واراد العود **قوله** ومع الشرائط يجب القصر الخ وجوب التقصير في غير الاربعة اجماعي للاصحاب يدل عليه الاخبار ايضا واما دليل التخيير فيها كما هو المشهور فهو ان الاصل في الصلوة هو التمام وخرج ما خرج بالدليل من الاخبار والاجماع وبقي الباقي ومنه المواضع الاربعة فلا اجماع فيها ولا الاية فانها تدل على القصر في الارض مع رفع الجناح وقد يقال بعد تحقق الضرب مع الكون فيها مع القول بعمومها ثم واما الاخبار فلا نص صريحا في الكل كما ستقف بل يدل عليه بعض الاخبار كثيرة مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله ع عن التمام بمكة والمدينة قال اتم وان لم تصل فيهما الا صلوة واحدة وصحيحة الاخرى قال قلت لابي الحسن ع ان هشاما روى عنك انك امرته بالتمام في الحرمين وذلك من اجل الناس قال لا كنت انا ومن مضى من ابائي اذا وردنا مكة اتممنا الصلوة واستترنا من الناس وصحيحة علي بن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع ان الرواية قد اختلفت عن ابائك ع في الاتمام والتقصير للصلوة في الحرمين فمنها ان يأمر بتتميم الصلوة ولو صلوة واحدة ومنها ان يأمر بتقصير الصلوة ما لم ينو مقام عشرة ولم ازل على الاتمام فيهما الى ان صدرنا من حجنا في عامنا هذا فان فقهاء اصحابنا اشاروا علي بالتقصير اذ كنت لا انوي مقام عشرة وقد ضقت بذلك حتى اعرف رايك فكتب بخطه قد علمت يرحمك الله فضل الصلوة في الحرمين على غيرهما فانا احب لك اذا دخلتهما ان لا تقصر وتكثر فيهما من الصلوة فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة اني كتبت اليك بكذا واجبت بكذا فقال نعم فقلت اي شيء تعني بالحرمين فقال مكة والمدينة ومتى انا توجهت من منى فقصر الصلوة فاذا انصرفت من عرفات الى منى وزرت البيت ورجعت الى منى فاتم تلك الثلثة الايام وقال باصبعه ثلثا وليس من قوله ومتى الخ موجودا في الكافي وعدمه اظهر ويمكن حمل قوله فاتم على قصد الاقامة في مكة فيدل على عدم اشتراط عدم الخروج الى محل الترخص لنية الاقامة وفي الصحيح عن ابرهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر ع اسئله عن اتمام الصلوة في الحرمين فكتب الي كان رسول الله ص يحب اكثار الصلوة في الحرمين فاكثر فيهما واتم انه مجهول وفي الصحيح عن عثمان بن عيسى قال سألت ابا الحسن ع عن اتمام الصلوة والصيام في الحرمين فقال اتمهما ولو صلوة واحدة وهو وثيقا واقفي ثقة وفي الصحيح عن مسمع عن ابي ابرهيم ع قال كان ابي يرى لهذين الحرمين ما لا يرى لغيرهما ويقول ان الاتمام فيهما من الامر المذخور وهو ممدوح في الجملة وفي الصحيح عن عمر بن رياح قال قلت لابي الحسن اقدم مكة اتم او اقصر قال اتم قلت فامر على المدينة فاتم الصلوة او اقصر قال اتم وهو مجهول وفي الصحيح عن مسمع عن ابي عبد الله ع قال قال لي اذا دخلت مكة فاتم يوم تدخل وخبر علي بن يقطين قال سألت ابا ابرهيم ع عن التقصير بمكة فقال اتم وليس بواجب الا اني احب لك مثل الذي احب لنفسي وفيه اسمعيل بن مرار عن يونس وهو مجهول وخبر زياد بن مروان قال سألت ابا ابرهيم ع عن اتمام الصلوة في الحرمين فقال احب لك ما احب لنفسي اتم الصلوة وفي الطريق ما مر مع زياد وخبر معوية عن ابي عبد الله ع ان من المذخور الاتمام في الحرمين وهما في الطريق وفي الصحيح عن الحسين بن المختار عن ابي ابرهيم ع قال قلت له انا اذا دخلنا مكة والمدينة نتم الصلوة او نقصر قال ان قصرت فذلك وان اتممت فهو خير تزداد والحسين واقفي فيحمل الاخبار الدالة على التمام وافضليته للتخيير الموجود في بعض الاخبار المتقدمة ويدل عليه ايضا صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن ع في الصلوة بمكة قال من شاء اتم ومن شاء قصر ورواية عمران بن حمران قال قلت لابي الحسن ع اقصر في المسجد الحرام او اتم قال ان قصرت فلك وان اتممت فهو خير وزيادة الخير خير فلما ثبت عدم المعارض من الكتاب والاجماع مع العمل بها مع الشهرة العظيمة فيحمل الاخبار الدالة على وجوب القصر ما لم ينو مقام عشرة الا مع التردد الى ثلثين على غير المواضع وعلى وجوب القصر على التعيين والاتمام كذلك كما هو الظاهر وكذا صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت الرضا ع عن الصلوة بمكة والمدينة تقصير او تمام فقال قصر ما لم تعزم على مقام عشرة وكذا رواية علي بن حديد عنه ع مع الضعف به فانه ضعيف قال لا يكون الاتمام الا ان تعزم على اقامة عشرة ايام وصل النوافل ما شئت في انتقال بين الحرمين معا نه قال ره عبد الله بن جندب ذكر الراوي اتمامه فيهما ولا دلالة على تعيين القصر فيهما وفي الصحيح عن محمد بن ابرهيم الحضيني قال استامرت ابا جعفر ع في الاتمام والتقصير قال اذا دخلت الحرمين فانو عشرة ايام واتم الصلوة وهو ظ وصحيحة معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله ع عن التقصير في الحرمين والتمام فقال لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة ايام فقلت ان اصحابنا رووا عنك انك امرتهم بالاتمام فقال ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم ويخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام وهذه تحمل على ما مر مع ان في الطريق عبد الرحمن عن معوية بن وهب وهما مشتركان وبالجملة لا يمكن رد تلك الاخبار الكثيرة المعمولة المشهورة في المذهب فلا يليق عنادا على خبر اصلا ولم يمكن الجمع الا بما مر ولا يمكن مثل ما قال في الفقيه بعد رواية

اجتماع صح

الممدوح في الجملة

المرعوي

من المنذوب الخ انها محمولة على من ينوي الاقامة اذ لا معنى للتخصيص ولا للانحصار لاشتراك الكل في ذلك وللتصريح في بعض الاخبار الصحيحة المتقدمة بالتمام ولو صلى
واحدة كما حمل الشيخ ايضاً عليه الامر بالاتمام ولو كان مخلوماً عليه بقاء فيهما عشرة او ماخرة وهذا ما يتعلق بالحرمين واما ما يتعلق بهما وبالكوفة والحاير فهو ايضاً بعض ما مر مع الاخبار مثل صحيحة حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع انه قال من مخزون علم الله الاتمام في اربع مواطن حرم الله وحرم رسوله وحرم امير
المؤمنين وحرم الحسين بن علي ع وايضاً رواية زياد القندي عن ابي الحسن ع يا زياد احب لك ما احب لنفسي واكره لك ما اكره لنفسي اتم الصلوة في الحرمين وبالكوفة
عند قبر الحسين ع ورواية اخرى له عن ابي الحسن موسى ع مثله ورواية ابي شبل قال قلت لابي عبد الله ع ازور قبر الحسين ع قال زر الطيب واتم الصلوة عنده قلت اتم
الصلوة قال اتم قلت بعض اصحابنا يرى التقصير قال انما يفعل ذلك الضعفة ورواية عبد الحميد خادم اسمعيل بن جعفر عن ابي عبد الله ع قال تتم الصلوة في اربع
مواطن في المسجد الحرام ومسجد رسول الله ص ومسجد الكوفة وحرم الحسين ع ومثلها رواية مسمع عن ابي عبد الله ع ومثلها رواية ابي بصير وايضاً لما ثبت التخيير في
الحرمين يلزم فيهما ايضاً لعدم القول بالفصل على ما هو المشهور ويؤيد التخيير هنا انه وجد المعارض فيهما بخصوصهما بخلاف الحرمين وايضاً ما وجد القول الصريح ايضاً
بوجوب القصر متعيناً فيهما فان عبارة الفقيه ظاهرة والرواية صريحة في الاولين فقط وهنا فروع الاول ان محل المواضع هو البلد او المسجد ظاهر ما في الاخبار انه مكة الحسن ع
والمدينة والكوفة وحرم الحسين ع ولا ينافيه وجود المسجد في البعض الاخر حتى يحمل المطلق عليه لجواز الحكم فيهما الا انه ما ذكر في البعض الا المسجد لفضيلته ونحوها
والظاهر انه لا شك في فضيلة البلد ايضاً مثل نفس مكة والمدينة ما ورد في موثقة عمار بن موسى في باب فضل المساجد قال سالته عن الصلوة في المدينة هل هي مثل
الصلوة في مسجد رسول الله ص قال لا ان الصلوة في مسجد رسول الله ص الف صلوة والصلوة في المدينة مثل الصلوة في ساير البلدان بعد التسليم محمول على البعيد
والتاويل بقطع النظر عن مجاورته ونحوه وقال الشيخ اذا ثبت الاستحباب في الحرمين من غير اختصاص بالمسجد يكون الحكم كذلك في الكوفة لعدم القايل بالفرق وهو
مذهب المص في المنتهى وجماعة ويحتمل ارادة المسجد من مكة والمدينة والكوفة لانه جزء منها مع عدم العموم صريحاً في كل جزء منها واذا كان التمام في جزء منها تماماً في
مكة مثلاً مؤيداً بالاستحباب ولعل النظر الى الدليل الاول اقرب واما حرم الحسين ع فالظاهر انه ليس بمعلوم اطلاقه على غير الحاير وهو ما دار عليه سور المشهد والحضرة
على ما نقل من معنى اللغة وهو الموضع على ما نقل وتوقف الماء الذي اجرى عليه بعض الجوارح للتخريب ونقل في المنتهى عن المفيد ان المشهد كله هو الحاير لعباد الذي يقف المارة فيه في ذلك الموضع
وهو يدل على دخول ساير البلد في الحاير لا سور البلد ويؤيده ما في البعض عند قبر الحسين ع لو ثبت عدم القايل بالفرق هنا ايضاً يكون هنا ايضاً المراد البلد مع
ان ذلك البلد غير معلوم كما هو المشهور والظاهر ان المراد بالبلد ما كان في تلك الزمان والافضل والاحوط الاتمام عند القبر والمسجد بالكوفة في الجملة لان ظاهر عبارة
السيد وابن الجنيد وجوب التمام وان قيل ان مراده الاستحباب فانه غير ظاهر قال في المختلف المشهور استحباب الاتمام الى قوله وقال السيد المرتضى في الجمل لا يقصر الى قوله
وهذا نطق بمنع التقصير وكذا عبارة ابن الجنيد فانه قال والمسجد الحرام لا تقصير فيه احد على ان في اكثر الروايات على الامر بالاتمام وليس خلاف ابن بابويه صريحاً
في الحاير والكوفة والروايات المعارضة لا يستنبط فيهما فقول الشارح الاحوط هو القصر هو المشهور بين الطلبة ايضاً ليس بواضح كثيراً فتأمل فانه غير بعيد ولا يبعد حمل
الجمع للاحتياط خصوصاً اذا وقع احدهما معادة ثم الثاني الظاهر عدم وجوب الاتمام والقصر فيهما للاصل وعدم دليل يقتضيه على تقدير التعين الظاهر عدم التعين فيجوز
الاتمام بعد نية القصر وبالعكس على الظاهر والاحوط التعين والبقاء الثالث الظاهر استحباب فعل النافلة الساقطة فيها لان المعلوم سقوطها بوجوب القصر وليس بمعلوم
في غيره فيبقى للاصل ولشرف البقعة وللتحريض والترغيب على كثرة الصلوة فيها ولما في بعض هذه الاخبار من ان زيادة الصلوة خير وزيادة الخير خير وصل النافلة
ما شئت وغير ذلك فافهم ولا فرق في الجواز بين اختيار القصر والاتمام صرح بما قلناه في الذكرى الرابع الظاهر عدم جواز الصوم لوجوب الافطار بدليله مع عدم
دليل التخيير ولما في الرواية من عدم ذكره خصوصاً فيما سئل عنهما واجاب عنهما فقط وهو مشعر به وعدم ظهور القايل به نعم قد يقال يقتضي قوله في الرواية ان افطر
قصرت عدم الافطار على تقدير عدم القصر بعكس النقيض ويجاب بانه يمكن ان يحمل على انه اذا جاز لك الافطار جاز لك القصر فيكون العكس اذا لم يجز القصر لم
الافطار وعلى انه اذا وجب الافطار يجوز الاتمام او يخصص بغير هذه المواضع لما مر ولا فرق ايضاً بين كونه جالساً في هذه الامكنة في جميع اوقات الصوم وعدمه
الخامس الظاهر بقاء التخيير في قضاء ما فاتت في هذه الامكنة وان لم يقض فيها لقوله يقضي كما فاتت وغيره من ادلة التسوية بين القضاء والاداء ويحتمل تعين القصر
السادس الظاهر عدم التخيير في القضاء فيها اذا فاتت في غيرها الشايع الظاهر ان المراد بحرم امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع هو الكوفة للتصريح في بعض الروايات
ولما في الرواية في الفقيه ان الكوفة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب ع وان الصلوة فيها بالف صلوة ويحتمل ارادة المسجد فيها للشهرة بان فضله
في المسجد وكذا صدق الخبر ان مكة والمدينة حرم الله وحرمهما والصلوة فيهما بمائة الف الدرهم كذلك بعشرة الاف صلوة وكذا الدرهم ولما مر من موثقة عمار
الدالة على مساواة المدينة ساير البلدان فتأمل فيه ويؤيد تعين الارادة واحتمال الحرم مكة والمدينة والكوفة كذلك بخلاف العكس وللزوم المنافاة في الجملة ان
الظاهر الحصر في اربعة تارة ومنها المسجد فقط واخرى هو وغيره من ساير اجزاء البلد فتأمل فيه فانه محله نقل المص في المنتهى عن والده منع استحباب التمام لمن عليه
الصلوة لقوله لا صلوة لمن عليه الصلوة ولعدم جوازنا النافلة لمن عليه الفريضة وهو بعيد على تقدير تسليم الاصل فكيف مع منعه وتقدم الشاهر الظاهر عدم الحاق
ساير المشاهد للاصل والاستصحاب وادلة وجوب القصر ما لم ينو المقام عشرة وعدم ظهور العلة فيهما حتى يقاس التاسع ينبغي الاقتصار فيها التمام للرواية المنتقد
في البعض والخروج عن الخلاف ولادراك كثرة البركة العاشر الظاهر انه لو نوى القصر ثم اتمها نسياناً او عمداً مع النقل تصح الصلوة وبالعكس الحادي عشر الظاهر ان
المراد بالمسجد او البلد هو الذي كان في زمان المسؤول الامام ع لا ينصرف في ذلك الزمان اليه وكونه الزايد بعده داخلاً فيها غير معلوم ويحتمل كل ما يصدق عليه في كل
زمان ويؤيد الاول ما روي في زيادات التهذيب في باب المساجد في الحسن لابرهيم عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع ما تقول في النوم في المساجد قال لا باس الا في
المسجدين مسجد النبي ص ومسجد الحرام قال وكان يأخذ بيدي في بعض الليل فيتنحى ناحية المسجد ثم يجلس فيتحدث في المسجد الحرام فربما نام فقلت له في ذلك فقال انما
يكره ان ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله ص فاما الذي في هذا الموضع فليس به باس ولانه المتحقق بالارادة وللاستصحاب وادلة وجوب القصر في

ولو اتم المقصر عالما اعاد مطلقا وناسيا يعيد في الوقت خاصة وجاهلا لا يعيد مطلقا متن

البلد حتى يكون من نيته اقامة عشرة ايام **قوله** ولو اتم المقصر الخ دليل وجوب الاعادة على العامد العالم مطلقا كون الزيادة ح مبطلا بالاجماع والاخبار وايضا الدليل عليها وعلى عدم الاعادة على الجاهل صحيحة زرارة وابن مسلم قالا قلنا لابي جعفر رجل صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا قال ان كان قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم تكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه وقوله فصلى اربعا اعاد محمول على العمد للظ والاجماع المفهوم من المتن فصحيحة عيص بن القسم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل صلى وهو مسافر فاتم الصلوة قال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا محمول على الناس لعدم الاعادة على الجاهل مطلقا والاعادة على العامد كذلك للامر وللتصريح بهذا الحكم للناسي في صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل ينسى فيصلي في السفر اربعا قال ان ذكر في ذلك اليوم فليعد وان لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا اعادة عليه لان الظ انه انما فعل ذلك في الظهرين فلا يخرج وقتهما الا بمضي اليوم وحمل الشيخ رواية ابي بصير في الكتابين على استحباب الاعادة بعد خروج الوقت حتى لا ينافي رواية عيص وليس بواضح وهما دليلا **قوله** وناسيا الخ وعدم الاعادة على الجاهل مطلقا لصحيحتهما فقول ابي الصلاح وابن الجنيد بالاعادة عليه ايضا نظرا الى رواية عيص في الوقت غير واضح ويؤيده الناس في سعة ما لا يعلمون وكون ما فعله واجبا عليه في نظره ومامورا به فيكون معذورا والشريعة السمحة وعدم الاعادة على الناسي مع خروج الوقت فقول الشيخ في المبسوط بوجوب الاعادة عليه مطلقا غير واضح ويؤيده رفع وفعله ما هو مامور به في نظره والشريعة السهلة واما الاعادة في الوقت فللرواية وامكان ادراك المطلوب في الوقت فتقيد صحيحة عبيد الله الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع صليت الظهر اربع ركعات وانا في سفر قال اعد بالعامد العالم وهو بعيد في شان عبيد الله الحلبي او ببقاء الوقت مع النسيان وهو ايضا لا يخلو عن بعد اذ الظ انه حكاه بعد السفر ولكن تحمل عليه للجمع ويمكن الحمل على الاستحباب مع النسيان وخروج الوقت والاحتياط يقتضي الاعادة مطلقا هنا ايضا قال الشارح ويعلم من صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ان مجرد الخلاص عن التشهد لا يكفي الخروج عن الصلوة عند من يقول باستحباب التسليم بل لا بد معه من نية الخروج او فعل ما يحصل الخروج وانت تعلم انه يمكن دلالتها على عدم الخروج بذلك مع قصد عدم الخروج واعتقاد كونه في الصلوة وفعل غيرها لك ظاهر واما انه لا بد معه من شيء اخر فلا فافهم بل يمكن ان يقال لما اعتقد الخروج ولكن لما لم يفعل ما يخرج عرفا وزاد بعدها قبل ايقاع الفعل الحسي المنافي تبطل بزيادة الركعتين للنص الخاص بذلك او يقال ان البطلان قد يكون هو باعتبار قصده او لا ذلك ادى في اثناء الصلوة وليس في الدليل ما لا في الفتوى انه هنا لو صلى بنية القصر ثم زاد بعد التشهد ركعتين اخريين عالما في الحال انه ليس جزء من الصلوة الاولى تبطل الصلوة خصوصا عند من قال باستحباب التسليم بل الظ من الرواية والعبارة انه من كان نيته اربعا مكان العصر وعوضا بتدائه الى اخره فلا يدل على شيء من ذلك اصلا الثاني قد تقدم في الفتوى والاخبار ان من زاد ركعة او ركعتين ناسيا بعد ما جلس بقدر التشهد لم تبطل صلوته فلا ينبغي الحكم هنا بالاعادة لا مطلقا ولا في الوقت لو صلى اربعا ناسيا على اطلاقه بل يقيد بعد الجلوس بقدر التشهد مع ان الظ هنا اعم بل التشهد ايضا في الرواية والعبارة ويمكن ان يقال المراد هنا ان يفعل ذلك من اول الامر او في الاثناء بقصد ان صلوته التمام دون القصر فكانه يقلبها عليه في نفس الامر بغيره غلطا ونسيانا وذلك غير الذي يصلي ويعتقد بقاء شيء مما عليه في نفس الامر وغلط في ذلك وفي ما عليه في نفس الامر ونقل ما عليه في الواقع وزاد عليه قد مر مثله قبيلا او تخرج هذه الصورة من تلك القاعدة للنص فيبقى الباقي على عمومه سواء كانت الصلوة ثنائية او ثلاثية او رباعية اذ لا يلزم من التخالف في المفروض ستثناء غير الرباعية من الثلاثية والثنائية ولا التخصيص بصلوة الحضر لا مطلقا ولا في الرباعية اذ قد يقال بالصحة هنا ايضا بزيادة ركعة وركعتين ايضا مع اعتقاد كون صلوته قصرا لكن نوى فعلها تماما بشرط جلوسه بعد فرضه بقدر التشهد فقول الشارح ولا سبيل الى التخلص من ذلك الا بالحمل واما الغاء ذلك الحكم كما ذهب اليه اكثر الاصحاب او القول باختصاصه بالزيادة على الرابعة كما هو مورد النص ولا يتعدى الى الثلاثية والثنائية فلا يتحقق المعارضة هنا او اختصاصه بزيادة ركعة لا غير كما ورد به النص هناك ولا يتعدى الى الازيد كما عداه بعض الاصحاب او القول بان ذلك في غير المسافر جمعا بين الاخبار لكن يبقى فيه سؤال الفرق مع اتحاد المحل في الحقيقة انفاق الاصحاب هنا على الاعادة في الوقت يؤيد ما عليه الاكثر هناك من البطلان مطلقا محل التامل لما عرفت من عدم الحصر وايضا معلوم لا يقتضي الغاء الحكم السابق مطلقا ولا القول باختصاصه عقيب الرابعة لعدم المعارضة في الثلاثية والثنائية ولا اختصاص القول بزيادة الركعة مع عدم ظهوره ودلالة باختصاص الحاضر وهو ظ وان بعد لتعرض ذلك للنص لا يرد سؤال الفرق وانه لا تاييد للبطلان هنا للبطلان فيما تقدم مطلقا بل في محل التعارض فقط على انه لا نعلم ما قال من لو جوه الثالث قال في الشرح اطلق بعض الاصحاب اعادة المتم مع وجوب القصر عليه لتحقق الزيادة المنافية ويؤيده في الجاهل ما ادعاه السيد الرضي ره على اخيه المرتضى من ان الاجماع واقع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا يكون مجزية واجابه المرتضى بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور وحاصل الجواب يرجع الى النص الدال على عذره والقول به متعين اعلم ان الجواب غير صريح فيما ذكره وظاهره ان حكم الشارع يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فيجوز ان يكون حكم الجاهل بالقصر بعد تقصيره الاتمام فلا يكون جاهلا باحكام صلوته الواجبة عليه وان كان ماثوما بترك العلم ولم يكن معذورا ويمكن ان يكون المقصود انه قد يختلف ذلك الحكم من الشارع فلو كان من صلى على تلك الحالة وعرف ان لها احكاما وانه لا بد من معرفتها ولم يعرف لم تصح واذا كان جاهلا لا تكون صحيحة لجواز اختلاف الاحكام الشرعية للجاهل بسبب الجهل والعلم في الجملة ويكون للعالم في الجملة حكما غير حكم الجاهل المطلق وان دعوى الاجماع على الاطلاق غير واضح ولم يظهر من السيد المرتضى تقريره ايضا ولو صح فيخصص ببعض الاحكام او مع عدم فعلها مع احكامها بان يترك ما يبطل بسببه ويزيد فيها ما يبطلها لما بيناه مرارا من ان الظ صحة صلوة الجاهل ببعض الاحكام مع موافقة فعله لما عليه في نفس الامر وعدم اخذه على ما ذكره لجهله بوجوب مثله فيكون معذورا وايدناه بالاخبار فيما تقدم وبعدم النقل عنهم ع ولا عن احد من الائمة ع الامر باعادة الصلوة لاحد لاجل ذلك مع علمهم بالناس ان اكثرهم اخذ لجميع احكامها كما قالوه حتى المسائل المذكورة في الشك والسهو والامور الدقيقة التي احدثها العلماء ولا امر احد بالتعلم ثم يعيد ببطلان صلوة شخص لعدم معرفته مسئلة في السهو مع عدم وقوعه وهو ظ وان كان من قال

نقيظه

الاول

انما هنا

انه هنا
٢

ولو سافر بعد الوقت قبل ان يصلي اتم وكذا لو حضر في الوقت وكذا القضاء متن

انه مسلم او مؤمن كانوا يقبلون منه ولا يأمرونه بشيء من الاحكام من غير استفسار لسائر الاحكام والادلة اليقينية على ذلك لامرهم بذلك فيظهر ان طلب
من ان التوبة قبل الموت بل الفضل مقبولة وما ذكر في بحث التلقين لانه يعلم من اخبار كثيرة ان من امن تلك الساعة يجري قوله باعتقاده انه مؤمن بالله ورسوله
والائمة ينفعه ذلك وينجيه ويؤمنه من عذاب الله ويخلصه من عقابه وانه مؤمن حقيقة والحال ان ذلك في ذلك الزمان ما يعرف الدليل وما كانوا
يطلبون منه ذلك ولا يلقنونه بذلك ايضا فلا يكون الاخذ بالدليل اليقيني من شرائط الايمان ولا هو لا اخذ الفروع المقررة في كتب الفروع والحاصلة
برد الزمان والاحكام الشرعية الدقيقة على الطريق الذي شرطها البعض شرطا لصحتها ولم يكتف بالاتفاق ولا الاخذ على غير ذلك لو جب خصوصا من لم
يعرف ذلك ولم يصل اليه ذلك وما يدل عليه العقل ومن النقل الناس في سعة مما لا يعلمون والشريعة السهلة السمحة ونفي الضيق والحرج وارادة اليسر دون
العسر مما لا في الشارع مع اهتمامه وشفقته بالنسبة الى الرعية وتعليم الصلوة في صدر الاسلام وبعده بما وصل اليهم ثم الاخبار بانه فعل كذا فان كان موافقا
قبلت الاذان ولا يرد شيء بانه كذلك ولكن انت فعلته من غير علم فلا يصح وعدم الامر بالقضاء لمن علموها مثل غيره وقد سلفنا اخبار كثيرة في ذلك مثل حماد وم
طهارة اهل بيتا وفعل عمار في التيمم وفي عدم الاعادة بالنقصان وغير ذلك من الاخبار تذكر والاخبار الدالة على عذر الجهل في اتمام الصلوة والصوم فانها
اخبار كثيرة معتبرة في الصوم وسيجيء وكون الجاهل بالجهر والاخفات وبالغصبية والنجاسة معذورا وبالجملة هذا ظني وما اجد ما ينافيه ونقل مثل هذا
الاجماع لوضح لا ولى بتمامه وغيره فتم ثم اعلم ايضا ان الظاهر ان الجاهل في وجوب القصر معذور سواء كان من وجوب القصر راسا او بوجه دون وجه اصل الجهل
اشتراك العلة بل انه اولى لكثرة الخفاء بخلاف اصل القصر فانه قليلا ما يخفى على الناس وذلك مثل من علم وجوب الاتمام على كثير السفر وما عرف انقطاعه
باقامة العشرة فتمها بعد الاقامة والظاهر انه معذور لان من يصدق عليه انما علمه كما هو وكيف لا يكون الغير معذورا من علم بالتخيير في الاماكن الشريفة وغلط
في التعيين فتم في الموضع الذي لا تمام فيه في نفس الامر خصوصا مع ظنه وتفتيشه بحيث لا يقال انه مقصر فيكون هو ايضا معذورا فانه مشكل ما عرفته جيدا لا ايضا مر
البلد محتمل والمسجد كك وكذا لو علم عين الاربعة ولكن اشتبه حدودها مثل الحاير وحرمه فانه مشتبه في الجملة والمسجد فانه مشتبه هل هو ما كان في
زمانه او ما يصدق عليه الان واما القصر من وجب عليه التمام عمدا او نسيانا مع الذكر بعد المبطل فالظاهر انه مبطل وموجب للاعادة مع التذكر بعد الاتيان
بالمامور به على وجهه واما مع الجهل في المواضع المشتبهة فلا يبعد الصحة وكونه عذرا البعض مامره ونقله الشارح عن يحيى بن سعيد ويدل الصحيح منصور بن حازم المتقدم عليه ايضا مر
عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول اذا اتيت بلدة فازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلوة فان تركه رجل جاهلا فليس عليه اعادة فتم واحتاط فيهما امكن
فان الامر صعب ولا يمكن القول بكليته شيء بل يختلف الاحكام باعتبار الخصوصيات والاحوال والازمان والامكنة والاشخاص وهو ظاهر وباستخراج هذه الاختلافات
والانطباق على الجزئيات الماخوذة من الشرع الشريف ميتا اهل العلم والفقهاء شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم **قوله** ولو سافر الخ واعلم ان هذه ثلث مسائل
وقد اختلف الاخبار والاقوال فيها خصوصا في الاولتين والذي يظهر بالتامل في الدليل ان من ادركه في الحضر وقت الصلوة التي يجب قصرها سفرا مع
الشرائط يجب القصر عليه لظاهر الاية فانها تفيد القصر لمن يصلي في السفر الصلوة المقصورة اداء ولا شك في كون من ذكرناه منه والاصل عدم التخصيص
الظاهر الا بدليل ويدل الصحيح اسمعيل بن جابر المتقدم في الكتابين والفقيه قال قلت لابي عبد الله ع يدخل علي وقت الصلوة وانا في السفر فلا اصلي حتى ادخل اهلي
فقال صل واتم الصلوة قلت فدخل علي وقت الصلوة وانا في اهلي اريد السفر فلا اصلي حتى اخرج فقال فصل وقصر فان لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله ص
فيهما الظاهر من قوله فصل وقصر ومن قوله فان لم تفعل والقسم وان الرسول هكذا فعل ولوجود الحكمة التي ذكرت للقصر فقد توافق الكتاب والسنة والعقل
فقد ظهر دليل الثانية ايضا فان تقييد القصر في الاية بالسفر مفقود هنا وكذا الحكمة والسنة صريحة في ذلك ويؤيده اصل التمام فيجب التمام مع الفعل حضرا
وهي الثانية وايضا يدل عليهما ما تقدم من الاخبار الصحيحة الدالة على تعيين موضع الترخص بانه اذا تجاوزت محل سماع الاذان مثلا فقصر وانه منتهى القصر
وهذا صريح في المطلوب ولا يعارض ذلك كله شيء مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل يقدم من سفره وقد دخل وقت الصلوة وهو في
الطريق فقال يصلي ركعتين وان خرج الى سفره وقد دخل وقت الصلوة فليصل اربعا لعدم الصراحة في قوله يصلي ركعتين في البلد واربعا في السفر لاحتمال
العكس فيهما فليس فيهما مثل متن ما قدمنا مع الاية الكريمة وفي سنده ايضا حريز عن ابي عبد الله ع وفيه شيء ما ومحمد بن مسلم مشترك وان كان هذا الامر غير
قادح للظن ولكن تفيد في مقام التعارض وكذا رواية بشير النبال قال خرجت مع ابي عبد الله ع حتى اتينا الشجرة فقال لي ابو عبد الله ع يا نبال فقلت لبيك قال
انه لم يجب على احد من اهل هذا العسكر ان يصلي تماما غيري وغيرك وذلك انه دخل وقت الصلوة قبل ان نخرج وهذه ايضا كك لان في الطريق احمد بن اربعا ب
محمد عن ابن فضال عن داود بن فرقد وفيه سلم ظهور احمد في ثقة ابن فضال الغير وتوقف المص في بشير فيما يذكر ما يدل على التفصيل بالضيق والسعة
لعدم الصحة مثل رواية اسحق بن عمار ومرسلة الحكم بن مسكين مع ان القول به ليس ببعيد كل البعد وكذا ما يدل على التخيير مثل رواية منصور بن حازم قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول اذا كان في سفر فدخل عليه وقت الصلوة قبل ان يدخل اهله فسار حتى يدخل اهله فان شاء قصر وان شاء اتم والاتمام احب الي
لان في الطريق محمد بن عبد الحميد وليس توثيقه بواضح لاشتباه بينه وبين ابيه ولهذا ما سمي الخبر الواقع هو فيه بالصحة الا نادرا مع انه لا ينافي ما ذكرنا
في العمل بل يؤيد العمل بما قلناه وان خالفه من وجه ويمكن القول به ايضا للجمع وكذا خبر الحسن بن علي الوشا قال سمعت الرضا ع يقول اذا زالت الشمس
وانت في الحضر وانت تريد السفر فاتم فاذا خرجت بعد الزوال فقصر العصر وفي السند معلى بن محمد مضطرب الحديث والمذهب وبالجملة لا شك في قوة دليل ما ذكرنا
فلو لم يمكن الجمع ترجح بما ذكرناه من المرجحات واعلم ان الرجل فيما ذكره في المخ واضح بعد التامل فيه وايضا ما ذكره لاثبات التمام في الاولى لاثبات ان الاعتبار
بوقت الوجوب منقوض عليه في الثانية وانه قال في المنتهى ان ما ذكرناه من وجوب القصر هو مذهب الشيخ في الاولى في المصباح والمقنعة وابن ادريس والشيخ في التهذيب
وانه قال في الاستبصار يصلي اربعا وما اجد فرقا بينهما بل ظاهرهما التفصيل بالتمام والقصر على تقدير السعة والضيق فيهما مع احتمال استحباب التمام في الاولى

ولو نوى في غير بلده اقامة عشرة ايام اتم فلو خرج الى اقل من مسافة عازما للعود ولا اقامة لم يقصر ويستحب ان يقول عقيب كل صلوة ثلثين مرة سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر متن

وما عرفت ما نقلنا عنهما وهو اعرف والثالثة متفرعة عليهما على ما مر من انها تقضى كما فاتت فقول الشارح في المتن ان هذا الجود يعني القضاء تماما اظهر واضح بعد قوله في الاولتين وفي الثانية خبا التخيير مختلفة والمسئلة من مشكل الابواب مع ان المحقق الثاني ما قنت في اشتقاقا شكل والظاهر الترجيح انه قليل وايضا لم يظهر لي وجه ما زيادة في المتن الظهرين بعد قوله يصلي حتى احتاج الى زيادة الفرضين بعد قوله اتم مع العمومية بحيث يشمل العشاء ايضا كان اولى كما هو ظاهر المتن ثم قد قيد بامكان الاداء تماما في الاولى وركعة في الاخيرة وهو ظاهر وتقدير في الوقت ما يفيده تلك كذا ويقيد مع حصول الشرائط او الوقت مع وقت الصلوة في الاولى والركعة في الثانية لتحصيل الشرائط وكان ترك الظهور ولعل مراده بان الجود بعد تسليم ما مر في الاولتين قد ولحظ فلا تخرج بعد دخول الوقت من المنزل حتى تصلي فيه تماما الا في خارجه حتى يتخلص من الخلاف ايضا الصلوة قد ايضا وكذا ينبغي القصر قبل محل الترخص لو ادرك الوقت فيه اي الظاهر اعتبار الوقت لتمامها او الركعة من موضع التقصير الى المنزل وكانه تركه ايضا للظهور **قوله** ولو نوى في غير بلده عشرة الخ اعلم ان دليل ما ذكره المصنف بعد ما سبق واضح من غير اشكال الا ان مراده بالخروج بعد التمام على ما يظهر من قوله اتم قبل وانما الاشكال فيمن لم ينو اتمم فلو خرج الى اقل عازما للعود لاقامة لم يقصر الا مع اقامة عشرة مستانفة قال الشارح بعد نقل الخلاف في الجملة ونحن قد افردنا لتحقيقها وذكر اقسامها وما يتم فيه وقول كل واحد من الاصحاب رسالة منفردة من اراد الاطلاع على الحال فليقف عليها لغير انا نقول هنا الخ نقول لكن ما يهمنا كتبنا ما وصل اليه فهمنا على تلك الرسالة من تحقيق الحال فليرجع اليه من اراد التذكر غير انا نقول هنا ايضا المسافر المقصر اذا كان للاقامة عشرا وكذا من مضى عليه ثلثون مترددا اذا خرج الى موضع فان لم يكن بذلك خارجا عن اسم الاقامة عن تلك البلد بقي على حكم الاول يمكن تواففه مع قولهم بالوصول الى قبل محل الترخص وعدمه فتامل فهذا يدل على الغيبا بقصد عدم الخروج الى مثل ذلك المكان في تحقق الاقامة وتحقق الثلثين فلا يلحق وقد مر اليه الاشارة فتذكر وان خرج ولعله لم يتحقق بدون الوصول الى محل الترخص فان لم يكن اتم صلوة فريضة فهو مقصر مطلقا لانه مسافر لم يتحقق سبب الاتمام لان ذلك هنا ليس الا النية وهي وحدها لم تنفع ما لم يتم وقد مر ان من رجع عن الاقامة يقصر وهو مطلق وقد حققنا عدم توقفه على شيء مثل قصد مسافة بعد ذلك وان اتم فريضة ونوى بعد الخروج لم يقصد العود سواء اقام وشتا نفتر فان قصد مسافة تلاشك في التقصير بعد الوصول الى محل الى ان ينتهي السفر بما عرفت الانتهاء وان لم يقصد مسافة بل قلع نية الاقامة هناك لا شك في وجوب الاتمام واما مع عدم فيكون قاصد الرجوع مع عدم الاقامة المستانفة او مترددا او ذاهلا والانتقال الكلام الى ذلك الموضع فنقول مثل ما قلناه اولا فالظاهر وجوب الاتمام مطلقا لانه صادق عليه انه نوى الاقامة وصلى تماما فصار يتمم مثل من يكون في بلده ولا ينقطع ذلك بمجرد الخروج الى محل الترخص الا ان يكون في نفسه السفر الى بلد تكون مسافة بعد العود وقبل الاقامة بان يكون مسافرا عن بلد الاقامة مسافة بحيث يدخل فيه محل الترخص يكون بالخروج عنه قاصدا ذلك البلد بحيث يقال انه مسافر الى ذلك البلد الا ان له شغل في موضع الترخص فيقضي شغله في بلد الاقامة او انه طريق الى ذلك البلد فح يكون مقصرا بمجرد الخروج الى محل الترخص او لم يكن بلد الاقامة مقصودة ومنتهى سفره واراد اتمامه فخرج الى محل الترخص مع نية العود وعدم الاقامة ولكن يقصد تمام السفر الاول وهو مسافة من محل الاقامة او غير ذلك فح بالجملة الحكم تابع لقصده فان كان بحيث يصدق عليه انه مسافر عرفا وتحقق شرائط القصر فيقصر والا يتمم فما وجد لنا قاطعا البلد الذي يذهب اليه ثانيا وهو مسافة لمحل الخروج وعدمها انه مع خلوه عن القصد ومعه يكفي القصد ولعل ما ذكرناه يكون مقصود المصنف حيث حكم بالقصر بعد الوصول الى محل الترخص ذاهبا وجائيا وفي ذلك المحل وفي محل الاقامة بعد الرجوع على ما نقل عنه فتم فان هذه المسئلة واقعة كثيرة مع عدم وضوح كلام الاصحاب فيها للتردد فيما يفهم من ظاهره ولا يظهر القصد ما قلناه من تخييل وليس بخارج عن القوانين ولا عن اجماعهم الذي نقل في هذه المسئلة من وجوب القصر حين العود لاحتمال قصدهم ذلك فانه مجمل غير مفصل فانهم قالوا لو خرج المسافر بعد اتمام الصلوة بنية الاقامة عن كونه مسافرا ولا بد للتقصير من قصد مسافة والذي في الخروج الى محل يقصد تلك المسافة بحيث يكون هذا الخروج جزء من تلك المسافة ومعلوم من عدم تحقق ذلك فيما نحن فيه فالجمع بين ما قالوه وبين ما ذكروه فيما نحن فيه يتحقق بما قلناه فتامل ولا بد من الاحتياط مهما امكن فان الدهر خال عن العالم والاخذ من مجرد الكتب من غير سماع عن العلماء والعمل به مع قلة البضاعة والاحتمال في الكلام وسوء الفهم والعمل به خصوصا لغير الفاهم مشكل الله دليل المتحيرين وقابل لعذر المضطرين والمعذورين **قوله** ويستحب ان يقول عقيب كل صلوة الخ دليل استحباب قول المسافر ذلك بعد كل صلوة مقصورة رواية سليمان بن حفص المروزي المذكورة في زيادات التهذيب قال قال الفقيه العسكري يجب على المسافر ان يقول في دبر كل صلوة يقصر فيها سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلثين مرة لتمام الصلوة ومعلوم ان مقصود المصنف كل صلوة مقصورة قال في المنتهى يستحب للمسافر ان يقول عقيب كل صلوة يقصر فيها سبحان الله الخ حذفها للظهور والشهرة وان في الذهن ليس ولعل عدم الوجوب لعدم صحة الخبر بل القائل ايضا ومنافاة الحكمة في الجملة والظاهر ان الاولى فعله بعد التسليم بغير فصل ونفل مبطل تتميما للعوضية وانه يتداخل في المغرب نافلة والتكرار افضل لان زيادة الخير خير واعلم ان الظاهر عدم الخلاف في جواز الجمع للمسافر في وقت الاولى او الثانية حتى بين العشائين قبل ذهاب الحمرة المغربية وبعده ويدل عليه حسنة الحلبي لابراهيم عن ابي عبد الله قال كان رسول الله اذا كان في سفر او عجلت به حاجة يجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء الاخرة قال وقال ابو عبد الله لا باس ان تعجل عشاء الاخرة في السفر قبل ان يغيب الشفق وغيرها من الروايات فالظاهر سقوط الاذان في الجمع وتاخير نافلة المغرب ايضا كما في المزيلة وكما في الرواية انه لا نافلة بين الفرضين على تقدير الجمع فيفصل النافلة بعدهما ويدل عليه ايضا الرواية الدالة على ان النافلة مثل الهدية متى جيء بها قبلت ولا يبعد الاداء مع بقاء الوقت المقرب والقضاء بعده والظاهر جواز فعلها مطلقا ولا يبعد كونها في الوقت اولى من الجمع بينهما واسقاط الاذان وان وقت الظهر في السفر اول الوقت لعدم النافلة ووقت العصر بعد الظهر كما في ساير الايام من غير انتظار كما ورد في يوم الجمعة ان وقت العصر هو وقت الظهر في ساير الايام وقتها ايضا اول الوقت لعدم النافلة ورايت في الرواية ان الاولى الصلوة في المنزل في اول وقتها ثم السفر واذا ادرك الوقت في الاثناء يؤخر حتى يصلي في المنزل لعله للرخصة او الخوف والظلمة او ضيق وقت النزول ونحوه من حصول الخضوع وفراغ البال والتعقيب مع الجلوس مطمئنا في المنزل و

امامة مر

وخلاف قال الشارح في الشرح صح

ثم يقضي صح

الترخص صح

فقول الشارح بعد تقييد كلام المتن مقصورة والتقييد المتن الصلوة بالمقصودة بناء على نقص صلوة المسافر وان كانت تامة او كفات عنه واضح

١٧٧٢٢٣

الا فلا بعد كون التقديم افضل لفضيلة الاول وفعل النافلة في وقتها في المغرب ولم يجوز السفر في شهر رمضان للروايات الصحيحة للتشييع وزيارة الحسين عليه السلام خصوصاً مع
وان وردت رواية ان ترك الزيارة واختيار الصوم في شهر رمضان على الزيارة ثم الزيارة بعده افضل لان شهر رمضان لا يجتنب عليه شيء والزيارة ما
بعد الظهر لا يجوز له الافطار وان قصر في الصلوة فيخصص كلية اذا قصرت افطرت للدليل مع عدم التصريح بالكلية كما خصصت من قبل من جهة عكس
نقيضه على طريق المتقدمين مع عدم صحة ذلك عند المتأخرين وسيجيء تحقيق جواز السفر في شهر رمضان ووجوب الافطار وقدره ووجوب قصر الصلوة مع
السفر بعد مضي وقت الاداء قبل محل الترخص فتذكر هذا آخر الجزء الاول من كتاب مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان وقع
ابتداؤه في شهر رمضان سنة سبع وسبعين وتسعمائة في مشهد الحسين سيد الشهداء عليه افضل التحية والثناء واختتامه
في عاشر ربيع الاول المنتظم في شهور سنة ثمان وسبعين وتسعمائة في مشهد امير المؤمنين امام الامام عليهم
وعلى حبيبه سيد الانبياء واولاده مصابيح الاتقياء في زمن الاختفاء من الاعداء والسلام في
على من اتبع الهدى ويتلوه الجزء الثاني في كتاب الزكوة ان شاء الله العلي الاعلى والحمد لله
رب العالمين بالنبي العالمين كتبه
العبد المذنب محمد بن علي
الخوانساري
عفي عنه

الحمد لله الهادي الى السداد المستهدي بالارشاد جاعل محمد نبياً لاهل الرشاد وزارع العمل الى رب العباد الاولياء
شفعاً يوم التناد فلما كان الكتاب المسطور المسمى بمجمع الفوائد عند بعض العلماء ومجمع الدلائل والبرهان عند آخرين
للعالم الالمعي والفاضل اللوذعي النور الساطع والبرهان اللامع محيي مآثر الرسوم ومتقن قوانين العلوم
المحقق الاردبيلي قدس الله نفسه وروح رمسه وجعل غرف الجنان مسكنه في شرح الارشاد من مصنفات العالم النبيل و
الفاضل الجليل علامة العلماء ورئيس الفضلاء فخر المحققين من المتكلمين والفقهاء بل علامة بني نوع الفضائل
الجليلة والفواضل الجميلة افتخار الانام وحجة الاسلام آية الله في العالمين حسن بن يوسف المطهر الحلي قدس الله
روحه وقرب فتوحه من اجل الكتب المصنفة في علم الفقه ما اتى على اهلها شارحاً وابدع المسائل
والنكات واجمال الدلائل والاشارات امتناناً واشتملها لحل المسائل وتبيين الدلائل وتوضيح الغوامض
والمشكلات وبيان الاضمار والاشارات شرعاً فلذا قام بتوفيق الله العلي الباري الحاج محمد تقي
الخوانساري ابن المغفور المبرور مولانا محمد حسين والجناب المفخم المعظم الاكرم الاعظم العلامة الفهامة
قدوة ذوي الافهام وهو لديه تولى تصحيحه مع عدة النسخ المصححة وكثرة الاغلاط الماتعة عن
فهم معنى ما فيه ولعمري انه لبذل مجهود وقد بذلها وسعه في هذا الشأن حتى منه بعون الله
بطائل وظفر منه بنائل والموفق المسدد الطباع له الى تكثير نسخة هذا
الكتاب بالانطباع ففعلوا ما وفقوا له كما وفقوا والحمد لله اولاً وآخراً وقد فرغ الفراغ من انطباعه
وكتابته في يوم الجمعة الثامن من شهر ذي القعدة الحرام من شهور
سنة اثنين وسبعين ومائتين بعد الالف
من الهجرة على هاجرها الف
تحية

كتاب الزكوة والنظر في امور ثلثة **الاول** في زكوة المال وفيه مقاصد **الاول** في شرائط الوجوب وتجب على البالغ العاقل الحر المالك للنصاب المتمكن من التصرف فلا زكوة على الطفل ولا على المجنون مطلقا على راى ويستحب لمن اتجر في مالهما بولاية اخراجها ولو اتجر لنفسه وكان وليا مليا كان الربح له والزكوة المستحبة عليه ولو فقد احدهما كان ضامنا والربح لهما ولا زكوة وتستحب في غلات الطفل ومواشيه ولا زكوة على المملوك ولا المكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤد شيئا ولو تحرر من المطلق شيء وجبت الزكوة في نصيبه ان بلغ نصابا تاما

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله كتاب الزكوة الخ اعلم انه ما اراد بالزكوة هنا ما هو المتعارف في المصطلح المشهور بل اراد اخراج المال الواجب منه في المال المذكور لادخال الفطرة والخمس فيها حيث قال والنظر في امور ثلثة الاول في زكوة المال والثاني في زكوة الفطرة والثالث في الخمس ثم اعلم انه قيل الزكوة لغة هو الزيادة والنمو والطهارة وفي اصطلاح الفقهاء قد تطلق على فعل المكلف مثل قولهم تجب الزكوة ويستحب ويراد بها صرف المال المخصوص الا انه يحذف مضاف وقد تطلق على عين المال المعين لطائفة لا لشرفها ونقل في شرح الشرائع تعريف المعتبرة بانها اسم لحق يجب في المال يعتبر في وجوبه النصاب قال ويتقض في طرده بالخمس في نحو الكنز والغوص وفي عكسه بالمندوبة وبزكوة الفطرة واجيب بان المعرف الواجبة واللام في النصاب للعهد وهو نصاب الزكوة والنصاب في الفطرة معتبر اما قوت السنة او نصاب الزكوة وفي الجواب تكلف فالاولى في تعريفها انها صدقة مقدرة باصل الشرع ابتداء فخرج بالصدقة الخمس وبالمقدرة البر المتبرع به وبالاصالة المنذورة وبالابتداء الكفارة فانه لجبر الكفارة وانه جبر الواجبة والمندوبة ويمكن ان يقع مسامحة في اسم الواجب حتى يحتمل ارادة الثبوت من الوجوب وقد يشعر به عادة الوجوب بدون الاكتفاء بالضمير الراجع الى الصدقة فدخل المندوبة وان المراد اعتبار النصاب في الجملة فلا يرد الخمس ويمكن اختصاص المعرف بزكوة المال وان رجع المال الى الزكوة المعرفة وعلم ان التخصيص بالواجب التقسيم غير مناسب وكذا الطلاق النصاب على اعتبار قوت السنة ولعل اليها اشار بقوله في الجواب تكلف والصدقة في التعريف الاول الذي ذكره وله المص في الايضاح مجملة فان ونية المذكورة في باب الصدقة غير فيها في الدروس بانها عطية متبرع بها بالاصالة من غير نصاب للقربة فعلوم عدم الصحة وانه يلزم اعتبار الصيغة ايجابا وقبولا وسائر الاحكام المذكورة هناك مع عدمها في الزكوة وان اريد غيرها فغير معلوم لجاء الجهل والاجمال واحتمل المراد بها المال المصدق به او الحاصل ابتداء الظاهر عدم صدقه على جزء الزكوة مثل الصاع في الفطرة ومن العشر في الزكوة المالية لكن المراد الاشارة الى التعريف بالجملة لا الى التعريف الحقيقي فلا ينبغي الايراد عليه بل الاشتغال في مثل هذه البحث مع وجود الاهم بل ينبغي الاختصار على بيان المراد من المسائل مع ادلته والاعراض عن الاعتراضات على العبارات والتعريفات ولكن ذكرنا هذا المقدار هنا تاسيا بهم ولا نعود الى امثاله انشاء الله تعالى واما دليل وجوبها بالجملة فهو الكتاب والسنة والاجماع بل لا يحتاج الى الاستدلال لخروجها عن المسائل الفقهية بصيرورتها من الاصول الضرورية التي يكفر منكرها كالصلوة والصوم والحج ولكن نشير الى بعض الادلة تيمنا منها واتوا الزكوة وزرارة عن ابي عبد الله ع من تمام الصوم اعطاء الزكوة كالصلوة على النبي ص من تمام الصلوة ويكفي في الترهيب والترغيب يوم يحمى الاية قوله انما تجب على البالغ العاقل الخ اشارة الى شرائط الوجوب الاول البلوغ فلا تجب على غير البالغ من الاطفال مط ذكرا كان او غيره في شيء من اموالهم صامتا وغيره بمعنى عدم الايجاب الاخراج على وليه وتعلق بعض موالد الى المستحقين كما في مال البالغ ودليل الاصل وعدم الدليل اذ الظ اختصاص الادلة بوجوب الاخراج عن مال نفس المكلف فلا يشمل الاطفال لعدم التكليف والولي لعدم كون اموالهم امواله وما يجد عاما شاملا لتعلق بعض اموالهم الى المستحقين ويدل عليه الروايات ايضا منها صحيح الحلبي وحسنته عن ابي عبد الله ع قال قلت له في مال اليتيم عليه زكوة فقال اذا كان موضوعا فليس عليه زكوة واذا عملت به فانت ضامن والربح لليتيم وصحيح محمد ابن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن مال اليتيم فقال ليس فيه زكوة وصحيح زرارة عن ابي جعفر ع قال ليس في مال اليتيم زكوة وصحيح محمد بن القسم بن الفضيل البصري قال كتبت الى ابي الحسن الرضا ع اسأله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة في مال يتيم ورواية ابي بصير قال المص في المختلف انها موثقة عن ابي عبد الله ع انه قال سمعته يقول ليس في مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة وكان عليه مثل ما على غيره من الناس وقال بعض الاصحاب بوجوبها اذا اتجر به للروايات اصحها صحيح يونس بن يعقوب قال ارسلت الى ابي عبد الله ع ان لي اخوة صغارا فمتى تجب على اموالهم الزكوة قال اذا وجبت عليهم الصلوة وجبت عليهم الزكوة قلت فان لم تجب عليهم الصلوة قال اذا اتجر به فزكوه حملها الاكثر على الاستحباب لعدم الاخبار الدالة على سقوطها عن اموالهم ووجوب الجمع بينها وعمدة دليل المص وعلله وغيرهم في الاستحباب عدم تكليفهم وانت تعلم ان الوجوب في اموالهم لا يستلزم تكليفهم ووجوب شيء عليهم والا يلزم عدم الاستحباب ايضا لانهم ليسوا بمخاطبين ولو تدبا على ما قالوا وايضا يعلم حمل وجوب حمل العام على الخاص وتخصيصه الا ان الاصل وقلة القول به واستحبابها في مال البالغ على ما سيأتي يدل على الاستحباب ومثله البحث في غلاته ولكن لا يجري ما قلناه في الحمل على الاستحباب هناك هنا وقد عرفت ان حمل الاصحاب هنا لبعض الاخبار للاستحباب للجمع ليس بجيد لما قلنا من وجوب حمل العام على الخاص ولكن يؤيده هنا موثقة ابي بصير المتقدمة الدالة على عدم الوجوب في غلات اليتيم من نخل او زرع او غلة فحملوا على الاستحباب صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا مال اليتيم ليس في العين والصامت شيء فاما الغلات فان عليها الصدقة واجبة ويؤيد الوجوب عموم مثل ما سقت السماء العشر وعدم صحة رواية ابي بصير بل عدم توثيقها ايضا لانها نقلت في الكتابين عن علي بن الحسين والطريق اليه غير ظا واضطرابا في المتن وحملها الشيخ على الحبوب التي تستحب فيها الزكوة لغير اليتيم وهو بعيد للتصريح بالنخل والزرع فالدليل يقتضي الوجوب ويؤيده بعد الاستحباب وانما جاز التصرف في مال اليتيم من غير نزاع والاعطاء الى غيره فالاولى والاحوط كونه بنية الوجوب لحصول البراءة باليقين وعدم تكليفه مرة اخرى اتفاقا بعد البلوغ نعم لو لم يجوز واذ لك لقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن غيرها ويحمل الصحيح على التقية لان الوجوب مذهب العامة كان القول بعدم الوجوب حسنا فلما انه بواد لك فكره بعيد خلاف على الظاهر فالوجوب اولى كما هو مذهب الشيخ في الكتابين قال المص في المنتهى انه راى الشيخين واتباعهما وقال في المختلف ان السيد المرتضى قال ان مذهب اكثر الاصحاب ان للامام ان ياخذ الصدقة عن زرع اليتيم وزرعه فزولته لاول نقل عن الشيخين وابي الصلاح وابن البراج وجوب الزكوة في مواشيهم وليس بواضح الدليل اذ ما رايت فيها بخصوصها شيئا والعموم لا تكفي لما مر من العموم في عدم زكوة مال اليتيم فيحمل على مال البالغ لما مر وللاصل والشهرة ولقوله ولا تقربوا وكذا الكلام في الاستحباب على ما ذكره المص هنا الثاني المراد باليتيم هنا هو المولود المنفصل الغير البالغ دون الحمل لا الطفل الذي لا اب له كما قيل ذلك لغة وشرعا الثالث معلوم ان المتولي للاخراج

صحيح مر

هونق

ولا بد من تمامية الملك فلا يجري الموهوب في الحول الا بعد القبض ولا الموصى به الا بعد القبول وبعد الوفاة والغنيمة بعد القسمة والقرض حين القبض وذو الخيار حين البيع

هو الولي وعلى تقدير عدم حضوره يمكن التوقف حتى يوجد او يبلغ فيقضي ويحتمل جواز الاخذ لاحاد العدول والمستحقين فتم الرابع الامر كذلك بعد البلوغ وقبل الرشد لانتفاء العقل فالمجنون في مال المجنون قيل حكمه حكم الطفل في التفصيل في الوجوب والاستحباب ولكن فيه دليل الا على الوجوب مع التجارة وهو صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عم امرأة من اهلنا مختلطة عليها زكوة فقال ان كان عمل بها فعليها زكوة وان لم يعمل به فلا والاصل يقتضي عدم الالحاق مع انه قد عرفت حاله وقريب منها رواية موسى بن بكر فرعان الاول لو اتجر الولي لهما او لغيرهما ان لم الاجرة ان لم يتبرع ولم المصلحة ايضا وكل ذلك مع المصلحة ويدل عليه رواية ابي الربيع قال سئل ابو عبد الله عم عن الرجل يكون في يده مال لاخ له يتيم وهو وصيه يصلح له ان يعمل به قال نعم كما يعمل بمال غيره والربح بينهما قال قلت فهل عليه ضمان قال لا اذا كان ناظرا له الثاني قالوا يجوز للولي تملك المال بالقرض ونحوه اذا كان مليا والتجارة به وكان الربح له والزكوة عليه وفي مال الطفل عليه وقالوا انما اشترط الملائة يعني وجود المال للولي بعد ما اخذ من مال الطفل بعد مستثنيات الدين في قوت اليوم والليلة فانه لم يكن بالوفاء وفيه اشكال من جهة تجدد قوت اليوم يوما فيوما اذ قد يحدث امور اخر من الضمانات الا ان يشترط بقاء ذلك بهما ومع ذلك قد يلزم ما في ذمته دفعة واحدة بحيث يستغرق ماله فيبقى مال اليتيم بلا عوض ويتلف فاشتراط الملاءة يعني الجميع ابيا فلا يشترط ملائة بما لجواز الاخذ بما من وليهما قرضا وعدم ملى الضمان وكانه لا خلاف فيه على ما يظهر في الروايات انا الولد مال لابيه ويدل على اشتراط الملائة مع الشهرة بين الاصحاب وكاد ان يكون اجماعا ان الاصل عدم جواز تملك مال الغير وخرج مع الشرط بالدليل وكانه الاجماع وبقي الباقي وكذا وجود المصلحة معه عدمها بدونه الا اجماع ولا يبعد عدم الجواز مع عدمها وان تحقق الشرط لما ثبت من ان فعل الولي منوط على المصلحة عدمها بدونه ولا يبعد عدم الجواز مع عدمها وان تحقق الشرط لما ثبت من ان فعل الولي منوط على المصلحة في رواية منصور الصيقل قال سئلت ابا عبد الله عم عن مال اليتيم يعمل به قال فقال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن للمال فيها تامل واما اشتراط الولاية فالظاهر انه لا خلاف فيه والحاصل ان المتصرف في مال المولى عليه ان كان وليا واتجر له فالربح عليه وهو ضامن ولو لم يكن وليا واتجر بعين مال الطفل فالظاهر انها باطل او موقوف على اذن الولي او الطفل بعد صلاحيته لذلك لجواز الفضولي منه ويكون ضامنا ولا زكوة على احد ولا ربح لاحد على تقدير البطلان بل يجب رد ما اخذ عوضا الى صاحبه ورد مال اليتيم وهو ظاهر ويؤيده رواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عم قال قلت له الرجل يكون عنده مال اليتيم فيتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمري لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة وهي محمولة على غير الولي لعدم الضمان على الولي لو اتجر له في الذمة للبتيم فيمكن ان يكون مثله ولو اتجر في الذمة بنفسه يكون الربح وعليه الزكوة ويكون ضامنا للمال اليتيم ولو دفع عوض ما عليه يكون مال الطفل عليه مع ما كان عليه لا تبرأ ذمته بل يجب دفع العوض الى البائع ومال اليتيم عوضا واما اذا كان وليا غير ملي فلو اشترى للطفل عينا او ذمة فهو له مع المصلحة وعليه اخراج الزكوة عنه ولو اشترى بالعين لنفسه فلا ينعقد له ويكون للطفل ويحتمل ان يكون محتاجا الى الاذن ثانيا على تقدير جواز الفضولي والا يبطل ويحتمل الصحة في الحال لوقوع العقد من اهله بعين مال ماذون في التصرف فيصح فيه انه فضولي صاحبه مثل ان يشتري الانسان بمال نفسه لغيره وبماله لنفسه على تقدير كونه وكيلا وان اشترى في الذمة لنفسه فيصح لو وقع مال اليتيم يكون كما سبق هذا تفصيل ما اجمل في كلام الاصحاب وهو لا يخلو عن قصور فتم الثالث الحرية فلا زكوة على المملوك مط الا الذي تحرر منه شيء فيجب عليه فيما يملكه بجزء مع الشرائط على الظاهر والدليل على عدم الوجوب على غير المكاتب عدم الملك بناء على القول به مط او عدم الاستقلال بناء على الاخر فانه محجور عليه ليس له التصرف مهما اراد كيف اراد على ما قالوا مع عدم ظهور ذلك يشكل بالسفيه ثم ان الظاهر انه يملك بناء على جملة الحيثية لدخول ما يفيد التملك مط من غير مانع فلو وهب المولى مثلا شيئا فالظاهر التملك لدليل مفيد الملك بالهبة وكذا فاضل الضريبة وبالجملة يجد قابلية التملك جريان عموم ما يدل على الملك فيه مع عدم المانع ولا دلالة على عدم ملكيته في ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وان سلم عدم دلالته على الملك وكون الوصف للكشف لان المراد الله يعلم بانه تحريم الاستقلال العبد على شيء فانه محتاج كذا ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم اذ لا يلزم من عدم شركتهم ولا فيما رزق وملك للمولى عدم الملكية فيما يملكونه اباه او بسبب الانتباه وهو ظاهر واما الحجر فذلك ايضا غير واضح لي مط فان الاصل جواز التصرف للملاك فيما يملكونه نعم لا يجوز لهم التصرف في نفسهم بغير الاذن ويدل على عدم الحجر قول المص في المنتهى قول الاصحاب من قال انه يملك فاضل الضريبة وارش الجناية فعلى هذا التقدير تجب الزكوة في ماله وفي الثانية فاملا وان قال نعبده باموسر ها يدل على الحجر فانه قال بعد نقل الخلاف من العامة ايضا في الملك وعدمه فعلى القول الاول لا زكوة على العبد لان العبد وان كان يملك الى قوله الا انه ملك ناقص قال ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيء وصحيحة في الفقيه عنه عم قال سئله رجل وانا حاضر عن مال المملوك اعليه زكوة فقال لا ولو كان له الف الف الخ على انه يملك لان الظاهر من الاضافة هو الملك هنا وعدم الزكوة يحتمل كونه للحجر فلو تصرف المولى وازال الحجر يمكن وجوب الزكوة كما قيل به وقيل لا لعدم اللزوم له وظاهرها عام في المكاتب وغيره قال فيه وفي خبر اخر عن عبد الله بن سنان قال قلت له مملوك في يده مال اعليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده فقال لا انه لم يصل الى السيد وليس هو للمملوك وهو مذكور في الكافي ايضا وهو لا يدل على عدم الملك لانه قال في يده مال والظاهر كل ما بيده مال المولى حتى يعلم الانتقال على القول بالتملك ايضا لان سببه نادر الوقوع من المولى او من الغير باذنه والاصل عدمه واما دلالته على عدم الوجوب على السيد فبناء على انه لا يكون له خبر وقد يفوت قبل الوصول اليه فما لم يصل اليه او لم يظهر له كسبه مع الشرائط لم تجب عليه ايضا الزكوة فكان هذا معنى الخبر والله يعلم واما المكاتب الذي ما تحرر منه شيء فسبب عدم الوجوب مع كونه مالكا هو عدم الاستقلال والحجر الا في الوفاء والاكتساب كما قالوا وسيجيء تحقيقه ويؤيده رواية وهب بن وهب القرشي في الفقيه عن الصادق عم عن ابائه عن علي عم قال ليس في مال المكاتب زكوة ونقلت هذه في الكافي في الصحيح عن ابي البختري عن ابي عبد الله عم ولكن هو وهب بن وهب وهو ضعيف جدا الا انه يؤيده وبالجملة فلا زكوة على العبد مطلقا لما تقدم مع الشهرة ثم فانه مع الملك فالقول بعدم الزكوة تردد الرابع النصاب فلا تجب فيما لم يصل اليه وسيجيء الخامس التمكن من التصرف بتمامه قوله فلا زكوة على الطفل الى قوله ولا زكوة على المملوك الى قوله ان بلغ نصابا بانه شرحها فتم قوله ولا بد من تمامية

استحباب اخراجها

لا زكوة في المغصوب والغايب عن المالك وكيله والوقف والضال والمفقود فان عاد بعد سنين استحب زكوة سنة ولا الدين حتى يقبضه وان كان تاخيره من جهة مالكه
والقرض ان تركه المقرض بحاله حولا فالزكوة عليه والا سقطت وشرط الضمان الاسلام وامكان الاداء فلو تلفت فلا ضمان ولو تلف البعض سقط من الواجب بالنسبة ولا
جمع بين ملكي شخصين وان امتزجا ولا يفرق بين ملكي شخص واحد وان تباعدا والدين لا يمنع الزكوة ولا الشركة مع بلوغ النصيب نصابا ووقت الوجوب في الغلات
بدو صلاحها

ولو تلف بعد الامكان ضمن المسلم لا الكافر وامكان الاداء بعد الوجوب

الملك يريد بيان التمكن من التصرف اذ الظاهر ان المراد بتمامية الملك واحد ولهذا ما ذكره ولا في الكتاب الا التمكن بل ما ذكر في الدروس الا الملك قال المص
في القواعد الرابع كمالية الملك وفي اسباب النقص ثلثة الاول منع التصرف فلا يجب في المغصوب ولا الضال ولا المجحود بغير بينة ولا الدين على المعسر والموسر على رأي
ولا المبيع قبل القبض اذا كان المنع من قبل البايع ولو اشترى نصابا جرى في الحول حين العقد على رأي وكذا لو شرط خيارا زايدا ولا يجب في الغايب اذا لم يكن في يد
وكيله ولم يتمكن منه فلو مضى على المفقود سنون ثم عاد زكاه لسنة استحبابا ولعل قيد بغير بينة ليس للاحتراز اذ الظاهر عدم وجوبها معها ايضا بل امكان الاثبات بل
مع اقراره ايضا ما لم يصل الى يد المالك لم يجب عليه لعدم التعيين فان المالك في الذمة ما لم يتصل الى يده او يد وكيله ويتعين له بوجه ويؤيده قوله بعد ذلك
ولا الدين على المعسر والموسر الا ان يراد بالمجحود العين فلا يبعد الوجوب مع امكان الاخذ ولعله المراد حتى لا يلزم التكرار وقال المحقق الثاني على الحزر المحقق انما عليه
بان مقتضاه انه لو كان له بينة يجب عليه وهو مشكل اذ كان يريد نحو انتزاعه واداء الزكوة وان اراد الوجوب بعد العود بجميع ما مر فهو متجه اذا كانت البينة بحيث
تثبت بها وهنا الحق بغير عوض قال الثاني تسلط الغير عليه فلا يجب في المرهون وان كان في يده ولا الوقف قوله الثالث عدم قرار الملك فلو وهب له نصابا
لم يجر في الحول الا بعد القبول والقبض ولو اوصى له اعتبر الحول بعد الوفاة والقبول الخ وفيه تامل اذ الظاهر عدم اشتراط القبول بل القرار ان كان المراد منه اللزوم
كما هو الظاهر ولهذا قال من قبل انه لو اشترى بخيار يكون ابتداء الحول من حين العقد لا بعده فوات الخيار وايضا يفهم ثبوت الملك قبل القبول والقبض و
لكنه غير مستقر وليس كذلك وايضا يفهم القرار بعد القبض وليس كذلك اذ قد يكون للواهب الرجوع كما اذا كان اجنبيا ولم يتلف ولم يثب في هبته ثم قول المص هنا ولا بد
من تمامية الملك الخ اشارة الى تحقيق التمكن من التصرف الذي ذكره اولا وبيان التفريع عليه لبعده عنه فقوله فلا يجري الموهوب في الحول الا بعد القبض والموصى به
الا بعد القبول وبعد الوفاة يدل على حصول الملك في الهبة قبل القبض وكذا الوصية قبل القبول وفيه تامل وايضا يفهم اشتراط اللزوم وليس كذلك كما مر على ان
الهبة لا تلزم بالقبض ثم قوله والغنيمة بعد القسمة يمكن عطفه على الموهوب الا بعد القبض بتقدير استثناء الا بعد القبض ويراد القسمة اللازم المفيدة
للملك وهو انما يكون بعد القبض وبعد الا استثناء قبل بعد القسمة وعبارة المص في القواعد تشعر بالثاني ولا تجري الغنيمة في الحول الا بعد القسمة ولا يكفي
عزل الامام بغير قبض الغانم وكذا في قوله والقرض حين القبض وذو الخيار حين البيع فيكون التقدير والغنيمة الا بعد القسمة والقرض الا حين القبض وذو الخيار
الا حين البيع سواء كان الخيار للبايع فقط او للمشتري او لهما والثاني واضح ولكن في غيره تامل لعدم اللزوم وتمامية الملك فلا للمعنى وبالجملة لزوم الملك الا يظهر
شرطيته كلية وكذا جواز التمكن من جميع التصرفات لعدم جواز اخراج المبيع في زمان خيار البايع عن ملكه وكذا التصرفات المنافية للخيار على ما قيل فتامل فان
العبارات لا تخلو عن اجمال اذ المعنى من تمامية الملك امكان التصرف فيه غير واضح قوله ولا زكوة في المغصوب الخ ولا شك في عدم وجوب الزكوة في الكل حتى يصل الى
يد المالك او وكيله لعدم التمكن من التصرف في المغصوب والغايب عن المالك ووكيله وكذا الوقف وان قلنا انه ملك للموقوف عليه لعدم جواز بيعه لعدم استقلاله
لتعلق حق البطون به واما نماؤه فان بلغ الحصة النصاب ووجد باقي الشرائط وجبت الزكوة فيها وكذا الحبوب الضال ومال المفقود كان الاول مخصوص بالحيوان
والثاني بغيره ويمكن الاختصاص على الثاني وتعميمه ولما استحب الزكوة لسنة ان مضت ووجد في باقي شرائط الوجوب فلرواية عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي عبد الله
انه قال في رجل ماله عنه غايب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر ومويدا بالشهرة بل بانهم
بالصحيحة الاتية وفي الاولى دلالة على الوجوب لو خلي بالجنايات عند الغاصب وذلك غير بعيد لحصول الشرائط قوله ولا الدين حتى يقبض الخ دليل عدم الوجوب قبل القبض
والوجوب بعده ظ وهو حصول المقتضي وعدم المانع وعدمه وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا صدقة على الدين ولا على المال الغايب عنك حتى يقع في يدك
وهذه تدل على الاستحباب في المال الغايب فتامل قوله وان كان تاخيره من جهته الخ اشارة الى الخفاء عدم الوجوب وعلى القائل بالوجوب وهو ظ لانه بالقدرة على الاخذ
الترك لم يصير كالعين بالفعل وهو شرط للوجوب نعم هو قادر على ان يملكه وذلك غير مكيف لعموم الاخبار مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها وعدم صحة
ما يدل على الوجوب ان كان تاخيره من جهة المالك فيمكن الحمل على الاستحباب قوله والقرض ان تركه المقرض الخ دليل وجوبها على المقرض ان خلى النصاب الذي استقرضه
بحاله ولم يخرجه عنه بالتصرف مع وجود باقي الشرائط هو وجود المقتضي مع عدم المانع وحسنة زرارة لابراهيم عن ابي عبد الله ع فزكوته على المقترض وصحيحة منصور بن
حازم عنه ع وان كان لا يؤدي ادى المستقرض وفيها اشعار بجواز اعطاء المقرض عنه ويمكن حمله على كالته واذنه وتقبله بما قرضنا فتامل ودليل عدم الوجوب على تقدير
عدم ذلك عدم المقتضي واعلم انه لا بد من وجود المقتضي زمان تعلق الوجوب مستمرا الى زمان امكان الاخراج لوجوبها مستقرة ووجود المانع لعدم زمان الوجوب
فلو استمر الغصب مع زمان البدو فلا يجب فان زال بعده ولم يكن مثله في الجملة فلو حصل البدو مثل الغصب فلا يسقط ويضمن على تقدير التقصير ويكون مضمونة ايضا
على تقدير عدمه ضمانها على الغاصب قوله وشرط الضمان الاسلام الخ يعني ان المالك انما يضمن ويستقر في ذمته بحيث لو تلفت الاموال الزكوية يجب عليه ضمانها
الزكوة واعطاء عوضها بشرطين الاسلام وامكان الاداء مع عدمه فلو كان المسلم متمكنا من الاداء بمعنى ان المستحق موجود وليس هنا شيء يمنع الاعطاء شرعا فقط
فيستقر الضمان في ذمته ولزم الاداء مطلقا بقي المال او تلف ما لو كان حين المال كافرا وجبت عليه على ما هو في الاصح فلو اسلم لم يضمن بمعنى يسقط عنه الزكوة كما
للاجماع والنص مثل الاسلام يجب ما قبله وكذا لو تلفت مع عدم امكان الاداء كعدم المستحق ولو تلف البعض فمثل الكل فيما مر قوله ولا الجمع الخ اما الجمع فظ البطلان
لان ملك شخص وضم مال شخص اليه لم يصير نصابا مملوكا له فلم يتحقق الشرط فلا يجب الزكوة على احدهما وكذا الفرق بين ملكي شخص لان من ملك اربعين شاة
في مواضع متعددة يصدق عليه انه مالك النصاب فتحقق الشرائط ويدخل تحت عموم الاخبار الدالة على وجوب الزكوة لما لكه وتفرقها في امكنة لا يخرجها عن
ملكه ويجيء ادلة وجوب الزكوة وهو اشارة الى خلاف العامة فانهم يجمعون ويفرقون قوله والدين لا يمنع الخ لصدق ادلة وجوب الزكوة وعدم دليل المنع وكذا
الكلام في الشركة مع بلوغ الحصة نصابا فان الدليل جار من غير مانع والامتزاج ليس بمانع للاصل وعدم ما يدل عليه قوله ووقت الوجوب في الغلات بدو
صلاحها اعلم انه لا نزاع في عدم الوجوب قبل بدو الصلاح ولا في الوجوب بعد صيرورته حنطة وشعيرا وتمرا وزبيبا وانما النزاع بعد البدو وقبل ان يصير ذلك

وفي غيرها اذا اهل الثاني عشر من حصولها في يده ولا يجوز التأخير مع المكنة فان اخرها ضمن ولا التقديم فان دفع مثلها قرضا احتسبه من الزكوة عند الحول مع بقاء الشرائط في المال والقابض ولو كان المدفوع تمام النصاب سقطت ويجوز اخذها واعطاء غيره وللفقير دفع عوضها مع بقائها ولو استغنى بعين المدفوع جاز الاحتساب ولو استغنى بغيره لم يجز المقصد الثاني فيما يجب منه م

فقال الاكثر بالوجوب وهو اشتداد الحب فيهما والاحمرار والاصفرار في النخل وانعقاد الحصرم في الكرم والدليل عليه عموما وجوبها وخروج منها وبقي الباقي تحتها ولصدق الحنطة والشعير ح ايضا وهو ظ لانه نوع هذا الزرع حنطة وشعير والاصل الحقيقة ولا شك في الصدق عرفا وان لم يكن لغة فلا يضر وقيل ايضا بها قال على البسر انه تمر لانه نوع من التمر ولا قائل بالفرق فيجب في العنب والحصرم ايضا ولا يضر لو لم يسلم في البسر ايضا دلت الاخبار على وجوبها في العنب ولا قائل بالفرق على الظ نحب في الكل ح وهي صحيحة سعد بن سعد الاشعري قال سئلت ابا الحسن ع عن اقل ما يجب فيه الزكوة من التمر والزبيب فقال خمسة اوسق بوسق النبي صلعم فقلت كم الوسق فقال ستون صاعا قلت فهل على العنب زكوة او انما يجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته ورواية سليمان عن ابي عبد الله ع قال ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة اوساق زبيبا فيهما دلالة ما على الوجوب في البسر ايضا فافهم وكذا في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال لا يكون في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين وحملها الشيخ على الاستحباب للدلالة الدالة على خمسة وكذا ما في رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته في كم تجب الزكوة من الحنطة والشعير والتمر والزبيب فقال في ستين صاعا وقال في حديث آخر ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا والوسق ستون صاعا فلو لم يؤول ما هو خلاف الادلة والاصول عندهم بحذف وحمل ما يبلغ فتم وبالجملة القول بالوجوب فيما يسمى حنطة وشعيرا وزبيبا وتمرا وعنبا جيد واذا ثبت عدم القول بالواسطة يكون القول بوجوبها في الحصرم والبسر احمر او اصفر او منعقد الحب وان لم يسم تمرا او حنطة وشعيرا جيدا والا اقتصر على ما يسمى واذا اشتبه فالاصل عدم الوجوب وعند البعض مثل المحقق في الشرائع لا يجب الا فيما يسمى حنطة او شعيرا او تمرا او زبيبا بل بعد التصفية والتشميس ويدل الاصل مع اخبار صحيحة كثيرة في حصر الوجوب في الغلات في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وقد عرفت وجود لحاق العنب بالدليل والوجوب في الكل على تقدير عدم القول بالواسطة او الصدق بعد البدو ومثل الصبرة حنطة وشعيرا او تمرا او زبيبا فتم واعلم ان ظ القول الثاني عدم الوجوب فيهما بمجرد الانعقاد والاحمرار والاصفرار وعدم التسمية بل بعد التصفية والتشميس وانه على التقديرين لا خلاف في انه لا يجب الاخراج الا بعد التصفية في الحنطة والشعير والتشميس بحيث يصير تمرا وزبيبا في النخل والكرم وذكر الاجماع في المنتهى فائدة الخلاف تظهر في عدم جواز التصرف وجوازه بعد الانعقاد والاحمرار وقبل التسمية فعلى الاول لا يجوز الا بعد التخمين وحفظ المقدار واخراج حصته من الزكوة وعلى الثاني يجوز وكذا في الوجوب وعدمه اذا اشترى بعدهما فانه يجب الزكوة على البايع على الاول وعلى المشتري على الثاني على ما يظهر من كلامهم في الوجوب وعدمه فيما لم يصر زبيبا وتمرا وغير ذلك فتم قوله وفي غيرها اذا اهل الثاني عشر من حصولها في يده الاحال في اشتراط الوجوب في غير الغلات بالحول وعليه اخبار كثيرة معتبرة منها حسنة حريز لابراهيم عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل كان عنده مائتا درهم غير درهم احد عشر شهرا ثم اصاب درهما بعد ذلك في الشهر الثاني عشر فكملت عنده مائتا درهم اعليه زكوتها قال لا حتى يحول عليه الحول وهي مائتا درهم فان هو قال انه حين رأى الهلال الثاني عشر وجب عليه الزكوة ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم افطر انما لا يمنع ما حال عليه فاما ما لم يحل عليه فله منعه قال قلت له رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا بها من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجبت عليه فيها الزكوة فالمراد بالحول اثنى عشر شهرا كما هو في اللغة والاصل عدم النقل والمراد بحول الحول دخول الثاني عشر لا مضي تمام والظ ان هذا الشهر محسوب من الاول بمعنى انه لا يجب من الثاني الا بمعنى انه لو حدث فيه ما يوجب سقوط الزكوة لو كان قبله يكون مسقطا هنا ايضا فلا يكون الوجوب مستقرا المتعلق الوجوب وحصول الشرط وهو حول الحول وهو عبارة عن الشروع في الثاني عشر كما يفهم من الخبر وعبارات الاصحاب تكاد ان تكون اجماعا فقوله فقد حال بالفاء وفعل الماضي لا يدل على عموم كونه من الاول بل على انه يكفي للوجوب ذلك المقدار وهو المراد بحول الحول والظ ان الخبر صريح في استقرار الوجوب وحسن اذ ليس فيه من فيه الا ابراهيم بن هاشم وقد عرفت مرارا فقول الشهيد الثاني في شرح الشرائع الحق ان الخبر السابق صحيح فلا عدول عن الاول اي استقرار الوجوب في الشهر الثاني عشر كما هو مقتضى الخبر والاجماع ولكن في الطريق كلام فالعمل على الثاني متعين الا ان يثبت ح يكون الثاني عشر جزءا من الاول واستقرار الوجوب مشروطا بتمامه غير واضح والعجب انه قال من قبل الذي اقتضاه الاجماع والخبر السالف الاول فلو سلم عدم صحة السند فما يكفي الاجماع ولا ينجبر ذلك بالاجماع فيلغي ذلك كله ويصير الى الثاني حتى تثبت صحة الخبر فالظ الاول كما عرفت فتم وكذا استدلال المحققين على عدم كونه من الاول بالخبر لوجود الفاء وفعل الماضي غير واضح لاحتمال ان يراد بحول الحول ذلك فلا يدل على تمام الحول اذ قد يكون اثنى عشر شهرا كما هو في اللغة والعرف ومراد الفقهاء بحوله ذلك فتم لانه لا يعتبر مضي تمامه والوصول الى آخره لتعلق الوجوب بل يكفي الشروع فيه لذلك ويدل عليه رواية خالد بن الحجاج الكرخي قال سألت ابا عبد الله ع عن الزكوة فقال انظر شهرا من السنة فانو ان تؤدي فيه زكوتك فاذا دخل الشهر فانظر ما نض يعني ما حصل في يدك من مالك فاذا حال عليه الحول من الشهر الذي زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك اكثر منه فان ظاهرها ان ابتداء الحول بعد ذلك الشهر ولان الحول اثنى عشر وهو شرط في الزكوة الا انه لا يشترط مضي الكل بل يكفي مضي احد عشر والشروع في الثاني عشر وهو لا يستلزم خروج الثاني عشر من ذلك الحول والدخول في الحول الثاني وهو ظ قوله ولا يجوز التأخير الخ اكثر العبارات يدل على تحريم التأخير وقال في الدروس من يجب دفع الزكوة عند وجوبها ولا يجوز تأخيرها الا لعذر كانتظار المستحق وحضور المال فيضمن بالتأخير وكذا الوكيل والوصي بالتفرقة لها او لغيرها من الحقوق المالية وهل يأثم الاقرب نعم الا ان ينتظر بها الافضل او التعميم وفي جواز تأخيرها شهرا او شهرين فيحمل على العذر لا يخفى ما فيه من حصول الجواز على الشهر والشهرين والحمل على العذر والتردد في الاثم بعد الجزم بعدم الجواز فتم وقال المص ويتعين على الفور مع المكنة ووجود المستحق ولا يكفي العزل على رأي فيضمن لو تلفت ويأثم وكذا الوصي بالتفرقة او بالدفع الى غيره او المستودع مع مطالبة المالك ولو لم يوجد مستحق او حصل مانع من التعجيل جاز التأخير ولا اثم ح ولا يصح نقيض بهما فان فعل كان قرضا ان الزكوة معجلة لعل كونه لتلك الحقوق المالية فوريا بالاجماع ونحوه ولهذا يقولون ببطلان الصلوة وسائر العبادات المنافية لها في سعة الوقت وصرح الشهيد بالبطلان بتأخير الزكوة وان لم يطالب لعدم الطالب المعين والاخبار الدالة على اشتراط الحول ايضا تدل عليه وهي كثيرة مثل حسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة فقال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه

قوله

ثم صحيحة زرارة ... عن ابي جعفر ... في الزبيب والتمر ... الشعير والزبيب ... اذا ادركت ...

وهي تسعة الانعام الابل والبقر والغنم والذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب فهنا مطالب الاول تجب الزكوة في الانعام بشروط اربعة الاول الحول وهو احد
عشر شهرا كاملا فلو اختل احد الشروط في اثنائه سقطت وكذا لو عاوضها بجنسها او بغيره وان كان فرارا م

ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت وحسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عم ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا أيصلي الاولى قبل الزوال والاخبار في ذلك كثيرة جدا ودلالتها على عدم جواز التقديم واضحة وعلى عدم جواز التاخير من حيث التشبيه بالصلوة والصوم من جهة الامر مع عدم التصريح بالاخير ثم واما الاخبار الدالة على جواز التقديم فكثيرة ايضا مثل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عم قال قلت له الرجل تحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قال قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس ومرسلة الحسين بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الرجل ياتيه المحتاج فيعطيه من زكوته في اول السنة فقال ان كان محتاجا فلا باس وصحيحة حماد بن عثمن عن ابي عبد الله عم قال لا باس بتعجيل الزكوة وتاخيرها شهرين قال الشيخ يمكن الجمع بينهما بانه لا يجوز عنده تقديم الزكوة الا على جهة القرض فيكون صاحبه ضامنا فمتى جاء وقت الزكوة وقد ايسر المعطى وان لم يكن ايسر فقد اجزا عنه واذا كان التقديم على هذا الوجه لا فرق بين ان يكون شهرا او شهرين او ما زاد على ذلك الذي يدل على هذا التحمل رواية الاحول عن رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة فقال يعيد المعطي الزكوة ثم واما حمل ما يدل على جواز التاخير على التعذر والانتظار فما ذكره وليس له وجه الا ان ثبت الاجماع ولكن غير واضح ولا يدل عليه صحيحة عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله عم قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعضها يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله وآخره ثلثة اشهر قال لا باس بل يدل على جواز التاخير مع عدم المواضع فلا يدل على عدمه مع الاعدم وهو ظ وكذا رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عم زكوتي تحل علي في شهر فيصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسالني تكون عندك عدة فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء واعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها يستقيم لي قال نعم لا يضرك وفي الطريق في الكافي الحسن على ما صرح الشيخ بانه ابن فضال وهو لا باس به وان قيل انه فطحي ولكن لا شك في انه ثقة ومعتمد [illegible] السند جيد لكن لا دلالة فيهما على ان جواز التاخير مع التعذر بل ظاهرها عدم ذلك بل يدل على وجوب الاخراج من غير تاخير وجواز عزلها ثم الاعطاء بعد ذلك كما انه مذهب [illegible] في القواعد بقوله ولا يكفي العزل على اي حال وبالجملة الاخبار تجوز التاخير من غير عذر بل كالحسن بل بغيرها ايضا من غير ظهور مخالف الا كلام بعض الاصحاب كما عرفت فلا يصلح لذلك بل لو سلم دلالة الاخبار والاجماع عموما يمكن التخصيص بها فالظ جواز التاخير اربعة اشهر بل الى خمسة اشهر للصحيحة المتقدمة وهو ظ ولكن الاحتياط في عدم التاخير فان الاعتماد الكلي على الاصحاب وبلوغ الاخبار لا يكون الا عن شيء فلا ينبغي العدول عنه فانه يحتمل ظ ان العبادات [illegible] من كلام الشهيد ره والموت اقرب ما يكون الى الانسان فتخليص الذمة خصوصا من حقوق الناس امر عظيم مهم فلا ينبغي التهاون بمجرد هذه الاخبار التي حملها الاصحاب ولم يعمل بظاهرها على الظ واما التقديم فالظ انه على سبيل القرض ثم الاحتساب منها مع بقاء الشرائط في المعطى والمعطي لو كان القرض من تمام النصاب سقطت الزكوة بتقدير لعدم بقاء النصاب بخروج بعضه من ملكه قبل الحول فان القرض يخرج عن ملك المقرض ويدخل في ملك المقترض ولو كان زائدا عليه يجوز ان ياخذ المدفوع وعوضها ودفع غيره اليه بل نفعه ودفع غيره الى غيره ايضا ولكن لا ينبغي ذلك مع بقاء الاستحقاق سيما اذا قيل انه ذلك يجوز للقابض ايضا اعطاء الماخوذ وامثاله واعطاء العوض على ما هو المقرر في [illegible] القروض ولو استغنى القابض ايضا اعطاء الماخوذ وامثاله واعطاء العوض على ما هو المقرر في [illegible] القروض ولو استغنى القابض بعين المدفوع بحيث لو دفع لم يبق له مؤنة السنة جاز الاحتساب عليه من الزكوة بل هو الاولى خصوصا مع القول ولو استغنى بغيره ولو كان نماء القرض بحيث لو دفع العوض يبقى له مؤنة السنة ولو كان بسبب ما اكتسبه مما استقرضه لم يجز الاحتساب لعدم بقاء الاستحقاق فياخذه ويعطيه او غيره الى غيره من المستحقين وهو ظ

قوله وهي تسعة الخ القول بان ما يجب فيه الزكوة تسعة هو المشهور بين الاصحاب وكاد ان يكون اجماعا بين المتاخرين بحيث لا يشيرون الى الخلاف بل المص ادعى الاجماع على حصر الوجوب فيها قال في المنتهى وقد اتفق علماء الاسلام على وجوب الزكوة في هذه الاصناف ولا يجب في غيرها فذهب اليه علماؤنا اجمع الا انه قال في الدروس قول يونس وابن الجنيد بوجوبها في جميع الحبوب شاذ وقال في الاستبصار بعد نقل الاخبار لا يمكن حملها على مذهب يونس بن عبد الرحمن ان هذه التسعة الاشياء كانت الزكوة عليها في اول الاسلام ثم اوجب الله تعالى بعد ذلك في غيرها من الاجناس لان الامر لو كان على ما ذكره لما قال الصادق عم وعفى رسول الله عما سوى ذلك لانه اذا اوجب فيما عدا التسعة اشياء بعد ايجابه في التسعة لم يبق شيء معفو عنه فهذا القول واضح البطلان ويحتمل ان يكون مراده العفو في زمان ايجابه ثم فان لفظ العفو يدل على انه كان ولا اقل مطلوبا الا انه عفو عن رسول الله صلعم بالتماس من الله تخفيفا لضعف الامة عن ذلك [illegible] ويدل على الحصر اخبار كثيرة اصحها اسنادا حسنة زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار عن ابي جعفر وابي عبد الله عم قالا فرض الله الزكوة مع الصلوة في الاموال وسنها رسول الله صلعم في تسعة اشياء وعفا عما سواهن في الذهب والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفى رسول الله عما سوى ذلك وصحيحة علي بن مهزيار قال قرات في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك روي عن ابي عبد الله عم انه قال وضع رسول الله عم الزكوة على تسعة اشياء على الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والغنم والبقر والابل وعفى رسول الله عم عما سوى ذلك فقال له القائل عندنا شيء كثير يكون باضعاف ذلك فقال وما هو فقال له الارز فقال ابو عبد الله عم اقول لك ان رسول الله صلعم وضع الصدقة على تسعة اشياء وعفى عما سوى ذلك وتقول ان عندنا ارز وعندنا ذرة وقد كانت الذرة على عهد رسول الله صلعم فوقع عم كذلك هو والزكوة في كل ما كيل بالصاع قال الشيخ لولا انه عم اراد بقوله والزكوة في كل ما كيل بالصاع ما عدا ما من الندب والاستحباب لما كان لقول السائل ان الزكوة في تسعة اشياء وان ما عداها معفو عنها ويدل على النفي صحيحة [illegible] زرارة وبكير ابني اعين عن ابي جعفر عم قال ليس في شيء انبتت الارض من الذرة والارز والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه غير هذه الاربعة الاصناف وان كثر ثمنه زكوة الا ان يصير مالا يباع بذهب او فضة يكنزه ثم يحول عليه الحول وقد صار ذهبا او فضة فتؤدي عنه من كل مائتي درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين دينارا نصف دينار وبالجملة تدل على عدم الوجوب في غيرها عشرة اخبار فالكثرة وشهرة الفتوى واصل البراءة مرجحة ويدل على الوجوب ايضا الاخبار واوضحها اسنادا حسنة محمد بن مسلم قال سألته عن الحرث ما يزكى منه فقال البر والشعير والذرة والدخن والارز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى واشباهه وقال كل ما كيل منه فبلغ الاوساق فعليه الزكوة هذا
والسلت ولا العدس مع

وروى مثل هذا الحديث محمد بن يعقوب في الصحيح والحسن عن الاحول

على ذلك عن ابن عبيد

الزكوة فيه

ولو ارتد عن فطرة استأنف ورثته الحول ولا ينقطع لو كان عن غيرها م

الا انه قال ع في النهاية وليس الاستنباط ولكنه ليس بموجود في الكافي الذي هو اصلها وما في صحيح علي بن مهزيار والمكاتبة المتقدمة والزكوة في كل ما كيل بالصاع وكتب عبد الله وروى غير هذا الرجل عن ابي عبد الله ع انه سأله عن الحبوب فقال وما هي فقال السمسم والارز والدخن وكل هذه غلة كالحنطة والشعير فقال ابو عبد الله ع في الحبوب كلها زكوة وروايته عن ابي عبد الله ع انه قال كلما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال فاخبرني جعلت فداك هل على الارز وما اشبهه من الحبوب الحمص والعدس زكوة فوقع ع صدقوا الزكوة في كل شيء كيل لعل كتب عبد الله الى ليس في المكاتبة ولهذا ما نقله الشيخ في الكتابين نعم

مكيل فيه

نقل بعد هذا في الكافي كما نجده هنا وصحيحة محمد بن اسمعيل قال قلت لابي الحسن ع ان لنا رطبة وارزا فما الذي علينا فيها فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيء واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدلو فنصف العشر من كل ما كيل بالصاع وقال او كيل بالمكيال ويؤيده عموم قوله وجوب الزكوة من الآيات والاخبار خصوصا مثل فيما سقت السماء العشر وان الحمل على الاستحباب فيه تجوز وحمل اللفظ على الوجوب ولكن المجاز غير غريب وحمل اللفظ على الوجوب والندب مجاز ايضا ويمكن الحمل على التقية ايضا وبالجملة الشهرة العظيمة مع الاختلاف ونقل الاجماع والاصل والجمع بين الاخبار يرجح الاول وامكن الجمع على الثاني ايضا كما نقل عن يونس في الكافي قال يونس معنى قوله ان الزكوة في تسعة اشياء وعفى عما سوى ذلك انما كان ذلك في اول النبوة كما كانت الصلوة ركعتين ثم زاد رسول الله ص فيها سبع ركعات وكذلك الزكوة وضعها وسنها في اول نبوته على تسعة اشياء ثم وضعها على جميع الحبوب لكنه بعيد لبعد العفو عن هذا المعنى كما اشار اليه في الاستبصار على ما مر واخبار الامام عم بذلك مع الوجوب في زمانه في اكثر وهو بعيد جدا بل يمكن عدم جواز مثله لانه اغراء وتأخير عن البيان فتم ولكن ينبغي الاحتياط وعدم الترك في جميع ما اشتمل عليه الاخبار والخلاف الاول لا تجب الزكوة في الانعام الخ هذه اشارة الى بيان الشروط الخاصة بعد بيان الشروط العامة ففي الانعام شروط اربعة زائدة على ما مر الاول الحول وهو يحصل بالشروع في الثاني عشر وهو المراد بحولان الحول المجب للزكوة ح وجوبا مستقرا ولو تركه ضمن لما في حسنة زرارة عن ابي جعفر ع المذكورة بعضها والآتية تمامها بعد ذلك ويأثم بالتأخير مع التمكن ان لم يجوز له وقد مر ذلك مبينا مفصلا ومعلوم ايضا انه لو اختل بعض الشرائط قبل ذلك لم تجب الزكوة وقد مر الدليل ايضا عليه لانه علم انه لا بد من بقائها عنده طول السنة مع الشرائط فلو عاوض ما بلغ النصاب ولو كان قليلا او قبل الدخول في الثاني عشر يوما بالحنطة بالجنس وغيره سقط الزكوة ولم تجب وهو ظاهر الشرط وان كان فرارا فالظاهر انه كذلك فتأمل الشرط الا ان فيه خلافا بل نقل فيه الاجماع وهو ظاهر من نظر في لفظ على وجوبها مع الفرار حيث قال ان من فر بدراهم ودنانير يبيعها من الزكوة او ابدلها في الحول حيلة بغيرهما فرارا من الزكوة يجب عليه الحق له ودليلنا اجماع الطائفة وهذا الاجماع معارض بما هو في تعليقه عنه قبله باسطر حيث قال وقال السيد المرتضى في المسائل الناصرية الثالثة السبائك من الذهب والفضة لا زكوة على من فر بها للاجماع فلا اعتماد بمثل هذا الاجماع فينبغي النظر الى غيره من الادلة والاصل والشرط وقول الاكثر يقتضي عدم الوجوب بالتغيير ولو فرارا ويدل عليه في الاخبار الكثيرة المعتبرة في كل واحد من الانعام الثلاثة مثل ما في حسنة محمد بن مسلم وابي بصير وبريد العجلي والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله ع ما لا كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه هذه في زكوة الغنم وكذا في غيره من الابل والبقر فهي بعمومها تدل على المطلوب ويدل على عدمها في الذهب والفضة عموم الاخبار مثل صحيح الحسن علي بن يقطين قال سئلت ابا الحسن ع عن المال لا يعمل به ولا يقلب قال تلزمه الزكوة في كل سنة الا ان يسبك والاخبار الدالة على عدم الزكوة في الحلي واشتراط السكة وعدم الوجوب في السبائك ونحوها كثيرة معتبرة وهي بظاهرها دالة عليه مع الفرار ايضا مع انه منفي بالخصوص ما في صحيح علي بن يقطين عن ابي ابراهيم قال اذا اردت ذلك اي عدم الزكوة فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة زكوة هذا نص في الباب وحسنة هرون بن خارجة عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان اخي يوسف ولي لهؤلاء اعمالا اصاب فيها اموالا كثيرة وانه جعل ذلك المال حليا اراد ان يفر به من الزكوة اعليه الزكوة قال ليس على الحلي زكوة وما ادخل على نفسه من النقصان في وضعه ومنعه نفسه فضله اكثر مما يخاف من الزكوة وحمل الشيخ ما يدل على الوجوب اذا فر عن الزكوة مثل رواية محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الحلي فيه زكوة قال قلت فانه فر من الزكوة فقال ان كان فر به من الزكوة فعليه الزكوة وان كان انما فعله ليتجمل فليس عليه زكوة وبما قال من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها قال صدقا في انه عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه على الجزء مع ان اصلهما واحد وهو علي بن الحسن بن فضال وهو ومن في الطريق اليه غير موثق فهو خبر واحد ضعيف معارض بجميع ما مر على ان رواية زرارة ايضا منه وفيها دلالة على التأويل وايضا يدل على عدم الوجوب ما في حسنة زرارة عن ابي جعفر ع على الظاهر فقلت له فان احدث فيها قبل الحول قال جاز ذلك له قلت انه فر بها من الزكوة قال ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها الى قوله قلت له ان اباك قال لي من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها قال صدق ابي عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ثم قال ارأيت ان رجلا اغمي عليه يوما ثم مات فذهبت صلوته اكان عليه وقد مات ان يؤديها قلت لا الا ان يكون افاق من يومه ثم قال لو ان رجلا مرض في شهر رمضان ثم مات فيه اكان يصام عنه قلت لا قال فكذلك الرجل لا يؤدي من ماله الا ما حال عليه الحول فقد ثبت عدم وجوب الزكوة بالفرار في النقدين والغنم وكذا في غيرهما لعدم الفرق واشتراك العلة وتقدم ايضا ومع ذلك ينبغي الاحتياط وعدم الفرار وعدم المنع عن نفسه اعظم مما اسقط كما في الرواية وللخروج عن الخلاف قولا ورواية بل عليه نعم عينيه فانها ذخيرة ليوم لا ذخيرة فيه ولانه لو فتح هذا الباب وعمل به يؤول الى سد باب الزكوة ويفوت غرض الشارع من شرعها فلا ينبغي ذلك قوله

اعطاه

ولو ارتد عن فطرة الخ وجوب استيناف الورثة الحول في المرتد الفطري ظاهر بناء على ما تقرر عندهم من انه بمنزلة الموت فتنتقل بمجرد الارتداد المال الى الورثة فملكوا ما لا قبل وجوب شيء في ذلك المال فيملكونه كله ويجب عليهم الزكوة فيه مع بقائه عندهم من الحين الى حول الحول مع بقاء الشرائط وكذا عدم الانقطاع والاستيناف ظاهر على تقدير كونه غير فطري لبقاء الملك على حاله وعدم حدوث المسقط فيجب الزكوة عنده بتمام الحول ولو اسلم في الاثناء فالظاهر عدم السقوط عند الاصحاب لان الاسلام يجب ما قبله عندهم مخصوص بالكافر الاصلي فيجب عليه اخراجه ولو بقي يحتمل ان تتركب كما

٢ السوم طول الحول فلو اعتلفت او علفها مالكها في اثنائه وان قل استانف الحول عند استيناف السوم وكذا لو منعها الثلج او غيره ولا اعتبار باللحظة عادة م

الاخراج وبنوى هنا واعلم ان المتن وكذا اكثر عبارات الاصحاب كالصريح في ان المراد بان اختلال الشرائط مسقط للزكوة اذا وقع في اثناء احد
عشر شهرا الا في الثاني عشر ولهذا قال المص وهلهد عشر شهرا كاملة فلو اختل الخ وقد مر نقل الاجماع عن شرح الشرايع على ذلك وان الخبر دال عليه الا انه غير صحيح
وقد عرفت انه معتبر وسماه في المنتهى بالحسن وهو بمنزلة الصحيح لان ذلك لابراهيم بن هاشم ويفهم الاجماع منه ايض كما قال وانه صريح في عدم السقوط بعد الدخول في
الثاني عشر فلينقله بالتمام متنا وسندا قال محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل كان
عنده مائتا درهم غير درهم احد عشر شهرا ثم اصاب درهما بعد ذلك في الشهر الثاني عشر فكملت عنده مائتا درهم اعليه زكوتها قال لا حتى يحول عليه الحول وهي مائتا درهم فان
كانت مائة وخمسين درهما فاصاب خمسين بعد ان مضى شهر فلا زكوة حتى يحول على المائتين الحول قلت له فان كان عنده مائتا درهم غير درهم فمضى عليها ايام قبل ان
ينقضي الشهر ثم اصاب درهما فاتى على الدراهم مع الدرهم حول اعليه زكوة قال نعم فان لم يمض عليهما جميعا الحول فلا شيء عليه فيها قال فقال زرارة ومحمد بن مسلم قال
ابو عبد الله ع ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه قلت له فان وهبه قبل حله بشهر او بيوم قال ليس عليه شيء ابدا قال وقال زرارة عنه انه قال انما هذا
بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم خرج في اخر النهار في سفر فاراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت عليه وقال انه حين راى الهلال الثاني عشر وجبت
عليه الزكوة ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم افطر انما لا يمنع ما حال عليه فاما ما لم يحل فله منعه ولا يحل له منع مال
غيره فيما قد حل عليه قال زرارة فقلت له رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا بها من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر
فقال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجبت عليه فيها الزكوة فقلت له فان احدث فيها قبل الحول قال جائز ذلك له قلت انه فر بها
من الزكوة قال ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها فقلت له انه يقدر عليها قال فقال وما علمه انه يقدر عليها وقد خرجت من ملكه قلت فانه دفعها اليه على شرط فقال انه
اذا سماها هبة جازت الهبة وسقط الشرط وضمن الزكوة قلت له وكيف يسقط الشرط وتمضي الهبة ويضمن الزكوة فقال هذا شرط فاسد والهبة
المضمونة ماضية والزكوة له لازمة عقوبة له ثم قال انما ذلك له اذا اشترى بها دارا او ارضا او متاعا ثم قال زرارة قلت له ان اباك قال لي من فر بها من
الزكوة فعليه ان يؤديها فقال صدق ابي عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ثم قال ارأيت لو ان رجلا اغمي عليه يوما ثم مات فذهبت
صلوته اكان عليه وقد مات ان يؤديها قلت لا قال فكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول فكانك علمت اعتبار السند وانه واضح
الدلالة واضح على استقرار الوجوب في الشهر الثاني عشر كما سلمه ايض فقوله في شرح الشرايع المراد به الحول بالمعنى الثاني فتسقط الزكوة باختلال بعض الشرايط
مثل عامه ان كان في الشهر الثاني عشر ولو كان قد دفع المالك الزكوة ثم تجدد المسقوط تجع على القابض مع علمه بالحال او بقاء العين ويحتمل ان يريد بالحول
هنا الاول فلا يسقط الوجوب باختلال الشرائط في الثاني عشر وان جعلناه من الحول وهو ضعيف محل التامل لما مر من نقل الاجماع والخبر ولانه يلزم الضرر على
المالك والاخذ والعلم بالحال ممتنع ووجوب الرد على نقدير اختلال الشرط في الثاني عشر بعيد انه ما يعرفه الاقليل من العلماء مع الخلاف وايض على تقدير
صحته عنده لا ينبغي ان يقول انه مراد المص مع انه نقل اجماع الاصحاب في ذلك ولان كلام المص صريح في ان المراد هو الاول لانه قال الشرط الثاني في الحول وهو
معتبر الى قوله وحده ان يمضي احد عشر شهرا ثم يهل الثاني عشر فعند هلاله يجب ولو لم تكمل ايام الحول ولو اختل احد شروطها في اثناء الحول بطل الحول الخ
وهو ظاهر في الاول لانه ذكر الحول وعينه وجعل ذلك شرطا للوجوب ثم اشار الى الاختلال فيه وسقوط الوجوب الذي ذكره اولا به فلذا كالصريح في ان المراد
هو الاول وان الوجوب الساقط هو المذكور او المشروط بالحول المذكور المحدد وايض انه مثل بان الشرائط فانه لا يسقط الوجوب بعد تحققه لكون الوجوب
مشروطا فلذا في الحول ولا شك في تحقق الوجوب في الثاني عشر فلا يسقط ولا يكون مشروطا وايض الاستصحاب يقتضي ذلك وايض اذا علم الوجوب لا بد من العلم
بالمسقط وما نجد شيئا وما ذكره ايض ما يصلح لذلك ما نعلم وهنا ايض مع اعترافه بالاجماع على ذلك الخبر فتم ثم اعلم ان هذا الشرط غير مخصوص بالانعام
بل هو شرط في غير الغلات فهو من الشرائط الخاصة في الجملة وايض ان البقاء تحت يد المالك بحيث يكون قادرا على التصرف فيه مهما اراد شرط طول الحول فلو
ضل او فقد في اثنائه بحيث خرج من تحت قدرته بذلك فالظاهر استيناف الحول كما لو بيع ساعة ثم رد فقوله في شرح الشرايع ويعتبر في هذا الضلال والفقد الا
الاسم فلو ضل لحظة او يوما في الحول لم ينقطع محل التامل والملك شرط والتمكن من التصرف ايض شرط فاعتبار الاستيعاب في احدهما دون الاخر محتاج
الى دليل فتم ولهذا قيل لو زال عقله ولو لحظة استانف الحول وقال في الشرائع فلو علف بعضا ولو يوما استانف على ان الشرط هنا السوم وقد يقال على من
علف يوما او اكثر انه سائم عرفا فيتحقق الشرط بخلاف الملك التام والتمكن من التصرف فانه ليس بعرفي بل هو مثل الملك فتم واحفظ قوله الثاني السوم
طول الحول الخ قال في شرح الشرايع السوم هو الرعي يقال سامت الماشية تسوم سوما اي رعت فهي سائمة قال الجوهري والدليل على اشتراط السوم وعلى اشتراط
عدم كونه عاملا في جميع الحيوانات هو الاجماع قال المص في المنتهى والسوم شرط في الاصناف الثلثة من الحيوانات وعليه فتوى علمائنا اجمع وما في حسنة
زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير وبريد العجلي والفضيل عنهما ع في زكوة الابل وليس على العوامل شيء وانما ذلك على السائمة الراعية وكذا في صحيحهم
عنهما ع ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات على السائمة الراعية وكذا في حسنتهم عنهما ع في زكوة البقر فالا وليس على النيف شيء ولا
على الكسور شيء ولا على العوامل شيء انما الصدقة على السائمة الراعية وما رايت في اخبارنا في الغنم شيئا بخصوصه لعل العموم المذكور تشمله لان
الاعتبار باللفظ ولا يخصصه خصوص السبب كما ثبت في الاصول والاجماع وعدم القول بالواسطة ورواية العامة يؤيده وهو ظ وانما الكلام في تحقيق
ان السوم الذي يمنع الزكوة اي شيء هو ونقل عن الشيخ انه ان غلب السوم على العلف تجب والا فلا وعن بعض الاصحاب ان العلف ثلثة ايام يقطع السوم
لا اقل من ذلك وفي الشرايع ولو يوما وفي الدروس ولا عبرة باللحظة وفي اليوم في السنة بل في الشهر تردد اقربه بقاء السوم للعرف وقال المص في المنتهى وقد
عرفت اعتبار الاسم وما ذكره الشافعي اي القطع ولو بيوم لانه شرط كالملك ضعيف فانه يلزم لو اعتلف لحظة واحدة ان يخرج عن اسم السوم وليس كذلك فتم

ارزنجا

ولا تعدّ السخال الا بعد استغنائها بالرعي ولها حول بانفرادها الثالث ان لا تكون عوامل فانه لا زكوة في العوامل السائمة الرابع النصاب وهو في الابل اثنا عشر
خمس وفيها شاة ثم عشرة وفيها شاتان ثم خمس عشرة وفيها ثلث شياة ثم عشرون وفيها اربع ثم خمس وعشرون وفيها خمس ثم ست وعشرون وفيه م

انا حكم الاصول بما يصدق لغة ولا تحديد له في الشرع فيرجع الى العرف كما في غيره ولكن فيه اجمال ولا شك في الصدق مع التساوي بل مع العلف يوما او يومين اذا كان منفصلا فالقول لشيخ وتقريبه الدروس غير واضح الا ان يريد يوما في الشهر والشهرين في السنة والتفريق والاصل انه لا شك في اشتراط السوم في كل مادة يتحقق وجب والا فلا للاصل فتم واحتط وكذا الكلام في العامل قال في الدروس لا يكون عوامل ولو في بعض الحول وسكت كان قليلا في التفصيل ايضا كانه احال على السوم ثم اعلم ان الامر صار الى العرف بتسمية الحيوان سائما وقد عرفت ان السوم لغة هو الرعي وكان في الاخبار المتقدمة ايضا اشارة الى انه الرعي حيث قال السائمة الراعية كما صفته كما شعر تحته لا فرق بعد الصدق في كون العلف ملكا اولا وبين الاختلاف بنفسها او اعلافها سواء كان المعلف هو المالك وغيره اولا كما صرح باكثرها في المنتهى والدروس وقال فيه من مال المالك وغيره فقوله بعيد ولو اشترى مرعى فالظاهر انه علف لان استيجار الارض للرعي وما يأخذه الظالم على الكلأ فالمحل التأمل لان الظاهر ان الرعي في المرعى سوم ولو كان ملكا على اي نوع كان الملك كما هو مقتضى اللغة والحق على ان اعتباره التسمية سوما وعلفا باعتبار الهيئة او الكثرة يحقق المعنى ولعدم ظهور الفرق بين شراء المرعى واستيجار الارض للرعي فتم وكذا في اشكال الشهيد الثاني في شرح الشرائع ويشكل الحكم فيما لو علفها الغير من ماله بغير نظر الى المعنى المقصود من العلف الخ اذ لا ينبغي الاشكال بعد عدم النص وعدم اعتبار العلة فيه بوجه على انه قد يكون المؤنة في السوم اكثر ومساوا ولا يكون في العلف مؤنة اصلا او لا يكون للعلف للمزبال السوم عادة مؤنة و بينة اصلا مع انه موجب للسقوط واذا كان في السوم مؤنة مع ذلك يوجبها و بالجملة الاشكال كثير فلا ينبغي الحكم الا بيّن باشكال ايضا فتم وكذا تامل في قوله واعلم ان العلف يتحقق باكلها شيئا مملوكا كالتين والزرع خضر لو اشترى مرعا ونقل كلام الدروس المتقدم ثم قال وكانه بناه على ان الغرامة في مقابلة الارض وفي الكلأ اذ مفهوم الاجرة لا يتناوله ولا يجاوز لكن اشكال فان كلامه يأبى بظاهره على اعتبار الملك في العلف وعدمه في السوم ولكن لو صح وكذا اشكاله الملك وان الاشكال مع صدق السوم المعتبر شرعا وعرفا مع تصريح الاصحاب كما نقلت عن الدروس بعدم الاعتبار بالمالك عدمه وهو ظاهر في نفسه مع قول الاصحاب فلا ينبغي احداث الاشكال فانا نجد اشكالا كثيرة ثم مع ذلك احداث امثاله تشويش مثلنا القلة البضاعة فكان الاولى وان كان في النفس شكوى عن مثله حتى لا يضاعف الاشكال ولا يؤل الى ترك البعض وتشويش الخواطر فتم فاني اجد عدم الاشكال خصوصا في وجوبها في ما اخذه الظالم على الكلأ وفي الارض المشاعة وان قلنا يكون الغرامة في مقابلة الكلأ اذ ليس المدار على الغرامة وعدم المؤنة والحرج عدم الفرق في مقابلة الكلأ الا على ملك العلف غيره بل على صدق الاسم كما هو مدلول المفهوم كلام الاصحاب حتى نفسه فتم **قوله** ولا تعد السخال الخ نقل عن الصحاح انه يقال لاولاد الغنم ساعة وضعه من الضان والمعز جميعا ذكرا كان او انثى سخلة واما دليل عدم العد الا بعد الاستغناء عن اللبن بالرعي فهو الاخبار الدالة على السوم في انه لا مدخل الا بعد ان السوم فانه شرط طول الحول ولا يدل الا يدل على الوجوب بعد الحول على الاكتفاء في الابتداء بزمان الوجود لثبوت شرط السوم على ما عرفت وهو ظاهر ومنه ظهر اعتبار حول الام وسقوط والظاهر المراد بالسخلة هنا ولد الانعام الثلثة مطلقا ولو مجازا فيحمل حسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول من يوم تنتج على منع بانه في الشرائط وترك المفهوم فالمراد مع الشرط طول السنة ومضيها لاعتبار السوم في الاخبار على ان الخبر غير صحيح وجمع في البيان بان المراد باعتبار الحول في السخال من حين النتاج على ما هو في هذه الحسنة ان كان اللبن الذي يشرب عن سائمة ومن حين الشوا ان كان عن معلوفة وقال في شرح الشرائع لكن نواصح مع ضعفها فتم وقال ايضا انها صحيحة وهي حسنة لوجود ابراهيم وقال ايضا ورد الرواية في ذلك لضعف السند مع انه مانعلها فلعل بل جزا خوالا انه قريب منها واجاب بالضعف وبان كون الحول غايته لا يدل على عدم غاية اخرى للحديث الصحيح الذي ذكرناه وهو اشارة الى ما دل على اعتبار السوم انما الصدقات في السائمة الراعية وهو جار في حسنة زرارة ايضا وبالجملة كل ما هنا لا يخلو عن شيء فارجع الى كلف وتامل في كلام البيان وفيما اختاره ايضا وهو العمل بمضمون الحسنة قال مع انها مشهور والذي نفهم انا لصغار ان صدق عليها بعد مضي الحول من يوم ولدت انها سائمة ينبغي الابتداء من حين النتاج لان الاعتبار بالتسمية وليس في الاخبار اعتبار طول السنة صريحا وقد مر ان المعتبر هو التسمية وليس ذلك هنا ببعيد لانها غير معلوفة يقينا وان زمان الرضاع الذي لا يرعى ايضا قليل وان السوم والعلف انما يعتبر في زمان يصلح لذلك فالقاصد في الاسم وان صدق انها غير سائمة فلا ينبغي القول بمضمونها مثل الاخبار الصحيحة والكثرة والصراحة بل الاجماع فتم الشهرة بل القول به ايضا فلا يبعد الجمع بين الروايات والاقوال بما ذكرناه واعلم ان الصدقات في جمع البيان وضح حيث ان لبن السوم حكمه حكم السوم لعدم المؤنة ولبن العلف حكم ذلك ايضا وبعيد صدق السوم على الام وعدمه على الولد وكذا في العلف على ان الخبر في صغار الابل فقط فتم ومختار البيان غير بعيد على تقدير عدم الصدق على اولاد المعلوفة والصدق على اولاد السائمة وكذا العمل بمضمون الحسنة وكذا القول بالحساب من حين الاستغناء لا من حين الرعي بل التفصيل بما عرفت **قوله** الثالث ان لا تكون عوامل الخ فقد عرفت دليله وان المعتبر هو الصدق ومعلوم انه ليس بمعتبر الا في الابل والبقر واعتبر البعض للادلة وعموم الادلة مع الشهرة دليل العدم ولا بد له حذف التاء عن مثل في خمس من الابل في الروايات على اشتراطها الا ان المراد لو كان مذكرا ايضا لقيل خمسة اذ الظاهر المنطوق هو مطلق ما صدق عليه من غير نظر الى تذكير وتانيث وحذف التاء اختصارا ولعدم توهم الاختصاص بالمذكر والنظر الى ان المخرج هو الانوثة غالبا وبالجملة المتبادر من الاخبار هو الاعم وان كان ظاهرا دون النحو المؤنث وذلك لا يوجب التخصيص مع وجود العمومات على ان ذلك في بعض الاخبار في بعض الاصناف فانه لا يمكن ان يقع مثله لبين في ما دون الاربعين من الغنم شيء فاذا كانت اربعين ففيها شاة وفي مثل وفي غيرها اربع شياه وغير ذلك **قوله** الرابع النصاب كون النصاب على ما ذكره في المتن هو المشهور بين المتاخرين ويدل عليه الاخبار الكثيرة المعتبرة ولا معارض لها من الاخبار المعتبرة الا في الخمس وعشرين قال في حسنة زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير وبريد العجلي والفضيل عنهما عليهما السلام قالا في صدقة الابل في كل خمس شاة الا ان تبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض فيحملها السيد على اخراجها باعتبار القيمة بخمس شياه والشيخ على ان يبلغ وزاد وحذف لظهوره اعتمادا على فهم السامع باعتبار ما تقدم من الاخبار وما في صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا كان خمسا وعشرين ففيها خمس من الغنم وكذا ما في صحيحة عبد الرحمن وفي حسن وغيرها خمس واخرى

هـ
الا ان تبلغ الخمس وعشرين
فاذا بلغت ذلك ففيها

تامل

لما غير حول الام

حكمه

صحيحه وحسنته في خمس وعشرين خمس شياة وقال عبد الرحمن هذا فرق بيننا وبين الناس فاذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون بعد قوله وفي ست وعشرين بنت
مخاض الى خمس وثلاثين فيمكن الحمل على التقية وغيرها وبالجملة يرجح ذلك بالكثرة والشهرة والتصريح بل بدعوى اجماع السيد وبأول غيره او يطرح فتم ثم
اعلم ان المراد بالحقة طروقة الفحل على ما في بعض الروايات وهي ما استحقت للفحل للحمل وتصحح القول به عرفا مع خلو اكثر الروايات وكلام الاصحاب عن
ذلك فلا منافاة فتم واعلم الظاهر ان المراد بقوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وهكذا الزوايد فانما التخيير بين الاولى والثانية كل منهما
ويحذف الكسور والنيف كما هو المصرح في الروايات لعدم القائل بالجمع ولكن قال المحقق الشيخ علي ليس المراد التخيير انما بل الواجب على الاخذ اعتبار
ما يكون استيعابا به اكثر ففي مائة واحد وعشرين يعتبر اربعين اربعين وفي مائة وخمسين يعتبر خمسين خمسين ففي مائة واربعين يعتبر خمسين واربعين وفي مائتين
يتخير وليس ذلك بواضح لعموم الخبر وان كان الاعتبار لنفع الفقراء فليس بحجة على انه قد لا يكون ذلك لاحتمال جبر التفاوت فالحاصل يحذف المعض والكسور
والعفو بالعفية لاحتمال كون قيمة الحقة زائدة على ما يحصل من اعتبار اربعين اربعين واخذ بنت لبون فتم فانه ينبغي ملاحظة المالك كما يظهر بالنظر الى
الاخبار ويكون الخيار له اولى كما اختاره في لف والدروس ونقل عن الخلاف التخيير للساعي فتم ويؤيد التخيير مط وجودهما في مائة واحد وعشرين في الرواية مثل
صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع وعن زرارة عنهما ع الى عشرين ومائة فاذا زادت ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وفي الحسن عن زرارة
ومحمد بن مسلم وبريد العجلي وابي بصير والفضيل بن يسار عنهما ع فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ومعلوم حملها
على التخيير فلو كان المراد ما ذكره ره ما كان ينبغي وجودهما في صورة لا يجوز الا احدهما وهو اعتبار اربعين اربعين فالمصير الى ما ذكره لا يخلو عن بعد وتكلف
فيمكن التخيير للمالك مط وينبغي له رعاية جانب الفقراء مهما امكن ايض بل يمكن ان يقال الاولى الاخذ عن كل خمسين لوجوده في الاخبار الكثيرة الصحيحة
المعلومة الا ان يوجد اربعين فقط فيوخذ بنت لبون ايض لبعض الاخبار وتعدد الخمسين هذا في الابل واما البقر فالنصاب والمخرج مقتضى الدليل
الا انه لا دلالة في الخبر على التبيعة بل التبيع فقط في كل ثلثين وهو ما في خبر زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير وبريد والفضيل عنهما ع قالا في البقر في كل
ثلثين بقرة تبيع حولي وليس في اقل من ذلك شيء وفي اربعين بقرة بقرة مسنة وليس في ما دون الثلثين الى الاربعين شيء حتى تبلغ اربعين فاذا بلغت
اربعين ففيها مسنة الخ الا انه قال في لف انه اشهر ولان التبيعة افضل من التبيع فايجابها يستلزم ايجابه دون العكس ويؤيده ايجاب التبيعتين في ستين و
الشهرة ليست بحجة مع وجود الخلاف والافضلية غير معلومة اذ قد يكون الامر بالعكس في بعض الاوقات والبلاد على ان الكلام في كونها اصلا لا بحسب
القيمة فقد ذهب ابن ابي عقيل وعلي بن بابويه بتعيين التبيع هو مقتضى الدليل والاحتياط مثل الفراغ لفظي وليس بواضح ويفهم منها ملاحظة الحال في كل
موضع يمكن حساب ثلثين ثلثين بحيث لا يبقى شيء فيختار وكذا اربعين اربعين وهو مؤيد لما ذكره المحقق الشيخ علي في الابل فتم واما الغنم فنقل في لف
عن ابني بابويه عدم الوجوب حتى يبلغ واحدا واربعين وهو خلاف المشهور وما نقل له دليلا وما رايته ايض مع دليل الوجوب في الاربعين كما ستسمع مع الشهرة
والعمومات فما بقي هنا الاصل لو كان هو الدليل وايض المشهور ان الواجب في ثلثمائة وواحدة اربع انه نصاب رابع والنصاب الخامس هو اربعمائة ففي كل
مائة واحدة وقيل الواجب في ثلثمائة ثلث مثل ما وجب في مائتين وواحدة وانه النصاب الرابع ولا نصاب بعده بل الواجب بعد الوصول اليه عن كل مائة شاة هنا
سؤال مشهور بين الفقهاء والمتفقهة قيل اصله عن المحقق مع الجواب اجمالا في كتاب الشرائع وتفصيلا في الدروس ونقلهما الشهيد في شرح الارشاد وولد المص في الايضاح
والشيخ علي في حاشية الارشاد والشرايع والشيخ زين الدين في شرح الشرايع اما السؤال فهو انه اذا كان على القولين يجب في الاربعمائة اربع فاي فائدة الخلاف وانه اذا
كان يجب في ثلث مائة وواحدة ما يجب في اربعمائة فاي فائدة في الزايد ويمكن تقرير السؤال على المائتين وواحدة والثلثمائة وواحدة واما الجواب فهو انه تظهر
الفائدة في الوجوب والضمان اما الوجوب فلان محله فانه اذا كانت اربعمائة فمحل الوجوب مجموعها ولو نقصت عن الاربعمائة ولو واحدة كان محل الوجوب
الثلثمائة وواحدة على القول الاخر واما في الضمان فلانه اذا تلف من اربعمائة واحدة بعد الحول بغير تفريط نقص من الواجب جزء من مائة جزء من شاة ولو
كانت ناقصة عن الاربعمائة ولو واحدة وتلف منها شيء لم يسقط من الفريضة شيء ما دامت ثلثمائة وواحدة لوجوب النصاب في الزائد عفو وكذا القول
في مائتين وواحدة على القول الاخر وتظهر فائدة الخلاف ايض بان الاربعمائة او الثلثمائة ليستا نصابا بخصوصهما بل النصاب امر كلي هما من افراده بخلاف القول
الاخر وايض النصاب اربع على قول وخمس على اخر ولي تامل في السؤال والجواب اما السؤال على التقرير الاول فهو ان فائدة الخلاف ظاهرة بان الواجب في ثلث
مائة وواحدة ثلث على قول واربع على اخر واي فائدة اعظم منها ولا يحتاج الخلاف الى الفائدة في جميع الجزئيات بعد وجود الدليل بل الاختلاف بينهما في وجوب الربع
مائة فلا نطلب الفائدة فان قيل بطريق الاستفسار هل للخلاف في اربعمائة فائدة ام لا فهو ممكن والعبارة غير جيدة واما على التقرير الثاني فهو انه اذا ورد بنص
واقتضاه دليل فاي فائدة تراد الا ان يوجه بالطريق المتقدم فتم واما في الجواب ففي الفائدة الاولى بالنسبة الى التقرير الثاني انه يرد السؤال بعينه بانه اي فائدة في جعل
محل الوجوب ثلثمائة وواحدة او اربعمائة واذا كان الاولى كافية لمحل الوجوب فاي فائدة في الزائد ففي الحقيقة ليس بجواب بل انها يحقق السؤال وهو جار في
الاخرين ايض واما في الفائدة الثانية فليست بظاهرة واما بالنسبة الى السؤال بالتقرير الاول فالمسؤول عنه كان ظهور فائدة الخلاف في اربعمائة وما ظهرت
بذلك وهو ظ بل ظهر الفرق بين الاربعمائة وما دونه وهو ثلثمائة وواحدة وذلك كان واضحا اما بالنسبة الى الثاني فكذلك ايض لانه ما ظهر عند القائل بوجوب
الاربع بينهما فائدة لانه لو تلف من اربعمائة واحدة من غير تفريط لم يعلم سقوط شيء من مال الفقراء لوجوب البدل ونزوله الى محل اخر والواجب في القول
بانه يسقط ولم يسقط فيما دونه بعيد وموجب لانشاء السؤال علاوة الى النص فينبغي ذكره اولا بل زاد استبعاد السائل لانه لا معنى لعدم الفائدة في الزائد
وكان يستبعد عدم الفائدة للفقراء في تعلق الوجوب بالزائد وح ظهر الضرر لهم مع وجود ما جعل محلا للاربع النافع لهم وليس بمعلوم ان القائل
يقول به على انه لا معنى لعدم سقوط شيء في ما دون الاربعمائة الزائدة على ثلثمائة وواحدة مع تلف شيء منه بغير تفريط وتضمين المالك الشيئا مع عدم التقصير

بنت مخاض ثم ست وثلثون وفيه بنت لبون ثم ست واربعون وفيه حقة ثم احدى وستون وفيه جذعة ثم ست وسبعون وفيه بنتا لبون ثم احدى وتسعون وفيه حقتان
ثم مائة واحدى وعشرون ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وهكذا الزائد دائما وفي البقر نصابان ثلثون وفيه تبيع او تبيعة ثم اربعون وفيه مسنة وهكذا دائما
وفي الغنم خمس نصب اربعون وفيه شاة ثم مائة واحدى وعشرون وفيه شاتان ثم مائتان وواحدة وفيه ثلاث شياه ثم ثلاث مائة وواحدة وفيه اربع على رأي ثم اربع
مائة ففي كل مائة شاة وهكذا دائما وما بين النصابين لا زكوة فيه ويسمى في الابل شنقا وفي البقر وقصا وفي الغنم عفوا خاتمة بنت المخاض والتبيع والتبيعة ما دخلت
في الثانية وبنت اللبون والمسنة ما دخلت في الثالثة والحقة ما دخلت في الرابعة والجذعة في الخامسة ثم ما دخلت

لان الزكوة متعلقة بالعين مثلا ثلثمائة وواحدة مشتركة بين المالك والمستحقين بمعنى ان اربعة اجزاء من ثلثمائة وواحدة من الكل لهم والباقي له
مع كون الاختيار للمالك فالحكم بان الذاهب مال المالك المشترك لا ما لهم وجبره بالعفو غير واضح نعم الجبر بالعفو معقول في السنة الاتية لصدق النصاب
في الحول واما بعد كمالهما فالجبر يكون بعد تعلق كل مال بصاحبه ويفوت عليه وبالجملة ينبغي الاعراض عن هذا السؤال والجواب والاشتغال بدليل المسئلة
فلو دل دليل على شيء نقول به وان لم تظهر الفائدة عنده مع انك قد عرفت الفائدة في الجملة ولولا ان عظماء الاصحاب من المتأخرين اشتغلوا به وانه يظهر بذلك
تحقيق المسئلة فانه على ما يجد [illegible] على ما ظهرت من الفائدة على ما عرفت ما كنا نشتغل بامثالها كما في غيرها فتأمل واما الدليل فهو حسنة زرارة ومحمد
مسلم وابي بصير وبريد العجلي والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في الشاة في كل اربعين شاة شاة وليس فيما دون الاربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ
عشرين ومائة فاذا زادت على عشرين ومائة ففيها شاتان وليس فيها اكثر من شاتين حتى تبلغ مائتين فاذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك فاذا زادت على المائتين
شاة واحدة ففيها ثلث شياه ثم ليس فيها شيء اكثر من ذلك حتى تبلغ ثلثمائة فاذا بلغت ثلثمائة ففيها مثل ذلك ثلث شياه فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياه
حتى تبلغ اربعمائة فاذا تمت اربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الامر الاول وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء وقالا كل ما لا يحول عليه
الحول عند ربه فلا شيء عليه فاذا حال عليه الحول وجب عليه وهذه دليل المشهور وهي تدل على كون النصاب الاول هو الاربعين [illegible] ابني بابويه
مثل ابن ادريس على وجوب الثالثة في ثلثمائة وواحدة ووجوب شاة في كل مائة فيكون النصاب بعده بالاصل سقط وكذا يعلم [illegible] الحكم لوجود الدليل
المذكور وكذا بما رواه محمد بن قيس في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام مثل ما تقدم الى قوله فاذا زادت واحدة ففيها ثلث من الغنم الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة
شاة ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق ويعد صغيرها وكبيرها ومحمد بن قيس وان كان صحيحا لكنه غير
صريح لاحتمال ان يراد بالكثرة المائة وبعد زيادة الواحد فيكون حكم المائة وواحدة الى اربعمائة متروكا فيه او يحمل فيه شيء بقرينة ما مر وبالجملة الرواية الاولى
اوضح للشهرة والكثرة والصحة والصراحة مع اشتمال رواية ابن قيس على ما لا يقول به احد على الظاهر من قوله الا ان يشاء المصدق اذ ليس له اختيار مما ليس من الواجب المط
ان يأول وهي موجودة في صحيحة ابي بصير ايضا فلا بد من التأويل بالاخذ قيمة ومن قوله ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق لانه منطبق بظاهره على مذهب
العامة فيحتاج الى التأويل فتأمل [illegible] لا فرق بين اجناس الابل فالبخاتي والعراب جنس واحد فتضم لصدق الابل ولما في حسنتهما ايضا قال قلت فما في البخت
السائمة قال مثل ما في الابل العربية ثم البقر والجاموس جنس واحد لصدق البقر ولما قال في اخر الرواية في البقر المتقدمة في الكافي في زرارة عن ابي جعفر قال
قلت له في الجواميس شيء قال مثل ما في البقر ظنها حسنة ولما نقل عن الثقات ويضم الجاموس الى البقر اجماعا وقال في المنتهى البقر والجاموس جنس يجب في كل
واحد منهما الزكوة مع الشرائط ويضم احدهما الى الاخر لو نقص عن النصاب هو قول اهل العلم كافة لانه نوع من انواع البقر كما ان البخاتي نوع من انواع الابل قبل
الثالث الضان والمعز جنس واحد يضم قال المص في المنتهى الضان والمعز سواء يضم احدهما الى الاخر كالصنف الواحد ولا نعلم فيه خلافا الرابع مقتضى
الدليل اجزاء الضان عن المعز وبالعكس وكل منهما عن الابل وكذا البقر والجاموس والبخاتي والعراب لصدق الاسم فيخرج عن العهدة للامتثال كما لا يخفى
فيمنع قبله [illegible] هو كثيرة الا ان المفهوم من المنتهى [illegible] الاخراج تقسيط في البقر كذا صح
والجاموس والضان والمعز وفيه تأمل واضح لان بسبب الاتحاد صدق الاسم فيلزم الاجزاء لذلك كما في افراد النوع الواحد والاصل وكون الاختيار الى
المالك والوصية بملاحظة [illegible] الخامس قال في المنتهى لا تؤخذ المريضة من الصحاح والهرمة من غيرها والهرمة الكبيرة ولا ذات العوار عن السليمة وذات العوار
هي المعيبة ولا نعلم فيه خلافا واستدل بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث وبرواية محمد بن قيس المتقدمة ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء وقد مر التأويل
في الاستثناء والظاهر الحكم صحيح السادس وقال ايضا فيه لا تؤخذ الربى وهي الوالد التي تربى ولدها الى خمسة عشر يوما وقيل الى خمسين لما في ذلك من الاضرار ترك
بولدها ولا الاكولة وهي السمينة المعدة للاكل لان ذلك اضرار بالمالك قال عليه السلام اياك وكرائم اموالهم ولا فحل الضراب لان فيه نقصا للمالك وهو من كرائم الاموال ولا
الحامل لان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يأخذ شافعا اي حاملا ولو تطوع المالك جاز وفيه تأمل لان الاختيار الى المالك وليس للساعي اخذ شيء ظلما من غير رضاه
فلا وجه للمنع في هذه الخصوصيات على تقدير عدم رضاه فتأمل وايضا انه روى في الكافي صحيحا عن عبد الرحمن بن الحجاج الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ليس في
الاكيلة ولا في الربى التي تربى اثنين ولا شاة لبون ولا فحل الغنم صدقة [illegible] منه عدم الحسبان في النصاب ومراد بعض ما ذكره فالقول بذلك غير بعيد
كما نقل القول به في الفحل عن ابي الصلاح في المختلف حيث قال قال ابو الصلاح لا يعد في شيء من الانعام فحل الضراب قال ابن ادريس بعيد وهو قوي لعموم الامر في
كل خمسين حقة وقوله يعد صغيرها وكبيرها نعم لا تؤخذ وعدم الاخذ لا يستلزم عدمه وقد عرفت مما ذكرناه عدم بقاء العموم للتخصيص بما مر وان دليل
ابي الصلاح ليس عدم الاخذ نعم قد ورد في حديث اخر في الكافي عدم الاخذ وهو موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تؤخذ اكولة والاكولة الكبيرة من
الشاة تكون في الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل وهو لا يستلزم عدم العد فالظاهر مذهب ابي الصلاح ولهذا اختاره المص في المنتهى السابع الظاهر عدم الخلاف في عدم
الوجوب في العفو ما لم يصل الى النصاب في كل الانعام كما في سائر ما لا يحول عليه الحول والعوامل والمعلوفة كما يفهم من المنتهى ودلت عليه الاخبار الكثيرة المعتبرة
السند ولما مضى ظهر دليل قوله وما بين النصابين لا زكوة الخ واعلم ان المراد بالشنق والوقص والعفو واحد وهو ما لم يجب فيه زكوة كما يدل عليه سياق ما في
القاموس ولو تلف بعد الحول لم يسقط من الفريضة شيء وفيه ما مر قوله بنت المخاض الماخض والمخاض اي الحامل وهو اسم جنس لا واحد له كذا في المنتهى الماخض
فسمي ما دخل في الثانية بذلك لان امها ماخض وحامل بغيرها من شأنها ان تحمل وتحمل غالبا وكذا التبيع والتبيعة لانهما في الثانية يتبعان امهما ولما دخلت
في الثالثة المسنة وبنت لبون لان الام ذات لبن والمسنة بظهور السن ولما دخل في الرابعة الحقة والحق لاستحقاقهما الحمل والطروق ولما دخل في
الخامسة الجذعة وهو بفتح الدال لانها تجذع اي تسقط سنها وهي اعلا اسنانها كذا في المنتهى واذا دخلت في السادسة فهي ثنية لانه قد القى ثنيته

والشاة المأخوذة في الزكاة اقلها الجذع من الضأن والثني من المعز ولا تؤخذ المريضة من الصحاح ولا الهرمة ولا ذات العوار ولا الوالد ولا تعد الاكولة ولا فحل الضراب
ويجزي الذكر والانثى والخيار في التعيين للمالك وتجزي المريضة من مثلها ويخرج من الممتزج بالنسبة ويجزي ابن اللبون عن بنت المخاض وان كانا دون قيمته ولو وجب
عليه سن من الابل فلم يوجد الا الأعلى ليس دفعها واستعاد شاتين او عشرين درهما وبالعكس يدفع معها شاتين او عشرين درهما والخيار اليه سواء كانت القيمة السوقية
اقل او لا ولو كان التفاوت باكثر من سن فالقيمة على رأي وكذا تعتبر القيمة فيما عدا الابل وفيما زاد على الجذع م

مخاض واذا دخلت في الشابعة الفت سنها الرباعية منبت بالرباع وما بعدها يسمى بالسديس لقا ما بعد الرباعية **قوله** والشاة المأخوذة اقلها
الجذع وهو بفتح الذال اي المأخوذة لزكاة الابل هو الجذع من الضأن وهو ما كمل له سبعة اشهر ودخل في الثامن والثني من المعز وهو ما دخل في الثانية و
الدليل غير واضح الا ان يقال لا يسمى شاة ولا غنما قبل ذلك وهو غير ظاهر ومقتضى الروايات اجزاء ما يصدق عليه الشاة والغنم ويدل على حدهما بخصوصهما
مطلقا ما نقل من طرقهم في المنتهى عن سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله قال نهانا ان ناخذ الراضع وامرنا بالجذعة والثنية ومنه ايضا شاة الجبران
تجزي الجذعة والثنية ويجزي الذكر والانثى عن الابل مطلقا وتجزي عنه وعن غيره والظاهر من البلد وغيره والاول احوط ولو اخرج الضأن وغالب غنم البلد
المعز اجزاه اجماعا وكذا بالعكس ويجزي عن الابل الكرام الشاة الكريمة واللئيمة والسمينة والمهزولة لتناول الاسم وجه الصحيح عن المراض ولو لم يجب بالقيمة ولا
يجزي البعير بدلا عن الشاة مع اجزائه من ستة وعشرين لظاهر الخبر نعم يصح قيمة وقال في الدروس في بحث زكاة الغنم والشاة المأخوذة هنا وفي الابل اقلها
الجذع من الضأن والثني من المعز الخ وفيه تامل واضح لان الزكاة متعلقة بالعين ويشترط فيها كمال الحول فلا يجزي ما لم يكمل الا قيمة فتامل وقال المص ايضا في
المنتهى ويؤخذ في الزكاة الجذع من الضأن لانه لو بلغ سبعة اشهر كان له نزو وضراب والثني من المعز لانه قبل الا في السنة الثانية ولهذا اجزأ الجذع مما الثني من المعز
في الاضحية ذكر ذلك كله الشيخ ره والدليل مع المدعى غير واضح ودليله الصدوق **قوله** ولا تؤخذ المريضة من الصحاح وقدر ما يمكن فهمه مع ظهور النقص وكذا مضى دليل
علم جواز اخذ الهرمة وذات العوار والوالد بها الى خمسة عشر يوما واللبا وكذا عدم عد الاكولة والفحل ويجزي الذكر والانثى ولا نزاع في اجزاء الانثى عن الذكر
كله عندهم على ما يظهر وفيه تامل ويمكن اجزاء ما يصدق عليه شاة خصوصا اذا كانت من النصاب ذكرا كان او انثى والنصاب ايضا سوى كان للصدق والاولى
ملاحظة الجنسية مع الاتحاد والا فالقيمة بالنسبة وما فيه نفع الفقراء احوط وقيل مراده الشاة الماخوذة في الابل والا فلو اوجب من العين والقيمة ثم
**قوله** والخيار الخ لا شك في ذلك وهو مفهوم من الاخبار الكثيرة والمبالغة في عدم النزاع مع المالك سماع ما له واخذ ما اعطى وذلك
مفهوم من الاصل والاخبار خصوصا ما روي عن امير المؤمنين ع حيث بعث عامله الى اخذ الصدقات وكان امره بالتقسيم باذن المالك الا وقات و للارفاق به
الماشاة وعدم اعطاء المالك شيئا الا انه يجب تماما ذلك وهو يظهر من سوق الكلام والعنوانين وصدق الشاة مثلا على المعطى وتجزي المريضة الخ ولا يبعد اعتبار
اتحاد المرض الا ان يكون المعطى اولى والا فيخرج بالنسبة كالممتزج بان يخرج قيمة نصف شاة صحيحة ونصف مريضة على تقدير التنصيف وعلى هذا القياس **قوله**
ويجزي ابن اللبون الخ ظاهر العبارة كعبارة الدروس يفيد التخيير بينه وبين بنت المخاض فيجزي ابن اللبون الخ ظاهر العبارة كعبارة الدروس يفيد التخيير بينه وعلى
تقدير وجودها ايضا عنده وهو بعيد سيما مع نقص القيمة عن بنت المخاض كما هو ظاهر للنص لوجود بنت المخاض في الروايات وما يجوز في البعض الاخرى
مع عدمها مثل ما في رواية زرارة عنهما ع فان لم يكن فيها ابنة مخاض فابن لبون ذكر والطريق غير صحيح وما في صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع المتقدمة فان لم
يكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر ومثله ما في الرواية عن امير المؤمنين ع مثله وسيأتي ايضا مع وجودها وجوبها يستفاد من الاخبار العامة والخاصة ومع العدم يجوز بدلها
ابن لبون لهذه الروايات حتى يظهر دليل البدلية مطلقا وبالجملة مختار الشرايع وهو ما فصلناه اولى واختاره المص في المنتهى وقال لا يجزي ابن اللبون مع وجود
بنت المخاض لاشتراط الفقدان في الخبر فلا يبعد حمل المتن عليه ويمكن تاويل العبارات العامة ولكن قد صرح بالخلاف فيه فيحمل على الغالب وقد يكون لهم دليل لا قصاره
وايضا قال في الدروس ويجزي عن كل نصاب اعلى عن الادنى وفي اجزاء البعير عن الشاة فصاعدا الا بالقيمة وجهان وفيه ايضا تامل لعدم النص ومن النص
يلاحظ الظاهر ليس ببعيد والبدلية تردد في اجزاء البعير عن الشاة مع اجزائه عن ستة وغيره وفيها الخمس خمس مرات وزيادة للنص وما تردد في اجزاء الاعلى
عن الادنى فالظاهر عدم التجاوز الا بالقيمة لوجهان وقال فيه ويجزي القيمة في الجميع فتامل ليظهر التعليل فان التعلق بالعين موجب للعدم والظاهر جواز ابن
اللبون مع وجود بنت مخاض مريضة او معيبة اي التي لا يجوز اخراجها لانها بمنزلة العدم وفيه على تقدير عدمها ينبغي شراء بنت مخاض او قيمته في اختار
المص جواز ابن اللبون لصدق عدم بنت المخاض وجواز ابن اللبون ولكن الظاهر من الرواية وجوده عنده كما ان المراد بعدمها عنده في ابله وهو صريح الرواية عدمها
كان يلزم بنت مخاض ما امكنت فكيف يجزي ابن اللبون مع عدمها مطلقا ومع ذلك ليس ببعيد اذ بعد الشراء يصدق عليه انه عادم لها وواجد له فيجزي و
الاول احوط واذا قلنا بعدم جواز الاعلى عن الادنى الا ان يكون قيمة فلا يقوم الذكر في غير ابن اللبون مقام الانثى ولو عدم منه الا بالقيمة **قوله** ولو وجب
عليه سن الخ يعني من وجب عليه سن من الابل في زكاته ولم يوجد الاعلى منه بدرجة واحدة مثل ان لم تكن بنت مخاض وواجد بنت لبون دفع الاعلى واخذ من عنده ويوجد صح
المصدق في مثله ثنيا لذاك فيحتها وهو الساعي الذي يصدق عليه واخذ الصدقة فيرد اما شاتين من الماخوذتين في الابل على الظاهر او عشرين درهما والخيار بينهما بين
الدافع للمالك سواء كان قيمتهما اكثر منهما او اقل وكذا من وجد الادنى فهو مخير بين اعطائه وبين اعطاء الشاتين وبين عشرين درهما مثل من وجب عليه
بنت اللبون وهو واجد لبنت المخاض وهذا قال المص في المنتهى فيه ذهب علماؤنا اجمع فدليله الاجماع والخبر ايضا من طرقهم ومن طرقنا ما رواه الشيخ في
موثقة مسندا عن امير المؤمنين ع حيث بعث المصدق وكتب له في كتابه بخطه من بلغت عنده من الابل الصدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة
فانه يقبل منه الحقة ويجعل شاتين معها او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فانه يقبل منه جذعة ويعطيه المصدق
شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون عنده ابنة لبون وعنده ابنة مخاض فانه يقبل منه ابنة مخاض ويعطي معها شاتين او عشرين درهما
ومن بلغت صدقته ابنة مخاض وليست عنده ابنة مخاض وعنده ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن لم يكن عنده
ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس معه شيء ومن لم يكن معه الا اربعة من الابل وليس معه شيء الا ان يشاء ربها فليس فيها
ان يشاء ربها فاذا بلغ ماله خمسا من الابل ففيه شاة ولا يضر مجهولية سنده هنا القبول الاصحاب الاجماع فرع الاول للبيان على من الجذعة سن و
بادني من بنت مخاض فلا يبعد اهمال الحكم لا يتعدى هذا الحكم الى غير الابل فلو لم يوجد الفريضة تعين القيمة لنا انك لو وجد التفاوت باكثر من سن ما
الناس

٢٣٥

ويتخير في مثل مائتين بين اربع حقاق وخمس بنات اللبون المطلب الثاني في زكوة الاثمان تجب الزكوة في الذهب والفضة بشروط ثلثة الحول على ما تقدم وكونهما منقوشين بسكة المعاملة او ما كان يتعامل به والنصاب وهو في الذهب عشرون مثقالا وفيه نصف مثقال ثم اربعة وفيه قيراطان وهكذا دائما وفي الفضة مائتا درهم وفيه خمسة دراهم ثم اربعون وفيه درهم وهكذا دائما ولا زكوة فيما نقص عن النصاب

باعلى او بادنى مثل من وجب عليه بنت مخاض ولم يوجد الا الحقة او الجذعة او العكس فالظاهر انه يتعين القيمة كما اختاره في المتن وقيل يأخذ الموجود مع النقصان عنه في الحيوان فيأخذ المصدق الحقة ويعطيه اربع شياه او اربعين درهما وعلى هذا القياس لان هذا الحكم على خلاف الاصل فاذا فرض هناك نقص على الفقراء يلزم الظلم وارتكاب مثله بمجرد نص واجماع بعيد جدا نعم لو فرض المساواة لقيمة الفريضة فيمكن الجواز لانها القيمة وذلك الخروج وقد صرح بعض الاصحاب بنوع من التصرف وهو اعرف والرابع كون الخيار في هذه الاحكام الى المالك الذي فيه ما يرد عليه انه قد يحصل عليه الضرر بانه قد يكون الفريضة تسوى في السوق اقل من شاتين او عشرين درهما فكيف يعطى احدهما بنت المخاض مثلا والفرض ان بنت اللبون لم تسو شاة ولا درهما بان الاختيار اليه فانه يلزم بهذا لجواز القيمة مع وجود الفريضة عندهم فكيف يختار على نفسه الضرر مع انه عاقل رشيد نعم ينبغي الاعلام بذلك خصوصا في مثل هذه الصور نعم قد يتضرر الفقراء ولكنه ليس بضرر اذ غاية الامر عدم وجوب الزكوة او يلزم قيمة الفريضة فيجب حينئذ على المصدق ان يقنع بالقيمة ولا يعطي شيئا ويأخذ الاعلى والحاصل يراعي جانب الفقراء والظاهر ان لا يكون للمالك المنع عن القيمة وطلب الجبران واعطاء الاعلى فتم لظاهر النص الخامس الظاهر انه لو اجتمع عنده الاعلى والادنى مع عدم الفريضة فالخيار الى المالك في الاختيار ومطلقا قوله ويتخير في مثل مائتين الخ هذه العبارة تشعر باختصاص التخيير بمثلها بحيث يستوعب العدد جميعا كما هو تفصيله عن المحقق الثاني وقال به الشهيد الثاني ايضا لو عاية جانب الفقراء وقد مضى انه قد لا يكون كذلك بل يكون الامر بالعكس وانه لا دليل له لو سلم نفعهم فان الشارع جعل له ذلك وان اكثر الروايات الصحيحة المعتبرة لكل خمسين حقة ولكل اربعين بنت لبون وانهما موجودتان في صحيحة ابي بصير وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام ففيها حقتان الى عشرين ومائة فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وفي صحيحة زرارة وحسنة ان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فيما اذا كانت واحدا ومائة وعشرين وهم يقولون بتعين اربعين الخ وكذا كلام الاصحاب وان الاولى هو القول بالتخيير لكثرة الروايات الصحيحة المعتبرة وكون الخيار للمالك المشعر برعاية جانبه كما هو موجود في كلامه لعماله فتم فان ما ذكروه غير واضح عندي وهم اعرف قوله المطلب الثاني في زكوة الاثمان بشروط ثلثة الاول الحول وقد مر انه يتم باحد عشر شهرا ودليله في الجملة ايضا وقال في المنتهى لا خلاف في كونهما شرطا اي الحول والنصاب الثاني كونهما منقوشين بسكة المعاملة الان او كانت مما يتعامل به في زمان ما في الجملة بان كان دراهم او دنانير ولو كانت من الكافر والظاهر عدم الخلاف فيه فلا يجب في غير مسكوك مثل السبائك بل يكون بمنزلة الامتعة والاقمشة التي لا زكوة لها وقد مر الاخبار الدالة عليه ايضا في اشتراط الحول في الانعام وانها تسقط بالتغيير ولو كان فرارا مثل صحيحة علي بن يقطين عن ابي ابرهيم عليه السلام قال انه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحوا من سنة انزكيه فقال كل ما لم يحل عليه عندك الحول فليس عليه زكوة وكل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قال قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة زكوة وفي هذه دلالة على الحول ايضا وان تعليم الحيل لاسقاط الواجب لا يضر وفي الطريق محمد بن عيسى العبيدي ولا يضر بالصحة ولهذا سماها المصنف في المنتهى ولف وصحيحة الحسين ابن علي بن يقطين قال سألته ابا الحسن عليه السلام عن المال الذي لا يعمل به ولا يقلب قال يلزمه الزكوة في كل سنة الا ان يسبك وفيها دلالة على تكرار الزكوة كما هو المقرر في كل حول واذا لم يجب في السبيكة فلا يجب في غيرها حينئذ بالاجماع المركب ويدل عليه ايضا ما يدل على عدم وجوب الزكوة في الحلي وهي كثيرة فالايات والاخبار الدالة على وجوب الزكوة مخصص بالاجماع والاخبار ولعل المراد بالنقش الذي في الخبر هو سكة المعاملة مطردون غيرها كما قالوا قوله وهو في الذهب عشرون مثقالا ويريد بالمثقال الدينار كما هو صريح في غير هذا المتن من اكثر كلام الاصحاب وغالب الروايات ودليل الاول في الذهب اثنان اولهما عشرون دينارا عند الاكثر وعند علي بن بابويه اربعون قال في المنتهى لا يجب فيما دون عشرين باجماع المسلمين كافة وما دليل الاول فهو عموم الادلة الدالة على وجوب الزكوة من الايات والاخبار وخرج ما دون العشرين بالاجماع كما تقدم وبقي الباقي تحتها والاخبار الخاصة من العامة والخاصة ايضا كثيرة مثل ما في صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله لما انزلت اية خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها في شهر رمضان فامر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس ان الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة ففرض الله عليكم من الذهب والفضة والابل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب فنادى فيهم بذلك في شهر رمضان وعفى لهم عما سوى ذلك قال ثم لم يفرض لشيء من اموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وافطروا فامر عليه السلام مناديه فنادى في المسلمين ايها الناس زكوا اموالكم تقبل صلوتكم قال ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق فليس على الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا ففيه نصف دينار وعشر دينار ثم على هذا الحساب متى زاد على عشرين اربعة اربعة ففي كل اربعة عشر الى ان يبلغ اربعين مثقالا ففيه مثقال وليس على الفضة شيء حتى تبلغ مائتي درهم اربعين وليس في القطن والزعفران والخضر والثمار والحبوب زكوة حتى تباع ويحول على ثمنه الحول الخ والظاهر ان كلها خبر لا كلام الفقيه وقد جزم به في المختلف فهو نص في المقصود مع الصحة وفيه احكام اخر ومثله رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال في الذهب اذا بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس فيما دون العشرين شيء وفي الفضة اذا بلغت مائتي درهم خمسة دراهم وليس في ما دون المائتين شيء فاذا زادت تسعة وثلثون على المائتين فليس فيها شيء حتى يبلغ الاربعين وليس في شيء من الكسور شيء حتى يبلغ الاربعين وكذلك الدنانير وقال في المنتهى انها صحيحة وفيه تامل لوجود علي بن اسباط وقيل انه فطحي ولكن المص يسمي مثل ذلك هو وما فيه كثير او موثقة سماعة عنه عليه السلام ومن الذهب من كل عشرين دينارا نصف دينار وفي اخرى عنه عليه السلام اذا جازت الزكوة العشرين دينارا ففي كل اربعة دنانير عشر دينار وحسنة محمد بن مسلم الابرهيم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب كم فيه من الزكوة فقال اذا بلغ قيمته مائتي درهم فعليه الزكوة ومعلوم ان عشرين دينارا تبلغ قيمته مائتي درهم غالبا وكانه كذلك كان في ذلك الزمان ويؤيده ما رواه الحسين بن بشار في الصحيح قال سألت ابا الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة فقال في كل مائتي درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكوة فيها وفي الذهب في كل عشرين دينارا نصف دينار فان نقص فلا زكوة فيه قال في الخلاصة الحسين بن بشار بالياء المنقطة تحتها نقطة والشين المعجمة المشددة من اصحاب الرضا عليه السلام قال الشيخ الطوسي ره ثقة صحيح روى عن ابي الحسن عليه السلام الى قوله وانا اعتمد على روايته فالخبر صحيح وصحيحة الحلبي وحسنته قال سئل ابو عبد الله عن الذهب والفضة ما اقل ما يكون فيه الزكوة قال مائتا درهم وعدلها من الذهب قال سألته عن النيف

ويجب الزكوة فيه ... شيء فاذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم ومتى زاد عليها اربعون درهما ففيها درهم وليس في النيف شيء حتى يبلغ م

والدرهم ستة دوانيق والدانق ثماني حبات من اوسط حب الشعير تكون العشرة سبعة مثاقيل ولو نقص في اثناء الحول او عاوض بجنسها او بغيره او اقرضها او بعضها
مما يتم به النصاب وجعلها حليا قبل الحول وان فر به سقطت ولا زكوة في الحلي ولا السبائك ولا في النقار ولا التبر ولو صاغها بعد الحول وجبت ولا تخرج المغشوشة
عن الصافية ولا زكوة فيها حتى يبلغ الصافي نصابا م

الخمسة والعشرون قال ليس عليه شيء حتى يبلغ اربعين فيعطي من كل اربعين درهما درهما والتقريب ما تقدم ومعلوم ان اربعين مثقالا ذهبا اذا كان على مائتي
درهم وقيمة رواية علي بن عقبة وعدة من اصحابنا عنهما ع فاذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال وفي رواية عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال في عشرين دينارا
نصف دينار واما دليل الثاني فكانه رواية حريز بن عبد الله عن محمد بن مسلم وابي بصير وبريد والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قالا في الذهب في كل
اربعين مثقالا مثقال وفي الورق في كل مائتين خمسة دراهم وليس في اقل من اربعين مثقالا شيء ولا في اقل من مائتي درهم شيء وليس في النيف شيء حتى يتم
اربعون فيكون فيه واحد والاصل وقال المص والجواب عن الاول ان في الطريق ابن فضال وهو ضعيف وابرهيم بن هاشم ولم ينص اصحابنا على تعديله
مع انها قال الشيخ يحتمل ان يكون وليس في ما دون الاربعين شيء الا دينارا لان الشيء يحتمل الدينار والزائد والناقص فحمله على الدينار وقد بينا ان في عشرين
نصف دينار فيحمل النفي على ما ذكرناه وقال في الاستبصار بعده فاما قوله في اول الخبر في كل اربعين مثقالا مثقال ليس فيه تناقض لما قلناه لانه عند ذلك انه
يجب فيه دينار وانما يدل بدليل الخطاب على انه اذا كان اقل من اربعين مثقالا لا يجب فيه شيء وقد يترك دليل الخطاب عند من ذهب اليه الدليل وقد اوردنا ما يقتضي
الانتقال عن دليل الخطاب فينبغي ان يكون العمل عليه الاصل يعارض الاحتياط قال في المنتهى قول ابن فضال هو علي بن الحسن بن فضال وقد مدحه في الخلاصة
جيدا في القسم الاول ثم قال وقد اثنى عليه محمد بن مسعود ابو النضر كثيرا وقال انه ثقة وكذا شهد له بالثقة الشيخ الطوسي والنجاشي وانا اعتمد على روايته وان
كان مذهبه فاسدا وقد اعتمد على ابرهيم بن هاشم ايضا وقد سمى اخبارا كثيرة التي هو فيها بالصحيح وفيهم توثيقه من الضابطة في صحة طريق الكتابين الى الفقيه
لانه سمى بعضها بالصحيح مع وجوده فيه لا غيره ان ذكر التوضيح فارجع الى محله نعم يمكن ان يقع نقله الشيخ عنه بلا واسطة ومعلوم حذف الوسائط وهم غير معلوم
فالذي يعلم من اول كتاب زكوة الاستبصار وغيره ان احمد بن عبدون وعلي بن محمد بن الزبير واسطتان وهما ليسا بموثقين وان علي وان كان معتمدا وكذا
ابرهيم الا ان الاول قيل فطحي والثاني غير مصرح بالتوثيق فمحله فما اشتمل عليهما يكون مرجوحا بالنسبة الى الغير الخالي عن مثلهما وان الاصل لا ينبغي ان يعارض
بالاحتياط وهو ظاهر نعم يمكن ان يقع ما ينفي الاصل بعد ما ذكرناه من الادلة كما قال في المنتهى وان تاويل الشيخ بعيد كما قال في المنتهى وانه لا دلالة بالخطاب الى
مفهوم المخالفة على ما ذكر بل عدم وجوب الدرهم في ما دون اربعين وهو صحيح نقول به وقد حذف هذا الكلام في التهذيب وهو احسن ويمكن ان يقع قد
يكون المراد بالمثقال غير المتعارف المذكور في غيره من الاخبار بل قد يكون نصفه لينطابق دينارا ويجمع بينهما وان امكن الجمع بحمل الاول على الاستحباب الا ان
الكثرة والشهرة والصحة والعمومات الدالة على المبالغة التامة في وجوبها من الايات والاخبار التي قد سمعت بعضها ومثل ما رواه في الفقيه و
التهذيب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع من منع قيراطا من الزكوة فليس بمؤمن ولا مسلم وما ورد من معروف بن خربوذ عن ابي جعفر ع قال ان الله قرن الصلوة
بالزكوة فقال اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فمن اقام الصلوة ولم يؤت الزكوة فكانه لم يقم الصلوة كان فيها اشارة الى بطلان الصلوة مع منعه الزكوة
ممن لا يزكي فهو مؤيد لما قررناه مرارا من ان الامر بالشيء يستلزم النهي وانه في العبادة مفسدة ويؤيده اخبار اخر وقوله تع انما يتقبل الله من المتقين فانهم
مع عدم الثانية والاحتياط يقتضي ترجيح الاول الا انه روي في التهذيب في خبرين صحيحين الى زرارة في اول باب ما وقت الزكوة قال قلت لابي عبد الله ع رجل
عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما وتسعة وثلثون دينارا ايزكيها قال لا ليس عليه شيء من الزكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى يتم اربعون دينارا والدراهم
مائتا درهم فانهما صريحان فيما قاله ابن بابويه والتاويل بعيد وحمل الاول على الاستحباب محتمل فتامل واما النصاب الثاني في الذهب فهو اربعة دنانير قال صحيحان صح
المص في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع وتقدم الاخبار ايضا فيدل عليه النص والاجماع وكذا على نصاب الفضة بل قال المص في المنتهى وقد اجمع المسلمون على نصاب
الاول منها وذهب علماؤنا وكثير من العامة ايضا الى الثاني وكذا يفهم ان دليل ان المخرج هو ربع العشر فيهما اذ انما هو النص والاجماع والاخبار الكثيرة ويكفي
ما تقدم مع دعوى الاجماع في المنتهى وعدم ظهور المخالف ومعلوم عدم وجوب شيء فيما دون النصاب سواء كان اولا او بين النصابين بالاصل والنص والاجماع
وقد تقدم ما قوله والدرهم ستة دوانيق الخ هذا هو المشهور بين المتأخرين وفي بعض الروايات في التهذيب في كفاية صاع من الماء للغسل الدرهم وزن ستة
دوانيق والدانق وزن ست حبات والحبة وزن حبتين شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره لكن السند ضعيف فتم قال في المنتهى في هذا البحث نصاب وزن
كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم الذي قدر به النبي ص المقادير الشرعية في نصاب الزكوة والقطع ومقدار الجزية
وغير ذلك ظاهره عدم النزاع والخلاف في ذلك حيث جزم وقطع ونقل بان ذلك هو ما قدره النبي ص ولعل نقله كاف في مثل ذلك ولكن المثقال مجهول فكانه
احال بانه معلوم الا ان المحقق الشيخ علي قال ما تغير المثقال لا في الجاهلية ولا في الاسلام فيه تامل ويمكن فهمه مما قال في بحث الفطرة في بيان الصاع في الدرهم
ستة دوانيق والدانق ثماني حبات من وسط حبات الشعير يكون مقدار الصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة ارطال بالمدني ذهب اليه علماؤنا حيث علم الدرهم
وقد علم نسبته الى المثقال فيعلم المثقال ويمكن التعبير بان المثقال درهم وثلثة اسباع درهم وان الدرهم سبعة اعشار مثقال وانه مثقال الا ثلثة اعشار
وانه مع ثلثة اعشار المثقال مثقال وانه مع ثلثة اسباعه مثقال وان سبع الدرهم عشره وغير ذلك وهذه عمدة في كثير من الاحكام وما نجد دليلا الا انه مشهور ونقله
الاصحاب المعتمدون ونقلهم مقبول حتى كاد ان يكون اجماعا كما يفهم من المنتهى على ما عرفت وان كانت الرواية المذكورة في الغسل بخلافه فتم حتى يفتح الله السبيل
هو خير الفاتحين وقد عرفت فيما سبق ايضا انه لو نقص في اثناء الحول او عاوض بالجنس وغيره او اقرضها او بعضها مما يكمل به النصاب وجعلها حليا ولو كان
للفرار لم يجب الزكوة والاخبار الصحيحة كثيرة في عدم الوجوب في الحلي ولا يبعد الاستحباب مع الفرار لبعض الاخبار والخلاف وروى في الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا
عن ابي عبد الله ع قال زكوة الحلي عاريته وكذا علم عدم الوجوب في سبائك الذهب ونقار الفضة ولا التبر ويمكن كون المراد بترابهما وان كان ظاهر اللغة
الذهب الغير المسكوك ليخرج عن التكرار وكذا لا شك ولا نزاع في اشتراط الوجوب عدم سقوطها لو غير بعد الحول اي تغير كان وكذا في عدم الاكتفاء باخراج
المغشوشة عن الصافية الا ان يكون فيها مقدار الصافية من الفريضة فلا يبعد الاكتفاء لو رضي الساعي فلا يجب الصافي او اعتبر لو جاز قوله ولا زكوة

ولو جهل البلوغ لم يجب التصفية بخلاف ما لو جهل القدر ويضم الجوهران من الجنس الواحد ساويهما وان اختلفا في الرغبة لكن يخرج بالنسبة من كل واحد ان لم يتطوع بالارغب المطلب الثالث في زكوة الغلات انما تجب في الغلات الاربع اذا ملكت بالزراعة لا بالابتياع وغيره اذا بلغت النصاب وهو خمسة اوسق في كل واحد م

فيهما حتى تبلغ الخ هكذا اكثر العبارات المراد لا يجب الزكوة في المغشوشة من الذهب والفضة بغير جنسهما الا بلوغ فيهما منهما ما يبلغ نصابا فيجب الزكوة اما عدم الوجوب فلعدم النصاب فيما يجب فيه الزكوة واما وجوب الزكوة فلوجوده وفيه تامل اذ يجب فيها اذا كانا مسكوكتين دراهم ودنانير ومعلوم ان المسكوك ليس الا الدراهم ووجودهما في المسكوك منهما ومن غيرهما غير معلوم كونه موجبا للزكوة الا ان الظاهر انه لا قائل بعدم الوجوب ويدل عليه ايضا رواية زيد الصائغ الكافي قال قلت لابي عبد الله عم اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارا فرايت فيها دراهم يعمل ثلث فضة وثلث رصاص وكانت تجوز عندهم وكنت اعملها وانفقها قال فقال ابو عبد الله عم لا باس بذلك اذا كانت تجوز عندهم وكنت اعملها وانفقها قال فقال ابو عبد الله عم فقلت ارايت ان حال عليها الحول وعندك منها ما يجب فيها الزكوة ازكيها قال نعم انما هو مالك قلت فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى يحول عليها الحول ازكيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكوة فزك ما كان لك فيها من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث قلت وان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا اني اعلم ان فيها ما يجب فيه الزكوة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة مسـ ثلث صح

ولا يضر عدم صحة السند للتايد بالشهرة بل عدم الخلاف عندهم على الظ قوله ولو جهل البلوغ الخ يعني لو لم يعلم ان في المغشوشة مقدار النصاب او الذهب الخالص فلا يجب عليه التصفية ولا يجب عليه شيء لان الاصل عدم البلوغ وعدم التكليف حتى يتحقق فلا يجب عليه ان يصفيه حتى يعلم النصاب او عدمه بخلاف ما لو علم فيه ان نصابا ولكن ما يعرف مقدار جميع ما فيه فلا يعلم مقدار الفريضة فانه حينئذ يخرجها بالتمام فكلف بالتصفية او السبك حتى يعلم قدر الفريضة واما تعيين المخرج فهو ايضا مما تقدم فان المخرج هو الخالص او القيمة او من المغشوش مقدار ما يعلم اشتماله على الفريضة والظ ان هذا اذا لم يتسامح باعطاء ما يزيد الفريضة عليه يقينا فلو تبرع بذلك لظ عدم التكليف بها لحصول الغرض بدونها واما الدليل هنا مع جريان اصل البراءة عدم التكليف هو العلم باشتغال الذمة يحقق للناس والجهل بالمقدار ولم يحصل الا بالتصفية والرواية المتقدمة حيث قال فاسبكها فانه يدل على الوجوب على تقدير العلم في الجملة وجهل المقدار وقول الاصحاب فيكلف بها ومع ذلك القول بمقدار ما يتحقق ولو كان نصابا واحدا متيقنا لاصل البراءة من الزائد وعدم الوصول الى الثاني مثل ما قيل في الاول من ان الاصل عدم الوصول الى الاول فتم قال المص في المنتهى قال الشيخ ثم يجب سبكها وبه قال الشافعي لان اشتغال الذمة ولا يحصل يقين البراءة الا بالسبك فيجب وفيه اشكال من حيث انه اضرار بالمالك فلو قيل يخرج ما يتعين شغل الذمة به اما من العين او من الخالص او من المسكوك فيه لعدم العلم باشتغال الذمة به كان وجها وهذا الكلام مشعر بعدم الاجماع وامكان القول به بل الظاهر قال به ولعله ترك الرواية لعدم الصحة او حملها على ما علم معه وجود اكثر مما يعطيه المالك فالقول به قوي كما يفهم من كلام الشيخ علي ايضا ونقل عن التذكرة قول المص به ولعل دليل الشيخ والجماعة الذين اطلقوا هو الرواية قوله ويضم الخ اذا كان عنده نوعان من جنس واحد من الذهب مثلا وكل واحد له جوهر خاص سواء يتساوى النوعان في العيار والقيمة ام لا وسواء اختلفت رغبة الناس فيهما ام لا بان يراد احدهما اكثر من الاخر كما نقل في الرضوية والمامونية يضم احدهما الى الاخر فعلى هذا لو لم يكن التساوي لكان اولى فانه يوهم الاختصاص بصورة التساوي مع انه ليس كذلك فانه لا يشترط ذلك فلو لم يتساويا في القيمة والعيار ايضا الحكم كذلك اذ يجب ضم المتجانسين مط وعدم النظر الى القيمة والرغبة بل الى الجنس فقط نعم لا يجمع المختلفات مط ويجمع المتفقات كذلك على ما هو مقتضى الاصول والاخبار في ذلك كثيرة ولا يحتاج الى النقل للوضوح ويمكن ان يكون المراد مع التساوي في حصول الشرائط من كونهما مسكوكين بسكة يتعامل بها والحول فان اخرج من الاعلى فيه فلا كلام وان يخرج من الادنى مقدار حصته ومن الادنى كذلك فاذا كان النصاب منهما على التسوية فالفريضة نصف من الاعلى بالنسبة الموجودة وهو مقتضى تعلقها بالعين ويمكن ان يقع نصف ما يصدق عليه نصف دراهم كما قيل مثله في زكوة الغنم حتى نقلنا عن المص والدروس اجزاء الجذعة من الضان والثنية من المعز في زكوة الغنم مط مع العلم بكونه حوليا بخلافهما على ان صدق الغنم والشاة ايضا عليهما غير ظ مع ورودهما في دليل الفريضة وهنا الاسم في صدق الفضة لا في المفروض ولا يبعد ان الاولى والاحوط الاخراج من العين وبعده المساوي في الرغبة ايضا مع التساوي في القيمة فافهم قوله الثالث في زكوة الغلات انما تجب في الغلات الخ يريد حصر الواجب في الاربع وبعض الشرائط العامة واشار هنا الى بعض شرائط الخاصة مع بعض الاحكام الاول كونها مملوكة بالزراعة يعني حصول بدو الصلاح في ملكه عند من يوجبه وقيل التسمية حنطة وشعيرا ومرا وزبيبا عند الموجب باي نوع تمليك كان فلا يجب على المشتري لو اشتريه بعده بل على البايع ولو باع قبله في موضع يصح يجب على المشتري دون البايع كما وكعلة دليله الاجماع قال في المنتهى لا يجب الزكوة في الغلات الاربع الا اذا نمت في ملكه فلو ابتاع غلة او استوهب او ورث بعد بدو الصلاح لم يجب عليه الزكوة وهو قول العلماء كافة واذا اخرج الزكوة منها لم يتكرر عليها وان بقيت احوالا وهو اجماع العلماء الا الحسن البصري ولا اعتداد بخلافه لانها غير معدة للنماء فلا يجب فيها الزكوة كالثياب ويؤيده ما رواه الشيخ في الحسن لابراهيم عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ايما رجل كان له حرث او ثمرة فصدقها فليس عليه شيء ولو بقي الف عام اذا كان بعينه وانما عليه صدقة العشر فاذا اداها مرة واحدة فلا شيء عليه فيها حتى يحول ويحول عليها الحول وهو عنده فظهر منه الاجماع على عدم الزكوة فيها الا مرة واحدة ودل عليه الخبر ايضا وانه لا يجب على المشتري والمتهب بعد بدو الصلاح بل على الواهب والبايع كما مر هذا بناء على مذهبه وايضا قال في المنتهى لو مات المالك وعليه دين فظهرت الثمرة وبلغت لم يجب الزكوة على الوارث لتعلق الدين بها ولو قضى الدين وفضل منها نصاب لم يجب الزكوة فانه على حكم مال الميت وفيه تامل لاحتمال وجوبها على الوارث لا بمعنى انه يتعلق في ملكه بل الامر انتقل اليه مال تعلق الزكوة بعينه مع عدم صلاحيته لانتقالها الى ذمة المالك الاول مثل الاولين فلا يبعد سقوط حق الفقراء فتم فانه قد يتوهم لزوم السقوط ظاهرا لعدم الوجوب على الميت وعدم استقرارها في المال وعدم وجوب الاخراج لخروجه عن صلاحية الملك حتى وقت الاخراج فلا يجب على الوارث مع بلوغ النصاب بعد قضاء الدين ولا بعد الوجوب في الكل لو قضى الدين من غير الغلة والاحوط الاخراج هذا على المذهب الاول واما على الثاني فلا يبعد في وجوبها على الوارث والمتهب والمشتري من الاول الثاني النصاب ودليله اجماع الطائفة ايضا قال المص في المنتهى واما النصاب فقد اتفق اكثر اهل العلم عليه لا نعلم فيه خلافا الا عن

من الفضة صح

يتيقن بعد في

في القيمة بل الشاة

والوسق ستون صاعاً والصاع اربعة امداد والمد رطلان وربع بالعراقي وفيه العشر ان سقي سيحاً او بعلاً او عذياً ونصف العشر ان سقي بالغرب والدوالي وما يلزمه مؤنته بعد اخراج المؤن من حصة سلطان واكار وبذر وغيره منه

بخلاف ابي حنيفة حيث ما نقل الخلاف الا عن بعض المخالفين والاخبار الكثيرة المعتبرة مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعاً فذلك ثلاثمائة صاع ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلاً ففيه العشر تاماً وليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء وليس فيما انبتت الارض شيء الا في هذه الاربعة اشياء وغيرها من الاخبار وقد تقدمت وما يدل على اقل من ذلك فيؤول او يطرح للندرة بل لعدم القائل به على الظاهر والاجماع على عدمه كما قال في المنتهى بعد نقل خلاف ابي حنيفة في اصل النصاب وباقي العلماء اشترطوا بلوغها خمسة اوسق فلا يجب فيما دونها شيء ثم نقل الاخبار من طرقهم وطرقنا قوله والوسق ستون صاعاً الخ قال المصنف في المنتهى الوسق ستون صاعاً بصاع النبي صلى الله عليه وآله يكون مقدار النصاب ثلاثمائة صاع والصاع اربعة امداد وهذان الحكمان مجمع عليهما والمد رطلان وربع بالبغدادي فيكون الصاع تسعة ارطال وهو قول اكثر علمائنا وقال ابن ابي نصر المد رطل وربع ويدل على الاول صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال وكانه يريد رطل المدينة فيكون تسعة ارطال بالعراقي فان المدني واحد ونصف من العراقي واستدل لابن ابي نصر برواية سماعة قال كان الصاع على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله خمسة امداد والمد قدر رطل وثلاث اواق واجاب بانه قطعي وما نقل عن الامام عليه السلام ايضاً وقال في الخلاف انه وفي تفسير في الدلالة على مطلوبه ايضاً تامل مع ان قوله خمسة امداد ايضاً مناف لما سبق من الاجماع ولكنه موجود في خبر سليمان بن حفص المروزي عن ابي الحسن عليه السلام فلا بد من التأويل للتوافق فتأمل ثم قال وقد كتب موسى بن جعفر عليه السلام الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة بالعراقي وذلك يعرف في الباب نعم يمكن هذه المكاتبة غير معلومة السند وانه من فقه فتأمل ثم قال والرطل العراقي مائة درهم وثمانية وعشرون درهماً واربعة اسباع درهم وهو تسعون مثقالاً والمثقال درهم وثلاثة اسباع درهم وقد روى الشيخ عن سليمان بن حفص المروزي عن ابي الحسن عليه السلام ان الصاع خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين درهماً والدرهم ستون دانقاً والدانق ستة حبات والحبة وزن حبتين من شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره ونقل هذه الرواية المنقولة في غسل الجنابة من التهذيب والاختصار عليها يدل على رضاه بمضمونها مع انه قد تقدم ان الدانق ثمانية حبات وذكر ايضاً في بحث الفطرة من المنتهى انه ثمانية حبات على ان الرواية غير صحيحة ومشتملة على ما ثبت بالخبر الصحيح المعتبر بدعوى الاجماع من كون الصاع اربعة امداد وهو ان الصاع خمسة امداد وخلاف المشهور فيما بينهم في المدايفة ولكن غيرها من الروايات دالة على التفصيل المشهور وعن ظاهر الاصحاب نقلوها ولعله لا يكون الا عن سند وبالجملة قد ظهر كون النصاب الفين وسبعمائة رطل بالعراقي بالدليل لانه خمسة اوسق وكل وسق ستون صاعاً وكل صاع اربعة امداد وكل مد رطلان وربع بالعراقي وقد ظهر دليل الكل وبقي مقدار الرطل غير معلوم بالدليل مثل الدرهم والمثقال والدانق والحبات حتى يفتح الله دليله علينا وعلى كل طالبه ولعل نقل الاصحاب كاف في ذلك كله قوله وفيه العشر الخ قد ظهر دليل كون الفريضة العشر في كل من الغلات الاربع بعد بلوغ النصاب ان لم يكن الا انها فقطان سقيت سيحاً والمراد به الماء الجاري وهو في الاصل مصدر وبعلاً والمراد به ما شرب بعروقه في الارض التي يقرب الماء من وجهها فيصل الى عروقه فلا يحتاج الى السقي او عذياً بكسر العين ما سقته السماء والمقصود سقي بالسيح اي بالماء الجاري سواء كان قبل الزرع او بعده وسقي بعروقه او سقي بالسماء والحاصل انه استغنى عن مؤنة السقي بسبب الماء الجاري على الارض ويشرب بعروقه الماء او بالمطر فالعبارة لا تخلو عن مسامحة ونصف العشر ان كان في سقيه مؤنة مثل ان سقي بالغرب هو بفتح العين المعجمة والراء الدلو العظيم والدوالي وهي جمع دالية هي الدولاب ومثلها الناعور والفرق ان الدالية تديرها الدواب والناعور يديرها الماء كذا قيل وكذا سائر ما يحتاج الى المؤنة مثل النواضح جمع ناضحة وهو البعير الذي يستقى عليه فقوله وما يلزمه مؤنة كانه من عطف العام على الخاص وهو الدلو والغرب ولا بعد اخراج المؤن متعلق ببلوغ النصاب يعني اشترط في بلوغ النصاب كونه بعد اخراج ما يحتاج اليه الزرع ويتوقف عليه مثل حصة السلطان فانه لو لم يعطها لا يمكن الزرع لانهم ما يخلون سواء كان ظلماً او حقاً في الاول تامل وكذا حصة العاملين فيه وكذا البذر وغير ذلك من مؤنة الاكتساب والحذاد واجرة ضابطها ومصلحها واجرة العوامل من النواضح وغيرها وظاهر المتن عدم الفرق بين المؤن بان يكون قبل البذر او بعده في اعتبار النصاب بعد اخراجها قال في المنتهى ذكوة الزرع والثمار بعد المؤنة كاجرة السقي والعمارة والحصاد والجذاذ والحافظ وبه قال اكثر اصحابنا واختاره الشيخ ايضاً في النهاية وذهب اليه عطاء وقال في المبسوط والخلاف المؤنة على رب المال وقيل النصاب يعتبر بعد المؤن السابقة دون اللاحقة فيعد في النصاب ثم تخرج الزكوة مما سواها وان قل ويحتمل الادلة الدالة على الاخراج بعد بلوغ النصاب تؤيد الثاني وعدم اخراج المؤنة اصلاً بل الاخراج عن المؤنة ايضاً الا ما خرج بدليل الاجماع لو كان ونحوه من لزوم الضيق والحرج على المالك في ظاهر الشرع وتهمة المالك وتبادر ان الغرض وصول ما يصل اليه الى النصاب لا ما يأخذه الغير خصوصاً ما كان موقوفاً عليه الزرع نعم ظاهر الادلة عدم احتساب مؤنة الظالم الذي اخذه ظلماً بل وجوب الزكوة عند ايضاً او الظالم على اخذ لا يمنع بقاء مال الاخر عليه الا انه صار كالحق اللازم في العين ولا يمكن الزرع بغيره ولا دفعه وما فرط المالك فيه فكانه بمنزلة التالف من العين من غير اختيار احد فينبغي عدم معدوديتها لغاً ويكون مال المالك والفقراء في ذمته كما هو مقتضى تعلق الزكوة بالعين والشركة فلا يبعد عدم تعلق الزكوة بالمؤن كلها كالخراج ونحوه لما مر قال في المنتهى الاقرب الاول وهو كون الزكوة بعد اخراج المؤن لنا انه مال مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهما بالخسارة عليه كغيره من الاموال المشتركة ولان المؤنة سبب الزيادة فتكون على الجميع ولان الزام المالك بالمؤنة كلها حيف عليه واضرار به وهو منفي ولان الزكوة مواساة فلا يتعقب الضرر ولانها في الغلات تجب في النماء واستحقاق الفقراء من المؤنة ويؤيده ما رواه الشيخ في الحسن عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ويترك للخارص العذق والعذقان والخارص يكون في النخل ينظره ويترك ذلك لعياله فاذا ثبت ذلك في الخارص ثبت في غيره ضرورة عدم القائل بالفرق وحسنة محمد بن مسلم وابي بصير الاتية الصريحة في ذلك والاخبار التي تدل على احتساب ما ياخذه الظالم زكوة والتي تدل على كون الخمس بعد المؤنة وغيرها فتأمل ويحتمل اعتبار ما اخذه السلطان مطلقاً في النصاب واسقاط الزكوة عنه كما هو ظاهر بعض العبارات من ان الاخراج بعد المؤنة لا النصاب فتأمل واحوط ولا شك انه احوط واحفظ والاحوط اخراج الزكوة عنها ايضاً والبذر غير معلوم قال في المنتهى المؤن يخرج وسطاً من المالك والفقراء فما فضل

وربع

و بلغ نصابا اخذ منه العشر ولا يخفى وجود النص والاجماع على الفرق المذكور بالعشر ونصفه على التفصيل فان المص في المنتهى قال اذا بلغت الغلات نصابا
وجب فيها العشر ان لم يفتقر سقيها الى مؤنة كالسقي سيحا الى قوله وعليه فقهاء الاسلام والنص قد مر مثل ما في صحيحة زرارة عن الباقر ع ما كان منه يسقى
بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه العشر تاما وما في صحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر ع قال في الزكوة ما
كان يعالج بالرشا والدلاء والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل او سماء ففيه العشر كاملا وغير ذلك فلا وجه للايراد
بان الزكوة بعد المؤنة مط فلا وجه للفرق بالعشر ونصفه على التفصيل على انه قد يقع قد يكون الفرق بسبب تعب تحصيل المؤنة على المالك وقد يفعل ذلك
بنفسه او بغير اجرة فلا يحصل الفرق باخراج المؤنة على المالك فقد يحصل ذلك بنفسه وبغير اجرة اذ لا مؤنة ولا معنى لاخراج عمل بنفسه مثلا او الذي
فعل له قربة او صداقة او ليعوضه بعمل ونحوه وقال المص في المنتهى قد يكون لتعجيل التعب والخسارة فتم واعلم ان المص ادعى الاجماع في المنتهى على [illegible]
النصاب بعد الخراج وعدم الزكوة فيه قال الخراج الارض يخرج وسطا ثم يزكى ما بقي ان بلغ نصابا اذا كان المالك مسلما وهو مذهب علمائنا واكثر الجمهور
واحترز بالمسلم من الذمي فان الجزية ليست كالخراج عنده كما يظهر وقال ابو حنيفة لا زكوة في الارض الخراجية فعلم انه لا كلام في عدم الزكوة في الخراج و
عدم اعتباره في النصاب انما الكلام في سقوط الزكوة عن الارض الخراجية مط اي المأخوذة عنوة والاكتفاء عن الزكوة بالخراج وجعله زكوة ثم استدل
عليه بعموم ادلة الزكوة واخبارها وبخصوص حسنة ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انهما قالا له هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال
كل ارض دفعها اليك سلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما
يحصل في يدك بعد مقاسمته لك فهذه مع اعتبار سندها صريحة في عدم وجوب الزكوة في الخراج و ظ في عدم حسابها بل سائر المؤن ايض من النصاب فتم ورواية
صفوان واحمد بن محمد بن ابي نصر قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت ارضه في يده واخذ منه العشر
فيما سقت السماء والانهار ونصف العشر فيما كان بالرشا فيما عمروه منها وما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين على المتقبلين في حصصهم
العشر ونصف العشر وليس في اقل من خمسة اوساق شيء من الزكوة وما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يراه كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل سوادها
وبياضها يعني ارضها ونخلها والناس يقولون لا يصح قبالة الارض والنخل وقد قبل رسول الله خيبر وعلى المسلمين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر في حصصهم
وقال ان اهل الطائف اسلموا وجعلوا عليهم العشر ونصف العشر وان اهل مكة لما دخلها رسول الله ص عنوة وكانوا اسراء في يده فاعتقهم وقال اذهبوا فانتم الطلقاء
وفي سندها علي بن احمد بن اشيم المجهول مع كونها مضمرة فسندها غير جيد الا انها مؤيدة للعموم والخاصة المتقدمة وفيها بعض احكام الارضين ولكن هنا ما يدل على
عدم وجوب الزكوة بعد اخذ الخراج كما نقل عن ابي حنيفة مثل صحيحة رفاعة بن موسى قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها عشر
قال لا ورواية ابي كهمش عن ابي عبد الله ع قال من اخذ منه السلطان الخراج فلا زكوة عليه وقد حملها الشيخ في التهذيب على الارضين الخراجية فيفهم منه قوله بعدم وجوب
الزكوة فيها كابي حنيفة فاجماع المص في محل المنع ولكن في حمله شيء لصراحة الزكوة في ارض الخراجية في رواية صفوان ويدل عليه ايض صحيحة سليمان بن خالد في الكافي قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول ان اصحاب ابي اتوه فسألوه عما ياخذ السلطان فرق لهم وانه ليعلم ان الزكوة لا تحل الا لاهلها فامرهم ان يحتسبوا به فجاز ذا والله لهم فقلت يا ابه
انهم ان سمعوا اذا لم يزك احد فقال يا بني حق احب الله ان يظهره وصحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله ع عن العشور التي تؤخذ من الرجل ايحتسب بها من زكوته قال
نعم ان شاء وروى رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يرث الارض او يشتريها فيؤدي خراجها الى السلطان هل عليه عشر قال لا وصحيحة عيص بن القسم عن
ابي عبد الله ع في الزكوة فقال ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا ان تزكيه مرتين ورواية سهل بن اليسع
انه حيث انشا سهل اباد سأل ابا الحسن موسى ع عما يخرج منها ما عليه فقال ان كان السلطان ياخذ خراجه فليس عليك شيء وان لم ياخذ السلطان منها شيئا فعليك
اخراج عشر ما يكون فيها ورواية السكوني عن جعفر عن ابائه ع قال ما اخذه منك العاشر وطرحه في كوزه فهو من زكوتك وما لم يطرح في الكوز فلا تحتسبه من زكوتك
وقال الشيخ في التهذيب في تاويل خبر منه وليس على اهل الارض اليوم زكوة فانه قد رخص اليوم لمن وجب عليه الزكوة واخذ منه ذلك السلطان الجاير ان يحتسب به من
الزكوة وان كان الافضل اخراجها ثانيا لان ذلك ظلم ظلم به واستدل على الرخصة برواية سليمن ورواية العيص بن القسم المتقدمتين بصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد
الله ع عن صدقة المال ياخذها السلطان فقال لا امرك ان تعيده واستدل على كونها الاولى والافضل عنده اخرى برواية ابي بصير اسامة كانها صحيحة قال
قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين ياتونا فياخذون منا الصدقة فنعطيهم اياها ايجزي عنا فقال لا انما هؤلاء قوم غصبوكم او قال ظلموكم
اموالكم وانما الصدقة لاهلها وقال فهذا الخبر يدل على ما ذكرنا من ان الاولى اعادتها ويحتمل ان يكون المراد بقوله لا يجزي انه لا يجزيهم عن غير ذلك المال الذي
اخذ واذ زكوة الغلات اكثرها يستحق فلا يجوز له ان يحتسب الزايد من زكوة الذهب والفضة وغيرهما بل تخرجه على حدة والحاصل انه يفهم من كلام الشيخ
عدم وجوب الزكوة بعد اخذ الخراج عن الخراجية تارة ومطلقا اخرى وفي الاخبار كثيرة معتبرة كما سمعت فاجماع المص في محل التأمل بل فتواه ايض ويمكن الجمع
بينهما بانه ان اخذ الظالم الخراج الخراجي على وجه الزكوة فهو يحتسب ويبرا ذمة المالك ويبقى في ذمتهم فكانهم اخذوا مال الفقراء المودوع عند المالك قهرا
ومن غير تفريط منه وقوله ع لا امرك ان تعيد وان تزكيه مرتين في المال يشعر بان الماخوذ على وجه الزكوة ولا يفهم الخصوصية بالارض الخراجية فكان بالغير بالطريق
الاولى اذ لا خراج هناك ويحمل اجماع المص ايض في غير وجه الزكوة واعلم ان في هذه الاخبار دلالة واضحة على عدم جواز اخذ الزكوة والخراج للسلطان الجائر وان
للمالك منعه وعدم الاعطاء مهما امكن والدفع فلا يبعد السرقة من السلطان الجائر ولو كانت الارض خراجية وعدم دفع الشيء اليه على اي وجه امكنه وذلك شيء ظ
كان صريحا في حكاية بني امية فقول الشيخ علي في الخراجية وجوب الاعطاء الى الظالم مع عدم جواز اخذه وعدم جواز كتمه وعدم جواز اخفاء شيء من الخراج و
المقاسمة عنه وتحريم سرقتهما في محل التامل والمنع الواضح فتم وكذا اباحة اخذه من الجائر وتوقفه على اذنه بالطريق الاولى فما دام لم يبح له فكيف تتوقف

ولو سقى بهما اعتبر الاغلب فان تساويا فالتقسيط ثم يجب في الزائد مطلقا وان قل ويتعلق الوجوب عند بدو الصلاح وهو انعقاد الحصرم واستداد الحب واحمرار الثمرة او اصفرارها

الا باحة بغيره وهو اهل على اخذه او اذنه وهو ط وقد فصلنا ه في بعض التعليقات على الخراجية فارجع اليه فتم وايضا ان ظاهر الاخبار وكون الخراج والزكوة

فلا مغني لتجويز الاخذ لكل احد من الجائر والتخاذه لخراج وتوقفه على اذنه وايجاب اعطائه له وعدم الاخفاء عنه فتم **قوله** ولو سقي بهما اعتبر الاغلب الخ يعني اذا

سقى تارة بما يوجب العشر وتارة بما يوجب نصف العشر فانهما كان اغلب فالاعتبار في الاخراج به فان كان ما يوجب العشر وتارة بما يوجب نصف العشر فايهما كان اغلب

فالاعتبار وهو الاغلب يؤخذ ذلك والا فنصف العشر ولو تساويا فيخرج المساوي من النصف نصف العشر ومن النصف الاخر العشر ويكفي اخراج ثلثة ارباع العشر

من الكل اما دليل التساوي فقط مع نقل الاجماع العلماء على ذلك في المنتهى ويدل عليه ايضا ما رواه في الصحيح معوية بن شريح المجهول عن ابي عبد الله قال فيما سقت السماء

والانهار او كان بعلا فالعشر فاما ما سقت السواني والدوالي فنصف العشر فقلت له الارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا فقال ان ذا ليكون

عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر فقلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال وكم تسقى

السقية والسقيتين قلت في ثلثين ليلة اربعين ليلة وقد مكث قبل ذلك في الارض ستة اشهر سبعة اشهر قال نصف العشر واما دليل العمل بالاغلب فهو عمل

الاصحاب وعدم ظهور المخالف الا الشافعي فانه يقسط فهو بالاعتبار انسب مع التاييد بالرواية المتقدمة حيث اوجب نصف العشر مع وجود السقية والسقيتين

بالسيح ويؤيده ايضا ان اكثر الاحكام مبني على الغالب لا ينظر الى النادر وهذا واضح فيما اذا كان المغلوب قليلا جدا واما مع التفاوت القليل فهو محل التامل الا

نسبقا من الرواية ايضا ثم ان الظاهر من الرواية وكلام اكثر الاصحاب ان الاعتبار بالزمان وعدد السقي لا بنفع السقية كما اعتبره البعض نظرا الى ان الاعتبار في السقي

بالنفع للزرع فكل ما كان نفعه اغلب فهو المعتبر وفيه تامل بفهم مما سبق ومن ان ذلك ادق من الشم باعتبار كثرة التعب والمؤنة وقلتهما وذلك انما يظهر

في العدد والزمان لا النفع وهو واضح **قوله** ثم يجب في الزائد مطلقا لعله يريد انه بعد كمال النصاب يجب الزكوة في الزائد بلغ النصاب الاول او الثاني اي او لا فان

مفهومه فهم مما سبق مع ان قوله في الزائد يشعر بعدم الوجوب في النصاب بل في الزائد على ذلك الظاهر انه يشترك فان بعد بلوغ النصاب يجب فيه وفي الزائد عليه

لو قليلا الزكوة مطلقا كما هو ظ الادلة واشتراط النصاب داخل كما في غيره من الزكاتية فافهم وقد عرفت شرح قوله ويتعلق الوجوب الى قوله بخلاف باقي النصب

**قوله** ويضم الثمار الخ قال المص في المنتهى لو كان له نخل يتفاوت ادراكه بالسرعة والبطوء الى قوله فانه يضم الثمرتان اذا كان بالعام الواحد وان كان بينهما

شهر او شهران او اكثر الى قوله ولا نعرف في هذا خلافا ودليله الاجماع ثم ما مر من الجمع بين المتجانسين وصدق وجود النصاب عند مالك فيجري الادلة بعمومها

و بخصوصها وكذا الكلام في ضم ما يطلع فيما اذا كان مما يثمر مرتين في السنة الواحدة فانهما بمنزلة ما يختلف ادراكها وبمنزلة بستانين **قوله** ولو اشترط الخ

فلم تحقيقه فانه مبني على مذهبه **قوله** ويجزي الرطب او العنب الخ ذلك ظ للمماثلة وعدم التفاوت وللظهور التفاوت عند الجفاف فاذا اخرج الرطب عن الجاف

لم يجز الا ان يتحقق الفريضة فيه فلا بد من التخمين حتى يصل الى النصاب يقينا او ظنا ومعلوم عيب عدم اجزاء المعيب كالمسوس في الذي وقع فيه الدود عن الصحيح

لانه خبيث مع وجوب الزكوة في العين ومنه يعلم صحة عن مثله وهو ظ **قوله** ولو مات المديون الخ وجوب الاخراج مقدما على الدين لو كان الموت بعد بدو

الصلاح سواء ضاقت التركة عن الدين ام لا ظاهر بناء على مذهبه من استقرار وجوب الزكوة قبل تعلق الدين بالمال فانه حين هو حيوة المالك كان الدين

متعلقا بالذمة والزكوة بالعين وبعد الموت ما بقي للدين محل في المال المتعلق به واما لو مات قبل البدو فصرف الغلة في الدين فان استوعب الدين التركة فلا زكوة

لتعلق الدين بالعين واستقراره وعدم بعضه انتقال المال الى الوارث ملكا تاما قبل البدو بالاجماع وان لم يستوعب وبقي مقدار النصاب عند وارث واحد قال المص

هنا وجبت الزكوة بعد تقسيط الدين على جميع التركة فيسقط مقدار الدين من حصة الغلة منها فان كان الباقي نصابا يخرج الزكوة فكان دليله ان الدين ما يتعلق

بالاموال الا بالحصص فما يتعلق بالدين من الغلة ملكه الوارث قبل البدو مستقلا فيجب عليه فيه الزكوة وفيه تامل وقد مر ما يدل على عدم وجوبها

على الوارث من المنتهى ويؤيده ان المال على حكم مال الميت كله حتى يقضي الدين وان لم يكن مستغرقا اختاره المص تارة كما مر او انتقل اليه لكن لا يجوز له التصرف

حتى يحقق الحال كما هو مذهبه ايضا فلا يكون ملك تاما نعم هنا متوجه لو قيل بالانتقال اليه وجواز التصرف له مستقلا تاما وبما فصل كما هو مذهب

ايضا ومع ذلك تامل فيه وبالجملة هذه فرع تحقيق تلك المسئلة وقد ذكر المص هذه في عدة ثلث مواضع واختار في كل موضع غير ما اختاره في اخرى ويمكن

ان يجيء تحقيقه انشاء الله في كتاب الحجر وغيره ولا ريب ان الاخراج احوط **قوله** وقد يبعث حصته عامل المزارعة الخ دليل وجوبها على المزارع والمساقي بعد حصول شرائطه

هو عموم الادلة التي مرت من غير تقييد ببعض دون بعض فمنع ابن زهرة كما نقله في الدروس بعيد ويجوز الخرص بشرط السلامة يعني يجوز الخرص وتخمين

الغلة فيضمن المالك الزكوة فيتصرف فيها كيف يريد وينبغي كونه مع وكيل الحاكم مثل الساعي لو لم يكن فالعدلان او العدل ولا يبعد جوازه من عند

نفسه لو تعدد للحاجة وقبول قوله في الاعطاء والنقصان والتلف فكان الامر مبني على السهولة و جعل الله وكيلا عليه فيمكن كفايته بنفسه مطلقا الا انه مع

العدول احوط وابعد من التهمة ومن اضلال الشيطان وكذا يمكن جوازه للساعي فيضمن للمالك حصته ولا بعد في ذلك اذا رضي المالك ولا مانع من

جهة الحاكم لان السلامة والموافقة شرط في اللزوم فلا يحصل الضرر على الفقراء بوجه ولو كان بالتخمين لهم لا لنفسه فيضمن الحصتين ومعنى شرط السلامة

انه يلزم الخرص بشرط السلامة فاستقرار ضمان ما ضمن مشروط بالسلامة فلو تلف بافة سماوية بل ولو بظلم ظالم فلا يحصل الضمان ويؤخذ بحساب الباقي وبعد ما قال

في الدروس ويصدق المالك في تلفها بطالم وغيره بيمينه وفي اليمين تامل لان قوله في الاخراج بعد تحقق ثبوتها عليه كذا في عدم بلوغ النصاب ولو

كان الظ ذلك لاحتمال حصول فانه مقبول بغيرها فكذا هنا فان الامر موكول اليه لكون الله تعالى شاهدا عليه تسهيلا على الناس كما مر في الاخبار ما يدل عليه قال

منها ايضا يجوز التخفيف للحاجة وسقط في الحساب ويجوز وضع الثمرة على الشجر والعنب الذي لا يصير زبيبا والرطب الذي لا يصير تمرا الخرص على الجفاف وعلى الامام بعث

خارص ويكفي الواحد العدل والعدلان احوط والحنطة والشعير جنسان هنا ولو اختلف الثمار والزرع في الجودة قسط ولو اخذ العنب عن الزبيب او الرطب عن

التمر رجع بالمنقصة عند الجفاف ولا يكفي الخرج عن الزكوة والظاهر ان البعث مع الطلب والحاجة واشتراط العدالة لا باس به وكونهما جنسين هنا مفهوم من الاخبار

معاهن

خاتمة الزكوة تجب في العين لا في الذمة فلو تمكن من ايصالها الى المستحق او الساعي او الامام ولم يدفع ضمن ولو لم يتمكن سقطت ولو حال على النصاب احوال وكان
يخرج من غيره تعددت الزكوة ولو لم يخرج خرج عن سنة لا غير ولو كان ازيد من نصاب تعددت الزكوة ويخرج من الزايد في كل سنة حتى ينقص النصاب فلو حال
على ستة وعشرين ثلاثة احوال وجبت بنت مخاض وتسع شياه والبقر والجاموس جنس وكذا الضان والمعز والبخاتي والعراب ويخرج من ايهما شاء ويصدق
المالك في عدم الحول ونقصان الخرص المحتمل وابدال النصاب في الحول لا اخراج من غير يمين ولو شهد عليه اثنان حكم عليه ولو طلقها بعد حول المهر قبل الدخول فالزكوة
عليها اجمع ولا زكوة لو نقصت الاجناس وان زادت مع الانضمام المطلب الرابع فيما يستحب فيه الزكوة وهي اصناف الاول مال التجارة وهو ما ملك بعقد معاوضة ومنه للاكتساب عند التملك
من عدهما اثنين كساير الاجناس وينبغي كونهما واحدا في الربا ولا شك في ان التقسيط احوط ولكن وجوبه غير ظاهر لاحتمال كفاية الاعطاء من الجنسين ولو من الادنى
وقد مر تفصيله فتذكر وعدم كفاية الاخراج عن الزكوة اشارة الى رد قول البعض بذلك فتأمل قوله خاتمة الزكوة تجب في العين لا في الذمة هذا هو المشهور
من الاخبار وحينئذ ويظهر ثمرتها في الاخراج من العين واليه لعله لا خلاف فيه عند اصحابنا قال في المنتهى الزكوة في العين لا في الذمة ذهب اليه علماؤنا
اجمع سواء كان المال حيوانا او غلات او اثمانا ولكن قد يخالف مقتضى وجوبها في العين مثل جواز اخراج القيمة مطلقا على ما هو المشهور وقد فرق الشيخ المفيد
فجوز في غير الانعام وقال ولا يجوز اخراج القيمة في زكوة الانعام الا ان تعدم الاسنان المخصوصة في الزكوة لعل عدم الجواز للتعلق بالعين وظاهر
مثل قوله عم يخرج بنت مخاض والشاة فان القيمة ليست بدل اما دليل الجواز في ما جوزه من غير الانعام فهو صحيحة اخيه محمد عن البرقي كذا في التهذيب
وكانه محمد بن خالد البرقي في الفقيه وفي الكافي عن محمد بن خالد البرقي وفي التهذيب بسنده عن ابي جعفر الثاني عم قال كتبت اليه هل يجوز جعلت فداك ان يخرج عما
يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شيء ما فيه فاجاب ايما تيسر يخرج وصحيحة علي بن جعفر عن
اخيه موسى بن جعفر عم قال سألته عن الرجل يعطي من زكاته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة ايحل ذلك قال لا بأس وهاتان الصحيحتان لا تدلان على تمام مقصود
الشيخ المفيد لعدم ذكر العنب والزبيب كأنه اكتفى بانه لا قائل بالفرق والقائلون حكم الغلات فاحدا وان الاعم او الاولى الثمن وقوله ايما تيسر يخرج في ما تقدم من
الجنس او القيمة ويدل على عدم جواز غير الدراهم عنها ما رواه في الكافي مسندا عن ابي عبد الله عم قال قلت ليشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ
والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله تبارك وتعالى الا ان السند ضعيف مخالف للصحيح ويمكن الحمل على الاستحباب والكراهة مع انه يمكن تخصيصه بجواز اخراج
القيمة بالدراهم لا بالامتعة وذلك هو المتبادر من القيمة لا غير ولهذا لا يجوز للوكيل البيع الا بها وبالجملة الخروج عن ظاهر النصوص وكلام بعض الاصحاب مشكل فلا ينبغي
التعدي عن النص الا بدليل قوله فلو تمكن من ايصالها الخ وجوب الضمان على تقدير التفريط وامكان الاداء ظاهر ولكن المصنف تفريع على التعلق بالعين بل في الذمة
اولى نعم العكس متفرع عليه وهو ظاهر قوله ولو حال على النصاب الخ وجوب تعدد الزكوة في النصاب الواحد الباقي على حاله سنين متعددة مع الاخراج من غيره ما
وهو صدق الادلة الا انه فرع جواز الاخراج عن غير العين وكذا عدم الوجوب الا لسنة واحدة لو بقي عنده سنين متعددة نصاب كامل فقط وهو فرع تعلق
الزكوة بالعين فانه اذا تعلق الزكوة بالعين نقص المال الذي هو للمالك عن النصاب فلا يجب عليه الا لعام واحد لعدم وجود الشرط الا فيه قوله فلو حال على ست
الخ وجوب بنت مخاض للسنة الاولى لحصول شرط فاذا تعلقت هي وقيمتها الى الست والعشرين نقص ذلك النصاب فبقي خمسا وعشرين فيجب فيه للسنة الثانية
خمس شياه لوجود نصابه ثم اذا تعلق به مقدار خمس شياه نقص ذلك ايضا فيجب للثالثة الا النصاب الرابع فيجب اربع شياه فجمع عنده للمعتبر بنت مخاض وتسع شياه
بالعين مضمونة مع التفريط وعدمه مع العدم وفيه تأمل اذ قد يكون الجمال تسوى اضعاف بنت مخاض والشياه فاذا تعلق فيه بنت مخاض مثل الواحدة
تكون صالحة لتعلق فيه خمس شياه اخرى في السنة الثانية وكذا الخمسة اخرى في الثالثة فيبقى خمس وعشرين سنتين فيجب عشر شياه وكذا فلا يكون لا يسوى الكل الا
بنت مخاض واحدة فما بقي عنده في الثانية نصاب بل شيء اصلا فلا يجب الا بنت مخاض واحدة فقط فكانه مبني على الغالب من عدم التفاوت بهذا المقدار فلو
فرض ذلك امكن القول بما تأمل قوله والجاموس والبقر الى قوله ويخرج من ايهما شاء دليل اتحاد الجنس صدق الاسم وظاهر الاخبار وقد مر ويدل على الاخراج
من ايهما شاء وانه الحسن الا ان التقسيط كما اختاره البعض وان كان الاحوط والاولى منه الاخراج من الاعلى قوله ويصدق المالك الخ الظاهر ان المسلم عدم الكذب
وظاهر الخبر مثل ما في حسنة بريد بن معاوية عن ابي عبد الله عم قال بعث امير المؤمنين عم مصدقا من الكوفة الى باديتها فقال له انطلق الى قوله فتسلم عليهم ثم قل لهم
يا عباد الله ارسلني اليكم ولي الله لاخذ منكم حق الله فهل في اموالكم حق فتؤدوه الى ولي الله فان قال لك قائل لا فلا تراجعه فان انعم لك منهم منعم فانطلق معه من غير
ان تخيفه او تعده الا خيرا الخبر وما في صحيحة اخرى له وهو يدل ظاهره على عدم اليمين ايضا ولهذا قال المص غير يمين ولان الاصل ايضا مؤيد له فقول الذي من اليمين
غير واضح قوله ولو شهد عليه اثنان الخ لو فرض شهادتهما بحيث يؤول الى ثبات مثل ان يقول اذ في الوقت الفلاني في المكان الفلاني وشهد بوجوده بيده او بعده في
ذلك الزمان عن ذلك المكان او بغيبة المالك في ذلك الزمان عن ذلك الشخص وعن ذلك المكان والزمان او باقراره فيما لا يمكن الاعطاء ولا يجتمع مع قوله
بالاعطاء وامثال ذلك قوله ولو طلقها بعد حول المهر الخ المراد انه تزوج شخص امرأة مهرها النصاب المعتبر وبقي في ملكها حول الزكوة ثم طلقها قبل الدخول
فرجع نصف المهر الذي هو نصف النصاب الى المالك كان يجب عليها الزكوة الكل لحصول الشرط عندها وهو مبني على القول بحصول الملك التام بمجرد
العقد وانما الطلاق منصف حادث فالجملة واضح قوله ولا زكوة لو نقصت فلعدم شمول الدليل والاصل ودليل وجوب النصاب في كل جنس وعدم وجوب ضم
الاجناس والاخبار في ذلك كثيرة وقد ذكرنا البعض مثل صحيحة زرارة قلت رجل عنده اربع انيق وتسع وثلاثون شاة وتسع وعشرون بقرة ايزكيهن
قال لا يزكي شيئا منهن لانها ليس يجب في شيء منهن نصاب فليس يجب فيه الزكوة قال قلت لابي جعفر عم ولابنه عم الرجل تكون له الغلة الكثيرة من اصناف شتى او مال ليس فيه
صنف ما يجب فيه الزكوة هل يجب عليه في جميعه زكوة واحدة فقال لا انما يجب عليه اذا تم فكان يجب في كل صنف منه الزكوة ويجب عليه في جميعه في كل صنف منه الزكوة وان زكوة
اخرجت ارضه شيئا قدر ما لا يجب فيه الصدقة اصنافا شتى لم يجب فيه زكوة واحدة الخ وفي المتن اغلاق والمقصود واضح وليس ههنا شيء صحيح صريح يدل على خلاف
ذلك ومع ذلك يمكن الحمل على الاستحباب كما حملوا ما ورد في نقصان النصاب عما ذكر على استحباب الاخراج مثل رواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله عم لا تجب الصدقة
الا في وسقين والوسق ستون صاعا وحمله الشيخ على الاستحباب للجمع مع عدم صحة السند وكذا قوله عم في رواية اخرى لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة
حتى يبلغ وسقين والوسق ستون صاعا وفي اخرى في الحنطة والشعير قال في وسق وغير ذلك وكذا ما يدل على عدم الفرق في التمر والزبيب في المخرج بين ما سقي
بالسيح ونحوه وتخصيص الفرق بالطعام وهي رواية عثمن بن عيسى غير ساعة مع وجودهما فيها والاضمار في احدهما الا الاخبار الصحيحة الكثيرة في عدم الوجوب الا في
خمسة اوسق وعدم الفرق بين الطعام وغيره في اعتبار العشر فيما سقت سيحا بالدوالي مثلا وانما اشرنا الى خلاف الروايات لتحمل هاتان ايضا قوله وهو

وانما يستحب اذا بلغت قيمته باحد النقدين نصابا وطلب براس المال او الربح طول الحول فلو نقص راس ماله في اثنائه او طلب بنقيصة ولو حبة سقط الاستحباب وكذا
لو نوى القنية في الاثناء ولو اشترى بالنصاب للتجارة استانف حولها من حين الشراء ولو كان راس المال اقل من نصاب استانف عند بلوغه وتتعلق بالقيمة
لا بالمتاع م

ما ملك بعقد معاوضة للاكتساب عند التملك فالظاهر عدم شموله اذ الظاهر ان المراد بما هو المال والظاهر عدم صدق المال عليها فتكون زكوة العقار
المتخذة للنماء فيما اخراو من الفروع ويخرج بعقد المعاوضة ما يملك بمثل الهبة ولو كانت معاوضة لعدم اعتبار المعاوضة في جنسها وما يملك
بغير العقد مثل الارث ويدخل نحو الصلح ويخرج بقصد الاكتساب ما يكون الغرض هو التبديل والتعويض لا الاسترباح وهو المراد من الكسب بقيد
عند التملك يخرج ما يملك بالعقد مع عدم ذلك القصد ثم نشاء كذا قالوا الظاهر انه لو نصب عليه قيد الاكتساب اي الاسترباح الا ان يقصد به معنى اخر
ويدخل ما يملك للاكتساب عند التملك وحين العقد ثم نشاء ضده والحال انه لا زكوة فيه كما سيصرح به في المتن الا انه يقصد من الحين دائما ويشكل بما لو
الفاصلة فتم وبالجملة الظاهر عدم القيد كما قيل ولكن لا ينفع اذ ما يفهم منه يفهم من قوله للاكتساب به وهو ظاهر فلا ينفع حذفه كما فعله الشهيد فانهم قالوا الذي
يظهر من بعض الروايات كما ستسمعه انه اذا قصد بما اشتراه الاسترباح يزكي سواء كان ذلك عند المعاوضة ام لا وان تجدد بعده فلذلك حذف علم ذلك لم ار
يظهر من بعضها انه اذا امسك متاعا وان لم يكن مشتري وقصد بحفظه وبيعه الاسترباح يزكي ثم اعلم ان الظاهر استحباب زكوة التجارة كما هو مذهب الاكثر الشهرة ولا
عدم الوجوب ومما دل من الاخبار على عدمها مع التبديل والتغيير وعدم البقاء طول الحول ولصحيحة سليمان بن خالد قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل كان له مال كثير
فاشترى به متاعا ثم وضعه فقال هذا متاع موضوع فاذا احببت عوضته بعينه فرجع الى راس مالي وافضل منه هل علي فيه صدقة وهو متاع فقال لا حتى تبيعه
وصحيحة زرارة في مخاصمة عثمان وابي ذر في زكوة التجارة الى رسول الله ص حيث قال ابو ذر لا يجب الا ان تكون كثيرا وقال عثمان يجب فقال ص القول ما قال ابو ذر
واما ما يدل على الرجحان وحمل على الاستحباب للجمع فهو مثل رواية علي بن الحكم عن اسمعيل بن عبد الخالق قال سئله سعيد الاعرج وانا اسمع فقال انا نكبس
الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة والسنتين هل عليه زكوة قال فقال ان كنت تربح فيه شيئا او تجد راس مالك فعليك فيه زكوة
وان كنت انما تربص به لانك لا تجد الا وضيعة فليس عليه زكوة حتى يصير ذهبا او فضة فاذا صار ذهبا او فضة فزكه للسنة التي تتجر فيها كانها صحيحة وانها عن الامام
لان الظاهر ان علي بن الحكم هو الثقة لنقل احمد بن محمد عنه هنا والظاهر نقل مثلها الا عن الامام وحسنة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن
رجل اشترى متاعا فكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري المتاع متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغي به راس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد
ما يجد راس ماله فعليه الزكوة بعد ما امسكه بعد راس المال قال وسئلته عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال الحول فليزكها هذا التي تدل
على عدم الشرط فتم لعلها تدل على العمل في الجملة فالظاهر اعتبار العقد على ما قالوه والاحوط عدمه للاشعار بانه اذا حبس ما يريد به الربح يزكي ثم لا يجب
لا يستحب الا بعد البيع والتخمين في القيمة كما يظهر منها وقال الاصحاب فتم فان قولهم كما هو الظاهر من الاكثر الاستحباب في ما ملك بالمعاوضة ولو ينقص من
راس المال في طول السنة شيء بمعنى انه كلما اراد بيعه بيع براس المال او بالزيادة **قوله** وانما يستحب الخ دليل اشتراط النصاب في زكوة التجارة هو الاجماع
قال في المنتهى ويشترط في ثبوت الزكوة بلوغ النصاب وهو قول علماء الاسلام وهل يشترط وجود النصاب في جميع الحول ام لا فالذي عليه علماؤنا اشتراط
وجود النصاب في جميع الحول وكذا دليل اشتراط بقاء راس المال بمعنى انه اذا اراد بيعه في كل من اجزاء السنة يكون ممكنا براس المال من غير نقص هو الاجماع قال
في المنتهى يشترط في وجوب الزكوة واستحبابها على الخلاف وجود راس المال طول الحول فلو نقص راس ماله ولو حبة في الحول او بعضه سقطت الزكوة وان
كان ثمنه اضعافا واذا بلغ راس المال استانف وذهب علماؤنا اجمع وفي الاخبار المتقدمة ما يدل على الحول مثل قوله اذا حال الحول فليزكها و
على اعتبار بقاء راس المال مثل قوله فان كنت تربح الخ ثم الظاهر ان وصول القيمة باي نصاب كان من النقدين يكفي في الاستحباب لصدق النصاب و
هو المعتبر ولكن الظاهر انه النصاب الاول منهما وقال في شرح ثم الثاني لان الظاهر من اعتبار النصاب في قيمة الشيء او لا يكون ذلك لانه حملت العروض بمنزلة
القيمة وهي احد النقدين ويحتمل الاكتفاء بالنصاب الاول فيزكي ذلك وما زاد قليلا كان او كثيرا وذلك هو المفهوم من اكثر الروايات والعبارات
حيث سكتوا عن الثاني قال في المنتهى احتج الشيخ على رجحان زكوة العين على التجارة اذا اجتمعا على تقدير وجوبها بان زكوة العين اقوى للاجماع على وجوبها
ووقوع الخلاف هنا ولانها تتعلق بالعين فتكون اولى واحتج ابو حنيفة على عكسه بان زكوة التجارة احظ للمساكين لانها تجب فيما زاد بالحساب ولقائل ان
يقول على الاول لا نم وقوع الاجماع هنا وفي غير هذه الصورة لا يفيد القوة وعلى الثانية باحتمال اولوية ما يثبت في القيمة وعلى الثالثة بالمنع من مراعاة الاحظ
للفقراء الخ وهذه تدل على تسليم عدم النصاب ثانيا فتم فلو بلغ باحدهما دون الاخر ثبت الا ان المص قال في المنتهى يعتبر في التقويم بما اشتراه لا بنقد البلد
واستدل عليه بان نصاب السلعة مبني على ما اشتريت وهو يقتضي ذلك وبرواية اسمعيل المتقدمة ونقل الخلاف عن ابي حنيفة فتم ويحتمل اعتبار نصاب الذهب فيما
اذا كان مال التجارة ذهبا وكذا في الفضة كما قال به الشيخ على قولهم يقتضي الاكتفاء بالمغاير ولو لم يكن نصابا بمثله ويمكن اعتبار القيمة التي تبيعت بها واعتبار
ما اشتري به نقد البلد وباقل الامرين مطلقا نقدا كان او غيره كما هو ظاهر العبارات والاعتبار ولان المعتبر هو صدق النصاب فيه فتم ولما اعتبر قصد الاسترباح وكان
زكوة به ونيته سواء لم يكن القصد ذلك اصلا او كان اولا ولكن قصد به القنية ثانيا ورفع ذلك القصد ان كان في التعريف يقتضي وجودها الا ان يحمل على الدوام على
ما مر واما لو لم يكن القصد ذلك ثم تجدد فظاهر البعض عدمها كما هو مقتضى الاخبار واختاره في الدروس قال ولا في القنية لو تجدد قصد الاكتساب كفى على الاقوى
فكانه ما اعتبر نقل الاجماع في المنتهى فتامل اشار المص الى الاول بقوله وكذا لو نوى القنية وسكت عن الثاني لعله لظهور العدم من التعريف لانه يفهم من المنتهى عدم
الزكوة في الثاني بالاجماع قال فيه الاكتساب بها عند التملك شرط لثبوت الزكوة وجوبا او استحبابا وهو قول العلماء كافة فلو نوى القنية وقت الشراء لم يثبت ولا
واحد **قوله** ولو اشترى بالنصاب للتجارة الخ يعني لو اشترى بالنصاب الزكوي شيئا للتجارة بطل حول الزكوي للتغيير والتبديل ويستانف حول التجارة
فيجب زكوتها مع الشرائط بتمام الحول من حين الشراء لوجود المقتضي وعدم المانع واستيناف الحول عند بلوغ راس المال نصابا ظاهر **قوله** وتتعلق
بالقيمة لا بالمتاع قال في المنتهى قال الشيخ تتعلق بالقيمة ويجب فيها ونقل الخلاف عن بعض العامة وهو مشعر بعدم الخلاف عندنا والذي يدل عليه اعتبار النصاب

لا بما يملكها بالعقد لا للاكتساب صح

الى دليل

لتعريف الظ

بثبوتها كما هو

مقتضى صح

القيمة

ولو بلغت النصاب بأحد النقدين خاصة استحب ولو ملك الزكوى للتجارة وجبت المالية ولو عارض الزكوى مثله للتجارة استانف الحول المالية ولو ظهر الربح في
المضاربة ضم المالك الاصل الى حصته واخرج عنهما ويخرج العامل عن نصيبه ان بلغ نصابا وان لم ينض الثاني كل ما ينبت من الارض مما يدخل فيه المكيال والميزان
غير الاربعة يستحب فيه الزكوة اذا حصلت الشرائط المذكورة في الاربعة الثالث الخيل الاناث السائمة مع الحول يستحب عن كل فرس عتيق ديناران وبرذون دينار

النقدين والشريعة السهلة واصل جواز التصرف بالبيع وغيره في اموال التجارة والتعلق بالعين يمنع عن ذلك الا مع التخمين والضمان كما في الزكوة قال في
قال في المنتهى يجوز بيع عروض التجارة قبل اداء الزكوة لانها يجب في القيمة بخلاف زكوة العين والظاهر انه على تقدير وجوب مال التجارة وقد نقلنا منه
الاجماع على تعلق الزكوة في غير مال التجارة بالعين وح لا يجوز الشراء بالعين التي هي قيمة مال العروض وعلى تقدير دفع العشر عينا او قيمة وان كان الوجوب في تعلق ويجوز زكوة
القيمة كالعكس في الزكوة ارفاقا للمالك وان كان ظاهر الروايات التعلق بالعين فهو مؤيد لجواز الاخراج عنها بغيرها فتامل **قوله** ولو بلغت النصاب الخ التجارة بالعين
قدم شرحه **قوله** ولو ملك الزكوى للتجارة وجبت المالية يعني اذا ملك نصابا من غنما سائمة مثلا للتجارة وحال الحول وكمل شرائطها وجبت المالية وسقطت لا يجوز بيعها
زكوة التجارة وكانه هو مجمع عليه على تقدير استحباب زكوة التجارة قال المص في المنتهى لا يجتمع زكوة العين والتجارة في مال واحد اجماعا لقوله لا ثنى في ا بضاح له
الصدقة والى قوله لان الواجب يقدم على المستحب اما على قول من قال بالوجوب ففيه الخلاف بينهم كما مر وتظهر الفائدة في جواز التصرف قبل الاخراج والتخمين والضمان حين وجوب
وعدمه **قوله** ولو كان عارض الخ وهو متفرع على ما سبق فالفا اولى والحكم على تقدير الاستحباب واضح كما مر يجب المالية ويسقط الغير وعلى تقدير وجوب الزكوة والظ
زكوة التجارة ايضا فيه اشكال من جهة الاجماع على عدم تعدد الزكوة المالية انما هو يؤيده بالمالية لان المص قال زكوة التجارة لا يمنع زكوة الفطر فلو اشترى رقيقا ان المخرج هو
للتجارة وجب على المالك زكوة الفطر والتجارة ودليله وجود محلهما مع عدم المنافاة والاجماع والخبر في المالية ويحتمل تقديم المالية لانها الاصل والثابت
في الايات والاخبار والاجماع وتعلقها بالعين بخلاف التجارة ويحتمل الاخيرة لانه قد يكون ما سبق بعض الحول فثبت قبل وجود شرائط الاولى كما مر وثمرة وعلى هذا الفرض
في الفائدة **قوله** ولو ظهر الربح الخ يعني اذا حصل الربح في مال المضاربة بالحساب والتخمين ضم المالك رأس ماله الى حصته من الربح فان بلغ النصاب يستحب ينبغي عدا النزاع
زكوة التجارة ويكون الحول واحدا وابتداؤه من حين الزيادة المتممة للنصاب وابتدا ما زاد عليها من حينه لو كان وكذا لو كان رأس المال نصابا فابتدا الحول له في تقديمها لما
من حين التجارة ما لم يطلب بالنقصان وحول الربح من حين ظهوره وكذا العامل يخرج زكوة التجارة لو كان ما ظهر له من الربح نصابا وان لم ينقد المال ولم مر واما على
يبع المتاع بل كان عروضا وقوله ان بلغ يحتمل ان يكون هو الربح وحذف مثله لاخرج وكانه من باب التنازع وقيل يحتاج الى الانضاض بل الاستيجاب الانفع تقدير النسا
قبض الحصة مع الـ ... بالان الربح وقاية لراس المال اذ قد ينقص رأس المال ويلزم العامل الغرامة لعدم امكان الاسترجاع من المستحق بل يمكن عدم الاستحباب فيمكن تقديم
على العامل اصلا اذ الظاهر من زكوة التجارة كون الناض مالك رأس المال كما هو الظاهر من الاخبار على ما نفهم وما قيل كانه محتار المحقق الثاني والجين يحتمل الاولى
للاصل وعدم ظهور شمول الاجماع والاخبار له ثم قال في المنتهى فرع اذا اشترى سلعة بدراهم فحال عليها الحول وباعها بالدنانير قومت بالتي تعتقد بها صح
واخرجت منها الزكوة لان الزكوة يجب في ثمنها وقد كان دراهم ولو باعها قبل الحول بدنانير وحال الحول قومت الدنانير دراهم لانها ثمن الدراهم التي حال عليها
الحول وفيه تامل لان الزكوة متعلق بالقيمة حين وجوبها ولا دخل للقيمة السابقة فينبغي اعتبار قيمة الوقت بالمتداول في ذلك الوقت حين والمكان كما
هو المعتاد في القيمة فانها نقد البلد وما يبيع به لان القيمة كانت كلية تعينت فيه فتامل **قوله** الثاني كل ما ينبت الخ يعني الثاني مما يستحب فيه الزكوة هو كل ما ينبت من الارض
وكان مكيلا وموزونا غير الغلات الاربع التي يجب فيها الزكوة مع الشرائط المعتبرة في الواجبة لوجوبها بعينها الا انها معتبرة هناك للوجوب وهنا للاستحباب
والمخرج المخرج مع التفصيل وكان ينبغي استثناء الخضراوات مثل البطيخ والقثاء وغيرهما فكانه احاله على الظ قال المص في المنتهى لا يستحب الزكوة في الخضر كالبقول
والبطيخ والفواكه واشباهها الا ان يباع ويحول على ثمنه الحول اذا كان الثمن من اموال الزكوة بلا خلاف ويدل عليه الخبر كما سيأتي واما دليل الاستحباب فيما استحب
فهو اخبار مثل حسنة محمد بن مسلم لابي عبد الله قال سألته عن الحرث ما يزكى منه فقال البر والشعير والذرة والدخن والارز والسلت والعدس والسمسم
كل هذا يزكى واشباهه وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام مثله وقال كلما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء
انبتته الارض الا في الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه قال في الكافي بعد صحيحة علي بن مهزيار روى ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كلما دخل القفيز فهو يجري مجرى
الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال فاخبرني جعلت فداك هل على هذا الارز وما اشبهه من الحبوب الحمص والعدس زكوة فوقع عليه السلام صدقوا الزكوة في كل شيء كيل ويحتمل
كونهما عن علي بن مهزيار كما هو الظ فيكون صحيحا ايضا وصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي الحسن عليه السلام ان لنا رطبة وارزا فما الذي فيه علينا فقال اما الرطبة فليس عليك فيها
شيء واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدلو فنصف العشر من كل ما كلت بالصاع قال وكيل بالمكيال وغير ذلك من الاخبار وحملت في غير الاربع
غير الخضر او سع على الاستحباب جمعا بين الاخبار كما مر ويحمل التقية في غير الاربع كما في عبارة المتن ولكن نقل الاجماع المتقدم ينفيه وكذا الاصل والاخبار المعتبرة
في عدم الزكوة في الخضراوات والفواكه ونقل في التهذيب الاجماع على ذلك عن الشيخ المفيد ايضا وروى في الصحيح عن عبد العزيز بن المهتدي الثقة قال سألت ابا الحسن
عن القطن والزعفران عليهما زكوة قال لا ويؤيد عدم كونهما مكيلا وجوبا مع وجودهما في الروايات وان يشملهما بعض الروايات الا مثل صحيحة زرارة
المتقدمة ولكن يخصصها الاعتبار وسندها ولقول المص في المنتهى لا شيء في الازهار كالعصفر والزعفران ولا فيما يجيء كالقطن والكتان وعليه علماؤنا اجمع
خلافا لبعض الجمهور وفي رواية اخرى عنه عليه السلام سئل عن الاشنان فيه زكوة فقال لا والظاهر ان السلت والعلس مما يستحب لشمول الاخبار لهما وخروجهما بالحصر في الحقيقة
لا لعدم تحقق كونهما حنطة وشعيرا كما مر قال المص في المنتهى بعد النقل عن الشيخ الحاقهما بالحنطة والشعير ووجوب الضم وعندي في هذا اشكال وان قال اهل اللغة
في باب الزكوة الغلة بالحاق العلس والسلت بهما في الوجوب ويؤيد عدم الالحاق عدم صدقهما لا طلاقا لان مع عطف السلت على البر والشعير في الروايات مثل
ما تقدم من حسنة محمد بن مسلم وفي خبر اخر والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة وادعى بعض الاصحاب انهما نوع منهما كما نقله اهل اللغة والاصل عدمه
النقل وبالجملة الاحتياط يقتضي ذلك ويؤيده الاخبار الدالة على وجوب الاخراج عن الحبوب كلها والتصريح بالوجوب فيه في بعض الروايات كالحسنة المتقدمة
وكذا الاخراج عن كل الحبوب والمكيل عدا الخضراوات لما سمعت من الاخبار **قوله** الثالث الخيل الاناث الخ الظاهر ان تمامية الملك والحول والسوم شرط عند
الجميع قال المص انها مجمع عليها عند القائل بالزكوة فيها استحبابا او وجوبا واما الاول فقال باجماع اصحابنا ويدل عليها وعلى السوم حسنة زرارة قال قلت

في المنتهى

الرابع الحلي المحرم والمال الغائب والمدفون اذا مضى عليه احوال ثم عاد الخامس العقار المتخذ للنماء تخرج الزكوة من حاصله استحبابا ولو بلغ نصابا وحال عليه حول وجبت ولا تستحب في المساكن والثياب والالات وامتعة القنية المقصد الثالث في المستحق يستحق الزكوة ثمانية اصناف الفقراء والمساكين ويشملهما من يقصر ماله عن مؤنة السنة له ولعياله والعاملون عليها وهم السعاة لتحصيلها والمؤلفة قلوبهم وهم الكفار الذين يستمالون الى الجهاد وفي الرقاب وهم المكاتبون والعبيد تحت الشدة او في غير شدة مع عدم المستحق والغارمون وهم الذين عليهم الديون في غير معصية وفي سبيل الله وهو الجهاد وكل مصلحة يتقرب بها الى الله تعالى كبناء القناطر وعمارة المساجد وغيرها وابن السبيل وهو المنقطع به وان كان غنيا في بلده والضيف بشرط اباحة سفرهما

لابي عبد الله عليه السلام هل في البغال شيء فقال لا فقلت فكيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شيء قال قلت فما في الحمير فقال ليس فيها شيء قال قلت هل على الفرس او البعير يكون للرجل يركبهما شيء فقال ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء ويمكن فهم اشتراط السوم في الكل لان العبرة بعموم اللفظ واشتراط الحول ايضا واما كون المخرج لك علم النصاب فهو مجمع عليه كونه في المنتهى ومفهوم من حسنة محمد وزرارة عنهما جميعا عليهما السلام قالا وضع امير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا وهي تدل على الحول والسوم ايضا قيل المراد بالعتيق هو العربي وهو كريم الابوين والبرذون خلافه واما اشتراط عدم العمل فاعتبار تقييد الاصل بنفيه وعموم الادلة ايضا كما مر وانما حملت على الاستحباب لما تقدم من دليل الحصر في التسعة ونحو جماعتها **قوله** الرابع الحلي المحرم فدعوها يفهم منه ذلك وكذا اشتراط ما يشترط في النقدين غير السكة ولذا عدم اشتراط كون الحلي محرما للاستحباب وانه فيما فر به من الزكوة اكد لقوله في خبر ان كان فر به فعليه الزكوة في لحوا الا ان فر به وحملنا على الاستحباب للعدم الصحة والجمع بينهما وبين غيرهما مما يدل على العدم مثل ما في حسنة هرون بن خارجة قال ليس على الحلي زكوة وما ادخل على نفسه من النقصان في وضعه ومنعه نفسه فضله اكثر مما يخاف من الزكوة وغيرها كما مر وقد مر الاستحباب في المال الغائب سنة واحدة ويدل عليه حسنة رفاعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغيب عنه ماله خمس سنين ثم يأتيه فلا يرد راس المال كم يزكيه قال لسنة واحدة ومال المدفون بعد الاطلاع عليه مال غائب ايضا فيشمله دليله فافهم ومنه بخصوصه ايضا حديث سدير الصيرفي في الكافي قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب اليه ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه وان كان احتبسه وهو يعتد العوفه **قوله** الخامس العقار الخ كالدكاكين والحمامات والخانات والبساتين

قال في كم يزكيه صح

وامثالها انما اخذت للنماء والاجرة والفائدة وما رايت له دليلا بخصوصه كانه نوع من التجارة ولهذا قيل يلحق بها وفي الصدق تامل ولهذا اعتبر في نمائها الحول والنصاب عند الاكثر وقد صرح به في التذكرة على ما نقل واعتبرهما الشهيد في البيان قال وقالا انه يشترط فيه الحول والنصاب عملا بالعموم ويحتمل عدم اشتراط الحول اجراء له مجرى الغلات فعلى هذا لو حال الحول على نصاب منه وجبت ولا يمنعها اخراج الاول ولو اجره بالنقدين لم يتحقق الاستحباب على قولنا ولو اجره بالعوض وكان غيره زكوي تحقق وفي التذكرة لا يشترط النصاب ولا الحول بل يخرج ربع العشر مطلقا ولم يذكر عليه دليلا وفي شمول ادلة الاشتراط له تامل لانها اما في النقد او الغلات او الانعام فلا عام بحيث يشمل نماء العقار مع الاستحباب نعم يشمله لو كان تجارة ولكن ما نقل خصوصا مع قوله اشتراط الحول والنصاب على الوجه المعتبر وكان دليل التذكرة الاصل ولعل دليل الاستحباب الاجماع وعدم ظهور الخلاف والعبارات عامة والاصل عدم الشرط والقيد والترك في العبارات التي فهمت منها المسألة مؤيد للعدم واصل عدم الاستحباب والحوق والاجماع على ذلك التقدير وعدمه على تقدير العدم مؤيد للشرط واخذ هذه المسألة من عبارات القوم مع ترك الشرط يرجح العدم قال في المنتهى ويستحب الزكوة في المساكن والعقارات والدكاكين اذا كانت للغلة يخرج من غلتها الزكوة اما اذا لم يكن دار غلة ولا عقارا متخذا لاجرة لم يستحب الزكوة اجماعا ولا يستحب ايضا في الاقمشة والاواني والرقيق والماشية عدا ما تقدم وظاهر هذه العبارة دال على الاستحباب في مجرد الغلة والنماء لا يشترط غيرهما فتأمل والمخرج في العقار ربع العشر كالنقدين والتجارة صرح في الدروس وغيره وهو الظاهر لانه يخرج من نماء العقارات والغالب فيها النقد ولانها ملحقة بالتجارة **قوله** في المستحق يستحق الزكوة ثمانية اصناف قال المص في المنتهى المستحق للزكوة ثمانية اصناف بالنص والاجماع الاول والثاني الفقير والمسكين قال البعض لا تميز بينهما مع الانفراد بل العرب استعملت كل واحد منهما في المعنى الاخر واما مع الاجتماع فلا بد من مائز كما في الاية وقد اختلف العلماء في ايهما اسوء حالا من الاخر وذكر ادلة الطرفين ثم قال وقد روي هذا القول عن اهل البيت روى ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال الفقير الذي لا يسئل والمسكين اجهد منه والبائس اجهد وفي اشتراط عدم السؤال في الفقير تامل ولعله لا قائل به مع عدم صحة السند فالحجية محل التامل الا ان يحمل على الاول فتم ثم قال لا فائدة في تحقيق الحق من هذين القولين في هذا الباب لان كل واحد منهما له الاستحقاق وتدفع الزكوة الى الكل فهما في الاصل في هذا عدم الغناء الشامل للمعنيين اذا تحقق تحقق استحقاقه صاحب للزكوة بلا خلاف ولعل قوله في هذا الباب اشارة الى ان الفائدة في باب اخر ويمكن ذلك بان ينذر واحد بوقف او بوصي ونحو ذلك للمساكين فهل يعطي من لم يكن عنده شيء ايضا فقد يقال لا فرق ولا تميز كما لو وضع الى الفقراء وعين لكل شيئا غير ما عين للاخر فتظهر الفائدة في التحقيق والقول بمضمون الرواية غير بعيد لا غير ان سندها في الجملة مع نقله في المنتهى عن اللغة ايضا قال ولان اهل اللغة نصوا على ذلك قال يعقوب رجل فقير له بلغة ومسكين اي لا شيء له وبه قال يونس وابو عبيدة وابن دريد وقول هؤلاء حجة قال يونس قلت لاعرابي افقير انت قال لا بل مسكين قال الشهيد الثاني في شرح الشرايع وانما تظهر الفائدة نادرا فيما لو نذر او وقف او وصى لاسوءهما حالا فان الاخر لا يدخل فيه بخلاف العكس وفي الحصر تامل بل في كون ما ذكره فائدة ايضا للتصريح بالاسوء فيعطي كل من كان متصفا بالاسوء سواء سمي بالفقير او بالمسكين بل في العكس ايضا فتامل واعلم انه نقل الفرق بينهما ايضا في الاية في التهذيب عن علي بن ابراهيم في تفسيره ان الفقير هو الذي لا يسئل لقوله للفقراء الذين احصروا والمسكين هو صاحب الزمانة فتم والذي لا بد منه تحقيقه هو تحقيق المراد بهما في استحقاق الزكوة ولا شك ان الغناء مانع والفقر موجب فنقل المص في المنتهى عن الشيخ في الخلاف ان المراد به ملك نصاب يجب فيه الزكوة او قيمته والفقر عدمه ولعل دليل الخلاف حسنة زرارة وابن مسلم لابي ابراهيم قال زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلام فان كان بالمصر غيره فاحد قال فاعطهم ان قدرت جميعا قال ثم قال لا تحل لمن كان عنده اربعون درهما يحول عليها الحول عنده ان ياخذها كذلك بعيد او ان اخذها اخذها حراما ما ظهر هنا نقل ابن مسلم ويمكن ان يكون هذا المقدار مانعا مطلقا وعدمه موجبا وجواز الاعطاء لمن عنده اقل منه ولو يجتمع مع كفاية وقد يكون بها سنون فيعطى مع غناه عنه ولا يعطى الاول مع شدة حاجته اليه هو مناف للحكمة والرواية يمكن حملها على من كان عنده المؤنة كما يدل عليه بقاءه طول هذا المقدار الحول مع ان فيه اشتراط البقاء طول الحول ولعله لا قائل به ويمكن عدم الزكوة له عقوبة لعدم صرفه مع الحاجة فتم على ان الاربعين دونها ليس نصابا والمنتهى الذي عنده ولم يكفه عليه اكثر العلماء هو ان الغناء المانع من اخذ الزكوة هو القدرة على كفاية ما يحتاج اليه في السنة من قوته وكسوته ومسكنه وكفاية من يلزمه نفقته وكسوته ومسكنه للسنة بل المشهور

اقل قيل لجملة مجرد ماصح

دهم

وهم الوالدان والولد والمملوك والمرأة للاجماع والخبر مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله ع قال خمسة لا يعطون من الزكاة شيئا الأب والأم والولد و
المملوك والمرأة وذلك أنهم عياله لازمون له وفي حسنة حريز عنه ع الذين يلزم نفقتهم الوالد والوالدة والولد والزوجة ثم الفقير الموجب له عدم الدليل عليه
هو المتبادر من الفقير والمسكين مع الشهرة وابطال القول الأول مع حصره فيهما وما نقل عن علي بن ابراهيم في تفسيره فقال فسر العالم الفقراء هم الذين
لا يسألون لقوله تعالى في سورة البقرة للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله الى قوله لا يسألون الناس إلحافا فانه يدل على كون المراد بهم المحتاج مع عدم السؤال
وذلك ليس بمعتبر بل وضعف ذلك حسن بالاجماع وصحيحة علي بن بلال قال كتبت اليه أسأله هل يجوز أن أدفع زكاة المال والصدقة الى محتاج غير أصحابي هلال
فكتب لا تعط الصدقة والزكاة الا أصحابك والظاهر عن الامام ويفهم أن الشرط الموجب هو الاحتياج عموما قلنا وحسنة أبي بصير لأبي ابراهيم قال سمعت
أبا عبد الله ع يقول يأخذ الزكاة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره قلت فان صاحب السبعمائة تجب عليه الزكاة فقال زكاته صدقة على عياله ولا يأخذها الا
أن يكون محترفا وعنده ما تجب فيه الزكاة أن يأخذ الزكاة وهذه مع اعتبار سندها ظاهرة في نفي الغنا بالنصاب وصريحة أيضا في اشتراط الكفاية سنة وانه
لا يجوز لصاحب السبعمائة الا مع عدم كفايتها له سنة وانه لو كفته لم يأخذ وان لم يقدر على أن يعيش بربحه فقط وأيضا في حسنة زرارة كذلك عن أبي جعفر ع
قال سمعته يقول ان الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزهوا عنها اشارة الى أن الاحتياج هو عدم القدرة على تحصيل القوت ورواية سماعة عن أبي
عبد الله ع قال قد تحل الزكاة لصاحب السبعمائة وتحرم على صاحب الخمسين درهما فقلت له وكيف يكون هذا فقال اذا كان صاحب السبعمائة له عيال كثير فلو
قسمها بينهم لم تكفه وليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله وأما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها
ما يكفيه ان شاء الله تعالى وفي قوله فلو قسمها الخ دلالة على أنه لو كفى لم يأخذ ولو لم يبق منها شيء ولم يربح ما يكفيه فتم وفي موثقة سماعة قال سألت أبا عبد الله ع
عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا أن تكون داره دار غلة فيخرج من غلتها دراهم ما يكفيه وعياله وان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه وعياله في
طعامهم وكسوتهم وحاجتهم في غير اسراف فقد حلت له الزكاة وان كانت غلتها تكفيهم فلا ورواية هرون بن حمزة قال قلت لأبي عبد الله ع يروى عن النبي ص أنه قال لا تحل
الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي فقال لا تصلح لغني قال قلت الرجل يكون له ثلثمائة درهم في بضاعة وله عيال فان أقبل عليها أكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال
فلينظر ما يستفضل منها فليأكله هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله والظاهر منه أنه يأخذها وان كان رأس المال يكفيه وقد صرح الأصحاب بذلك
منه ما تأمل لعدم صراحة الحديث فيه وعدم الصحة أيضا مع مخالفة القوانين ولما مر من الأخبار فتم فان القول بما في لو مشكل وصحيحة معاوية بن وهب قال قلت
لأبي عبد الله ع يروون عن النبي ص أن الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي فقال أبو عبد الله ع لا تصلح لغني والظاهر أن صاحب النصاب لو كان لا يكفيه لقوته
أو قل لا يرد عليه وبالجملة الظاهر هو القول المشهور كما اختاره في المتن كأنه يريد بالمؤنة جميع ما يحتاج اليه في المعيشة من دخل المسكن والأجرة وغيره ويريد بالعيال من تجب
عليه نفقتهم دون من يتبرع بنفقتهم أيضا لما تقدم لو عالهم ونقص ما يكفي له ولمن يجب نفقته أو لا عليه بان يصرف بعض الأشياء انما يجوز له الأخذ مع احتمال الجواز
الأخذ قبله للصنف ولمن يدخل عليه عرفا والأحوط أن يقتصر على تتمة وان جاز له أخذ الزائد أيضا لوجود الاستحقاق كما في من لم يكن عنده شيء أصلا يأخذ الزكاة أكثر
من قوت السنة وقد علم أيضا مما سبق أنه يجوز الاعطاء لصاحب الدار والخادم والفرس على تقدير الحاجة ويدل عليه أيضا ما روي في الحسن عن عمر بن أذينة عن غير واحد
عن أبي جعفر وأبي عبد الله ع أنهما سئلا عن الرجل له دار وخادم وعبد أيقبل الزكاة فقال نعم ان الدار والخادم ليسا بمال ورواية سعيد بن يسار قال سمعت أبا عبد الله
عليه السلام يقول تحل الزكاة لصاحب الدار والخادم ورواية اسمعيل بن عبد العزيز عن أبيه قال دخلت أنا وأبو بصير على أبي عبد الله ع فقال له أبو بصير ان لنا صديقا
وهو رجل صدوق يدين الله بما ندين به فقال من هذا يا أبا محمد قال فلان قال جعلت فداك له دار تسوى أربعة آلاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما
بين الدرهمين الى الأربعة سوى علف الجمل وله عيال أله أن يأخذ من الزكاة قال نعم قال وله هذه العروض فقال يا أبا محمد فتأمرني أن آمره ببيع داره وهي عزه ومسقط
رأسه أو يبيع جاريته التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله أو آمره أن يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكاة فهي له حلال ولا يبيع داره
ولا غلامه ولا جمله ولا يضر عدم صحة السند لعلمهم والتأييد بما تقدم مما مر مما يدل على جواز الأخذ مع الحاجة وعدم مؤنة السنة وهي شاملة لجميع ما يحتاج
ولا شك في الاحتياج الى الدار والفرض ذلك وكذا الاحتياج الى الجارية والخادم والجمل ويفهم منها جواز الأخذ للدار والخادم أيضا مع الحاجة وهو داخل في
من المؤن وأنه لا يجوز بيع البيت وان كان تسوى ثمنا يمكن المعيشة بالبعض مع شراء بيت آخر لان الظاهر من رواية اسمعيل ذلك حيث تسوى داره أربعة آلاف درهم
التعليل الذي يدل على أنه لا امكان ببيع مسقط الرأس لتعلق الصاحب به وظاهره ذلك فهو تقييد العموم هكذا يفهم من كلامهم والأولى والأحوط
الاقتصار والبيع والقناعة بما يمكن المعيشة على أي وجه اذ قد يكون الخروج منه الى الزكاة فلا يليق أن يجلس في بيت حسن ذي قيمة كثيرة ويأخذ مال من يحتاج الى
قوت يوم ومسكن يسع بدنه فقط والرواية مع عدم صحة السند ليست بواضحة اذ قد لا يكون هناك بيت أقل منه حتى يبيع ويشتري آخر ويكفيه الباقي في مؤنة السنة
أو يكون خلوته في غير ذلك البيت يضر بحاله فتم وأيضا قد علم عدم الاستحقاق من غناه صنعة أو حرفة يقدر معها على تحصيل المؤنة بل من له قوة وقدرة على تحصيلها
بصنعة أو بمال يربح به أو عقار يأخذ أجرته أو غير ذلك وأقوى ما يدل عليه صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة فتم وأيضا من أنه كان عنده مال يكفيه للسنة لا يجوز
له الأخذ ولو لم يبق له بعد ذلك شيء يصير محتاجا بالكلية بل ولو لم يكن قادرا على تحصيل الرزق بربحه خلافا لما يفهم من كلام بعض الأصحاب كما مر لو كان
قادرا على تحصيل المؤنة بكتابة ونحوها ويمنعه ذلك عن التفقه في الدين فقال المص في المنتهى لو تمكن يجوز أخذها لأنه مأمور بالتفقه في الدين اذا كان من
أهله وهذا حسن والظاهر أنه لو فرض أخذ الواجب عليه بالتقليد فكذلك والظاهر أن الأمر في المتعلم كذلك ولا يبعد تجويز الأخذ لمن يشتغل عن الكسب القادر مع
على تحصيل المؤن بالعلوم المندوبة مثل علم القرآن قراءته وتفسيره والحديث والفقه مع فرض الاستحباب بل لمطلق العبادة مثل الحج والزيارة والصيام والصلاة في
لأنه مستلزم لوقوع العبادة ونشر العلوم الدينية فلا يبعد ادخال أمثال المشتغلين بذلك وان كانوا قادرين على تحصيل المعيشة ولكنهم تركوا لذلك العبادة

اذا اعتمد على السبعمائة أنفدها في أقل من سنته فهذا يأخذها ولا تحل الزكاة لمن كان [illegible]

سبيل الله نعم اذ لا شك في كونها قربة والتصريح به في الحج موثقة وقد والاجتناب احوط لكثرة المحتاجين بل الاحوج منهم ولا يبعد جواز الاخذ اذا لم يكن دونا
في سبيل الله الزكوة مع قدرته على تحصيل المؤنة في غيره فلا يجب عليه السفر وتحصيلها هناك بل يجوز الجلوس هنا واخذ الزكوة لصدق الفقر وعدم القدرة واصل
لا يحق لهم اخذ علم تكليف السفر دائما ضرر وحرج منفي خصوصا اذا كان في الجلوس هنا غرض صحيح ثم الظاهر الذي يجب نفقته على غيره بيساره ولا يجوز له ان يعطيه الا من غير الزكوة
الزكوة من الذي وذلك واجب عليه ولو لم ينفق عليه او يكون معسرا يمكن له الاخذ من غيره بل منه ايضا لسقوط النفقة كما في الولد والوالدين واما في المملوك والزوجة فلا
يجب عليه نفقتهما بعد ذلك مع عجزه عن تحصيل نفقتهما خصوصا في الزوجة وفي المملوك تامل لاحتمال تكليفه بيعه فيجوز له الحج ولو فرض العجز عن ذلك فلا يبعد جواز ويجوز
اعطائهم من غيره بجهة الفقر كغرم وغيره وعلى كل وجه لا يجب عليه الاعطاء في ذلك لو تحمل مؤنة الحج ويؤيده في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن الاول قال سألته عن
الرجل يكون ابوه او عمه او اخوه يكفيه مؤنته ايأخذ من الزكوة فيتوسع به ان كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه فقال لا باس وقد استدل المص في المنتهى بها على ان من
جواز اخذ الزكوة لمن يجب نفقته كالولد والوالد مع كفايته بالمنفق من غيره ثم قال فيه اشكال فتم ففي رواية جواز الاعطاء للتوسعة من غير المنفق ولو لم يوسع الثالث العاملون
عليها وهم السعاة في تحصيلها وجمعها وحفظها وكتابتها وقيل الامام مخير بين ان يعطيهم الاجرة المعينة من الزكوة لمدة معينة للعمل او يجعل لهم جعلا مثل من جاء
بزكوة البلد فله عشرون درهما بالف درهم مثلا فله كذا الرابع المؤلفة قلوبهم قال المص في المنتهى اجمع علماؤنا على ان من المشركين قوم مؤلفة يستمالون بالزكوة لمعاونة المسلمين
ونقل في ية من تفسير علي بن ابراهيم عن العالم ان المؤلفة قلوبهم قوم كفار وقال الشيخ في المبسوط ولا يعرف اصحابنا مؤلفة اهل الاسلام وقال المفيد المؤلفة قسمان مسلمون ومشركون
وظاهر اللغة عام قال في المنتهى قال الشيخ سهم المؤلفة الان سقط لان الذي يتالفهم انما يتالفهم للجهاد وامره موكول الى الامام وهو غائب قال ونحن نقول قد يجب
الجهاد حال الغيبة على المسلمين اذا هجمهم المشركون لدفع اذيتهم عن المسلمين لا للدعاء الى الاسلام فاذا احتيج الى التاليف جاز صرف السهم اليهم [?] من المؤلفة الخامس الرقاب قال في
المنتهى الذي ذهب اليه علماؤنا انهم المكاتبون والعبيد اذا كانوا في ضرورة وشدة يشترون ويعتقون ويعطى المكاتبون ما يصرفونه في كتابتهم ولا نزاع في المكاتب واما
اشتراط ضرر الشدة في العبيد فلعله في العرف كما في العبيد فلصحيحة عمرو بن ابي نصر عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة
يشتري منها نسمة ويعتقها فقال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فليشتره ويعتقه والدلالة صريحة والسند معتبر
في الشهرة فيمكن القول به وان كان ظاهرا لانه عام فيخصص بالدليل بعام فانه مجمل ونقل عن تفسير علي بن ابراهيم في ية عن العالم انهم قوم لزمتهم الكفارات في قتل الخطاء وفي الظهار
وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون وهم مؤمنون فجعل الله لهم سهما في الصدقات ليكفر عنهم وعمم البعض في كل مملوك يشتري ويعتق فيه البعض
كما في المتن بالشدة او بعد وجود المستحق كان دليل العموم ظاهر الاية واما دليل اشتراط الشدة هو الصحيحة المتقدمة واما الاعتاق مطلقا مع عدم المستحق فلانه لما
لم يكن له محل فالاولى ذلك لرعاية ظاهر اللفظ في الجملة وحمل ما يفيد التخصيص على حال الوجود ويؤيده قوله ع في الدليل المخصص فاذا يظلم قوما اخرين وانه لا شك ان
العتق من الذي [?] مع عدم المستحق ينبغي اختياره لما مر ولكونه سبيل الله ولموثقة عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم
يجد له موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف الدرهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز له ذلك قال نعم لا باس بذلك
قلت له فانه لما اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث فقال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه
انما اشتري بما لهم وفي الطريق ابراهيم بن هاشم وابن فضال وابن بكير كانهما الحسن بن علي وعبد الله فانهما ثقتان ولا باس وان قيل مذهبهما فاسد مع انهما مقبول
الاصحاب ولا يوجد المخالف الا على طريق الاحتمال من كون الزكوة حق تسلم الى الامام ع ثم الظاهر كون الارث للمستحقين مطلقا ويكون للفقراء كما في غيرهم او مثلا
ثم اعلم ان الاعطاء للمكاتب يجوز ولا يحتاج الى اذن السيد ثم يدفعه هو الى السيد في مال الكتابة الى السيد ولا يشترط الى اذن المكاتب كما في المديون والدليل ما قال
في المنتهى باذن المكاتب او وجه غيره ظاهر لعدم اشتراط ذلك في الدين بامر واما الاشتراء فان ذلك الى الحاكم بنفسه ووكيله هو او الى غيره من اقسامها واما على نقله اخرج
المالك بنفسه فالظاهر انه يشتريه بنفسه بعين مال الزكوة بقصد العتق بعده فيمكن العتق بمجرده فظ الرواية وعبارة الاصحاب يعتقه واعتقه يدل على الاحتياج الى العتق
بعده فينبغي صيغته بعد الشراء وينوي بالعتق اخراج الزكوة مقارنة للعتق لعله يقدم النية على الصيغة مقارنة لها انت حر من زكوة مالي لله وهو احوط ويحتمل العكس
يمكن فعل ذلك لو كيله ايضا ولا اشكال بقوله ع فلا عتق الا في الملك اذ قد يقال صار ملكا لاهل الزكوة وقد جعله الشارع وكيلهم فان له الولاية واولى بهم من انفسهم مثل صح
وبالجملة لا اشكال بعد وجود النص غاية الامر يلزم تخصيص تلك القاعدة او التاويل فتم السادس الغارمون وهم المديونون فان كان الدين في غير معصية فاجماع
المسلمين على جواز الاعطاء من الزكوة وان كان في معصية فاجماع اصحابنا على عدمه على ما نقله في المنتهى ويدل عليه الرواية عن الرضا ع قال والغارمون قوم قد وقعت
عليهم ديون يقضى ما عليه من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل وان كان انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام ونقل في ية عن تفسير علي بن ابراهيم عن العالم ع
قال والغارمون قوم قد وقعت عليهم ديون انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام ان يقضي عنهم ويفكهم من مال الصدقات وهو ظ واما الخلاف
في المجهول الذي لم يعلم انه صرف في المعصية او الطاعة فنقل عن الشيخ عدم الجواز لان الطاعة شرط لمفهوم الرواية السابقة ولما رواه الشيخ عن محمد بن سليمان عن
ابي محمد رجل من الجزيرة عن الرضا ع قلت فهو لا يعلم في ما انفقه في طاعة او معصية قال يسعى في ماله فيرده عليه وهو ظاهر المفهوم معارض بمثله والرواية
ضعيفة ومخالفة لظاهر القران وبناء افعال المسلمين على الجواز والصحة تدل على جواز الاخراج مع الجهل فتم ثم الظاهر انه يجوز القضاء عن الحي باذنه وبغير اذنه و
ان كان ممن يجب نفقته لعموم لفظ الدليل وعدم المانع بل الظاهر جواز اعطائه للتزويج ونحوه لانه جاز له ولا يجب عليه ذلك ويدل على الجواز ايضا صحيحة ابي بصير عن ابي
عبد الله ع بل يعطيه ما ياكل ويشرب ويكتسي ويتزوج وقد مر فيما نقلناه في صحيحة اخرى لو لم يتوسع الاب والعم والاخ عليهم فياخذ من غير للتوسعة فكانه
اشارة الى مثله وكذا يجوز المقاصة ايضا ويجوز ذلك في الميت والمقاصة عنه والظاهر عدم الخلاف في ذلك لان الغرض خلوص الذمة من الدين لا تمليك المديون
فيما الحقيقة ذلك هو المصرف وقد وصلت اليه ويؤيده صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجل عارف فاضل توفي وترك عليه دينا قد

ابتلي

ويشترط في المستحقين الايمان لا المؤلفة ولا العاملين على رأي ويعطى اطفال المؤمنين دون غيرهم م

اسلى به لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسئلة هل يقضى عنه من الزكوة الالف والالفان قال نعم ونقل في المنتهى خلاف الجائز واجاب عنه بمنع اشتراط ثم اعلم انه هل يشترط
عجز الغارم بمعنى عدم امكان الوفاء وعدم شيء عنده الا مستثنيات الدين او عدم ما يؤدي دينه فاضلا عن قوت السنة والاخير اقرب الى عموم لفظ الغارمين وفي الغارم عدم قدرة
الاول لا الاعتبار لعدم اعطاء القادر المكلف شرعا على الاداء مع وجود المحتاجين ولان سوق الاية والاخبار يدل على ان الغرض دفع الحاجة والضرر عن اداء الدين لا
ورفاهية حال المسلمين ثم هذا ان كان الدين لمصلحته لا لمصالح المسلمين مثل اصلاح ذات البين فانه لا يشترط اذ في الحقيقة في سبيل الله ويدل على
قضاء الدين مع العجز باحتسابها بالزكوة على الغارم صحيحة عبد الرحمن قال سألت ابا الحسن الاول ع عن دين لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه
وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه واحتسب به عليهم من الزكوة قال نعم والظاهر عدم اشتراط وفاء التركة للدين في الميت فيجوز اعطاء تمام دينه ان لم يكن له مال اصلا او لا
فالفاضل من تركته لما يفهم من سوق الاية والاخبار فالقول بعدم الاشتراط لان المال ينتقل الى الورثة فهو عاجز انما يعتبر لان الارث بعد الدين والدين
متعلق بالتركة فتأمل السابع سبيل الله المتبادر منه لغة وعرفا هو مطلق سبيل الخير ويؤيده قول الاكثر وما ورد في تفسير علي بن ابرهيم رواه عن العالم ع قال وفي
سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما يتقوون به او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبيل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال
الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد ويؤيده الصحيح من الاخبار الدالة على جواز ارسال الناس الى الحج من الزكوة وهو في صحيحة علي بن يقطين في الفقيه قال قلت
لابي الحسن الاول ع تكون عندي المال من الزكوة فاحج به موالي واقاربي قال نعم ولا باس ومعلوم عدم دخوله في صنف الا سبيل الله فتأمل الثامن ابن السبيل وهو
المنقطع بالسفر اي عاجز عن السفر لعدم الزاد والراحلة ونقل في المنتهى عن الشيخ وهو المحتاج لغيبته عن بلده وان كان غنيا في بلده خاصة ويدخل فيه الضيف ويدل
على التفسير ما نقل عن تفسير علي بن ابرهيم عن العالم ع قال ابناء السبيل ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام
ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات والظاهر انه يكفي كون سفره عدم معصيته وما ذكر في التفسير مثل او يراد بالطاعة غير المعصية وانه يعطى مقدار ما يوصله
الى مقصده واهله ثم الظاهر انه يملك الفاضل ولا يرده لظاهر الدليل مع احتمال الرد نظرا الى العلة ويحتمل كون منشئ السفر منه والظاهر انه خارج عنه وداخل في سبيل
الله ويشترط التقييد بالحاجة ثم اعلم انه يظهر لاكثر هذا الخلاف اثر على القول بالبسط والتسوية واعطاء جميع الاصناف فتأمل والله اعلم فتأمل وان تفسيرهم هنا لا
السبيل لا باس به وان الضمير في المنقطع به الى السبيل فهو كناية عن السفر والضيف عطف على المنقطع والظاهر اشتراط فقره لانه الاحوط ولما مر في المسافر وانه يحتمل دخوله في
ابن السبيل او سبيل الله والفقراء الظاهر عدم المنشئ للسفر كما صرح به في المنتهى وذلك غير بعيد **قوله** ويشترط في المستحقين الايمان لا المؤلفة لا العدالة على رأي دخوله
اما اشتراط الايمان بمعنى اعتقاد الائمة الاثنا عشرية فهو اجماع الاصحاب قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع لنا ان الامامة من اركان الدين واصوله وقد علم ثبوتها من
النبي ص ضرورة فالجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول ص في جميع ما جاء به فيكون كافرا فلا يستحق الزكوة وفيه تأمل لانه لا يدل على كفر غيرهم والظاهر انه لا يقول به غير
هذا الموضع والمنع في كونه معلوما من الدين عندهم قد يتوجه ولو اخذ كلية في الكبرى ممنوعة وقال ايضا لان غير المؤمن محاد لله ورسوله واعطاء الزكوة مودة
له وذلك غير جائز لقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله والمنع قد يتوجه هنا على صدق المحادة والمودة ويدل على المط
بعد الاجماع اخبار معتبرة كثيرة منها حسنة زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد العجلي عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا في الرجل يكون في بعض
هذه الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء
من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية والظاهر منها صحة عباداتهم و
قد صرح بصحتها ومعناها وانهم لو اعطوا الزكوة حين كونهم مخالفين لاهل الولاية لا يعيدونها وانه يجوز لهم اخذها منهم ورواية عبد الله بن يعفور قال قلت
قلت لابي عبد الله ع ما تقول في الزكوة لمن هي قال فقال هي لاصحابك قال قلت فان فضل عنهم فقال اعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم فقال فاعط السؤال منهم شيئا قال فاعد عليهم
قال فقال لا والله الا التراب الا من رحمته فاعطه كسرة فاومى بيده فوضع ابهامه على اصول اصابعه وفي الطريق محمد بن عيسى عن ابرهيم بن عبد الحميد فيهما كلام ولعل قال قلت فان
النهي عن الزكوة فقط او مخصوص بالنواصب لثبوت اخبار كثيرة معتبرة في جواز اعطاء كل من وقع في قلبك الرحمة وكذا سقي الماء بل يفهم من الاخبار جواز الاعطاء فضل عنهم قال
للكفار وكون دعائهم مستجابا في حقنا وان لم يستجب في حقهم ويدل عليه صحيحة الحسن بن الجهم الثقة في الكافي عن ابي الحسن ع قال لا تحقرن دعوة احد فانه يستجاب فاعد عليهم قلت
لليهودي والنصراني فيكم ولا يستجاب لهم في انفسهم ورواية عمر بن يزيد قال سألته عن الصدقة على النصاب والزيدية فقال لا تصدق عليهم بشيء ولا تسقهم من الماء ان
استطعت وقال الزيدية هم النصاب وفي الطريق محمد بن عمر المشترك مع الاضمار ولعل المراد النصاب من الزيدية لا الكل والبعيد مع انه غير صحيح اسمعيل بن سعد الاشعري
الثقة عن الرضا ع قال سألته عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة وفي ما حسنة الوليد بن صبيح الثقة قال قال لي شهاب بن عبد ربه اقرء
ابا عبد الله ع واعلمه انه يصيبني فزع في منامي قال فقلت له ان شهابا يقرئك السلام ويقول لك انه يصيبني فزع في منامي قال قل له فليزك ماله قال فابلغت شهابا ذلك
فقال لي فتبلغه عني فقلت نعم فقال قل له ان الصبيان فضلا عن الرجال ليعلمون اني ازكي مالي قال فابلغته فقال ابو عبد الله ع قل له انك تخرجها ولا تضعها في مواضعها
وكان فيها اشارة الى عدم توثيق شهاب لكن المص وثقه في ذكر اسمعيل بن عبد الخالق ويدل على جواز بقية ما في رواية ابي بصير فعطيه ما لم تعرفه بالنصب فاذا عرفته
بالنصب فلا تعطه الا ان يخاف لسانه فتشتري دينك وعرضك منه وما في رواية ابي نصر قال سألت الرضا ع عن الرجل قرابته ومواليه واتباع يحبون امير المؤمنين ع
وليس يعرفون صاحب هذا الامر ايعطون من الزكوة قال لا ورواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون عليه الزكوة وله قرابة محتاجون غير عارفين ايعطيهم من
الزكوة فقال لا ولا كرامة لا يجعل الزكوة وقاية لماله يعطيهم من غير الزكوة ان اراد وهذا ايضا يدل على جواز اعطائهم من غير الزكوة فمنع البعض من اعطاء غير المؤمن
مطلقا بعيد ويمكن الحمل على الاعطاء من تلك الجهة وايضا حسنة سدير الصيرفي الذي فيه تأمل قال قلت لابي عبد الله ع اطعم سائلا لا اعرفه مسلما فقال نعم
اعط من لا تعرفه بولاية ولا عداوة للحق ان الله عز وجل يقول وقولوا للناس حسنا ولا تطعم من نصب لشيء من الحق او دعا الى شيء من الباطل يحمل على العالم بذلك

يد المخالف لو اعطى مثله وان لا يكونوا واجبي النفقة كالابوين وان علوا والاولاد وان نزلوا والزوجة والمملوك من سهم الفقراء ويجوز من سهم غيرهم

وعلى تلك النسخة او مخصوص بالمرتقاة الذين يتقوون بالاعطاء ويكثرون ويدل على العموم ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن السائل يسأل ولا يدرى ما هو فقال اعط
من وقعت في قلبك له الرحمة وقال اعط ما دون الدرهم قلت اكثر ما يعطى قال اربعة دوانيق ويدل على جواز اعطاء الكتابي رواية عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اهل السوق يقتحمون علينا وفيهم اليهود والنصارى والمجوس فنتصدق عليهم قال نعم ويدل عليه عموم كراهية رد السائل وفيها اخبار كثيرة مثل فلولا ان السؤال
يكذبون ما افلح من ردهم وصحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر عليه السلام اعط السائل ولو كان على ظهر فرس وفي رواية اخرى قال موسى اكرم السائل ببذل يسير او برد جميل وفي
اخرى قول علي بن الحسين عليه السلام اعطوا السائل ولا تردوا سائلا وفي اخرى ما منع رسول الله صلى الله عليه وآله سائلا قط ان كان عنده اعطى والا قال يأتي الله به وغيرها ويدل عليه عموم
اطعام الطعام مثل من موجبات المغفرة اطعام الطعام وحسنة جابر بن ميمون قال قال ابو عبد الله عليه السلام من الايمان حسن الخلق واطعام الطعام وعنه صلى الله عليه وآله خيركم من اطعم الطعام
وافشى السلام وصلى والناس نيام وفي خبر ان من موجبات مغفرة الرب اطعام الطعام وفي اخرى الرزق الى من يطعم الطعام اسرع من السكين في السنام نعم لا شك انه الى المؤمن
افضل ويدل عليه مثل صحيحة هشام بن الحكم الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من احب الاعمال الى الله عز وجل اشباع جوعة المؤمن وتنفيس كربته وقضاء دينه وكذا ما يدل
على ثواب سقي الماء مثل صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال من سقى الماء في موضع يوجد فيه الماء كان كمن اعتق رقبة ومن سقى الماء في موضع لا يوجد فيه الماء
كان كمن احيا نفسا ومن احيا نفسا فكانما احيا الناس جميعا وعن امير المؤمنين عليه السلام اول ما يبدأ به في الآخرة صدقة الماء يعني في الاجر وفي رواية اخرى عن ابي جعفر عليه السلام
ان الله تبارك وتعالى يحب ابراد الكبد الحراء ومن سقى كبدا حراء من بهيمة او غيرها اظله الله يوم لا ظل الا ظله وكذا ما يدل على حسن الجود والسخاء وفيه مثل ما في
المغنية قال الصادق عليه السلام خياركم سمحاؤكم وشراركم بخلاؤكم وقال عليه السلام شاب سخي مرهق في الذنوب احب الى الله عز وجل من شيخ عابد بخيل وروي ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام (ان لا تقتل)
وكذا عموم ما يدل على الصدقة وبالجملة الاخبار الدالة على ذلك كثيرة واما عدم اشتراط الايمان بل الاسلام في المؤلفة فقد علم انهم الكفار واما عدم اشتراط العدالة في (السامري فانه)
ذلك الاصل وعموم الآية والاخبار المتقدمة واختاره المص في المنتهى قال واقتصر الشيخ ابنا بابويه وسلار رحمهم الله على الايمان ولم يشترطوا العدالة وبه قال الشافعي (سخي ويقال)
وابو حنيفة وهو الاقرب واشترطها الشيخ والسيد المرتضى واعتبر آخرون منهم مجانبة الكبائر احتج السيد بالاجماع والاحتياط وما ورد في القرآن والاخبار من المنع من (النبي صلى الله عليه وآله من)
معونة الفاسق وما رواه الصدوق في الصحيح سألته عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا قال ولا قائل بالفرق وهذه حجة من عول على اشتراط مجانبة الكبائر ايضا والجواب ان (ما فرض الله)
الاجماع لا يتحقق مع وجود الخلاف من عظماء العلماء والاحتياط لا يفيد الوجوب خصوصا اذا عارض عموم القرآن والاخبار والمنع من معاونة الفاسق محمول على معاونته (عليه)
على فسقه ويحتمل الحمل على حيثية الفسق كما هو مقتضى عبارة الحديث والحكم على المشتقات ثم وحديث داود ضعيف لعدم صحة السند لانه في التهذيب عن داود الصرمي ومحمد
بن عيسى عن داود الصرمي وطريقه الى محمد بن عيسى غير ظاهر مع ان فيه شيء وداود غير موثق ايضا نعم الطريق اليه صحيح في الكافي ولا يضر محمد بن عيسى كما عرفت الا ان داود غير موثق
وانها ما تدل على مذهب السيد بل الآخرين القائلين بالفرق الا ان يريد بالعدالة هنا اجتناب الكبائر فقط كما نقل عن الشهيد بانها هيئة راسخة في النفس تبعث على
ملازمة التقوى بحيث لا يقع منه كبيرة ولا يصر على صغيرة ولم يعتبر فيها المروة كما اعتبر في غير هذا المحل ويؤيده ان دليل من يدل على الكبير مع الدليل لا يدل الا
على عدم اعطاء فاعل الكبيرة ومع ذلك لا تدل على اشتراط الملكة والهيئة الراسخة التي اعتبر في العدالة الا بدعوى عدم القائل بالفرق ثم نعم لا شك ان اعطاء
العدل اولى قال في المنتهى نعم ما قاله السيد المرتضى اولى للتخلص من الخلاف ولان غير الفاسق اشرف منه واولى بالمعاونة ويدل على جواز الاعطاء اطفال المؤمنين
الاجماع والعمومات وظهور دفع الحاجة فلا شك في دخولهم في السبيل وحسنة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة
قال نعم حتى ينشؤا ويبلغوا ويسألوا من اين كانوا يعيشون اذا قطع ذلك عنهم فقلت انهم لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثون ان يهتموا بدين ابيهم
واذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ذرية الرجل المسلم اذا مات يعطون من الزكوة والفطرة كما كان يعطى ابوهم حتى يبلغوا فاذا
بلغوا وعرفوا ما كان ابوهم يعرف اعطوا وان نصبوا لم يعطوا وفيها دلالة على جواز الفطرة ايضا وعدم الاعطاء الى غير المؤمن وانه يريد بالمسلم المؤمن وبالناصب المخالف قال في
المنتهى يجوز ان يعطى اطفال المؤمنين وان كان (ابا وهم) فساقا واختاره السيد المرتضى في الطبريات والشيخ ابو جعفر الطوسي في التبيان وهو حسن قال فيه ولا يشترط عدالة الاب لعدم
اشتراطها ايضا للعموم ثم وقال ايضا بل يدفع الى ولي الطفل لانه المتولي لامره سواء كان رضيعا او لا لان الرضيع ايضا محتاج الى الكسوة وحق الرضاع و
الحضانة قال ويجوز ان يدفع اليه ان كان مراهقا وليس ببعيد مع رشده وعدم الولي ومع عدم الولي ينبغي القبض لهم لاحد العدول ومن يوثق به حفظا مما من يعتاد به مع
الوثوق فيكون النية عند قبضهم وعند الاخراج اليهم وكان متهم كيلهم ولهم في ذلك باذن الحاكم لما اذن بالقبض مع وجود الحاكم تعين الولي ومع التعذر فيفعل ما مر وظاهر
الاصحاب عدم اعطاء اطفال المخالفين كاباتهم وكذا الروايات ولعله لان حكمهم حكم الاباء كما في المؤمن والمشرك ولا يبعد الاعطاء على تقدير تعذر الغير من سهم سبيل الله
والظاهر انه لو اطعمهم من الزكوة لا يحتاج الى القابض والولي كما في الكفارة بل يحسب ما اكله من الزكوة ويمكن كون النية عند الوضع في الفم وعند الاخذ وعند المضغ وعند البلع (عندهم او الوضع)
والظاهر ان قصد الزكوة عند ذلك يكفي فتأمل **قوله** ويعيد المخالف الخ قد مر دليله وهو ظاهر **قوله** وان لا يكونوا الخ قد مر دليله وهو اجماعي ايضا قال في المنتهى وهو
قول من يحفظ عنه العلم وان الذين يجب نفقتهم هم المملوك والزوجة والاولاد وان نزلوا والآباء وان علوا ولرواية زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الزكوة يعطى منها الاخ
والاخت والعم والعمة والخال والخالة ولا يعطى الجد والجدة ولكن له سبب الا وجوب النفقة ويدل عليه ما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة في بيان الدليل على عدم اعطاء
الولد وغيره وذلك لانهم عياله لازمون له ويدل عليه ايضا رواية اسحق بن عمار عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال قلت له لي قرابة انفق على بعضهم وافضل بعضهم على بعض فيأتيني
ابان الزكوة الى قوله فمن الذي يلزمني من ذوي قرابتي حتى لا احتسب الزكوة عليه قال ابوك وامك قلت ابي وامي قال الوالدان والولد ومعلوم ان المراد من سهم الفقراء قيل
للكامل ويحتاج الى النفقة او اذا كان المعطى من سهم الفقراء ونحوه ويفهم منه جواز الاعطاء لسائر الاقارب وعدم وجوب نفقتهم في الجملة ويجوز اعطائهم لو لم (كما قال في المتن فقوله)
يجب عليه ما يكفيهم لقلة ماله واشتراط الغنى ويمكن الحمل على رواية عمران بن اسمعيل بن عمران القمي قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام ان لي ولدا رجالا ونساء فيجوز لي ان اعطيهم (من سهم)
من الزكوة فكتب ان ذلك جائز لك قال المص انه مخالف للاجماع فلا بد من التأويل وحملها على النافلة وعلى المنة وتبرا اخرى وعلى غير الولد الحقيقي بل الاقارب اخرى (الفقراء)

وبعيد

وان لا يكون هاشميا اذا لم يكن المعطى منهم وهم اولاد ابي طالب والعباس والحارث وابي لهب ولو قصر الخمس عن كفايتهم او كان العطاء من المندوب تبرا او كان المعطى منهم م

ويؤيد الاولى رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال لا تعط الزكوة احدا ممن تعول وقال اذا كان لرجل خمسمائة درهم وكان عياله كثيرا قال ليس عليه زكوة ينفقها
على عياله يزيدها في نفقتهم وكسوتهم وفي طعام لم يكونوا يطعمونه وان لم يكن له عيال وكان وحده فليقسمها في قوم ليس بهم بأس اعفاء عن المسئلة لا يسئلون احدا
شيئا وقال لا تعطين قرابتك الزكوة كلها ولكن اعطهم بعضها واقسم بعضها في سائر المسلمين وقال الزكوة تحل لصاحب الدار والخادم ومن كان له خمسمائة درهم بعد
ان يكون له عيال ويجعل زكوة الخمسمائة زيادة في نفقة عياله يوسع عليهم وبعض الاحكام فيها محمول على الاستحباب وايضا معلوم انه يجوز اعطائهم من غير سهم
الفقراء والمساكين بقوله ويجوز من غيرهم اي من سهم غير الفقراء وانه لا يجوز لغير من وجب نفقتهم عليه ايضا اعطائهم من سهم الفقراء مع كون المنفق غنيا باذلا اذ
ليس له الا باقل من الكاسب القادر على القوت نعم يمكن الاعطاء من غير حصة الفقراء كالمنفق وكذا اذا كان المنفق فقيرا ولو كان المنفق مالكا او زوجا مع عجزها ولا يكلف
بالطلاق والبيع لو امكن الزكوة من حصة الفقراء او من المصالح وكذا لو كان غنيا غير باذل مع عدم امكان التحصيل الا بصعوبة لا يمكن ضرر جماعة لوجوب نفقتهم
على غيرهم ومؤاخذتهم بذنب من يجب عليه وهو ظاهر نعم لو تمكن الحاكم باخذه منه قهرا او يبيع مملوكه او يامر بالبيع او الطلاق او الانفاق وعلى تقدير عدم فعله فالظاهر
انه ياخذ من ماله فان لم يمكن فيبيع ويمكن الطلاق ايضا وفيه تامل ولا شك في جواز الاعطاء لغير من تجب نفقته عليه من الاقارب بل الخبر واجماعنا بل افضل من غيره قال في
المنتهى انه قول اكثر اهل العلم ونقل عن احمد في احدى روايتيه وكذا من كان في عائلته ممن لا تجب نفقته يجوز اعطاؤه كيتيم اجنبي وقريب ونقل هنا ايضا الخلاف عن احمد
في احدى الروايتين عنه **قوله** وان لا يكون هاشميا الخ الظاهر ان هذا الشرط عام الا انه قد جوز البعض كون العامل منهم لان ما اخذه اجر العمل لا الزكوة والصدقة
واوساخ الناس ومنهم من قال لا يجوز للخبر عن كون تلك العام الدال على عدم الاعطاء مطلقا على الجميع ليس اخذهم اما من المستحقين تبرعا او عوضا عن مال
وعمل ايضا كذلك لانها غير ماخوذة على وجه الزكوة والسواء فالخلاف في مستحقيها واصنافها اذ المراد منعها من حيث هي زكوة وهو ظاهر بخلاف الاول مع ذلك يبعد
ولو فيه الاجتناب ع واما الدليل عليه فالظاهر الاجماع من المسلمين في الجملة قال في المنتهى وقد اجمع علماء الاسلام على ان الصدقة المفروضة من غير الهاشمي محرمة على الهاشمي
ثم استدل بالروايات من طرقهم ومن طرقنا مثل صحيحة عيص بن القسم عن ابي عبد الله ع قال ان اناسا من بني هاشم اتوا رسول الله فسألوه ان يستعملهم على صدقات المواشي
قالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز وجل للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله ص يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم ولكني قد وعدت الشفاعة
ثم قال ابو عبد الله ع اشهد لقد وعدها فما ظنكم يا بني عبد المطلب اذا اخذت بحلقة باب الجنة اتروني مؤثرا عليكم غيركم وحسنة محمد بن مسلم وابي بصير وزرارة عن ابي جعفر
وابي عبد الله ع قالا قال رسول الله ص ان الصدقة اوساخ ايدي الناس وان الله حرم علي منها ومن غيرها ما قد حرمه فان الصدقة لا تحل لبني عبد المطلب ثم قال اما والله
لو قد قمت على باب الجنة ثم اخذت بحلقته لقد علمتم اني لا اوثر عليكم فارضوا لانفسكم بما رضي الله ورسوله لكم قالوا قد رضينا وصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا تحل الصدقة
لولد العباس ولا لنظرائهم من بني هاشم والظاهر عدم تحريم الزكوة الواجبة لبعضهم على بعض قال في المنتهى ولا تحرم صدقة بعضهم على بعض عليه فتوى علمائنا اجمع
والظاهر ان دليله اجماعنا مع عموم اية الزكوة واخبارها وتخصيص اخبار المنع بزكوة غيرهم كما يشعر به لفظة اوساخ ايدي الناس والاجماع وبصحيحة الحلبي في الفقيه عن ابي عبد الله
عن ابي عبد الله ع ان فاطمة جعلت صدقتها لبني هاشم وبني المطلب ثم مؤيدا بالاخبار الاخر وان لم تكن صحيحة مثل رواية زرارة قال قلت له صدقات بني هاشم بعضهم على بعض تحل لهم قال نعم صدقة
الرسول ص تحل لجميع الناس من بني هاشم وغيرهم وصدقات بعضهم على بعض تحل لهم ولا تحل لهم صدقات انسان غريب والطريق الى علي بن الحسن بن فضال غير صحيح مع الكلام فيه وغيرها
من الروايات ولكن الظاهر انها اوضحها سندا لا له فاقتصرنا عليها مع الاجماع ايضا الظاهر اختصاص التحريم بالواجبة قال في المنتهى لا تحرم عليهم الصدقة المندوبة
ذهب اليه علماؤنا وهو قول اكثر اهل العلم ويدل عليه الاصل وعموم ادلة الصدقات وقد مر اكثرها واستدل المص في المنتهى بعموم وتعاونوا وبوقف علي وفاطمة ع
على بني هاشم والوقف صدقة وبانه لا خلاف في جواز معاونتهم والعفو عنهم وغير ذلك من وجوه المعروف وقد قال ع كل معروف صدقة روى في الفقيه عن ابيه بقوله قال ع
مثل المذكور ومن ذلك ما روي مسندا في الكافي عن ابي الحسن الاول ع قال من لم يستطع ان يصلنا فليصل فقراء شيعتنا ومن لم يستطع ان يزور قبورنا فليزر قبور صالحي اخواننا لم
وقال في الفقيه سئل الصادق ع عن قول الله عز وجل من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قال نزلت في صلة الامام وقال ع درهم يوصل به الامام افضل من الف الف درهم في
غيره في سبيل الله وقال الصادق ع من لم يقدر على صلتنا فليصل صالحي شيعتنا يكتب له ثواب صلتنا ومن لم يقدر على زيارتنا فليزر صالحي موالينا يكتب له ثواب زيارتنا وكذا
في الكافي مسندا عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من صنع الى احد من اهل بيتي يدا كافيته يوم القيمة وكذا فيه وفي التهذيب بالاسناد وفي الفقيه ايضا عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قال رسول الله ص اني شافع يوم القيمة لاربعة اصناف ولو جاؤا بذنوب اهل الدنيا رجل نصر ذريتي ورجل بذل ماله لذريتي عند الضيق ورجل احب
ذريتي باللسان والقلب ورجل سعى في حوائج ذريتي اذا طردوا وشردوا وقال في الفقيه ايضا وقال الصادق ع اذا كان يوم القيمة نادى مناد يا معشر الخلائق انصتوا فان محمدا
يكلمكم فينصت الخلائق فيقوم النبي ص فيقول يا معشر الخلائق من كانت له عندي يد او منة او معروف فليقم حتى اكافيه فيقولون بآبائنا وامهاتنا واي يد واي منة واي معروف لنا بل اليد
والمنة والمعروف لله ولرسوله على جميع الخلائق فيقول لهم بلى من اوى احدا من اهل بيتي او برهم او كساهم من عري او اشبع جائعهم فليقم حتى اكافيه فيقوم اناس قد فعلوا
ذلك فياتي النداء من عند الله يا محمد يا حبيبي قد جعلت مكافاتهم اليك فاسكنهم من الجنة حيث شئت قال فيسكنهم في الوسيلة حيث لا يحجبون عن محمد واهل بيته
صلوات الله عليهم ولا يبعد حمل كل شيء فيه ثم ما مر في الخبر السابق ان فعل المعروف اليهم مثله الى الامام وهو اعظم اهل بيته صلوات الله عليه وعليهم وايضا قال في
الفقيه مع ضمان الصدوق صحة ما فيه ايما مؤمن اوصل الى اخيه المؤمن معروفا فقد اوصل ذلك الى رسول الله ص ولا يضر عدم صحة الاسناد لما سمعت من اجماع
المسلمين والاخبار على وصول ثواب العمل المنقول وان لم يكن في الواقع كذلك لكرمه هذا ولكن قال في المنتهى في جواب احتجاج مجوز الصدقة المندوبة لهم انه ص
انه كان يقترض ويقبل الهدية وكان ذلك صدقة لقوله ع كل معروف صدقة ففيه نظر لان المراد بالصدقة المحرمة ما يدفعه من المال الى المحاويج على سبيل سد الخلة و
مساعدة الضعيف طلبا للاجر لا ما جرت العادة بفعله على سبيل التودد كالهدية والقرض ولهذا لا يليق للسلطان ان يقبل هدية بعض رعيته انه تصدق منه وفي بعض
الاسناد الا بعض ما مر تامل ويمكن ان يكون الخبر المنقول في الفقيه المضمون مع اشتهاره بفعل العوام ويخرج ما علم كونه غير الصدقة ويبقى الباقي في تحريم ويمكن الاسناد الا

لما تقدم في صحيحة الحلبي لانها اعم من المندوبة والواجبة ومنها ما تقدم من ان الكلام في المندوبة وفيه عن غير الهاشمي فلا حجة في صدقة امير المؤمنين ولا في صدقة فيها عموم لا

الفعل المثبت لا عموم له نعم في الاصول ويدل عليه ايضا من الروايات مثل رواية جعفر بن ابراهيم الهاشمي عن ابي عبد الله ع قال قلت له تحل الصدقة لبني هاشم صدقته نظ

فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا فاما غير ذلك فليس به باس ولو كان كذلك ما استطاعوا الى ان يخرجوا الى مكة هذه المياه عامتها صدقة فان

كان جعفر هو الواصل الى جعفر بن ابي طالب فالخبر صحيح وان كان غيره فغير مذكور ورواية وايضا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الثقة عن ابي عبد الله ع انه قال لو حرمت علينا

الصدقة لم يحل لنا ان نخرج الى مكة لان كل ما بين مكة والمدينة فهو صدقة ومعلوم ان تحريم الواجبة فيحمل على المندوبة ويؤيده ان الخ ومنها دلالة على عموم معنى الصدقة

وفي رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الصدقة التي حرم عليهم فقال هي الصدقة المفروضة وينبغي الاجتناب خصوصا عن الزكوة المندوبة وما

يسمى صدقة ويصدق عليه ما عرف به من كلام المص في المنتهى من تحريمهما وكذا عن الوافية سند ونحوه بالطريق الاولى لعموم بعض الاخبار وان لم يصدق عليها

الصدقة المفروضة عرفا فتم وبالجملة الظاهر ان لا خلاف في تحريم الزكوة الواجبة باصل الشرع عليهم ولا في جواز الصدقة المندوبة قال في المنتهى قد اجمع علماء الاسلام على

تحريم الزكوة على من ولده عبد المطلب الخ وقال ايضا لا يحرم عليهم الصدقة المندوبة وبه قال علماؤنا وهو قول اهل العلم انما الخلاف في الواجبة بالنذر ونحوه وسيجيء

تحقيقه في باب الصدقة ان شاء الله تعالى وايضا قال في المنتهى وقد اجمع علماء الاسلام في تحريم الزكوة على من ولده عبد المطلب وهم الان بنو ابي طالب العلويون والجعفريون

والعقيليون وبنو العباس و… الحارث وبنو ابي لهب لقوله ع لا يحل لي ولا لكم يا بني عبد المطلب وقوله ع ولا تحل لبني عبد المطلب وقول الصادق ع ولا تحل لولد العباس و

نظرائهم من بني هاشم ثم قال ولا نعرف خلافا في تحريم الزكوة على هؤلاء واستحقاقهم الخمس وقد وقع الخلاف في بني المطلب وهو عم عبد المطلب قال المفيد في رسالته الغرية انهم

يدخلون في حكم بني عبد المطلب في الزكوة ولا يستحقون الخمس ودليل الاكثر عموم الادلة من الايات والاخبار الدالة على استحقاق الكل للزكوة وخرج منها بنو عبد المطلب

بالاجماع والاخبار فبقي الباقي تحتها وايضا تخصيص بني عبد المطلب وبني هاشم في الذكر في الاخبار مشعر به سيما ما مر من قوله لولد العباس ولنظرائهم من بني هاشم والشهرة

وزيادة اختصاص بني هاشم به وعدم الفرق بين بني المطلب وبني عبد الشمس وغيرهم ويدل للشيخ المفيد كان القرابة المشتركة ورواية زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال

لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله عز وجل جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل

لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن يحل له الميتة وما روي عن رسول الله ص انه قال انا وبنو المطلب لم يفترق في الجاهلية ولا في الاسلام ونحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه

وبهما يخصص تلك العمومات ولا يضر تركهم في بعض الروايات بعد وجودهم في هذه الروايات والجواب عن القرابة ظاهر للمنع من استلزامها ذلك ولو صح للزم ذلك في

نظائرهم من بني عبد الشمس وغيرهم ولزيادة الاختصاص ببني هاشم وعن الخبر الاول بضعف السند فان الطريق الى علي بن الحسين بن فضال غير واضح مع القول فيه

فطحي ويمكن حمله على التقية ايضا مع اجمال ما في المتن وعن الثاني بذلك فان الطريق غير معلوم بل الاسناد ايضا وبمنع الدلالة ايضا اذ المشابهة والاتحاد قد يكون المراد بهما

في غير ذلك فتم فيبقى عمومات الكتاب والسنة مثل انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية سالمة عن الخبرين لتخصيصهما مع ما ثبت من تخصيص اية الخمس وايضا بغير بني

عبد المطلب وترجيح الاصل والشهرة فتامل فيه فانه من المشكلات واما اشتراط كونهم منسوبا الى الهاشم بالاب لا الام فقط ففيه نظر والكثرة والشهرة وعموم اية الزكوة والاخبار

ودعوى ان النسبة بالاب حقيقة وبالام مجاز والمتبادر من بني فلان وبني فلان الى الفهم المنسوب اليهم بالاب وكذا قول الشاعر بنونا بنو ابنائنا وكذا قوله تعالى ادعوهم

لابائهم مع رد ما دل على منع بني عبد المطلب بني هاشم من الزكوة واختصاصهم بالخمس وما مثل له وما في الرواية الطويلة في باب الخمس عن العبد الصالح ابي الحسن الاول ع

ومن كان امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله يقول ادعوهم لابائهم دليل المذهب المشهور بين الاصحاب ونقل ذلك في المنتهى

عن الجمهور ايضا وفيه تامل لان المشهور عنهم ان الحسنين ع ابنا رسول الله ص وقد استدل السيد على عدم الاشتراط ان النسبة بالام يكفي لما في اية المباهلة وابنائنا

قال في مجمع البيان اجمع المفسرون على ان المراد بابنائنا الحسن والحسين قال ابو بكر الرازي هذا يدل على ان الحسن والحسين ابنا رسول الله ص وان ولد الابنة ولد حقيقة

وكذا الايات والاخبار الدالة على احكام الارث والنكاح بل في اية الخمس واكثر اخباره وكذا … في احكام الارث والنكاح وغيرهما يدل على الاطلاق وقوله صلى الله

عليه وآله للحسنين ع هذان … وقوله للحسين ع ابني هذا امام الخ وغير ذلك من الاخبار والايات الدالة وكذا في القرآن من قوله يا بني ادم ويا بني اسرائيل مع … ومن

لبني … الاب الام مثل عيسى وهو … في تحريم نكاح البنات فان … ولادة تحريم بنات البنت وكذا بنت الزوجة وكذا تحريم حلائل الابناء فان … في

تحريم حلائل الحسنين ع على رسول الله ص وكذا في العبرة قد علم ضعف الاستدلال بهذه الروايات على … كونهما ع ابني رسول الله ص والاصل الحقيقة فلا يلزم الاشتراك

اللفظي حتى يقال المجاز خير من الاشتراك لاحتمال كونه للولد الا من مثلا موضوعا لما يحصل منه الشخص مطلقا من كان متولدا بواسطة او بلا واسطة ذكرا كان او انثى من الذكر

او انثى كما هو الظاهر ولان الظاهر لو وقف على اولاده او نذر لهم مثلا يدخلون مطلقا ولعدم الفرق بين ولد الابن والبنت وعموم ادلة الزكوة معارض بعموم ادلة الخمس و

كذا الاخبار مخصصة بما مر من الخمس … بغير بني هاشم والاحتياط … والكثرة ليست بحجة والتبادر غير مسلم وان سلم فهو في الولد بلا واسطة وعارض لكثرة

التداول والاطلاق فلا يدل على كونه حقيقة فقط وبالجملة لا فرق بين اولاد الابن واولاد البنت في ذلك فتم وكذا حجية الشعر ومع التسليم محمول على الكثرة والا فهو

والمبالغة بل فيه اشعار بمقصود السيد فتم والرواية غير صحيحة بل ضعيفة من وجوه وقد يقال في الاية الاخبار اعم ومع ذلك ما يدل على المنع ومعلوم عدم المنع والتحريم

بل يمكن انه اولى في الذكر حتى يعلم كونه ابن من او غير ذلك مثل عدم تضييع نسبه ويؤيده في الخمس عموم المساكين واليتامى وخرج غير بني هاشم مطلقا بالاجماع وبقي الباقي تحته

ووجود القرابة والنسبة الى رسول الله ص تقتضي تنزيههم عن الاوساخ فالمسئلة لا يخلو عن اشكال للرواية المشتملة على احكام كثيرة مقبولة عندهم ولما مر فتم والاحتياط

مهما امكن مطلوب ثم الظاهر اختصاص تحريمها عليهم بشرط التمكن من غيرها فلو لم يتمكنوا منه فيحل مثل ما يحل الميتة حال الضرورة لما مر في رواية زرارة ولا يحل

لاحد منهم الا ان لا يوجد شيئا ويكون ممن يحل له الميتة وعليه حملت رواية ابي خديجة مع عدم الصحة عن ابي عبد الله ع قال اعطوا من الزكوة بني هاشم من ارادها منهم

فانها تحل لهم وانما تحرم على النبي والامام فهذا مخصوص بغير الامام ع كما قال في بيان … العفية هو اي الامام مستغن عن اموال الناس بكفاية الله تعالى …

او اعطى موالیهم جاز ویشترط العدالة فی العامل وعلمه بفقه الزکوة ویتخیر الامام بین الجعالة والاجرة والقادر علی التکسب المؤنة بصنعة او غیرها لیس بفقیر ولو کان معه خمسون درهما
ولو قصر تکسبه جاز وان کان معه ثلثمائة درهم ویعطی صاحب دار السکنی وعبد الخدمة وفرس الرکوب ویصدق فی ادعاء الفقر وان کان قویا وفی ادعاء تلف ماله وفی ادعاء
الکتابة اذا لم یکذبه المولی وفی ادعاء الغرم اذا لم یکذبه الغریم ولا یجب اعلامه انها زکوة ولو ظهر عدم الاستحقاق ارتجعت مع المکنة والا اجزأت ولا یملکها الآخذ
ولو صرفها المکاتب فی غیر الکتابة والغازی فی غیر الغزو والغارم فی غیر الدین استعید منها الا ان یدفع الیه من سهم الفقراء

لبائه ومتی سئله اعطاه ومتی ناجاه اجابه فقال فی المنتهی لو منعوا من الخمس جاز لهم تناول الزکوة وعلیه فتوی علمائنا اجمع **قوله** او اعطی موالیهم قال فی المنتهی ویجوز ان یعطی موالیهم وعلیه علمائنا لان الظاهر ان المراد بالموالی من اعتقوهم ودلیل جواز الاعطاء الاجماع والاصل وشمول الادلة مع عدم المانع وقد ورد فی الاخبار ایضا مثل صحیحة ثعلبة عن ابی عبد الله علیه السلام قال قلت لابی عبد الله علیه السلام اتحل الصدقة لموالی بنی هاشم قال نعم وغیرها وما یدل علی المنع محمول علی عبیدهم غیر المعتوقین لوجوب نفقتهم علیهم لانهم فکان اعطائهم اعطائهم وهو ممنوع **قوله** ویشترط العدالة فی العامل الخ ینبغی ذلک لکونه امینا علی مال الفقراء وکذا علمه بالفقه مما یحتاج الیه من مسائل الزکوة ومعلوم تخییر الامام بین الجعل والاجرة ولکن لو قصر الزکوة عن الاجرة یکمل له من المصالح بیت مال المسلمین **قوله** والقادر علی تکسب المؤنة الخ مر ما یدل علی عدم استحقاق القادر علی تحصیل المؤنة الزکوة فتأمل وان لم یکن عنده شیء اصلا ففی الوصل تأمل ولعل ورده لوجوده فی الروایة وقد مر ایضا التأمل فی جواز الاعطاء لصاحب ثلثمائة او اکثر علی تقدیر کفایتها وعدم کفایتها ونجعلها تذکره ولعل المراد عدم کفایة الاصل او مع الربح ایضا وقد مر جواز اعطاء ثمنها مع الحاجة الیها وان کان عنده قوت السنة لکونها من المؤنة المحتاج الیها المجوزة للاعطاء وللحاجة التی لا یمکن المعیشة بدونها عادة ولعدم الفرق صاحب الدار
بین وجودها والاخذ لها وقد صرح به بعض الاصحاب ولکن ینبغی ملاحظة الاحتیاج واختیار الاحوج علیه مثل من لیس عنده ما یقوت به من المال والبیت والخادم والفرس **قوله** ویصدق فی ادعاء الفقر لحمل افعال المسلمین علی الصحة قال فی المنتهی لان الاصل فی المسلم العدالة فکانه یرید المؤمن وعدم الفسق فتأمل ولعموم الادلة وتکلیف مع الحاجة البینة والیمین تکلیف منفی بالاصل وقد یؤول الی ضرر خصوصا مع الاحتیاج الیه ومع اشتراط الحاکم فیهما وتعذره وکذا لو کان صاحب مال وادعی تلفه ایضا بل لا یبعد الشهرة مؤید ایضا وایجاب الشیخ الیمین لاصالة البقاء بعید نعم ینبغی الاحتیاط والتحقیق وتحصیل المعرفة فی الجملة وکذا الکلام فی قبول الکتابة والغرم مع التصدیق جواز اعطاء
بل مع الجهل ایضا سواء کان الغرم لمصلحة نفسه او لمصالح المسلمین لما مر من صحة فعل المسلم وکذا ابن السبیل قبل قوله فی ذلک والفقر وان کان فی یده مال ادعی تلفه لما مر ونقل عن الشیخ الیمین ومع تکذیب المولی والغریم لا یعطی ما دلیل عدم وجوب الاعلام بان المعطی زکوة فهو الاصل مع عموم الادلة الخالیة عنه مع انه قد یستحب التوصل الی اعطائها لمن یستحیی من اخذ الزکوة بصرفها الیه هدیة وصلة وتحفة ونحوها مما یدل علیه عز المؤمن مع رفع حاجته وصدق الاخراج المطلق المفهوم من الادلة ویؤیده روایة ابی بصیر قال قلت لابی جعفر علیه السلام الرجل من اصحابنا یستحیی ان یاخذ من الزکوة فاعطیه من الزکوة ولا اسمی له انها من الزکوة فقال اعطه فاعطیه من الزکوة صح
ولا تسم له ولا تذل المؤمن ولا یضر ضعف سنده فی مثله مع انها حسنة فی الفقیه ویؤیده ایضا روایة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله علیه السلام ان صدقة الخف والظلف تدفع الی المتجملین من المسلمین واما صدقة الذهب والفضة وما کیل بالقفیز وما اخرجت الارض فللفقراء المدقعین قال ابن سنان قلت وکیف صار هذا هکذا فقال لان هؤلاء یتجملون یستحیون من الناس فیدفع الیهم اجمل الامرین عند الناس وکل صدقة ولا یضر ضعف السند ولکن ینافیها حسنة محمد بن مسلم قال قلت لابی جعفر علیه السلام الرجل یکون محتاجا فنبعث الیه بالصدقة فلا یقبلها علی وجه الصدقة یاخذه من ذلک ذمام واستحیاء وانقباض فنعطیها ایاه علی غیر ذلک الوجه وهی منا صدقة فقال لا اذا کانت زکوة فله ان یقبلها علی وجه الزکوة فان لم یقبلها علی وجه الزکوة فلا تعطها ایاه وما ینبغی له ان یستحیی مما فرض الله عز وجل انما هی فریضة الله فلا یستحیی منها ورواه عبد الله بن هلال بن خاقان والحسین بن علی عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله علیه السلام قال تارک الزکوة وقد وجبت له مثل مانعها وقد وجبت علیه ویمکن حمل الحسنة علی کراهة ردها من المستحق والمبالغة فی زجره من المنع وتحریم نفسها مما عینه الله له وعلی احتمال وجود ما یخرجه عن الاستحقاق فلا یجوز اعطاؤها ایاه او علی الاظهار بانه لیس بزکوة فلا یبعد منع مثله عن الذی لا یقبلها لاحتمال عدم الاستحقاق وغیره ویحمل الاول علی الاعطاء بغیر المانع الذی فیه الاحتمال المذکور وعلی وجه لا یعرف الزکوة لا علی وجه یعلم انه لیست بزکوة مع المنع فتأمل او علی الجواز والکراهة واما روایتا عبد الله والحسین فلا یدلان علی عدم جواز الاعطاء بل علی المنع من الاخذ **قوله** ولو ظهر عدم الاستحقاق الخ وجه الارتجاع مع المکنة ظاهر وهو تحقق عدم الاستحقاق مع الامکان واما الاجزاء مع عدمه فکذلک لو لم یقصر فی تحقیق الاستحقاق لکون الامر للاجزاء ولعدم زیادة التکلیف ولزوم الحرج والضیق ویؤیدها حسنة عبید بن زرارة لابراهیم قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول ما من رجل یمنع درهما فی حقه الا انفق اثنین فی غیر حقه وما من رجل منع حقا من ماله الا طوقه الله حیة من نار یوم القیامة قال قلت له رجل عارف ادی الزکوة الی غیر اهلها زمانا هل علیه ان یؤدیها ثانیة الی اهلها اذا علمهم قال نعم قلت فان لم یعرف لها اهلا فلم یؤدها او لم یعلم انها علیه فعلم بعد ذلک قال یؤدیها الی اهلها لما مضی قال قلت فان لم یعلم لها اهلها فدفعها الی من لیس هو لها باهل وقد کان طلب واجتهد ثم علم بعد سوء ما صنع قال لیس علیه ان یؤدیها مرة اخری قال فی التهذیب وعن زرارة مثله غیر انه قال ان اجتهد فقد بریء وان قصر فی الاجتهاد والطلب فلا فالظاهر ان مراده بقوله والا اجزأت ای وان لم یتمکن من الارتجاع وظهر عدم الاستحقاق مع التفحص والاجتهاد او مع کون الدافع اماما او نائبه فانه قال فی المنتهی لو دفع الامام او نائبه الی من ظنه فقیرا فبان غنیا لم یضمن الدافع ولا المالک بلا خلاف ثم قال ولانه مامور بالاخراج وسوغ له التفرقة بنفسه والتکلیف بمعرفة الباطن تکلیف بما لا یطاق فکان مکلفا بالبناء علی الظاهر مع الاجتهاد وقد امتثل فیخرج عن العهدة ولانه دفعها الی من ظاهره الاستحقاق فیجزیه کالامام وروایة عمن عن کره عنه علیه السلام قال رجل یعطی زکوة ماله رجلا وهو یری انه معسر فوجده موسرا قال لا یجزی عنه محمول علی عدم الاجتهاد ثم ان الظاهر انه لابد من صدق الاجتهاد والطلب عرفا ففی کفایة مجرد السؤال عن استحقاق الزکوة وقوله نعم انا فقیر وانا مستحق فی سقوط الاعادة بعد ظهور الخلاف تامل وان کان کافیا للاعطاء فیکون ح مامورا بالاعطاء کما مر بالاجماع وهو یدل علی الاجزاء لان الامر یفید الاجزاء فوجوب الاعادة لوجود الامر الجدید فی الروایة الا ان یصدق علیه الاجتهاد والطلب فیثبت اشتغال الذمة ولانه خطوط ولانه قصر فیضمن ولانه مثل دین اعطی غیر مالکه فتأمل وفی کلام بعض الاصحاب یکفی السؤال فتأمل ولکن یبقی ما اعطاه ملکا للمعطی فی ذمة المعطی له ویکون غاصبا لماله فلا یعوض علی المعطی شیء بالحقیقة والی هذا اشار المص قدس الله سره بقوله ولا یملکها الآخذ ای لا یملک ما اخذه الآخذ الغیر المستحق للزکوة هذا مع علمه بکونه زکوة ظاهر واما مع عدمه وعدم اعلام المالک ایاه منع تلفها العین فقد علم الحکم ووجوب الرد واما مع تلفها فی ید المعطی له ففی الحکم تامل مطلقا فتامل لعل مراده غیر ذلک فانه لو کان المدفوع الیه عبده فالوجه عدم الاجزاء لانه فی الحقیقة دفع الی المالک و ح تامل لعموم الدلیل وظهور منع الدافع الی المالک وعدم الفرق بین کونه عبده او وجبت نفقته للعموم **قوله** ولو صرف المکاتب الخ لعل دلیل الاستعادة انه انما اعطیت علی وجه صرفه فی مصلحة معینة لکونها

ويجوز ان يعطى الغارم ما انفقه في المعصية من سهم الفقراء وان يعطى من سهم الغرم من جهل حاله ويجوز مقاصة الفقير بما عليه وان يقضى عنه حيا وميتا ولو كان واجب النفقة ولا يشترط الفقر في الغازي والعامل والمؤلفة قلوبهم ويسقط في الغيبة سهم الغازي الا ان يجب الجهاد والعامل والمؤلفة المقصد الرابع في كيفية الاخراج يجوز ان يتولاه المالك بنفسه او وكيله والامام والساعي باذن له الامام والافضل ويستحب حملها الى الامام ولو طلبها وجب ولو فرقها حينئذ اثم واجزا على رأي

مصرفا فكانها اعطيت ليصرف الى السيد والدائن في مصالح الغزاة في السفر ولم يفعل فيستعاد لصرفه لما العين في غير محله الظاهر بان يرجع اجاد او ابراه السيد او الدين او فضل عنهما شي فكذلك لكانه هو لا يملكونها بل يأخذونها للصرف في جهة معينة ولهذا يجي في الاية بعض الفقراء والمساكين والعامل والمؤلفون بالاخذ فيتصرفون فيها بما شاؤا ونقل عليه الاجماع في المنتهى ويحتمل عدم الاعادة فيهم ايضا لو ابراه الدين او تبرع عنه احد فضل من مؤنة السبيل او الغزو او لم يصرف فيهما او فضل من مال الكتابة شي او لم يصرف فيها خصوصا في الغازي لان الغازي ياخذ لاجل ان يروح الى الغزو فلو غزا وفضل عنده شي لا يستعاد ملكا له اجرة له للغزو فتامل ويؤيد عدم الاعادة رواية سماعة عن ابي عبد الله عم قال اذا اخذ الرجل الزكوة فهي كماله يصنع بها ما يشاء قال وقال ان الله عز وجل فرض للفقراء في اموال الاغنياء فريضة لا يحمدون بادائها وهي الزكوة فاذا هي وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما يشاء فقلت يتزوج بها ويحج منها قال نعم هي ماله قلت فهل يوجر الفقير اذا حج من الزكوة كما يوجر الغني صاحب المال قال نعم وفي صحيحة ابي بصير قال فليعطه ما ياكل ويشرب ويكتسي ويتزوج ويتصدق ويحج وصحيحة علي بن يقطين قال سئل ابا عبد الله عم وانا جالس فقال اني اعطي من الزكوة فاجمعه حتى احج به قال نعم ياجرك الله من يعطيك والتخصيص بالفقراء ممكن لانهم المتبادر والوجه بعضها فتامل مع عدم صراحتها لم يصرح فيه بالفقير وقول الصحيحة فاذا في اي مصرف شاء وعدم الاعادة وان كان عدم الاعادة في الكل غير بعيد على تقدير حصول البراءة مما اعطيه له من الجهة مثل وقوع الابراء من الدين او السيد او تبرع متبرع بالخلاص او يحتمل شي بعد ذلك لحصول الغرض مع ان الظاهر تملكهم او حال ظاهرهم على ذلك وانتزاعه يحتاج الى دليل والبين ووجود دليل على عدم الملك لاحتمال كون النكتة في التعيين والتملك وجوب الصرف في تلك الجهة في الجملة ومع الوجود وعدمها فلا يصرفه حتى البراءة وبعدها للفاضل وكذا التملك بعد ذلك وان قلنا بعده مقيد فتامل ولو كان دليل على وجوب الصرف في تلك الجهة فالظاهر انه مقيد بالوجود وان الغرض خلاصه من ذلك وقد حصل ايضا يلزم الحرج في الجملة او قد لا يجد له المالك وقد خرج عن ملك المالك فالظاهر انه ليس لمالك غير صاحب اليد فكانه يحتاج الى دليل والظاهر ان له ان يؤدي الدين من غيرها بان يستدين ويتعامل بوجه فيتملك ولهذا الرواية ومذهب الشيخ عدم ارتجاع ابن السبيل والغازي وهو دليل عدم ولانه في فانهم فرع قالوا يجوز اعطاء من يجب نفقته من غير جهة الوجوب للتوسعة والحج والزيادة في التزويج كما في الغرم والغزو ومؤنة السفر لابن السبيل ومؤنة الزوجة ومكاتبة بل قيل بوجوب الاعطاء للمكاتبة للاية **قوله** ويجوز ان يعطى الغارم ما انفقه في المعصية الخ الجواز على تقدير توبته وكونه غير فاسق بها لعدم كون ما فعل كبيرة او للتوبة وكذا مع القول بعدم اشتراط العدالة واجتناب الكبيرة وكذا عليه مع العول بالاشتراط وكونه فاسقا والاولى عدم الاعطاء الا بعد التوبة فانه يتهم الجوارح بلا خلاف وصيرورته عادلا او غير فاسق فتامل وقد مر دليل جواز الاعطاء مع جهل صرفه في الطاعة او المعصية الا ان الاعطاء اظهر خصوصا مع ظهور صلاحه او عدم ظهور فسق وقد مر ايضا جواز احتساب ما في ذمة الفقير زكوة ميتا او حيا وهو المراد بالمقاصة وقد دلت عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن الاول عم عن دين لي على قوم طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكوة لي ان ادعه واحتسب به عليهم من الزكوة قال نعم وكذا ما في رواية عقبة فلا باس ان نقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة او يحتسب بها وكذا ما يدل على قضاء الدين من الزكوة في تمام وان القرض نعم الشي وفائدة للمال عن الزكوة ولو لم يوجد فتامل وغير ذلك وقد مر في المباحث ويشعر به ما يدل على ثواب تحليل الميت عن ابي عبد الله عم ان له بكل درهم عشرة اذا حلله واذا لم يحلله فانما له درهم بدل درهم والظاهر ان القضاء عن الحي والميت كذلك مطلقا باذنه وبغير اذنه وقد مر الاخبار الية ويدل عليه العموم وما يدل على قضاء دين اخيه المؤمن وقد مر ثوابه العظيم وانه عام في الحي والميت بالزكوة وغيرها وبالاذن وبدونه وانه تفريج كربة المؤمن وهي اعظم كربة فيه كثير ثواب للدائن ولا شك في شمول سبيل الله له **قوله** ولا يشترط الفقر الخ للاصل وعدم شمولها للفقير ولانه معاونة للغزو والزكوة وصرف ما فيهما واجر للغل وهو في العامل اظهر وقد مر سقوط سهم الغازي مع الاستثناء وكذا المؤلفة فاما وجه سقوط العامل فهو انه وكيل الامام وان معينه هو في غيبته لا يمكن ولكن في المؤلفة وفي العامل تامل اذ قد يحتاج امكن اليهما فيعينهما الحاكم فينبغي الاستثناء فيهما ايضا كالاول فتامل ولا يخرج عن الاحتياج فيهما امكن **قوله** يجوز ان يتولاه المالك بنفسه او وكيله الخ جواز تولية الاخراج بنفسه ظ لتوجه التكليف بالاخراج اليه ولعل دليل جواز اخراج الوكيل هو الاجماع المفهوم من المنتهى حيث قال عم لو دفع المالك الزكوة الى وكيله ليفرقه ونوى حال الدفع اليه ونوى الوكيل حال الدفع الى الفقير اجزأ اجماعا لوقوع العبادة على وجهها ولو نوى الوكيل حال الدفع ولم ينو المالك قال الشيخ لم يجز عنه لان الوكيل ليس بمالك والغرض يتعلق بالمالك وعندي فيه التوقف وفي دليله تامل لانه اذا كان الغرض متعلق به فلا ينبغي التوكيل ولا يصح الا بدفعها بنفسه الى الفقراء ولا نية الدفع الى الوكيل اصلا لانه وكيل ويده مثل يده فلو صح معها ينبغي الصحة بدونها ايضا بل انما يحتاج معنى لينتج لعدم المقارنة المشروط عندهم وان كان شك للعزل فهو امر آخر ولا يفهم من هذا الكلام انه لو وكل في الاخراج فاخرج الوكيل ونوى عند الدفع الى المستحق لا يكون صحيحا عند الشيخ وهو خلاف اكثر العبادات من قولهم ويجوز الاخراج الى ان يقبضه مع نيته بنفسه فما اجد لها معنى ظاهرا الا ان يكون بعيدا محضا او لا تكون المقارنة شرطا او يكون نيته العزل فلا يحتاج كونها عند الدفع الى الوكيل فتامل ولم يظهر اشتراطهما الصحة دفع الوكيل وبالجملة الظاهر عدم الاحتياج الى نيته وكفاية نية الوكيل عند الدفع وفيهما الحوط والظاهر ان الغرض وصول الحق الى اهله وهو يحصل بدون نية المالك كما في اداء الديون فتامل فانها عبادة والتوكيل خلاف الاصل ولا دليل ظاهرا الا ان يكون اجماعا ولنبين به واضح حتى يعلم ان الغرض ذلك فصح لو كان الا والاولى الاخراج بنفسه مع الامكان وينبغي كونه على تقدير الجواز ممن يوثق بقوله وفعله حتى يحصل البراءة بقوله فعلت وبمجرد توكيله فتامل ومعلوم عدم النزاع في جواز اخراج الامام عم فانه اولى بالمؤمنين من انفسهم خصوصا هنا من جهة علمه بكيفية الاخراج والمستحقين وحصول البراءة بتسليمه وبثبوت صرفها اليه والى الامام عم ولهذا لا نزاع في اولوية الدفع اليه واستحبابه بل المجمع عليه كما فهم من المنتهى وكذا الساعي لو علم اذن الامام له بذلك فلا فهم هذا الكلام كون المراد بالاخراج ايصاله الى المستحق **قوله** ولو طلبها وجب الخ قال المصنف الامر للاخذ للوجوب وهو يستلزم الامر بالاعطاء وفيه بحث والظاهر انه اراده بالبحث ان اخذه على تقدير عدم الحاجة اخا حاجة كان واجبا وهو لا يستلزم وجوب الاعطاء على كل احد لو طلب كل امام ويمكن ان يقال لو طلبها انما يفيد الوجوب مثل صيغة الامر لا انه على الوجوب يجب لذلك الا فلا وهو ظاهر ولا شك في الاثم لو خالف كلامه تارك الواجب موجب لذلك وهو ظ واما لو اعطاها حينئذ بنفسه او وكيله فهل يجزي ام لا وجزم في المتن والتذكرة به في المختلف بعدم الاجزاء لعدم اتيانه بالمامور به

الظاهر انه

بعلمه

توكيله صح

وحمال الغنيمة يستحب صرفها الى الفقيه ليعرفها ويستحب بسطها على الاصناف ويجوز تخصيص واحد بها وان يعطى غناه دفعة ويحرم حملها عن بلدها مع وجود المستحق فيه

به على وجهه وفيه تامل فتامل وقال في المنتهى وعندي فيه توقف وقال المحقق الثاني: لشهيد انه لا يجزي ولعل دليلهم كون الامر بالشيء مستلزم للنهي عنه وانه في العبادة مفسد
صرح به ثاني الثاني فلا يجزي لفسادها فيرجع مع بقاء العين ومع التلف فلا ويمكن معارضتهم مع علم الاخذ بالحال والعجاب انه مع قوله بان الامر مستلزم للنهي مطلقا
وانه مفسد قال بالاجزاء وتوقف وقال الجماعة بالعدم مع علم قولهم به في الضد الخاص مع شبهة ان الثاني بعدم الفساد ايضا كما مر ومعلوم ان هنا الاخراج
ضد خاص لو كان بالنسبة الى الامر بالدفع الى الامام عم لان الضد هو عدم الدفع وهو اعم من الدفع الى احد وعدمه اصلا وهو ظاهر بل يمكن ان يقال ليس
الدفع الى الفقير فردا له وضدا للدفع الى الامام لعدم المنافاة بين الدفع الى الفقير ثم الدفع اليه وفيه تامل ولعل الى هذا نظر المصنف او الى انه ما علم الوجوب
من طلبه معينا ومنعه من الاعطاء بنفسه لاحتمال كون غرضه من الطلب ايصال الحق الى اهله كما هو الظاهر ولهذا قال في دليل لو تجوز وفيه بحث وتوقف في الاجزاء
لذلك الاحتمال في المنتهى وخرج المتن لو تحاكوا ان الغرض ذلك فانه هو صدق الامتثال الاوامر المطلقة ولكن يلزم عدم الاثم ايضا على تقدير التفرق

ويمكن ان يقال لا ينافي الاجزاء الا ثم ايضا صح

بنفسه لاحتمال كون الاثم على عدم الدفع اليه والعزم على ذلك والبقاء عليه والتاخير على التفرق كما اشرنا اليه وبالجملة لا يتحقق الفساد بالنهي الا مع تحقق المنافاة بين المامور
والعبادة الذي عين تحقق النهي فيها بسبب امر للمامور وعدم امكان الجمع لان دليل الفساد كون شيء واحد بشخصه مامورا ومنهيا وهو باطل محتاج الى العلم بالنهي بالدليل
ايضا وقد اشرنا اليه مرارا فتذكر ويحتمل حمل كلامه هنا على عدم العلم بذلك ايضا وانه مع التحقيق فانه ان تحقق ما قلناه لم يجز والا يجزي ويؤيد ما قلناه ما قال في المنتهى
في عدم نقل الزكوة ولو قلنا بتحريم النقل فنقلها اجزاته اذا وصلت الى الفقراء وذهب علماؤنا اجمع فانهم ويمكن ان يقوى المتبادر من طلب الامر والدفع اليه عدم الدفع الرضا
مرد مغرالى غيره وعدم اجزاء ذلك فتامل **قوله** وحمال الغنيمة يستحب صرفها الخ دليله مثل ما مر انه اعلم بمواقعها وحصول الاصناف عنده فيعرف الاصل والاولى وانه خليفة الامام
عليه السلام فكان الواصل اليه واصل اليه وان الايصال اليه افضل كالاصل والظاهر انه يتايد بالفقيه الجامع لشرائط الفتوى فهو المتعارف عندهم كلما اطلق وقيد العلماء بعض
بالمامون ويراد به الموثوق بانه لا يستعمل الحيل الشرعية **قوله** ويستحب بسطها على الاصناف قال في المنتهى لان لكل واحد منهم منها ولانه يخرج عن الخلاف كانه يريد
بحسب ظاهر الاية لكل قسط على سبيل التخيير لا اللزوم والا يجب البسط ويريد الخروج عن خلاف العامة حيث نقل الخلاف الا من بعضهم والمشهور بين الاصحاب ان اللام
لبيان المصرف فلا يدل على وجوب البسط فلا يجب البسط عندهم ويدل عليه بعض الاخبار مثل رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي عن ابي عبد الله عم قال كان رسول الله
صلى الله عليه واله يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسمها بينهم بالسوية انما يقسمها على قدر ما يحضره منهم وقال
ليس في ذلك شيء موقت وانه قد يكون شيئا قليلا فالبسط خصوصا على جماعة من كل صنف لم يصل الى احد منهم ما ينتفع به فوجوده وعدمه سواء ولعل الحكمة
منه عدم استحباب البسط مطلقا وينبغي تخصيص ما قالوه ويدل عليه ايضا ما سيجيء ان اقل ما يعطى الفقير هو خمسة دراهم وما يدل على الترغيب في اعطاء ما يغنيه وكذا قيل يستحب
اعطاء جماعة من كل صنف لظاهر الجمع المذكور في الاية وللخروج عن الخلاف والظاهر انه لا يجب التسوية بل يمكن استحباب التفاضل بعلم وعقل وصلاح وقدم بيانه
في صحيح عبد الرحمن نعم يفضل الذي لا يسئل على الذي يسئل وفي رواية السكوني عنه عم اعطهم على الهجرة في الدين والفقه والعقل ويجوز ان يعطى الفقير ما يغنيه
قال في المنتهى هو قول علمائنا اجمع ويدل عليه ايضا العمومات مثل خبر الصدقة ما اغنت ومثل موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عم انه سئل كم يعطى الرجل
من الزكوة قال قال ابو جعفر عم اذا اعطيته فاغنه وما في رواية اسحق بن عمار عن ابي الحسن الاول قال قلت له اعطي الرجل من الزكوة ثمانين درهما قال نعم وزده قلت
اعطيه مائة درهم قال نعم واغنه ان قدرت على ان تغنيه وفي اخرى لاسحق بن عمار عن ابي عبد الله عم قلت خمسمائة قال نعم حتى تغنيه ورواية زياد بن مروان عن ابي الحسن

وقرابة وشدة حاجة وعدم سؤال وقد دل خبر اسحق في الزكوة على ان القريب افضل صح

عليه السلم قال اعطه الف درهم ولعل فيهما دلالة على عدم وجوب البسط بل عدم استحبابه سيما استحباب الايصال الى الجميع من كل صنف فانهم خصوصا مع قلته ومعلوم
ان ليس مراده بجواز اعطاء ما يغنيه دفعة عدم ذلك بالدفعات بل لمجرد البيان ودفع الوهم والاشارة الى جواز اعطاء ما يغنيه وما فوقه دفعة وعدم ذلك بالدفعات
لعدم جوازه بعد تحقق الغنا والعبارة قاصرة عنه وايضا يدل على عدم وجوب البسط الروايات الدالة على استحباب اعطاء الفقير من زكوة النقدين ما يجب في النصاب
الاول وهو نصف دينار في الذهب وخمسة دراهم في الفضة والرواية صريحة في الثاني فقط مثل ما رواه ابو ولاد الحناط الثقة في الصحيح عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول لا
يعطى احد من الزكوة اقل من خمسة دراهم وهو اقل ما فرض الله من الزكوة في اموال المسلمين فلا يعطوا اقل من خمسة دراهم فصاعدا ورواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله
عليه السلم قال لا يجوز ان يدفع الزكوة اقل من خمسة دراهم فانه اقل الزكوة وقيل بوجوب ذلك في اول نصاب النقدين مثل الشيخ في الكتابين لما مر ويحمل على الاستحباب
لعموم الايات والاخبار والاصل وما مر من الاخبار وصحيحة محمد بن ابي الصهبان قال كتبت الى الصادق عم هل يجوز لي يا سيدي ان اعطي الرجل من اخواني من الزكوة الدرهمين
والثلثة الدراهم فقد اشتبه ذلك علي فكتب ان ذلك جائز ويدل عليه ايضا ما يدل على البسط والشهرة العظيمة في ذلك وفي اصل المدعى **قوله** ويحرم حملها
عن بلدها مع وجود المستحق فيه الظاهر عدم الخلاف في الجواز مع عدم امكان صرفها في البلد وعدم الضمان لو تلفت بغير تفريط كما لو تلفت بعد العزل كذلك واما
الخلاف في حملها مع وجود المستحق فيه فقد نقل في المنتهى عدم جواز المفلح عن بعض علمائنا واختار الكراهة كما قال في المنتهى فان قلنا بالجواز كان مكروها والاولى
صرفها الى فقراء بلدها للخلاف واحتمال الفوت فيحرم عن الثواب لزوم التاخير في الجملة المنافي للمسارعة الى المغفرة وحمل بعض الاخبار عليها واما دليل الجواز
فهو الاصل وصحيحة هشام بن الحكم وحسنته عن ابي عبد الله عم في الرجل يعطي الزكوة يقسمها اله ان يخرج الشيء منها من البلدة التي هو فيها الى غيرها قال لا باس وصحيحة بكير
ابن اعين قال سئلت ابا جعفر عم عن الرجل يبعث بزكوته فتسرق او تضيع قال ليس عليه شيء ونفي الشيء اعم من الاثم ولانه لو لم يجز لوجبت الاعادة فدلت على الجواز و
مثل حسنة ابي بصير عن ابي جعفر عم قال اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل بها اليهم فضاعت فلا شيء عليه ورواية درست عن رجل
عن ابي عبد الله عم انه قال في الزكوة يبعث بها الرجل الى بلد غير بلده قال لا باس ان يبعث الثلث او الربع شك ابو احمد وهو ابن ابي عمير وكانه لا قائل بالفرق وفي
رواية عمرو بن الياس قلت لابي جعفر عم جعلت فداك الرجل يبعث بزكوته من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق فقال قد اجزات عنه ولو كنت انا لاعدتها وفيها
دلالة على استحباب الاعادة ورواية احمد بن حمزة قال سئلت ابا الحسن الثالث عم عن الرجل يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها في اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم

فيصرف في المختلف انه بعد نقل الاقوال واختار هنا المعتبر وظاهر الاكثر هو الجواز مع الكراهة صح

وتأخير الدفع مع المكنة فيضمن لا بدونها ويجوز النقل مع عدم المستحق ولا ضمان ولو حفظها في البلد حتى يحضر المستحق فلا ضمان ويستحب صرفها في بلد المال ولو كان
في غير بلده ويجوز دفع العوض في بلده وفي الفطرة الافضل صرفها في بلده ويدعو الامام او الساعي اذا قبضها وجوباً على رأي

الظاهر انها صحيحة ويدل عليه ايضاً الاخبار الصحيحة الدالة على جواز التاخير وقد عرفت فتأمل وما رأيت شيئاً يدل على عدم الجواز الا احتمال التلف فيندفع بظن
السلامة والضمان والاجماع على تحريم التاخير ووجوب الفور به وليس بواضح على ما مر على ان العلامة قال في الاخراج عن البلد للاعطاء لكن بتاخير بشروع في الاخراج مع السلامة
فقد يخرج هذا التاخير من ذلك بالدليل المتقدم مع كونه وسيلة الى الاخراج خصوصاً اذا انضم اليه غرض صحيح مثل الاعطاء الى الافضل والاصلح والاقرب من
ولو نال الاحوج نعم يدل على الضمان لو اخرج مع وجود المستحق حسنة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها
حتى يقسم فقال اذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها وقد
خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامناً لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان وايضاً حسنة زرارة قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث اليه اخ له زكاته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فان لم يجد لها اهلاً ففسدت وتغيرت ايضمنها
قال لا ولكن ان عرف لها اهلاً فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وهما لا يدلان على تحريم النقل بل على الضمان فقط مع التلف ووجود المستحق وهو لا يستلزم
التحريم اذ قد يكون فعلاً جائزاً مستعقباً للضمان وهو كثير على ان في اول الثانية ما يدل على جواز النقل فتأمل ويدل عليه انه لو اخر في البلد ايضاً مع وجود
المستحق يضمن كما يدل عليه الخبران وليس بظاهر تحريمه على ما مر من جواز التاخير في الجملة وكذا لو عزلها عن ماله فيخرج عن الضمان لو تلف بغير تفريط وكانه للاخلال في
فيه ويدل عليه حسنة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها وقال في المنتهى لو قلنا بتحريم النقل
فنقلها اجزأه اذا وصلت الى الفقراء ذهب اليه علماؤنا اجمع وهو قول اكثر اهل العلم ووجهه ظاهر وهو وصول الحق الى اهله وان قصر في الايصال في بعض الاوقات
كالغاصب اذا رد المال الى صاحبه بعد المنع مدة وكذا الدين وهو جيد ولا يفهم كونها مختصة باهل تلك البلدة فاعطاؤها لغيرهم اعطاء الى غير الاهل لانها ليست
حقاً لهم بل هم من جملة المستحقين نعم لحضورهم ووجودهم كانوا احق وهو جيد وهذا يدل على ما قلناه سابقاً من عدم تحريم اعطائها للفقراء وعدم كونه ضماناً
للامر باعطائه للامام عليه السلام وهنا كذلك ليس الاعطاء حراماً وان كان الاخراج عن البلد حراماً فتأمل ويفهم من الاخبار جواز الارسال مع الغير ولا يبعد اخذياً كونه ممن
يوثق به وان كانت الروايات خالية عنه وكانه موكول الى الظهور فتأمل فالاولى عدم النقل وعدم الارسال الا انه مكروه وعلى تقدير النقل ينبغي اختيار الاقرب و
آمن قال في المنتهى لو نقلها مع وجود المستحق ضمن اجماعاً وقال ايضاً لو لم يوجد المستحق في بلده جاز نقلها مع ظن السلامة مط فلا يقيد الجواز بشرط الضمان الامن و
على انه ليس له معنى محصل فتأمل وينبغي مراعاة ما ذكرناه من الاقرب والامن والارسال مع من يوثق به قال في المنتهى وغاية الامر مستحبة عندنا ولا يضمن مع التلف
وواجبة عند القائلين بالتحريم وعدم النقل انما من بلد الى آخر فهذا يجب يؤول الى تعطيل الاعطاء فاخره كثيراً وايضاً يستحب اعطاؤها في بلد المال لو كانت ماشية ح بل الخلاف فالظ
وان كان هو غائباً عن بلده واخراج مال كل بلد فيه والفطرة في بلد هو فيه وان كان ماله غائباً عنه والظاهر ان النقل من البلاد الى القرية والبلد لا يسمى نقلاً اذ جواز النقل مط
المتعارف نقلها اليها وان فرض وجود المستحق هناك يمكن اجراء الخلاف فيه وهو غير بعيد وقال فيه ايضاً لو لم يوجد المستحق استحب له عزلها لانه مال الغير فلا ويلزم الضمان مع
يتصرف فيه ولان الظاهر انه له ولانه التعيين في ماله من اي قسم اراد واستخلاص نفسه من الاشراك والضمان مط مرغوب فينبغي العزل لانه يلزم الحرج والضيق في الجملة وجود المستحق
لو منع عن ذلك والظاهر عدم الخلاف في ذلك ويدل على الجواز والتعيين بالعزل عبارتهم انه يضمن لو فرط وانه لو نقل وفات ضمن فانه ظ في تعيينها في
كما يحرم النقل نعم هل يتحقق بمجرد التعيين والقصد والعزل ولو كان لما يوكل او يتوقف على تكفينها او لا بد مع ذلك مع النية والاصل وخلو العبادات والروايات
عنها يدل على العدم واختار الشهيد الثاني اعتبارها وتردد وجود المستحق في البلد في التعيين معها ايضاً وهو بعيد ويدل على العدم ايضاً ان الظاهر ان العبادة
واجبة فيكفيها نية واحدة ويدل عليه مع الروايات حسنة عبيد بن زرارة المتقدمة ورواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام زكاتي تحل علي
شهراً فيصلح لي ان احبس منها شيئاً مخافة ان يجيئني من يسألني يكون عندي عدة فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء واعطها كيف شئت
قال قلت وان كتبتها واثبتها ايستقيم لي قال نعم لا يضرك وليس في السند من فيه الا الحسن بن علي بن فضال وهو لا بأس به وان قيل فيه وفي يونس ما قيل ثم
قال في المنتهى ايضاً ويستحب الايصاء لانه ربما اشتبهت على الورثة لو فجأه الموت واما الولد فكذلك الوفاة ولم يوص بها وجبت عليه الوصية **قوله** وتأخير الدفع مع
المكنة الخ اي يحرم ذلك وقد مر الكلام فيه وان الاخبار الصحيحة دلت على جواز التاخير مثل صحيحة معاوية بن عمار لا بأس بالتاخير من شهر رمضان الى المحرم وصحيحة
حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بتعجيل الزكاة شهرين وتاخيرها شهرين قال الشهيد الثاني في شرح الشرايع بل الاصح جواز التاخير شهراً او شهرين
لا ان يدل صحيحة معاوية بن عمار فحمل التأمل لعل في العبارة غلطاً والظاهر انه لو اخر الدفع مع المكنة ضمن سواء قلنا بجوازه ام لا وانه لا ضمان بالتاخير مع عدم المكنة وقد عرفنا انها
وعدم التفريط في الحفظ وعليه يحمل قوله فيضمن الخ **قوله** ويجوز النقل مع عدم المستحق الخ قد مر انه اجماعي والظاهر انه بشرط ما ذكرناه من الامن في السفر و مشتملة على الجواز
هو ظن السلامة وانه لا ضمان ح مع عدم التفريط وعدم صدور ما يوجب الاثم وكذا لو حفظها ح في البلد مع تلك الشرائط وان كان السفر ممكناً بل امن من من شهر رمضان
الحفظ في البلد لعدم وجوب السفر لحفظ مال الناس **قوله** ويستحب الخ يعني يستحب صرف الزكاة الى المستحقين في بلد فيه المال وان كان هذا البلد غير بلد المالك الى المحرم وليس
شهرين بل ذلك وانما ذكره بطريق الشرط توضيحاً حين اتحاد البلد ووجهها انها على المال فالاعطاء انما يكون حيث يكون ولانها متعلقة بالعين والاعطاء منها افضل فيكون في البلد الذي فيها شهر او
موجود وفي صحيحة الاعطاء منها في غير البلد مستلزم للنقل وقد مر البحث فيه نعم يجوز الاعطاء من غيرها في غيره بناء على جوازه من غير العين والبناء بقوله ويجوز دفع العوض في
بلده وظاهر انه لو اخذ وكيل المستحق من بلد المال ونقلها الى اي مكان كان ليس نقلاً حراماً ولا مكروهاً فانه نقله ماله لا الزكاة كنقل المستحق نفسه ذلك وانك تمام مع عدم النقل
ملك بعيداً عن بلد الزكاة وهو ظ وانه كنقل سائر امواله واما افضلية الفطرة في بلده لتعلقه بذمته لشخصه فيخرجها اينما كان والظاهر ان الاعتبار بمن عن الزيادة فقول
يجب بهم ممن يعوله لا بمن يجب عليه مع الاحتمال فتأمل **قوله** ويدعو الامام الخ دليل الوجوب قوله تعالى وصل عليهم فانه امر والاصل فيه الوجوب والتأسي يدل لا ان يدل صحيحة
على الوجوب على من يقوم مقامه من الامام والساعي ولانه شكر وجزاء النعمة ويمكن ان يقال وجوب الدعاء عليه للجماعة خاصة ليس بموجب لغيرهم عليهم السلام فكيف معاوية بن عمار
صح

وتبرأ ذمة المالك لو تلفت فى يد احدهما ويعطى ذو الاسباب بكل سبب شيئا واقل ما يعطى الفقير ما يجب فى النصاب الاول استحبابا ولو فقد المستحق وجبت الوصية بها عند الوفاة ويستحب عزلها قبله ويجب النية عند الدفع المشتملة على الوجه وكونه عن زكوة مال او فطرة متقربا من الدافع اما المالك او الساعى او الامام او الوكيل ولو كان الدافع غير المالك جاز ان ينوى احدهما م

على غيره لفقرهم وهو ظ وليس من باب التخصيص بخصوص السبب بل من عدم عموم اللفظ لرجوع الضمير الى جماعة خاصة يكونوا يشكروا النعم من غير ظاهر بل النعمة من الله تعالى فالاستحباب غير بعيد للخروج عن الخلاف والجزائى الجهلة واختاره فى المنتهى ويمكن الاجزاء بما يصدق عليه الدعاء وبلفظ الصلوة اولى وفى الاية وفعله ص دلالة واضحة على جواز الصلوة على غيره خلافا للعامة وقد سلمه فى الكشاف ورده بالاتهام بالرفض **قوله** وتبرأ ذمة المالك الخ معلوم حصول ذمته اذا تلفت فى يد الامام او الساعى لعدم تفريطه لانه لو كان فى يده وتلف بغير تفريط لم يضمن وفى يدهما مع الاعطاء بحكمه بالطريق الاولى ولان الامام والساعى بمنزلة المستحقين فانهما ياخذان لهم فكانهما وكيل لهم فكانها وصلت الى المستحقين وتلفت وايضا نقل الاجماع بعض الرواية اذا دفعها الى الامام او وكيله فى نفس الامر بخلاف الاعطاء بنفسه الى الفقير فانه قد لا يبرأ لاحتمال عدم الاستحقاق فلا يبرأ الا ظاهرا فقوط **قوله** ويعطى ذو الاسباب بكل سبب شيئا وذلك الظاهر لوجود المقتضى وعدم المانع فيعطى الفقير الغارم الغازى وابن السبيل والعامل من التهام الخمس **قوله** واقل ما يعطى الفقير الخ قد مر مفصلا **قوله** ولو فقد المستحق الخ قد مر دليله ايضا ولو كانت معزولة اثار ايصالها او لا اوصى مط ولو قدر على الاخراج يخرج وكذا العزل والايصاء مط ولهذا قال ولو فقد الى اخره **قوله** واستحب عزلها مبتداء اى استحب للمالك عزلها بالنية عند النقص ومط على ما فهمنا فقط عبارات المتن ايضا ذلك قبل الاخراج وظاهره انضا عام مع وجود المستحق وعدمه اذ قد يفوت قبل الوصول اليه خصوصا مع جواز التاخير للتمهيد النية ولا ينفق العزل مع وجود المستحق ونقل عن الدروس صحة العزل مع وجودهم وبالجملة هو اعتبر فى العزل النية وعدم المستحق وكلاهما غير ظاهر فتامل **قوله** ويجب النية الخ لعل دليله الاجماع قال فى المنتهى ذهب العلماء كافة الا الاوزاعى الى ان النية شرط فى اداء الزكوة ويدل عليه ايضا بعض الحجايات الدالة على النية مثل انما الاعمال والظاهر انه يكفى فيها ما تقدم فى نية العبادات بل هنا اولى لان الزكوة ليست عبادة محضة بل توهم الاوزاعى انها قضاء دين وقال فى المنتهى النية ارادة تفعل بالقلب متعلق بالفعل المنوى على ما سلف فاذا اعتقد عند الدفع انها زكوة واعتقد التقرب الى الله كفاه ذلك وهذا بعينه ما شرط النية فى العبادات بانه يكفى فى النية هذا المقدار واما اشتراط زائد عليه من قصد الوجوب او الندب وزكوة المال او الفطرة ليتميز فهو احوط واولى ثم قد علم تعيينها عنده لابد من التعيين والعزم والعلم بذلك كاف والاعطاء به الاعتقاد بحيث لا يكون غافلا بالكلية ولا يحتمل عنده غير ذلك وهذا معنى المقارنة فتامل وقال فيه ايضا ولا يفتقر الى تعيين المال بان يقول زكوة مالى الفلانى اجماعا وهو مؤيد لعدم وجوب التقرب ايضا واشتراطها الذمتيا لوجوب الاشتراك هنا مع كفايته بالاجماع والظ عدم اشتراط وجوب الاداء لعدم التوقيت واشار المص هيهنا الى المقارنة بقوله عند الدفع والى الوجوب بالوجه ويمكن ادراج القربة ايضا فيه بان يريد من الوجوب فى قوله ويجب الاشتراط كما صرح به فى المنتهى كما مر ويكون الغرض بيان نية الزكوة مطلقا واجبة او مندوبة بقرينته وطالبه **قوله** من الدافع الخ يعنى يشترط كون النية عند الدفع الخ صادرة من الدافع الذى عينه الشارع لذلك وهو المالك وكونه دافعا ظاهر لكونه مكلفا باخراجها وايصالها الى المستحقين فينوى عند الدفع فيبرأ ذمته ظاهرا ولا اشكال وكذا عند الدفع الى وكلائهم بعد ثبوت التوكيل على ما اعتبر فى الشرع مثل وقوع التوكيل بحضوره او سماع اقرارهم به والبينة ولكن ان اعتبر حكم الحاكم فلا يخ عن صعوبة ولا يبعد جواز الاعطاء به وبه وتكون البرائة الظاهرية ايضا امرا اخر يتحقق بهاع ونحوه هذا مع ثبوت جريان الوكالة فى اخذها ولابد له من دليل شرعى ولكن يوجد فى كلامهم بحيث يفهم عدم الخلاف ولشك فى ذلك لان الظ ان الغرض ايصال الحق الى اهله فلا يعتبر القبض والاخذ منه بعينه وكانه مثل ايصال سائر حقوق الناس اليهم او الى وكلائهم وكذا البحث لو كان الدافع وكيل المالك الا ان الظ انه لا يحتاج الى نيابة لو كان المال فى تصرفه كما فى بيعه وغيره واما اجزاء دفعهما مع النية الى الامام او الساعى الذى هو وكيل فيحمل التامل لانهما ليسا من المستحقين ولا وكيلا لهم ولهذا يبرأ بانه عند الدفع اليهم ولكن يظهر عدم الشبهة وعدم الخلاف فيهما ايضا بل ان الابراء هنا يقع فى نفس الامر لا ظاهرا فقط بالاجماع كما مر وكان دليله الاجماع وانه اولى بالمؤمنين من انفسهم فله ان يقبض عن المستحقين وينصب وكيلا لذلك فكانه وكيلهم مطلقا منصوب من الله ولعل نيتهما غير واجبة ولا شرط وانه يكفى نية المالك قال فى المنتهى ولو دفعها الى الامام ونوى وقت الدفع الى الامام اجزأه وللساعى لان الامام كالوكيل للفقراء وكذا لو دفعها الى الساعى سواء نوى الامام او الساعى او لم ينويا فيعلم من هذا جريان الوكالة فى القبض ومن كونهما امينين جواز فى الدفع ايضا وقد صرح به فى الكتب من غير نقل خلاف واما اجزائهما فقط عند الدفع اذا كان الدافع غير المالك فقال المص فى المنتهى ولو اخذ الامام او الساعى الزكوة ولم ينو المالك فان اخذها كرها اجزأه ذلك لان النية تعذرت منه فسقط ايجابها بحكم الطفل والمجنون فى سقوط النية فى حقه ولان الامام له ولاية على الممتنع فقامت نيته مقام نيته كولى الطفل والمجنون وقال بعض الجمهور لا يجزى وان جاز اخذها لانها عبادة كالصلوة فانه لو اجبر عليها لم يجزها بينه وبين الله اذا لم ينو فى نفسه وهو ضعيف لان الزكوة حق مالى وللامام الاجبار على منعه المشترك وتسليمها الى اهلها لجاز له الاستقلال مع امتناع المالك ويصح النيابة فى تسليمها بخلاف الصلوة ولانه لو لم يجز لم يجز له اخذها او وجب عليه اخذها ثانية وثالثة وهكذا الى ان ينفد ماله لان الاخذ ان كان للاجزاء فهو لا يحصل بدون النية وان كان لوجوبها فالوجوب باق بعد الاخذ واما اذا اخذها طوعا ولم ينو المالك فقد قال الشيخ لا يجزيه فيما بينه وبين الله عز اسمه وليس للامام مطالبته بها دفعة ثانية وقال الشافعى يجزيه الى قوله وما ذكره الشافعى قوى لان الاجزاء لو لم يتحقق لما جاز للامام اخذها او له اخذها ثانيا ولان الامام كالوكيل وهذه عبادة يصح فيها النيابة فاعتبر نية النائب كالحج واعلم ان الحكمين غير بعيدين وان كان فى بعض الادلة مناقشة فلا يضر ويمكن ان يقال لو اخذت قهرا ينبغى عدم النزاع فى حصول براءة ذمته لما مر لانها قضيه مباحة لمستحقها ولو لم تكن زكوة ولم يكن عليه حق اخر لثم لم يكن كك واما حصول الثواب ففيه ينبغى النزاع والظ عدمه بل العقاب بالمنع وترك الرضا وعدم الانفاق مع الاخلاص الذى هو شرط والانفاق مع الاكراه المذموم فى الاية ولا يبعد حصول البراءة مع عدم الثواب كما فى قضاء الديون واسترداد المغصوب كرها او مع عدم النية نعم ذلك بعيد فى العبادة المحضة فالظ انها يتعين زكوة بمجرد الاخذ ويبرء ذمة المالك بذلك ولا يحتاج الى نيتهما ايضا بل صار حقهم فيوصل اليهم ولو اخذت طوعا فالظ ان اعطائه بقصد الزكوة واعتقاد انها الزكوة الواجبة لله كاف فى النية كما مر ولو علم بعد خلو ذهنه من ذلك بالكلية مع اعطائه الزكوة الواجبة طوعا ورغبة والظ انه غير ممكن الا باعتبار المقارنة التى يعقلونها ويعتبرونها فان

ينوي بعد الدفع احتمل الاجزاء ولو قال ان كان مالي الغائب سالما فهذه زكوته وان كان تالفا فنافلة صح ولو قال او نافلة بطل ولو اخرج عن احد ماليه من غير تعيين صح
واخرج عن الغائب ان كان سالما فبان تالفا جاز النقل ولو نوى عما يصل لم يجز وان وصل ولو نوى الدافع لا المالك صح طوعا كان الاخذ او كرها ولو مات من اعتق
من الزكوة ولا وارث له فميراثه للامام على راي واجرة الكيل والوزن على المالك ويكره تملكه لما تصدق به اختيارا ولا كراهة في الميراث وشبهه وينبغي وسم النعم في المنكشف لصلب

النظر الثاني في زكوة الفطرة

على الامام او الساعي ذلك مع وجوب المقارنة المذكورة وعدم كفاية ذلك في التوكيل فلا يجوز الاخذ بدون ذلك بل ينبغي اعلامه وتعليمه الاخذ على وجه
مبرئ للذمة فلو لم يعلمها بل اخذها زكوة بالنية فاعطاها بغير النية لو امكن فيكون مبرئا للذمة مع جهله ايضا ذلك فان علم بعد ذلك بالحال يحتمل وجوب الدفع
ثانيا واما لو قصد يجعل ذلك توكيلا او يكون بمجرد ذلك الاعطاء توكيلا فيكون مجزيا ومبرئا ظاهرا وباطنا والذي اظن انه على تقدير اخذ الامام لم يوقعه الاعطاء
الا على وجه يكون مجزيا مبرئا واما الساعي فيمكن فيه الاشتباه والذي اظن اعطاؤه طوعا له لا يخلو عن نية ولو فرض عدمها للفصل بين الاذن بالاخذ زكوة
وبين الاخذ ووجوب المقارنة فالظاهر انه ينوي الساعي او الامام لمعرفتهم بالمسئلة الا النسيان او الجهل للساعي فلا يستبعد الاجزاء ح ايضا لمعرفة الله
يكون اعطاء زكوة الله يعلم وقد مر الاجماع على الاجزاء مع وقوع النية من المالك حين الدفع الى الفقير والخلاف في الاخير فقط وان الظاهر انه على تقدير صحته مع نيته
الوكالة كان تظهر اجزاء نيته فلو حقيقة ايضا وان الظن اجزاء نية الدافع عند الدفع سواء كان الى الامام او المستحق او وكيلها وسواء كان الدافع المالك الى الدفع
او وكيله او الامام او وكيله بل ظاهره وجوبها واشتراطها عند الدفع من الدافع وانه يفهم منه اجزاء نية المالك مط وان لم يكن عند الدفع ولم ينو الدافع
الدفع وينبغي تقدم ما يناسب الا فيما ايضا الا ان يجعل قوله ولو كان الدافع غير المالك الخ بمنزلة الاستثناء عما قبله فيكون ذلك مذهبه كما هو مذهب البعض
مبني ما فيه على ما تقدم فتذكر **قوله** ولو نوى بعد الدفع لو كانت العين باقية في يد المستحق ينبغي الاجزاء لانه مال موجود له عند المستحق ومقبوض من غير
كونه زكوة مضمونة وجود المقارنة نظرا الى انه مقبوض كما قيل في الهبة للمال المقبوض لتحقق القبض فيها وكذا مع التلف وكونه مضمونا على المستحق وتلفها استحقاقا
فيكون مثل المقاصة وحسابا للدين زكوة ولا مانع من ذلك وقد مر ذلك واحتمال عدم الاجزاء لاشتراط النية عند الدفع ولا يبعد النية بعد القبض لو عند
الدفع والجواب انه سلم ذلك فيما اذا لم يكن مدفوعا وانما المراد منه عند التملك وهو موجود وان الغرض عدم التقدم النية عن الدفع والقبض لك حاصل
في المقبوض بالطريق الاولى كما قلناه في الهبة ولطان مراده مع بقاء العين ونظره في الاجزاء في المنتهى **قوله** ولو قال ان كان مالي الغائب الخ وجه الصحة انه نوى
جزم على تقدير البقاء بانها فرضه وزكوته ولا يضره ذكر الشرط الذي لو لم يذكره لكان الاجزاء على ذلك التقدير ايضا فانه لو قال هذه زكوته معلوم انه لا يضر ذلك
انه مع تقدير البقاء وايضا لا يضره جعله نافلة على تقدير عدمه فانه على ذلك التقدير يكون نافلة فيصح كونها نافلة لعين ما ذكر وكذا الكلام في الترديد في
غيرها مثل نية الصوم الشك وقضاء يوم وجوبا على تقدير كونه في الذمة والا نافلة وبعض الاحتياط فاما لو قال او نافلة من غير تقدير شرط لها فالظاهر
البطلان لان كونه الترديد يعين عرضه او نافلة على تقدير كون المال موجودا موجب لعدم الجزم بانه زكوة واجبة مع وجوب الجزم في النية مع الامكان و
كذا لو قيل هذه اما فرضه او نافلة لا يريد كل واحد على التقدير الذي مر هذا واضح على تقدير وجوب الوجه اما على تقدير عدم الوجوب فيحتمل البطلان ايضا
لانه وان لم يجب الوجه ولكن الظاهر انه يجب عدم قصد ما لم يكن عليه وعدم ما يضر بالجزم على ما عليه وهنا يلزم عدم الجزم بما عليه الترديد وكذا الحكم في
امثالها **قوله** ولو اخرج عن احد ماليه الخ لو كان عنده اربعون شاة وخمس من الابل مثلا واخرج شاة يصلح زكوة لهما ولم يعين كونها من الابل او الغنم
صح ذلك وينبغي كونه اجماعيا لعدم شرطية التعيين اجماعا على ما قاله في المنتهى كما مر قوله ولو اخرج عن الغائب الخ اي لو دفع الزكوة الى المستحق وقصد انه ان كان سالما
فبان تالفا اي عدم بقائه على صفة يجب زكوته حين الدفع يجوز للمالك نقل ما اعطاه زكوة الى غيره من دابها او نقلها الى زكوة مال اخر عنده لك المستحق او
نقلها الى ملكه وذلك كله ظاهر على تقدير بقاء العين مط وعلى تقدير عدمها ايضا على تقدير علم المستحق بالحال واما مع الجهل والتلف فالظاهر انه لا يمكن الاخذ عنه
ظاهرا شرعا وهل يجوز الاخذ منه خفية او قهرا على تقدير القدرة فالظاهر العدم لانه سلطه عليه على وجه لا يكون عليه الضمان فتضمينه ظلم نعم يمكن جواز الخلسا
عليه بنيته وبين الله بزكوة مال اخر او خمس او كفارة او واجب اخر ومنها ايضا تامل **قوله** ولو نوى عما يصل الخ يعني لا يجزي اخراج الزكوة عن مال لم يكن واصلا
به سواء كان مملوكا غير متمكن من التصرف او لم يكن مملوكا اصلا حتى يصير مملوكا ومتمكنا منه كما هو شرط في الزكوة سواء وصل وحصل الشرائط ام لا وسواء قبل
بقوله ان وصل فهذا زكوته لان الزكوة قبل الوجوب لم تصح كسائر العبادات الموقتة وتدل عليه اخبار معتبرة وقد مر ذكرها في بيان الحول **قوله** ولو نوى الدافع
لا المالك الخ يعني لو نوى دافع الزكوة الى المستحق فقط وما نوى مالك المال الذي يجب زكوته وكان الدافع ماذونا شرعا بدفعها كوكيله او الامام او وكيله يجزي ذلك
الزكوة ويبرئ ذمة المالك سواء كان المالك مكرها في اخراجها اي اخذها الامام عنه قهرا او مطاوعا في اعطاها باختياره ايضا وقد مر تحقيق البحث وتفصيله
**قوله** ولو مات من اعتق من الزكوة الخ قد مر الشهور ان الميراث لمستحقي الزكوة بل يظهر انه مجمع عليه قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا ويدل عليه ايضا حسنة عبيد
ابن زرارة المتقدمة التي هي دليل جواز العتق من الزكوة مع التعليل بانه اشتري بمالهم فما ذكره فقوله هنا محل التامل الا ان يحمل على عدم مستحق الزكوة ايضا فتامل
**قوله** ويكره الخ يعني يكره لمالك الزكوة ان يتملك ما اخرجه الى المستحق زكوة اختيارا بالبيع والصلح واجرة عمل وقبول هبة وغير ذلك ولا يكره تملكه والتصرف فيه
لو دخل في ملكه بغير اختيار وبان اعطى زكوته الى اجنبي مثلا ثم توفي وانتقل اليه بالميراث ونحوه وكذا لو اشتراه وكيله وهو من غير علمه على الظاهر ودليل الكراهة كانه
الاجماع قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع واكثر اهل العلم وعن احمد ومالك عدم الجواز ودليل الجواز مع الاجماع عموم الايات والاخبار الدالة على جواز البيع
بالتراضي مثلا والغرض يخففه وخصوص ما في حسنة محمد بن خالد عن ابي عبد الله ع فاذا اخرجها يعني الشاة فليقومها فيمن يريد فاذا قامت على ثمن فان ارادها
فهو احق بها ودليل الرجوح جهة الاجماع ورواية عن العامة محمولة على الكراهة لعدم الصحة والاجماع والظاهر ان الكراهة في الصدقة فقط قال في المنتهى ولو اشترى
ما وهبه لم يكن مكروها وانه لو عاد بميراث لا كراهة بلا خلاف الا من الحسن وانه لو احتاج الى شرائها بان يكون الغرض جزوا من حيوان لا يمكن الفقير الانتفاع
به ولا يشتريه غير المالك ويحصل للمالك ضرر بشراء غيره جاز شراؤها وزالت الكراهة اجماعا **قوله** وينبغي وسم النعم في المنكشف الصلب يعني يستحب ان يكوى ما
اخذ من الحيوان للزكوة والجزية في موضع ظاهر صلب لئلا يضر بالحيوان ففي الابل والبقر على افخاذهما وفي الغنم في اصول اذانها وينبغي ان يكون ميسمها الا نهما
وان يكتب على الميسم ما اخذت له فقط بل الصدقة صدقة او زكوة وفي الجزية جزية او صغار وينبغي ان يكتب فيه اسم الله تعالى تبركا قال كل ذلك في المنتهى واحتج على الاستحباب

يجب عند هلال شوال اخراج صاع من القوت الغالب كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز واللبن والاقط الى مستحق زكوة المال على كل مكلف حر متمكن من قوت السنة له ولعياله عنه وعن كل من يعوله وجوباً او تبرعاً مسلماً كان المعال او كافراً حراً او عبداً صغيراً او كبيراً عند الهلال وكذا يخرج عن الضيف اذا كان نزيله قبل الهلال م

بمرافقه الى الله على وسم في اذان الغنم وفي اخرى انه كان يسم الابل في افخاذها وبالاجماع القطعي على ذلك وبفائدة تميزها عن غيرها فيعرف لو شردت فيرد الى موضعها وبامتناع المالك من شرائها فرعا الاول قال في المنتهى يكره تستحق الزكوة مع الحاجة منعها وعدم قوتها للضرورة ولما مر من خبر عبد الله بن هلال من خراسان وظاهر التحريم الا انها حملت على الكراهة لعدم القائل وكانه للاجماع على عدم الوجوب على عدم القائل به ويدل على الكراهة بعض الاخبار المتقدمة فمن يستحق من اخذ الزكوة فانهم الثاني لو اعطى احد زكوة او غيرها من الاموال ليفرقها على الفقراء او غيرهم من الاصناف وكان هو متصفاً بالصفة التي اتصفت من امر باعطائهم ولم يعين جماعة باعيانهم جاز له ان ياخذ مثل ما يعطي غيره لانه مال متعلق بالمستحقين مثلاً وهو من جملتهم فهنا فكان داخلاً تحتهم فيكون من جملة من جوز لهم ويدل عليه صحيحة سعيد بن يسار الثقة قال قلت لابي عبد الله عم الرجل يعطي الزكوة يقسمها في اصحابه ايأخذ منها شيئاً قال نعم وفي الطريق ابان بن عثمان ولا يضر وكذا اشتراك علي بن الحكم لظهور كونهما ثقتين وحسنة الحسين بن عثمان بن الثقة لابي ابرهيم عم في رجل اعطي مالاً يفرقه فيمن يحل له الان ياخذ منه شيئاً لنفسه وان لم يسم له قال ياخذ منها مثل ما يعطي غيره وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن عم عن الرجل يعطي الرجل الدراهم يقسمها ويضعها في مواضعها وهو ممن يحل له الصدقة قال لا باس ان ياخذ لنفسه كما يعطي غيره قال ولا يجوز ان ياخذ اذا امره ان يضعها في مواضع مسماة الا باذنه ولا يضر وجود محمد بن علي عن يونس في الطريق لان الظ انهما ثقتان مع انه لايضر ما ينفرد بنقله حتى يصر عدم قبول ابي جعفر بن بابويه لذلك فما يتخيل من عدم الجواز لان الظاهر من الامر بالصرف الى الغير لا الى نفسه ولصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت عن رجل اعطاه رجل مالاً ليقسمه في محاويج او مساكين وهو محتاج ياخذ منه لنفسه ولا يعلمه هو محتاج قال لا ياخذ منه شيئاً حتى ياذن له صاحبه لعله لان الظهور ممنوع لان الاعطاء لنفسه هو ايضاً صرف في المحاويج فالاذن يلزم بالمامور به وعلى تقدير التسليم يخرج عنه للاخبار المقبولة والرواية مضمرة مع ان ابن الحجاج نقل خلافها كما مر ويحتمل حملها على تعيين المواضع ولو كان باعيانها والقراين الملتجئ منهم منها ابن الحجاج او على العلم بعدم اذنه ولو كان بمثل تعيين حصته له وعلى اخذ الزيادة عما يعطي لغيره او نحو حمل المطلق على المقيد وعلى الكراهة كما حملها عليها الشيخ في الكتابين ثم اعلم ان الظ عدم جواز اخذ الزيادة مع انه لا يجب التسوية الا ان يكون مفهوماً من امر المالك على ان الاخبار الصحيحة في عدم جواز اخذ الزيادة لاطلاق الاولى والتقييد بمثل ما يعطي في الثانية وكما يعطي غيره في الثالثة لا يفيد للتصريح بالجواز كون المماثلة والتشبيه في نفس الاعطاء لا في المقدار وهو في الثالثة اظهر ويفهم كون عدم الجواز مذهب الاصحاب كلهم قال في المنتهى وهل له ان ياخذ اكثر مما يعطي غيره او ياخذه باسره ويمنع غيره منع الاصحاب منه لان الحديث عليهما اي الثانية وان الظ جواز اخذه مثل الاكثر نصيباً على تقدير التفاضل والاحتياط معلوم هذا كله على تقدير عدم فهم اختصاص الغير وفهم دخول المامور فيهم وان هذا الحكم عام لاخصوصية له بالزكوة ونحوه فيمكن اجراء هذا الحكم في نفس تقريب جميع تمام بالتفريق ولو كان وصياً في التفريق وهو ظ ومفهوم من بعض ما تقدم بل يمكن ذلك في جميع الاحكام من امثاله مثل ان يامر باجارة شخص يعمل او يوصي الى شخص باخراج حج وعبادات وكان الوصي ممن يجوز له ذلك ولا يفهم ان مقصوده كون الفاعل غيره وكذا اذا وكله في بيع شيء او شرائه فيبيع لنفسه عليه او يشتري له من نفسه وكذا اذا وكله في تزويجها من اناس بحيث يشمل الوكيل وامثال ذلك كثيرة جداً فقد منع بعض الاصحاب في الشراء والبيع الا ان ياذن له بالخصوص وكذلك التزويج وفيه تامل لعدم الفرق وظهور جريان الدليل فيمكن حمل ما يدل على المنع على الوجوه المتقدمة والاحتياط واما اذا كان الامر الذي امر به مما يحتاج الى النية والقبض فقط مثل الزكوة فينوي عن المالك ويقبضها لنفسه فالظ لا اشكال فيه وان كان يحتاج الى عقد وطرفين فان جوز كونهما من شخص واحد فاه مرة اخرى والا وكل لنفسه شخصاً ليكون طرفاً اخر ويكون هو الطرف الاخر ولو كان التوكيل عنه ايضاً جائزاً لجواز ان يوكل له ويكون هو طرفاً لنفسه بل لو عمل في الصورة الاولى ايضاً مثل ما هنا يكون احوط ولا يخرج عنه بوجه **قوله** يجب عند هلال شوال الخ فيه مباحث الاول في وجوب زكوة الفطرة ودليله الاجماع المدعى في المنتهى والاية مثل قوله تعالى قد افلح من تزكى قال فيه قال علمائنا اهل البيت عم المراد زكوة الفطرة فيدل بالمفهوم على عدم فلاح من لم يؤد زكوة الفطرة واخبته ويدل عليه الاخبار ايضاً كما ستسمع الثاني فيمن يجب عليه ويشترط فيه امور الاول البلوغ فلا يجب على الطفل لا في ذمته ولا في ماله الثاني العقل فلا يجب على المجنون كك ودليلهما الاجماع المدعى في المنتهى والعقل والنقل الدالين على رفع القلم عنهما وقد استدل بما مر من الاخبار الدالة على عدم وجوب الزكوة في مالهما وفيه تامل نعم دليله العلم من الفضيل بن يسار عن ابي الحسن عليه السلم قال كتبت اليه الوصي يزكي عن اليتامى زكوة الفطرة اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة على يتيم تدل على عدمها على يتيم اصلاً الثالث الحرية فلا يجب على المملوك ودليله ايضاً الاجماع المدعى فيه وقد استدل ايضاً بفقره لعدم تملكه ملكاً تاماً مع اشتراط الغنا والملك التام نعم يجب الاخراج عنهم على من يعولهم وعلى السيد على تقدير عدم عيولته ايضاً بشرط عدم عيلولته عند الغير ايضاً وحملت الروايات الدالة على وجوبها على العبد والصغير على وجوبها عنهم على من يعولهم وعلى المولى وفي مكاتبة القسم المتقدمة وعن المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد اخر وفي يده مال لمولاه ويحضر الفطر يزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم وفيها دلالة على جواز اخراج من يجب عنه اذا لم يكن من يجب عليه حاضراً او وجوبها في مال اليتيم عن يعوله فتأمل للتاويل الرابع الغنى وهو القدرة على مؤنة السنة لنفسه ولعياله الواجبة نفقتهم قال في المنتهى وهو مذهب علمائنا الا ابن الجنيد فانه قال يجب على من فضل مؤنته ومؤنة عياله ليومه وليلته صاع والظاهر انه يجب عليه اخراج ما عنده من الزايد فلو كان الزايد نصف صاع فقط فلا يجب عليه الا ذلك عن نفسه لا ازيد ولا عن يعوله فيستدين ويخرج عنهم ثم نقل عن الشيخ في الخلاف ان الذي يوجب الفطرة وهو يملك نصاباً من زكوتي وقيمته وقال في المبسوط ان يملك ما يجب فيه زكوة المال وفي الخلاف ان يملك نصاباً من المال الذي يجب فيه الزكوة او قيمته وادعى عليه الاجماع ودليله الشهرة القريبة من الاجماع والاصل عدم الوجوب خرج ذلك بالاجماع لعدم الخلاف في الوجوب عليه وبقي الباقي تحته وعدم دليل واضح على غير ذلك وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال سئل عن رجل ياخذ من الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا لعل المراد من الفقراء كما هو المتبادر ومعلوم ان الذي يجد صاعاً فاضلاً عن قوت يوم وليلة ياخذ الزكوة وكذا من يملك نصاباً او قيمته على تقدير عدم كفايته ذلك لسنته على ما مر وقد لا يصح على تقدير عدم كفايته لذلك القوت لسنة يخرج عن

الفقر ويدخل تحت الغنى فيقال بالوجوب عليه ايض كما في صحيحة عبد الله بن ميمون الثقة وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج وفي دلالتها تامل ورواية اسحق بن عمار
قال قلت لابي ابرهيم ع على الرجل المحتاج صدقة الفطرة قال ليس عليه فطرة ومثلها في الصحيح عن اسحق بن المبارك المجهول ومثلها رواية يزيد بن فرقد قال في المنتهى انها
صحيحة اسحق بن عمار ولعله يريد به اسحق وهو كثير فيه مع ان اسحق بن عمار لا باس به على الظن وتكن دلالتها لا تخلو عن اجمال اذ قد يتابع في تسميته من كان عنده نصابا
وما يكفيه لسنته انه محتاج لكن الظ انه مرادف للفقير كما ادعاه المص في بحث الفقير ورواية يزيد بن فرقد المجهول عن ابي عبد الله ع قال لا فطرة لمن اخذ الزكوة وفي الطريق
اسمعيل بن سهل المجهول ايض قال في سنته كتاب وفي رواية اخرى ليزيد بن فرقد قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يقبل الزكوة هل عليه صدقة الفطرة قال لا وروايه
الفضيل عن ابي عبد الله ع قال قلت لمن تحل الفطرة قال لمن لا يجد ومن حلت له لم تحل عليه ومن حلت عليه لم تحل له وفي السند اسمعيل المتقدم وفي الدلالة اجمال
مع ذلك اسند لها في المنتهى وقال انها صحيحة ثم قال والاخبار في ذلك كثيرة ولان الزكوة معونة للمحتاجين وارفاق للفقراء فالاخذ منهم مضاد للحكمة
منافي للغرض ولعله اشار الى ما ذكرناه من الاخبار والى ما ذكرها والمنع على قوله ولان الزكوة الخ فلا ترد بل النقض فان الزكوة قد يجب على الفقير بالمعنى المذكور
ولعل الغرض التاييد في الجملة والاعتماد على الاصل وصحيحة الحلبي والشهرة وعدم القائل على غيره من المذاهب بخصوصه كما سيجيء واما ما يدل على غيره فهو عموم الكتاب والسنة
الدالة على وجوبها على كل احد مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال صدقة الفطرة على كل راس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك والغني والفقير عن كل انسان نصف
صاع من حنطة او شعير او صاع من تمر او زبيب لفقراء المسلمين وقال التمر احب لك الي وما يدل على وجوبها على من ياخذ زكوة المال مثل رواية الفضيل بن يسار
قال قلت لابي عبد الله ع اعلى من قبل زكوة المال زكوة قال اما من قبل زكوة المال فان عليه زكوة الفطرة وليس عليه لما قبله زكوة وليس على من يقبل الفطرة فطرة وفي السند
اسمعيل المتقدم وقريب منها رواية زرارة مع الاضمار ووجود علي بن الحسن بن فضال وعدم صحة الطريق اليه وحسنة زرارة لابي ابرهيم قال قلت الفقير الذي يتصدق عليه
هل يجب عليه صدقة الفطرة قال نعم يعطي مما يتصدق به عليه وهذه مقطوعة ورواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع الرجل لا يكون عنده شيء
من الفطرة الا ما يؤدي عن نفسه من الفطرة وحدها يعطيه غريبا او ياكل هو وعياله قال يعطي بعض عياله ثم يعطي الاخر عن نفسه يرددونها فيكون عنهم
جميعا فطرة واحدة وفيه عبد الله بن محمد المشترك عن علي بن الحكم كان مع القول في اسحق ويمكن الجواب عن عموم الكتاب ان كان لان الاية المنقولة ليست صريحة
ولا ظاهرة فيها بانها تخصص بالاخبار المتقدمة وكذا عن عموم السنة عن مثل خبر الحلبي ان الظاهر منه ان المراد الوجوب عليه عن جميع من يعوله من غني او فقير وهو
مصرح في الاخبار الاخر كما مر وسيجيء ايض والا يلزم الوجوب على الصغير والمملوك والفقير الذي ليس عنده شيء اصلا والظ انه لم يذهب احد اليه وهو خلاف
المشهور وبل ليس بمذهب احد ولبس بمذهب المستدلين من الاصحاب الذين ذكروا مع اشتماله على نصف صاع من حنطة وهو خلاف المشهور وعن مثل خبر الفضيل مع ما مر انه غير صحيح
المطلق لاحتمال ان المراد وجوبها على من قبل الزكوة المال مقدار القوت الذي هو الشرط قبل الهلال فيجب عليه الفطرة لوجود الشرط دون زكوة المال مع انها مشتملة
على ما ينافيه وهو قوله وليس على من يقبل الفطرة فتم وكذا عما في حسنة زرارة المتقدمة يعطي مما يتصدق به عليه وعن خبر اسحق ايض مع ما مر الحمل على الاستحباب كما
فعله الشيخ للجمع بين الاخبار مع عدم صراحته في مذهب من المذاهب المتقدمة لعدم ظهور كون الصاع فاضلا عن قوت يوم وليلة كما شرطه ابن الجنيد وعدم انطباقه على
مذهب مثل ابن ادريس فتم وكذا غيرها من الاخبار المتقدمة فانها غير ظاهرة الانطباق وحملها ايض الشيخ على الاستحباب والعجب ان الشيخ ما جعل رواية الفضيل
بن يسار ومقطوعة زرارة دليلا على خلاف الاول واولهما بل نقلهما في سياق الاخبار الاول واما الاجماع الذي ادعى ابن ادريس على مذهبه فقال المص في المنتهى ما تحققه
ويؤيده انه لو كان لما كان يخفى على غيره من الجماعة الكثيرين مع الطلب والاجتهاد والثالث فيمن يجب الاخراج عنه الظ وجوبها عن جميع من يعوله اي يمونه قال
في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع وهو قول اكثر اهل العلم ويدل عليه بعض الاخبار المتقدمة وسيجيء ايض ومثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع كل
من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه وقال ايض لا فرق في المتفق عليه بين المسلم والكافر وذهب اليه علماؤنا اجمع ويدل عليه ايض
عموم الادلة ومرفوعة احمد بن محمد عن ابي عبد الله ع قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امراته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه ولا
ريب في دخول الزوجة مط فقيرة وغنية دائمة او منقطعة الا مع عدم العيلولة قال في المنتهى يجب عن زوجته ذهب اليه علماؤنا والعموم مثل قولهما ع في رواية
بن يزيد ومحمد فالاصاع عن الصغير والكبير والذكر والانثى والبالغ ومن يعول في ذلك سواء واما الناشزة وغير الممكنة من نفسها ان قلنا باشتراط النفقة بالتمكن
والصغيرة وبالجملة التي من لم يجب نفقتها فقال المص بعدم وجوبها عنها ونقل عن ابن ادريس الوجوب وادعائه اجماع اصحابنا في الناشزة وقال ضعيف لم
يذهب اليه احد من علمائنا ولا من الجمهور الا من شذ واستدل على عدم الوجوب بتقييده بالعيلولة في الاخبار وهي من لم يجب نفقتها فلم تكن عياله والظ انه لا ينبغي
النزاع مع العيلولة للصدق واما لو لم يعلها فالظ عدم الوجوب اذ الظاهر انها منوطة على العيلولة والاصل ويؤيده ويناسبه من اخذها بما فعلت من
النشوز المحرم وكذا غير الدائمة وظاهر كلامهم ان المطلقة الرجعية كغير المطلقة الظ ان قدرة الزوج على الاخراج شرط فلو كان معسرا لم يجب وكذا لو كان عبدا
يمكن الايجاب على سيده على تقدير العيلولة وبدونها على تقدير وجوب نفقتها عليه محل التامل والظ العدم للاصل وعدم صدق الاخبار المقيدة بالعيلولة
وهي ظاهرة في فعلية العيلولة واما الزوجة القادرة تحت المعسر فينبغي وجوبها عليها لعموم الاخبار وعدم وجوبها على غيرها لعدم الشرط اما لو كانت
تحت غني فاخرجت عن نفسها فهل يجزي اختار في المنتهى ونقله عن الشيخ ايض الاجزاء مع الاذن واستدل عليه بانه مع الاذن بمنزلة الزوج المخرج كما لو امرها باداء
الدين ونقل عن الشافعي قولا بالعدم وفيه تامل لعلو الوجوب الى ذمة الزوج مع كونها عبادة في الجملة فالسقوط باداء الغير ولو كان باذنه محل التامل والدين
ليس بعبادة اصلا ولهذا يسقط بغير الاذن ايض ولو كانت مثله وتكون العرض ايصال النفع الى الفقير لاجزأت من غير الاذن ومن الاجنبي ايض فمقتضى الادلة
المتقدمة عدمه الا ان يكون الوجوب اصالة عليها وانما وجوبها عليه بالتبعية فيكون فاقدا لها كالنفقة ولكنه غير ظاهر والاحتياط معلوم فالاولى اخراجه بنفسه
ولو اراد ان تملكه ويخرج الزوج بنفسه عنها جاز والظ ان فطرة خادمها على تقدير لزوم نفقتها على الزوج عدمه يجب عليه على تقدير العيلولة وايض انا

من سمعه يقول من اخذ الزكوة فليس عليه الفطرة قال وقال ابن عمار ان ابا عبد الله ع

ان الكلام في سائر المنفق عليهم كذلك مثل الآباء والاولاد فيجب فطرتهم على نفقتهم العيلولة فقط او سائر الاقارب بالطريق الاولى والظاهر ان الضابط
هو العيلولة الا انه نقل الاجماع في المنتهى على وجوب الفطرة عن العبد الآبق والمرهون والمغصوب وجميع الغياب مع علم الحيوة فاكتفى باصل وجوب
النفقة والعيلولة من دون اشتراط الفعلية فتأمل فانه يشكل الخروج عنه اذ هو محل التأمل والتعدي الى الزوجة التي يجب نفقتها وكذا خادمها والآباء
والاولاد مع عدم العيلولة بالفعل مشكل والاصل وعدم شمول الادلة يقتضي العدم فتأمل والاحوط وبالجملة لا شك في الوجوب مع العيلولة بالفعل في هلال
الهلال مع الكون في العيلولة سواء كان ممن يجب نفقته او لا صغيرا ام كبيرا غنيا كان ام فقيرا مسلما ام كافرا ام لا مثل الضيف لعموم الاخبار ونقل الاجماع في المنتهى
وعدم ظهور الخلاف ولكن اختلفوا في الضيف الذي يجب فطرته فاشترط البعض ضيافة الشهر كله واخرون ضيافة العشر الاواخر واختار المص في المنتهى واخرون
اخر ليلة من الشهر بحيث يهل الهلال وهو في ضيافته لعموم الاخبار بالوجوب عن كل من يعول وحمل يعول على الحال اولى من الماضي والاستقبال واذا علق
الحكم على وصف ثبت مع ثبوته لا قبله ولا بعده ولرواية عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر
يؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك وهي صحيحة في الفقيه وان لم يكن صحيحة في غيره ولا شك في
صدق الضيف على المذكور وعدم التفصيل في الخبر يدل على الوجوب على كونه عيالا ايضا نعم يدخل في سائر الاخبار والظاهر عدم الفرق بين الغني والفقير والعبد
والحر والصغير والكبير بل الكافر والمسلم لعموم الاخبار في اكرام الضيف عموم ما تقدم وان ورد في خبر الضيف الرجل من اخوانه فانه في كلام السائل مع ظهور
العموم من الجواب بل الظاهر انه لا يشترط اطلاق الضيف ايضا بل يكفي صدق العيلولة وانها تصدق على الذي اطعم عنده وكان وقت الوجوب في عايلته فيظهر
الوجوب عن كل من كان عائلا وقت الوجوب في عايلته والظاهر اشتراط العيلية كما سيظهر في المولود والمملوك بعد الهلال فلو كان عائلا في الليلة الآخرة بل في اليوم
الآخر تجب عنه ثم ان الظاهر وجوب الاكل عنده لتصدق العيلولة بالفعل لما يظهر من اعتبار الليلة الاخيرة اي آخر ليلة شهر رمضان لا ليلة العيد كما يظهر من كلام
المص وكذا عن ليلة المتقدمة ايضا ولكن الظاهر لو حصل ذلك قبل خروج شهر يكفي بان يأكل في نهاره بسبب شروع كسفر ومرض ويؤيده اصل البراءة وعدم ظهور
صدق الضيف القائل به وفيه وظهور اعتبار الاكثر هذا في النصف على ما هو الظاهر من اعتبار الشهر كله والنصف الاخير والليلتين من آخر الشهر كما اختاره في لف
والليلة الاخيرة كما هنا وعدم قول ظاهر المنتهى صريحا قبل من ذلك وان الظاهر اعتبار العيلولة في الضيف ايضا وقد مر في الخبر على ما يأتي بالاتفاق نحوه عن الجميع والظاهر
وجوده بالفعل المتأمر ولا يكفي النزول عند الشخص قبل دخول شوال مع كونه عنده حتى يدخل وان لم يأكل عنده شيئا كما اختاره الثاني بان الوجوب الضيف في الرواية
المتقدمة وهو من نزل الشخص كما هو المفهوم منه لغة وعرفا لعدم فهم ذلك من الرواية اذ الظاهر منها ان الوجوب عنه مقيد بالعيلولة لقوله ع نعم الفطرة واجبة على كل
من يعول فان الظاهر منها انه تعليل الوجوب بها عن الضيف بذلك ويؤيده الاخبار الاخر والحصر فيها على العيلولة ولما روانه لو نظر الى نفس المفهوم من ولد النزول
مع قطع النظر عن غيره انه يفيد الوجوب عن الضيف الذي يكون من بعض الاخوان ويكون ضيفا حتى يحضر يوم العيد فيشترط كونه مسلما بل مؤمنا وكونه
عنده الى ان يحضر اليوم مع الاشعار بعلية كونه عنده ضيفا فالظاهر عدم اعتبار ذلك وان اسقط بعدم القائل فيقال ان القائل بما قاله ايضا غير ظاهر
بل استخراج من الدليل الا ان يدعي الاجماع على نفي ذلك دون ما ذكره وبالجملة الايجاب على ما ذكراه يحتاج الى دليل مع ما تقدم وعدم الترك لا يخرج عن
اشكال الا انه لا شك انه احوط ثم البحث في اخراج الضيف عن نفسه مثل الزوجة الرابع في تعيين جنس ما يخرج وقدرها واعلم ان ظاهر الادلة وجوب الفطرة على
الناس وعلى قوت سنته له ولعياله الواجب نفقتهم لا ان يملك زائدا عليه مقدار الفطرة كما اعتبره في المنتهى واشترط في الدروس ملكية صاع في المكتسب
ذلك في الكل محتمل نظرا الى الاعتبار اما الجنس فهو ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن قال في المنتهى ذهب اليه
علماؤنا اجمع ونقل عن الشافعي قولا بغالب قوت البلد واخر قوت المخرج واستدل على جواز اخراج الاقط الى الشافعي بالرواية من طرقهم ومن طرقنا عن ابراهيم بن
محمد الهمداني عن ابي الحسن ع قال ومن سكن البوادي من الاعراب فعليهم الاقط وبانه يقتات وعلى اللبن بانه اولى بالقوت من الاقط وهو قوت اهل البادية
غالبا بخلاف الاقط فان اقتياتهم به نادر وبصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال الفطرة على كل قوم مما يغذون عيالاتهم لبن او زبيب او غيره وصحيحة يونس عمن
ذكره عن ابي عبد الله ع قال قلت له جعلت فداك هل على اهل البوادي الفطرة قال فقال الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت
على جواز الارز برواية ابراهيم بن محمد الهمداني عنه ع قال وعلى اهل طبرستان الارز ثم قال في المنتهى لو اخرج احد هذه الاجناس وكان غالب قوت اهل البلد
غيرها جاز بلا خلاف بين علمائنا في ذلك فهذه دالة على الاجزاء فهذه الاجناس مجزية سواء كان قوتا ام لا وانه لو كان غالب قوت المخرج غير هذه السبعة فالظاهر
الاجزاء لما مر من الاخبار خصوصا صحيحة زرارة كونها بالايجاب غير قوته ضيق وخروج منه بالعقل والنقل وهو مختار المص في المخ ويحتمل فيها هذه الاجناس والاصل ف
او الاربعة الاول على كونها غالب القوت او الافضلية والاستحباب فيها والروايات في الاربعة كثيرة وقد مر ما يدل على الثلاثة الاخر فالقول بالكل غير بعيد ثم الظاهر
ان الافضل في هذه الاجناس هو التمر لما في صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع قال التمر في الفطرة افضل من غيره لانه اسرع منفعة وذلك انه اذا وقع في
يد صاحبه اكله وفي رواية اسحاق بن عمار قال سألت ابا الحسن ع عن صدقة الفطرة قال التمر افضل وما في الصحيح التمر احب الي ومثله في رواية منصور بن خارجة
ورواية زيد الشحام قال قال ابو عبد الله ع لان اعطي صاعا من تمر احب الي من ان اعطي صاعا من ذهب في الفطرة وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله من تمر هم
قال التمر احب الي فان لك بكل تمرة نخلة في الجنة والظاهر بعده الزبيب لما ذكرنا في التمر في العلة المذكورة وقال في المنتهى بعد ان قال آخرون الافضل ما يغلب على قوت
البلد وهو قريب يؤيده ما في رواية ابراهيم بن محمد الهمداني عن العسكري ع في فطرة اهل البلاد فقال كتب عليه السلام ان الفطرة صاع من قوت بلدك على اهل مكة واليمن و
الطائف واطراف الشام واليمامة والبحرين والعراقين وفارس والاهواز وكرمان تمر وعلى اوساط اهل الشام زبيب وعلى اهل الجزيرة والموصل والجبال
كلها بر وشعير وعلى اهل الارز وعلى اهل خراسان البر الا اهل مرو والري فعليهم الزبيب وعلى اهل مصر البر ومن سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم ومن سكن

على رسالة م

البوادي من الاعراب فعليهم الاقط والفطرة عليك وعلى الناس كلهم ومن تعول ذكرا كان او انثى صغيرا او كبيرا حرا او عبدا فطيما او رضيعا تدفعه وزن ستة ارطال برطل
المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما تكون الفطرة الفا ومائة وسبعون درهما وهذا التفصيل منه على جهة الاستحباب لعدم صحة السند ومخالفته للادلة
المتقدمة وبعد غالبية قوت التمر لاهل الشام وفارس والاهواز بالنسبة الى البر والشعير وكذا الزبيب لاهل الري ومرو وكذا كون الاقط غالب قوت الاعراب فان غالب قوتهم
اللبن والحليب فيحمل على افضلية الاكثر قيمة كما يدل والنظر الى حال المستحق وما هو انفع له يكون افضل كما يفهم من العلة فتم واما القلة فالظاهر انه صاع من كل وهو ظاهر الاكثر
ويدل عليه صحيحة سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن الفطرة كم يدفع عن كل راس من الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال صاع بصاع النبي
صلى الله عليه وآله وصحيحة صفوان الجمال قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفطرة فقال على الصغير والكبير والحر والعبد عن كل انسان صاع من بر او صاع من تمر او زبيب ورواية
عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في الفطرة قال يعطى من الحنطة صاع ومن الشعير ومن الاقط صاع قال في المنتهى انها صحيحة وفي الطريق جعفر بن محمد بن يحيى وهو غير
ظاهر وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال يعطى اصحاب الابل والبقر والغنم في الفطرة من الاقط صاعا وما في رواية جعفر بن معروف قال كتبت الى ابي بكر
الرازي فكتب ان ذلك قد خرج لعلي بن مهزيار انه يخرج عن كل شيء التمر والبر وغيره صاع وليس عندنا بعد جوابه علينا في ذلك اختلاف وقدم بعض الاخبار ايضا
مثل صحيحة عبد الله بن ميمون واما ما يدل على انه نصف صاع في البر والشعير وصاع في غيرهما فكثيرة منها صحيحة زرارة وبكير ابني اعين والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم وبريد
بن معوية عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا على الرجل ان يعطي عن كل من يعول من حر وعبد وصغير وكبير يعطي يوم الفطر قبل الصلوة فهو افضل وهو في سعة
ان يعطيها اول يوم يدخل في شهر رمضان الى اخره فان اعطى تمرا فصاع لكل راس وان لم يعط تمرا فنصف صاع لكل راس من حنطة او شعير والحنطة والشعير سواء ما اجزأ عنه
الحنطة فالشعير يجزي والمنفي والاعطاء في شهر رمضان محمول على القرض وصحيحة الحلبي المتقدمة ورواية علي بن مسكان عن علي الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
صدقة الفطرة فقال على كل من يعول الرجل على الحر والعبد والصغير والكبير صاع من تمر او نصف صاع من بر والصاع اربعة امداد وصحيحة عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله عليه السلام في صدقة الفطرة فقال تصدق عن جميع من تعول من صغير او كبير او حر او مملوك على كل انسان نصف صاع من حنطة او صاع من تمر او صاع من شعير
والصاع اربعة امداد وفيها الفرق بين الشعير والحنطة مع الاتفاق في غيرها وصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الصدقة لمن لا يجد الحنطة والشعير يجزي
عنه القمح والعدس والذرة نصف صاع من ذلك كله او صاع من تمر او زبيب وما تعرف القمح غير الحنطة مع انها مقيدة بعدم امكان الحنطة وغير ذلك من الاخبار وقد حملها
الاصحاب على التقية من جهة نصف الصاع في الحنطة وكانت باقية في غيره على حالها بقرينة ما نقل عن العامة والخاصة ان الواجب كان صاعا وانما غيره عثمان او
معوية الى نصف صاع في الحنطة مثل ما رواه سليمان بن حفص عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه قال صدقة الفطرة على كل صغير وكبير حر او عبد عن كل من يعول يعني من ينفق
عليه صاع من تمر او صاع من شعير او صاع من زبيب فلما كان في زمن عثمان حوله مدين من قمح ورواية الحذاء عن ابي عبد الله عليه السلام انه ذكر صدقة الفطرة انها كانت على
كل صغير وكبير من حر او عبد ذكر او انثى صاع من تمر او صاع من زبيب او صاع من شعير او صاع من ذرة قال فلما كان زمن معوية وخصب الناس عدل الناس عن ذلك
الى نصف صاع من حنطة ولا يضر الجهل في السند للشهرة والمطابقة لصحيحة معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في الفطرة جرت السنة بصاع من تمر او
صاع من زبيب او صاع من شعير فلما كان في زمن عثمان وكثرت الحنطة قومه الناس فقال نصف صاع من بر بصاع من شعير وصحيحة ياسر القمي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال
الفطرة صاع من حنطة وصاع من شعير وصاع من تمر وصاع من زبيب وانما خفف الحنطة معوية الا ان ياسر غير موثق ورواية ابرهيم بن ابي يحيى عن ابي عبد الله
عن ابيه عليهما السلام اول من جعل مدين من الزكوة عدل صاع من تمر عثمان ويؤيده الشهرة العظيمة بحيث لا نعلم القائل بغيره واختلاف الاخبار الدالة على نصف الصاع و
كون الزبيب بل التمر ايضا اغلى منهما في غالب البلدان مع وجوب الصاع فيهما ومع ذلك لو وجد القائل لكان القول باستحباب الصاع من الحنطة والشعير جمعا
بين الاخبار حسنا واعلم ان القول بوجوب اربعة ارطال من اللبن والاقط كما نقل عن الشيخ لمرفوعة ضعيفة عن الصادق عليه السلام عن الرجل اذا لم يمكنه الفطرة قال
يتصدق باربعة ارطال من اللبن بعيد للرفع والضعف والتقييد بعدم الامكان مع عدم ذكر الاقط ولما مر من عدم الفرق في الاخبار الصحيحة والشهرة واما
بيان كمية الصاع فالذي يظهر من الادلة هو اربعة امداد بالمدني وستة امداد بالعراقي وقد مر ما يدل عليه ويدل عليه ايضا رواية علي بن بلال قال كتبت الى الرجل
اسأله عن الفطرة كم تدفع قال ستة ارطال من تمر بالمدني وذلك تسعة بالبغدادي وما في رواية جعفر بن ابرهيم بن محمد الهمداني قال فكتب الصاع ستة ارطال
بالمدينة وتسعة ارطال بالعراقي قال واخبرني انه يكون بالوزن الفا ومائة وسبعين وزنة ويدل عليه الشهرة ايضا مع عدم ظهور دليل خلافه ويؤيده ايضا
ما رواه الشيخ في كتاب طهارة يب في تعيين مقدار ماء الوضوء والغسل في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع
والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال المدينة فيكون تسعة بالعراقي فيكون اربعة امداد بالمدني وستة بالعراقي وهو ظاهر ولكن الكلام في تعيين الرطل
قال المحقق في بحث زكوة المنتهى الرطل العراقي مائة درهم وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم وتسعون مثقالا والمثقال درهم وثلاثة اسباع درهم ثم
نقل رواية سليمان بن حفص المروزي التي ذكرها الشيخ في كتاب طهارة يب في تعيين مقدار ماء الوضوء والغسل عن ابي الحسن عليه السلام ان الصاع خمسة امداد والمد
وزن مائتين وثمانين درهما والدرهم وزن ستة دوانيق والدانق ستة حبات والحبة وزن حبتين من شعير من اوسط الحب لا من صغاره ولا من كباره وهذه
غير صحيحة ومخالفة للمشهور ولما في الخبر ايضا من حيث اشتمالها على كون الصاع خمسة امداد وكون الدانق ستة حبات الخ اذ المشهور انه ثمانية حبات من اوسط حبات
الشعير والصاع اربعة امداد وقال في المنتهى في مبحث الفطرة والصاع اربعة امداد والمد رطلان وربع بالعراقي وهو ايضا مائتان واثنان وتسعون درهما ونصف
والدرهم ستة دوانيق والدانق ثمان حبات من اوسط حبات الشعير يكون مقدار الصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة ارطال بالمدني ذهب اليه علماؤنا ثم
نقل خلاف العامة واستدل بما في رواية الشيخ عن ابرهيم بن محمد الهمداني في الصاع وزنا ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما يكون الفطرة
الفا ومائة وسبعون درهما وهذه مذكورة في اخر رواية ابرهيم المفصلة المتقدمة في اخراج ما يجب على كل اهل بلد ثم برواية علي بن هلال وجعفر

قال في المنتهى انها الصحيحة والظاهر انها كانت لان الظاهر انه عبد الله لنقله عن الحلبي صح

وستة ارطال بالمدني تسعة بالعراقي صح

قال الشيخ يعني ارطال

المقدّ متين وقال في البيان الرطل احد وتسعون مثقالا وقد روي انه تسعون واختاره الفاضل وبالجملة ما عرف كمية الرطل والمد الا الدرهم والمثقال عن
الدليل مع وجود الاضطراب في كلام الاصحاب في الجملة والاختلاف في الروايات نرجو من الله التوفيق لمعرفتها وساير المجهولات والمشتبهات فرع الاول
قال في المنتهى الاصل في الاخراج الكيل وقدره العلماء بالوزن الثاني يجوز اخراج الصاع من ساير الاجناس اذا اعتبر الكيل سواء كان اخف او اثقل الى قوله
الاحوط عندنا انه ان اخرج من الاخف كالشعير تسعة ارطال فقد اجزاه وان اخرج من الاثقل ان يخرج ما يزيد على المقدر بالوزن ليكون بالغا قدر الصاع
وفيه تامل اذ قد يعسر ذلك بل لا يمكن ضبط الكيل مثل الصاع الا بالوزن كما قاله العلماء ونقل عن الائمة عليهم السلام مع عدم بقاء الصاع المعهود في زمانهم وصعوبة
تقديره بمثله من غير وزن مع انه قد يكون الاخف في الكيل يكون اثقل مما يوزن بعد قراره حتى يعلو وبالعكس ويفهم من كلامه رحمه الله انه لا يضر اعطاء الزائد
مع نيته كونه زكوة واجبة فتامل الثالث الظاهر عدم اجزاء صاع مركب من جنسين الا بحسب القيمة على تقدير جوازها كما سيجيء وان يكونا قوتين لما مر من
اجزاء القوت مطلقا لان المفهوم من الاخبار الصاع من كل واحد مثل قوله صاع من بر او شعير الرابع يجوز اخراج الاصواع من اجناس متعددة لكل الاصواع
راس حينئذ للدلالة الاخبار ونقل الاجماع في المنتهى الخامس اخراج غير قوته مما يجوز اخراجه ويمكن افضلية القوت والاعلى قيمة والتمر على ما تقدم السادس
الظاهر عدم جواز المعيب كالمسوس للحجة الثالثة قال في المنتهى السابع يجوز اخراج القيمة وهو قول علمائنا اجمع ثم استدل بالرواية من العامة ومن طريق الخاصة
ما رواه الشيخ في الصحيح عن اسحق بن عمار الصيرفي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في الفطرة يجوز ان اؤديها فضة بقيمة هذه الاشياء التي
سميتها قال نعم ان ذلك انفع له يشتري ما يريد وعن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالقيمة في الفطرة ورواية اسحق بن عمار مثله وقال لا باس ان
تعطيه قيمتها درهما والرواية الاولى فيها محمد بن عيسى عن يونس مع القول في اسحق ومع ذلك سماها بالصحيح والثانية ضعيفة وكذا الثالث لاحتمال الارسال و
غيره وعموم الروايات يدل على العدم كانه خصص بما تقدم وبالاجماع ويمكن تخصيصه بصحيحة اسمعيل بن بزيع ايضا قال بعثت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام
بدراهم لي ولغيري وكتبت اليه اخبره انها من فطرة العيال فكتب بخطه قبضت وقبلت وهذه تدل على جواز النقل ايضا في الجملة ورواية ايوب بن نوح
قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام ان قوما سالوني عن الفطرة ويسالوني ان يحملوا قيمتها اليك وقد بعثت اليك هذا الرجل عام اول وسالني ان اسالك فانسيت ذلك وقد بعثت اليك العام عن كل راس من عيالي بدرهم عن قيمة تسعة ارطال من تمر بدرهم فرأيك جعلني الله فداك في ذلك فكتب عليه السلام الفطرة قد
كثر السؤال عنها وانا اكره كلما ادى الى الشهرة فاقطعوا ذكر ذلك واقبض ممن دفع لها وامسك عمن لم يدفع ودلالتها ظاهرة فافهم وسندها ايضا
صحيح ثم ان الظاهر ان القيمة ليست بمتعينة بل المدار على سعر الوقت كما هو مقتضى القيمة ويدل عليه على المطلوب رواية سليمان بن حفص المروزي قال سمعته يقول
ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة والصدقة بصاع من تمر او قيمته في تلك البلاد دراهم والظاهر انه عن الامام عليه السلام وروايات
المقدرة لا تدل على تعيين درهم واحد بل الدرهم كناية عن القيمة فقد كان في صحيحة ايوب على تقدير التسليم ضعيفة باحمد بن هلال الضعيف جدا وغيره ثم الظاهر الاقتصار
في القيمة على النقد لظهوره وتبادره الى الفهم من القيمة ولهذا ينصرف اليه ما يباع ويشترى في التوكيل وغيره ووجود الدرهم في الروايات المجوزة لاغير ووجود
التعليل الدال على ذلك بل الاولى الاختصاص على الدرهم لئلا يلزم الخروج عن النص بغير نص وعدم القائل بالفرق غير ظاهر وما اعتمد دليلا في امثال هذه
الاحتياطات مع ابن ادريس وكذا ظاهر الروايات الكثيرة الصحيحة فعلى هذا لم يظهر جواز الخبز والدقيق والسويق من الحنطة والشعير الا على الاصل وهو ظاهر اذ لا يصدق عليهما
الحنطة والشعير الا ان يكون قوتا للمخرج ولا على انها قيمة لما مر وقد جوزها بعض الاصحاب مثل ابن ادريس واختاره في ... كون الخبز والدقيق في اصل العلة لكونهما
قوتا ولكونهما اصلهما والنفع فيهما واختاره في المنتهى هنا على تقدير القول بانحصارها في الاجناس السبعة المذكورة التي هي غالب قوت الناس في اكثر البلاد
لا قوت المخرج كما هو الظاهر وقد مر دليله ولم يكن قوت المخرج ولا قوت البلد واما على دليل المقدر فلا لانه لو كان هذه المذكورات بل غيرها ايضا قوت المخرج
او البلد فينبغي جواز الاخراج من غير نزاع لما مر ويؤيده رواية حماد وبريد ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالوا سألناهما عليهما السلام عن زكوة الفطرة قالا صاع
من تمر او زبيب او شعير او نصف ذلك كله حنطة او دقيقا او سويقا او ذرة او سلتا عن الصغير والكبير والذكر والانثى والبالغ ومن تعول في ذلك سواء ولا يضر
عدم صحة السند لانه مؤيد لاشتمالها على نصف صاع الا ان يقال فيه تحمل على التقية كما مر وسيجيء في الباب في حجة منه وقال في المنتهى وفي رواية عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال
سألته تعطى الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق محمولة على القيمة والاولى تقديم التحرز عن الاجناس بغير قيمته صحيحة للمعارضة و
هو غير واضح وبعيد ولا ضرورة اذ لا حصر ومعلوم جواز مطلق قوت المخرج وقد جوزه مما سوى عدله بالاخبار وبلزوم الحرج المنفي ولعل النزاع فيما اذا لم يكن
قوتا فينبغي حمل ما في الروايتين على تقدير كونه قوت المخرج وهو ظاهر وكذا الكلام في الخبز من غير فرق قال في المنتهى لا يجوز اخراج الخل والدبس وما شبههما لانهما
غير منصوصين ولا مشاركين في معنى الاجناس فينبغي جواز الاخراج على تقدير جواز القيمة والتعميم فيها الثامن السلت والعلس ان كان حنطة وشعيرا كما نقل
عن اهل اللغة انهما نوعان منهما فينبغي جواز اخراجهما اصلا ولكن ذلك غير ظاهر عرفا وشرعا وان نقله اهل اللغة ويؤيد لعدم عطف العلس على الحنطة في روايات
التهذيب وعطف السلت والعلس على الشعير خصوصا في صحيحة محمد بن مسلم في الاستبصار فعلى هذا ان لم يكونا قوتين لا ينبغي الجواز لا اصلا ولا فرعا لما مر التاسع
قال في المنتهى يجوز اخراج الطعام الممزوج بالتراب اذا لم يخرج بالامتزاج الى حد العيب لا تكليفا لانه مستعمل والزيادة على الصاع مستحبة والاصل ولا باس في
تؤيده صدق الحنطة مثلا مع عدم العيب وكون التراب معها في اكثر الاوقات بل دايما الا ان ينتهي نعم لو انتهى التراب في الكثرة الى حد العيب يجب ازالته او الزيادة
المقاومة وقد قال في المنتهى ولا بد من كون الزيادة بحيث يتيقن براءة الذمة وهذا ايضا مشعر بجواز قصد الوجوب في الاخراج زكوة مع الزيادة والاولى الاخراج
عن غيره والازالة فتأمل الخامس في الوقت وهو غروب الشمس من آخر يوم من شهر رمضان عند بعض الاصحاب وعند البعض طلوع الفجر يوم العيد وقيل من اول
الشهر واكثر المتأخرين على الاول ولصحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا قد خرج الشهر قال وسألته عن يهودي

اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا وقد حمل ما روى ان من ولد قبل الزوال او اسلم كان احرج الفطرة وبعده فلا على الاستحباب مع عدم معرفة السند لكن في دلالة الاولى
خفاء لاحتمال كون عدم الوجوب لعدم ادراك الشهر الذى هو الشرط فلا يدل على الوجوب بعد دخول الشهر بلا فصل كما يشعر به قد خرج ويؤيده ما في الفقيه في هذه
الصحيحة ليس الفطر الا على من ادرك الشهر الا انه يبعد عدم الوجوب مع الوجود وخروج الشهر مع اكمال الشرائط وكذا الوجوب قبل خروجه لذا يسقط الوجوب بالهلال
شرط قبل خروجه فتم نعم دلالتها على عدم الوجوب على المبنى والحمل في الشهر ظاهرة ويؤيده دلالتها على الوجوب قبل طلوع الفجر مما يدل على الجواز من اول
الشهر وتسمية الفطرة اذ الظاهر انها لازم للافطار الذى لا صوم بعده ويؤيده ايضا صحيحة ابى بصير وزرارة قالا قال ابو عبد الله عليه السلام ان من تمام الصوم اعطاء الزكوة يعنى
الفطرة كما ان الصلوة على النبى من تمام الصلوة الخبر وهى مذكورة في اكثر الكتب ومن تمام التشبيه يكون في آخر الصوم متصلا به كالصلوة كذا قال في المختلف وفي الكل
تامل والذى يدل على الثانى فهو صحيحة العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفطرة متى هى فقال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فان بقى منه شئ بعد الصلوة
فقال لا باس نحن نعطى عيالنا منه ثم تبقى فنقسمه وفيها دلالة على جواز اعطائها للعيال لعل المراد غير من عاله في الشهر ممن يجب نفقته ويدل عليه ايضا رواية ابى
بكر الحضرمى عن ابى عبد الله عليه السلام فى قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى قال يروح الى الجبانة فيصلى ورواية ابراهيم بن ميمون قال قال ابو عبد الله عليه السلام
الفطرة ان اعطيت قبل ان يخرج الى العيد فهى فطرة وان كان بعد ان يخرج الى العيد فهى صدقة وابراهيم مجهول وفي دلالتهما خفاء وفي رواية الضعيف ايضا دلالة
ما على الثانى فافهم واما دليل الثالث فهو ما في صحيحة زرارة وغيره المتقدمة فى تعيين مقدار ما يعطى يوم الفطر فهو افضل وهو في سعة ان يعطى في اول يوم يدخل
شهر رمضان الخ وذلك غير بعيد لكن الخبر يحتمل ذلك وقت تعلق الوجوب موسعا الا بمعنى استقرار وجوب الدفع مضيقا اذ الظاهر عدم القول باستقرار
الوجوب قبل خروج الشهر فلو تلف مخمن في الشهر وكذا لو خرج عن العيلولة قبل الهلال لم يجب الفطرة عنه والثانى غير بعيد لانه احوط وان لم يجز فيه بالاجماع
بخلاف الليل فانما مثله مع عدم صراحة دليل الليل والتصريح بالنهار في صحيحة العيص بعد السؤال عن الوقت وحمل دليل الثالث على الجواز قرضا كما في زكوة المال
او على الزكوة مقدمة كما يشعر به يوم الفطر افضل اذ يبعد كون تاخير الواجب المالى الى الشهر مع احتياج اهله اليه افضل فكان تجويز التقديم لمصلحة الاهل فانتفى الدلالة
دليل قوى ولا للثالث ولا شك انه قبل الصلوة يوم العيد افضل واحوط وكذا التعجيل في ذلك ثم ان الظاهر ان التحديد بالصلوة يمكن كونه للافضلية كما تدل
عليه صحيحة العيص المتقدمة فيمكن الاجزاء الى آخر النهار يوم الفطر للاصل والاستصحاب وعموم الصحيحة المتقدمة ويحتمل كون التحديد بها كناية عن التحديد الى تقارب
وقتها وهو الزوال كما هو مختار المص في الخ والاول ذاهب في المنتهى ولعله اولى والاول احوط واما على رواية الحرث عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا باس بان يؤخر الفطرة الى هلال
ذى القعدة فيمكن حملها على عدم وجود المستحق ومع ذلك الظاهر انه لا باس باكثر منه ايضا ولكن ينبغى العزل لمرسلة ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد
الله عليه السلام قال في الفطرة اذا عزلتها وانت تطلب بها الموضع او تنتظر بها رجلا فلا باس به فانها تدل على الباس ان لم يعزل مع عدم وجود المستحق وتدل على جواز
انتظار شخص معين مع وجود الغير فتم ويمكن فهم وسعة الوقت ايضا فلا يكون محدودا بالصلوة وما رواه اسحق وغيره قال سألته عن الفطرة فقال اذا عزلتها
فلا تضر متى اعطيتها قبل الصلوة وهذه تدل على ان العزل يجوز للتاخير مطلقا مع وجود المستحق وعدمه وهما يدلان على كفاية ما يسمى عزلا ولا شك في ذلك ثم وبعد الصلوة
مع الوزن والتعيين ولا يحتاج الى النية ولا الى عدم المستحق في تحقق العزل وسقوط الضمان كما اشترط الشهيد الثانى في زكوة المال على ما مر ولا يبعد الاثم
ووجود محمد بن عيسى عن يونس عن اسحق وغيره مع صحته في الفقيه فتم ويؤيد عدم اشتراط النية ما تقدم من ضعف دليلها وعدم المستحق الضرر والحرج
فتم وقريب منهما صحيحة زرارة بن اعين عن ابى عبد الله عليه السلام في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن
لها حتى يؤديها الى اهلها فظاهر عموم قوله اذا اخرجها الخ فلا يتقيد بعدم المستحق والنية فالظاهر الضمان على تقدير عدم العزل ومعه ايضا اذا فرط في الحفظ
كما في سائر الامانات الشرعية مع عدم المستحق بعينه بالطريق الاولى ثم ينبغى ان لا يسقط الزكوة الفطرة بخروج وقتها للاستصحاب وعدم الخروج عن عهدة
الامر وعدم الامتثال وعدم كون الوقت قيدا للوجوب كما في الموقتات لعدم صراحة ذلك فيها وكونها حقا ثابتا كالديون وسائر الحقوق وانما
الوقت للتعجيل والعقاب بالتاخير ومعرفة ابتدائه فالظاهر عدم كونها اداء بل اداء ولا قضاء نعم نيتهما احوط والظاهر ان مراد ابن ادريس بانها اداء دائما اداء
ما ذكرنا فتم فرع الاولى الظاهر جواز النقل مع عدم المستحق بالاجماع المنقول في المنتهى ومع وجوده على الخلاف مع الحاكم الضمان وظن السلامة في
الطريق وعدم التفريط والتعدى لصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة فتم ولما مر في زكوة المال وان دل بعض الاخبار كما سيجئ على المنع فيحمل على الاستحباب ويؤيده قوله
عليه السلام في الروايات الدالة عليه وان لم يجد موافقا فانه ح ليس بحرام ويدل على العزل ايضا رواية سليمن بن جعفر المروزى قال سمعته يقول ان لم تجد من حفص
تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة والصدقة بصاع من تمر وقيمته في تلك البلاد دراهم وفيها احكام آخر الثانى جواز التوكيل لرواية معتب المتقدمة
عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذهب فاعط عن عيالنا الفطرة وعن الرقيق واجمعهم ولا تدع منهم احدا فانك ان تركت منهم انسانا تخوفت عليه الفوت قلت وما الفوت
قال الموت ولا يضر وجود اسحق بن عمار مع توثيقه وغيره للتأييد بالشهرة بل بعدم الخلاف على الظاهر الثالث روى في الفقيه في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال
سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته وكسوته ايكون عليه فطرته قال لا انما تكون فطرته على عياله صدقة دونه
قال العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد يمكن حملها على عدم العيلولة في شهر رمضان ووقت وجوب الفطرة وعلى عدم ما عنده مقدار ما يخرج عنهم
لما مر من الاخبار الدالة على الوجوب عن كل من يعول وكل من ضممت الى عيالك الخبر ولعله لا خلاف فيه قال في المنتهى ويجب ان يخرج الفطرة عن نفسه وعن من يعوله
اى يمونه ذهب اليه علماؤنا اجمع الرابع الظاهر انه مع شرط الوجوب يخرج مما عنده ولا يستدين لذلك الخامس لو كان من يجب عنهم كثيرا بحيث لا يفى ما عنده
عنهم فيمكن ابقاء قوت يوم وليلة وصرف الباقى وصرف الكل وعدم الصرف الا الزيادة عن قوت السنة الا عن واجب النفقة والاجزاء والاشتراط وجواز الفاضل
بعدد من يجب عنهم اصواعا عنهم عند المكاتب الذى يكتسب قوته يوما فيوما الفتح التكليف بالدين والسؤال ولانه حرج وعدم شمول دليله بخصوصه كما ذكره في

المسئلة

المنتهى والدروس ويحتمل الختما فقويا ولكن الجواز مشكلة مع شمول النصوص له ولغيره ممن يحل له الزكوة مط من غير ذكر لفاضل فتأمل ويمكن حمل صحيحة عبد الرحمن عليه
ذلك لا يخرج عن قوة لبعد حكم الشارع بلعطاء ما في يده والامر بالسؤال وغيره وان كان مثله موجود في زكوة المال ايضا والحمل على الفضل والاحتياط — يخرج صح
السادس المستحق المشهور ان مستحقها هو مستحق زكوة المال ايضا واخرج المص في المنتهى العامل والمؤلفة والظاهر انه لو فرض الاحتياج اليهما يكونان منهم ويؤيده انه
بقوله تعالى انما الصدقات وان الفطرة صدقة والروايات الكثيرة تدل على ان محلها الفقراء مط مثل رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن
الفطرة من اهلها الذي يجب لهم قال من لا يجد شيئا ويدل على اشتراط الاسلام الاجماع قال في المنتهى ولا يعطى الذمي اجماعا ورواية مالك الجهني المجهول قال
سألت ابا جعفر ع عن زكوة الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا واعط ذا قرابتك منها ان شئت فيدل على جواز اعطائها كل
المسلمين كالاولى واعطاء المستضعف مع عدمهم وكونه غير مسلم ويدل على جواز اعطائها غير المؤمن ايضا ما رواه محمد بن عيسى في الصحيح قال كتبت اليه ابرهيم بن
عقبة يسأله عن الفطرة كم هي برطل بغداد عن كل راس وهل يجوز اعطاؤها غير مؤمن فكتب اليه عليك ان تخرج عن نفسك صاعا صاعا بصاع النبي ص وعن
عيالك ايضا لا ينبغي لك ان تعطي زكوتك الا مؤمنا ولا يضر جهل ابرهيم بن عقبة وكذا حسنة اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم قال سألته عن صدقة الفطرة
اعطيها غير اهل ولايتي من جيراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة ولا يضر وجود ابرهيم بن هاشم ولا محمد بن عيسى عن يونس بن ولا اسحق فانه لا باس به وقد
حملها الشيخ على المستضعف الذي لم يعرف منه النصب وحمل التقية ايضا لقوله لمكان الشهرة وكذا رواية الفضيل عن ابي عبد الله ع قال كان جدي ع يعطي فطرته
الضعفة ومن لا يجد ومن لا يتولى قال وقال هي لاهلها الا الا تجدهم فان لم تجدهم فلمن لا ينصب ولا ينقل من ارض الى ارض وقال الامام اعلم يضع حيث يشاء و
يصنع فيها ما يرى وهذه تدل على عدم النقل مع عدم المستحق وكذا صحيحة علي بن بلال قال كتبت اليه هل يجوز ان يكون الرجل في بلدة اخرى وان لم يجدهم ثقاتا — ورجل من اخوانه في بلدة اخرى يحتاج ان يوجه له فطرة ام لا فكتب تقسم الفطرة على من حضر ولا يوجه ذلك الى بلدة صح
ولا يضر محمد بن عيسى ولا كونه مضمرا ولا يبعد الحمل على الاستحباب لما مر وخوف الطريق ونحوه ويدل على جواز اعطاء غير المؤمن ايضا صحيحة علي بن يقطين في الفقيه
وسأل علي بن يقطين ابا الحسن الاول ع عن زكوة الفطرة ايصلح ان يعطي الجيران والظؤرة ممن لا يعرف ولا ينصب فقال لا باس بذلك اذا كان محتاجا ولا يبعد
حملها على عدم وجدان المؤمن لما مر ويدل على الجواز ايضا عموم ما دل على جواز الصدقة فتقدم فقول الشيخ باعطائها المستضعف مع عدم المؤمن غير
بعيد ويمكن كونه اولى من النقل المحرم وقال المص في المنتهى ولا يجوز ان يعطي غير المؤمن من الفطرة سواء وجد المستحق او فقده وينتظر بها ويحملها من بلده مع
عدمه الخ ولا يعطي المستضعف خلافا للشيخ الظاهر انه لا دليل على اشتراط الايمان في مستحقها الا ما تقدم في زكوة المال من عدم الاجماع على اعتبار الايمان
وبعض الروايات مثل ملة ذو قاعدة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قالا الزكوة لاهل الولاية وصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري قال سألت الرضا
ع من الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة وصحيحة عمر بن يزيد قال سألته عن الصدقة على النصاب والزيدية قال لا تصدق عليهم بشيء ولا
تسقهم من الماء ان استطعت وقال الزيدية هم النصاب وما في الحسنة المشهورة من عدم اعادة الشيء منهم الا الزكوة وكان اليه ذلك اشار في المنتهى في بحث الفطرة
بقوله وقد سلف بيان ذلك في مستحقي زكوة المال فروع الاول يجوز صرفها الى واحد اغناؤه لما مر في بحث زكوة المال ولصحيحة محمد بن عيسى عن علي بن بلال الثقة في الفقيه
قال كتبت الى ابي الطيب العسكري ع هل يجوز ان يعطي الفطرة عن عيال الرجل وهم عشرة اقل او اكثر رجلا محتاجا موافقا فكتب ع نعم افعل ذلك ولا يبعد استحباب
تخصيص الاقارب بالفطرة في زكوة المال ثم الجيران لما مر عن قريب ايضا وترجيح اهل الفضل لما مر ايضا الثاني يجوز للمالك ان يفرقها بنفسه قال في المنتهى بغير خلاف بين العلماء
كافة ويستحب صرفها الى الامام لانه الحاكم واعرف ولما مر ولما رواه الشيخ عن علي بن راشد قال سألته عن الفطرة لمن هي قال للامام ولو تعذر ذلك صرف الى الفقيه
المامون من فقهاء الامامية فانهم ابصر بمواقعها ولان فيه تبريها للعرض وابراء للذمة فيهم من كل وجه ان حكم الفقيه حكم الامام وكذلك في زكوة المال فيكفي
الدفع اليه ويبرئ الذمة في الحال في نفس الامر وان بينه كما فيه فتأمل فيه الثالث الظاهر جواز اعطائها الذكر والخادم لما مر الرابع قال في المنتهى قال اكثر علمائنا ولا
يعطي الفقير اقل من صاع واطبق الجمهور على خلافه والاقرب عندي انه محمول على الاستحباب لان الدفع الى الكثير يصدق عليه الدفع المامور به فيجزي والاصل و
العمومات مؤيدة وكذا ما رواه اسحق بن المبارك المجهول في الصحيح قال سألت ابا ابرهيم ع عن صدقة الفطرة اهي مما قال الله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فقال
نعم وقال صدقة التمر احب الي لان ابي ع كان يتصدق بالتمر قلت فيجعل قيمتها فضة فيعطيها رجلا واحدا او اثنين فقال يفرقها احب الي ولا باس بان يجعلها فضة
والتمر احب الي قلت فاعطيها غير اهل الولاية من هذا الجيران قال نعم الجيران احق بها قلت فاعطي الرجل الواحد ثلثة اصيع واربعة اصيع قال نعم ففيها جواز اعطاء
الفضة وافضلية التمر والجيران واعطاء غير اهل الولاية واعطاء اكثر من صاع الى واحد قال الشيخ معنى هذا الحديث انه اذا كان هناك جماعة محتاجون كان التفريق
عليهم افضل من اعطائه واحدا فاما اذا لم يكن هناك ضرورة فالافضل اعطاء راس لراس وذلك لا باس به لما مر الاستغناء في الاخبار بذلك والشهرة العظيمة
المؤيدة برواية الحسين بن سعيد عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال لا تعط احدا اقل من راس ويحمل على الكراهية مع عدم الضرورة قال الشيخ للاولى لا ثاني
لما تقدم ويدل على جواز اعطاء اكثر من صاع لواحد مع ما تقدم مرسلة ابن ابي عمير عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال لا باس بان يعطي الرجل الرجل عن راسين والثلثة
والاربعة يعني الفطرة وقال في المنتهى ويجوز ان يعطي الواحد اصواعا كثيرة بغير خلاف سواء كان من دافع واحد او من جماعة على التعاقب ودفعة واحدة ما — يعمل صح
لم الغنى في صورة التعاقب الخامس قال في المنتهى ولا تسقط صدقة الفطرة بالموت ويخرج من اصل التركة كالديون وهو ظ لانه واجب في الذمة ويتعلق بعد الموت
بالتركة كسائر الحقوق ولا مسقط له ويظهر من قوله فيه ولا يملك المستحق الا بالقبض من المالك او نائبه لان المال للمالك وفي ذمته شيء للمستحق وله خيار في الاخراج
فلا يملك الا باعطائه او نائبه لانه لا يجوز للمستحق الاخذ بغير اذنه فالملك بالطريق الاولى نعم يمكن اخذ الحاكم لها كرها مع عدم الاعطاء ولا يبعد له ايضا ذلك مع
التعذر بكل وجه كما في المقاصة ولا فرق بين الحقوق المالية من الزكوة والخمس والفطرة والنذور وشبهها والديون اللازمة بالمعاملة وغيرها ولنرجع
الى عبارة الكتاب فقوله عند هلال شوال كناية عند دخول المعلوم بغروب الشمس ليلة الفطر الثابت شرعا بالهلال ومضي ثلثين يوما وقوله اخراج
عن دخوله ظ

وعن المولود كذلك وفي المتجدد في ملكه حولو كان بعد الهلال لم تجب ولو كان تحرر بعض المملوك وجب عليه بالنسبة ولو عاله المولى وجبت عليه وتستحب للفقير اخراجها بان يديرها صاعا على عياله ثم يتصدق به ولو بلغ قبل الهلال او اسلم او عقل من جنونه او استغنى وجب اخراجها ولو كان بعده استحب ما لم يصل ويخرج عن الزوجة العيلولة والمملوك وان كانت مشروطا اذا لم يعلهما غيره وتسقط عن المعسر والضيف لغنى بالاخراج عنه وفي زكوة المشترك عليهما اذا عالاه الا او لم يعله احد ولو قبل وصية الميت بالعبد قبل الهلال وجبت عليه والا سقطت عنه وعن الورثة على رأي م

من القوت الغالب يحتمل ارادة قوت الغالب لعموم الناس في بلد المخرج وقوته وقد عرفت ان الظاهر ان وقت استقرار وتعلق الوجوب هو غروب الشمس وان الاحوط كون الاخراج في اليوم ويكفي قوت المخرج وان هذه الاجناس كافية وان لم يكن قوته وان الظاهر جواز الدفع الى المستضعف مع فقد المستحق فقوله الى مستحق زكوة المال يحتمل الشامل ولكنه مذهبه مع ذلك لما علم عدم جواز الاعطاء من الفقراء الى الناصبين من غيرهم والجواز منهم فتم وبما دلت على ذلك الزكوة هل يعمهم ام لا ولا يبعد التساوي في لا نعلم الخلاف في ذلك فتم والظاهر ان المراد بالتمكن من قوت السنة اعم من القوة بالكسب ونحوه والفعل والظاهر ان المراد بالعيال اي في قوله وعياله هو الذي يجب نفقته على المخرج ويحتمل العيال والمتعارف وان الاولى المعول بدل لقوله بعوله وان المراد بقوله عند الهلال ثبوت صدق العيلولة في الشهر متصلا الى وقت الخروج عنه في الدخول في شوال وايضا قد عرفت ان الضيف ما لم يكن داخلا فيمن عاله عند الهلال لم يجب فطرته فكانه داخل في ما قبله وذكره للتصريح بالوجوب عنه كما قيل ولئلا يتوهم عدم دخوله بجعل العيلولة على من كان دائما عنده ومقيما ولوجود الخلاف فيه وللتصريح بذلك في الخبر الصحيح

**قوله** وعن المولود كذلك والمتجدد في ملكه الخ يعني لو ولد مولود وكان ممن عاله قبل الهلال يجب اخراج الفطرة عنه وكذا عن مملوك ملكه وعاله ولو كان كل ذلك بعد الهلال لم يجب الظاهر عدم الخلاف فيه وقد مرت الاشارة اليه نعم يمكن اشتراط بقائهما تماما عند الفجر عند من يجعل اول وقت الوجوب ذلك **قوله** ولو تحرر بعض المملوك الخ يمكن عدم الوجوب الا على من عاله العدم دليل وجوب التبعيض او وجود الدليل على جميع من يعول وكذا البحث في المملوك المشترك ويدل على العدم الاصل وعدم ظهور صدق الادلة لانصرافه الى الراس المستقل ويؤيده ما روي في الفقيه عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت عبد بين قوم عليهم فيه زكوة الفطرة قال اذا كان لكل انسان راس فعليه ان يؤدي عنه فطرته الى قوله وان كان لكل انسان منهم اقل من راس فلا شيء عليهم ولكن في الطريق كلام لوجود سهل بن زياد وغيره فيه ولعل لا يضر لانه مؤيد **قوله** وتستحب للفقير الخ الظاهر انه يشترط فيه وجود الصاع عنده كما يدل عليه دليله وهو رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل لا يكون عنده الا ما يؤدي عن نفسه من الفطرة وحدها يعطيه غريبا او يأكل هو وعياله قال يعطي بعض عياله ثم يعطي الاخر عن نفسه يرددونه فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة ويدل على الاخراج الى الغريب بالاخرة ويمكن جعل النية واحدة للادارة بان يقول ادير هذا الصاع على عيالي الخ فيديره عليه ويكون مكروها لانه ملك ما تصدق احتيابا وادفع بالمرورة ويقبض عن الاطفال الولي ومن يقوم مقامه ويمكن كون تعدد النية اولى ويدل عليه ايضا في الجملة رواية زرارة قال قلت الفقير الذي يتصدق عليه هل عليه صدقة الفطرة قال نعم يعطي مما يتصدق عليه هذه مقطوعة كما ترى في الاصل ولكن قال المصنف في المنتهى وزرارة عن ابي عبد الله عليه السلام وهو اعرف ولعل استخراج منه اوردها كذلك في غيرها وايضا والظاهر عدم القبول عن الطفل بل الاخراج ولعله جائز للرواية المؤيدة بالعقل والفتوى وان لم يكن صحيحا وصريحا فتم **قوله** ولو بلغ قبل الهلال الخ لا شك في الوجوب عليهم ولكن مع باقي الشرائط وهو ظاهر بناء على مذهبه لانه لا بد من البقاء الى يوم العيد معها عند من يذهب الى الوجوب يوم كما مر فتم فيذكر وايضا ان المراد بالوجوب على من اسلم وجوبا يصح معه الاخراج والا فقد كان واجبا عليه حين الكفر ايضا كما هو المقرر في الاصول من عموم التكليف لهم وقد مر دليل استحباب الاخراج عن المولود بعد الهلال ومن اسلم كذلك وهو صحيح معوية الدال على نفي الوجوب حينئذ مع ما قيل انه قد روي من ولد قبل الزوال واسلم اخرج عنهما حملت على الاستحباب للجمع مع عدم ظهور سنده واما التقييد بقوله ما لم يصل العيد فكانه مبني على جعل الوقت الى فعل الصلوة وهو غير جيد لما عرفت من الدليل فيقيد الاستحباب الى الزوال ولعله يريد ما لم يخرج في الصلوة اذ يبعد التحديد بفعلها لانه يختلف فيبعد جعل الشارع لامر واحد منوطا على امر غير مضبوط بالنسبة الى الاشخاص بل بالنسبة الى شخص واحد وقد مر البحث عنه ايضا **قوله** ويخرج عن الزوجة الخ الظاهر ان المكاتب المطلق الذي لم يؤد شيئا كذلك اذ دليل وجوبها عن المشروط كونه مملوكا له وهو جار فيهما ولعل القيد لاخراج المطلق الذي ادى شيئا وقد مر حاله ولكن قال في الفقيه سئل علي بن جعفر اخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وتجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا تجوز شهادته وقال عليه السلام هذا الكتاب وهذا على الانكار لا على الاخبار ويريد بذلك كيف يجب عليه الفطرة ولا يجوز شهادته اي ان شهادته جائزة كما ان الفطرة عليه واجبة وهي صحيحة فيمكن ان الفقيه حملها على المطلق لانه اقرب الى العتق وانقطاع سلطنة المولى من المشروط ويمكن تخصيص المكاتب من عموم ادلة المملوك بهذه الصحيحة ويحتمل تخصيصها بما بقى منه شيء وان ليس كله على المولى بل على المملوك الذي ادى شيئا ويمكن ارجاع ضمير عليه الى من كاتبه وان كان بعيدا فتم واعلم ان الحكم بالاخراج عن الزوجة والمملوك مطلقا واضح على تقدير عيلولته اياهما وكذا العدم على تقدير العيلولة عند الغير واما على تقدير عدم العيلولة اصلا فظاهر بعض الاصحاب الايجاب ايضا وذلك هو المفهوم من المتن ايضا حيث قيد بقوله اذا لم يعلهما غيره ولعل نظرهم الى مطلق الملك والزوجية سواء وجبت نفقتها ام لا فح لا فرق بين المنقطعة والدائمة والناشزة وغيرها كما قال البعض وكذا المملوك الغايب والحاضر ولا ينبغي الفرق بين العيلولة الغير اياهما عدمها فيكون واجبة على الزوج والمولى دون العايل لسبق الزوجية والملكية على العيلولة ولكن فرقوا بين الواجب نفقتها وغيرها والمعول على العيلولة وعدمه وذلك غير واضح والذي يقتضيه ظاهر الاخبار اشتراط الوجوب بالعيلولة بالفعل وفي بعض الاخبار بالانفاق فلا يكفي النظر الى وجوب النفقة وقرار الاعطاء من دونه فتم **قوله** وتسقط عن المعسر الخ دليل السقوط ظاهر وهو عدم الوجوب الا عن الغني وقد اذا عاله من وجبت عليه وقد مر تفصيلها او شرح قوله وزكوة المشترك عليهما اذا عالاه او لم يعله احد ولو اقتصر على اذا لم يعله احد لكفى **قوله** ولو قبل وصية الميت الخ اي لو اوصى بشخص مملوكا لشخص قبل الوصية قبل غروب الشمس وفات الموصي ثم صحت الوصية فقضاء المملوك الموصى به على الموصى له مع حصول الشرائط المتقدمة وعموم ادلة وجوب الفطرة على المالك عن المملوك وقصد الملك هنا ولئن لم يقبل قبله بل قبل بعده ففطرته ساقطة عن الورثة لعدم الملك لان القبول كاشف عن ملك الموصى له ولو فلم يكن قبل الغروب ملكا لهم ومن الموصى له ايضا لعدم دليل على الوجوب عليه لعدم ظهور الملك الذي يجوز معه التصرف ولو قيل بانه ناقل فيمكن الوجوب على الورثة لكونه ملكهم حين الوجوب ويحتمل قويا العدم لعدم دليل الوجوب لما مر وان رد الوصية فظاهر المتن سقوطها ايضا اما عن الموصى له

العيال

اي يقبضهم ثم يخرج الى الاب
جنونه ولا يبعد
ارجاعهم الى بعض
من اوليه
صح

ولو لم يقبض الموهوب فالزكوة عليه ولو مات الواهب فالزكوة على الوارث ويقسط التركة على الدين والفطرة العبد بالحصص لو مات بعد الهلال وقبل يسقط ويجزي من اللبن
اربعة ارطال والافضل التمر ثم الزبيب ثم غالب قوته ويجوز اخراج القيمة السوقية وتقديمها قرضا في رمضان واخراجها بعد الهلال وتاخيرها الى قبل صلوة العيد
افضل فان خرج وقتها وهو وقت العيد وقد عزلها اخرجها اداء وان لم يعزلها وجب قضاؤها على راي ويضمن لو عزلها وتمكن ومنع ولا يضمن مع عدم المكنة ولا يجوز حملها
الى بلد اخر مع وجود المستحق فيضمن ويجوز مع عدمه ولا ضمان ويتولى المالك اخراجها والافضل الامام او نائبه والفقيه ولا يعطى الفقير اقل من صاع الا مع الاجتماع والقصور
ويجوز ان يعطى غناه دفعة ويستحب تخصيص الاقارب بها ثم الجيران السطر الثالث في الخمس

فظاهر واما عن الورثة فمحل التامل لانه كان ملكا لهم وقت الوجوب فلشمله الادلة ويحتمل السقوط ايضا لان حين الوجوب ما كان معلوما كونه ملكا لهم و على تقدير ما كان مستقلا لكونهم ممنوعين عن التصرف فيه لتعلق الوصية به وحصول العلم الان بانه كان ملكا مستقلا لهم مع عدم جواز التصرف في ذلك الوقت غير معلوم كونه موجبا لوجوبها نعم الاخراج في المحتمل احوط ولعلك من هذا تفهم عدم الفرق بين كون القبول كاشفا ومتمما فلا يكون السقوط عن الورثة على تقدير القبول بعد الغروب مبنيا على الاول كما قيل فافهم وقوله على راي اشارة الى رد القول بالوجوب على الورثة بناء على كون القبول سببا مع القبول بعده وعلى تقدير الكشف على الموصى له او على القول به على الوارث حين الرد بعده فتامل **قوله** ولو لم يقبض الخ اي لو لم يقبض الموهوب له المملوك الموهوب قبل الغروب لم يجب عليه فطرته كانه مبني على مذهبه من عدم صحة الهبة الا مع القبض فالظاهر انه يكون فطرته على الواهب للملك مع جواز التصرفات كلها فهو مستقل ايضا فلو مات الواهب قبل الاقباض فالزكوة على الوارث لان الهبة بطلت بموته وصار المال ملكا للورثة وان قلنا بعدم البطلان بل يتوقف على القبض وكذا الكلام في الواهب **قوله** ويسقط الخ يعني لو مات المولى بعد الهلال وعليه دين صار التركة عنه وعن فطرة مملوكه فتقسط التركة عليهما بالنسبة لان كلا منهما دين واجب في ذمته وبعد فوته تعلق بالتركة فيكون الاخذ بالنسبة فلو كان الدين ضعف الفطرة يكون ثلث التركة بينهما كذلك وهكذا والمملوك ايضا من التركة واما لو مات قبل الهلال واستغرق الدين التركة فلا يجب الفطرة اما على تقدير انتقالها الى الديان فظاهر وكذا على تقدير البقاء على مال الميت لعدم وجوب شيء على الميت واما على تقدير الانتقال الى الوارث وعدم جواز تصرفهم حتى يقضى الدين فلان التركة لعدم الاستقلال وقت الوجوب واما على تقدير جواز التصرف مع ضمان الدين فيحتمل الوجوب على الوارث من غيرها لهم لان التركة يجب صرف مقدار التركة في الدين فيستثنى عنه الفطرة ويحتمل السقوط عنهم حينئذ ايضا كما هو ظاهر المتن لعدم الاستقلال في الجملة لتعلق الدين بها ولزوم الخسارة مع عدم بقاء العبد في يدهم وهو بعيد من حكم الشارع فتامل **قوله** ويجزي من اللبن اربعة ارطال ولعل دليله على مستند سوى ما رواه عن القسم المسن رفعه عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل في البادية لا يمكنه الفطرة قال يتصدق باربعة ارطال من لبن والاستدلال بهذه الرواية باطل من وجهين ضعفها وارسالها والتقييد بعدم الامكان وهذه موجودة في الفقيه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام بغير سند فالحمل على الغداء غير بعيد كما هو ظاهرها ويؤيده ان الشيخ ذكرها للجمع بين الاخبار في كتابي الاخبار مع ذكر احتمال اخر وبالجملة الظاهر ان الواجب الصاع منه كغيره من الاجناس مع التامل في وجوب الصاع في الفطرة والتعبد للاخبار الصحيحة الدالة على وجوب النصف كما مر فتذهب هنا الى قول الشيخ بعيد مع عدم الاشارة الى الخلاف ايضا ويمكن حمل ما هنا ايضا على عدم الامكان **قوله** والافضل التمر الخ قد مر تحقيقه **قوله** ويجوز اخراج القيمة السوقية قد مر ايضا تحقيقها مفصلا وكذا قوله وتقديمها قرضا الخ وان ظاهر الاخبار يفيد كون جواز الاعطاء فطرة لا قرضا وليس ببعيد من الشارع ان يحكم بجواز اعطاء شيء على انه لو بقي الى محل الوجوب مع شرائط يكون ذلك مجزيا عن الفطرة الواجبة كما هو ظاهر الاخبار المعتبرة كما مر فيها فانه لا يلزم الاشكال وهي مر قد عرفت حالها الا انه احوط ان ينوي بعد دخول وحضور الوقت ايضا وفيها ح دلالة على جواز النية بعد القبض والدفع ولا مانع في الشرع اصلا ولا يبعد كون القرض احوط واسلم **قوله** واخراجها الخ قد عرفت ايضا التامل في الوجوب بعد الغروب وعلى تقديره لا ينبغي الاخراج الا يوم الفطر قبل الصلوة كما اشار اليه بقوله وتاخيرها الخ وعلى تقديره لا ينبغي الاخراج الا يوم الفطر **قوله** فان خرج وقتها وهو وقت العيد الخ اي خروج وقتها خروج وقت صلوة العيد على الظاهر وهو زوال الشمس وان وقتها وهو غروب الشمس الى الزوال وفيه بعد ما وقد عرفت تحقيق المسئلة وان الظاهر الوجوب دائما وعدم الوقت نعم شرط الوجوب ادراك الشهر مع الشرائط والبقاء الى اليوم عند البعض مع امتداد وقت الاداء الى الصلوة وانه لا يجوز له التاخير عنه وانه بعدها ايضا واجبة دائما وان لا اداء ولا قضاء وان كانت نيتهما احوط قبلها وبعدها وقوله على راي اشارة الى رد قولين اخرين انه اداء دائما وهو مذهب ابن ادريس وانه لا ظهور للقضاء كما مر والاخر السقوط لعدم دليل على القضاء فتامل فانه ليس بقضاء حقيقة كما عرفته وانه يجب الاخراج عزل او لم يعزل وانه يتحقق بكونه امانة مع وجود المستحق وعدمه وانه يضمن مع التفريط الا مع عدمه وكذا بالتاخير مع الامكان مطلقا فانه تفريط **قوله** ولا يجوز حملها الى بلد اخر مع وجود المستحق قد عرفت الجواز كما في زكوة المال وانه يضمن ح وان لم يفرط في الحفظ مع الامن وظن السلامة في النقل والاحوط عدمه خصوصا في الفطرة لوجود اخبار كثيرة دالة على عدم النقل وعدم وجود ما يدل على جواز التاخير مثل الزكوة وعدم جواز التاخير عن الصلوة كما في المنتهى ولا يجوز تاخيرها فان اخرها اثم وبه قال علماؤنا اجمع واحتمال اختصاص صحيحة محمد بن اسمعيل الدالة على جواز النقل على ما تقدم بجواز نقله الى الامام فقط فان قلت جواز النقل لا يستلزم التاخير عن وقتها ويحتمل الجواز مطلقا فتامل واحتط واعلم ان عدم جواز النقل انما هو بعد تعيين ما ينقل فطرة كما في الزكوة **قوله** ويتولى المالك الخ لانه مخاطب به وقد مر ان الافضل النقل اليهم فتذكر ولعل ما قيل هنا بالوجوب لو طلب وقد يجيء فيه التحقيق المفتاح في زكوة المال فتذكر **قوله** ولا يعطى الخ قد مر انه على سبيل الاستحباب مع التوسعة وعدم الحاجة والقصود وما ثبت به النص **قوله** ويجوز ان يعطى غناه دفعة الخ قد مر دليله من العموم في زكوة الفطرة وغيرها وبالخصوص فيها ايضا وانه يجوز الغنا بالدفعات ايضا وانه لا يجوز بعده **قوله** ويستحب الخ قد مر دليله ايضا ويؤيده الوصية بالصلة كثيرا وبالجيران كذلك حتى نقل انه صلى الله عليه واله قال لا يزال جبرئيل يوصيني بالجيران حتى كاد ان يكون يورثهم فوائد من المنتهى يستحب الصدقة في جميع الاوقات ويدل عليه الايات والروايات منها رواية ابن بابويه عن رسول الله صلى الله عليه واله قال ارض القيمة نار ما خلا ظل المؤمن فان صدقته تظله وقال الباقر عليه السلام البر والصدقة ينفيان الفقر ويزيدان في العمر ويدفعان عن سبعين ميتة سوء والصدقة باليد افضل عن الباقر عليه السلام الصدقة باليد تقي ميتة السوء وتدفع سبعين نوعا من انواع البلاء وتفك عن لحيي سبعين شيطانا كلهم يأمره ان لا يفعل وعنه عليه السلام انه قال يستحب للمريض ان يعطي السائل بيده ويأمر السائل ان يدعو له ح صدقة السر تفضل من صدقة العلانية بالنص والاجماع د عن ابي عبد الله عليه السلام ان صدقة الليل تطفئ غضب الرب وتمحو الذنب العظيم وتهون الحساب وصدقة النهار تثمر المال وتزيد في العمر هـ الصدقة في رمضان اكثر ثوابا فيستحب الاكثار منها فيه وكذلك كل وقت شريف كالجمع والاعياد وبالخصوص

قال في المنتهى قال الشيخ في اكثر كتبه يجزيه من اللبن اربعة ارطال صح

وقتها العيد صح

وهو واجب في غنائم دار الحرب وما حواه العسكر اولا اذا لم يكن مغصوبا وفي المعادن كالذهب والفضة والرصاص والياقوت والزبرجد والكحل والعنبر والقير والنفط والكبريت بعد المؤنة وبلوغ عشرين دينارا

لقوله ع افضل اوقات الحاجات الصدقة وعلى القرابة افضل من غيرها بلا خلاف لانها على ذي الرحم صدقة وصلة وقال ع لا صدقة وذو رحم محتاج وضيع من يعول قاله
الصدقة على ذي يجوز صرف التطوع الى الحربي اجماعا ظ انما ينبغي الصدقة من فاضل مؤنة الرجل وعياله على الدوام لان الله تعالى نهى عن التبذير وللغير مثل قوله ع وابدا
الرحم الكاشح بمن تعول وفيه تامل لما في سورة هل اتى وغيرها مثل قوله ص وقد سئل عن افضل الصدقة جهد من مقل الى فقير في السر وحمله على المنفرد وحده او من يكون له مؤنة
ثم قال ع ملعون ولكفايتهم او كان ذا كسب فلا دلالة الصدقة بجميع ماله وثوقا بحسن التوكل والسعي في كسبه بعد ذلك او تصدق بنفقته او نفقة من يلزم مؤنته اثم بالصدقة
ملعون من القى ويحتمل عدم جواز الاخذ والتصرف فيه ايضا ويستحب الاعطاء من غير مسئلة ويستحب الصدقة اول النهار واول الليل لانه دفاع بلاء الوقتين ويكره رد السائل
كله على الناس مع القدرة ويكره السؤال ويتاكد مع عدم الحاجة ويدل على الكراهة معها ايضا ما يدل من بطلان الصدقة فربما يشتمل عليه من كون قلب المؤمن بل مطلق الاحسان
ملعون ملعون صح مثل المنة وقضاء الحاجة للاخبار وغيرها فافهم واجتنب فان الاجتناب عن جميع شؤونه صعب فيخفى ولو كسب طلب الدعاء منهم فانه ربما كان فيهم مستجاب الدعا
وذكر الرواية المشهورة في تلقين الدعاء وقول الصادق ع في الفقير اذا اعطيتموهم فلقنوهم الدعا يستجاب لهم فيكم ولا يستجاب لهم في انفسهم وقال ع يستحب للمريض
ان يعطي السائل بيده ويامر السائل ان يدعو له بل يستحب الصدقة مط وان كان السائل غير معلوم الحال لانه من المعروف لقوله ع وقولوا للناس حسنا وذكر الادلة
المتقدمة في الصدقة على بني هاشم افضل من غيرهم خصوصا العلويون لشرفهم على غيرهم وذكر الروايات المتقدمة في ثواب صلتهم فط يحرم على المعطى كفران
النعمة وينبغي له الثناء على المنعم فان شكر المنعم واجب عقلا وقال رسول الله ص من اتى اليه معروف فليكافئ به وان عجز فليثن عليه فان لم يفعل فقد كفر النعمة
قيل وما قاطع سبيل المعروف صح ويدل عليه استحباب عوض الهدايا وقال الصادق ع لعن الله قاطع سبيل المعروف قال الرجل يصنع اليه المعروف فيكفره فيمنع صاحبه من ان يصنع ذلك الى
غيره ولا ينبغي ذلك للصاحب ايضا فوظ **قوله** وهو واجب في سبعة اشياء الاول غنائم دار الحرب قال في الدروس ما غنم من دار الحرب على الاملاك
الا ما غنم بغير اذن الامام فلو سرق او اخذ غيلة اي خدعة فلاخذه ظاهره ان جميع ما يؤخذ من دار الحرب فهو غنيمة فان كان بغير اذن الامام يكون
له الا ما سرق او اخذ غيلة وهو مشكل لان الظ ان الذي اخذ بالحرب على سبيل الجهاد والتكليف له الا ما سرق او اخذ بالاسلام هو الغنيمة فان كان بغير
اذنه يكون له الا ما اخذ جهرا او غصبا فيه ذلك مما وقع في يد المسلمين من غير سرقة وخدعة يكون غنيمة ولو بغير اذنه فتم قال المص في المنتهى الاول الغنائم
مغتنم باذن امام لم يكن صح التي تؤخذ من دار الحرب ما حواه العسكر وما لم يحوه امكن نقله ام لا مما صح تملكه بشرط ان لا يكون غصبا من مسلم او معاهد قليلا كان او كثيرا ومثله عبارة
الشرائع وهي مشعرة بما قلناه لان الظ منها اعتبار اخذ العسكر ولعل مراد المص بقوله ما لم يكن ملكا لهم بل يكون لمسلم او معاهد من لا يجوز اخذ ماله
فهو د فتوظ فلو كان المغصوب من حربي لحربي مثل صاحب الهند يجوز الاخذ كما في يد صاحبه فيكون غنيمة بالشرط دون ما يكون ما لمسلم او معاهد
بايديهم غصبا الا و اما دليل وجوبه فيه فهو النص من الكتاب والسنة والاجماع الثاني المعادن قال في المنتهى جمع معدن واشتقاقه من عدن بالمكان اذا
اقام به ومنه سميت جنة عدن لدوام الاقامة فيها وهو كل ما خرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة لعل مراده بعيد مما يخلق اخراج ما ذرع فيها
ولكن يخرج النباتات التي لها قيمة ولعل مراده غيرها واهل اللغة فيكون المراد من غيرها نباتها ولو قال كل ما كان ولى لانه يسلم عن النقض وعن اللغو مع
لزوم خروج مثل ما عد في الدروس منها مثل الجص والنورة وطين الغسل والعلاج وحجارة الرحا والملح فالظ الوجوب عن كل ما يصدق عليه المعدن
الواقع في الدليل ويمكن استخراج معنى له من الروايات الاتية ولكن المعلوم صدق المعنى اللغوي على المذكورات وظاهر عدم ارادته والعرف والشرع
غيرها ففي تحقيقه اشكال فيجب الاخراج عما علم الصدق شرعا او عرفا لا غير ودليل وجوبه فيه الاجماع قال في المنتهى وقد اجمع المسلمون على وجوب شيء في
المعدن والواجب عندنا الخمس وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي ان الواجب فيه الزكوة والروايات مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سالته عن
معادن الذهب والفضة والحديد والرصاص فقال عليها الخمس جميعا ولا عموم لها وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سالته عن المعادن كم فيها قال
الخمس وهي عامة قال في المنتهى ويجب الخمس في كل ما طلق عليه اسم المعدن سواء كان منطبعا بانفراده كالرصاص والنحاس والحديد او مع غيره كالزيبق او غير
منطبعة كالياقوت والفيروزج والبلخش والعقيق او مايعة كالقار والنفط والكبريت ذهب اليه علماؤنا اجمع واستدل بقوله تعالى انفقوا من طيبات
ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وفي الدلالة تامل وبصحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن الرصاص والصفر والحديد وما كان بالمعادن كم فيه
قال يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة وصحيحة زرارة قال سالت ابا جعفر ع عن المعادن ما فيها فقال كل ما كان ركازا ففيه الخمس وقال
ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج الله منه من حجارته مصفى الخمس وصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض
سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت والكبريت والنفط يخرج من الارض قال فقال هذا واشباهه فيه الخمس **قوله**
بعد المؤنة الخ اشارة الى شرط وجوبه فيه وهو امران الاول اخراج شيء بعد المؤنة فانها تخرج منها ودليله الاجماع المفهوم من المنتهى والعقل وهذا
واضح والثاني النصاب نقل عن الشيخ في الخلاف عدم اعتباره اصلا فقد دليله عموم الادلة المذكورة والاجماع الذي نقله ابن ادريس ونقل عن ابن بابويه الدينار الواحد
وكذا عن ابي الصلاح والمشهور كونه عشرين دينارا ودليله الاصل وعموم ما يدل على اباحة ما خلق الله وصحيحة البزنطي قال سالت ابا الحسن ع عما
اخرج المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا فيقيد به عموم الادلة ويرجح على رواية
محمد بن علي عن ابي عبد الله عن ابي الحسن ع قال سالته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد ومن معادن الذهب والفضة هل فيها زكوة
قال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس للصحة والشهرة والاصل والصراحة في اشتراط عشرين في المعادن كلها وضعفها الاخيرة مع احتمال الاستحباب
وحملها الشيخ على غير المعدن وزوع الاول لا يبعد اعتبار النصاب فيما اخرج دفعة او دفعات لا يترك العمل بينهما ترك اهمال كما قاله في المنتهى
ويحتمل اعتباره للدفعات مط قال في الدروس ولا فرق بين ان يكون الاخراج دفعة او دفعات كالكنز وان تعدد بقاعهما وانواعهما انتهى

وفي الكنوز المأخوذة في دار الحرب ودار الاسلام وليس عليه اثره والباقي او ولو كان عليه سكة الاسلام فلقطة على راي ولو كان في مبيع عرفه البايع فان عرفه فهو
له والا فللمشتري بعد الخمس م

لصدق بلوغ نصابا بالزكوة على المخرج بالدفعات الذي هو شرط للوجوب كما هو ظ الرواية بمفهوم البعض الى بعض مط وهو الاحوط الثاني كونه بعد المؤنة لما
مر والظ اعتبار النصاب بعدها لان الظاهر من دليله بلوغ ما يقع في يد المخرج نصابا وكذا من عموم ما يدل على اعتبار الخمس بعد المؤنة كما ستسمع وفي صحيحة زرارة
المتقدمة ايضا اشارة اليه فافهم ثم المعدن ان كان في الارض المملوكة فهو لمالكها ويخرج الخمس وان كان في الارض المباحة فهو لمن وجده وعمله الظ انه كذلك
فيها للمسلم والكافر وان الارض سواء كانت للامام خاصة كالانفال في زمان الغيبة مط وفي زمان الحضور بشرط الاذن والاعلام او كانت للمسلمين بان فتحت
عنوة لعموم الادلة ولعدم القيد ولهذا اطلق الاصحاب ايضا ويحتمل الخصاص في ما ارضه ع بشيعته كما يشعر به بعض الروايات الدالة على جواز التصرف في
ارضه وملكه وفي الارض المفتوحة عنوة بمصالح المسلمين كاصلها ونمائها لكونهما ملكا لغير الواجد فتم فانه لا يتبع المعدن للواجد الا نادرا والظاهر
تعلقه بالعين فلا يجوز التصرف فيه الا بعد الاخراج كالزكوة ويمكن جواز الاخراج من غيره كالزكوة لئلا يلزم الحرج والضيق ولحصول الغرض وظ الادلة
يقتضي الاول مع عدم التصريح بجواز الاخراج عن غيره والقياس على الزكوة من غير دليل غير معقول ولا شك انه احوط ايض قال في المنتهى لو اخرج خمس المعدن
لا خمس الثمن لان الخمس يتعلق بعين المعدن لا بقيمته الخامس قال في المنتهى اذا كان المعدن للمكاتب يجب عليه الخمس ودليله عموم الادلة مع صلاحيته للتملك والكسب
ثم قال العبد اذا استخرج معدنا ملكه سيده لانه مما فعله ويجب على المولى الخمس في المعدن هذا اذا اخرجه للسيد او لنفسه مع القول بانه لا يملك وفيه تامل
ثم قال اما اذا قلنا يملك واستخرج لنفسه باذن المولى فالصحيح ايض انه كذلك خلافا للشافعي لنا العموم وفيه تامل ايض لعدم تسليم العموم الشامل لصورة النزاع بل ظ
العموم الدال على انه يخرج الخمس كون الباقي للواجد نعم اذا اخرجه مط او باذن السيد بان يخرج له يكون للسيد لانه منفعته وماله واما مع الاذن بالاخراج
لنفسه مع القول بتملكه على ما هو المفروض فالظ انه له وحكمه حكم التمليك ويدل على الابقاء له المؤمنون عند شروطهم وذم تركهم العمل بالقول الا ان يقال
انه للسيد ومجرد الاذن بالاخراج فما لم يخرج ما صار ملكا فتم فان كونه للسيد مقتضى القولين و المعدن يملك بملك الارض لانه جزوها فيمكن ان يكون الوجوب
الى احد النصابين الاولين من النقدين كما في المال وفي صحيحة الحلبي كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة والظ اعتبار نصاب كل واحد فيه وقلنا في صحيحة البزنطي عن ابي الحسن
الرضا عم قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب الزكوة في مثله ففيه الخمس والظ عدم الفرق بين المعدن والكنز وكثيرا ما يطلق عليه الكنز كما في صحيحة زرارة
المتقدمة وما في صحيحة البزنطي المتقدمة ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا كانه للمثال فتم ما علم صدق المعدن عليه يجب فيه الخمس مع الشرائط حتى النفط و
الكبريت والملح المائي ايضا اشباهها الذكرها في رواية محمد بن مسلم المتقدمة في الفقيه وهي صحيحة في التهذيب مع الاشارة في غيرها واما الصادق على مثل الجص وطين الغسل والعلاج
فغير ظ ولعدم التصريح في الدروس على الوجوب في الكل ولا ريب انه احوط **قوله** وفي الكنوز المأخوذة الخ الثالث من الاصناف الواجب فيها الخمس هو الكنز و
دليله الاجماع قال في المنتهى الركاز هو الكنز والمقصود هنا منهما هو المال المدفون والمدخور في الارض ويجب فيه الخمس بلا خلاف بين اهل العلم كافة ولانه
من جملة الغنائم عندنا فتشمله الاية وينبغي ان يقيد التعريف بعدم العلم بكونه مال من لم يحل التصرف في ماله كما سيجي ولعله ترك للظهور وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع
قال سئلته عن المعادن ما فيها فقال كلما كان ركازا ففيه الخمس الخبر وصحيحة الحلبي قال سئلنا ابا عبد الله عم عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس وسألته عن الكنز
كم فيه قال الخمس وعن المعادن كم فيها قال الخمس وعن الرصاص والصفر والحديد وما كان بالمعادن كم فيها قال يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة وصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع | المعادن كم فيها
قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب الزكوة في مثله ففيه الخمس فلا شك في وجوبه في الكنز في الجملة واما الوجوب فيما وجد فلا يحتاج الى | قال الخمس وعن [illegible]
التفصيل فيقال الكنز ان وجد في ما ملك بالارث او البيع ونحوه من الاسباب المملكة فالاولى للورثة مط مع العلم بانه للمورث بل مع تجويزهم كونه له ايض فلا
خمس ح وانه تركة يقسم بينهم لانه تحت يد المورث وكلما هو تحت يده فهو تركة ما لم يعلم خلافها فانه فان الاحوط الترك مع القرائن والعمل بها وان علموا او غيرها
انه ليس له فينتقل الى المالك المتقدم على المورث وحكمه حكم الثاني وهو انه يعرف المالك الاول فالاول حتى ينتهي فان عرفه فالمالك مط فهو له بغير بينة ولا يمين نعم
مع دعواه له بغير منازع ولكن ينبغي له عدم اخذه مع قرائن الخلاف وظنه وان لم يعرفه مالك او عدم المالك ولا اجارة فهو لقطة مع كونه في دار
الاسلام واثره فيه مثل المراد به سكة الاسلام نحو الشهادة واسم النبي والسلطان المسلم بل ما يدل على ملكية من لماله حرمة ولا يجوز اخذه بدون اذنه مط مع عدم
العلم بزواله وضم عدم الخلاف فيه لصدقها اللقطة وان صدق عليه الكنز ايض ولكن الظ ان المعتبر في الكنز الذي يملك بعد اخراج الخمس عدم العلم بكونه ملكا لمن
لا يجوز اخذ ماله والظ انه يكفي ح الاثر الدال على ذلك مع عدم العلم بالزوال واما اذا لم يكن عليه العلامة ولم يعلم كونه مالا لمن يجوز التصرف في ماله فالظ
كونه مط للواجد بعد الخمس لعموم ادلة الخمس مع عدم العلم بملكية من لماله حرمة وان مجرد الوجود في الملك لا يدل عليه وان كان دار الاسلام لعدم ظهور انه
يصلح لذلك ولاحتمال كونه ملكا لمن يجوز التصرف في ماله مستقلا وتبعا للارض خصوصا مع القرائن وظهور المالك الحي مع انكاره له وقيل انه لقطة لصدق
تعريفها هذا مع ظن كون المال او الارض لمن لماله حرمة غير بعيد فتم وان وجد في ملك الغير فله مع الانكار فينتقل الى من سبقه حتى ينتهي الى العارف او يجهل
فلم يحكم فيه والظ انه لو كان المالك ممن لا يقبل اقراره كالصبي يحفظ حتى يكبر ويحتمل الحكم بكونه له بالعقل واعطائه الى من يجوز له قبض ماله للبد الدال عليه
فتم خصوصا مع القرائن وان وجد في ارض موات او غير معهودة بالتملك لمن لا يجوز التصرف في ملكه ولم يكن فيه تلك العلامة فالظ انه لقطة مط لما مر ايض ولا اثر فيه
للدار اصلا على ما يفهم فتم فيما ذكرته فانه وان خالف بحسب الظ ما يجده في بعض العبارات ولكن الظ انه صحيح لا يبعد كون بعض ذلك هو المراد وقد عرفت مما
ذكرناه انه لابد في التعريف من القيد المذكور او جعله شرطا واعلم انه يحتمل عدم حكم اللقطة في بعض ما ذكر انه لقطة بل يكون من قبيل مال مجهول المالك وسيجي
حكمه وحكم اللقطة فروع من المنتهى ا لو وجد الكنز في ارض مملوكة لحربي معين كان له وفيه الخمس م قال ابو يوسف يعد لعموم ادلة الخمس في الكنز ويظهر عدم
الخلاف عندنا حيث ما نقل الا خلافهم وكانه يريد بالحربي من لا حرمة لماله ومنه يظهر ان الظ من الكنز الذي يجب فيه خمسه كونه ملكا لشخص بعينه في الاخوة لزم | عدم
ماله ظهرا وخفية من نبشه او ملكه مع علمه نعم انه يمكن على مذهب من يجعل الخمس في كل مال المستفيد بما اذا وجد في قبر من قبور الجاهلية فكذلك والنجا

[illegible]

وكذا لو اشترى دابة فوجد في جوفها شيئا ولو اشترى سمكة فوجد في جوفها شيئا فهو للواجد من غير تعريف بعد الخمس وفي الغوص كالجواهر والدرر اذا بلغ قيمته دينارا بعد المؤنة ولو اخذ من البحر شيء بغير غوص فلا خمس والعنبر ان اخذ بالغوص فله حكمه وان اخذ من وجه الماء فمعدن م

كما تقدم ح لو استأجر اجيرا ليحفر له في الارض المباحة لطلب الكنز فوجده فهو للمستأجر لا للاجير لانه استأجره لذلك فصار بمنزلة ما لو استأجره للاحتطاب و الاحتشاش وان استأجره لامر غير ذلك فالواجد هو الاجير والكنز له وفي صحة الاستيجار لذلك تأمل لعدم تعيين مقدار الحفر ولما قيل من عدم جواز الاستيجار للمباحات لاحتمال دخولها في الملك بغير اختيار والظاهر الجواز وتوقف الملك على النية وضد ملكية الغير وبعدم ملكية منفعته لغيره على تقديره عدم احتياجه الى النية كما هو الظاهر ويجيء تحقيقه ق اذا استأجر دارا فوجد فيها كنزا فهو للمالك وقال بعض للمستأجر وهو بعيد فالمالك ذو اليد على المستأجر الا اثبات لو ادعيا يجب الخمس في كل ما كان ركازا وهو كل مال مذخور تحت الارض على اختلاف انواعه من الذهب والفضة والصفر والنحاس والاواني وغير ذلك وبه قال مالك لخ ودليل عموم الادلة والظاهر انه لا خلاف لنا الا في مقدار ونقله عن بعض العامة وانه لا بد من العبد المقدم ذكره لا يعتبر فيه الحول وهو قول اهل العلم كافة ق يجب الخمس على من وجده من مسلم او ذمي او حربي او عبد او صغير او كبير ذكر او انثى عاقل او مجنون الا ان العبد ان وجد الكنز فهو لسيده وهو قول اهل العلم فانهم اتفقوا على انه يجب الخمس على الذمي الا الشافعي وفي الدليل تأمل لعدم دليل العموم عموما دلالة ويكون المكلف بالاخراج الولي في غير المكلف ولعله يريد بالصغير والمجنون من يعقله على المملك بتمييز ما ويحتمل الملك لهما بالاخذ والقبض او بالولي والاب والجد في العبد والمكاتب كما مر في المعدن وغيره الدروس ايض والظاهر انه يملك بما يسمى ملكا كالاخذ لا بمجرد العلم والوجدان ويحتمل بالوصول والاحيا كما في المعدن اذا احتاج الى العمل فتأمل ويجيء تحقيقه ق الظاهر عدم الخلاف في وجوب النصاب وانه النصاب الاول من اخذ الزكاة عينا او قيمة قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع ويدل عليه صحيحة البزنطي المتقدمة ويؤيده الوجوب في المعدن والعجب عدم ذكره في المتن مع ذكره في المعدن فكانه احاله على الظهور ولعل اعتبار الضم في الكنوز النصاب للصدق وكذا ذلك محتمل في المعدن ويحتمل اعتبار الوحدة العرفية وعدم الياس عن الوجدان والاقرب انه بعد المؤنة كما في المعدن ولعله بما مر من التفصيل عرفت ما في المتن من الاجمال وعدم ظهور الاحكام مثل كونه كنزا على تقدير وجوده في دار الحرب مط وكذا الحكم بكونه كذلك في دار الاسلام مع عدم اثر الاسلام وانه يجب ان يقيد بما يكون في ملكه الغير كانه اهمله للظهور وبقرينة ما بعده وكذا كونه لقطة على تقدير ما يوجد اثر الاسلام اشارة الى رأي الشيخ بكونه كنزا ح ايض ولعله لعموم الادلة وكذا كونه للمشتري مط لاحتمال اثر الاسلام في بلده وعدم ذلك وقد مر التحقيق فتأمل وتذكر **قوله** وكذا لو اشترى دابة الخ يعني لو اشترى حيوانا فوجد في جوفه ما لا يعرف البايع فاخر حتى ينتهي فان عرف فهو له مط لما مر والا فللمشتري بعد الخمس الحكم الاول واضح لما مر واما الثاني وهو وجوب الخمس على المشتري فغير واضح لعدم كونه من احد الاصناف التي يجب فيها الخمس وجعله مثل الكنز مع عدم صدقه عليه من غير دليل بعيد بل يمكن المناقشة في كونه للمشتري مط ايض لاحتمال كونه لقطة الا ان يقال بعدم العلامة ومع ذلك محل التامل ايض ولا ظهور كونه للمسلمين على تقدير وجوده في دار الاسلام واثار تصرفهم وكذا قوله في السمكة فهو للواجد من غير تعريف بعد الخمس لاحتمال وجود اثر الاسلام بل كونه في دار الاسلام مع ظهور اثار التصرف يدل على كونه للمسلمين فالحاقه باللقطة محتمل على انه لم يظهر لوجوب الخمس وجه الا ان يقع عموم وهو بعيد على ان الظاهر ان السمكة وما فيها ملك الصايد للقبض خصوصا مع عدم اعتبار النية في الحيازة الا ان يقال اخذ الصيد حيازة لما في جوفه وهو بعيد او يقال يحتاج تملك المباحات الى نية ويحمل على غير المنوي وهو ايض بعيد فالظاهر هنا كونه ملكا للصايد مع اثر الاسلام ايض لان الظاهر انه وان كان للمسلم الا انه معرض عنه لو وقع في البحر الا ان يظهر خلافه فيكون لقطة فيحتمل كون المشتري ملتقطا الغلة مع وجود الصايد به وكونه ملتقطا لعدم اشتراط الشعور فتأمل فان كلام الاكثر خال عن هذه الاحتمالات ولا دليل واضح على ما ذكروه **قوله** وفي الغوص الخ هذا رابع الاصناف قال في المنتهى وهو كل ما يستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر وغير ذلك ويجب فيه الخمس وهو قول علمائنا اجمع ويدل عليه ايض صحيحة الحلبي المتقدمة وظاهرهم اعتبار النصاب المذكور وقال في المنتهى النصاب في الغوص دينار واحد فما بلغ قيمته دينارا وجب فيه الخمس وما نقص عن ذلك لم يجب فيه شيء ذهب اليه علماؤنا ويدل عليه رواية محمد بن علي المتقدمة في اعتبار نصاب المعدن مع عدم الصحة فلو لم يكن اجماع فالظاهر عدم اعتباره لعموم الادلة وعدم دليل الخاص المعتبر والظاهر بعد المؤنة كغيره ثم البحث في اعتباره في الدفعة فقط او مط ولو كان بالدفعات المتعددة ووجود التراخي والترك بالكلية لا بنية العود واعتبار ما اذا لم يكن القطع للاستراحة مع قصد المعاودة كما في المعدن والكنز فالبعد المطلق لصدق وصوله نصابا على الدفعات ايض مع ان الاجماع في اعتباره انما الاحتياط فيما وجد وحده اما اذا وجد متعددا فلا اجماع في اعتباره في كل واحد والاصل عدم اعتباره فيه مع صدق الغوص ولو كان مط في الكل فمذهب الدروس التفصيل هو مذهب المص **قوله** ولو اخذ من البحر الخ ينبغي تقييده بما اذا لم يكن مما يجب فيه الخمس بسبب اخر كما ذكر في العنبر بان اخذ من وجه الماء بغير غوص فمعدن يجب فيه الخمس من جهة كونه معدنا وقد يعتبر فيه نصاب المعدن ويجيء فيه الخلاف لا نصاب الغوص كانه لم يذكر للظهور ولما يفهم من العنبر فدليل عدم الوجوب يح ظ وكذا عدم كون ما يجب في الغوص في العنبر يح واما جعله من المعادن فمحل التامل لاحتمال اختصاص الوجوب في المعدن على اخراجه من معدنه كما هو المتبادر الا ان يكون معدنه وجه الماء فلا يكون وجدانا بالمعدن وعليه المعدن على اي تقدير كان موجبا للخمس لما لم يجب فيه ما اذا ملك بغير الوجدان او بدل عليه تكون المؤنة والاصل في ذا النقط سبيكة من وجه الارض من غير معدنه يحتمل عدم وجوب الخمس فيه كما في الغوص والكنز فانه لو وجد على وجه الارض ما لو كان تحتها يجب فيه الخمس لم يجب مثل الاواني والامتعة وغيره والظاهر معادن الذهب الخ الواقع في صحيحة محمد بن مسلم والمعادن في صحيحة الحلبي وما في الجنة في صحيحة تشعر بما قلناه اذ لا يقال لقطعة من الذهب الملقى في وجه الارض في غير معدن مثلا معدن الذهب وبالجملة الاصل براءة الذمة والصدق بحيث تكون حجة حجة عند غير واضح على انه قد يناقش في كون العنبر من جملة المعدن قال في المنتهى العنبر قال الشيخ انه نبات من البحر وقيل هو من عين في البحر وقيل العنبر يقذفه البحر الى جزيرة فلا يأكله شيء الا مات فلا يظهر كونه معدنا والاصل العدم قال المص قال الشيخ لا خمس فيه فمن خرج بالغوص واخذ قفيقا ففيه الخمس وفيه بعد والاقرب الحاقه بالارباح والفوائد التي يعتبر فيها مؤنة السنة الا بالغوص كيف كان والظاهر على تقديره صدق الغوص لا بعد الحاقه به وعلى تقدير العدم فان صدق عليه ما يدل على وجوبه في الفوائد والارباح يكون منها والا فلا شيء فيه

وفيما يفضل عن مؤونة السنة له ولعياله من ارباح التجارات والصناعات والزراعات م

قال المصنف لا شيء فيه وهو قول العلماء كافة الا في رواية عن احمد وعمر بن عبد العزيز بناء انه صيد فلا شيء فيه كصيد البر ويمكن ادخاله تحت الفوائد في المكاسب
صيد البراري خصوصا اذا كان على وجه الكسب في الاكتساب يدل عليه قوله فيل هذا والاقرب الحاقه بالارباح والفوائد التي يعتبر فيها مؤونة السنة
لا بالغوص كيف كان الا ان يستثنى بالاجماع فتأمل وسيجيء دليل الاكتساب ويمكن الوجوب من جهة الغوص ايضا على تقدير اخذه كما دل عليه الكلام المتقدم بعد
للشيخ الا ان يكون الاجماع اخرجه واعلم انه يمكن اجتماع بعض هذه الاصناف خصوصا على ما تقدم من احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس سواء
اخذه من معدنه ام لا فلو كان كنزا معدنيا وغنيمة بل يصدق على مثل العنبر بناء على ما مر انه لو اخذ بالغوص المعدن والغوص ففي وجوب الجميع وترجيح ما هو
مصلحة اهل الخمس والتخيير احتمالات والظاهر اعتبار الغنيمة مع الاجتماع مطلقا لصدقها ووجودها في الاية والوجوب بالاجماع وعدم الشك في الحوق في سائر احكام
الغنيمة وكذا الغوص اذا اجتمع مع الغير والظاهر عدم اجتماع المعدن والكنز وعلى تقديره ينبغي اعتبار كونه معدنا لانه احوط مع اعتبار كونه نصابه دينارا
وعدم وصوله الى عشرين دينارا وقد مر ما يدل على عدم تعدد وجوب الخمس في بحث الزكوة من عدم وجوب حقين في مال واحد فتذكر واما اجتماع المكاسب
مع غيره فالظاهر انه ممكن بان يعمل في ارض لان يجد كنزا او معدنا فالظاهر الوجوب في الاخيرين لما مر **قوله** وفيما يفضل عن مؤونة السنة الخ هذا خامس الاقسام
قال في المنتهى الصنف الخامس ارباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع انواع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤونة السنة
على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع وقد خالف فيه الجمهور كافة وفي العبارة مناقشة تكرار الزراعات لعله يريد بها في الاول كما ذكره في بحث الفرس كما
سيجيء وعدم الاحتياج الى الزراعات بعد قوله الغلات ومعلوم ان المراد بالفاضل من قوت الغلات التي تكون مملوكة بالزراعة ولعله عطف تفسيري
وان الصنائع داخلة تحت الاكتسابات وكان الظاهر الاقتصار على ما في المتن مع احتمال ارادة تبديل الصناعات بالاكتسابات بناء على زعمه ان الظاهر
الاقتصار الا ان يريد به عدم الاسراف الذي هو خارج عن الحلال والحرام واما الدليل عليه فكانه الاجماع المنقول في المنتهى مع انه نقل الخلاف فيما
سيجيء واستدل عليه بالايات مثل قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الخ والغنيمة عامة فيما يعد غنيمة ونعمة وفائدة خرج منه ما خرج
بالدليل بقي الباقي تحت العموم ولا بد لكون الكلام قبله في القتال وذكره ايضا بعده على كون المراد به غنيمة دار الحرب فقط وان كان هو محتمل عن بعيد مع
عدم ظهور صدق الغنيمة على كل فائدة ونفع ولو كان بالكسب والجهد والطاقة خروج الافراد الكثيرة مثل الميراث ونحوه عند الاكثر فتأمل ومثل قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وجه الاستدلال في الثاني انه قد نقل اكثر المفسرين على ان ما يخرج من الارض
هو المعادن والكنوز والثاني المنفق هو الخمس وكذا في المعطوف عليه وفيه تأمل ايضا بالروايات مثل صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام على كل
امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة عليها السلام ولمن يلي امرها من بعدها من ورثتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا اذ حرم عليهم الصدقة
حتى الخياط يخيط القميص بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا ليطيب لهم به الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه ليقوم
صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا وفي هذه تأمل الا ان الصحة كما قال في المنتهى ولعل غيرها لوجود عبد الله بن القسم الحضرمي في طريق الكتابين وفيها
وابيها في غيرها قال في دم حج واجتبر كذا بعا د يروي عن الغلاة لا خير فيه ولا يعتد به غضي ليس بشيء البتة وقال المص مثل كلام جش في صحة لا لما على عدم صدقه
الغنيمة على الكسب وانها لفاطمة فقط في زمانها وللائمة بعدها وعدم اخراج المؤونة في الكسب معلوم انه ليس كذلك وعدم وجوبها على الشيعة وان عدمه
موجب للزنا وعدم وقوع نكاح حلال وهو في غيرها من الاخبار ايضا وفيه تأمل واضح فتأمل واستدل ايضا برواية محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض
اصحابنا الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اخبرني عن الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤونة
قال في المنتهى في الصحيح عن محمد وفي الصحة تأمل لعدم ظهور محمد بن الحسن الاشعري وبعد كونه الصفار لوقوع نقله على بن مهزيار وبعد نقله عنه مع عدم
شهرته بهذا اللقب بل يكتفي بابن الحسن والصفار ولهذا ما قال في المختلف صحيحة محمد بل قال رواية محمد والدلالة ايضا غير صريحة وهو مثل رواية علي بن مهزيار قال
قال لي ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك ذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه ولم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس
فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم قال قلت فالتاجر عليه والصانع بيده فقال وذلك اذا امكنهم بعد مؤونتهم على ان سند غير صريح بتوثيقه بل قيل
انه وكيل مشكور وكان له لذلك ما سميت بالصحيح ويمكن كونها حسنة فتأمل وفي قوله في امتعتهم ايضا تأمل ورواية علي بن مهزيار قال كتب اليه ابراهيم بن محمد الهمداني
اقرأني علي كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع انه اوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة وانه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك
فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله فكتب وقرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤونته
ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان والطريق الى علي بن مهزيار صحيح مع توثيقه ولكن المكتوب اليه غير صريح وابراهيم مجهول لعله يضر لان الظاهر انه يحكي انه كتب و
قرأ علي وان كان صدر الرواية تدل على انه لا يضر حيث فهم ان الحاكي هو علي مع انه مناف لكتابة ابيه والمتن لا يخلو عن اجمال مع انها مكاتبة وغيرها من الروايات
ولكن ليس شيء صحيح صريح خال عن شيء مثل رواية حكيم مؤذن بني عيس عن ابي عبد الله عليه السلام فان لله خمسه وللرسول هي والله الافادة يوما فيوما الا ان ابي جعل
شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا والسند ضعيف لاشتراكه ولعدم وجود ثقة احد فيه وايضا الحصر في افادة يوما فيوما ليس بمذهب وكذا العموم والذي يدل على العدم
الاصل وكون ذلك ضيقا في الجملة مع صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس الخمس الا في الغنائم خاصة والاصل لا اعتداد به مع الدليل
وقد تقدم وكذا الضيق وحمل الرواية في تب على ان الخمس الواجب بالقران ليس الا في الغنائم فقد سلم تخصيصها في القران بغنائم دار الحرب ولكن قال في الاستبصار
بعد ذلك الوجه وجعله ولا والوجه الثاني ان يكون هذه المكاسب الفوائد التي تحصل للانسان هي من جملة الغنائم التي ذكرها الله تعالى في القران و
يحتمل التقية ايضا فتأمل وسيجيء له زيادة قال المص في المنتهى قال ابو الصلاح الحلبي من علمائنا الميراث والهبة والهدية فيه الخمس وانكر ابن ادريس ذلك قال
تحقيق م

وفي ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وفي الحلال المختلط بالحرام ولا يتميز ولا يعرف صاحبه ولا قدره ولو عرف المالك خاصة صالحه ولو عرف القدر خاصة
تصدق به

وهذا شيء لم يذكره احد من اصحابنا غير ابي الصلاح ويمكن ان يحتج لابي الصلاح بما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتب اليه ابو جعفر عليه السلام وقرأت انا كتابه
اليه في طريق مكة فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى ونقل اية الخمس والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة التي يغنمها المرء والفائدة
يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن وهذه مكاتبة طويلة وفيها احكام كثيرة مخالفة للمذهب مع اضطراب و
قصور عن الدلالة لانها على مذهبه لعدم ذكر الخمس صريحا ورجوع ضمير هي الى الزكوة على الظ ودلالة صدر الخبر على سقوط الخمس عن الشيعة وقصرها في الذهب والفضة مع
حول الحول والسقوط عن البعض والتقييد ببعض الانواع وبالجملة هذا الخبر مضطرب بحيث لا يمكن الاستدلال به على شيء والمسئلة من المشكلات لعدم صراحة
الاية قال في مجمع البيان الغنيمة ما اخذ من اموال اهل الحرب من الكفار الى قوله وهو المروي عن ائمتنا عليهم السلام وان قال بعد ذلك ويمكن ان يستدل بها على على ذلك
عموم الخمس في كل فائدة تحصل للانسان وهو مذهب اصحابنا فان في عرف اللغة يطلق على جميع ذلك اسم المغنم والغنيمة ولا يخفى ما فيه وعدم صحة خبر دال على
المط على انها اذا اخذت بعمومها تدل على اكثر مما قالوه ويبعد في الايجاب مع كونه خلاف الاصل وخلاف عموم بعض الايات مثل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وغيرها وكذا الا
وعدم دليل صحيح صريح غيره ايضا ومثلها منفي غالبا في الشريعة السهلة والاجماع المدعى غير معلوم فان الظ ان ابن الجنيد مخالف كما نقل عنه في المنتهى والمخ
قال في المختلف المشهور من علمائنا ايجاب الخمس في ارباح التجارات والصناعات والزراعات وقال ابن الجنيد فاما ما استفيد من ميراث او كد بدن او صلة اخ
او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها الا ان يوجب ذلك من لا يسع يسع ـ د
خلافه بما لا يحتمل التاويل وكذا نقل عنه ذلك في المنتهى مع نقل الاجماع فيما تقدم واستدل له في المخ بالاصل وصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة واجاب بمعارضة
الاصل بالاحتياط وهو غير جيد وهو نقل ذلك كثيرا وبابطال الاصل مع قيام الموجب وهو جيد لو كان وعن الثاني بحملها على جميع ما يغنم كما في
الاية وبانها مشتملة على ما نقول بوجوبه فيه مثل العوض في المعدن والكنز والجواب عنه ظ وهو التخصيص بالدليل ومخالفة اكثر الاصحاب والشهرة العظيمة و
ظاهر الاية وبعض الاخبار ايضا مشكل واشد اشكالا وجوبه حتما على الشيعة خصوصا حال الغيبة لورود علة في اخبار كثيرة كما ستسمع في محل
ما يدل على الوجوب في هذا الصنف على الاستحباب مط ووجوب غير الحصة واستحبابها معه مط او مع غير الحاجة ممكن ولكن المخالفة لا تخرج عن اشكال ثم الظاهر
عدم الخلاف في اشتراط المؤنة قال في المنتهى ولا يجب في فوائد الاكتسابات والارباح في التجارات والزراعات شيء الا فيما يفضل عن مؤنته ومؤنة عياله سنة
كاملة ذهب اليه علماؤنا واستدل بخبري محمد وعلي المتقدمين وقد تقدمت الاخبار الدالة عليه والظاهر ان الاعتبار بجميع ما يخرجه من غير اسراف فلو
اخرج كما في بحقوق الاسراف المحرم فعل حراما ويضمن خمسه ولو قتر يمكن الاستثناء فلا يخرج خمس ما قتر بحسب القوت المتعارف ويخرج من الفاضل لو كان
ويحتمل عدم اعتبار ذلك الاخراج عن الكل بصرف المؤنة على ما يخرج وينفق ثم الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح مثلا على تقدير عدمها من غيرها فلو كان عنده ما يمون
به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظ عدم اعتبارها مما فيه الخمس بل يجب الخمس من الكل لانه احوط ولعموم ادلة الخمس وعدم وضوح صحة دليل المؤنة
وثبوت اعتبار المؤنة على تقدير الاحتياج بالاجماع ونفي الضرر وحمل الاخبار عليه والتبادر الاحتياج من بعد المؤنة الواقع في الخبر ولانه قد يؤل الى
عدم الخمس في اموال كثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفها اصلا مثل ارباح تجارات السلاطين وذوي الغنائم والاكابر من التجار والزراع وهو مناف لحكمة
شرع الخمس في الجملة ويحتمل التقسيط ولكنه غير مفهوم من الاخبار لانه احوط بالنسبة الى اخراجها من الارباح بالكلية وبالجملة التقسيط الذي مفهوم
من الاخبار ولكن ما احوط بل الاحوط والاظهر اعتبارها كما قلناه وان تبادر الى الذهن في اول الامر اعتبارها من مال الخمس فتأمل وظ العبارات مثل الاخبار
وقول المص من ارباح التجارات بيان لما فيما يفضل ويحتمل كونها صلة للمؤنة اي المؤنة الماخوذة من الارباح **قوله** وفي ارض الذمي اذا اشتراها
من مسلم هذا هو الصنف السادس قال في المنتهى الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وجب عليه الخمس ذهب اليه علماؤنا اجمع ويدل عليه الحسن بل صحيحة ابي عبيدة الحذاء
قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس قال في المختلف انها موثقة ووجهه غير ظ بل الظ انها صحيحة وقد مر تاويل ما يدل على عدم
الخمس الا في الغنائم ولكن جعل هذه الارض غنيمة محل التامل اذ يلزم دخول جميع الامتعة والاموال والظ عدم الارادة فلا يحمل الباقي بالاية الغنيمة
مطلقا نعم يمكن تخصيص ذلك بالاجماع والخبر المذكور وفيهما تأمل ثم ان الظ من العبارات والخبر كون ذلك في مطلق الارض قال في المنتهى هل هذا الحكم
مختص بارض الزراعة او هو عام فيها وفي المساكن اطلاق الاصحاب يقتضي الثاني والاظهر ان الظ ان مرادهم بالاطلاق هو الاول ويؤيده الاصل وان المسكن
لا يقال له عرفا الارض بل المسكن نعم لو اشترى ارضا ليجعلها مسكنا يجيء فيه البحث ولا يبعد الوجوب فيه ايضا لظاهر عموم الارض ولو كانت مفتوحة عنوة
ففيها تامل لعدم الملك المطلق وتبعيته للاثار ايضا فيه تامل فان الظاهر انها لا يزول ملكها فيلزم اخراج خمسها مرتين فتأمل وعلى تقدير الوجوب بالشرائط كسائر
الاراضي **قوله** وفي الحلال اذا اختلط بالحرام الخ قال في المنتهى ذكره اكثر علمائنا ويدل عليه رواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال ان
امير المؤمنين عليه السلام اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله تعالى قد رضي من المال
بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وفي الدلالة تأمل وسنده ضعيف وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال اني كسبت
مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه من الحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله قد رضي
من الاشياء بالخمس وسائر المال لك ودلالتها اوضح والسند غير واضح مثل الاول ويمكن ان يستدل ايضا بصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل من اصحابنا
يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له ودلالتها على اباحة الغنيمة للغانم اذا لم يكن باذن الامام اوضح فما ثبت وجوب
الخمس في هذا الصنف قال في المختلف ولم يذكر ذلك ابن الجنيد ولا ابن ابي عقيل ولا المفيد والاصل دليل قوي لكن لا يبعد على تقدير الياس من العلم
بالمالك التصدق به والضمان مقدار ما يغلب على ظنه انه مال الغير لنفي الحرج والضيق وحصول العوض في الجملة وكونه كاللقطة فتأمل وعلى تقدير الخمس فقط
وجوبه

ذكره

ويجب على واجد الكنز و[في المعدن] الغوص صغيراً كان او كبيراً حراً كان او عبداً ولا يعتبر الحول في الخمس بل متى حصل وجب ويؤخر الارباح حولاً احتياطاً له والعول وقولها للمالك الدار
في ملكية الكنز وقول المستاجر في قدره ويقسم الخمس ستة اقسام ثلثة للامام ع وثلثة لليتامى والمساكين وابناء السبيل من الهاشميين المؤمنين م

ذكروا له شرائط الاول عدم معرفة مقدار الحرام فلو عرف تصدق ذلك المقدار خاصة قال وكذا الثاني عدم التمييز فلو عرف بعينه تصدق به ولا يبعد
الضمان مع ظهور صاحبه والوصية به ويحتمل الحفظ مع رجاء المالك وقالوا انه حينئذ مصرف الزكوة لا الخمس الثالث عدم معرفة صاحب الحق ومعه يدفع
ما يستحقه اليه مط ويوصيه بصلح ونحوه ولو مات صاحبه ولم يكن له وارث فهو للامام ع يفعل بها يفعل بسائر امواله من ارث من لا وارث له والظ
عدم الفرق في الحكم بين الموروث وغيره مع وجود الشرائط وانه اذا كان يعلم كونه اقل من الخمس ولا يعرف قدره بعينه فالظ اخراج ما يتيقن وكذا لو علم
كونه زائداً على الخمس بظاهر الادلة ثم ان الظ عدم كون الزائد والاقل من ارباب الخمس لعدم الدليل الخمس خ لان الظ قولهم ودليلهم اختصاص الحكم فيما كان
عنه الخمس فقط الا ان يعمل الادلة مط ثم الظ ايضاً جواز اعطاء ارباب الخمس منه مط لعدم المنع وظ ادلة المنع في الزكوة الواجبة ولا شك ان العدم احوط الا
مع الضرورة فقوله ولو عرف المالك خاصة يعني لو عرف المالك ولم يعرف القدر مع عدم التمييز يصالح المالك والظ ان الصلح مثل ويصح عزه والغرض
تحصيل رضاه والخروج من حقه وهذا يصح مع معرفة القدر ايضاً والتمييز ايضاً فلو لم يكن خاصة لكان اشمل واخصر الا ان الاحتياج الى الصلح مع عدمها
واضح اما لو عرف القدر ولم يعرفه مع عدم التمييز يتصدق بذلك القدر الى المستحقين كائناً ما كان ولعله اشار بقوله يتصدق ان مصرفه مصرف مطلق
الصدقة لا الخمس والزكوة فقط واما اذا كان معيناً ممتازاً مع جهل المالك فيمكن التصدق به مط ايضاً والحفظ ايضاً مع رجاء وجود المالك والتصدق
مع عدمه كما مر والكل واضح وللتصريح النص على التمييز مع انه حكم غيره وحكم في المنتهى بالصدقة مط مع معرفته بعينه واما الدليل فعلى الخمس في موضعه
قد ذكر واما دليل الصلح ونحوه فظ واما دليل التصدق فهو ان منع التصرف في مال الحرج وضيق منفي وفي صورة العلم مع القصد للتامل واكل مال الغير بدون
من غير رضا صاحبه منهي وفي التصدق والى المستحقين نوع ايصال الى المالك لحصول العوض وهو الثواب مع عدم القدرة على غيره ويؤيده حكم اللقطة و
الاخبار الدالة على الخمس نعم مع الضمان اوضح فينبغي ان يكون ضامناً خصوصاً الغاصب وهذا يجري في المعين فيمكن الحفظ مع الرجاء لا مكان الايصال
الى صاحبه مثل سائر الامانات ومع الياس بالكلية التصدق غير بعيد لعدم الفائدة في الحفظ مع انه تكليف شاق ومع الضمان هنا ايضاً اوضح فتامل
قوله ويجب على واجد الكنز الخ قد مر البحث عنه ووجه العموم عموم الادلة وفي قوله صغيراً وعبداً تسامح لانه يجب على الولي والمولى لانهما المكلف
والملحوظ له وكان في تخصيص لتعميم هذه الثلثة اشارة الى عدمه في البواقي كالارباح وهو محل التامل اذ قد يقع بوجوب الخمس في ارباح تجارات
الصغير وصناعات ومثل العموم الدليل فتامل قوله ولا يعتبر الحول الخ عدم اعتبار الحول في مطلق الخمس كانه اجماعي كعدم النصاب في الارباح
وفي غنائم دار الحرب والمال المختلط والارض المبتاعة للاصل وعموم الادلة المتقدمة وكذا عدم اعتبار نصاب اخر غير ما ذكر في المعدن والكنز والغوص وكذا كونه
هنا بعد مؤنة العمل وكذا عدم الوجوب فيما لم يفضل عن المؤنة سنة كاملة من ارباح التجارات والزراعات والمكاسب قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا وقد
مر دليل اعتبار المؤنة مع تحقيقها وقال ايضاً فيه ولا يجب في الفوائد المذكورة من الارباح والمكاسب على الفور بل يترخص الى تمام السنة وتخرج عن الفاضل
حسنه لعدم الدليل الدال على الفورية مع اصالة براءة الذمة ولان الايجاب على الفور ضرر عظيم اذ المؤنة غير معلومة المقدار الا بعد مضي المدة لجواز ان يولد له
ويزوج النساء ويشتري الاماء والمنازل ويخرب عقاره فيحتاج الى عمارته الى غير ذلك من الامور المتجددة مع ان الخمس لا يجب الا بعد ذلك كله فكان من عناية الله تعالى
بالمكلف تاخير الوجوب الى تمام الحول نعم لو تبرع بتعجيله بان يخرج من اول السنة ما يكفيه على الاقتصاد واخرج الخمس الباقي كان افضل لان فيه تعجيلاً بالطاعة وايفاء
بالمحتاج وسرعة الى المغفرة ودفعاً لاحتمال عدم الوصول لما يخاف من الموت او النفس والشيطان وبصلة الذرية الطيبة التي قد علم ما فيه من الثواب العظيم والاجر
الجزيل ولا يراعي الحول في شيء مما يجب فيه الخمس غيرها ويمكن فهم اعتبار مؤنة السنة له ولعياله من الاخبار حيث دلت على كونه بعد المؤنة والمتبادر منه مؤنة السنة و
ان لم تكن السنة موجودة في الروايات ولكن صرح بمؤنة الرجل ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان والظ انه لم يسقط عن خراج الظالم مثل العشور في التجارات بل
هو مال مشترك بين المالك وصاحب الخمس فالاخذ مطالب به من جهتهما فكل ما حصل منه يكون فيه الخمس فيعني كونه بعد خراج السلطان ان خراج العادل الحق او عدم
وجوب خمس ما اخذ من المالك عليه لانه لا خمس فيه بالكلية ومثل الاخير معنى ما يدل على الاجزاء في الزكوة والخمس اذا اخذه الظالم ان علمنا به وقد مر ومثل ما في
في الفقيه وسئل ابو عبد الله ع عن الرجل يأخذ منه هؤلاء زكوة ماله او خمس غنيمة او خمس ما يخرج له من المعادن ايحسب ذلك من زكوته وخمسه فقال نعم
قوله والقول قول مالك الدار الخ يعني لو تداعى مالك الدار ومستاجرها في كنز وجد فيه فالاكثر على ان القول قول المالك فالمستاجر خارج وعليه البينة
وعلى المالك اليمين لان المالك له هو وصاحب اليد عليه فكذا جميع ما فيه فهو يحتاج اليه ونقل عن الشيخ ان القول قول المستاجر لانه واضع اليد على الملك بحيث الحق و
المنفعة له فيكون واضعاً يده شرعاً على ما فيه وهو بعيد لانه ما وضع الا بما اباح له المالك وهو منفعة البيت الذي الكنز خارج عنها جزماً وقد ايضاً ان ما كون القول
قول المستاجر في القدر فظاهر للاصل قوله ويقسم الخمس ستة اقسام الخ كونه مقسوماً بستة اقسام نصفه للرسول ص وبعده للامام القائم مقامه والنصف الاخر
لباقي المذكورين هو المشهور بين الاصحاب عليه دلت الاية والاخبار الكثيرة وقال بعض الاصحاب بانه مقسوم خمسة اقسام سهم له وللامام بعده وفي الاربعة
لغيره واستدل عليه بما في خبر صحيح من فعله صلوات الله عليه لك والجواب ان فعله قد يكون تبرعاً منه ومع الاعواز وهو ص متفق عليه وكذا في مرسلة حماد
الطويلة التي سيجي وبالجملة الامر اليه كلما فعله فهو الحسن وكذا الامام وانما الكلام في الغير فلا ينبغي الخروج عن ظ الادلة مع الشهرة فالثلثة له صلوات الله
عليه وآله سهم الله لانه وكيله وسهم الرسول وسهم ذي القربى مع وجوده له وبعده للامام القائم مقامه وكانه ياخذ بالولاية والنبوة او انه صفي بذوي القرابة و...
القرابة ويكون التعبير للتيمن فتم وبعده له ع وعلى ذي ح ويدل على ذلك الاجماع المنقول عن الشيخ في المنتهى والاخبار الدالة على التنصيف مثل قوله ع سهم
ذي القربى لقرابة الرسول الامام وقوله وسهم له مقسوم من الله فله نصف الخمس مثل قوله وخمس ذي القربى لقرابة الرسول وهو الامام والاخبار في ذلك
كثيرة وسيجي البعض واما اشتراط الكون من بني هاشم والايمان في الاصناف الثلثة فهو المشهور عندنا قال في المنتهى ذهب اليه اكثر علمائنا الى الاول ونقل عن

وان كان ظ الادلة عاماً ويمكن الاكتفاء عليه
في الجملة وهنا يحتمل الاكتفاء على الخمس مط ال م
سادة سهم ذي القربى م

ويجوز تخصيص الواحد به على كراهية ويقسم بقدر الكفاية فالفاضل للامام ع والمعوز عليه ويعتبر في اليتيم الفقر وفي ابن السبيل الحاجة عندنا لا في بلده ولا يحل نقله
مع المستحق فيضمن ويجوز مع عدمه ولا ضمان والانفال تختص بالامام ع وهي كل ارض موات سواء ماتت بعد الملك اولا وكل ارض ملكت من غير قتال سواء انجلى اهلها او
سلموها طوعا ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وصفايا الملوك وقطائعهم غير المغصوبة ويصطفي من الغنيمة ما شاء ع

ابن الجنيد اشتراك بني المطلب شرط الايتام المسلمين ومساكينهم وابن سبيلهم كلهم في النصف الاخر وكونهم داخلين في الثلثة الاصناف والاشتراك الاول
لا دليل عليهم وقد مر البحث عنه في باب الزكوة والثاني هو ظاهر الاية ولكن الاخبار خصصتها مثل رواية مالك الجهني عن ابي عبد الله ع واليتامى يتامى اهل بيته
وما في رواية عبد الله بن بكير عن بعض اصحابه عن احدهما ع قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذي القربى لقرابة الرسول الامام واليتامى يتامى
ال الرسول والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ومثلها رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام قال سمعته يقول كلاما كثيرا ثم قال اعطهم من
ذلك كله سهم ذي القربى الذي قال الله تعالى ان كنتم امنتم بالله نحن والله عنى بذي القربى والذين قرنهم الله بنفسه وبنبيه فقال فلله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل منا خاصة ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيبا اكرم الله نبيه واكرمنا ان يطعمنا اوساخ ايدي الناس وفيما اخبرنا احمد بن محمد قال حدثنا بعض اصحابنا
رفع الحديث قال والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد وغيرها من الاخبار الكثيرة جدا واختصاصهم بتحريم الزكوة يدل على تخصيص هذه
بهم والتبرع عن الخمس وقد مر الاختصاص بهم في خبر عبد الله بن سنان وقد ادعى محتمل دليل ابن الجنيد العموم ويمكن ان يقال لا يبعد كونه مفهوما بين الله وبين
وعلى تقدير عدم تخصيص ما مر من الاخبار الكثيرة وما سيجيء حجة من الادلة وانها لم تكن صحيحة ولكن كثرتها وشهرتها تدل على الوقوع مع الاحتياط فان البراءة
تحصل باليقين باعطاء هؤلاء من بني هاشم بخلاف الغير مع الاتفاق على عدم ترك الواجب فان قيل بوجوب الاعطاء لكل جماعة من كل صنف وقد مر البحث عنه
جواز اعطاء بني المطلب وعطاء من ينتسب الى هاشم بالام ولا شك في ارادة الام في احكام النكاح والارث وغيرهما في الايات والاخبار وكلام الاصحاب والاصل الحقيقة
والاحتياط معلوم ان امكن واما اعتبار الايمان فما نجد له خصوصا مستندا نعم ما يدل على اشتراطه في الزكوة من الاجماع والاخبار قد يشعر بذلك مع كونه
عوضا وما نجد مخالفا بخصوصه ولكن الاصل وظاهر الادلة يقتضيه والظاهر عدم اشتراط العدالة ويمكن ان يقال جواز النقل لعدم ظهور الدليل ولما مر في
الزكوة مع كونه عوضا ولا نزاع في الجواز مع عدم المستحق وعدم الضمان ح ان لم يفرط وينبغي الضمان معه ان لم يفرط لما مر في الزكوة والاحتياط يقتضي العدم
وهو ظاهر بل لا يبعد عدم الجواز مع احتياج اهله في البلد المطالبة بعد استكمال الشرائط لانه منع المستحق عن حقه والظاهر كونه مضيقا ولا دليل على الجواز هنا الحقوق
والظاهر عدم وجوب الاعطاء لجميع المستحقين بل الجميع من في البلد الظاهر كونهم مصرفه والا يلزم الاشتراك ولا قائل به وانه ضيق وحرج نعم ينبغي اعطاء جماعة من
كل صنف والتعميم مهما امكن مع الوسعة والاعطاء على قدر الحاجة اي مؤنة السنة فيحتاج فيها واكثر هذه الاحكام مستنبطة عن الزكوة لانه عوض يفعل ما اراد
كالنبي صلوات الله عليه واله وذلك مصرح في الخبر كما مر في الزائد على النصف على تقدير الاعواز واخذ الفاضل على تقدير الزيادة نعم البحث فيه ينفع حال
الغيبة فينبغي التامل فيها واستعمال ما هو الاحوط مع الامكان قوله ويجوز تخصيص الواحد الخ لما مر في الزكوة ولكن هناك كان الدليل موجودا ولا
دليل هنا سوى احتمال بيان المصرف لعله ظاهر ولكن ينبغي الاحتياط ويدل على الجواز في الجملة ما روي عن ابي الحسن ع ارايت ان كان صنف اكثر من صنف وصنف
اقل من صنف كيف يصنع به فقال ذاك الى الامام ارايت رسول الله ص كيف صنع انما كان يعطي على ما يرى هو كذلك الامام ويجيء ما يدل على الاعطاء بقدر الكفاية
سنة قوله ويقسم بقدر الكفاية الى قوله والمعوز عليه كانه اشارة الى ما ورد من اعوز في الشيء اذا احتاج اليه فلم تقدر عليه وقد مر انه على تقدير حضوره ع يفعل كل
ما يريد ويدل عليه ما مر عن قريب وعلى التفصيل المذكور قوله والنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد ع الذين لا
تحل لهم الصدقة والزكوة وعوضهم الله مكان ذلك بالخمس فيعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار
له الفضل كذلك يلزمه النقصان والسند غير صحيح وفيه بعض الاحكام ويدل على العلة التي ذكرناها ويدل على اشتراط الهاشمية في الاقسام كلها مع ما مر من
الاخبار في ذلك كثيرة جدا وينبغي ح مراعاة الاحتياط حال الغيبة ويجيء واما اعتبار الفقر في المسكين فظاهر واما في غيره فهو مقتضى الاعتبار والعلة
الا ان اعتباره في ابن السبيل عندنا لا في بلده ويدل عليه ايضا كونه عوضا من الزكوة ومن الاخبار ما يدل على الاعطاء على قدر الكفاية وكون الفاضل
له كما مر وهو الظاهر مع الشهرة العظيمة وان قيل بالعدم في اليتيم وان كان لفظة الاية عاما ترك التقييد للظهور ولا يبعد حمل المساكين على غير
اليتيم كما هو الظاهر ويقتضيه المقابلة ويستبعد تعيين شيء بمجرد اليتيم مع وجود المحتاجين من اصناف فقراء ولا شك انه احوط واولى وعلى تقدير
الاعطاء فالظاهر انه مثل اعطاء اليتيم الذي مر في باب الزكوة وقد مر البحث في قوله ولا يحل نقله الخ فان الاحوط العدم والجواز غير بعيد مع المصلحة كما مر
في الزكوة ولا شك ولا نزاع في النقل بل الى قابضه حال الغيبة لانه القاسم وغيره ضامن على ما قيل والظاهر ان المراد باليتيم هنا مطلق الطفل
الذي لا اب له فقط كما قيل قوله والانفال الخ لما كان المصرف في الخمس هو الامام وكون نصفه له خاصة فناسب ذكر ما له خاصة بعده وهو المراد بالانفال
هنا قال في المنتهى الانفال جمع نفل بسكون الفاء وفتحها وهو الزيادة ومنه سميت النافلة لزيادتها على الفرض طلبا مانعا من النقيض بعض الواجب والمراد هنا
كل ما يخص الامام كما يفهم من المتن ايضا وهو اقسام منها ما لا ينقل وهو كل ارض موات لا مالك لها سواء كانت لم تعمر ولم يملك اصلا او ملكت ثم ماتت و
باد اهلها وبقيت بغير مالك فقوله سواء ماتت بعد الملك ولا يحتاج الى قيد ما لم يكن لها مالك كما قيل وكانه ترك للظهور وكذا كل ارض اخذت من غير
قتال بان خلاها الحربيون او سلموها طوعا فيصير بذلك ملكا وهذه مما لا يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكذا بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام
داخلة في الموات فكان الاقتصار عليه ممكنا الا انه ذكره للتوضيح ولاحتمال صرف الموات على غيرها مما يصلح للعمارة ومنها ما ينقل وهو صفايا الملوك قيل
هي الجارية والفرس والغلمان والظاهر انها اعم لانها اشتقت من الصفو وهو اختيار ما يريد من الامور الحسنة الا ان المراد هنا غير المعتبر بمقابلتها بالقطائع
وهي القرى والبساتين والاراضي المخصوصة بالملوك قال في المنتهى صفايا الملوك وقطائعهم ما كان في ايديهم من غير جهة الغصب يعني ان كل ارض
فتحت من اهل الحرب فما كان يختص بملكهم فهو للامام اذا لم يكن غصبا من مسلم او معاهد لان ذلك للنبي ص وقد ثبت ان جميع ما كان للنبي ص فهو
للامام بعده الى قوله ومن الانفال ما يصطفيه من الغنيمة في الحرب مثل الفرس الجواد والثوب المرتفع والجارية الحسناء والسيف القاطع وما اشبه ذلك

ما لم يجحف

مما لم يجحف بالغانمين ذهب لبيه علما انما اجمع وبالجملة له ما يريد ويختار كما علم انّه يفول ويصطفي من الغنيمة ما شاء وهذا بعيم بعد تخصيص ف
ينبغي لنا تعيين الاحكام المتعلقة بالامر الغائب والحاكم على الاطلاق واما دليل جميع ما ذكر فهو اخبار كثيرة جدّا مع اتفاق الاصحاب على ما يظهر مثل رواية
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول ان الانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم فما كان من ارض خربة
او بطون اودية فهذا كله من الفيء والانفال لله وللرسول فما كان لله فهو للرسول ويضعه حيث يحب قال في المنتهى انها حسنة وفي المخ موثقة وهي منقولة
عن علي بن الحسن بن الفضال وان كان هو مقبول لا باس به لكن الطريق اليه غير ظ وفي رواية اخرى عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال سمعته يقول الفيء
الانفال ما كان من ارض لم يكن فيها اهراقة الدماء او قوم صولحوا واعطوا من ايديهم وما كان من ارض خربة او بطن واد فهو كله من الفيء فهذا لله و
لرسوله فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء وهو للامام بعد الرسول ص وقوله ما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب
قال الا ترى هو هذا واما قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهذا بمنزلة الغنم كان ابي يقول ذلك فليس لنا فيه غير سهمين سهم الرسول وسهم
القربى ثم نحن شركاء الناس فيما بقي وهذه تدل على قسمة الغنيمة التي هي في القران المذكور بآية خمسا سافهم وما في رواية الحلبي عن ابي عبد الله عم قال سألته عن
الانفال فقال ما كان من الارضين باد اهلها وما في رواية حماد بن عيسى قال رواه لي بعض اصحابنا ذكره عن العبد الصالح ابي الحسن الاول عم قال وله الانفال
كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب لكن صولحوا عليها واعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية و
الآجام وكل ارض ميتة لا رب لها وهذه رواية طويلة فيها احكام كثيرة مثل ما فيه الخمس وتقسيمه ستة اقسام وكون النصف له ص وبعده للامام القائم مقامه
اختصاص النصف الآخر بايتامهم ومساكينهم وابناء السبيل من اهل بيتهم وقال يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم وان الفاضل
له والنقص عليه وقال انما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم عن صدقات الناس تنزيها لهم من الله لقرابتهم
من رسول الله ص وكرامة لهم من اوساخ الناس فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في مواضع الذل والمسكنة ولا باس بصدقة بعضهم على
بعض وبين ان الذين لهم قرابة رسول الله انهم بنوا عبد المطلب ذكرهم وانثاهم وان من كان امه فقط من بني هاشم ليس من اهل الخمس بل من الزكوة وللامام
صفو المال يأخذه من هذه الاموال صفوها الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب او يشتهي فذلك له قبل القسمة وله ان يسد
بذلك المال جميع ما ينوبه فان بقي بعد ذلك شيء يأخذ منه الخمس والباقي يقسم بين مقاتلة ولو لم يبق ليس لهم شيء من الارضين وما غلبوا عليه الا وليس لمن قاتل شيء
ما احتواه العسكر وان الارض التي اخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يدي من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على صلح من صلحهم
الوالي على قدر طاقتهم من الخراج النصف او الثلث او الثلثان وعلى قدر ما يكون لهم صالحا ولا يضرهم ثم بين الزكوة بالتفصيل العشر ونصفه في بعض صنفها ع
وبين مصرفه ثم قال وللعبد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة باد اهلها الى قوله لا رب لها قال وله صوافي الملوك مما كان في ايديهم من غير وجه الغصب
لان المغصوب كله مردود الى اهله وهو وارث من لا وارث له وقال الانفال الى الوالي كل ارض فتحت عنوة في زمن النبي ص الى آخر الابد ما كان افتتاح تبكه فتوحها
بدعوة النبي ص من اهل الجور ومن اهل العدل لان ذمة النبي ص قال فان المسلمين اخوة يتكافئ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ورواية ابي الصباح قال قال في الاولى والاخيرة
لي ابو عبد الله عم نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الانفال ولنا صفو الاموال ونحن الراسخون في العلم ونحن المحسودون الذين قال الله تعالى ام يحسدون ذمة واحدة لان
الناس على ما آتاهم الله من فضله ورواية زرارة عن ابي عبد الله عم قال قلت له ما يقول الله تعالى يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول رسول الله قال
وهي كل ارض جلا اهلها من غير ان يحمل عليها بخيل ولا رجال ولا ركاب فهي نفل لله وللرسول ص وما في رواية عبد الله بن سنان عنه عم فاما الفيء و بح
الانفال فهو خالص لرسول الله ص وما في رواية الحلبي المنقولة قال الفيء ما كان من الاموال لم يكن فيها هراقة دم او قتل والانفال مثل ذلك هو بمنزلته
ورواية سماعة بن مهران قال سألته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم وقال ومنها البحرين
لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وهذه تدل على كون جميع ما كان للملوك له عم فالتقييد بالصفايا والقطايع غير جيد الا ان يريد ما ينقل وما لا ينقل مطلقا
قال في شرح الشرايع الضابط ان كل ما كان لسلطان الكفر من مال غير مغصوب من محترم المال فهو لسلطان الاسلام وهو الامام عم وان البحرين ليس مفتوح عنوة
ورواية ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عم في الرجل يموت ولا وارث له ولا مولى فقال هو من اهل هذه الآية يسئلونك عن الانفال فهذه تدل على كونه
وارث من لا وارث له كما هو مذهب الاصحاب خاصة مع ما تقدم في المرسلة الطويلة عن حماد ولا يضر كون القسم بن محمد الجوهري الواقع في الطريق مع انه
في دفنه عن النبي هو الواقفي وكذا عدم اتصال المرسلة الطويلة وغير ذلك من الاخبار واعلم ان الانفال كان له ص وبعده صار للمولى القائم مقامه بنفسه
المتقدم للمراد الآن وبعده ص وانه يمكن ان يكون برؤس الجبال وبطون الاودية والآجام كونها مطلقا في اي موضع كان حتى في املاك الناس المحترمة
لهم كما هو ظاهر الروايات والعبارات ولكنه بعيد لان الظاهر ان ما كان في ملكهم وايديهم لم يكن لهم لانهم الا ان يقال الارض لم تملك الا بالاحياء ولا احياء
فيها غالبا وعلى تقديره لو وجد المراد الموات منها ويمكن ان يكون المراد ما لا يكون في ملك الغير وتحت يده ويقيد بكالاموات منها وترك للظهور كما قرب
المص في المنتهى قال المراد بين المراد برؤس الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه والارض المختصة به فاما ما كان من ذلك في ارض المسلم ويد مسلم عليه فلا
يستحقه ولم يرده وسكت عليه فيدل على رضائه ولكن ينبغي ان يقول بيده وبيد مسلم عليه ما يكون في ملك من له حرمة ومع ذلك يلزم كون ذكر بطون
الاودية ونحوها بعد ذكر الارض المختصة به غير لغو ويمكن كونه للدفع توهم انها لا تملك قال في شرح الشرايع لا يخفى ان المراد بها ما كان في غير ارضه عم المتقدمة
والمرجع في الجبال والاودية الى العرف وفيه تامل فان المراد بقولهم غير مغصوبة الصفايا والقطايع التي لا يكون ملكا للملوك الكفار ويكون ملكا
لمن لا يجوز اخذ ماله ويكون له حرمة فهو ظ وان ما يوجد في ملكه استقلالا عم مما يجب فيه الخمس مثل المعادن والكنوز يكون له لا للواجد ويخرج الخمس مع

وغنيمة من قاتل بغير اذنه فانه لم اذ كان ظاهره يتصرف كيف شاء ولا يجوز لغيره التصرف في حقه الا باذنه ويجب عليه الوفاء فيما قاطع عليه اذ كان ثابتا سائغ لنا خاصة المناكح والمساكن والمتاجر في نصيبه لا يجب صرف حصص الموجودين منه واما غيرها فيجب صرف حصته الاصناف اليهم من بعضه ويحفظ الى حين ظهوره او يصرفه من له اهلية الحكم بالنيابة عنه الى المحتاجين من الاصناف على سبيل التتمة ولو فرقه غير الحاكم ضمن

# كتاب الصوم والنظر في ماهيته واقسامه ولواحقه

احتمال انه في غير ملكه المعهود ويحث بيده بالفعل مثل داره وسائر ما في تصرفه كما يتصرفات الناس للعموم الدال على ذلك كما مر وقلة وجود ما يخرج وهو بعيد ولا يبعد ذلك في زمان الغيبة لما سيجيء من تجويزهم ذلك ولكن يحتمل الخمس حينئذ وايضا لكون الموجود كالعطية التي تكون ملكا للامام عم وبعطي كما اعطانا اياه

الناس منها لا انه اما في ملكه او ملك غيره او الموات وهو في ملكه عم فلا حسن على كل التقادير فتم والعمومات بيد معه مع احتمال التخصيص **قوله** وغنيمة من قاتل بغير اذنه لكانها من جملة الانفال ولكن تغير الاسلوب وعدم عطفه على ما سبق حتى يكون تحته صريحا كانه لعدم ظهور دليله كغيره وكذا فعل في غير المتن ايضا ولكن لابد من اعتبار قيد في تعريفها حتى يخرجها والا فهي داخلة فيها وهو ظ ويحتمل كونها منها قال المصنف في المنتهى ذهب اليه الشيخان والسيد

حكيها حكم الغنيمة المرتضى رحمهم الله واتباعهم وقال الشافعي فيه قوة ودليلهم رواية العباس الوراق عن رجل سماه عن ابي عبد الله عم قال اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وفي السند الحسن بن احمد بن بشار المجهول ويعقوب المشترك والارسال المقبول والجبر بالعمل غير مسموع لعدم الدليل وما يدل على ملكية المال الماخوذ من الاجماع وغيره يدل على عدمه فكذا الاصل والظاهر ما يدل على حصر ما له عم فيما تقدم من الاخبار وانه لو كان لذكر فيها وظاهر انما غنمتم يدل على اخراج الخمس فقط فيكون الباقي للغانم لعدم استحقاق الغير بالاتفاق لان ظاهرها ان يكون الباقي للغانمين كما يقول في المعدن والكنز الخمس وهو الظاهر ايضا يحتمل تخصيص الخبر بزمان ظهوره عم كما هو المتبادر من غير اذنه لان فيه انه ممكن اذ لا يتحقق في زمان الغيبة وعدم الامكان الا ان ذلك القول غالبا تم الظاهر على تقدير القول به مط في الحملة فالمذكور فيما اذا قاتلوا فاخذوا بالحرب على الدعوة الى الاسلام والغزو كما هو ظ بعض العبارات كالدروس ونحوه فلو ذهب جماعة لنهب مال ونحوه او اخذوا منهم شيئا قهرا وعلانية وغير ذلك لم يكن داخلا في الحكم لان اخذ مال الكفار ليس بمشروط باذن الامام بل الجهاد فالظاهر ان من جاهد بغير اذنه يكون الماخوذ هذا الحكم ولا يكون حكمه حكم الغنيمة ولان الظاهر تخلف الحكم عنهم لعدم اذن الامام وانه لو كان باذنه لكان غنيمة ومعلوم عدم ذلك في جميع الاخذ قهرا ولانه بمنزلة السرقة والخدعة مع احتمال التعميم كما اذا كان بالقتال معهم في بلادهم وبالجملة هذا الحكم مخالف لبعض الاصول وليس له دليل واضح فالاختصار على محل يكون كونه متفقا فيه غير محتمل للغير اولى ليوثق به في الجملة ولكن الاحتياط لا يترك **قوله** ولا يجوز لغيره التصرف الخ يعني لا يجوز التصرف في ماله خاصة من الانفال بغير اذنه مع حضوره وغيبته عم الا ما استثناه من المناكح واخويها حال الغيبة لنا خاصة ودليله واضح وهو عدم جواز التصرف في مال الغير عقلا ونقلا من الكتاب كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وغيره والسنة مثل لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وغير ذلك وسيجيء في خمس الخمس والاجماع ولكن الظاهر اباحة بعض الانفال مثل الاراضي حال الغيبة كما سيجيء في كتاب الجهاد واحياء الموات والتصرف في مال من لا وارث له في بحث الميراث بصرفه الى المستحقين وصرف حصته من الخمس الى اربابه كما سيجيء فالى شرح بكلام في شرح قوله لا يجوز التصرف في ذلك بغير اذنه اشار بذلك الى الانفال التي قوله فظ العبارة تحريم التصرف في ذلك حالة حضوره وغيبته الا ما استثنيه وهو المناكح وقسيماه والاصح اباحة الانفال حالة الغيبة فاختصاص المنع بالخمس هنا ما استثنى ظاهر عبارته غير جيد لاشعارها بالخلاف في اباحة التصرف في الاراضي حال الغيبة بل ان عدم جواز التصرف مذهب المص والظاهر انه ليس كذلك كما سيظهر في كتاب الجهاد وبان الاصح اباحة كل الانفال والظاهر انه ليس كذلك لعدم اباحة الغنيمة والارث بكل وجه الا ان يريد في الجملة وبان التصرف في الخمس ممنوع حال الغيبة الا في المناكح ونحوها وكذا جوازه عنده بصرفه الى المستحقين الا ان يجعل من المستثنى ولكن يا باه تفسير الاستثناء اولا ويريد بكل الخ فيشكل الميراث وغيره وبان استثنا هذه الاشياء من الخمس والظاهر انه عام وان يحج البعض وبالجملة العبارة غير جيدة **قوله** ويجب عليه الوفاء الخ يعني يجب على الامام ان يفي في كل ما قاطع باجارة ارض مثلا فيما اخذ حقه الذي قاطع عليه ويترك الباقي له فيكون الفاضل مباحا له وللامام الاجرة وهو ظ بل لا يحتاج الى الذكر واعلم ان النفل والفيء يطلقان اصطلاحا تخصيصا لهما ببعض افراد معناهما اللغوي على ما فرض مما هو غنيمة الله تعالى لرسوله وبعده للامام القائم مقامه كما في سورة الانفال يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول وما في سورة الحشر ما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب وتدل الاخبار الدالة على ذلك مثل خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم انه سمعه يقول ان الانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم فما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من الفيء والانفال لله وللرسول الخ وتدل على حمل الاية الثانية ايضا عليها انه ليس لغنيمة لعدم الايجاف الخ السير بعد ولا تكون الغنيمة بدون ذلك وقد يطلقان ايضا على ما يراد في الغنيمة العسكرية ونقل المعنيين للفيء والانفال في مجمع البيان وتدل على اطلاق الانفال والفيء بالمعنيين رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال سمعته يقول الفيء والانفال ما كان في ارض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا واعطوا بايديهم ما كان من ارض خربة او بطون اودية فهو كله من الفيء فهذا لله ولرسوله فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء وهو يعيد للامام بعد الرسول صلى الله عليه وآله واما قوله وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب قال الا ترى هو هذا واما قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فهذا بمنزلة المغنم ورواية اخرى عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عم يقول سئل عن الانفال فقال الخربة هلك اهلها او يجلون عنها فهي نفل لله عز وجل نصفها يقسم بين الناس ونصفها للرسول صلى الله عليه وآله فما كان للرسول فهو للامام عم ظاهره الا ان هذه القرينة يمكن كونه هنا ايضا بمعنى الانفال المتقدم فيكون التقدير لله وللرسول والقسمة على الوجه المذكور تكون مسمحة وتفضلا منه صلوات الله عليه وآله على المساكين الفقراء من المستحقين من قرابته كذا الامام عم وهذه الفائدة تقع في الجمع بين الاخبار والاية اختلاف ثم اعلم ان امر الخمس مع وجوده صلوات الله عليه وآله اليه يفعل به ما يريد والظاهر لزوم صرف النصف في مستحقيه المفهومين من الاية والاخبار بمعنى عدم تملكه وصرفه في حوائج نفسه نعم يجوز له من جهة امر المصالح كلها الذي يفعل ما يرى فيه المصلحة وفي مال نفسه مختار فيه فيفعل ما يريد وفي دلالة الاية والاخبار الكثيرة المتقدمة الدالة على كونه منصفا نصف له ونصف لغيره من الاصناف والاصل وما ورد في ان عليه النقص وله الفاضل

غنيمة ومنصفا على ثمانية اقسام غير مطلق ويمكن قول على ذلك العتمة اسلامها تخصيص هذه القرينة صح

حكيها وان كان لو قول الشافعي صح

ظ الخبرية مطلقا اخذ منهم قهرا كالمعو صح

يكن

يمكن حمله مع عدم الحجيّة وعدم المقاومة لتلك الآية والرواية الكثيرة مع عدم الخلاف والنزاع على ان عليه من جهة الحكومة والمصلحة ولذا يحفظ و
يلاحظ فيه ما يرى من المصلحة وكذا الامام القائم مقامه ع وهو مذهب ابن ادريس وايضا الظاهر جواز تقسيم الخمس في غير الغنيمة للمالك الاصيل والحصول والتعرض
كالزكوة نعم الغنيمة لما كان امرها اليهم صلوات الله عليهم لا يجوز لغيرهم ذلك فتم في الاول قولان وان كان غائبا ساغ لنا خاصة التصرف فيها بالاباحة
هذه الاشياء من اموالهم ع للشيعة اي الاثني عشرية مطلقا سواء كان من المال الذي فيه الخمس او كان الكل لهم ع كالانفال مثل الغنيمة بغير اذنهم ع
مخصّصة في شرح الشرايع عن جيد كما مر وكذا حال الغيبة والحضور والظاهر عدم الخلاف في المناكح قال في المنتهى وقد اباح الائمة ع المناكح في حالتي ظهور
الامام وغيبته وعليه علماؤنا اجمع بل الظاهر ان للشيعة مطلق التصرف في اموالهم للشيعة خصوصا مع الاحتياج لعموم الادلة وهي روايات وقد نقل جعفر
مثل ما في رواية عيسى عن ابي عبد الله ع قال هي اي الغنيمة والله الافادة يوما فيوما الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا وما في رواية عبد الله بن سنان
فقد ادعى صحتها في المنتهى حتى الخياط ليخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم الولادة وفي رواية محمد بن مسلم في
الصحيحة قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا اولادهم وفي صحيحة ضريس
الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم
ولميلادهم وما في رواية [illegible] حلل يعني انما سأل خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال ابو عبد الله ع هذا
لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما تولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن حللنا له الخ وهذه فيها عموم الاخذ والماخوذ منه فليس
مخصوصا بالمناكح وفيه ميسر ولا برهان دون ما ذكر قوله ع لوالي البحرين الحكم ابن علباء بعد ان جاءه بخمس ما حصل في ولاية البحرين بعد ان انفق وتزوج واشترى
الجواري من الانفال اما انه كله لنا وقد قبلت ما جئت به وقد حللتك من امهاتك ولادك ونسائك وما [illegible] لك علي وعلى ابي الجنة وصحيحة ابي بصير وزرارة و [وما انفقت]
ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك [ضمنت صح]
وابائهم في حل ورواية داود بن كثير الرقي عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك و
رواية يونس بن يعقوب قال في الحج موثقة وليست بظاهرة لوجود محمد بن سنان او محمد بن سالم على اختلاف النسخ والاصح الاول قال كنت عند ابي عبد الله ع
فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع في ايدينا الارباح والاموال وتجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون
فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وما في مكاتبة صحيحة علي بن مهزيار كاتبه قال احمد محمد قرأت ان كتابه اليه وهو في طريق مكة
وانما اوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا انية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه
في تجارة ولا ضيعة الا ضيعة سافسر لك امرها تخفيفا مني عن موالي ومنا مني عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم وان كان فيها ما يدل على الوجوب ايضا
وبعض الامور المنافية للاصل مع عدم ظهور المكتوب اليه فتم وصحيحة الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات و
تجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ
الشاهد الغائب وصحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لابي جعفر ع من رجل يسأله ان يجعله في حل من مأكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه من اعوزه شيء
من حقي فهو في حل ورواية الفضيل كانها صحيحة عن ابي عبد الله ع قال من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على اول النعم قال قلت جعلت فداك ما اول
النعم قال طيب الولادة ثم قال ابو عبد الله ع قال امير المؤمنين ع لفاطمة احلي نصيبك من الفيء لاباء شيعتنا ليطيبوا ورواية معاذ بن كثير عن ابي عبد الله ع [ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا صح]
قال موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف فاذا قام قائمنا حرم على كل ذي كنز كنزه حتى يأتوه به يستعين به وما في صحيحة مسمع بن عبد الملك
عن ابي عبد الله ع قال له قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك بعد ما جاء بمال عظيم من خمس ما اكتسبه من الغوص وقوله له الكل لنا فقال له احمل
اليك المال كله وكان من الف الف درهم يكون خمسه الف درهم ثم قال وكلما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل لهم ذلك الى ان يقوم
قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الارض من ايديهم ويخرجهم عنها صغرة وقال في الحج انها
صحيحة الا ان مسمع ما صرح بتوثيقه بل مدح وما في رواية الحارث بن مغيرة النصري في حكاية نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو الاموال و
هما اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله الى قوله سمعناه في اخر دعائه يقول اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا قال ثم اقبل الينا بوجهه فقال يا نجية ما على فطرة
ابراهيم غيرنا وغير شيعتنا وما يدل على خلاف ذلك يمكن حمله على غير الشيعة او غير محل الضرورة او ورد بالقلة وعدم الصحة مثل ما في رواية محمد بن زيد
الطبري قال كتب رجل من تجار فارس الى بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسأله الاذن في الخمس ان شاء الله فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم مضمونه وجوب
الخمس وعدم السقوط وعدم حسن منع النفس عن الثواب دعائهم ع ورواية ابراهيم بن هاشم قال كنت عند ابي جعفر ع اذ دخل عليه صالح بن محمد بن
سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي اجعلني من عشرة الاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح قال ابو جعفر ع احدهم
يثب على اموال ال محمد وايتامهم ومساكينهم وفقرائهم وابناء سبيلهم فياخذه ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسألنهم الله
عن ذلك يوم القيمة سؤالا حثيثا وهذه مع كونها في الوقف وما ال محمد ليست بصريحة في منع الشيعة واعلم ان عموم الاخبار الاول يدل على السقوط
بالكلية زمان الغيبة والحضور بمعنى عدم الوجوب الحتمي فكانهم ع اخبروا بذلك فعلم عدم الوجوب الحتمي فالظاهر انه لا يجوز الا اباحة لما بعد موتهم
فانه بالغير مع التصريح في البعض بالسقوط الى القائم ويوم القيمة بل ظاهرها سقوط الخمس بالكلية حتى حصة الفقراء ايضا واباحة اكل ما فيه سواء اكل
من في ماله ذلك او غيره وهذه الاخبار هي التي دلت على السقوط حال الغيبة وكون الايصال مستحبا كما هو مذهب البعض مع ما مر من عدم تحقق محل

الوجوب الا قليلا لعدم دليل قوى على الارباح والمكاسب وعدم الغنيمة وكون الكنوز والمعادن ان كان في ملك الواجد فهو له وان كان في ملك
الغير فهو للغير وفي الموات فهو ملك الامام عم وقد صرح بالوقف وعلى مذهب من يجعل البحر له ايضا كما فهم من رواية ابي سيار في الغوص فلا يكون في الغوص
ايضا شيء فتأمل والحرام المختلط ما ظهر وجهه الا ان المشترى من مسلم يمكن وجوده فيه لكنه قليل الوقوع وان في الاخبار الكثيرة اخراج الخمس عن
الحرام موجب لتطهيره وكذا اخذ مال الناصب واخراج الخمس منه والظاهر اباحتهما اولا لعدم القائل به وللمخالفة للقواعد وانه قال في الفقيه وسئل ابو الحسن ع
عن الرجل ياخذ منه هؤلاء زكوة ماله وخمس غنيمته او خمس ما يخرج له من المعادن ايحسب ذلك له في زكوته وخمسه فقال نعم هذا ولكن ينبغي الاحتياط
التام وعدم التقصير في اخراج الحقوق خصوصا حصة الاصناف الثلثة من كل غنيمة عدوها لاحتمال الاية على الظاهر وبعض الروايات واصله
عدم السقوط وبعد سقوط حقهم مع تحريم الزكوة عليهم وكون ذلك عوضا وبعد اسقاطهم عم ذلك منهم مع عدم كونه مخصوصا بهم بظاهر الاية والاخبار
وعدم صحة كل الاخبار وصراحتها بذلك واحتمال الحمل على العاجز كما مر والتقية في البعض والتخصيص بحقوقهم بعد التصرف وعدم امكانها الا بهما
وغير ذلك وكذا من باقي الاقسام مع الشرائط المذكورة من غير نظر الى ما ذكرناه من التشبهة المحتملة والعمل بالامر الثابت حتى يعلم المسقط ولا يضر
كونها في ارضه على ما فهم من الاخبار فلو صرفت حصة الاشراف في المحتاجين منهم لا يكون فيه الحرج بوجه وهو ظ ان شاء الله بل لو صرف حصته ايضا ع
في الذرية العلوية اظن عدم الباس به وبرائة الذمة بذلك وان لم يعتمد على الظن بالوجوب والضيق بذلك على صاحب الحق للاحتمالات المذكورة ولما
ذكره الاصحاب من احتمال الدفن والايصاء وغير ذلك وبالجملة اظن كون صرفه في الذرية المحتاجين اولى من باقي الاحتمالات لما فهم من الاخبار من عدم
المؤاخذة بالتقصير مطلقا في ذلك والصرف في نفسه فكيف يتصور المؤاخذة بالصرف فيهم مع ما ورد من ثواب صلة الذرية والمؤمن المحتاج وان صلة
المؤمن صلتهم عم فكيف اذا اجتمع معه الاحتياج والقرابة والاحتياط وكون الايصال لله تعالى عليه ايضا ما ورد من الاخبار الدالة على صرفهم عم حقوقهم
فيهم وفعلهم ذلك واظن عدم المؤاخذة وان فعل ذلك المالك بنفسه من غير اذن الحاكم لما مر لكن ان امكن الايصال الى الفقيه العدل المامون فهو الاولى
لما قال في المنتهى اذا قلنا بصرف حصته عم في الاصناف انما يتولاه من اليه النيابة عنه عم في الاحكام وهو الفقيه المامون المحتاج الجامع للشرائط الفتوى
والحكم على ما ياتي تفصيله من فقهاء اهل البيت عم على جهة التتمة لمن يقصر عنه ما يصل اليه عما يضطر اليه لانه نوع من حكم على الغائب فلا يتولاه
غير من ذكرناه ولما قال في شرح يع لانه نائب للامام عم ومنصوبه فيتولى عنه الاتمام لباقي الاصناف مع اعواز نصيبهم كما يجب عليه عم ومصرفه ذلك صح
ذلك مع حضوره ولو تولى ذلك غيره كان ضامنا عند كل من اوجب صرفه الى الاصناف وان كان ذلك غير ظاهر الدليل لما مر في الاخبار والقول بان
هذا حكم على الغائب غير مستحسن للزوم كونه عم محكوما عليه من بعض تولي الحاكم اذنه ووكالته منه عم مفهوما من الاخبار وفعله عم ذلك من جهة
الحكومة ايضا وعلى تقدير تسليم ذلك عنده كل من يوجب فيشكل القول بذلك مع تلك الاخبار الكثيرة نعم لا شك ان ذلك هو الاولى كما في الزكوة
مع الامكان والظاهر انه لا ينبغي النزاع في وقت الغيبة بل التعرض لما مر وبالجملة الاحتياط في الصرف اليه مع الوجود والامكان والافضل تخصيص بعض
الطلبة المامونين مع الاقتصار بالاعطاء على سبيل التتمة والاحوط الاقتصار على قدر الحاجة يوما فيوما او قضاء ديونهم او اشتراء كسوتهم ومسكنهم
على تقدير الاحتياج التام خصوصا في الشتاء وكسوة الليل والنهار ولا يبعد الاعطاء لمؤنة السنة التي يحتاج اليه كما كان يفعله عم من اعطاء مؤنة السنة كما نقل
في الروايات وينبغي التعميم وملاحظة الاحوج والاعجز وتقديمهم على غيرهم ومراعاة النساء والايتام اكثر من جميع اقسام الاحتياج من المسكن والملبس
والماكل والمشرب بل المنكح ايضا على تقدير الضرورة هذا ما وصل اليه النظر القاصر والله ولى التوفيق والعافي عن المقصر والقاصر وقد ظهر مما مر عدم
حسن التخصيص بالثلثة لما فهم من العموم وان ليست العلة المذكورة في بعض الاخبار موجبة لذلك لان كثيرا ما يذكر علة في الخبر ولا يكون الا في بعض الافراد و
لا يقصر الحكم على وجودها وذلك ظ عند كثير مما يذكر المتتبع انها لا تقتضي تخصيص غيرها من العمومات وان هذه العلة لا تصلح للعلية الا في بعض افراد
المناكح مثل ان ياخذ الجارية من دار الحرب غنيمة بغير اذن الامام او يشتري عبادة بعين مال الخمس ويشترى جارية يكون ماله او ما فيه الخمس ولا يتم في تزويج
النساء وان كان المهر عين ماله او ما فيه الخمس وهو ظ على ما قالوا فتأمل فيه ومعلوم تمام ذلك في المساكن والمتاجر بالطريق الاولى ولعل المراد بالعلة في
الجملة اذ لو حرمت اموالهم يحصل ما يوجب ذلك فيها فيجئ الجرم بل قد يتنازع في ايجاب ما ذكرناه ايضا مع احتمال كونه شبهة وقليل ما يفعل مع العلم او
يقال المراد التطهير عن مطلق الحرام والشبهة ولو كان في الاكل والشرب وان لم يتم في مثل قوله بما نكحوا او بما ابيحوا فتأمل واما المراد بالمناكح فكانها السراري
المغنومة من اهل الحرب في مال الغنيمة بانه يباح وطيها اذا اخذها بنفسه او انتقل اليه بوجه اخر مثل الاتهاب والشراء او غير ذلك وان كانت باجمعها
للامام على ما مر او بعضها على القول الاخر وربما فسرت بالزوجات التي يكون مهرها من المال الذي يجب فيه الخمس والجواري التي تشترى بذلك المال ولا
يجب اخراج خمس ذلك الثمن والمهر وقيل عليه وهذا التفسير راجع الى المؤنة المستثنات وقد يجاب بانه قد يكون الثمن منه ربما يخرج عنه مؤنة السنة
مثل المعادن والكنوز والغوص الا ان يقال بالوجوب وهو تم لعموم الاخبار وكلام الاصحاب وبانه قد تكون تلك زائدة ولا يحتاج اليها او يكون بعد
عام الوجوب كما قيل ويحتمل عدم اشتراط اللائق بحاله ما دام لم يصل الى الاسراف والحرام والاشتراط ايضا كما يشعر به كلامهم حيث قيد والانفاق
بالاقتصاد والمراد بالمساكن ما يتخذ منها في الارض المختصة به عم مثل المغنومة بغير اذنه ورؤس الجبال وبطون الاودية والموات وما لا اله وارث
من لا وارث له سواه عم يبنى بنفسه ويملك الارض او ينتقل المسكن والارض اليه مما يجوز الانتقال به مثل الاتهاب والاشتراء وغيرهما وقيل هي ايضا
مما يشترى من المساكن بمال يجب فيه الخمس كالمكاسب وهو راجع الى المؤنة المستثناة ايضا وقد مر الجواب به فالتعميم اولى ويحتمل اشتراط اللائق وعدمه كما
مر وبالمتاجر ما يشترى من الاموال التي فيه الخمس مع علمه بعدم اخراج الخمس عنه فانه يجوز الشراء ولا يجب اخراج الخمس في شيء من ذلك حتى حصة الفقراء

الاول الصوم وهو الامساك مع النية من طلوع الفجر الثاني الى ذهاب الحمرة المشرقية م

بل ينبغي تفسيره بانهم بانواع مثل تملك ما فيه الخمس وكونه لهم بالتمام بل اباحة التصرف في مثله مط اذ يبعد تجويز الشراء فقط مع الاشتغال بالعلة وهو لزوم الحرام على الشيعة على ما اشرنا اليه فانه كما يقع الشراء يقع غيره ايضا من الاسباب المملكة او المبيحة وقد عرفت ان لفظ الجواز مط ولا خصوصية لهذه الثلثة مع امكان ادخال اكثر الاشياء فيها كما اشرنا اليه وايضا الظاهر هو التعميم في كون حد هذه الاشياء من الشيعة وغيرها القائلين بوجوبه وعدمه لعموم الاخبار وقال في شرح يع وقد علل هذه الثلثة في الاخبار بطيب المولد وصحة الصلوة وحل المال وهذه تفيد العموم وما ذكر من صحة الصلوة ويمكن استفادة حل المال من بعض الاخبار كما اشرنا اليه نفي صحة الصلوة اشارة الى عدم صحة صلوة من يمنع ذلك مع التحريم وقد صرح بذلك في منع الزكوة في العبارات والروايات قال في الكافي وفي رواية اخرى ولا يقبل له صلوة وفي الفقيه من اقام الصلوة ولم يؤت الزكوة فكانه لم يقم الصلوة وقد مر الدليل عليه في مطلق الحقوق فتذكر وتامل واعلم ان هذه الاخبار المتقدمة بكثرتها دلت على عدم جواز التصرف لغير الشيعة فيما يختص بالامام وفي المال الذي يجب فيه الخمس وانه سبب لتحريم الولادة والنكاح وتحريم المال فالخمس متعلق بالعين وان المشتري من المخالفين ما يختص به لا يكون مشتريا حقيقة بل نحو استنقاذ وكذا الخمس في المال الغير المخمس وهذا دليل على عدم اشتراط الشراء الحقيقي في المتاجر فينبغي صحة التملك مط فلا يبعد جواز اخذ المختص بهم عم عنهم سرقة وقهرا واخذه منهم مع احتمال المنع لاحتمال اختصاص الجواز بما يصدق عليه التجارة او ما يأذنون فيه الصيد والملكية بالشبهة ظاهرا لان الاخذ باطل في الترك وان ذلك اعم من الارض وغيرها فيشكل بصرفهم في الارض المختصة وذا الخمس فيجوز لنا الاخذ منهم فتم ويدل على ذلك في الارض المختصة ما مر في صحيحة مسمع بن عبد الملك فان كسبهم من الارض الخ ومفهوم صحيحة عمر بن يزيد قال سمعت رجلا من اهل الجبل يسأل ابا عبد الله عم عن رجل اخذ ارضا مواتا تركها اهلها فعمرها واكرى انهارها وبنى فيها بيوتا وغرس فيها نخلا وشجرا قال فقال ابو عبد الله عم كان امير المؤمنين عليه السلم يقول من احيا ارضا من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤديه الى الامام في حال الهدنة فاذا ظهر القائم فليوطن نفسه على ان يؤخذ منه وهذا الذي كلها دلت عليه اباحة التصرف للشيعة في الارض المختصة بل مط لم يكن لمالك غيره وان كان للامام فيها حصة لا من جهة الامام بل من جهة شركة سائر المسلمين بل هو العمدة لانه مع الشركة امرها اليه هو المتولي والناظر فيه والحاكم على الاطلاق والتعميم مثل رواية حريز عن ابي عبد الله عم انه قال سمعته يقول رفع الى امير المؤمنين عم رجل مسلم اشترى ارضا من ارض الخراج فقال امير المؤمنين له ما لنا وعليه ما علينا مسلما كان او كافرا له ما لاهل الله وعليه ما عليهم مع الطراوة في شراء الارض الخراجية وكذا غيرها وعدم النص لو حمل على الحسن الفضال مع عدم صحة الطريق اليه وسيجيء تحقيق البحث في الاراضي في كتاب الجهاد انشاء الله تعالى

## كتاب الصوم

الاول الصوم هو الامساك مع النية الخ قيل الصوم في اللغة هو الامساك مط وفي اصطلاح الفقهاء المنطبق على ما هو المفهوم المعتبر في الشرع والماخوذ منه هو الامساك كما قال المصنف هنا فكانه تخصيص ونقل المعنى اللغوي بزيادة سواء قلنا بالحقائق الشرعية ام لا لوجود النقل عند الفقهاء قطعا وهو ظاهر فلا معنى لترجيحه على التعريف بانه توطين النفس لكونه تخصيصا وكون الثاني نقلا والاول خير منه لما عرفت من تحقق النقل مط والانتقال على الفرد الخاص بخصوصه فيكون حقيقة في لسان اهل الشرع وان اراد المعنى الذي يصدق عليه من حيث كونه امساكا نعم يمكن ان يقال انه اولى لكونه اقرب وانسب الى المعنى اللغوي من التوطين ولعله مراد المرجح وكذا الكلام في الحج ونحوه ولعل قائل البيان والاول تخصيص والثاني نقل وفي الاول النية شرط وفي الثاني النية جزء والثاني هو تعريف المصنف في عده والذي اظن انه لا معنى لجزئية النية الصوم لان النفس لعلها النية في تعريف عكاية وقال التوطين النفس على الامتناع مع النية وكان وقوعها في الليل مع جواز فعل المبطلات واشتراط الطهارة في الصوم قبل الفجر يدل على ذلك وهو ظ وان الامساك وان التوطين متقاربان فان الامساك متعد ومعناه منع الانسان نفسه عن المفطر ومعنى التوطين هو التقرير مع النفس ان لا يفعل كذا وكذا فهو مستلزم لمنعه وان لم تكن نفسه اراد ذلك اللازم فيكون المقصود واحدا وان المراد ليس معناهما اللفظ العدمي الذي هو متعد ومستلزم لعدمه وكذا في النهار حتى لا يقال انه صائم الا ان يمنع نفسه او يوطنها العدم وجوب ذلك بالاجماع ولهذا يصح الصوم مع الغفلة والنوم وكذا الكلام في الكف ونحوه بل المراد معناهما اللازم وهو عدم حصول المفطر على الوجه الشرعي فالتعريف بمثله اولى واوضح وبالجملة التحقيق ان المراد بالنهي هو العدم والترك لا الكف كما قالوا وسموه تحقيقا لعدم امكان التكليف بالعدم مع كون النهي تكليفا اذ لا ينبغي في المنهيات غير الترك مطلوبا الا ان مطلوب الشارع عدم وقوع هذا الشيء على اي وجه كان لا صدوره فعل من النفس هو الكف فرجحه ايضا الى الامر ولانه يلزم عدم امتثال نهي الشارع الا لمن قصد كف نفسه عن المنهي ويكون معاقبا بترك الكف مع تركه المنهي عنه دائما وهو باطل بالعقل والنقل ولهذا لم يعتبر في المنهيات النية اجماعا واعتبارها في الصوم لانه ليس نفيا وطلبا محضا وان التكليف بالترك والعدم ممكن باعتبار القدرة على ذواله وتركه الاستمرار وبانه يمكن التكليف بنفسه حين الاشتغال بالفعل ولا يمكن للعدم مع عدمه وفي الفعل عكسه فانه مع الوجود لا يمكن ويمكن مع العدم فلو استلزم عدم الامكان في الجملة يلزم كونه في الفعل ايضا فتم والحاصل ان المطلوب منه في قوله لا تزنه مثلا عدم صدوره عنه باختياره وعدم اتصافه به وعدم كونه بحيث يتصف بفعله فيتزع منه ذلك بل انتزاع العدم فقط لا فعل العدم ومعلوم انه مقدور بهذا المعنى وان كان الترك لا يمكن له الا بسبب فعل لانه موقوف عليه ويلزم طلبه ايضا بالعرض وضمنا وعلى انه ميته كون الترك والعدم مقدورا في الجملة ظاهر كما قيل في كونه في جواب دلة الحكماء على ابطال قدرة الواجب بانها تستلزم مقدورية الطرفين والعدم ليس بمقدور ونحوه قال في الجواب صدر المحققين في التجريد والعدم مقدور ورديته الشارح في نويدهم مع المتكلمين على ما نقله في الشرح الجديد في كون القادر قادرا فلزمهم القول بكون العدم مقدورا وصار كونه مقدورا في الجملة متفقا عليه بين العقلاء من المتكلمين والحكماء وان لزمهم نقض ادلتهم التي ذكروها في ايجاب الواجب عن ذلك علوا كبيرا وذلك امر مطلوب قد اشرنا اليه في محله وهذا البحث وان كان خارجا عن ابواب الفقه ولكن هنا ضروري في المسائل الفقهية عليه محققه فلا باس به ولعن زيادة تحقيق فتطلب من موضعه ولنا ايضا هنا بحث اخر ولعلك فهمت منه كون الامر مستلزما للنهي عن الضد الخاص وكون الافراد المنهي عنه مطلوبا منهيا عنه في الجملة ودفع ما قالوه في ذلك فتم

وكذا فيما ذكره على في تعريف عد حيث قال بما سار قراى التوطين لان التروك اعدام وهي غير مقدورة فيمتنع التكليف بها ولك ان تقول التوطين امر كان امرا
زائدا على النية وترك المفطرات فليس بواجب وان كان هو النية لم يكن التعريف صحيحا اذ الصوم غير النية تأمل من عدم صحته وجه العدول وعدم اختصاص التشبيه
بالتوطين ومعقود وغير العدم والترك ولهذا قال بوجوب ترك المفطرات في قوله ان كان الخ ولانه لا بد من وجوب الصوم وهو غير النية وليس غير الترك بواجب فالترك
هو الواجب وهو واضح فيلزم فساد جميع التعاريف وعدم التكليف بالصوم فالاشكال ليس على تعريف عد فقط على ان دفعه عنه ممكن بادنى عناية مثل
ان المراد تعريف الصوم مع النية فيمكن ارادة النية منه ويح لا معنى لقوله مع النية وان المراد هو الامساك وانه لو كان الصوم هو التوطين يلزم عدم تحقق
الصوم بدونه مع ان الظاهر ان الصوم صحيح ولو كان نائما او غافلا ولعل مراده بقوله فليس بواجب فتأمل واما الاعتراضات على التعريف بعدم الجامعية و
المانعية فلا ينبغي البحث عنه والشروع فيه وفتح البحث لان المقصود التمييز وانما يتحقق حقيقته بعدم العلم بجميع واجباته وشرائطه على التفصيل والتحقيق
ولهذا قال في المنتهى وهو امساك مخصوص يأتي بيانه واشار الى التفصيل المذكور في المتن وغيره والظاهر ان مقصود المص من قوله مع النية اشتراطها في ذلك
الذي هو الصوم شرعا وان الشرط هو ايقاعها في وقتها على الوجه المعتبر شرعا ولو كان نائما قبل الزوال ناسيا في الفريضة لا داء مثلا كما سيجيء التحقيق
فيه انشاء الله لا كونها مقارنة بالامساك الا ان يريد الاعم من حكمها ايض فتأمل وقوله من طلوع الفجر يحتمل بزمان الامساك المخصوص فهو
متعلق به وكذا عن الاكل وان المراد نفي الاكل الخ وكانه لقوله ونحوها لبقاء اشعاره وبالجملة المراد ترك ما يجب تركه على الصائم كما تحقق وايض انه يبعد اخذ هذه
الاشياء الكثيرة في التعريف ولعل المراد بالامساك هو الامساك المخصوص ويكون التعريف الى قوله الى ذهاب الحمرة المشرقية وتقدير البناء في يجب على الصائم
الامساك عن الاكل الخ لبيان الامساك المعرف وشرط صحة الصوم كتعريف المنتهى والبناء ويؤيده عدم دخول بعض ما ذكره في الصوم مثل تعمد البقاء على الجنابة
فان الظاهر انه لا يدخل فيه لوجوب وقوعه في النهار بحيث لم يتحقق جزء منه في الليل الا من باب المقدمة ولانه لا يعتبر سبق النية على مثله بل يجب قبل النية
ايضا وهو ظاهر وكذا جميع ما اعتبر اجتنابه في صحة الصوم ليلا ولعل منه فهم الشيخ ابرهيم بن سليمن وجوب ادخال الامساك عن مثله ايض في النية مجملا
او مفصلا كما يشعر به كلامه في صوميته وهو بعيد جدا المام بعد تسليم وجوب النية على هذا الوجه من الاجمال والتفصيل وهو اعرف بما قال فعبارة
المتن لا يخلو عن اجمال ومسامحة وذلك لازم الاختصار والامر في ذلك هين جدا خصوصا عن مثل المص كثير الاشتغال وكون مطلوبه ايراد المقصود في
الجملة وتكثير كتب الفن حيث قال وكاد ان لا يوجد الا قليل فلولا تصانيفه الكثيرة التي تفي شيء قليل لما بقي في هذا الفن لاصحابنا الا اقل القليل في هذا
الزمان وكان الامر يصير مشكلا جدا لعدم الاطلاع على الاقوال والفروع فان الان مثلا ما بقي من قريب من ماكتب الشيخ المفيد على ما ذكره الشيخ في الفهرست
الا المقنعة متن التي شرحها التهذيب في بعض البلاد ومن ثلث وثلثين تقريبا من كتب الصدوق التي ذكرها ايض فيه وسماها وقال له اخر وغير ذلك من
الكتب والرسائل لم يحضر في الا ناس منها الا من لا يحضره الفقيه وثواب الاعمال في بعض البلاد وما ذكر كتابه الامالي والمجالس وكتاب الاعتقادات البلاد في ...
وهي موجودة ايض وما بقي من كتبه التي السنين التي صنفها الخ بتصديقنا الخلاصة وذكرها فيه فضلا عن الاضافات بعدها مثل كتاب الالفين و
غيره على ما ذكره الشهيد الثاني في بعض التعليقات على الخلاصة قدس الله سره ورضي الله عنه وعن سائر العلماء وعن سائر المؤمنين وجعلنا منهم
ولطفه وبالجملة المسامحة والمساهلة في كلام مثله لا يستبعد ولا ينظر الى مثله خصوصا في كلامه كما في قوله الاول الصوم اي النظر الاول في ماهية الصوم
اي النظر الاول في ماهية الصوم وهو الخ واما كونه من طلوع الفجر الثاني الى الذهاب فدليله قوله تع حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من
الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل والاخبار ايض وقد مر البعض في وقت الصلوة واوله لا خلاف فيه والثاني يجيء فيه الخلاف الشيخ في بعض كتبه بل جزم بلزوم (اوقات)
باستتار القرص ولا شك في كون الاول احوط فوجوب الامساك في هذا الوقت واما وجوب النية فيه وشرطيته فدليله في الجملة ما قدم في مثله قال المص
في المنتهى وهي شرط في صحة الصوم واجبا كان او ندبا رمضان وغيره ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال اكثر الفقهاء ويدل عليه قوله تع وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين فتأمل وقال في التهذيب روى عن النبي صلعم انه قال الاعمال بالنيات وروى بلفظ اخر وهي انه قال انما الاعمال بالنيات ولكل امرء
ما نوى وروى عن الرضا عم انه قال لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة وذكر ما يشعر بالوجوب ايض في الجملة ولا كلام في ذلك
انما الكلام في اجزائها وشرائطها وقد تقدم البحث فيها مرارا قال في المنتهى قال الشيخ ره يكفي في شهر رمضان نية القربة وهي ان ينوي بالصوم متقربا الى
الله تعالى لا غير ولا يفتقر الى التعيين بمعنى ان ينوي جهة الصوم كرمضان او غيره قال مالك لا بد من نية التعيين ثم ذكر ادلة الطرفين والجواب
عن دليل المخالف فالظاهر عدم الخلاف عندنا وهو على مؤيد قوي لعدم الاعتبار مط والفرق بين رمضان وغيره بعدم وقوع غيره فيه كما ذكر
المص وغيره لا ينفع لان عدم صحة الغير لا يستلزم سقوط النية فان غير الصوم لا يصح بل يحرم في شهر رمضان مع وجوب النية فيه اجماعا وان الصلوة اذا
تضيق وقتها كالظهر مثلا بحيث لا يصح فيه غيرها لم يقولوا بسقوطها على الظاهر لما بينهم من التعميم في ذلك والتخصيص في شهر رمضان ولانه يمكن ان يفعل
صوما غير صحيح وانه لا يعلم عدم صحة الغير فيه فلا يحكى عدمه في نفس الامر مع جهله بذلك وهو ظ ولو قيل الجزم به بالاجماع فعلمنا علم عدم تنويعه
بل خلاف ثابت صح بالدليل العقلي الذي ذكروه من لزوم التعيين للتمييز عند الفاعل بحيث لا يمكن مخالفته عقلا والنقل غير ثابت لما مر من عدم التعيين في الايات
مثل اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فانه جعل الواجب بعد القيام بلا فصل هو غسل الوجه ولا شك في عدم شمول غسله النية لا عقلا ولا نقلا
ودعوى الاشتراط يحتاج الى دليل وهو اول المسئلة والاخبار الواقعة في التعليم مثل الوضوء البياني والصلوة البيانية كما علمها حماد وغيره
مع بيان المندوبات فيها فما كان ينبغي هذا الاهمال بالكلية الا بعض الخيالات المتقدمة مع اني اظن ان المراد به فعلهما على كون قصد العبادة في الجملة
كما هو في لسان كل احد من العوام وقد مر بيانه في الجملة لا على الوجه الذي ذكروه والله يعلم والاحتياط واضح ومن هذا يعلم عدم وجوب التعيين في

المنذر المعيّن ونحوه وتمسّك به السيد المرتضى ونقله عن أبي حنيفة أيضاً وقوّاه في المنتهى ونقل عن الشيخ وجوبه واحتج له بالقياس إلى غير المعيّن وضعف الدليل واضح وأما غير المعيّن فقال في المنتهى أما ما لا يتعيّن صومه كالنذر المطلق والكفارات والقضاء وصوم النفل فلا بدّ فيه من نية التعيين وهو قول علمائنا وكافة الجمهور إلا النافلة لأنه زمان لا يتعيّن الصوم فيه ولا يتخصص بجهة فاحتاج إلى النية المفيدة للاختصاص وهو عام في الفرض والنفل والدخل في قوله لأنه ظاهر مما مرّ والإجماع إن ثبت على الوجه الذي ادّعي فهو المتبع وإلا فالأصل مع ما مرّ والاحتياط واضح ومما يبطل دليل الامتياز ودفع الاشتراك وهو قوله لأنه الخ أنه على تقدير تعيين الوضوء الواجب على الشخص بالنذر أو دخول الوقت وشغل الذمة بالمشروط به فإنه يتعين حتى لو إذ لا اشتراك وكذا في الصلاة قبل وقت الوجوب فإن المندوب متعيّن متميّز وكذا الواجب مع تضيّق الوقت وضم ما يميّزها مثل كونها أداء وكذا في الزكاة والخمس والصوم وغيرها فإنه قد يتعين كونه ندباً كمن ليس عليه قضاء يصوم في غير وقت الأداء والصائم ناوياً للقضاء مع شغل ذمته بقضائه فإنه واجباً والقضاء الواجب المضيّق وقد في الكفارة كذلك فإنه لا يكون إلا واجباً وإنه لا يتعيّن بمجرد قصد الوجوب والظاهر منه خصوصاً فيما إذا احتمل أموراً كثيرة لاحتمال كونه واجباً بالإخبار أو بالإيجاب وكون الوجوب كفائياً وغير ذلك فتأمّل وقد ظهر أن لنا أن التعيين هنا في النذر يحصل بمجرد قصده ولا يحتاج إلى تعيين كونه من أول خميس الشهر الفلاني وكونه من العذر أو المباهلة وشهر رجب وغير ذلك في الواجب يكفي كونه واجباً منذوراً ومثلاً إذا أتى قضاء رمضان والبحث في دليل وجوب الأداء والقضاء هو أن التميّز المطلوب لا يحصل بدونه كما مرّ ويؤيده أنه لو نوى واجباً والفرض عدم ثبوت صوم في ذمته إلا ذلك الواجب لكفى وكذا في القضاء في النذر فإنه قد لا يكون في ذمته قضاء واجب فإذا نوى قضاء لا يكون كافياً لعدم الاشتراك ثم إن الظاهر أن نية قضاء النافلة في الصوم أولى لتحصيل ثواب الأداء والقضاء إذ المطلوب صوم ذلك اليوم ولهذا قيل بقضاء ثلثة أيام الشهر في مثله والأولى أن ينوي فضل يوم كثير الثواب مثل الغدير إلا أن يكون في ذمته قضاء أصلاً وهو يعيّنه لمثل ما مرّ وصرّح الشهيد بما لا ينية كما نقل الشهيد الثاني في شرح الإرشاد الكبير لأن الذي لا بد منه فهو معلوم والباقي غير ثابت فما أحسن ما أوصى به المحقق خواجه نصير الملة والدين الطوسي ره في الأدائية بالرجوع إلى العبثية وترك الشبهات ومن ذلك تصريح الفقهاء علم عدم الإجماع فتأمّل وأما وقت النية في المعيّن كرمضان فالظاهر أنه الليل مطلقاً للعالم العامد وادّعى في المنتهى على جوازها الليل مطلقاً الإجماع ويدل عليه على أنه يشترط وقوعها في الليل الخبر المشهور لا صيام لمن لا يبيّت الصيام من الليل ولكن السند غير واضح والأصل الواضح كثرة الأحكام المتعلقة بالنهار في أكثره يدل على الصحة إذا نوى قبل الزوال ويؤيدها صحة الصوم الواجب الغير المعيّن كما سيجيء بل ينبغي هنا أولى لأنه متعيّن ولا يقع فيه غيره فكونه صوماً أقرب من الذي لا يتعيّن إلا بمحض النية فإذا لم تكن النية لبيان الشرط فيه ففي التي بالطريق الأولى ويؤيد الأول أن الصوم عبادة محتاجة إلى النية من غير خلاف ولأنه أمر عدمي والعدم واقع فلا يتخصص كونه عبادة إلا بالنية ولهذا ورد في نية الصوم بعض الآثار كما ستسمع وقال المسلمون كلهم بوجوبها فيه مع علمه في غيره فلو لم يقع في جزء منه لم يكن ذلك الجزء صوماً وعبادة وجزء للعبادة وبانعدام الجزء ينعدم الكل وخرج النسيان والعذر بجهل الشهر والمسألة ونحوه لدليل بقي العمد على حاله والخبر المشهور مؤيد فلا يضرّ عدم العلم بالسند وكذا عدم ظهور الخلاف عندنا ومؤاخذة العامد العالم بترك الواجب أحسن وهو الفرق بين المعيّن وغيره بوجوب الصوم يقيناً في الأول بخلاف الثاني فله أن لا يصوم ويصوم يوماً آخر وهو ظاهر فالقضاء عليه غير بعيد وأما الكفارة فلعدم الدليل والأصل وأما عدم دليل حرمة الصوم المعيّن مع العذر في أثناء النهار مثل كونه مسافراً وحضر قبل الزوال ولم يفطر فمما يدل على صحة صومه فإنه لا شك في صحة صومه وعدم النية إلى الآن كما سيجيء فصحيح وكذا مع ثبوت الهلال في النهار وكذا الناسي لأن النسيان عذر على الغالب فتأمّل وكذا الجاهل لأنه معذور فيما لم يعلم والظاهر عدم الخلاف أيضاً فيخصص الخبر المشهور المتقدم لو صحّ فرعان الأول الظاهر أنه لا خلاف عندنا في جواز النية في أي جزء كان من الليل وأنه يجوز المقارنة لطلوع الفجر وإن منعه البعض وأن وجوب إمساك جزء من الليل من باب المقدمة ولكن وجوب النية معه غير ظاهر فإن الإمساك يجب من باب المقدمة لا لأنه صوم أو جزء كما في غسل الوجه فإنه لا يشترط المقارنة بجزء من الرأس إذ لا يمكن عدم الإخراج فتأمّل مع أن وقوع هذا بعيد جداً بل يجزم العقل بعدم العلم به نعم يمكن اتفاقه في نفس الأمر الثاني لا يحرم فعل المفطر بعد النية ولا يجب تجديدها حينئذ لوجود النية التي هي الشرط مع عدم حصول المنافي إذ الأفعال في الليل لا ينافي الجزم بعد منها إلى هو الصوم وهو ظاهر ومصرّح به ولا يعلم الخلاف فيه عندنا إلا في التجديد بعد الجنابة كما يظهر من الدروس وأما في غير المعيّن كالقضاء والنذر المطلق فالظ جواز تبييتها من أول الليل إلى الزوال فلعله لا خلاف فيه على الظ ويدل عليه بعض ما مرّ وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان أله أن يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال إذا بدا له فقال إذا كان نوى ذلك فليصم فلا يفطر ويتم صومه وسألته عن الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار أن يصوم ذلك اليوم ويقضيه من رمضان وإن لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم يصومه ويعتد به إذا لم يحدث شيئاً وهذه وإن كان مضمرة إلا أن الظ أنه عن الإمام ع لما مرّ ولقرينة التصريح في غيرها مثل ما رواه ابن الحجاج المذكور قال سألت أبا الحسن ع عن الرجل يصبح لم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوماً وكان عليه يوم من شهر رمضان ولعل المجهولية على الشك لا تضر ويؤيد بقاء أثر النهار البعض المعتد به إلى قبل الزوال تمام وهذه بعينها وأما ابن الحجاج في الصحيح عن أبي الحسن موسى ع وما رواه صالح بن عبد الله عن أبي إبراهيم قال قلت له رجل جعل الله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوي الصوم ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصوم فيبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز وصحيحة هشام عن أبي عبد الله ع قال من أصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له أن يفطر فله أن يفطر ما بينه وبين نصف النهار ثم يقضي ذلك اليوم فإن بدا له أن يصوم بعد ما ارتفع النهار فليصم فإنه يحسب له من الساعة التي نوى فيها الظ أنه عن أبي عبد الله لنقلها عن الإمام ونقل تصريحه ووقوعه في مثل هذا السند ولعل الاستثناء من ذلك الوقت موجب لاحتساب الصوم تاماً ويدل عليه ما بعده ويمكن أن يحمل الارتفاع على قبل الزوال وصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله ع قال قلت له الرجل يصبح لا ينوي الصوم فإذا تعالى النهار حدث له رأي في الصوم فقال إن هو نوى الصوم قبل أن تزول الشمس حسب له يومه وإن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي

وكذا يتحقق مع

عن الاكل والشرب المعتاد وغيره وعن الجماع قبلاً أو دبراً حيث تغيب الحشفة م

نوى وهذا ما يدل على عدم الاجزاء بعد الزوال من حيث ان القضاء لا بد من احتسابه صوما تاما وذلك انما يحصل بالنية قبل الزوال فيجوز نيته الى ذلك لا بعده واما الذي يدل على الجواز في القضاء اذا نوى بعد الزوال ايضا مثل مرسلة البزنطي عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل شيئا الى العصر ايجوز له ان يجعله قضاء عن شهر رمضان قال نعم فلا يعارض ما تقدم لارساله وان قيل بقبول مرسلة البزنطي لما تقدم فان في المرسل وان المقدم ودمرسل ابن ابي عمير في بحث تطهير النار فالحاصل قال المصنف في المخ نعيد ردها بالارسال ليس فيها انه ما نوى من الليل ويحتمل ان نوى صوما مطلقا ولم ينو القضاء فجاز له صرفه الى القضاء وهو بعيد لكن ظاهرها عدم الاعتداد بالنية حينئذ ما ذكر الشيخ ايضا فكانها متروكة الظاهر بالاجماع الذي نقله في المخ والظاهر عدم وجود خلاف صريح في عدم الاجزاء بالنية بعد الزوال سوى ما يفهم من ظاهر كلام ابن الجنيد حمل الشيخ ما يدل على قبل الزوال على الافضل والاولى وابقى الذمة مشغولة به بعينها فلا اقل لا يسقط الشرعي وليس بحاصل والاحتياط ايضا يقتضي ذلك كما قاله ابن الجنيد انه الاحوط وفي حمل المرسلة على قضاء صوم نصيبه وهنا ان ذلك ثم فان الظاهر بحنان حيث العمل بمضمون روايتي عبد الرحمن بن الحجاج احدهما صحيح ولا ينافيه الا الخبر المشهور وهو غير ثابت في ... صحيح هشام غير صحيح في الواجب ومع ذلك غير صريح في عدم الاجزاء بعد الزوال لاحتمال حمل الاحتساب من حين النية على قلة الثواب بالنسبة ويؤيده خبر صالح وصحيح ابن سنان والسهولة في النية وبعد حمل غاية النهار على قبل الزوال ومع ترك التفصيل دليل العموم نعم الاحتياط فيما قاله الاكثر وينبغي ان يكون الاجزاء قبل الزوال ايضا لمن لم يخطر بباله الصوم والفطر ونفى النية واما قصد الافطار وقصد الصوم ولكن ترك النية المعتبرة عندهم عمدا ففي الصحيح تامل لحصول الصلة في الجملة وتركها عمدا والاخبار كلها ايضا غير صريحة في المطلق وبالجملة بعد اعتبار النية على الوجه الذي يعتبر فالصحيح محل التامل وان كان الظاهر الصحة لظاهر الاخبار ثم اعلم ان ظاهر بعض هذه الاخبار شامل للمطلق الصوم وتعيينا كرمضان وغيره عامدا او غيره ولكنها غير صريحة في الاول مع العمد فيحمل على الغير وتؤيده الشهرة وترك الواجب عمدا كما مر واما ما يدل على اجزاء نية الصوم مطلقا ولو كان بعد الزوال فينبغي حملها على النافلة مثل صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع يدخل على اهله فيقول عندكم شيء والا صمت فان كان عندهم شيء اتوا به والا صام لعدم صراحته بل عدم ظهوره ايضا في الواجب والاحتمال ما يدل على عدم الاجزاء بعد الزوال وليعد تاخيره ع الصوم الواجب وان كان موسعا وصوم ذلك لعدم شيء وهذه الرواية تدل على جواز الصوم مع عدم حصول شيء ولا ينافي قصد القربة بعد ذلك فانه ظاهرها انه يكفي قوله والا صمت في نية الصوم فقصد النية مع الشرط وبلفظ صمت فكانه معناه امسكت قربة الى الله فيفهم عدم الاحتياج الى التعيين الا مثل كونه ندبا او من الشهر الفلاني واليوم الفلاني فتامل وموثقة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ذلك ولم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم وما في صحيحة هشام بن سالم المتقدمة ان نواه بعد الزوال الخ وتدل عليه ايضا رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال علي ع اذا لم يعرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ويحمل على النافلة ويعمل بعمومها فيجوز النية في النافلة ما دام النهار باقيا ويحسب له صوما تاما ان كانت قبل الزوال ومن بعد الزوال من حين النية كما يجوز افطاره وهو موجود في موثقة ابي بصير المتقدمة في الجملة وكذا في رواية سماعة عن ابي عبد الله ع فاما النافلة فله ان يفطر اي وقت شاء الى غروب الشمس واما جواز تقديم نية شهر رمضان كله عليه بيوم او ايام والاكتفاء بها اذا نسي في يوم كله وبعد الزوال فليس له دليل موجود في الكتب الذي رايناها وكذا اجزاؤها عن الشهر كله في اول ليلته الا ان هنا نقل الاجماع على ذلك عن السيد والشيخ قال المصنف في المنتهى ولم يثبت عندنا ذلك والحق انه عبادات منفصلة ولهذا لا يبطل البعض بفساد الاخر فالاولى تجديد النية لكل يوم من ليلته ويؤيده الخبر المشهور والاحتياط وما اعتبر في النية من المقارنة بالمنوي وقد علم الجواز هنا من اول الليل وعدم المقارنة للعسر والاجماع والخبر وبقي الباقي بلا دليل فتامل فان نقلهما الاجماع مع عدم ظهور المخالف قبله دليل ثبت على كونه دليلا وقد يكتفى باقل منه ولعل المص يقول ايضا ولا شك ان التجديد احوط وعلى تقدير جوازه فالظاهر انه مخصوص بشهر رمضان فقط فلا يقاس عليه المشهور المعينة بالنذر وشبهه لعدم نقل الاجماع فيها ولا يبعد الاكتفاء في الاثناء ايضا عن الباقي لثبوت الطريق الاولى وقد بينا فيه الاولوية مع اختصاص نقل الاجماع في الاول مع خلاف التوبة فيقتصر على موضع الاجماع فتامل **قوله** ومن الاكل والشرب الخ دليل وجوب الامساك عنهما وعن الجماع هو الكتاب والسنة واجماع المسلمين قال قوله تعالى فالان باشروهن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل والاخبار الصحيحة عديدة كثيرة مثل ما في صحيح محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال الطعام والشراب والنساء وما في صحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع قال النبي ص اذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام والشراب وما في صحيح ابي بصير قال اذا اعترض الفجر حرم الطعام والشراب ونقل في المنتهى عليه اجماع المسلمين

فروع الاول الافطار بالاكل والشرب المعتاد بلا خلاف واما ما ليس بمعتاد فذهب علماؤنا الى انه يفطر وان نقص حكم المعتاد وهو قول عامة اهل العلم الا ما استثنيه وما استثني الا الحسن بن صالح وحكي عن ابي طلحة انه كان ياكل البرد في الصوم ويقول ليس بطعام ولا شراب قال في المنتهى ونقل في المخ خلاف السيد وابن الجنيد في ذلك انهما يقولان بعدم الفطر الا بالمعتاد وظاهر الاية والاخبار يدل على الفطرية للعموم وعدم ظهورهما في العادي لعدم ظهور عرف في استعمال الاكل والشرب في العادي نعم لا يقال كل ولا شرب عادة الا البعض وذلك غير موجب عرفا في الاستعمال ولا حمل لفظهما عليه كما ثبت في الاصول فالمراد غايته ما عليه الغير ولان الحكم انما يناسب ذلك لان الصوم بحصول الجوع والعطش فاذا جوز غير المعتاد يحصل الحكمة الجواز دفعهما بغير المعتاد ولان العادة مختلفة فيلزم تجويز اكل شيء لبعض وتحريمه على اخر فان اكلا يكونا لبعض صائما والاخر مفطرا او ارتكاب مثله من غير تصريح مشكل الا ان يحمل على العادي في الجملة فتامل وكانه ظن في المنتهى رجوعهما او ما اعتبرها لظن حصول الاجماع بعدهما او اول قولهما بمجرد الاحتمال لانه نقل عن السيد انه قال الاشبه عندي انه من ذلك نقض في الابطال عن الاكل المعتاد وبنا ما يجيء

اكلا لغة مثل ابتلاع ما يتخلف بين الاسنان وابتلاع النخامة ونحوهما ولهذا قالوا بعدم بطلان الصلوة بهما ودليله عموم الادلة المتقدمة والظاهر عدم الخلاف
هنا ايضا ناد وهذا دليل على السيد وابن الجنيد لان الواقع في الادلة هو النهي عن الاكل وقد سلما كونه اعم من المعتاد وغيره فتدبر لا شبهة في جواز ابتلاع الريق
الذي في الفم للاجماع والحرج والاصل وعدم صدق الادلة المتقدمة واما اذا خرج من الفم ثم ابتلعه فقالوا انه مفطر لانه كالصلب لانه ريق اكل ويمكن ايجاب كفارة
الافطار بالمحرم لانهم يقولون انه اذا خرج من الفم يحرم اكله وما نعرف دليلهم وقال في المنتهى لو ترك في فمه حصاة او درهما فاخرجه وعليه بلة من الريق ثم اعاده فالوجه الافطار
قل او كثر لابتلاعه البلل الذي على ذلك الجسم وقال بعض الجمهور لا يفطر ان كان قليلا القاعدة الافطار للاصل وعدم صدق الادلة ولهذا منع في ابله بالتحريم ويجوز الاكل
بالغاشية قرنا دخالهما في الفم وكذا اكل الفواكه بقاء العض مع بقاء الرطوبة في موضع العض وكذا في الشربة نعم لو كان الريق باقيا كثيرا بحيث يصدق عليه
اكل الريق يمكن ذلك لا بمجرد البلة فانه لا يبقى البلة الريق الا لو وضع ما فيه الريق في الفم الاكل والشرب اليد لك باعظم من السواك المبلل بالريق والماء للمضمضة وذوق
الطبيخ فتأمل وهو اعلم واما ريق غيره فقالوا ايضا انه حرام وما اعرف دليلهم وما رايت دليل تحريم فضلات الحيوان المشتملة عليه فيلزم تحريم سؤر الحيوانات كلها
واما بطلان الصوم به فقال في المنتهى لو خرج نفسه من فيه الى طرف ثوبه او بين اصابعه ثم ابتلعه افطر ولعل دليله صدق الادلة على ذلك التقدير يلزمه كفارة
الافطار بالمحرم مع شرائط التكفير ويمكن خروج ما يبتلعه بسبب تقبيل الفم ومص اللسان للادلة مع عدم صدق الاكل والشرب الذي هو دليل الافطار عليه عرفا وهو
رواية عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقبلها وهو صائم ويمص لسانها ومن طريقنا ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب في كتاب الصوم في الصحيح عن ابي ولاد الحناط انه قال لابي عبد الله
اني اقبل بنتا لي صغيرة وانا صائم فيدخل في جوفي من ريقها شيء قال فقال لي لا بأس ليس عليك شيء ورواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل الصائم له ان
يمص لسان المرأة او تفعل المرأة ذلك قال لا بأس قال في المنتهى حسنة علي بن جعفر وذلك غير واضح لوجود محمد بن احمد العلوي المجهول ويمكن كونها صحيحة لانهم قالوا ان
الثقة صحيح فتأمل وفي الموثق لرزعة عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الصائم يقبل قال نعم ويعطيها لسانه تمصه معلوم وصول ريق الغير الى الصائم بالمص وظاهر في جواز بلعه
ولانه سكت عن التفصيل وهو دليل العموم ولا يلزم الاغراء والاصل مؤيد خصوصا على مذهب من يعيب بكل الغذاء وشربه وصحيحة ابي ولاد مرجحة في الدخول في الجوف
وترك التفصيل بالاختيار وعدمه مفيد للعموم مع انه كان ينبغي التفصيل لو كان مفطرا كما لو وضع شيء في الفم عبثا لغاية ابتلعه من غير اختيار وجواب المص بانا
قد بينا ان المص لا يستلزم الابتلاع وحديث ابي ولاد لم يذكر فيه ان الريق يصل الى جوفه بالمص لاحتمال انه ذلك في البنت شرعا فجاز ان يبلع شيئا من ريقها
بسبب القبلة من غير شعور وبعد محل التأمل وما ذكر في شرح الشرائع وما ورد في تسويغ الامتصاص لا يستلزم الازدراد وقد عرفت جوابه مع انه يكفي صحيحة ابي
ولاد وما ذكر الجواب عنها قال في الدروس بعد منع الاستلزام نعم في التهذيب عن ابي ولاد لا شيء في دخول ريق البنت المقبلة في الجوف ويحمل على عدم القصد ولو كان
مبطلا لكان مع عدم القصد ايضا كذلك كما مر مع انها عامة من غير معارض فيه الرابع قال في المنتهى لو ترك لسانه عليه ريق لا يفطر لانه لم ينفصل عن محله المعتاد وهو
مؤيد بالاصل وعدم صدق دليل البطلان النخامة المجتلبة من صدره او راسه يفطر ولا فرق عند المص في المنتهى والتذكرة بينهما وبين الريق فلو خرجا ثم ابتلعا
افطر وفي الشرائع فرق وحكم بكون الاول مثل الريق والمفطر الثاني وان لم يصل الى الفم ونقل في شرح الشرائع عن المنتهى التسوية بينهما في جواز ازدرادهما ما لم
يصلا الى فضاء الفم والمنع بعدم وصولهما الى رواية غياث الآتية ولا دلالة لها فيها ثم حكم بان كلامه عدل وما رايت ذلك في الدروس الا فيما نزل من الدماغ ان
مختار المص فيها اولى للاصل وعدم ظهور صدق ادلة وعموم موثقة غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس ان يزدرد الصائم نخامته ولفظ صدق النخامة
عليهما اعم من الوصول الى الفضاء وعدمه ومن اختياره ازدراده وعدمه وهي مؤيدة فلا يضر عدم صحة سندها وينبغي الاحتياط ثم وجوب كفارة الجمع على
تقدير ثبوتها في المحرم وثبوت تحريم ما خرج من فيه ومن غيره سواء كان ريقا او نخامة وكذا عدمه في ابتلاع النخامة بعد الوصول الى فضاء الفم الذي هو قبل حاء
مخرج الحاء المهملة وقيل المعجمة بعد القول بانه مفطر لما مر وقال في الدروس وفي وجوب الكفارات الثلث هنا نظر ولا ينبغي ذلك اذ لا وجوب لكفارة الجمع على تقدير القول
به انما هو فيما ثبت تحريمه من غير جهة الصوم وهنا غير ثابت ولو كان ثابتا لزم من غير نظر الا مع التردد في التحريم مع انه لا ينبغي لعدم دليله والاصل الحل واما الجماع
في القبل فمفسد بلا خلاف على ما قال في المنتهى وفيما تقدم من الاية والاخبار دلالة عليه واما في الدبر فمع الانزال كذلك بل الانزال مع العمد والعلم والاخبار مطلقا
من غير فرق بين المرأة والرجل واما بدونه فالظاهر انه كذلك لما مر من ايجاب الغسل عليهما والظاهر انه مستلزم لبطلان الصوم لانه مشروط بالطهارة في الجملة فتأمل واما ما
روي في زيادات التهذيب عن بعض الكوفيين رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل
فقال الشيخ فيه هذا الخبر غير معمول عليه وهو مقطوع الاسناد لا يعول عليه على انه ليس من دأب الشيخ رد الخبر بل يأول مهما امكن ويمكن التأويل بعدم حصول
غيبوبة الحشفة الموجبة للجنابة فتأمل فان الاصل معه وقد تقدم واما الوطي في دبر الغلام فغير ظاهر الافساد من غير فرق بين الفاعل والمفعول وقد تقدم ما يدل على التحريم
للاصل وعدم نص صحيح صريح بل البعض الظواهر والشهرة فيدل على الفساد ويوطي دبر المرأة ما سيجيء في خبر عمر بن حنظلة المفصل واما في البهائم فالظاهر العدم للاصل وعدم
دليل يدل على كونه مفسدا ولا على كونه موجبا للغسل كما تقدم واما دليل كون الانزال مفسدا وموجبا للغسل مع القبل وغيره مطلقا ولو بالمساحقة بينهما او
بمساحقة المجبوب فالظاهر الاجماع المدعى في المنتهى قال الانزال نهارا مفسد للصوم مع العمد سواء انزل باستمناء او بملامسة او قبلة بلا خلاف ويدل على بعض افراده
الخبر مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على
الذي يجامع وفيها دلالة على وجوب الكفارة على مطلق المجامع فافهم ورواية سماعة قال سألته عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه
اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على شيء
من جسد امرأة فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة ورواية سماعة قال سألته
عن رجل لزق باهله ورواية حفص بن سوقة عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهي في رمضان فيسبقه الماء فينزل فقال عليه من

الافطار به

وكذا ما رواه فيه عن رجل عن ابي عبد الله قال اذا اتى الرجل المرأة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل صح

وعن تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر

من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في رمضان وايجاب الكفارة يستلزم الافساد للصوم ويحتمل عدم الفرق في لزوم الكفارة بين الصيام المتعين وغيره واما خصوص عقيب
النظر والمداعبة والملامسة فالتقبيل بشهوة وغيرها فالظاهر انه ان كان من عادته ذلك تعمد فهو مفسد موجب للكفارة وحكمه حكم الجماع ولا يبعد ذلك فيمن قصد
به الانزال اذ ليس باقل من الاستمناء باليد الموجب لذلك للاجماع المدعى في ذلك وكذا بدون قصد مع عادته الجارية بذلك وظنه ذلك وفيما بدونهما فالمتوقع لفظ
عدم وجوب شيء لجواز ذلك مع عدم العلم والظن بحصول الموجب مع احتمال القضاء كما في المضمضة لغير الصلوة وسيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** وعن تعمد البقاء
على الجنابة الخ هذه المسئلة مشكلة وفيها خلاف لاختلاف الاخبار والذي ذهب اليه الاكثر خصوصا من المتأخرين ان ذلك مفسد موجب للقضاء والكفارة ونقل
ابن ابي عقيل بوجوب الاول فقط والصدوق بعدم وجوب شيء وانه لا يجب الا انه لا يتعمد بل يجوز البقاء على الجنابة عمدا حتى يصبح ثم يغتسل للصلوة ويصح الصوم
للصلوة ويدل على ما اختاره الاكثر مع عدم ظهور دليل صحيح في الاولين الجمع بين الادلة والاية المتقدمة وظهور كون حتى غاية للكل لبعد عدم بيان الغاية
للمباشرة مع بيانها للاخيرين وظهور قوله فالآن باشروهن في الليل كله وصحيحة العيص بن القسم الثقة في التهذيب والاستبصار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل فاخر الغسل حتى طلع الفجر قال يتم صومه ولا قضاء عليه وهذه مع ظهورها في العمد او عمومها تدل على صحة الصوم
والاخبار في ذلك كثيرة جدا واولها صحيحة حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلوة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا
حتى يطلع الفجر والظاهر انه لا يمكن تأويلها الا بتكلف بعيد وهذه مذكورة في الاستبصار وبطريق آخر ظن صحته ايضا وحسنة عبد الله بن المغيرة عن حبيب الخثعمي في
الفقيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن التطوع وعن هذه الثلثة الايام اذا اجنبت فنمت متعمدا حتى ينفجر الفجر اصوم ام لا قال صم وصحيحة ابن ابي نصر البزنطي عن
ابي سعيد القماط وهو خالد بن سعيد الثقة قال انه سئل ابو عبد الله عليه السلام عمن اجنب في اول الليل في شهر رمضان فنام حتى اصبح قال لا شيء عليه وذلك ان جنابته
كانت في وقت حلال وهذا التعليل اشارة الى الفرق بين البقاء على الجنابة في اول الليل في شهر رمضان فنام حتى اصبح قال لا شيء عليه وذلك ان جنابته كانت
في وقت حلال وهذا التعليل اشارة الى الفرق بين البقاء على الجنابة في الليل وبين ايقاعها في النهار فاستدلال العلامة في المخ بانه يجاب ما يجب في الثاني
وسأل العيص القسم على ايجابه في الاول غير ظاهر وصحيحة العيص بن القسم عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا بأس واما ما يدل على مذهب
ابن ابي عقيل فهو ايضا اخبار كثيرة وصحيحة مثل صحيحة احمد بن محمد عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل اصاب من اهله في شهر رمضان او اصابته جنابة ثم ينام
حتى يصبح قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه وصحيحة ابن ابي يعفور الثقة في التهذيب والاستبصار والفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يجنب في شهر
رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما آخر وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم صومه وجاز له وصحيحة معوية بن عمار الثقة قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فان استيقظ ثم نام حتى يصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة
وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان
يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي يومه وفيها اشعار ما بعدم الوجوب مضيقا وبعدم وجوب التيمم للصوم فافهم واما
ما يدل على الاول المشهور وعليه الاكثر وهو لزوم القضاء والكفارة على من ترك الغسل عمدا عالما حتى يطلع الفجر الثاني فهو ما اشرنا اليه من استدلال
العلامة في المخ وهو لزوم ذلك من جوازهما في وقوع الجنابة نهارا مع مضي بعض النهار وقبلها متطهرا ففي عدم حصول الطهارة فيه سلك الطريق الاولى
وقد عرفت جوابه مع انه لا يتم الا في بعض الافراد وهو ظاهر وما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا
حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال وقال انه حقيق ان لا اراه يدركه ابدا وقال في المنتهى انها صحيحة وفي المخ انها
موثقة والثاني اظهر لوجود ابرهيم بن عبد الحميد الذي قيل واقفي ثقة ورواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه عليه السلام قال اذا اجنب الرجل بليل في
شهر رمضان ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ومرسلة ابرهيم بن عبد الحميد مضمرة
عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصايم فقال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل وان اجنب ليلا فليس له ان ينام الا ساعة
حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا
وهذه الثلثة مع عدم صحتها لا تعارض ما تقدم مع قصور متن الاخيرة والتخالف بينها في ايجاب الكفارة كما ترى او حمل الشيخ التي تدل على عدم
شيء على تعمد النوم بعد العلم بالجنابة بقصد الغسل قبل الفجر ولم ينتبه اتفاقا حتى ادركه الفجر الا انه تعمد ترك الغسل وقيد بعض الاصحاب في ذلك بجواز
النوم له على كون الانتباه عادة له والتي لا يمكن ذلك فيها مثل صحيحة حبيب حمله على التقية او العذر مثل المرض او الانتظار لتسخين الماء
التقية او لان يستقي الماء كما مر في صحيحة محمد بن مسلم ويمكن حمل الفجر فيها على الاول ولا يخفى بعد ذلك كله لوجود التعمد في البعض والعموم في الاخر وبعد
ومثل ذلك بعيد لانه نقل الخبر عن غير سؤال احد واسند اليه صلى الله عليه وآله وقوله يؤخر الغسل متعمدا كالصريح في عدم العذر والمتبادر من الفجر هو الثاني لغة وعرفا ولان الظاهر
التقية منه لا نعلم انه كان يصلي صلوة الليل في وقت الفضيلة سيما في ليالي شهر رمضان وحمل ايضا ما يدل على القضاء فقط على من انتبه بعد النوم مرة واحدة بعد
يظهر صورته العلم بالجنابة ثم نام بقصد الغسل واتفق الفجر قبل بقرينة ما هي صريحة في ذلك من الاخبار مثل صحيحتي معوية وابن ابي يعفور وهذا غير بعيد لحمل
للانشاء من المطلق والعام على المقيد الخاص لكن ما فيهم قيد النوم بقصد الغسل كانه ماخوذ من الاعتبار فتأمل ويمكن حمل المطلق والعام على العامد العالم
عند ابعد بغير سؤال والكل على الاستحباب وحمل ما يدل على وجوب القضاء والكفارة مما مر من الاخبار على الانتباهتين بعد العلم وهذا بعيد جدا وما رايته شاهدا
ولا يحتاج الانشاء بل ولا داعيا لعدم ما يدل على دخولها بعد فيما ولعدم صحة هذه الاخبار المجهولة والقصور في المتن والدلالة لما لكون ظاهر الاولين عنهما في العامد
اليه ع العالم وامكان حمل الاخير على ذلك كما هو المذهب المشهور كما حملها عليه في الاستبصار ثم اعلم ان في الكافي اخبارا تدل على وجوب القضاء على من بقي

على الجنابة متعمدا مثل ما مر من رواية ابن ابي عقيل و هي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل احتلم اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر
رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر شهر رمضان و يستغفر ربه و هذه كانها تدل على وجوب الغسل للصوم و تحريم الترك و النوم بعد
العلم بالجنابة مطلقا ثم نقل روايات عن ابن بابويه كثيرة تدل على جواز الصوم التطوع لمن اصبح جنبا كما مر في حسنة عبد الله بن المغيرة عن حبيب الخثعمي المتقدمة بكيرة
المنقولة عن الفقيه عدم الباس بالاحتلام في نهار رمضان و صحيحة ابن سنان قال كتب ابي الى ابي عبد الله عليه السلام و كان يقضي شهر رمضان و قال اني اصبحت بالغسل
و اصابتني جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم هذا اليوم و صم غدا و لعل معنى اصبحت بالغسل انه اراد ان اصبح غير جنب و في رواية سماعة بن
مهران في التهذيب قال سالته عن رجل اصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام و قد علم بها و لم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه ان يتم صومه
و يقضي يوما اخر قلت اذا كان ذلك من الرجل و هو يقضي رمضان قال فلياكل يومه ذلك و ليقض فانه لا يشبه رمضان شيء من الشهور فيفهم من ذلك كله
عدم اشتراط الصوم المندوب بالغسل مطلقا و صوم شهر رمضان من الجنب ليلا الى بعد الفجر مع النسيان و العذر و اما صحته من الجنب العامد العالم
المختار و سقوط القضاء و الكفارة فمحل الاشكال لما عرفت من اختلاف الاخبار و الاقوال و يمكن الجمع بينها بما يقرب منها بما مر من حمل المطلق على المقيد مع حمل
تقييد ما يدل على عدم القضاء بالنوم مع قصد الغسل لكثرة الاخبار الدالة على خلافه و حمل ما يكون على الذي نام و لا بعد العلم بالجنابة حتى طلع الفجر
شيء اصلا و على الذي نام مرة اخرى بعد النوم الاول انتبه و قد طلع الفجر القضاء كما هو مقتضى الاخبار فيلزم ذلك على العامد الباقي على جنابته
حتى يطلع الفجر بالطريق الاولى و لا استبعاد في سقوط القضاء مع النوم عمدا بعد ورود هذه الاخبار و عدمه مع البقاء كذلك و اسقاط ما يدل
على الكفارة بالكلية لعدم الصحة و الاصل و لما يدل على القضاء فقط مما مر و لما يدل على عدم الشيء اصلا كما مر و حمله على الاستحباب فيكون ترك غسل
الجنابة واجبا للصوم شهر رمضان و يؤيده الوجوب صحيحة الحلبي المتقدمة قال و يستغفر ربه و هذه تدل على تحريم الافطار في شهر رمضان و وجوب القضاء
و لكن يبقى ما يدل على عدم شيء كما هو مذهب الصدوق و يحتمل حمله على جاهل الحكم و ناسيه لكن لم يتم في صحيحة حبيب و على غير المختار المعذور و التقية
فيتم لكنه بعيد فيها جدا للبعد عن الاخبار الكثيرة الصحيحة فيكون صوم شهر رمضان مشروطا بغسل الجنابة ليلا من العالم المختار العامد لا غير و
يمكن ايضا حمل ما يوجب القضاء فقط على من نام متعمدا بعد العلم و بعد وجوب القضاء بالجنابة على الاستحباب بالجمع فلا يكون البقاء على الجنابة حراما و
موجبا لشيء فلا يكون غسل الجنابة شرطا له و هو ايضا بعيد لكثرة الاخبار الصحيحة الصريحة في وجوب القضاء و بعد وجوب القضاء على من نام بعد
العلم بالجنابة مرة اخرى حتى اصابه الفجر و عدمه على الباقي و حمل ما يدل على ذلك ايضا على الاستحباب و عدم ايجاب شيء اصلا كما هو مقتضى مذهب
الصدوق و بعيد ايضا لمخالفة اكثر الاصحاب و الشهرة العظيمة و الاخبار الكثيرة الصحيحة خصوصا صحيحة الحلبي و بالجملة تحقيق هذه المسئلة من المشكلات
و لا ينبغي ترك الاحتياط بوجه و لا يبعد مذهب ابن ابي عقيل و مذهب ابني بابويه و اما وجوب القضاء و الكفارة في الصوم المعين و اشتراط الصوم
مطلقا بغسل الجنابة ليلا كما هو المذهب المشهور و يمكن حمل كلام الاصحاب البعض عليه مثل قولهم يجب غسل الجنابة للصوم فما رايت دليلا يصلح لذلك
يقاوم الاصل و ظاهر الاخبار المتقدمة بل الاية ايضا فكان نقل الشهرة المشهور لا بد منه لذلك خصوصا في صوم غير شهر رمضان لما تقدم من اختصاص
الدليل الموجب لشهر رمضان فاما تامل ثم ابعد من ذلك ايجابه للصوم مع ضيق الوقت الا بمقدار الغسل كانه قريب من الحرج من غير دليل و نحو ظاهر الاخبار
المتقدمة الدالة على مذهب ابن ابي عقيل و المشهور و يدل على كفاية الغسل من الجنابة ليلا مطلقا للصوم في شهر رمضان و كذا كلام اكثر الاصحاب على تقدير
القول بالوجوب و الاشتراط انما تم صحة نية الوجوب للصوم في اي جزء كان من الليل و قد مر البحث فيه في اول الكتاب و الاحتياط لمن لم يكن ذمته مشغولة
بمشروط بالغسل و كذا الشك في ذلك ايجابه بنية الغسل و شبهه و المشروط به المشغول ذمته به قصد فعل ذلك المشروط بل فعله ايضا و ابعد منه
الحاق باقي الصوم بذلك من النذر و المعينة و نحوها و اما المطلقة فيحتمل كونه كالتطوع للاصل و يحتمل كونه كقضاء شهر رمضان كما هو ظاهر بعض عبارات
الاصحاب لاشتراكهما في الوجوب الغير المعين و يدل على اختصاص الحكم المذكور على تقدير ثبوته بصوم شهر رمضان قوله في رواية سماعة عن رمضان لا يشبهه
شيء من الشهور و كذا يبعد الحاق الحائض المنقطع دمها قبل الفجر بالجنب قال المص في المنتهى لم اجد لاصحابنا فيه نصا صريحا في حكم الحيض في ذلك بمعنى انها اذا
انقطع دمها قبل الفجر هل يجب عليها الاغتسال و يبطل الصوم لو اخلت به حتى يطلع الفجر و الاقرب ذلك لان حدث الحيض يمنع الصوم فكان اقوى من الجنابة و نقل عن
ابن ابي عقيل القضاء فقط على الحائض و النفساء و دليله بانه في باب الزيادات في التهذيب في احكام الحيض و النفاس ما رواه الشيخ مسندا عن ابي بصير عن ابي
عبد الله عليه السلام قال ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم و يمكن جعلها دليلا لابن ابي عقيل لكن
سنده غير صحيح في ايجاب القضاء بمثله مشكل بل يجوز و النظر في الادلة يقتضي عدم شيء عليها اصلا و على تقديره فهو مخصوص بشهر رمضان بدليله المخصوص
به و اما الحاق النفساء بها فبعيد و ابعد منه الحاق المستحاضة التي يجب عليها الغسل به فهو ايضا بعيد بالمعنى الذي اراد و الحق غسل الجنابة فقطع العذر
بثبوت الحكم في الاصل و اما قضاؤها على تقدير تركها الاغسال كلها في نهار شهر رمضان وجوبا فليس ببعيد لمكاتبة صحيحة عن علي بن مهزيار قال كتبت اليه
امراة طهرت من حيضها او من نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت و صامت شهر رمضان من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة
من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها و صلوتها ام لا فكتب تقضي صومها و لا تقضي صلوتها ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يامر فاطمة
صلوات الله عليها و المؤمنات من نسائه بذلك على انها ليست بصريحة لكون القضاء من جهة ترك اغسال المستحاضة لاحتمال كونه لترك
غسل الحيض و النفاس اذ الظاهر تركه ايضا على ان عدم قضاء الصلوة لا معنى له و قد مر في اول الكتاب مع التاويل و كذا يبعد على ذلك التقدير
وجوب القضاء باقي الصيام المتعينة و ايجاب الغسل له بالمعنى المشهور بالطريق الاولى و ابعد من ذلك كله ايجاب التيمم مع ضيق الوقت الا

عدم صحة قضاء شهر رمضان بدون غسل الجنابة ليلا و صحة غيره من صيام شهر رمضان صح

و عدم اشتراط الصوم ... بغسل اصلا

وعن النوم عليها من غير نية الغسل حتى يطلع الفجر وعن معاودة النوم بعد انتباهتين وعن ايصال الغبار الغليظ الى الحلق وعن الاستمناء وعن تعمد القيء م

بمقداره او التيمم مع عدم النوم حتى يطلع الفجر في جميع الصيام الواجب في شهر رمضان فقط الا قضاءه وكذا اشتراط صحة الصوم المندوب بالغسل او التيمم مع التعذر في ذلك الوقت واعلم ان المص قال في المنتهى لو اجنب ليلا ثم نام ناويا للغسل حتى اصبح صح صومه ولو نام غير ناو للغسل فسد صومه وعليه قضاؤه وعليه علماؤنا ثم استدل بالاخبار المتقدمة الدالة على وجوب القضاء وانت تعلم مما قدمنا ان ذلك ليس مذهب كل علمائنا لما عرفت من خلاف ابن بابويه فانه يجوز البقاء على الجنابة عمدا فكيف النوم بغير نية الغسل وان الاخبار خالية عن النوم بغير نية الغسل وان كانت محمولة عليه عندهم وانها معارضة بما مر في دليل مذهب الصدوق من الاخبار الدالة على عدم القضاء وقد مر ايضا ان البعض اعتبر في جواز النوم وسقوط الاحكام كون الانتباه قبل وقت الغسل عادة له واتفق خلافها ونام حتى طلع الفجر وانه غير ظاهر وان الظاهر وجوب القضاء والكفارة على الظاهر من مذهب المتاخرين الذين يجعلون الغسل شرطا لصحة الصوم غير ابن ابي عقيل ومن يقول بمقالته ولهذا قال المص بعد هذا القول لو اجنب فنام على عزم الترك للغسل فحكمه مع طلوع الفجر حكم تارك الغسل عمدا الا ان يفرق بين النوم غير ناو للغسل وعدمه بان يكون غافلا او غيره وبين من نام ناويا لترك الغسل ويمكن ايجاب القضاء في جميع افراد الاول بعيد فظ كلامه لزم اعادة المسئلة الاولى كما هو واحد في المنتهى ولهذا قال بعده لو اجنب ثم نام ناويا للغسل حتى طلع الفجر لم يجب فقط لمفهوم ما تقدم من الاحاديث يدل على الافساد ووجوب القضاء لكن يرد دعوى الشيخ رحمه الله في الصحيح عن معوية بن عمار قال وهو الصحيح عندي وعمل الاصحاب عليه ثم نقل صحيحة عيص المتقدمة والظ انه يريد بالمفهوم عموم منطوقها واطلاقها وظهورها فيه لا المفهوم المصطلح ولا يبعد تقييد هذا بما ذكر من كونه غير ناو للغسل للجمع بحمل على ما ذكر فيه عدم القضاء على ذلك وكان ذلك مراده مع احتمال وجوب القضاء مطلقا للعموم ولا ينحصر سبب الجمع في ذلك لما مر من الوجوه ولكن ما فهمت دلالة الروايتين معوية وعيص على مطلوبه من تقييد عدم شيء على من اجنب ثم نام بغير غسل حتى طلع الفجر بكونه ناويا للغسل مع قوله بلزوم القضاء والكفارة مع ترك النية بل الظ من الاولى مطلقا نوى او لا وان الثانية تدل على عدم القضاء مطلقا ولعل مراده ما ذكرناه من دلالتهما على عدم القضاء مع دلالة الاول عليه وذلك يقتضي الجمع بالنية وعدمه لكن ما ذكره وجه الجمع فتامل ثم قال هل يختص برمضان فيه تردد ينشا من تنصيص الاحاديث على رمضان من غير تعميم ولا قياس يدل عليه ومن تعميم الاصحاب وادراجه في المفطرات وانت تعلم ان هذا يقتضي عدم التردد بعدم العموم لعدم الحجية في كلام الاصحاب حتى يثبت الاجماع او دليل اخر ثم قال ولو احتلم نهارا في رمضان نايما او من غير قصد لم يفطر يومه ولم يفسد صومه ويجوز له التاخير ولم يعلم فيه خلافا وكان نظره على اطلاق الاحتلام على حصول المني من غير قصد في النهار مع عدم النوم مجازا وان الظ عدم تخصيص الحكم بشهر رمضان للاصل وعدم الدليل فتامل وان ما في رواية مرسلة ابرهيم بن عبد الحميد المتقدمة ما يدل على عدم جواز التاخير بالكلية حيث قال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل فتامل ولكنها ضعيفة السند وقد اشرنا الى انها مشتملة على ما لا يقول به احد مثل ان اجنب ليلا في شهر رمضان فليس له ان ينام الا ساعة واحدة وتدل على الحكمين معا في الجملة موثقة ابن ابي بكير في الكافي سال ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا فقال اليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار قال وسالته عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان ايتم يومه كما هو فقال لا باس وفي ترك الامر بالاستعجال دلالة على جواز التاخير والاصل دليل قوي وانه قد مر حسنة حبيب في جواز التطوع من المصبح جنبا كما يدل عليه اول هذه الموثقة وانه قد مر صحيحة ابن سنان ايضا في عدم جواز القضاء لو اصبح جنبا **قوله** وعن النوم عليها من غير نية الغسل الخ يعني يجب الامساك عن النوم جنبا من غير قصد الغسل سواء نوى عدم الغسل ام لا مع عدم الغفلة والشعور على الظ فيجب ان لا ينام او ينام مع قصد الانتباه والغسل قبل الفجر وقد مر تقييده بالعادة وظن الانتباه وذلك غير بعيد على تقدير الوجوب ويحتمل الاول فقط وقد مر تفصيله فتامل **قوله** وعن معاودة النوم الخ يعني لو نام الجنب بعد العلم بجنابته بنية الغسل وانتبه ثم نام مرة اخرى كذلك وانتبه يجب عليه ان يمسك عن النوم مرة اخرى مطلقا وكذا بعد المرة الواحدة ايضا كما سيذكره بقوله بعد انتباهة ويلزم منه الاول ايضا الا انه لما كان الحكم مختلفا ذكرهما معا وانما قيدنا بالنية لانه قد علم وجوب الامساك عن النوم من غير نية مطلقا واما دليل الوجوب فليس بظاهر في الكل بل ليس هنا شيء يصلح لذلك الا ما مر من الاخبار الدالة على وجوب القضاء على من نام جنبا حتى يطلع الفجر مطلقا وعلى من نام بعد انتباهة وعلى وجوب الكفارة ايضا على من ترك الغسل وقد مر تفصيلها والجمع بينها ودلالتها على ذلك غير ظاهرة **قوله** وعن ايصال الغبار الغليظ الى الحلق المراد تعمده ذلك اختيارا كسائر المفطرات قيد الحوالة في الغلظة الى العرف قال في المنتهى ايصال الغبار الغليظ الى الحلق اختيارا مفسد للصوم مثل غبار النفض والدقيق وخالف فيه الجمهور والظ انه ان كان بحيث يصدق عليه عرفا او لغة اكل الغبار يكون حكمه حكم الاكل والا فلا ويحتمل ولا يبعد الكراهية كالشم لما في رواية سليمان بن حفص جعفر المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له مفطر مثل الاكل والشرب والنكاح لقرينة مقارنته بالتمضمض والاستنشاق والرائحة المكروه وهو في عدم صحة السند مع الاضمار والاكتفاء بحصوله في حده من الكفارة ولرواية عمرو بن سعيد عن الرضا ع قال سالته عن الصائم يتدخن بعود او بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه قال لا باس وسالته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا باس وقد حملها المص على عدم امكان التحرز منه حال الاضطرار قال ايضا على قول السيد المرتضى ينبغي عدم الافساد بذلك اما لو كان مضطرا ودخل الغبار بغير شعور منه او بغير اختيار فانه لا يفطره اجماعا وبالجملة لا دليل عليه الا العموم مع نفي الباس مطلقا في هذه فيمكن حمل الاولى على الكراهية ويمكن حمل الثانية على غير الغليظ والاولى عليه والاصل دليل قوي وعلى تقدير الافساد ووجوب القضاء فالظ عدم وجوب الكفارة الا مع صدق الاكل والفطر عمدا وبالجملة المدار على الصدق ولا انفهام الغلظ وعدمه ولهذا انما وقع الغليظ في الرواية وشبه بالاكل فاستغنى عن حواله الى العرف وتحقيقه وكذا الكلام في الدخان **قوله** وعن الاستمناء الظ عدم الفرق بين باليد وغيره وقد مر دليله **قوله** وعن تعمد القيء المراد فعله

ونقل رواية ... ثم المتقدمة ثم

القضاء مع النوم المرتبة الثانية وعدم شيء في المرتبة صح

وعن الحقنة وعن معاودة النوم للجنب بعد الانتباهة فلو فعل شيئا من ذلك بطل الصوم ثم ان كان متعمدا متعينا بالاصالة كرمضان او بالنذر وشبهه وجب القضاء والكفارة الا بفعل الثلثة الاخيرة فانه يجب بها القضاء خاصة

اختيارا فيجب الامساك عنه فلو لم يفعل يجب القضاء خاصة يدل عليه صحيحة الحلبي على الظاهر اذ ابن سكان هو عبد الله لنقله عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا تقيا الصايم فقد افطر وان ذرعه من غير ان يتقيا فليتم صومه وصحيحة الحلبي وحسنته ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال وتحمل الافطار على وجوب القضاء فقط للرواية تعليه قضاء ذلك الاولى وللاصل ولعدم صراحة الافطار في وجوب الكفارة وان كان الوجوب ايضا محتملا وذهب اليه البعض لصحة هذه الرواية من غير احتمال والاستلزام الافطار لوجوب الكفارة وعدم نفيه في الاولى مع الشك في الصحة ولعله احوط ويبعد القول بعدم شيء كما اختاره ابن ادريس للاصل لرفعه بالادلة وصحيحة معوية عن ابي عبد الله عليه السلام في الذي يذرعه القيء وهو صايم قال يتم صومه ولا يقضي لا تدل على عدم شيء اختيارا وهو ظ لان معنى ذرعه جاء به من غير اختياره كما فهم من الروايات السابقة ويدل على عدم الشيء ما لم يصل الى فضاء الفم ويخرج عن الحلق الاصل وعدم تسميته قيئا وموثقة عمار موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل يخرج من جوفه القلس حتى يبلغ الحلق ثم يرجع الى جوفه وهو صايم قال ليس بشيء وكذا صحيحة محمد بن مسلم قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن القلس يفطر الصايم قال لا فانها محمولة على ما تقدم بقرينة مضمرة سماعة قال سالته عن القلس وهي الجشاء يرتفع الطعام من جوف الرجل من غير ان يكون تقيا وهو قائم في الصلوة قال لا ينقض ذلك وضوءه ولا صلوته ولا يفطر صومه **قوله** وعن الحقنة اي يجب الامساك عنها ايضا في الوقت المتقدم والظاهر ان مراده بها المائعة لقوة دليل تحريمها وكراهتها بالجامد عنده اختياره في المنتهى وتدل على الجواز مطلقا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال في المنتهى حسنة ليس بواضح لما رايته في الكافي صحيحا وكذا في التهذيب قال سالته عن الرجل والمراة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء وهما صايمان قال لا باس فان ظاهرها عام في الجامد والمائع كما قال في المنتهى ويؤيده ترك التفصيل وتدل على التحريم مطلقا صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن عليه السلام انه سال عن الرجل يحتقن تكون به العلة في شهر رمضان فقال الصايم لا يجوز له ان يحتقن وحمل المص في المنتهى الاولى على الجامد والثانية على المائع تحكم بالتحريم في الكراهية بالجامد مع عدم الفساد والقضاء مطلقا للاصل وعدم الدليل وعدم استلزام التحريم لهما واختار في المخ القضاء للاستلزام وهو المختار هنا والعدم اظهر مما يدل على التفصيل في الجملة رواية محمد بن الحسين في الكافي وفي التهذيب علي بن الحسين عن ابيه قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام ما تقول في التلطف يستدخله الانسان وهو صايم فكتب لا باس بالجامد وفي الكافي مكاتبة وسندها غير واضح التلطف استدخال شيء في الفرج فحمل الثانية على الكراهية قريب من التخصيص فيهما العلة التعريف ووجودها مثل هذا المجاز كثير وان قلنا ان التخصيص خير من المجاز في الجملة فتامل ويؤيده الاصل وبعض الاخبار الظ عدم الفرق بين الرجل والمراة وبين القبل والدبر والعلاج وعدمه الا ان يكون مضطرا فلا تحريم ويحمل ما في الروايات على عدم الضرورة وهو ظاهر فرع لو داوى جرحه فوصل الدواء الى الجوف فقال في المنتهى لم يفسد صومه والظ العدم الا مع التعمد وعدم الحاجة فتامل ثم قال ولو جرح نفسه برمح ونحوه فوصل الى جوفه او امر غيره بذلك قال الشيخ يفسد صومه ونقل عن الشافعي عدم الفساد وهو الظ لعدم الدليل مع الاصل وقد مر شرح قوله وعن معاودة النوم بعد انتباهة **قوله** فلو فعل شيئا من ذلك الخ يعني لو فعل شيئا مما ذكر من قوله عن الاكل الى هنا يبطل صومه ويجب القضاء والكفارة في الكل الا في الثلثة الاخيرة فانها توجب القضاء فقط وهي تعمد القيء والحقنة ومعاودة الجنب النوم بعد انتباهة واحدة فما يبحث اما في الموجب او المحل او الشرايط اما الشرايط فقال المص في المنتهى وانما يبطل الصوم بما عددناه اذا وقع عمدا اما اذا وقع نسيانا فلا اثر عندنا وكذا ما يحصل من غير قصد كالغبار الذي يدخل حلقه من الطريق والذباب يروعها موثقة مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابائه عليهم السلام ان عليا عليه السلام سئل عن الذباب يدخل حلق الصايم قال ليس عليه قضاء لانه ليس بطعام او يرش الماء عليه فيدخل مسامعه حلقه او يلقى في ماء فيصل الى جوفه او يسبق الى حلقه من ماء المضمضة او يصب في انفه او حلقه شيء كرها فهذا كله لا يفسد الصوم بلا خلاف نعلمه بين العلماء كما قد كما لو اكره على الافطار بان وجر في حلقه الماء كرها لم يفطر ولو توعد وخوفه حتى اكل فكذلك عندنا وقال الشيخ انه يفطر والاصل ورفع القلم عن الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وعدم معقولية التكليف مع عدم الاختيار دليل عدم الافطار والكفارة والقضاء مع عدم الدليل على الوجوب فرع الظ عدم الفرق في ذلك بين المفطرات مطلقا ومنها وجوب الصوم عليه بالاتفاق واما العلم بكون المفطر مفطرا فلا يبعد كونه شرطا في وجوب الكفارات للاصل وعدم ظهور دليل قوي يشمل صورة الجهل فتامل واما في القضاء فقط فهو ايض محتمل مع عدم علمه بوجوب التعلم واما ان نعلمه كاف وليس الا خصوصا في الامور الخفية الدقيقة التي لا تعرف الا بالجهد ممارسة العلماء فهو دليل عليه الجاهل وان الناس معذورون عما لا يعلمون لما رواه في زرارة وابو بصير قالا سالنا ابا جعفر عليه السلام عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال ليس عليه شيء ويحتمل حملها ورفع وجوب الكفارة على العامد على العالم مثل ما سيأتي ومضمرة سماعة قال سالته عن الرجل اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم و اين له مثل ذلك اليوم وقال الشيخ الواو فيها بمعنى او اذ المراد بالوطي الوطي المحرم مثل الوطي في الحيض وحمل موثقة عمار الساباطي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل وهو صايم فيجامع اهله فقال يغتسل ولا شيء عليه على الناسي او على الجاهل ويظهر من التهذيب والاستبصار القوي بكون الجاهل معذورا ونقل في شرح الشرايع عن الشيخ كونه معذورا مطلقا ويؤيده الادلة كونه معذورا مع النسيان وعدم الاختيار من الاجماع والخبر بل الكتاب والعقل ايضا فتامل نعم ما ثبت وجوب القضاء بمثله مع الجهل ايض واما مثل الغبار والحقنة والبقاء على الجنابة والنوم عليها حتى يصبح والنوم بعد انتباهة والعزم على الافطار وترك النية في جزء من النهار فيمكن العدم مع احتمال عدم القضاء مطلقا والقضاء كذلك فتامل ولا يبعد وجوب القضاء على العالم بعدم جواز العزم على الافطار بعد نية الصوم بسبب وجوب استدامتها بالعزم عليه انه لم يفطر وان عاد بعد ذلك كما اختاره في المخ ويمكن العدم الا مع عدم العود كما اختاره في المنتهى الا ان يمضي زمان ما يعتد به من دون نية والعزم على الفطر ويمكن العدم لانعقاده شرعا ووجوب الاستدامة بحيث يكون عدمها مبطلا يحتاج الى دليل والخبر

اذا انقيا الصايم فقد افطر وان ذرعه من غير ان يتقيا فليتم صومه

الدستارة

شرعي ويدل عليه حصر المفسدات في الاخبار وان المفسد هو المفطر لا القصد الى الافطار ويؤيده صحة الصوم مع ترك النية الى الزوال في الواجب المعين نسيانا او في
غيره عمدا ايضا ومع العزم بالافطار الى الزوال بل الى العصر منه والى قبل الغروب في النفل قال في المنتهى وبها قال من منعها في الفرض لا نا شرطنا النية حكما
المشترط انما هي في الفرض وان كان دليل الحكم لا يخلو عن قوة وقد تقدم والعجب عدا القضاء هو محتمل السيد المرتضى بعد ان كان البطلان مذهبه ايضا فتم فان المسئلة
من المشكلات والقطاع عدم الفرق بين الصوم الواجب ويؤيده ما مر من قوله صلوات الله عليه ان كان عندكم شيء والا فصمت ويدل على عدم ضرر فعل المفطر
نسيانا بعد الاجماع المتقدم صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل نسي فاكل وشرب ثم ذكر قال لا يفطر انما هو شيء رزقه الله عز وجل فليتم صومه ورواية
داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى فيأكل في شهر رمضان قال يتم صومه فانما هو شيء اطعمه الله نعم وقريب منه رواية سماعة واما الموجب فهو الاكل
والشرب المعتادان والوطي في قبل المرأة ويدل عليه الاجماع المدعى في المنتهى والاخبار الصحيحة مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر
رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وقد مر ان الكل للجماع مفطر
وصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فقال ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال هلكت يا رسول الله فقال
ما لك قال النار يا رسول الله قال وما لك قال وقعت على اهلي قال تصدق واستغفر ربك فقال الرجل فوالذي عظم حقك ما تركت في البيت
شيئا لا قليلا ولا كثيرا قال فدخل رجل بمكتل من تمر فيه عشرون صاعا يكون عشرة اصوع بصاعنا فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله خذ التمر فتصدق به فقال
يا رسول الله على من اتصدق وقد اخبرتك انه ليس في بيتي قليل ولا كثير قال فخذه واطعم عيالك واستغفر الله قال فلما خرجنا قال اصحابنا انه قد بدأ
بالعتق فقال اعتق او صم او تصدق وصرح بهذه الثلثة في هذه الرواية على ما رواها العامة حيث قال وقعت على امرأتي في شهر رمضان فقال النبي صلى الله عليه وآله
هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع اطعام ستين مسكينا قال لا اجد الخبر ومثلها ما
في الصحيح عن عبد الله بن سنان وقال في اخرها فكل انت واهلك فانه كفارة لك وانه كان في المكتل خمسة عشر صاعا ولا تدل على الترتيب هذه الروايات على هذا
الوجه وتدل هذه الروايات احكام وجوب الكفارة بالوقاع مع العمد في شهر رمضان مطلقا وبالا او دبرا مع احتمال التخصيص لا قبلا اذ لم ينزل مع احتمال
التخصيص به وانه كبيرة وان الكبيرة يسقط عقابها بالتوبة مع الكفارة ان كانت مما فيه الكفارة وانه لا بد في التوبة من الاستغفار ولا يكفي الندامة و
كونه مفطرا وقبول قول مدعي الفقر من غير استحلاف وجواز السكوت عمن سمع انه فعل بما يفطر حيث سكت عن المرأة وعدم الحكم بالتحمل مطلقا وجواز
التصدق على الفاسق والمملوك بمجرد القول مع على الظاهر لان الظاهر ان التكفير بمال الغير لا يصح مع الاحتمال وجواز اعطاء الكفارة العيال وجواز اكل المكفر
مما تصدق وجواز اعطاء الاقل من ستين اذ الظاهر عدم كون عياله ستين والتصدق بما يوجد في الكفارة ويدل عليه ايضا حسنة عبد الله بن سنان عن ابي
عبد الله عليه السلام في رجل وقع على اهله في شهر رمضان فلم يجد ما يتصدق به على ستين مسكينا قال يتصدق بقدر ما يطيق والظاهر انه مقيد بعدم امكان الصوم
والعتق لدليله وظاهرها تدل على عدم وجوب القضاء حيث ما نقل ولكن يجب بدليل اخر من الاجماع المدعى في المنتهى والاخبار وقد مر بعضها
وتدل عليه ايضا رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل افطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال يتصدق بعشرين صاعا و
يقضي مكانه فرع ان الظاهر تعلق الكفارة بوطي المرأة مطلقا الحية والميتة والنائمة والمكرهة والمجنونة والصغيرة وغيرها والمحللة والمحرمة لعدم
الفرق على الظاهر وصدق الافطار والمواقعة والمجامعة الواقعة في بعض الاخبار مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه الكفارة مثل ما على الذي يجامع وبالظاهر ان دبرها كقبلها المامر ولوجوب الغسل به
فيكون مجنبا فيجب عليه ويحتمل كون دبر الغلام كذلك لما مر ولنقل دعوى الاجماع من الشيخ في المنتهى على ذلك وكذا دعوى الاجماع الامامية على
وجوب الغسل من السيد ولكن الاصل دليل قوي صدق الاجماع عليه غير ظاهر وما ثبت وجوب الغسل عليه ومنع الاجماع ومنع استلزامه وجوب
الكفارة وقد مر البحث عنه وعن وطي البهيمة ايضا وان الظاهر العدم ومنه الانزال وقد تقدم ما يدل عليه ونقل في المنتهى الاجماع على ذلك في
بعض افراده والظاهر وجوبهما مع الشرائط واما المحل فهو الذي يحرم عليه الافطار والظاهر عدم الفرق بين المرأة والرجل والقابل والفاعل ونقل
في الوجوب على المرأة الاجماع في المنتهى ويدل عليه بعض العمومات مثل ما رواه الشيخ في المشرق عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل افطر من شهر
رمضان اياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب عليه السلام من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما
بدل يوم وهذه تدل على القضاء ايضا ولا يضر الجهل بحال المشرقي لانه مؤيد ولا الاختصاص على العتق يدل عليه ايضا قوله عليه السلام
فيما تقدم مثل ما على الذي يجامع فتامل واما الموجب فهو احد امور الثلثة المتقدمة على التخيير وهو مذهب اكثر الاصحاب ونقل عن
ابن عقيل قولا بالترتيب ودليل الاول الاصل وما مر من الاخبار ودليل ابن عقيل حديث المشرقي المتقدم حيث ما ذكر الا العتق فيكون
مقدما وهي قاصرة عن الدلالة مع عدم صحة السند والمعارضة بالادلة القوية وصحيحة الاعرابي المتقدمة وما يشعر بغير ذلك مثل ما يدل
على التصدق فقط مثل حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل وقع على اهله في رمضان فلم يجد ما يتصدق به على
الستين مسكينا قال يتصدق بقدر ما يطيق وكرواية سماعة قال سألته عن رجل وقع على اهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام
ستين مسكينا وصام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم واين له مثل ذلك اليوم يرد او يحمل على الاستحباب او على العجز عن الكل الا عن كون ذلك مع العجز
عن الكل في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة بعد صحة السند والاعتبار واولها الشيخ باحتمال كون الواو بمعنى او ولاحتمال لكون الاتيان محرما لكونها في الحيض ولكونه ما رواه
الهروي عن ابي عبد الله صالح الهروي قال قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله قد روي عن ابائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة

ما يجب عليه صح

عليه

فبأي حديث بين تأخذ قال بهما معا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين
واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة فان افتى بوجوبها من افطر بجماع محرم عليه لوجود ذلك في
روايات ابي الحسين الاسدي فيما ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه وهذه الرواية غير معلوم بل ما نعلم نقلها عن الامام عليه السلام
ايضا والذي نقلها الشيخ عن الصدوق عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان عن عبد السلام بن
صالح الهروي والروايات المتقدمة فليست معلومة كونها منها بل الظاهر انها غيرها لعدم وقوع ابي الحسين الاسدي وابي جعفر الصدوق في واحد منها بل الراوي
لا يدل على التوثيق كما قاله الشهيد الثاني في شرح [illegible] وامثاله بذلك مع عدم توثيق علي بن محمد ومجرد قول [illegible] انه اعتمد عليه [illegible] في كتاب الرجال لا يدل على
توثيقه بل يدل على حسن حاله عنده واما الهروي فقال في [illegible] انه عامي وقال في [illegible] باب الضعفاء وان قال في الباب الاول انه ثقة فلو اردنا الجمع بينهما فنقول
انه عامي ثقة فليس [illegible] وقصورها في عبد الواحد فقط حتى يلزم [illegible] العمل بها كما عليه المتأخرون اشكال واشكل منه تعميمه حتى يخرج عما قاله ابن بابويه
وعن [illegible] وهو كل جماع حرام او طعام حرام فقط فلا ينبغي ادخال الاستمناء او الغبار والنخامة ولان ايجاب امثال هذه الامور الشاقة المخالفة للاصل
وارادة اليسر وعدم العسر والشريعة السهلة وعموم الاخبار الصحيحة الكثيرة الدالة على كفارة واحدة فيما يوجبها مثل الجماع والاكل والشرب والفطر وترك التفصيل
في ذلك حيث ما فصل فيها مع ان ترك التفصيل دليل العموم بعيد ولزوم التخصيص في ذلك كله على انه يمكن الحمل على الاستحباب كما اختاره [illegible] والشيخ
ايضا ذكره وجها آخر للجمع والاستحباب غير بعيد عن الرواية ثم ان الظاهر انه على تقدير القول به فهو مخصوص بجماع محرم او افطار على محرم مثل اكل وشرب كل في
شهر رمضان فلا يكون في غير شهر رمضان وان كان [illegible] ومطلق الانزال كذلك مثل الاستمناء باليد والغبار الغليظ على تقدير القول به والارتماس وقضاء
ومما يقوي العدم فيها ما يدل على ايجاب الكفارة الواحدة في امثالها ثم اعلم ان الظاهر ان ما يصدق عليه رقبة يكفي عتقها فيجزي مطلق المملوك المحتمل الذي
ما عتق منه شيء ولا يجب عتقه بسبب آخر ولو كان [illegible] صغيرا او [illegible] ولا يكون الايمان شرطا للاصل وامتثال الاوامر الدالة على الاجزاء وما ورد في رواية
[illegible] وقوله رقبة مؤمنة لا يصلح للتخصيص مع امكان الاشتراط خصوصا [illegible] الاسلام [illegible] وان الظاهر في الاطعام انه يكفي ما يصدق عليه اطعام ستين
مسكينا باشباعهم بالطعام مما يصدق عليه الطعام ولو [illegible] او باعطائه منه لكل واحد مد نقل عن الشيخ وجوب المدين والاصل مع بعض ما تقدم و
الشهرة يدل على الاول وكذا وجود خمسة عشر صاعا في بعض الروايات مثل ما تقدم في رواية الواقع على اهله من طرقهم انه قال له اجلس فجلس فدخل رجل
[illegible] خمسة عشر صاعا وفي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل افطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال عليه خمسة عشر صاعا
لكل مسكين مد بمد النبي صلى الله عليه وآله [illegible] وجود ابان بن عثمان [illegible] والاطعام المأمور به في الاخبار الصحيحة الكثيرة المعمول بها والامر للاجزاء وعدم
ما يدل على الزائد [illegible] في بعض الاخبار ما يدل على عشرين صاعا مثل ما في صحيحة جميل [illegible] ورواية [illegible] عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل
افطر يوما من شهر رمضان فقال كفارته جريبان من طعام وهو عشرون صاعا [illegible] على المد [illegible] وهو مد [illegible] والظاهر عدم
القول به [illegible] الرواية الاولى فيها عشرون صاعا [illegible] ويحمل عليه [illegible] الموجود ذلك كان [illegible]
الزيادة على ان الواقع في الفقيه في الصحيح عن عبد الله بن سنان وهو حسنة عشرون صاعا مثل [illegible] رواية العامة ويؤيد هذا ما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج
للتقية والثانية مع عدم صحة السند يمكن حملها على [illegible] كما قلناه والاستحباب ايضا [illegible] الظاهر انه على تقدير العجز عن الثلث يتصدق بما يطيق
ويدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان وحسنة المتقدمتان فاذا عجز بالكلية استغفر ربه وتسقط عنه الكفارة كما قاله الاصحاب وورد في الرواية انه كفارة
عن كل ذنب وعوض عن كل كفارة وفي بعض الروايات استثناء كفارة الظهار وسيجيء تحقيق البحث في موضعه واما ما هو المشهور بين متأخري
الاصحاب من لزوم صوم ثمانية عشر يوما على تقدير العجز عن الكل فما رايت فيه الا رواية ابي بصير وسماعة بن مهران قالا سألنا ابا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما عن كل
عشرة مساكين ثلثة ايام [illegible] ولا صريحة في نفي ما قلناه من وجوب التصدق بما يطيق ويمكن كون ذلك بعد العجز عن التصدق بالكلية وايضا قد
يكون ذلك في المرتبة كما هو الظاهر والمص نقل الاختلاف في عبارة الشيخين في الحكم وسكت ثم ان الظاهر ان العجز عن الكفارة بالعتق والعجز
عن الصوم كذلك واما عن التصدق ففي الروايات لا يكون عنده فضل قوته وقوت عياله في ذلك اليوم وغير ذلك من مستثنيات الدين فكذا
العجز عن قيمة الرقبة مع وجودها فكانهم اخذوه من كون ذلك في الدين ونحوه فلو [illegible] ويتصدق به فلا يبعد الاجزاء والاحتمال كون
ذلك للرخصة واما الانتقال الى صوم ثمانية عشر يوما هل يتحقق بالعجز عن الاول ولو ايام لا بل يجب الاتيان على ما يطيق كالتصدق
والاتيان بما يمكن غير بعيد لعدم سقوط الميسور بالمعسور ولامتثال ما استطعتم فينبغي الاتيان بالاقل ايضا لو كان [illegible] ولان ونحو
ستين مستلزم لوجوب الاقل والاصل عدم اشتراط وجوب البعض بالقدرة على الاخر فلانه يلزم اما الترجيح بلا مرجح او الدور [illegible] ولو
قدر على البعض من الصوم والاطعام فلا يبعد التخيير والبناء الاكثر ويحتمل الجمع في صوم شهر واطعام ثلثين وسيجيء لهذا زيادة بحث في الكفارات
اما الموجب فيه فلا شك ان الافطار في شهر رمضان موجب لها وقد مر الادلة واما غيره فيمكن كون صوم قضاء شهر رمضان بعد الزوال
ايضا كذلك [illegible] الاصحاب لرواية بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى
اهله قبل زوال الشمس فلا شيء عليه الا يوم مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع وصحيحة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل
وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم وان فعل بعد العصر صام
يوما

او بطعام محرم عليه

٢ وبه افتى ابو جعفر بن بابويه في الفقيه

واما الخبر الذي روي فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلث كفارات صح

النعمان بن [illegible]

في النهي صح

ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك ونقل في المنتهى عن ابن ابي عقيل عدم الكفارة للاصل ولما
في موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عم سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك
اليوم ولان الروايات الدالة على الكفارة مختلفة مثل ما مر ورواية زرارة في الطريق على بن الحسين بن فضال مع عدم وضوح الطريق قال
سئلت ابا جعفر عم عن رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند
الله من ايام رمضان فالحمل على الاستحباب وجه على ان الرواية الاولى غير صحيحة لوجود الحارث بن محمد فيها وهو مجهول غير مذكور في صه ود
وجش وست على ما رايته وان قال في المنتهى بالصحة والثانية تدل على عدم الكفارة بعد الزوال ايضا ان كان قبل صلوة العصر وعلى الكفارة
بعدها وحمل العصر على الزوال بعيد ولا ضرورة على انها في الوقاع فقط وقياس غيره عليه لا لدليل غير جيد وعدم القائل بالواسطة غير ظ
مع ان فيه ما فيه نعم يمكن جواز الافطار قبل الزوال وعدم جوازه بعده لما مر ولصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم قال صوم النافلة لك
ان تفطر ما بينك وبين الليل متى شئت وصوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت فليس لك ان تفطر ورواية سماعة بن
مهران عن ابي عبد الله عم في قوله الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال ذلك في الفريضة فاما النافلة فله ان يفطر اي ساعة شاء الى غروب الشمس و
هذه تدل على مطلق الفريضة لا القضاء عن شهر رمضان فقط الا انها غير صحيحة ولعموم ما في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عم هو بالخيار ما بينه
وبين نصف النهار وقد يقيد هذه الروايات بان المراد الفريضة وصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عم انه قال في الذي يقضي شهر رمضان انه بالخيار
الى زوال الشمس وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار ومثلها رواية اسحق عنه عم فيمكن حمل مقطوعة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلته عن
الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر ويتم صومه
على الاستحباب كحمل لفظة لا ينبغي في رواية ابي بصير في قضاء شهر رمضان لا ينبغي ان يكرهها بعد الزوال على والظاهر ان قضاء غير رمضان
ليس فيه شيء من الكفارات للاصل وعدم الدليل وبطلان القياس مع التامل في الاصل وكذا الواجب المطلق بالطريق الاولى وهو ظ
ولكن ينبغي عدم الافطار بعد النية مطلقا ولا يبعد التحريم بعد الزوال لما مر وبدليل لا تبطلوا اعمالكم واما المعين بالنذر وشبهه فيمكن
وجوب الكفارة فيه من جهة ابطال النذر ونحوه وسيجيء في محله ويدل عليه صحيحة علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي
نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض
الا ان تكون نويت ذلك فان كنت افطرت فيه من غير علة فتصدق بعدد كل يوم على سبعة مساكين نسئل الله التوفيق لما يحب ويرضاه ولا
يضر عدم توثيق بندار في الصحة ولا الكتابة وفيستفاد منها وجوب الكفارة في الصوم بالنذر المعين وكونها ما تصدق عليه التصدق وظ
ويمكن حمله على الندب والاطعام كما في غيره وعدم التبطل في النذر بالابطال فحينئذ كما هو الظ وسيجيء وكذا العهد واليمين وسقوط الصوم المنذور
سفرا ومرضا وعدم سقوطه سفرا مع قصده ذلك في النذر يجب وينبه على ما ذكرنا فكانهم فهموا ذلك من الاستثناء بقوله الا ان تكون الخ
بحيث جاء الى السفر مع عدم الصراحة فتامل وكفارة اليمين ظاهرة واما غيره فغير ظ وسيجيء واما المعين لكفارة ونحوها فلا كفارة فيه على الظ
وما نجد دليلا على ما هو المشهور بينهم من وجوب كفارة افطار شهر رمضان في افطار يوم معين بالنذر لان الادلة كما عرفت ليست الا في شهر رمضان والقياس
باطل قال المصنف في المنتهى في مسئلة وجوب الكفارة للنوم على غير نية الغسل هل يختص هذا الحكم برمضان فيه تردد ينشأ من تخصيص الاحاديث برمضان من غير تعميم
ولا قياس يدل عليه ومن تعميم الاصحاب فقد عرفت الاشارة على عدم التردد وقال بعد ذلك باوراق يجب الكفارة ايضا في قضائه بعد الزوال وفي النذر المعين قبل
الزوال وبعده وفي الاعتكاف ذهب اليه علمائنا ثم نقل خلاف ابن ابي عقيل بعد ذلك بصحيفة ونقل في المخ عن ابن ابي عقيل ما يدل على عدم الكفارة الا في
افطار شهر رمضان فان الايجاب بلا دليل وجعل مجرد قول ما لم يثبت من الاصحاب دليلا مشكل والاحتياط يقتضي الترك في الفتوى والفعل واما المحل فهو الذي يجب عليه الصوم
والظ عدم الفرق بين الرجل والمرأة وقد مر البحث فيه في الجماع وما نعيد ذلك واما وجوب كفارة المرأة المكرهة ايضا على زوجها الذي اكرهها في صوم شهر رمضان فقد
نقل عليه الاجماع في المنتهى وقال في المنتهى عليه اكثر علمائنا وعليه رواية المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عم في رجل اتى امرأته وهو صائم وهي صائمة فقال ان كان استكرهها فعليه كفارتان
وعليها الكفارة وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وفي سند الرواية ضعف ولكنت
مجاعية محرر من المترددين ونقل في المخ عن ابن عقيل ان ليس على الزوج المكره ايضا الا كفارة واحدة لدوال الاصل عدم صحة الدليل وظهور رجوع الادلة الى الواحدة
ترك التفصيل في الاخبار المتعددة في وجوب الكفارة على الذي واقع اهله واحتمال الاستحباب في خبر مفضل يدل على عدم التردد في العدم فتامل والاحتياط
وكذا بعد تحمل كفارة من ليس عليها كفارة لصحة صومها اتفاقا والحمل على المجاز بان المراد ايجاب كفارتين عليه راسا لا التحمل فتكون الكفارتان نظرا الى الجماع
لا الى حالها بوجه بعيد غير محتاج وينبغي ترك التحمل فانه ليس في الرواية والظاهر انه على تقدير التحمل فهو مخصوص بشهر رمضان وكونه زوجة دون الامة
والمرتبطة بها واشتراط صومه وصومها فلا يتعدى الى المجنونة والمجنون ونحوهما والظاهر انه لا تحمل في العكس وامثاله في الوجوب فقال لوامها ايضا
العيار الغليظ الى الخلق وقد عرفت انه ليس دليل واضح على ذلك وان الرواية المنقولة ضعيفة الاسناد ومقطوعة وغير مبينة بالغليظ ومشتملة على
احكام غير ثابت ايجابها مثل شم الرائحة الغليظة كما ذكره في المنتهى وانها معارضة باوضح اكثر منها وانه لو صدق عليه الاكل والافطار يوجب الكفارة
والا فلا والاصل دليل قوي مع الصدق مطلقا غير ظاهر قبل هذا قال المص في المنتهى بعد الاسناد الى دال على وجوب الكفارة ورد دليل عدمه وبالجملة
قال السيد المرتضى رحمه الله لم يوجب الكفارة وهو قوي وقال ابو الصلاح اذا وقف في الغبار لزمه القضاء وهذا يشعر بايجاب السيد القضاء

فيجب كفارة النذر ونحوه صح

في القضاء

وان كانت طاوعته فعليه كفارة صح

ومن نقل في

ويجب القضاء ايضا بفعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة ويكون طالعا وبالافطار باخبار الغير بعدم الطلوع مع القدرة على المراعاة مع طلوعه وبالافطار مع الاخبار بطلوعه لظن كذبه مع القدرة على المراعاة مع طلوعه وبالافطار للاخبار بدخول الليل ثم يظهر الفساد وللظلمة الموهمة دخول الليل ولو ظن لم يفطر

وقد نقل في المخ عنه وعن ابن الجنيد ان غير المعتاد لا يبطل الصوم ولا ينقضه وان قال في المنتهى ذهب علماؤنا الى عدم الفرق بينه وبين المعتاد وبالجملة الاصل دليل قوى وان قلنا بوجوب الاجتناب مط ووجوب القضاء فلا بد للكفارة من دليل اخر والبين غير واضح فهو بعيد وابعد منه ايجاب كفارات الجمع في الغبار المحرم ولا سيما مط والنخامة وان نزل عن الدماغ قبل ان يصل الى فضاء الفم لخبر عبد السلام كما قاله الشهيد الثاني في شرح الشرايع لعدم صحته بل وعدم صراحته في كل محرم نزل الى الحلق او مفطر كذلك ولهذا قال في الفقيه الذي هو صاحب المذهب هنا وراوي الخبر افتي به فانا افطر بجماع محرم عليه او بطعام محرم عليه ومعلوم عدم دخول الجمع فيه على ان الافطار بالغبار والنخامة وتحريمهما غير ظ ويدل على اباحتهما ما روى في فضل ابتلاعها في المسجد تعظيما له قوله اعتمد في صحته على ان عبد الواحد ممن نقل عنه الصدوق بغير واسطة وانه لم ينقل عن غير الثقة وان المصنف قال في التحرير ان الخبر صحيح وان ذلك تعديل له وان موثقة سماعة مؤيدة على انه قال في مواضع كثيرا ما يقع الغلط في امثاله فلا اعتبار به وبين في اصوله انه اذا قال الراوي اروي عن عدل لا يجوز العمل به فقد عرفت ان خبر عبد الواحد ايض ليس بصحيح بل لا يكفي مجرد تعديله وان موثقة سماعة مطلقة ليست مسألة بالحرام والحلال وقال في التهذيب يحتمل ان يكون الواو بمعنى او ويكون المراد وطي المحرم فانها مثل الوطي في الحيض في الاتيان بالاهل خاصة انها مضمرة وفيها عثمن بن عيسى وتوثيقه غير ظ والحمل على الاستحباب محتمل وبالجملة الافتاء على العمو الذي قاله بمثل ما ذكره لا يخلو عن تامل وجعل الترديد في الشرايع عدم توثيق عبد الواحد فقط محل الترديد فتامل وانت بعد الاحاطة بما ذكرناه تعرف قوله فلو حمل الى قوله ناجيه وما فيه من تامل قوله ويجب القضاء ايض بفعل المفطر هذه الى باقى ما يوجب القضاء فقط وهي ثمانية وقد ترتب الثلثة والرابع الافطار في النهار للصوم المعين مع عدم العلم بطلوع الفجر مع القدرة على المراعاة وتركها مع ظن بقاء الليل ولو لم يفعل او بل عمى فالقضاء عليه دون شى عليه ودليله حسنة الحلبي لابراهيم وقال في المنتهى صحيحة عن ابي عبد الله عم انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه فان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا اكل فانصرف فقال اما جعفر فقد اكل وشرب بعد الفجر فامرني فافطرت ذلك اليوم في غير شهر رمضان والظاهر ان المراد بغير شهر رمضان الصوم الغير المعين اذ الصوم المعين مما لا يوجب باكله ويدل على التفصيل رواية سماعة بن مهران قال سئلته عن رجل اكل وشرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر ولم ير الفجر فاكل ثم عاد فراى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فراى انه قد طلع الفجر فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدا بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة فيفهم من المنتهى كونه اجماعيا فلا يضر عدم صحة الرواية الثانية والعقل ايض مساعد اما عدم القضاء على الاول فللاصل ولعدم تكليفه باكثر من وسعه وقد بذل الجهد فهو معذور وبعد التبري بالفحص قال الناسي واما القضاء في موضعه فللتقصير في الجملة وان ظن بقاء الليل وكان الاكل جائزا فرع الظ جواز الاكل مع الظن ويحتمل مع الشك ايض قبل المراعاة للاصل وعدم العلم بوقت الصوم الممنوع افطاره وكذا في فعل ما يشترط فعله في الليل مثل صلوة الليل ووجوب القضاء لا يستلزم الاثم ولا يتبعه بل الظ عدم الفرق بين الصائم مط في صحته في الثاني وعدم احتسابه صوما في الاول فلا بد من بدله في غير المعين وان لم يقل له القضاء فينبغي اكله في الظاهر انقطاع التتابع في الجملة فيما يشترط فيه التتابع فيأكل وحينئذ نفرض عدم الفرق بين المكلفين في ذلك والمفطرات جماعا وغيره ويمكن الصحة مع العجز مط كما يفهم من تقييد الاصحاب ويمكن ان يقع يوجوب الاعادة لصدق الافطار عمدا اختيارا المستلزم للقضاء بما بالكفارة ايض لكن هنا تسقط للجهل والعذر ولانه يصدق عليه انه افطر قبل المراعات وهو المستلزم للقضاء الخبر كما يفهم مما في الحسنة ثم خرج من بيته وقد طلع ويمكن سقوطه عنه اذا اعتمد على من يجوز له الاكل بقوله والقضاء مط احوط الخامس الافطار لاخبار الغير بعدم طلوع الفجر مع القدرة على المراعات بنفسه وقد طلع وهو قريب من الرابع فدليله يصلح دليلا له مع حسنة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عم امر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم تطلع الفجر فاكل ثم انظره فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم يومك ثم تقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه والظ انه يجري فيه الفروع المتقدمة ويتفرع عليها بعدم الفرق بين المخبر بكونه عدلا او غيره ولو كانا عدلين فيمكن عدم القضاء لانها حجة شرعية والظ القضاء لان كونها حجة شرعية في الجملة لا يستلزم كونها كافية دائما وعلى تقديره لا يستلزم عدم القضاء الا انا الحجة لا يستلزم عدم القضاء عدم ظهور الخلاف ويحتمل القضاء المنكر فتامل ومع عدم القدرة وكون المخبر عدلا يمكن سقوط القضاء والظ العدم ولا شك انه احوط السادس الافطار مع الاخبار بطلوعه ظن كذبه والقدرة على الاطلاع وقد طلع وهذه ايض مثل سابقها وعادلها بل هنا القضاء اوضح لعدم الاطلاع مع القدرة والاخبار به اما عدم الكفارة فلعدم العلم والعمد الموجبين لها وللاصل وظن عدم الافطار بل ظن كونه في الليل ويدل على القضاء فقط ايض صحيحة العيص بن القسم قال سئلت ابا عبد الله عم عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يتسحر فاكل فقال يتم صومه ويقضي وهذا ايض مشترك في بعض الفروع المتقدمة وقريبا بانه قال في المنتهى لو كان المخبر عدلين لزم الكفارة ايض في صوم يجب في افطاره الكفارة كشهر رمضان لانه حجة شرعية وفيه تامل والاصل عدمها وان قلنا بعدم جواز الاكل ولعدم صدق تعمد الافطار الموجب لها وعدم التفصيل في الخبر يدل على تعميم الحكم سواء كان المخبر عدلا ام لا وبان التفصيل الفرق بين القدرة على الاطلاع بنفسه ام لا فلو لم يعتد بها لكان اولى السابع الافطار للاخبار بدخول الليل ولم يدخل فهذا بعينه مثل ما تقدم ويمكن هنا عدم الجواز خصوصا مع كونه فاسقا وعدم حصول الظن فيمكن الكفارة ايض حيث لم يكن جائزا له الافطار الا ان يكون جاهلا وبذلك فالظ العدم في الثامن الافطار للظلمة الموهمة دخول الليل ولو ظن لم يفطر يعني لو توهم بحيث لم يحصل له ظن بدخول الليل بل توهم او شك فافطر ثم علم عدم الدخول يجب القضاء فقط دون الكفارة ودليله ظ لان الاصل عدم الدخول وحكم الاستصحاب يقتضي عدم الافطار فيكون اثما ويجب عليه القضاء بل يمكن وجوب الكفارة ايض الا ان يقال انه يتوهم جواز الاكل بذلك فيكون جاهلا والظاهر

وحكم الموطوء حكم الواطئ ويحرم وطئ الدابة والكذب على الله ورسوله والائمة عليهم السلام والارتماس ولا قضاء ولا كفارة على ناسي ويكره تقبيل النساء ولمسهن وملاعبتهن والاكتحال بما فيه صبر او مسك

انه معذور في الكفارة ولكن غير معذور عند المص كما صرح به في المنتهى ويمكن ان يحمل الوهم على ما يفيد ظنا ما وقوله ولو ظن على الظن الغالب وهو بعيد والذي يظهر وجوب القضاء مع الظن مطلقا كما هو مختار المنتهى بل مع الجزم ايضا مع تبين الفساد ولصدق الافطار في نهار الصوم الواجب فيكون باطلا موجبا للقضاء وعدم حصول الصوم كما في منافي الصلوة وسقوط الكفارة لجهله وحصول الشبهة والاصل مع عدم حصول ثبوت الكلية ولصحيحة ابي بصير وسماعة عن ابي عبد الله ع في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فافطر بعضهم ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول واتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وروى مثلها سماعة بسند آخر ولا يضر وجود محمد بن عيسى عن يونس لانه لا باس به مع التقييد المتقدم وذهب جماعة منهم الشيخ في التهذيب الى عدم وجوب القضاء ايضا للظن وحملوا هذه على الشك والوهم لرواية ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله في رجل صائم ظن ان الليل قد كان وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه وصحيحة زرارة قال قال ابو جعفر ع وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا واستدلوا ايضا بان التكليف منوط بالظن لعدم العلم وقد اجاب المص في المنتهى بعد تضعيف الاول والاستدلال عليه بما قلناه بان الحديث الثالث لا دلالة له على محل النزاع وهو سقوط القضاء والتكليف منوط باستمرار الظن ولم يحصل هنا كمن ظن الطهارة وصلى ثم تبين فساد ظنه وان محمد بن الفضيل مشترك بين المصرح بتوثيقه والضعيفين وما نعرف كونه ضعيفا مقول عرفت وان في احد طريقي الثاني علي بن الحسن بن الفضال وفيه ما فيه مع ان الطريق الى الشحام غير صحيح وصحيحة زرارة مشتملة على كون دخول الوقت بمجرد غيبوبة القرص وقد مر البحث فيه وان ظاهرها يقتضي عدم القضاء مطلقا ولو لم يفحص عن القرص بل الحكم بمجرد ان الغيبوبة مسقط وانه محل التامل على انها غير صريحة في عدم القضاء لان قوله مضى صومك لا يدل على عدم القضاء بعد الافطار خصوصا مع الحكم بوجوب اعادة الصلوة فيهما لما كانت واقعة في غير وقتها مع بقاء الوقت امكن ان يقول اعدت و الاعادة في الصوم ما كان يمكن فقال مضى ولكن لا تاكل شيئا آخر فيمكن ان يجب القضاء للدليل الذي ذكره فكانه لذلك قال في الحديث الثالث الخ فتم ويمكن الجمع بينها بحمل الاول على الاستحباب وجواز ترك القضاء لاشتمال الرواية الاولى على محمد بن عيسى عن يونس ولو كانت صحيحة زرارة خالية عن القصور لكان القول به متعينا وينبغي عدم الافطار بمثله وعدم العمل بالظن فان التكليف يقيني والاصل بقاؤه حتى يتحقق الليل والخروج عنه فتم العمل بالظن في السحر لا باس به مع الترغيب في السحور وقد يضطر اليه مع ان الاحتياط في الكل بل في كل شيء لا يترك بوجه وقال في الفقيه بعد نقل هذه الروايات الثلثة الدالة على عدم القضاء بهذه الاخبار افتي ولا افتي بالخبر الذي اوجب القضاء لانه رواية سماعة بن مهران و كان واقفيا فكانه ما اطلع على رواية ابي بصير ويدل كلامه ايضا على عدم توثيق كل من في كتابه فافهم **قوله** وحكم الموطوء حكم الواطئ فلعله كذلك مع الشرائط والدليل **قوله** ويحرم وطئ الدابة الظ عدم الخلاف في تحريم وطئ الدابة في شهر رمضان وغيره على الصائم وغيره وانما الكلام في افساده الصوم ووجوب القضاء به والكفارة وعدمه وقد مر البحث عنه وقال المص في المنتهى ان العدم قوي فهو قول ابن ادريس للاصل وعدم الدليل وبطلان القياس **قوله** والكذب على الله لا شك في تحريم مطلق الكذب مط وانه على الله اكد وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام قريب منه وعلى الصائم اكد واشد خصوصا في الواجب في شهر رمضان لان اعظم الظاهر منه بيان المسائل الدينية على خلاف ما هي عليه فينبغي الاحتياط التام واما الافساد به الموجب لوجوب القضاء والكفارة ايضا فقد نقله في المنتهى عن الشيخين واستدلالهما عليه برواية ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الكذب ينقض الوضوء ويفطر الصائم قال قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله ص وعلى الائمة ع والفطر مستلزم لهما للامر في الصحيح الموجبة لهما وبرواية سماعة قال سألته عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه وهو صائم يقضي صومه ووضوءه اذا تعمد وبالاجماع ثم نقل احتجاج الآخرين بالاصل والجواب عنهما بان الحديثين مشتملان على ما منع من العمل به وهو نقض الوضوء بالكذب فيكون الاستدلال ضعيفا ورده بما سيجيء على ان الحديث الثاني ضعيف السند لعثمان ابن عيسى وسماعة وهما واقفيان وايضا غير مسند الى الامام بل مضمر ولا نم ان الافطار يستلزم وجوب الكفارة اذ قد يحصل ولم يجب الكفارة كما مر والاجماع مم مع وجود الخلاف ثم قال والاقرب الافساد عملا بالرواية الاولى الذي رايته في التهذيب هو وجوب القضاء فقط وانه اشار الى دفع الجواب عن اشتمالها على ما منعوا منه بقوله بعد نقل الحديثين قوله ع في هذا الخبر يقضي وضوءه على وجه الاستحباب بدلالة ما ذكرناه في كتاب الطهارة وليس يلزم على ذلك قضاء الصوم لانا لو خلينا وظاهر الخبر كنا نقول بوجوب قضاء الطهارة وانما صرفناه الى الاستحباب للدليل الذي قدمناه وليس ذلك موجودا في قضاء الصوم فبقي على ظاهره في وجوب القضاء على من فعل ذلك على العمد دون النسيان نعم وجوبهما مصرح في كلام الشيخ المفيد الذي نقله في التهذيب فايجابهما بعيد لعدم الكفارة فيهما الثاني كالصريح في القضاء فقط وهو ما يدل على العدم في الاول ايضا حيث قال انه قد افطر مع انه ما اوجب الا القضاء ومعلوم عدم استلزام الفطر الكفارة وان الاحتياط لا يقتضي الوجوب وهو ظاهر ولا يبعد حملها على الاستحباب للاصل وحصر المفطر في الخبر الصحيح المتقدم ولا يضر الصائم اذا اجتنب ثلث خصال والكذب ليس منها ويؤيده حمل الثاني في قضاء الوضوء على ذلك اذ يبعد حمل الفطر يقضي صومه ووضوءه على الوجوب في الاول والندب في الثاني مع دلالته على الوجوب على ان سبب الحمل في الوضوء على الاستحباب مثل ما قلناه من حصر النواقض في امور ليس الكذب منها وليس نقض الوضوء بالكذب في خبر صحيح وهو ظاهر بالنظر الى ما تقدم في ادلة نواقض الطهارة وايضا الحديث الثاني ليس فيه تقييد الكذب والظاهر

الاول في طريقه محمد بن فضيل وهو ضعيف وفي طريق الثاني ابو جميلة وهو ضعيف ايضا وفي الحديث صح

عن التهذيب

القائل بوجوبهما بالكذب المطلق وان المدينة لهما بتحقيق اما الاول فلوجود منصور بن يونس وقال في الخلاصة قال الشيخ انه واقفي وقال النجاشي انه ثقة
والوجه عندي التوقف فيما يرويه والرد لقوله لوصف الشيخ له بالوقف وما عرفت وجه ترك المص منع صحته واما الثاني فمؤيد بقول اكثر العلماء وقيل بالتحريم
ايضا معتبد لما عرفت من عدم صحة الروايات الاولى وعدم معارضة الاصل بالاحتياط وفقد الاحتياط يقتضي عدم الترك وعدم الصحة قوله
والارتماس اي ويحرم الارتماس عمدا على الصائم وجوبا بالجواز الافطار في النقل بالمفطر الاتفاقي فالارتماس بالطريق الاولى ويمكن التحريم مطلقا
نقد مع اعتقاد بقاء الصوم بحاله وعدم القول بانه مفطر بل محرم فقط لعموم الاخبار وهو بعيد فيخصص عموم الاخبار كسائر الاخبار الدالة على
وجوب الاجتناب بالواجب في ما اختاره المص من التحريم وعدم القضاء والكفارة في الارتماس هو احد المذاهب وقيل بوجوبهما ايضا وهو مذهب الشيخ
المفيد وهو مذهب السيد في الانتصار والشيخ في اكثر كتبه ومذهب ابن البراج وقيل بوجوب القضاء فقط وهو مذهب ابي الصلاح وقيل بعدم وجوبه
ايضا فقيل مع التحريم وهو مذهب المص وقيل مع عدمه ايضا بالكراهة ونسب ذلك في المنتهى الى السيد فالمذاهب بعضها في الحل ثلثة لوقوف وسقطه
ووجوبهما وعدمه اصلا ووجوب القضاء فقط فكانه ما نظر الى تفصيل احد اطرفين في حمل المذاهب بعضه في المنتهى لكن جعل الرابع عدم الكراهة و
نسبه الى ابن ابي عقيل والجمهور فيكون خمسة والقائل بالتحريم لصحيح الحلبي عن ابي عبد الله عم قال الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس راسه وصحيح حريز عنه عم قال لا
يرمس الصائم ولا المحرم في الماء وكلا يرمس راسه في الماء ولا شك في التحريم في المحرم وصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال الصائم يستنقع في الماء ويصب على راسه
ويتبرد بالثوب وينضح المروحة وينضح البورياء تحته ولا يغمس راسه في الماء وصحيح محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عم يقول لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب
ثلث خصال وفي الفقيه اربع الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء والظاهر من النهي هو التحريم ولا يدل على عدمه رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد
الله عم قال كره للصائم ان يرتمس في الماء لعدم صحة السند وعدم صراحة كره في عدم التحريم وهو بمعنى التحريم كثير فيحمل عليه لما سبق واما وجوب القضاء والكفارة
ففي الاخبار المتقدمة اشارة اليه خصوصا الاخير حيث يشعر بان الضرر بالشروع وانه مثل الاكل والشرب فالسابقة القول به غير بعيد خصوصا القضاء والنقل
الاجماع عليه على ما نقل الشيخ في الخلاف الا ان الاصل عدم الطارحة واحتمال الضرر بغير الافساد ووجوب القضاء والكفارة بل في العقاب فقط مثل العقاب ايضا
وعدم ثبوت الاجماع ولهذا قال الشيخ ايضا في بعض كتبه بعدم وجوبهما ويدل على العدم ويؤيده موثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عم رجل
صائم ارتمس في الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن ونفي القضاء مستلزم لنفي الكفارة ويؤيده ايضا مقارنته بالاحرام
في صحيح حريز مع عدم وجوبهما في الاحرام قال الشيخ في الاستبصار فلو جنب فهذا الخبر اي الاخير وما جرى مجراهما انه يجب على ضرب من التقية
لان ذلك موافق للعامة ويجوز ان يكون ذلك مخصصا باسقاط القضاء والكفارة وان كان الفعل محظورا لا يمتنع ان يكون الفعل محظورا ولا
يجوز ارتكابه وان لم يوجب القضاء والكفارة وليست لي فيه حديث في ايجاب القضاء والكفارة او ايجابا حتى فيما على جزء الارتماس والخلاف فيهما و
اعلم ان الاخبار صريحة في تعلق الحكم بغمس الراس فقد فلا يبعد التعميم في الانغماس فانه صحيح الغسل مع الانغماس مطلق الا ان يعلم كون وصول الماء الى الراس الاكثر يا و
المحرم وهو بعيد فثم فيه فانه قوي فيكره تقبيل النساء الى غير المكروهات في الصوم ومنها مباشرة النساء ويدل عليها الاخبار مثل صحيحة محمد
ابن مسلم وزرارة عن ابي جعفر عم انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وصحيحة
جميل وزرارة عنه عم ايضا قال لا ينقض القبلة الصوم وغير ذلك من الاخبار ويفهم من الاولى كراهة المس والملاعبة ايضا وجوزتها من غيرها ايضا
وما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال لا ينقض القبلة وقال لا يباشر وهي يعني النساء في شهر رمضان واجزت له والمباشرة ليس بها باس ولا
قضاء عليه يومه ذلك ولا ينبغي له ان يتعرض لرمضان وقد مر ايضا في جواز مس النساء ما يدل على الجواز واطلاق الكراهية فيكون بالنسبة
الى الشواب وصاحب الشهوة الكثيرة اشد كما يشعر به بعض الاخبار مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عم انه سئل عن رجل يمس من المراة شيئا ايفسد ذلك
صومه او ينقضه فقال ان ذلك يكره للرجل الشاب وقال لا ينقض القبلة الصوم وصحيحة منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عم ما تقول في الصائم
يقبل الجارية والمراة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين قلت فما ترى في شيء
يكون له الجارية فيلاعبها فقال لي انك لشبق يا ابا حازم كيف طعمك قلت ان شبعت اضرني وان جعت اضعفني قال كذلك انا فكيف انت و
النساء قلت ولا شيء قال ولكني يا ابا حازم ما اشاء ان يكون ذلك مني الا فعلت وجعتها لخصاص الكراهية بالاخير فيحمل المطلق من الاخبار على المقيد
منها كما والاجتناب مطلقا احوط وايضا الظاهر انه اعم من ظن حصول المني معلوم لا ويفهم اجماع الاصحاب على ذلك من المنتهى حيث ما نقل التحريم الا نعضيد الاصول صم
عن بعض الشافعية ويمكن المنع خصوصا اذا كان العادة والغالب حصوله فتم واما الاكتحال فقال المص في المنتهى ويكره الاكتحال بما فيه مسك او
طعم يصل الى الحلق وليس بمفطر ولا محظور ذهب اليه علماؤنا ويدل عليه رواية الحسين بن مسلم عن ابي جعفر عم في الصائم يكتحل فقال لا باس به انه ليس
بطعام يؤكل وفيها دلالة على عدم الافساد بكل ما ليس بطعام ولا شراب فيشعر ان مذهب السيد لكن السند غير صحيح وفي رواية عبد الحميد ابن ابي العلاء ذكر شراب ورواية ابن ابي يعفور سالت ابا عبد الله عن الكحل فقال لا باس انه ليس بطعام
انه لا باس بالكحل للصائم وانت تعلم ان هذه ليست بحجة في عدم الكراهية ولا في الجواز بحيث يعلم دخوله المعدة فيحمل الكراهية بدون القيد و
التحريم معه فتم واما ما يدل على الكراهة المقيد بما فيه المسك والصبر كما هو المتن والمذكور مثل رواية سماعة قال سئلته عن الكحل للصائم فقال
اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فليس به باس وصحيحة محمد عن احدهما عم انه سئل عن المراة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا
تجد له طعما في حلقها فلا باس فيحمل عليه المطلق من الاخبار الدالة على المنع والجواز وعدم الكراهية مثل ما مر ومثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله
انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم فقال لا اني اتخوف ان يدخل راسه وصحيحة سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عم قال سئلته عن الرجل

واخراج الدم ودخول الحمام المضعفان والسعوط بما لا يتعدى الحلق وشم الرياحين خصوصا النرجس

يصيبه الرمد في شهر رمضان هل يذر عينه بالنهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم وقريب منه رواية الحسن بن علي قال سألت
ابا الحسن عم عن الصائم اذا اشتكى عينه يكتحل بالذرور وما اشبهه ام لا يسوغ له ذلك فقال لا يكتحل وفيهما دلالة على جواز الصوم مع الرمد وحملت
على الكراهة لا التحريم للاشعار فيهما بذلك مثل قوله تخوف والظهور ان الممنوع هو الاكل ونحوه مما يصل الى المعدة على ما مر وهنا غير معلوم
الوصول والخبر الحسين بن عبد ربه قال قلت لابي عبد الله عم اكتحل بكحل فيه مسك وانا صائم فقال لا بأس به ولا يبعد الكراهة مطلقا والشدة
فيما فيه المسك ونحوه ولا شك ان الاجتناب مطلقا احوط واولى وما ابن حمزة لعله حمل في الصبر على ما هو في المتن واكثر المتون فوجه التخصيص
غير ظاهر كانه ذكر هو والمسك على سبيل التمثيل **قوله** واخراج الدم الى آخره الذي في الرواية هو الحجامة لا مطلق اخراج الدم فيمكن التعميم لاستخراج العلة
او يكون لهم خبر ما رايته ويفهم الاجماع على كراهة الفصد ايضا من المنتهى فاما الذي يدل على كراهتها مع الضعف وعدمها فهو صحيحة سعيد الاعرج
سألت ابا عبد الله عم عن الصائم يحتجم فقال لا بأس الا ان يتخوف على نفسه الضعف وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الصائم ايحتجم فقال
اني اتخوف عليه اما يتخوف هو على نفسه قلت ماذا يتخوف عليه قال الغشيان او تثور به مرة قلت ارايت ان قوي على ذلك ولم يخش شيئا قال نعم ان شاء ورواية
الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله عم عن الصائم يحتجم فقال لا بأس الا ان يتخوف على نفسه الضعف وفي الحسين قول لا بضر والذي ورد في النهي
مطلقا او الجواز مطلقا يمكن حملها على المقيد مثل صحيحة عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله عم عن ابيه عم قال ثلثة لا يفطرن الصائم القي والاحتلام والحجامة وقد
احتجم النبي صم وهو صائم وكان لا يرى باسا بالكحل للصائم او على الجواز مطلقا فان الكراهة لا تنافي الجواز وهذه تدل على جواز الاكتحال فهو ان
نقية تمام فلا يكون مكروها ايضا وعلى عدم الافطار بالاحتلام في النهار في مطلق الصوم وعلى عدم الافطار بالقي ويمكن حمل القي على ما يحصل بغير
الاختيار لا بالعمد والاخبار الموجب للقضاء او حمل الافطار على ايجاب القضاء والكفارة وهو بعيد ومثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
عليه السلام قال لا بأس ان يحتجم الصائم الا في رمضان في ايام الاكوان يغز ونفسه الا ان يخاف على نفسه وانا اذا اردنا الحجامة في رمضان احتجمنا ليلا فيمكن
منها ما كان الكراهية في شهر رمضان لعله لشدة الاهتمام بصومه او لكثرة الضعف فيه اكثر وحمل النهي المستفاد من هذه الاخبار على الكراهة
لا على التحريم للاشعار فيها بها كما يفهم من التعليل بخوف الضعف وهو غير مناسب ليحمل للكراهة ولنقل الاجماع في المنتهى قال فيكره اخراج الدم المضعف
بفصد او حجامة ولا يفطر بالحجامة وليست محظورة ذهب اليه علمائنا واما ما يدل على كراهة دخول الحمام مع الضعف فهو صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر
عليه السلم سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم فقال لا بأس ما لم يخش ضعفا فانها تدل على البأس معه فيكون مكروها وللعلة كما مر ويحمل على
المقيد نفي البأس في خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عم او البأس على التحريم واما السعوط فقال المصنف في المنتهى يمنع الصائم عن السعوط وهو ما يصل الى
الدماغ من انفه وابو الصلاح ايضا واختار الصدوق مطلقا الظاهر سواء دخل الحلق ام لا ونقل في المختلف عن الشيخ المفيد وسلار القضاء والكفارة وعن
ابي الصلاح وابن البراج القضاء خاصة ونقل عن الشيخ في المبسوط انه مكروه ولا يفسد الصوم سواء بلغ الدماغ ام لم يبلغ الا ما نزل الى الحلق فانه يفطر و
يوجب القضاء ثم قال هو الصحيح عندي اما دليل عدم التحريم والافساد مع عدم وصول الحلق فهو الاصل وعدم صدق المفطر فانه انما يكون مع دخوله
المعدة وهو ظاهر ومنه يعلم التحريم مع الوصول عمدا عالما مختارا والقضاء وهو ظاهر واما عدم الكفارة فكانه لعدم دليل خاص وعدم عموم دال على
الكفارة بمطلق ما يصل الى الحلق عمدا وقد مر لكنه محل التأمل لان نفيا القضاء اغتذاء من الحلق الى المعدة عمدا عالما مختارا يوجبها ولهذا اختار وجوبها
ايضا في المختلف ولا نزاع في الوجوب مع صدق الاكل الا ان يحمل على الجهل او عذر آخر واما دليل الكراهة فهو احتمال الوصول والخلاف وما في رواية ليث
المرادي قال سألت ابا عبد الله عم عن الصائم يحتجم ويصب في اذنه الدهن قال لا بأس الا السعوط فانه يكره ومعناه يدل على نفي التحريم ايضا وعلى جواز
الحجامة وصب الدهن في الاذن قال الشيخ اما السعوط فليس في شيء من الاخبار انه يلزم المتسعط الكفارة وانما ورد مورد الكراهية ولكن قال في المقنعة لا
يجوز للصائم ان يتسعط والظاهر من كلامه صحيحة البزنطي فالظاهر التحريم ويمكن الحمل على الكراهة وعلى وصول الجوف والاحتياط يقتضي العدم مطلقا واما
كراهة شم الرياحين فدليل جوازه الاصل وعدم كون الشم داخلا في المفطر والاخبار الكثيرة مثل صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله الصائم يشم
الريحان والطيب فقال لا بأس به والاخبار في ذلك كثيرة واما الكراهة فيدل عليه النهي الواقع في الاخبار مثل رواية الحسن بن راشد عن ابي عبد الله عم
قال سألته عن الصائم يلبس الثوب المبلول فقال لا ولا يشم الريحان وما في رواية الحسن بن راشد عنه عم قلت الصائم يشم الريحان قال لا لانه لذة ويكره ان يتلذذ
وحملت هذه على الكراهة للفظ يكره وعدم صحة سند الاخبار والجمع وقال في المنتهى وشم الرياحين مكروه ويتأكد في النرجس وهو قول علمائنا اجمع
على انه قال في المختلف قال في النهاية شم الرائحة الغليظة تصل الى الجوف يوجب القضاء والكفارة وبه قال ابن البراج واستدل له برواية سليمان بن حفص المروزي التي
نقلت في مسألة الغبار واجاب بمنع صحة السند والاضمار واحتمال الجواب عن الغبار لا الشم وبالقول بالموجب فان الغلظة صفة الاجسام فجاز ان
يكون المراد ذا الرائحة قلت وعلى هذا يمكن ارتفاع الخلاف لكون مرادهما ايضا ذلك فكانه علم وصول شيء الى الحلق وبالجملة القول بالتحريم والافساد
بمجرد الشم لهذه الرواية بعيد جدا والظاهر ان الكراهية في الرياحين لا الطيب لانه للاصل وعدم صدق الريحان ولما مر من عدم البأس بالطيب ورواية
الحسن بن راشد قال كان ابو عبد الله عم اذا صام تطيب بالطيب ويقول الطيب تحفة الصائم ونحوها ما يدل على الترغيب بالطيب من الاخبار ولعدم صحة
في الاخبار الكراهة في شم الريحان ايضا ولعدم ظهور قول الاصحاب بكراهة الطيب ايضا قيد بالرياحين نعم تدل على كراهة المسك رواية غياث عن جعفر
عن ابيه عم قال ان عليا عم كره المسك ان يتطيب به الصائم وقال في المقنعة وكذا من تطيب بطيب في النهار وهو صائم لم يكن ينبغي له واما ما يدل على
شدة كراهة النرجس فهو رواية محمد بن العيص قال سمعت ابا عبد الله عم ينهى عن النرجس فقلت جعلت فداك لم ذاك قال لانه ريحان الاعاجم قال في الكافي اخبرني

تعرفون حينا

وبل الثوب على الجسد وجلوس المرأة في الماء ولو اجنب ثم نام ناويا للغسل فطلع الفجر او اجنب نهارا او نظر الى امرأة فامنى او استمع فامنى لم يفسد صومه ولو تمضمض للتبرد فدخل الماء حلقه فالقضاء بخلاف مضمضة الصلوة والتداوي والعبث على رأي م

بعض اصحابنا ان الاعاجم كانت تشم اذا صاموا وقالوا انه يمسك الجوع ولعل شدتها من جهة اختصاص النرجس بالنهي مع دخوله في المطلقات وقال الشيخ يحتمل ان يراد بما في المطلقات النرجس **قوله** وبل الثوب على الجسد الظاهر انه يريد لبس الثوب المبلول لعدم دليل الجواز ظاهرا وتدل على الكراهة رواية الحسن الصيقل المتقدمة ورواية الحسن بن راشد عن ابي عبد الله عم قال قلت الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء ذا قال اول من قاس ابليس قلت الصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا قلت من اين جاء ذا قال من ذاك قلت الصائم يشم الريحان قال لا لانه لذة ويكره له ان يتلذذ والظاهر على تقدير عصر الثوب تزول الكراهة فالمراد المبلول بالبل الكثير لا مجرد الرطوبة كما يفهم من دليل عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عم يقول لا تلزق ثوبك وهو رطب وانت صائم حتى تعصره ويحتمل العموم كما هو ظاهر هذه ويكون هذه لنفي شدة الكراهية واما الاستنقاع في الماء فالظاهر عدم الكراهة للرجل لما مر في خبر ابن راشد وصحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم في الارتماس ولرواية حنان الاتية و اما الكراهة للمرأة فيدل عليها رواية حنان بن سدير قال سألت ابا عبد الله عم عن الصائم يستنقع في الماء قال لا بأس ولكن لا ينغمس فيه و المرأة لا تستنقع في الماء لانها تحمل الماء بفرجها وهي محمولة على الكراهة لعدم صحة السند وعموم الاخبار الكثيرة الصحيحة والاصل فلان الصوم انعقد شرعا ولا يصدق على ذلك المفطر والحمل غير متحقق فيمكن كون المراد في الرواية بذلك احتمال حمل الماء وخوف ذلك كما يقال في علة الكراهة امثال ذلك وعلى تقدير التحقق كون مثل ذلك حراما ومفطرا غير ظاهر وان كان القول بتحريم الحقنة بالمائع كما يشعر به ومن هذا علم عدم قوة القول بوجوب القضاء بل كما نقل عن ابي الصلاح والاحوط الترك **قوله** ولو اجنب ثم نام الخ هذا كله واضح ودليله الاصل وعدم ثبوت ما يرفعه وقد مر تحقيقه ايضا ولكن ينبغي تقييد النوم بظن الانتباه للعادة ونحوها وايضا بما اذا لم يكن بعد انتباهتين فيجب القضاء بعد انتباهة وبعد انتباهتين يجب القضاء والكفارة بناء على ما مر فالقضاء مذهب المصنف في المتن ذلك ويقيد قوله واجنب نهارا بعدم كونه عمدا اختيارا وعلى انه يكون بالاحتلام ونحوه وكذا قوله والنظر والاستماع بعدم قصد ذلك مع العادة بحصول المني فتم واذا الظاهر ان مثل الاحتلام بالنهار لا يضر مطلق الصوم ولو كان واجبا معينا او غير معين قال في المنتهى ولا نعلم فيه خلافا وقد مر ما يدل عليه وما ذكره في الفقيه ومن احتلم بالنهار في شهر رمضان فليتم صومه ولا قضاء عليه كان في صحيحة منصور بن حازم يؤيده **قوله** ولو تمضمض للتبرد الخ قال في المنتهى لا يفطر المضمضة بلا خلاف وللرواية وكذا لا خلاف في وجوب القضاء و الكفارة مع تعمد ابتلاع الماء واما ان ابتلعه بغير اختياره فان كانت للصلوة فلا قضاء عليه ولا كفارة وان كانت للتبرد او العبث وجب عليه القضاء خاصة وهو قول علمائنا والذي يقتضيه الاصول عدم القضاء بل عدم التحريم ويدل على عدم التحريم الاخبار مثل تشبيه القبلة بها في الصوم ولكن يفهم من المنتهى وغيره وجوب القضاء والتحريم اذا لم يكن لغرض صحيح حيث استدل على القضاء للتبرد والعبث بالتحريم وتقدم على عدم القضاء للوضوء ... ثم نعلم عدم ظهور دليل التحريم واستلزامه القضاء فتم فاما الروايات فهي مثل صحيحة الحلبي في زيادات التهذيب عن ابي عبد الله عم في الصائم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوؤه لصلوة فريضة فليس عليه قضاء وان كان وضوؤه لصلوة نافلة فعليه القضاء ومثله في الكافي في الحسن عن حماد ومثلها رواية يونس قال الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فليس عليه شيء وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة والافضل للصائم ان لا يتمضمض ولها اشعار بعدم القضاء في الوضوء للصلوة الفريضة والقضاء في غيره مطلقا وهو خلاف ما ذكره الاصحاب نعم رواية سماعة قال سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من غير عطش فدخل حلقه قال عليه قضاء وان كان في وضوء فلا بأس تشعر بما ذكره الاصحاب كما في المتن ولكنها غير صحيحة مع ويدل على عدم شيء مطلقا الا مع القصد موثقة عمار الساباطي قال سألت ابا عبد الله عم عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد قلت فان تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء قال ليس عليه شيء قلت فتمضمض الثالثة فقال قد اساء ليس عليه شيء ولا قضاء ويمكن حمل الاول على الاستحباب لكن هذا غير صحيح مع صحيحة منها وتفصيلها فيحمل هذه على الوضوء للفريضة كما هو مقتضى القول وان كان هو خلاف قول الاصحاب فيشكل ذلك لكن القول بما قالوه ايضا مشكل لعدم الدليل الواضح بل الواضح القول بمضمون الاول كما هو مقتضى الادلة و يشكل ايضا الجمع بين ما في المتن من عدم شيء في المضمضة للعبث وبين الاجماع المفهوم من قول المنتهى وان كان للتبرد او العبث الى اخره وفي رواية زيد الشحام في رجل صائم تمضمض قال لا يبلع ريقه حتى يبزق ثلث مرات وقد روي مرة واحدة والعمل بمضمونها ليس ببعيد ان تكن صحيحة لموافقة القول بل لا يبعد ترك المضمضة ولو كان للوضوء في الفريضة لما مر في الخبر وللتجنب عن احتمال المفسدة واحتمال بقاء الرطوبة مع الريق ودخول الحلق مع ثبوت استحباب المضمضة والاستنشاق بدليل قوي مطلقا فتم والظاهر عدم الفرق بين المضمضة والاستنشاق واحتمال العمل فيهما بالاصل من عدم ايجاب شيء اصلا لعدم دليل موجب وعدم صحة القياس وفي كلام الشيخ في التهذيب وجوب الكفارة ايضا حيث قال والمضمضة والاستنشاق قد بينا حكمهما انهما اذا كان للصلوة فلا شيء عليه فيما يدخل منه في حلقه وان كان لغير الصلوة فعليه القضاء والكفارة ثم استدل عليه برواية سليمان بن حفص بن جعفر المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان او استنشق في شهر رمضان متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له مفطر مثل الاكل والشرب والنكاح وفي غير صحيحة لجهل سليمان ومقطوعة وغير صريحة فيها القول عبارة على ان الظاهر انها محمولة على العمد في الاخبار كما يظهر من التنبيه وغيره وما بين فيما سبق الا رواية يونس وقد عرفت دلالتها وبالجملة هذه المسئلة ايضا من المشكلات حيث ان الروايات خلاف مقتضى الاصل وخلاف كلام الاصحاب فان قلنا بها يلزم طرح قولهم وبالعكس وظاهر المصنف هنا وجوب القضاء للتبرد فقط دون العبث والوضوء للصلوة مطلقا والتداوي وهو خلاف ما في المنتهى العكس

وابتلع بقايا الغذاء في اسنانه عمداً كفّر ولو صبّ في احليله دواء فوصل جوفه فالقضاء على رأي ولا يفسد بمصّ الخاتم وغيره ومضغ العلك والطعام للصبي
وزقّ الطائر والاستنقاع للرجل في الماء والحقنة بالجامد على رأي ثم ابتلاع النخامة والبصاق فاذا لم ينفصل عن الفم والمسترسل من الفضلات من الدماغ من غير قصد فلو
صار بالاعراض ... وفعل المفطر سهواً لا يفسد ولو كان عمداً او جهلاً افسد والاكراه على الافطار غير مفسد وناسي غسل الجنابة الشهر يقضي الصلوة والصوم على رأي

وبعض العبارات والروايات ايضاً ولعل الراوي اشاره الى خلاف وجوب القضاء في العبث ويمكن حمله اشارة الى الخلاف الشيخ وغيره في وجوب الكفارة
ايضاً وانه الحق الناسي بالصلوة وجعل الصلوة لغيره للاصل فتم **قوله** ولو ابتلع بقايا الغذاء الخ دليله واضح وهو صلوة وجعل الاكل
الموجب للقضاء والكفارة الا ان يفرض الجهل او النسيان وغير ذلك **قوله** ولو صبّ في احليله دواء فوصل الى جوفه فالقضاء على رأي الجهل
وجوب القضاء دخول المفطر الى المعدة الذي هو ممنوع ومفسد والكفارة ساقطة للاصل وعدم عموم الكفارة في كل ذلك وللكونه للعلاج
وجوبها لو كان لغير الدواء والظاهر عدم وجوب شيء خصوصاً اذا كان للدواء والعلاج لعدم صدق الاكل والشرب عرفاً ولغة وشرعاً وحصر المفطر في
الخبر كما مرّ مع عدم دليل في ذلك وهو مختار المصنف في المنتهى حيث يفهم منه عدم امكان الوصول الى الجوف حيث قال لنا انه على عدم الافطار بالتقطير
في الاحليل ان المثانة ليست محلاً للاغتذاء فلا يفطر بما يصل اليها كالمستنشق ولانه ليس بين باطن الذكر والجوف منفذ في الجوف الخ وما نقل
الخلاف الا عن الشافعي واجاب عن دليله انه كالدماغ في انه من الباطن فانه قد بيّنا انه ليس بين المثانة والجوف منفذ فلعل مراده ولكن يبعد الجواب
شيء له وكأنه فرض الوصول منها الى المعدة وان كان لعله نادر **قوله** ولا يفسد بمصّ الخاتم وجهه ظاهر وهو عدم صدق المفسد ويدل عليه حسنة
المضمضة والسواك وصحيحة حماد بن عثمان قال سأل ابا عبد الله عليه السلام وانا اسمع عن الصائم يصبّ الدواء في اذنه قال نعم ويذوق المرق ويزقّ الفرخ
وهذه وامثالها مثل ما في الفقيه في صحيحة البزنطي ولا بأس ان يصبّ الدواء في اذنه يدل على جواز صبّ الدواء في الاذن مما يدل على عدم كما في
بعض الروايات محمول على الكراهية او على علم الوصول الى الجوف وان كان بعيداً وصحيحة الحلبي انه سئل عن المرأة يكون لها الصبي وهي صائمة فتمضغ له الخبز
وتطعمه فقال لا بأس به والطير ان كان لها وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لا بأس بان يذوق الرجل الصائم القدر واما في صحيحة سعيد الاعرج
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم ايذوق الشيء ولا يبلعه فقال لا فيحتمل ان يكون المراد بقوله فلا لا يبلعه وهو غير بعيد فافهم ويمكن حملها
على الكراهية لما مرّ من مقتضى الاصول والاخبار الصحيحة وحملها الشيخ على الاحتياط وعدم الضرورة والاول على حال الضرورة وكأنه بعيد
والشهرة مؤيدة للاول فتأمل ويدل على خصوص جواز مصّ الخاتم صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطش في شهر رمضان قال
لا بأس بان يمصّ الخاتم ورواية يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الخاتم في فم الصائم ليس به بأس فاما النواة فلا ومثلها صحيحة منصور
ابن حازم في الكافي والظاهر ان المراد بالنواة هي التي عليها اثر التمر ومع البلع والاجتناب اولى خصوصاً في الذوق للصحيح وعلى تقدير القول بما
قاله الشيخ فالظاهر عدم التعدي عن الذوق الى المضمضة ومثلها **قوله** ومضغ العلك ويمكن حمل ما مرّ دليلاً على جوازه وعدم الافساد به كما هو
مذهب الاكثر ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصائم يمضغ العلك فقال نعم ان شاء الله ونقل عن الشيخ في بعض كتبه القول بالتحريم وقال في
زيادات التهذيب بعد نقل رواية ابي نصر المتقدمة قال محمد بن الحسن هذا الخبر غير معمول والظاهر له دليل واضح الا ان يقول بانفصال الاجزاء ووصولها الى
الحلق ولا شك في التحريم والافساد مع ما يوجبه لا نزاع في ذلك وينبغي عدم النزاع في الجواز مع القاء الريق ثم **قوله** والطعام للصبي وهو عطف على
العلك ودليله قد مرّ وكذا دليل زقّ الطائر وكذا الاستنقاع في الماء ولعل المراد استنقاع الرجل ويمكن الاعم الا انه يكون للمرأة مكروهاً **قوله**
والحقنة بالجامد على رأي قد مرّ تحريم المايع وعدم تحريم الجامد على مثل الشياف وقيل بالكراهة ولعل دليلها هو الخروج عن الخلاف وما يشعر بعموم المنع
ثم **قوله** ثم ابتلاع النخامة الخ قد مرّ تفصيله ودليله ودليل قوله ولو قصد الخ ظ مما تقدم **قوله** وفعل المفطر سهواً قد مرّ دليله ايضاً فان الناسي في
مطلق الصوم معذور ولا يضر بصوم فعل المفطر وبخصوصه للاخبار **قوله** ولو كان عمداً او جهلاً افسد ظاهر ان العمد مع الاختيار والعلم مفسد
موجب للقضاء والكفارة واما الجاهل فلكونه معذوراً مطلقاً محمل الرواية وللاصل كالناسي وهو مذهب ابن ادريس في التهذيب كما مرّ والافساد الموجب
للقضاء والكفارة لصدق فعل المفطر الموجب لهما واخلاله بالواجب وتقصيره لترك التعلم الممكن وايجاب القضاء فقط اعدل لعدم ثبوت كلية ايجاب
الكفارة في كل مفطر على كل حال والرواية الدالة على عدم شيء عليه يحملها على الكفارة وللجمع بين الادلة مثل رواية زرارة وابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قالا جميعاً
سألنا ابا جعفر عليه السلام عن رجل اتى اهله في شهر رمضان وهو جاهل وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال ليس عليه شيء والاصل وكون العلم شرطاً
للتكليف فافطاره ليس بحرام لعدم التكليف وتمكن عدم وصول وجوب التعلم اليه ولما مرّ من كون الجاهل معذوراً مثل الناسي وسعة ما لا يعلمون
ولان عدم شيء على الناس لعدم علمه بالحال وهو في الجاهل محض واعدم صدق ادلة الكفارة لتقييدها بالافطار متعمداً والظاهر عدم صدق ذلك
على الجاهل اذ المتبادر من الافطار عمداً كونه على سبيل العلم بانه مفطر مع عدم جوازه ولا شك انه احوط واحوط منه ايضاً الكفارة ايضاً فتم **قوله**
والاكراه على الافطار غير مفسد دليله واضح وهو عدم التكليف عقلاً ونقلاً مثل رفع ما استكرهوا ويؤيده ما يدل على وجوب الكفارة على المكره زوجته
دونها سواء قلنا عليه كفارتها ايضاً ام لا الظاهر عدم الفرق بين ان يوجر في حلقه المفطر وعدمه مما يسوغ له الافطار مثل الضرب الذي لا يتحمل وخوف
القتل والمواعدة على ذلك ويدل عليه ما يدل على جواز الاكل للتقية وروى في الفقيه صحيحاً عن عيسى بن ابي منصور وله تعليق ... في صحة
انه من اهل الجنة وفي اخر الفقيه ايضاً بانه خيار في الدنيا وخيار في الاخرة انه قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه فقال يا غلام
اذهب فانظر هل صام الامير ام لا فذهب ثم عاد فقال لا فدعا بالغذاء فتغدينا معه فقال الصادق عليه السلام لو قلت ان تارك التقية كتارك الصلوة لكنت صادقاً
وقال عليه السلام لا دين لمن لا تقية له وهذه تدل على مبالغة زائدة في التقية حيث بعث الغلام لينظر فروي في زيادات التهذيب بالاسناد عن خلاد بن عمارة
قال قال ابو عبد الله عليه السلام دخلت على ابي العباس في يوم شك وانا اعلم انه من شهر رمضان وهو يتغدى فقال يا ابا عبد الله عليه السلام ليس هذا من ايامك قلت
يا امير المؤمنين عليه السلام ما صومي الا بصومك ولا افطاري الا بافطارك قال فقال ادن فدنوت فاكلت وانا اعلم انه والله من شهر رمضان **قوله** وناسي

غسل الجنابة الشهر يقضي الصلوة والصوم على رأي هذه المسئلة من المشكلات والمذكور هو مذهب الاكثر وقال ابن ادريس بعدم وجوب قضاء الصوم فالولا شذوذه البين والذي يدل على الاول اشتراط الطهارة في الصوم كالصلوة وبالنسيان سقط الاثم والكفارة لرفع النسيان فيبقى الصوم في ذمته فيجب القضاء لثبوته في كل صوم فات الا ما استثنى وليس هذا منه ولا ينتقض بصوم النايم بعد العلم بالجنابة فانه يلزم القضاء كما مر للنص كما قال الشهيد في الشرح وصحيحة الحلبي في الزيادات قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل اجنب في شهر رمضان فنسي ان يغتسل حتى خرج شهر رمضان قال عليه ان يقضي الصلوة والصوم ورواية ابرهيم بن ميمون قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان فنسي ان يغتسل حتى يمضي بذلك جمعة او يخرج شهر رمضان قال عليه قضاء الصوم والصلوة ولا يضر عدم صحة سنده لانها مؤيدة مع انها مذكورة في الفقيه المضمون وقال فيه بعد نقلها وروي في خبر آخر ان من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصيامه الى ذلك اليوم ولا يقضي بعد ذلك وهذا صريح في الدلالة على التداخل مع قصد احد الاغسال فقط وان كان المنوي هو المندوب فافهم ثم قيل ويؤيده وجوب القضاء على من انتبه بعد النوم جنبا ونام ثانيا فانتبه وطلع الفجر والكفارة ايضا على من نام بعد ذلك اي مع التيقظ مع انه لو طلع الفجر عليه وقد تعدد في الكفارة لعدم النص وقول الاصحاب مع عدم دليل واضح على ذلك كما مر وقد يفرق بين الانتباهات في الليلة الواحدة مع العلم بالجنابة واليوم عمدا وان كان نسيه الغسل وبين ما نحن فيه لعدم العلم حال النوم لنسيانه ولعدم الوقوع في الليلة الواحدة ويمكن ان يؤيد ذلك مؤيده كرمه في المعتبر بناء على ما قاله الاصحاب في الانتباهات فالبرد عليه مثل ما مر وانه لا يجري في اليوم الاول كما اورده في الشرح ودليل ابن ادريس انعقاد الصوم الموافق للامر المستلزم للاجزاء والاصل وعموم رفع النسيان على انه اجاب في المعتبر عن مثل ما مر ويمكن وجوب قضاء اليوم الاول للاجماع المركب والخبر مع عدم جريان المؤيد فيه الثابت في الخبر المقبول عند الامة المستلزم لرفع الاحكام ومن جملتها القضاء وعدم ثبوت هذه الاخبار عنده بالتواتر مع عدم علمه بالخبر الواحد وعدم ثبوت شرطية الطهارة في الصوم ولا يصح قياسه الى الصلوة ويمكن ان يستدل له ايضا بما مر من الاخبار الصحيحة الدالة على صحة صوم النايم جنبا مثل صحيحة العيص بن القسم في الفقيه وغيره سئل ابا عبد الله ع عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس ومثلها صحيحة ابي سعيد القماط مع زيادة قوله وذلك لان جنابته كانت في وقت حلال وغيرها من الاخبار المتقدمة فنذكر الخبر في عدم الغسل عمدا والنوم خطأ صحيح وقد كان ذلك صريحا في بعض الاخبار الصحيحة مع النسيان يصح ولا يقضي بالطريق الاولى ويبعد حملها على التقية او على النوم عمدا بنية الغسل فانتبه وقد طلع الفجر وانه لا قضاء وحمل البعض على عدم الاثم لا على عدم القضاء ان امكن مع انه يرد على الثاني انه اذا لم يجب القضاء ينبغي عدم الوجوب مع النسيان بالطريق الاولى ويمكن ان يفرق بان العامد يقصد الانتباه والغسل قبل الفجر ايضا وقد يكون لذلك دخل في الحكم ومثله غير بعيد وهنا قد كان جنبا في تمام النهار بخلاف صورة العمد فانه كان في اول دخول النهار جنبا وهو نايم ولو فرض تركه في باقي النهار فقد يلتزم وجوب القضاء عليه ايضا ويمكن كون ذلك مذهب الصدوق فانه يجوز الدخول في الصوم جنبا مع ايجابه الغسل والظاهر كونه شرط الصحة الصوم عنده كما في غسل الاستحاضة على ما يقوله الاصحاب من اشتراط صومها باغسالها النهارية ايضا فافهم وبالجملة لا منافاة بين ايجاب القضاء مع الجنابة والنسيان طول الشهر للنص الصحيح الصريح في ذلك وبين عدمه على من ترك الغسل وقام ناويا له قبل الفجر مع تجويز الشارع النوم له حتى فاته الفجر للنص كذلك بعد الجمع بين الاخبار المتقدمة نعم الجمع بينهما مشكل جدا كما مر وكذا بين ما يدل على عدم القضاء على الباقي جنبا عمدا الى طلوع الفجر وبين هذا الحكم واما بالنسبة الى حكمهم هناك بعدم القضاء في النايم عمدا وبالوجوب هنا فلا اشكال اصلا بعد صحة الحكم فاستشكال الشهيد رحمه الله في الشرح بين حكمهم هناك وحكمهم هنا ليس بواضح وكذا دفعه بامور بعيدة لا يكاد ان يتم وكذا ارتكاب امور غير معلوم انه قال بها غيره فارجع فتامل واما مذهب ابن ادريس فهو جيد لو هو بناء على اصله لو تم مع انا نجده يذكر اخبارا اما وصل الى التواتر فتم على انه يمكن تصحيحه مع قطع النظر عنه بحمل هذه الروايات على الاستحباب للجمع بين الادلة الا انه بعيد لمقارنة الصوم بالصلوة ولا شك في كون الاعادة بالنسبة اليها واجبة فكذا في الصوم على ان ما ذكره لا يصلح لهذا الحمل بازاء الامثل لا يقاوم الادلة وكذا خبر يدخ في عدم القضاء العام الصريح بعدم القضاء فيمكن تخصيصه بغيره بعد تسليمه واما ما ذكرناه دليلا له فلا بد من الجمع بينه وبين ما تقدم وح لا ينبغي حجة كما تقدم وبالجملة انما الاشكال في الجمع بين الاخبار والله الموفق واما باقي الاغسال فالظاهر ان غسل المس لا دخل له في الصوم للاصل وعدم الدليل وقد مر البحث عن الحيض في الجملة والنفاس مثله وقد ادعى الاجماع في المنتهى كون حكمهما واحدا وعلى ان الطهارة منهما شرط في الصوم بمعنى عدم صحته بل عدم جوازه مع الدم فلا يبعد عدم الالحاق بالجنب في كون غسلهما شرطا للصوم مثل الدخول فيه كما مر بل مط وقد مر الخبر الدال في الجملة ويصح مع غسل الاستحاضة فانها بحكم الطاهر مع الاغسال والظاهر عدم الخلاف فيه عليه ع واما اشتراط الصوم بها كما قيل بمعنى عدم شروعها في الصوم الا مغتسلة فليس بثابت نعم يمكن توقف صحته على الاغسال النهارية بمعنى انه لو تركت الكل لم يصح صومها ويحتمل البعض ايضا لصحيحة علي بن مهزيار في زيادات التهذيب والكافي قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب عليه السلام تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلعم كان يامر فاطمة ع والمؤمنات من نسائه بذلك هذه ما تدل على الالحاق في وجوب الغسل لليلة لفساد الفعل ونفي وجوب القضاء والكفارة بالترك كما قيل في الجنابة بل يدل على عدمه ايضا

واما يجب الكفارة في صوم رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر المعين وشبهه والاعتكاف الواجب لا غيره وهي في رمضان مخيرة بين عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين ولو افطر بالمحرم وجبت الجميع ولو اكل عمدا لظنه الافطار باكله سهوا او طلع الفجر فابتلع ما في فيه كفر والمنفرد برؤية رمضان اذا افطر كفر وان ردت شهادته والمجامع مع علم ضيق الوقت عن ايقاعه والغسل يكفر ولو ظن السعة مع المراعاة فلا شيء وبدونها يقضي وتتكرر بتكرر الموجب في يومين مطلقا وفي يوم مع الاختلاف

وقوع ذلك عمدا مع انه ليس بموجب للكفارة ويحتمل كونه باعتبار ترك غسل الحيض والنفاس او باعتبار جميع الاغسال فلا يكون ترك فاحدكن لك ولا تركه في الليل كذلك على انها مضمرة وانها يدل على عدم قضاء الصلوة وهو غير معقول وانها مشتملة على امر فاطمة بالقضاء وذلك لا يقع منها ويمكن ان يقال الظاهر ان المرجع هو الامام عم لما مر او لوجود لفظ عم في الكافي والتهذيب هو كالصريح في ذلك وان يقال المراد قضاء كل الشهر وذلك غير واجب في الصلوة لوجود ايام الحيض فيه او المراد يقضي صوم ايام حيضها دون صلوتها وتدل عليه الاخبار الكثيرة الدالة بقضاء الحائض صومها دون صلوتها ويؤيدها وقوع امر فاطمة عم في تلك الاخبار مثل هذه وان المراد بامرها ان يامر النساء بذلك قال الشيخ في التهذيب قال محمد بن الحسن لم يامرها بقضاء الصلوة اذ لم يعلم ان عليها لكل صلوة غسلا او لا يعلم ما يلزم المستحاضة فاما مع العلم بذلك والترك له على العمد يلزمها القضاء هذا التاويل يدل على كون الجاهل عنده معذورا في الطهارة للصلوة دون الصوم اختار في الصوم ذلك لما تقدم من رواية زرارة وابي بصير فتذكر فلا يكون شرطا للصلوة ايضا مط وهو خلاف المشهور والاخبار وقد تقدم في باب الطهارة على انه يلزم كونه معذورا في الصوم ايضا بالطريق الاولى الا ان يحمل على غلبها بوجوب الغسل للصوم دونها ولكنه بعيد ولعل ما ذكرناه اقرب فتامل **قوله** واما يجب الكفارة الخ الظاهر انه يريد حصر كفارة الصوم فقد الاعتكاف بالتتبع وان الوجوب في المذكورات وعدمه في غيرها مجمع عليه على الظ كما يفهم من المنتهى ودليل العدم الاصل ايضا مع دليل عدم الدليل ودليل الوجوب في شهر رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر المعين قد تقدم ودليل الاعتكاف سيجيء وكذا النذر وشبهه وقد تقدم شرح قوله وهي في رمضان مخيرة الخ وسيجيء ايضا **قوله** ولو افطر بالمحرم تقدم بتفصيله وتحقيقه وقوله ولو اكل عمدا لظنه الخ الظ عدم وجوب الكفارة لما مر من كون الجاهل معذورا مع احتمال عدم القضاء ايضا كما في الناسي والظاهر الاثم وجوب القضاء اذا كان عمدا سواء كان عالما او جاهلا **قوله** والمنفرد برؤية الهلال الخ الحكم فيه ايضا ظ ويمكن استفادته من صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عم قال سئلته عن الرجل يرى الهلال من شهر رمضان وحده لا يبصره غيره له ان يصوم قال اذا لم يشك فيه فليصم والا فليصم مع الناس فالظاهر انه لو كان جاهلا لا يكون معذورا في الكفارة كما تقدم وانه يدل على الرد على بعض العامة القائل بعدم وجوب الصوم عليه اذا ردت شهادته وهذا حكم عجيب مثل حكم بعضهم باباحة مال الغير العالم بفساد دعواه على تسليم حكم الحاكم بشهود الزور وهذا العجب وامثاله ليس بعجيب ممن يترك النص ويعمل بالرأي من القياس والاستحسان وعقله **قوله** والمجامع مع علم الخ لا علمه بعدم بقاء الليل مقدار الجماع والغسل بعده وتبين الامر بعده كما علم سواء وقع الجماع في الليل والنهار بعد عدم سعته للغسل يجب عليه عند المص القضاء والكفارة لان حكمه حكم من ترك الغسل في الليل عامدا او جامع نهارا وقد مر الكلام في الاصل ومع ثبوت ذلك ما اثبته غير بعيد اما لو علم كذبه ووقع كلاهما في الليل فظن وسعة الوقت للفعل والغسل والدخول في الصوم متطهرا فيه يتفق الجماع او الغسل في النهار فلا كفارة على الظ لكن لو كان ظن الوسعة لمراعاته بنفسه الوقت او بالشاهدين فلا قضاء ايضا والا فعليه القضاء على المراعاة الظ القضاء وفي ظن الوسعة مطلقا ويمكن فهمه في الجملة من رواية زرارة قال سئلت ابا جعفر عم عن وقت افطار الصائم قال حين يبدو ثلثة انجم وقال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء وقد مر مثله ايضا الا ان في الطريق ابان وان ظن انه ابن عثمن وانه ممن اجتمعت عليه وانه لا باس به لكنه فيه كلام ومضمون الخبر خلاف الاصل المهد فظ بعض الاخبار وكلام الاصحاب مع اشتماله على كون دخول الوقت بثلثة انجم قال في التهذيب قال محمد بن الحسن ما تضمن هذه الرواية من ظهور ثلثة انجم لا يعتبر به والمراعى ما قدمناه من سقوط القرص وعلامته زوال الحمرة من ناحية المشرق وهذا كان يعتبره اصحاب ابي الخطاب لعنه الله وهذا كله مما يضعف الاعتبار به **قوله** ويتكرر بتكرر الموجب الخ لا شك في وجوب تكرر الكفارة بتكرر موجبها في اليومين عند اصحابنا وقد ادعى عليه اجماعهم في المنتهى ويدل عليه ادلتها واما تكررها بتكرر الموجب في يوم واحد ففيه خلاف فالبعض يوجبه مع توسط الكفارة والبعض مع اختلاف الموجب وهو مذهب المتن ويحتمل مع التوسط ايضا اذ الاتحاد هو محتمل المختلف والبعض يوجبه وهو مذهب الشيخ حتى مع كل ازدراد وفظ من مذهبه التكرر الوطي والبعض لا يوجبه اصلا وهو مذهب الشيخ والمص في المنتهى وهو الاصل المناسب للشريعة السهلة السمحة وعدم الدليل ولظهور الادلة الموجبة في ذلك حيث اوجب فيها احد الامور الثلثة من غير تكرار فيها وعدم سؤال المتعدد والوحدة مع الاحتمال فهو في قوة العموم ولان ورودها فيها بلفظ الافطار وهو غير صادق في الفعل الموجب ثانيا لعدم الصوم فلا افطار ولا يصدق على تقدير الغلط انه كسر عن الافطار ولو وقع كثيرا ولكن هذا الاثم مع التوسط واذا نظرت في الرواية عرفت ما اشرنا اليه وهي مثل صحيحة عبد الله بن سنان في رجل افطر يعتق رقبة ورجل افطر في صحيحة جميل ايضا وحسنة عبد الله بن سنان في رجل وقع على اهله في رجل اتى اهله وهو صائم وهي صائمة مما يدل على وقوع الموجب على الصوم وصدق الافطار وغيرها وقد تقدمت هذه كلها فارجع اليها وتاملها والاخير بعيد لعدم العموم الدال عليه ثم ما قبله لعدم صدق الافطار على الثاني وان كان ما حصل مخالفا للاول فالاثم وليله ان الاول وجب الافطار بالوطي مثلا الدليل الجابر لذلك وكذا الثاني اذا كان بالاكل مثلا الدليله ومنه يعلم ان دليله انما يتم اذا كان المراد بالمخالف هو ما يكون له دليل بخصوصه على انه ليس في كل المخالف دليل وان اراد مجرد الاختلاف في الجنس والنوع فما نجد له دليلا ثم ما قبله لعدم بقاء الا الاثم سواء كفر ام لا قال المص في المنتهى قال الشيخ ليس لاصحابنا فيه اي في التكرار في اليوم نص والذي يقتضيه مذهبنا انه لا تتكرر الكفارة الى قوله والاقوى ما اختاره الشيخ ثم قال في الجواب عن استدلال السيد على التكرار بما روي عن الرضا عم ان الكفارة يتكرر بتكرر الوطي وروايته الرضا عم لا يحضرني الان حالها وانما الى قوله قول الشيخ رحمه الله ليس لاصحابنا نص يحتمل انه قاله قبل وقوفه على هذه الرواية المنقولة عن الرضا عم ويحتمل ان يكون

الكفارة مع هلال

مع تكرر الوطي

ولو افطر ثم سقط الفرض باقي النهار فلا كفارة م

مراده نصا صالحا للاستدلال في مثل هذه المسئلة فان اثبات تكرر الكفارات بعد ما تقدم يحتاج الى دليل قوي ولا يمكن اثباته بغيرها وغيرها
مجهول الرواة وقصور عن الدلالة لعدم العموم بحيث يشمل جميع المفطرات في جميع الاوقات كما هو المدعى ولا اكتفاء بعدم القائل في مثلها
مع انه غير ظاهر ايضا مشكل على انه يحتمل كونها في يومين والاستحباب ايضا اذ ليس فيهما ما يفيد الوجوب صريحا على انا ما وقفت الى الآن عليها وما رايتها في
كتاب ولا في غيرها واعلم ان المص في المخ اشار برواية مثلها وقال لحال ابن ابي عقيل ذكر ابو الحسن زكريا بن يحيى صاحب كتاب شمس المذهب عنهم عم
ان الرجل اذا جامع في شهر رمضان عامدا فعليه القضاء والكفارة فان عاود الى المجامعة في يومه ذلك مرة اخرى فعليه في كل مرة كفارة ولو ثبت
هو في ذلك بشيء ما يدل على ضعفها ايضا مع انها ايضا مخصوصة بالوطي مثلا فهو النادر من مذهب السيد فانه ذكر في المنتهى عدم التعدد في
الاكل والشرب وتردد في المخ وقال لو اختلف السبب كمن جامع واكل في يوم واحد هل يتكرر الكفارة ام لا فيه تردد ينشا من تعليق الكفارة
بالجماع والاكل مثلا وفيه نحو ما في المخ وهذه تدل على ما فهمنا من معنى الاختلاف ودليله ما رايت للاخبار المختلفة ايضا دليلا مخصوصها بل
مثل ما مر ومنه يعلم ايضا ضعف التكرر مطلقا ولعل دليله بعد الرواية المتقدمة مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله
عم عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع فالظاهر ان المراد به الصائم كما يشعر به في
شهر رمضان فان تبيان غير الصائم لا يوجب ذلك وهو ظ ويشعر به غيرها ايضا مثل وهو صائم والافطار فيما تقدم مع عدم تمام العموم مطلقا فتأمل
قوله ولو افطر الخ يعني لو افطر من يجب عليه صوم شهر رمضان ظاهرا ثم سقط الفرض بسبب شرعي مثل ان حاضت المرأة بعد الاكل في
نهار شهر رمضان او سافر شخص بعد الافطار لم يجب عليه الكفارة ولكن يأثم وجه عدم الكفارة ان سببها انما هو الافطار في نهار الشهر في
افساد صومه مع وجوب الصوم عليه ومعلوم ان الصوم انما هو الى اخر النهار وقد علم عدم وجوبه عليه فيما بعد لثبوت ما علم به عدم الوجوب
في باقي النهار واما الاثم فلانه متحقق لعدم جواز الاكل في تلك الحالة وهو ظ اما ان لم يعلم المسقط فيما بعد فان علم وجوده بعده فلانه ايضا
ايضا لعدم جواز الاكل في النهار الواجب امساكه في الجملة ظ وان علم عدم وجوب الامساك في جميع النهار ولهذا يجب عليه النية والصوم لو لم
يسافر وان علم سفره على ما قالوه وكذا لو علم الحيض والمرض وغير ذلك على ان وجوب الامساك ليس فرع الصوم اذ قد يجب مع كونه غير صوم كما
لو افسد صومه بفسد ما قبلا ولم يكن موجب الكفارة محض فعل المفطر الذي يتبادر منه وروده على الصوم لقلنا بوجوب الكفارة ايضا مع
احتمال الكفارة مع تصدق المفطر ايضا ظاهرا وافساد الصوم كك وفعله في نهار شهر رمضان مع الشرائط والظاهر انه يفيده في المنتهى والاستدراك في
مثل الحيض وقرب في الاختياري مثل انشاء السفر بعد الافطار ويمكن كون الاول اولى للاصل وعدم ثبوت ايجاب فعل المفطر الكفارة مطلقا
بحيث يشمل ما نحن فيه ومما ذكرناه يعلم التامل والنظر في جعل الخلاف في المسئلة عند الاصحاب كما اشار اليه في شرح وغيره مبنيا على المسئلة الا صولية
وهي انه هل يجوز التكليف مع علم المكلف بانتفاء شرط صحة المكلف به الذي ليس باختيار المكلف وقت الفعل ام لا فالقائل بالجواز يوجب
الكفارة والقائل بالعدم العدم لعدم الشك في وجود التكليف وقت الافطار لما بيناه وكذا في تحريم الافطار والاثم مثل حصول السبب قد
مر فوايد لك في عدم جواز الاكل للمسافر حتى يصل الى موضع الترخص ولان الحق في المسئلة في الاصول هو عدم الجواز وانه لا ينبغي الخلاف
عند اصحابنا فيها بناء على اصولهم كما هو عند المعتزلة من عدم جواز التكليف بما لا يطاق وعدم التكليف الا لقصد حصول المامور به
وطلبه لا لشيء آخر كما حقق في موضعه الا انه نقل الخلاف عن الشيخ فيها في الايضاح وكانه بعيد جدا خصوصا الثاني ولانه على تقدير تكليفه
فلا شك في عدم افطاره الصوم الذي هو الموجب اذ الامساك في بعض النهار ليس بصوم ولا بموجب للكفارة وهو ظ ولان التكليف على
تقدير القول ليس لطلب الصوم وحصوله اذ لا مصلحة فيه بل المصلحة في الامر نفسه للامتحان هل يمتنع ويوطن نفسه على عدم الافطار
ليثاب اولا فيثاب كما حققه المص رحمه الله وغيره في موضعه ومعلوم ان التوطين وعدم العزم على افطار صوم لا يكون في نفس الامر صوما
ولا موجبا لكفارته وهو ظ ولانه يمكن الكفارة مع القول بعدم امكان التكليف لما عرفت واعلم ان الظاهر انه ليس مما نحن فيه ما لو علم كونه
مثلا فانه يعلم عدم التكليف في وقت الافطار في نفس الامر في الكلية بل بالنسبة الى الظاهر فقط فيمكن حصول الاثم فقط من جهة التكليف الظاهري
بالنسبة اليه بخلاف غيره فانه مكلف في نفس الامر بالامساك وان تحقق العلم بعدم كونه صوما لحصول المفسد فيه كما مر وانه لا فرق في المسئلة
بين كون المسقط اختياريا مع تجويز المكلف اياه كالسفر الاختياري وعدمه كالحيض والسفر الضروري وكون الاختيار بسقوطها وعدمه
مر واختار المص في عد عدم سقوطها في الاختياري فتأمل وبالجملة يمكن عدم الكفارة مطلقا كما قاله المص وان مبنى المسئلة والخلاف هو كون
الموجب للكفارة هل هو مطلق فعل المفطر في نهار رمضان مع التكليف بالامساك في الجملة والصوم ظاهرا ام لا بل ان الموجب هو افطار من
وجب صومه والظاهر الاخير اذ لا كفارة هنا في غير الصوم اذ المفروض كفارة الصوم لا غير ومعلوم بالاجماع عدم وجوب صوم هذا اليوم
في نفس الامر وتحقق عدم ذلك بعد حصول المفطر ظاهر ايضا اذ قد اشرنا الى ان الذي يقول بوجوب الصوم ويجوز هذا التكليف لا
يمكنه القول بطلب الصوم من المكلف في نفس الامر مع علمه بامتناعه وهو ظ ومعلوم ان ذلك سفه ولا يقع من عاقل فضلا فكيف من
الواجب تع ومسلم من الخصم صح من بعض القائلين بعدم امتناع التكليف بما لا يطاق فكيف الاصحاب بل يقول الغرض من التكليف قد
يكون حصول المكلف به وقد يكون شيئا اخر مثل الثواب على التوطين والقبول والتهيؤ للفعل وتركه وعدمه وقد حقق ذلك المص وغيره و مع عدم ذلك صح
اشار اليه ولده في الايضاح حيث قال وهذه ايضا الى المسئلة الاصولية متفرعة على مسئلة اخرى اصولية انه هل يحسن الامر لمصلحة ناشية من

ويعزر المفطر لا مستحلا فان عاد عزر فان عاد ثالثا قتل والمكره لزوجته بالجماع يتحمل عنها الكفارة وصومها صحيح ولو طاوعته فسد صومها ايضا وكفرت ويعزر الواطئ بخمسة وعشرين سوطا ولا يتحمل عن الاجنبية المكرهة ولا عن الامة ويتبرع الحي بالتكفير عن الميت ثم يكفي في المعين نية الصوم غدا متقربا الى الله تعالى لوجوبه او ندبه ولا بد في غيره من التعيين ويجب بقاؤها حكما الى الفراغ او الواجب والناسي يجددها الى الزوال فان زالت فات وقتها ومضى ولا بد في كل يوم من رمضان من نية على راي ولا يكفي المتقدمة عليه للناسي على راي

نفس الامر لامن نفس الماموريه وهو تمام لا يحسن الا مع مضايقة ناشئة منهما فالمطلب للصوم حقيقة بل المتوطين فقط فلا يكون مما نحن فيه هذا الا الامر حقيقة بالتوطين بهذا اللفظ فيكون مجازا ولا شك في حصول شرائطه وعدم امتناعه كما هو المفروض وهذا كلام جيد ثبتا فافهم لا ما قيل من المسئلة الاصولية المتقدمة لما مر ولهذا اوجب الكفارة من لا يقول بالجواز في المسئلة كالمحقق على الظاهر والمشترك في عدم المسائل جميعا بعد جميع الاقطار واسقطها في السفر الشهيد على راي بل لا للقول به بعد تحقيق المقام والعجب عن الشهيد الثاني انه وجب الكفارة في شرح الشرايع مستندا الى الامتثال حرمة الصوم مع قوله وبنى المسئلة على المسئلة الاصولية وذكر هذه المسئلة المتقدمة ثم قد عرفت عدم الصوم في نفس الامر وعدم البناء وانه لا ينبغي القول في المسئلة الاصولية بالجواز الى ما لا يقول به احد منا بعد التحقيق كما اشرنا اليه فافهم قوله ويعزر مستحل الافطار الخ الظاهر ان مراده من افطر عمدا اختيارا عالما عامدا بانه مما افطر به مما لا يجوز في الصوم فعله والفساد به مع اعتقاد تحريمه فيجب على الحاكم تعزيره بما يراه كما في ساير المحرمات ودليله امتناع المكلفين عن المحرمات خوفا من ذلك وحفظ احكام الشرع وحرمة الاسلام ويمكن الاجماع او الخبر واما مع الاستحلال باستحلال ما هو معلوم تحريمه فيقتل اذا كان مسلما فطريا الا ان امكن في حقه الجهل بتحريم مثله فيه ويعرف احكام الشرع ومنها تحريم ما افطر به فلو اتى بعد ذلك به فيعمل بالحاكم والظاهر هكذا حكم من لم يكن مسلما فطريا ودليل قتل مستحل ساير احكامه مذكور في محله ومما يدل عليهما بخصوصه في هذا المحل صحيحة بريد العجلي قال سئل ابو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود انه افطر من شهر رمضان ثلثة ايام قال يسئل هل عليك في افطارك في شهر رمضان اثم فان قال لا فان على الامام ان يقتله وان قال نعم فان على الامام ان ينهكه ضربا ولعل المراد بالمستحل فيها من علم بكون الافطار حراما وفيها دلالة على وجوب القتل والتعزير على الامام وكون التعزير بالضرب واما ما يدل على القتل في المرتبة الثالثة كما هو مذهب البعض فلعله يدل عليه بعض الاخبار مثل رواية سماعة قال سئلته عن رجل اخذ في شهر رمضان ثلث مرات وقد رفع الى الامام ثلث مرات قال فليقتل في الثالثة ولكنها مضمرة وغير صحيحة مع الاحتياط في الدم والاصل يقتضي عدم القتل فيها بل في الرابعة كما هو مذهب البعض في قتل فاعل الكبيرة ولا شك انه احوط وسيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى واعلم انه خلاف في المتن عن المستحل الظاهر قوله والمكره الخ دليل تحمله كفارتها مع الشرايط ان المراد وجوب الكفارتين عليه وان التحمل مجاز وكذا تعزيره بل التعزيرين مع الاكراه عليها ودليله تعزيره بكل واحد خمسة وعشرين سوطا مع المطاوعة وهو خبر مفضل بن عمر ومن تبعه صحيح وان لم يحل لوجود القايل بعدمه وان نقل بعضهم اجماعهم في المنتهى على مضمونه فيمكن حمله على الاستحباب ولا شك ان التحمل احوط ولا شك في صحة صومها مع الاكراه لما تقدم من عدم بطلان الصوم بالاكراه وفساده مع المطاوعة وكفارتها ايضا لوقوع الموجب وهو الافطار مع الشرايط اما التحمل عن الاجنبية المكرهة ففيه الغرو لان التحمل وعدمه ودليل الاول مفهوم الموافقة فان التحمل في الزنا اولى لكثرة قبح الموجب هنا وهو تام اذ لا يثبت مفهوم الموافقة الا مع العلم بالعلة في المنطوق ووجود هاتيك المفهوم وهو هنا غير معلوم والاجماع يقتضي العدم وهو مع مراعاة الاصل دليل الثاني كان المتن هنا متوقف مع اختياره في عدم التحمل في المنتهى العدم كانه الاولى للاصل الصحيح لعدم ظهور الا بتحمير وفي وطي النائمة وهي ابعد ونقل عن الشيخ هنا ايضا التحمل فيمكن لو فعلت هي نائمة واعلم انه مما يفهم من المتن وجوب التعزير على الرجل مع التعزير المطاوعة ولا وجوب التحمل عنها على تقدير الاكراه مع وجود هذا في الستة وكلام الاصحاب صرح ايضا في المنتهى بانه ولم يذكر تحمل التعزير في عدة ايضا ويمكن ان يراد بالواطئ اعم من الفاعل والمفعول لكن مع المطاوعة في الاخير ولم يصرح بتحمل المكره التعزير عنها ايضا كالكفارة وهو بعيد اشتهر في القواعد المتحمل في الامة المكرهة وهو تحمل الاثم لعدم شمول النص لها وعدم مفهوم الموافقة هنا وهو الظاهر من عدم التحمل في الاجنبية واما المتعة فيمكن التحمل عنها لوقوع امرأته في المسئلة مع زوال التصحيف بهنوطها في العموم وعدم الفرق وكذا اوجبها على النائم المكره امرأته مع احتمال العدم كانه لصدق المضجع عليه اكراه وعنده تامل لانه الظاهر من البعض كونه من الصايم ولهذا اوجب عليه ايضا الكفارة فيه وقد تكون الغالة صومه مع اكراه النائمة قوله ويتبرع الحي بالتكفير عن الميت المعهد مبنيا وفعل المضارع خبره وفي الحكم خلاف وظاهر اكثر العبادات يفيد الابراء في الميت حتى وصا اذا اكثر الوارث ويؤيده وجوب الصوم على الولي وما مر في بحث الزكوة من جواز اعطاء الزكوة للدين ومقاصته للزبرذمته من الدين لان الكفارة ايضا دين ولعدم الفرق المعقول بين الدين والكفارة خصوصا اذا كان زكوة لان الظاهر ان المراد وصول النفع الى الفقراء بسبب فعله ليسقط ذنبه كما قاله في شرح الشرايع وهو يحصل بفعل الغير وفيه تامل في الاطعام والعتق ظاهر في الحي والميت اظهر وينبغي الجواز في الصوم ايضا في الميت لما مر مع عدم امكان فعله عنه وكونه براء ذمته وارتباطها بالعبادة ويرشد اليه جواز الصلوة والصوم وساير العبادات عنه وما يدل على انتفاعه بفعل الغير مع انتفاع الفاعل في الحي يمكن المنع منه لانها عبادة متعلقة بنفسه فيكون المطلوب حصولها منه بخصوصه فما دام امكن حصولها عنه لا يصح عن الغير كساير العبادات ويدل على الجواز ما مر ويؤيده جواز الوكالة فيها على الظاهر بخلاف العبادات فليس بعبادة محضة مطلوب فعلها منه بخصوصه بل الغرض حصول الفعل من يكون والا لم يصح التوكيل فيها ويؤيده ما مر من جواز اخراج الزكوة عن الحي باذنه الا انه يعتبر هنا ايضا الاذن مع ما عرفت في اشتراط الاذن فتذكر ويعلم ما ذكر كون ذلك في غير الصوم كما مختار الشرايع وانه لو علم عجز الحي عنها يلحق بالميت كما قيل في الحج فتامل والاحتياط مهما امكن لا يترك قوله يكفي في المتعين نية التقرب وقد عرفت ان قصد الصوم والقربة يكفي في المتعين من رمضان وغيره وفي قوله او ندبه حيث جعل من المتعين تسامح ولا شك ان التعيين والاداء وتعيين الشهر وسبب الوجوب مع ما ذكر احوط واولى وكذا عرفت ما يجب في غير المتعين والاحوط لا يترك قوله ويجب ابقاءها الى آخره قد عرفت دليله ايضا قوله فان زالت الخ هذا في غير شهر رمضان ممكن كما مر ويحتمل فيه الى العصر كما مر وفي النافلة يكفي بقاء شيء من النهار بعد النية كما مر قوله ولا بد في كل يوم الخ قد مر دليله والخلاف فيه مع ما فيه وان الاولى اولى قوله ولا يكفي المتقدمة الخ اشارة الى رد من جوز تقديم النية على الشهر كله فان

ولا يقع في رمضان غيره فلو نوى غيره لم يجز عن احدهما على رأي م

يومين وثلثة ولم يقل بسقوط الوجوب في الشهر بل مع ذلك يوجبها فيه على العالم المذكور فائدتها اجزائها للناسي لو لم يذكر الى الليل فلا يقتضي ذلك اليوم وقد جوزه لا دليل عليه كما لا دليل عليه كما لا دليل يعتد به على الجواز في اول ليلة او بعدها الى اخر الشهر والاكتفاء بها عن كل ليلة كما قال به بعض الاصحاب ولا يجعل كونه عبادة واحدة فتؤيد لعدم اعتبار مقارنة النية على الوجه المذكور لكنه بعيد فتأمل **قوله** ولا يقع في رمضان غيره الخ لا شك في ذلك اذا كان عمدا عالما لانه زمان متعين شرعا بنص من الكتاب والسنة والاجماع لفعل فيه لا بد عليه لا ينقص فلا يقع فيه غيره فلو نوى فيه صوما غير صوم الشهر عمدا عالما لا يقع ذلك الصوم صحيحا شرعا للامر وللنهي المستفاد من الامر بايقاع صوم الشهر فيه فقط فيبطل والظاهر عدم النزاع فيه الا ان يكون وقتا لا يجوز فيه صومه مثل السفر فهنا يحتمل وقوع الغير فيه كما نقل عن الشيخ وسيجيء واما اجزاؤه من صومه ففيه خلاف واختار المصنف عدمه لفساد هذه النية لكونها منهيه ولعدم نية صوم الشهر لان الغرض انه انما نوى غيره ونقل عن الشيخ في الخلاف والمبسوط وعن المعتبر الاجزاء عنه لتعيين الزمان لصوم الشهر فقط فلا يمكن لصرفه الى غيره فلا ينصرف الى الغير بل ويكفي لانعقاده مجرد قصد الصوم والقربة لتعين زمانه له وعدم صلاحيته للغير ويكون الزائد لغوا وفيه تأمل لان ادلتهم المقتضية لوجوب النية يقتضي عدم حصول صوم الشهر الا بنيته مثل لكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات والمفروض انه ما نواه بل نوى ما لا يجتمع معه لانه قصد صوما غيره فهو كما يقصد الوجوب في مقام الندب وبالعكس والظاهر عدم جواز مثله واجزائه عمدا عالما وان قلنا بالاكتفاء بالقربة وعدم الاحتياج الى الزائد للفرق بين عدم اعتبار شيء واعتبار ما ينافيه عمدا عالما فلا يلزم من الاول جواز اعتبار الثاني وهو ظاهر مكشوف ولان هذه النية من العالم العامد منهي عنه والنهي يدل على الفساد ومع فسادها يفسد الصوم فلا يجزي عن شيء كما مر ويبعد الحكم بان نية الصوم منفردا صحيح وغيره منهي باطل واما المنهي كونه عن غير الشهر فهو مبطل لانه قصد واحد الى حيث نقل الامر فليس المقصود والمعمول الا امرا واحدا عند الفاعل بقصده فجعله متعددا وجعل بعضه صحيحا مع اعتقاد عدم فعله ذلك مع اشتراطه بعيد فتأمل واما الجاهل والناسي مطلقا فيمكن الصحة لما مر من دليل الصحة مع عدم النهي المذكور واصل الصحة وكونهما معذورين وحصول الغرض وهو الامساك في ذلك اليوم وظن وجوب القربة مع عدم تعلق نهي به ولعدم النزاع في ذلك ولهذا قيل ابن ادريس كلام من يقول بالاجزاء حال النسيان والجهل ويصح صوم يوم الشك عن صوم شهر رمضان فلا يجب القضاء بعد العلم مثل صحيحة سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني صمت اليوم الذي يشك فيه وكان من شهر رمضان افاقضيه فقال لا هو يوم وفقت له وحسنة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وفق له ومثله سماعة قال سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فصام فكان من شهر رمضان فقال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه والظاهر انه عن الامام ورواية بشير النبال عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صوم يوم الشك فقال صمه فان يك من شعبان كان تطوعا وان يك من شهر رمضان فيوم وفقت له وغيرها من الاخبار الكثيرة فهذه الاخبار كلها تدل على ان الصوم في شهر رمضان عنه مع جهل كونه منه وانه كان يجزي عنه وان صام بقصد الشعبان لعمومها بل ظهورها في ذلك لان الظاهر انما ينوي الاعم شعبان ندبا والتصريح بذلك في خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام حيث قال فيه بعد قوله اعنده يوم فانما شيء وفقه الله له انما يصام يوم الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهى ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزأه عنه بتفضل الله عز وجل بما وسع على عباده لولا ذلك لهلك الناس ولما في رواية محمد بن شهاب عن علي بن الحسين عليه السلام يقول يوم الشك امرنا بصيامه ونهينا عنه امرنا ان يصومه الانسان على انه من شعبان ونهينا من ان يصومه على انه من شهر رمضان وهو لم ير الهلال وحمل الشيخ على الصوم بنية شهر رمضان اما ورد في النهي عن صوم يوم الشك وقضائه على تقدير صومه مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال عليه السلام عليه قضاؤه وان كان كذلك ويمكن القول بالجواز والاجزاء عن شهر رمضان وان قصده ايضا مع جهله بعدم جواز ذلك لعموم الاخبار مثل صحيحة الكاهلي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اليوم الذي يشك فيه من شعبان قال لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان بل هذه ظاهرة في قصده من شهر رمضان فيه وهذه مذكورة في في ويب والفقيه مرتين مع شهرة مضمونها بين الاصحاب ونقل الصدوق فيه ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من شهر رمضان اريد في شهر رمضان وقال قال مصنف هذا الكتاب رضي الله عنه وهذا حديث غريب ولا اعرفه الا من طريق عبد العظيم بن عبد الله الحسني المدفون بالري في مقابل الشجرة وكان مرضيا رضي الله عنه فهذا ونحن نجد الامر بالعكس وهو اعلم ويؤيده ما في حسنة معوية المتقدمة فان الظاهر ان قوله من شهر رمضان صلة يصوم اذ لو كان صلة يشك لا احتاج الى تقدير مثل لا يدري هل هو من شهر رمضان او من شعبان او بحذف مضاف فيه اي كونه ويؤيده قوله فيكون كذلك لان التشبيه انما هو للنية وهذا بعينه مثل في المنهي على كون النية وقع عن شهر رمضان في صحيحة محمد بن مسلم الا انه قال رواه هنا وايته في الطريق وحمل عدم الجواز وعدم الاجزاء والقضاء على العالم ويمكن الحمل على التقية ايضا كما حمل على ذلك في الاستبصار صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ونحوها مما يدل على عدم الجواز والقضاء يوم الشك فتأمل ويفهم تجويز ذلك من المنتهى حيث قال لو نوى انه من رمضان فقد بينا انه لا يجزي وتردد الشيخ في الخلاف فليس بخلاف الاجماع واعلم ان في هذه المسئلة والاخبار دلالة على اجزاء نية الندب عن الوجوب مع عدم العلم به وكان في الواقع واجبا وقد ذكرنا في اوائل الكتاب جواز العكس في نية الوضوء والغسل ذكره في الذكرى ايضا وان كان دليلها ليس بجيد على ان القول المتقدم يكون فيها دلالة على اجزاء نية الوجوب عنه مع عدم علمه وجوبه في نفس الامر وعلى اجزائها ايضا عن الندب فتأمل ولا يتوهم عدم جواز نية الوجوب واجزائها عن الندب مطلقا حتى مع الجهل والنسيان ايضا من النهي عن صوم يوم الشك عن رمضان لاحتمال كون ذلك باعتبار القصد الى الشهر مع عدم العلم والحلم كما هو الظاهر لا من جهة قصد الوجوب بدل الندب ويفهم ايضا منها كون

نيته شعبان ندبا [illegible] عن شهر رمضان والظاهر انه لا خلاف فيه على ما نعلم ويدل عليه ايضا الاخبار الكثيرة الدالة على اجزاء صوم يوم الشك صح

الكتاب

[illegible]

ولا يجوز صوم يوم الشك بنية رمضان ولا بنية الوجوب على تقديره والندب ان لم يكن ولو نواه مندوبا اجزأ عن رمضان اذا ظهر انه منه ولو ظهر في اثناء النهار انه
منه جدد نية الوجوب ولو كان قبل الغروب ولو اصبح بنية الافطار فظهر انه من الشهر ولم يكن تناول جدد نية الصوم واجزأ ولو زالت الشمس امسك واجبا وقضاه ولا بد من
استمرار النية حكما فلو جدد في اثناء النهار نية الافطار بطل صومه على رأي م

النية في الليل والاعتداد في الصوم بالنية في الجملة كما تقدم في اوائل كتاب الصوم من الاشعار بها فلعل لكونه تركا وافعالا لا يتحقق كونه عبادة الا
بها ولان الظاهر لا بد في العبادة والتكليف من فعل وليس هنا فعل ظاهر فيجب النية حتى يظهر جواز التكليف وقد اشرنا الى تحقيق الحال فيما تقدم فتذكر
واعلم ان قول المص فلو نوى الخ لم يتفرع على مجرد قوله ولا يبيح والا لم يقع فيه خلاف لعدم الخلاف في عدم وقوع الغير فيه مع العمد والعلم وهو المراد
على الظاهر كما بيناه بل بضم مقدمة اخرى ظاهرة عنده وهي عدم اجزاء عبادة مع نية غيرها **قوله** ولا يجوز صوم الشك بنية رمضان دليله
عدم جواز التشريع والاخبار المتقدمة ورواية قتيبة الاعشى قال قال ابو عبد الله عم نهى رسول الله صم عن صوم ستة ايام العيدين وايام التشريق
واليوم الذي يشك فيه من رمضان وما روي في الصحيح عن عبد الكريم بن عمرو الواقفي الثقة قال قلت لابي عبد الله عم اني جعلت على نفسي ان اصوم حتى
يقوم القائم فقال لا تصم في السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه وقد حملها الشيخ على قصد شهر رمضان وهذا
الحمل بعيد هنا مع بعد وقوع هذا النذر وتجويزه عم اياه في زمانه الا ان يريد بالقائم غير الحجة وفيها دلالة على تحريم صوم ايام التشريق
مط وتحريم صوم النذر في السفر **قوله** ولا بنية الوجوب الخ الظاهر ان مراده انه لو نوى الوجوب على تقدير كون الغد من شهر رمضان والندب
على تقدير كونه من شعبان بان ينوي اصوم غدا لوجوبه ان كان غدا من شهر رمضان وندبا ان كان من شعبان لم يصح صومه لا عن شهر رمضان على
تقديره ولا عن شعبان على تقديره لعدم الجزم بالنية ووجوب الترديد والترديد هو مذهب البعض وعند البعض انه يصح ولا يجب القضاء لو ظهر
كونه من شهر رمضان ولعله الاظهر لعدم الترديد والترديد وحصول الجزم في الجملة ونقل الاجماع في الاكتفاء بالقربة في شهر رمضان فتم فيه
والاصل عدم وجوب ما يزيد عليه والظاهر انه قصد شيئا لو لم يقصده ايضا لكان كذلك اذ معلوم ان الوجوب على ذلك التقدير فلا يضر فتم فيه ويفهم من المنتهى
التوقف حيث نقل فتوى الشيخ بالاجزاء وعدمه من الشافعي ورد دليل الشيخ الذي اشرنا اليه وهو الاكتفاء بالقربة والظاهر انه لو نوى اصوم غدا
اما واجبا او ندبا من غير قصد الشق المذكور لم يصح لعدم الجزم بوجه هو ظ على تقدير اشتراط الوجه ولكن قد مر عدمه في شهر رمضان ويمكن ان
يقال ان القربة يكفي ولا يعتبر الوجه والتعيين اذا علم انه من شهر رمضان واما اذا لم يعلم ذلك ذكر المص نقلا عن الشافعي في دليله ردا على دليل الشيخ
على الاجزاء وقد مر ايضا الفرق بين عدم اعتبار شيء واعتبار ما ينافيه فيضر في المتعين ايضا عدا عما التجويز ان يفعل غير ما عليه فما نوى ما عليه
مع التقدير عقلا ويمكن ان يقال انه بالحقيقة يرجع الى الترديد الاول فيصح لا ان يقصد عزمه مثل ان يقصد كونه من رمضان وجوبا او ندبا فتم
نوه **قوله** ولو نواه مندوبا الخ قد مر تحقيقه عن قريب والظاهر انه لو صامه من غير رمضان وجوبا كان او ندبا اجزأ عنه اذا ظهر انه منه ولعل المراد من قوله مندوبا
مثلا **قوله** ولو ظهر في اثناء النهار الخ وجهه ظاهر مما تقدم ولكن ما نقل بالاكتفاء في المتعين ظاهر فتم ولا فرق في الوجوب على تقديره بين
الظهور قبل الزوال وبعده حتى قبل الغروب بقليل **قوله** ولو اصبح الخ قد مر تحقيقه في اول بحث النية ووجوب الامساك بعد العلم بكونه من
الشهر بعد الزوال ليس من جهة كونه صوما بل لتحريم الاكل والشرب في الشهر من غير عذر والظاهر ان ذلك غير مقيد بعدم التناول وانما يقيد الاجزاء عليه
القضاء وان الاجزاء مقيد بالظهور قبل الزوال بقرينة قوله ولو زالت وهو عطف على قوله ولم يكن تناول **قوله** ولا بد من استمرار النية
حكما الخ كانه يريد بقوله ولا بد الاشتراط والا فلا يتفرع عليه قوله فلو جدد في اثناء النهار نية الافساد بطل صومه على رأي يريد انه لو نوى في
وقتها المعتبر يجب ان يستديم حكمها الى الفراغ من الصوم وان ذلك شرط لصحته بمعنى انه لما كان لا بد لصحته من النية مقارنة لامساك كل جزء
جزء من النهار ولما سقط ذلك لتعذره تعين بقاؤه على حكمها الخ اي عدم الخروج بالنية عما نوى بان لا يحدث ضد ما نوى ولا بان ينوي
عدم الامساك او عدم القربة او عدم شهر رمضان او عدم الوجوب وعدم الاداء لو كانت واجبة كما ذكروه في سائر العبادات فالحكم حينئذ واضح
بعد تسليم الشرطية والا يلزم صحة المشروط بدون شرطه ومرجعه الى حصول جزء من الصوم في النهار بلا نية وبلا حكمها وذلك لا يصح فلا يصح
الصوم لانتفاء الكل بانتفاء الجزء ولكن الاشتراط ما نعرف له دليلا سوى ما مر وليس بتام لان استلزام وقوع جزء عبادة بلا نية بعد وجود النية
لاصل العبادة الشاملة للاجزاء مع حصول جميع شرائطها وعدم حصول ما يفسدها غير ظاهر عقلا لتجويز التكليف بعبادة مجردة فلما من النية
بدون حصول حكمها من غير لزوم محال بل بدون النية مط ولا نقل يدل عليه فينتفي وكانه لذلك اختار في المنتهى الصحة وقال لو نوى الصوم في
رمضان ثم الخروج منه بعد انعقاده لم يبطل صومه قال الشيخ والشافعي في احد قوليه وفي الاخر يبطل لان النية شرط في صحته ولم يحصل لنا انه
عبادة بشرطه وهو النية فكان مجزيا لا يبطل بعد انعقاده ويمنع كون استدامة النية شرطا ونقل عن المعتبر منع اشتراطها بعد تسليم وجوبها ولكانه
لذلك رجع ايضا بعد الفتوى بعدم الصحة وقوى الصحة وعدم صحة دليل عدم الصحة وقال في المنتهى لو ارتد بعد عقد الصوم ثم عاد لم
يفسد صومه وقال الشافعي يفسد وكانه لا خلاف عنده لغيره حيث ما نقل الا عنه فتم وبالجملة المسألة لا يخلو عن اشكال فلهذا ترى اضطراب
اقوال العلماء لعدم النص واختلاف الانظار ولو شخص فلاحة في النوقتين واختار المص في الخ ايضا عدم الصحة وطول البحث فيه مع نقل كلام
السيد والصحة للشيخ بعينه الماد على احد الصحة وعدم النية وحكمها وعدم مضرتها لخص فيه لا عمد وما فلا حصوصا مع عدم الاجماع و
لصدق فعل الصوم عن قابل شرعا ايضا لان الامساك مع النية على ما ق الواقع تخرج عن عهدة الامر ولعدم عدة قصد المفطر في المفطرات
في كلام الاصحاب والاخبار مع ذكر المكروهات وما فيه الخلاف ومنه وبات الصوم ولو كان مفسدا لزم التاخير على الاغراء بالجهل ولا يرفظا حتى
يقال انه ترك للظهور ولا شك انه بعيد اهمال مثله في الشرع مع ذكر المندوبات والامور الغير الضرورية وكذا عدم نقله ونقل ما سواه ويؤيده قوله
عم في الصحيح لا يضر الصائم اذا اجتنب ثلثا كما مر ولان ذلك لا يزيد على النية في الصوم واجبا كان او مندوبا فالجواز النية بعد قصد المنطر والترك

لي الزوال

ولو نوى الافساد ثم جدد نية الصوم قبل الزوال لم يجز على رأي ولو ارتد في اثناء النهار بعد عقد النية بطل وان عاد وفيه النظر الثاني في اقسامه وفيه مطالب الاول الصوم اربعة واجب وهو رمضان والكفارات وبدل الهدي والنذر وشبهه والاعتكاف الواجب وقضاء الواجب ومندوب وهو ايام السنة الا ما يستثنى م

الى الزوال في الاول والى قبل الغروب في الثاني مثل في الاول ايضا الى العصر على الاحتمال كما مر على ما هو الظاهر من كلامهم والاخبار وقد مر ما يدل عليه من عموم الاخبار وترك التفصيل فيكون بعد هذا ايضا كذلك لعدم الفرق بل بعد هذا اولى بعدم البطلان لوجود النية مع حكمها في الجملة فاذا لم تكن في الاول فانية وحكم الافطار ففي الثاني بالطريق الاولى ولما ثبت في شرعنا من عدم ثبوت حكم القبيح لقصده وان كان ذلك لا يغير قبيحا ولصحة قول القائل نوى افساد الصوم وافطاره وما فعلت بحمد الله ولو فرض اشتراطها في الصوم ولان اشتراطها في سائر العبادات مثل الصلاة والوضوء والغسل لكونه افعالا فلو فعل بعض اجزائها كما لو كبر مثلا مع قصده بعدم العبادة فهو كفعل عبادة ابتداء مع قصد كونها غير عبادة فيبطل ذلك ويبطل لانه اذا لم يكن مما يمكن استدراكه او صار افعالا كثيرا خارج الصلاة مثلا كما ان كلامها ثبت كونه مبطلا يبطل الكل كما اشرنا اليه فيما سبق ومثله في الوضوء والغسل في البعض ولا يوجد امثالها ويؤيده قول السيد ان عدم الافساد قول جميع الفقهاء في الصوم فانه بمجرد الترك ثم ولانه مثل الاحرام فكما لم يحل بقصد المحال كذا قصد المفطر فان الظاهر لو قصد الرياء في بعض النهار يضر صومه لعدم الاخلاص في الجزء وهو بعينه عدم في الكل فيبطل مثل ان حضر طعاما وكلف بالاكل فاظهر انه صائم وقصد بذلك الامساك في ذلك الزمان الرياء وكذا يأتي اجزاء النية فانه لو قصد في اثناء النهار صوم شهر رمضان او النذر والقضاء بعدما انه لم يكن في الاول كذلك ينقلب في الجميع قبل الزوال وفي البعض بعده ايضا لانه قد علم ما تعينه لقصده فلو قصد في الاثناء عدم شهر رمضان ينبغي القلب كذا الاداء او القضاء او بدل الامساك بعده وذلك علامة وجوب حكم النية واشتراطه ويتجه الفرق بينهما فاستفهم انه من المسألة من المشكلات والله الملهم لدفع الشكوك والشبهات **قوله** ولو نوى الخ الظاهر ان المراد هنا انه اصبح بنية الافطار او قصده قبل النية ثم نوى الصوم بخلاف الاولى فانه اراد هناك قصد الافطار والافساد بعد النية المعتبرة كما اشرنا اليه وان المراد بالتجديد تجديدها بمجرد احداث الافساد والصوم الاحوط وظاهره اخرى في الاولى ولا في الثانية فقول الشهيد انما الاولى فقصد الافساد مسبوق بنية الصوم واشار اليه بقوله جدد محل التامل والبحث فيها كالبحث في الاولى ايضا لعموم الروايات الدالة على صحة الصوم النافلة الى قبل الغروب من غير تفصيل وكذا الواجب الغير المعين مثل قضاء شهر رمضان الى الزوال بل الى العصر فكلامهم ايضا هنا خال عن التقيية كما اشرنا اليه هنا فقد كرر والظاهر ان هذه ليست بمنفصرة عن الاولى نعم انما الخلاف فيها بعد القول بالفساد في الاولى ولا يلزم من القول بالفساد فيها القول بالفساد هنا بل يمكن القول بالصحة هنا العموم الادلة وان قلنا بالفساد في الاولى ودليل الفساد قد علم مما سبق فلا يحتاج الى الاعادة فقد ذكر ان الصحة هنا اولى فاستفهم الله يفهمك ثم ان الظاهر تحقق الفرق بين قصد الصلاة ما يعتبر في النية فان قصد الرياء الذي هو ضد القربة بمنزلة الاكل وكذا يمكن ذلك في الوجوب والندب والاداء وغيرها ولا كذلك قصد الامساك عن المفطرات مثل الاكل والجماع وغيرهما فان قصد المفطر ليس هو بمنزلة المفطر وفعله فلا يلزم من البطلان بالاول البطلان بالثاني ولعل اللام في ذلك ان الوجوب مثلا على تقدير اعتباره في النية لتعين المكلف به الواجب يتحقق بالفعل والقصد وهو عين المقصود فيحصل بتعلق القصد به فيتحقق وكذا ضده فكما كان اشتمال النية على ضده في الابتداء مبطلا فكذلك في الاثناء لعدم الفرق واحتمالا كل الاجزاء اليه كالكل وانه بمنزلة الاكل المضاف ابتداء وانتهاء بخلاف المفطر فانه وجوده في الخارج غير محض القصد فضعفاه ولا يضر لعدم تحقق المقصود هنا بمجرد القصد في هذا الصور والمسألة في نية الافساد وترك الصوم او العزم على المفطر لانه غيرها من ضد اجزاء النية مثل الرياء وغيره فتأمل فان هذا لجيد دقيق وكلامهم حيث جعلوا مبنى المسألة على الشرط بقاء حكم النية وعدمه يدل على عدم الفرق بينهما وكذا اجمالهم ذلك فلم يجعل مدار النزاع على اشتراط الاستدامة وعدمه غير جيد وكذا على كون التضاد بين ارادة الضدين وعدمه والجواب بان ذلك لو سلم في العقليات كما فعله الشهيد محل التامل لما مر ولانه لا نزاع في عدم تبانيه الصوم بعد نية الافطار فلا اجتماع للارادتين بل لا معنى لتجويز اجتماع الارادتين ولعدم الفرق بين العقلي والشرعي وايضا الظاهر عدم الفرق بين ان ينوي الصوم بعد نية الافساد في المسألة الاولى وبين ان يبقى على ذلك الى الليل كما هو مقتضى الدليل نعم يمكن ان يرجع اثما الى نية الصوم في الحال يجب لا يتحلل فانه معتقد لم لا يضر وكذا في الثانية ما مضى ما يعتد به كما يمكن القول بالبطلان مع الاجزاء الى اخر النهار من غير اشكال كما فهمت من بعض المواضع والظاهر انه ان الثانية في غير الصوم المعين وجوب نيته ليلا كما انه ترك في المتن للظهور والاولى في مطلق الصوم مخصصا للاشكال فيهما بما اذا جدد نية الصوم غير ناسيا كما الحكم بعدمه وظهور البطلان مع العلم بكونه من شهر رمضان كما يوجد في المنسوبة الى المحقق الشيخ علي لعدم الفرق في الدليل على ما عرفت مع لزوم الحكم حذف في التقييد في هذا المتن وغيره والتخصيص بما قبل الزوال ايضا وما عرفت له وجها وهو اعرف **قوله** ولو ارتد الخ يعني لو فعل الصائم ما يوجب الحكم بكفره حال الصوم بطل صومه وان اسلم بعد ذلك بلا فصل سواء كان من يقبل اسلامه او لا والظاهر وجوب القضاء فقط دليله بهم ما قال في المنتهى لو ارتد عن الاسلام افطر لا خلاف بين اهل العلم وعليه قضاؤه ولكن مشروطا باسلامه كالاداء وظاهر الاصحاب انه لا يسقط هنا بل الكفر الاصلي فقط **قوله** الصوم اربعة الخ هذا هو المشهور لعدم جواز كون العبادة متساوي الطرفين ولو نظر الى محض الصوم وقطع النظر عن النية يمكن وجود القسم الخامس وهو المباح ولكن ما وجد بالاستقراء وليست الا باحة الخ في رواية الزهري الطويلة بالمعنى المتعارف الذي كلامنا فيه واما الاربعة الباقية فيحقق وجوده فيها وفي غيرها دليل وجوبه الكتاب في البعض مثل شهر رمضان والكفارات في الجملة وبدل الهدي والسنة ايضا ودليله دليل البواقي من الوجوبات كالاجماع فيهما دليل المندوب والمكروه في الجملة والكل دليل التحريم في الجملة مثل التحريم في السفر **قوله** ومندوب وهو ايام السنة لعله دليل استحباب الصوم في جميع الايام العمومات الدالة على فضيلة الصوم والترغيب فيه مثل قوله عليه السلام على ما روي في المنتهى وغيره الصوم جنة من النار وقال نعم الصوم والنائم الجائع مر وقال نوم الصائم في عبادة وان كان نائما على فراشه ما لم يغتب مسلما ونهاده لا له على تحريم غيبة المسلم مطلقا كغيرها مثل الاية وانه مانع من العبادة فتهم وفي الفقيه قال علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صام يوما تطوعا ادخله الله الجنة وروى عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال من ختم له بصيام يوم دخل الجنة

وكان الشهيد يريد بالتفريع مجرد توقف الحلاف فيهما على القول بالفساد في الاولى

الافطار بعد نية الصوم لاعتقاده حواز العدول عن نية الصوم لظنه انه غير رمضان ثم جدد نيته

ولا يجب بأصل الشرع والأكد أول خميس من كل شهر وآخر خميس منه وأول أربعاء في العشر الثاني وأيام البيض ويوم الغدير والمباهلة ومولد النبي ومبعثه ودحو الأرض وعرفة لمن لا يضعفه عن الدعاء مع تحقق الهلال م

ولكن قال في العقبة سألت في رواية لعبد الله عليه السلام عن صوم الدهر فقال لم يزل مكروهاً والطريق إليه صحيح وكأنه لذلك قال في المدارك مكروه. وفي رواية الزهري أنه حرام لعله بمعنى ما يدخل فيه العيدان أو من صومهما من الصوم لو كان وتشتغل جميع الواجبات والمحرمات والمكروهات التي ثبتنا هذا يقول الإمام أيضاً شئ **قوله** ولا يجب بأصل الشرع دليله الأصل والاستصحاب وما تقدم من الأخبار الدالة على الترغيب في الصوم المندوب إليه القصر والعزو وبه فقد ذكر **قوله** والأكد أول خميس الخ معناه أن جميع هذه المذكورات آكد مما سواه بمعنى كون الثواب فيها أكثر والشارع إلى فعلها أرغب وحث على فعلها بخصوصها وإن كان بينها أيضاً تفاوت يعلم من أدلتها فأما تأكيد الثلاث فيدل عليه أخبار كثيرة جداً كادت تبلغ التواتر مثل حسنة محمد ابن مسلم لإبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله أول ما بعث يصوم حتى يقال ما يفطر ويفطر حتى يقال ما يصوم ثم ترك ذلك وصام الثلاثة الأيام العشر ثم ترك ذلك وفرقها في كل عشرة يوماً خميسين بينهما الأربعاء فقبض عليه السلام وهو يعمل ذلك ومثله في رواية حماد عن أبي عبد الله عليه السلام بعد ما ثم قبض على صيام ثلاثة أيام في الشهر وقال يعدلن صوم الشهر ويذهبن بوحر الصدر وفي رواية حماد فقلت وأي الأيام هي قال أول خميس في الشهر وأول أربعاء بعد العشر منه وآخر خميس منه وحسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الصوم في الحضر فقال ثلاثة أيام في كل شهر الخميس من جمعة والأربعاء من جمعة والخميس من جمعة أخرى وقال قال أمير المؤمنين عليه السلام صيام شهر الصبر وثلاثة من كل شهر يذهبن ببلابل الصدر وصيام ثلاثة أيام من كل شهر صيام الدهر إن الله عز وجل يقول من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وفي رواية البزنطي قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصيام في الشهر كيف هو قال ثلاث في الشهر في كل عشرة يوم إن الله تعالى يقول من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وموثقة زرارة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عما جرت به السنة في التطوع من الصوم فقال ثلاثة أيام في كل شهر الخميس في أول الشهر والأربعاء في وسط الشهر والخميس في آخر الشهر قال قلت له هذا جميع ما جرت به السنة في الصوم فقال نعم الخبر إلى أن المراد الأفضل كما يشعر به ذيل الخبر مما يؤكد تأكيد صوم هذه الثلاثة [illegible] قال أما أنه عن لم يصم الثلاثة الأيام وهو يشتد عليه الصيام هل فيه فداء قال مد من طعام في كل يوم والظاهر أن المسؤول عنه هو الإمام عليه السلام وفي رواية عقبة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك إني قد كبرت وضعفت عن الصيام فكيف أصنع بهذه الثلاثة الأيام في كل شهر فقال يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت بدرهم واحد فقال لعلها كثرت عندك وأنت تستقل الدرهم قال قلت إن نعم الله علي لسابغة فقال يا عقبة لإطعام مسلم خير من صيام شهر وكذا ما يدل على قضائها في الشتاء لو أخرها في الصيف مثل رواية أبي حمزة الثمالي قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ثلاثة أيام أخرتها إلى الشتاء أصومها قال لا بأس وينبغي الحث في هذه الثلاثة بعينها كما قالوا واعلم أن أكثر الأخبار يفيد كون الخميس من أول الشهر والأربعاء من الوسط والخميس من آخر وفي البعض تصريح كما مر بكون الخميس الأول والأربعاء الأول من العشر الثاني والخميس الأخير وما عليه تم رواية محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام الخميس في أول الشهر والأربعاء في وسط الشهر والخميس في آخر الشهر ثم وفي رواية عبد الله بن سنان قال قال أبو عبد الله عليه السلام إذا كان في أول الشهر خميسان فصم أولهما فإنه أفضل وإذا كان في آخر الشهر خميسان فصم آخرهما فإنه أفضل فما في البحار من أن الأربعاء بين الخميسين ينبغي على هذا التفصيل مع احتمال التخيير وكذا ما يدل على الأربعاء على مثل حسنة حريز [illegible] عن أبي عبد الله عليه السلام ما جاء في الصوم يوم الأربعاء فقال قال أمير المؤمنين عليه السلام إن الله عز وجل خلق النار يوم الأربعاء فأوجب صومه ليتعوذ بالله ويدل على حمله على المذكور عدم ذكر الأصحاب استحبابه مطلقاً ويؤيده رواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله سئل عن صوم خميسين بينهما أربعاء فقال أما الخميس فيوم تعرض فيه الأعمال وأما الأربعاء فيوم خلق فيه النار وأما الصوم فجنة وما في الصحيح عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له إنما يوم الأربعاء لأنه لم تعذب أمة فيما مضى إلا يوم الأربعاء وسط الشهر فيستحب أن يصام ذلك اليوم ولا ينافي كون محمد بن علي عن إسحاق [illegible] وكذا ما التخيير بين ما تقدم وبين الأربعاء بين الخميسين خصوصاً في الشهر الثاني لما دل عليه رواية أبي بصير قال سألته عن صوم ثلاثة أيام في الشهر فقال في كل عشرة أيام يوم خميس وأربعاء وخميس والشهر الذي يليه أربعاء وخميس وأربعاء مع اعتباره وضعف سنده كرواية إسماعيل بن داود قال سألت الرضا عن الصيام فقال ثلاثة أيام في الشهر الأربعاء والخميس والجمعة فقلت إن أصحابنا يصومون أربعاء بين خميسين فقال لا بأس ولا بأس بخميس بين أربعاءين فيكون الإنسان مخيراً بين الثلاثة وعليه حملها الشيخ وقال الأصل في هذا الصوم النفل والتطوع فكيف في ترتيبه الظاهر أن الأولى [illegible] لكثرة الأخبار وأوضحها والشهرة بين الأصحاب ولكن في المنتهى روى ابن بابويه عن العالم عليه السلام أنه سئل عن خميسين يتفقان في آخر الشهر فقال صم الأول فلعلك لا تلحق الآخر ويؤيده المسارعة إلى المغفرة والخير وأما تأكيد صوم أيام البيض وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فلم ينسب وجوده في رواية إلا ما في رواية الزهري الطويلة مذكوره [illegible] ومن الصوم الذي صاحبه بالخيار مثل صوم الخميس والجمعة وأما صوم يوم الغدير فهو مذكور في صلاة [illegible] عن الذكر [illegible] في محل ذكر صلاته وصيامه [illegible] وأما يوم المباهلة فهو على المشهور الرابع والعشرين من ذي الحجة ومثل الخامس والعشرين منه واستحباب صومه مذكور في المصباح وغيره من الكتب وأما مولد النبي صلى الله عليه وآله فهو يوم السابع عشر من ربيع الأول على المشهور بين الأصحاب وفي الكافي [illegible] الثاني عشر منه ذكره في بحث التواريخ [illegible] على المشهور استحباب صومه وصوم المبعث ودحو الأرض والغدير ما رواه الشيخ في كتاب الصوم عن أبي إسحاق قال وحدثني [illegible] الأيام التي يصام [illegible] ولينا أبا الحسن علي بن محمد عليهما السلام [illegible] خلق الله [illegible] دخلت عليه فلما أبصرني قال يا إسحاق جئت تسألني عن الأيام التي يصام فيهن وهي الأربعة أولهن يوم السابع والعشرين من رجب يوم بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وآله إلى خلقه رحمة للعالمين ويوم مولده وهو السابع عشر من شهر ربيع الأول ويوم الخامس والعشرين من ذي القعدة فيه دحيت الكعبة ويوم الغدير فيه أقام رسول الله صلى الله عليه وآله أخاه علياً علماً للناس وإماماً من بعده قلت صدقت جعلت فداك لذلك قصدت أشهد أنك حجة الله على خلقه وفي رواية [illegible] عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال بعث الله محمداً رحمة للعالمين في سبعة وعشرين من رجب فمن صام ذلك اليوم كتب الله عز وجل له صيام ستين شهراً وفي خمسة وعشرين من ذي القعدة

الوحر الوسوسة قاله [illegible]

وضع

وعاشورا حزنا وكل خميس وجمعة واول ذي الحجة ورجب وشعبان ومكروه وهو ثلثة سفرا م

وضع البيت وهو اول رحمة نزلت على وجه الارض فجعله الله عز وجل مثابة للناس وامنا فمن صام ذلك اليوم كتب له صيام ستين شهرا وروى محمد بن عبد الله الصيقل قال خرج علينا ابو الحسن يعني الرضا ع بمرو في يوم خمسة وعشرين من ذي القعدة فقال صوموا فاني اصبحت صائما قلت جعلنا الله فداك اي يوم هو قال يوم نشرت فيه الرحمة ودحيت فيه الارض ونصبت فيه الكعبة وهبط فيه آدم ع وروى ايضا عن الحسن بن راشد عن ابي عبد الله ع قال قلت له جعلت فداك للمسلمين عيد غير العيدين قال نعم يا حسن اعظمهما واشرفهما قلت واي يوم هو قال هو يوم نصب امير المؤمنين ع فيه علما للناس قلت جعلت فداك وما ينبغي لنا ان نصنع فيه فقال تصومه يا حسن وتكثر فيه الصلوة على محمد وآله وتبرأ الى الله عز وجل ممن ظلمهم وان الانبياء صلوات الله عليهم كانت تامر الاوصياء ع باليوم الذي يقام فيه الوصي ان يتخذ عيدا قال قلت فما لمن صامه قال صيام ستين شهرا ولا تدع صيام سبعة وعشرين من رجب فانه اليوم الذي نزلت فيه النبوة على محمد ص وثوابه مثل ستين شهرا لكم واما تاكيد صوم يوم عرفة مع الكراهة مع الشك واحتمال كونه يوم عيد تدل على الاول صحيحة سليمن بن جعفر الجعفري قال سمعت ابا الحسن ع يقول كان ابي ع يصوم يوم عرفة في اليوم الحار في الموقف ويامر بظلل مرتفع فيضرب له فيغتسل مما يبلغ منه الحر وفيها الاغتسال للتبرد وتحصيل الظل لذلك ويمكن كون صومه ع في السفر فيدل على رجحان الصوم سفرا وعلى الثاني مثل رواية محمد بن قيس قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان رسول الله ص لم يصم يوم عرفة منذ نزل صيام شهر رمضان وينبغي الحمل هنا مع عدم الصحة والصراحة ويدل على الجمع رواية حنان بن سدير عن ابيه عن ابي جعفر ع عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة قال كان ابي ع لا يصومه قلت ولم ذلك قال يوم عرفة يوم دعاء ومسألة واتخوف ان يضعفني عن الدعاء واكره ان اصوم واتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى واول منها صحيحة محمد بن مسلم ولا يضر وجود ابان بن عثمان عن ابي جعفر ع قال سألته عن صوم يوم عرفة قال من قوي عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فانه يوم دعاء ومسألة فصمه وان خشيت ان تضعف عن ذلك فلا تصمه ويدل على فضيلة الدعاء من الصوم في الجملة فانه لو قيل ظهر فائدة القيدين في استحباب صوم عرفة لعدم حسن صومه في يوم احتمال العيد والضعف وعليه يحمل بعض الاخبار العامة كما مر فتدبر وعاشورا حزنا الاخبار في صومه مختلفة بعضها يدل على استحبابه وان صومه كفارة سنة وان صومه صوم التاسع يكفر ذنوب سنة وانه ع صام وان نوحا ع امر بصومه الجن والانس لما وقفت سفينته في هذا اليوم على الجودي وروي عن ابي جعفر ع انه اليوم الذي تاب الله على آدم وفلق فيه البحر لموسى وغلب فيه موسى على فرعون وولد فيه ابراهيم وسيجي انه ولد في اول ذي الحجة وانه تاب الله فيه على قوم يونس وولد فيه عيسى ويقوم فيه القائم وبعضها على كراهته بل التحريم مثل انه سنة آل زياد وان صوم صنو ... لا صيام ولا عرفة بمكة ولا بمصر من الامصار وانه صام ابن مرجانة عليه لعائن اللعنة وانه صيام الادعياء في قتل الحسين ع وانه يوم شوم تيشأم به اهل الاسلام ولا يصام فيه ولا يتبرك به وان يوم الاثنين يوم نحس قبض فيه النبي ص فمن صامهما وتبرك بهما لقي الله عز وجل ممسوخ القلب كان يحشر مع الذين سنوا صومهما والتبرك بهما وان من صامه كان حظه من صوم حظ ابن مرجانة حظ النار ويمكن نسخ الاول وحمل الآخر على صوم التبرك والشكر لوقوع قتله ع فيه وهو حرام بل هو كفر مع العلم نعوذ بالله منه لانه بغض ذوي القربى الذين يجب مودتهم بالقرآن والاحاديث وبل من ضروريات الدين وبغضهم كفر ويمكن الكراهة مع عدم ذلك القصد لكونه سنة لهم ولا تشبه بهم للاستغاثة بهم مثل ما ورد في كراهة الانتساب باوصاف الهنود واليهود والاستحباب ايضا مع الانضاف بالحزن بحيث ينضمحل ذلك الامساك بالكلية ولا يبعد استحبابه بمحض الامتناع عن الاكل والشرب كسائر المشتهيات الا صومه سواء افطر بعد العصر ليخرج عن الصوم كما هو المشهور المعمول لا ويمكن حمل مثل المتن على ما قلناه على الاستحباب كما هو الظ وعلى ما بعده ايضا فتدبر واما صوم الخميس والجمعة فما رايت فيه شيئا مخصوصا الا في رواية الزهري على من الصوم الذي صاحبه بالخيار نعم قال في المنتهى وروى المفيد ان من صام في شهر حرام الخميس والجمعة والسبت كتب الله له عبادة تسعمائة سنة وقال في الدروس ايضا والظ جمع هذه الايام الثلثة في اي شهر كان من اشهر الحرم الاربعة ذي القعدة وذي الحجة ومحرم ورجب وفيها يدل على تاكيد صوم اول ذي الحجة وفضل التسعة ذكر في المصباح وغيره قال في الفقيه روى عن موسى بن جعفر ع من صام اول يوم من ذي الحجة كتب له صوم ثمانين شهرا وان صام التسع كتب الله له صيام الدهر وروى وفي اول يوم من ذي الحجة ولد ابراهيم الخليل فمن صام ذلك اليوم كان كفارة ستين سنة وفي تسع من ذي الحجة نزلت توبة داود فمن صام ذلك اليوم كان كفارة تسعين سنة واما تاكيد صوم رجب وشعبان فهو غني عن البيان والروايات الدالة على ثوابها كثيرة مثل ما روي عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع قال من صام من رجب يوما واحدا من اوله او وسطه او آخره اوجب الله له الجنة وجعله معنا في درجتنا يوم القيمة ومن صام يومين من رجب قيل له استانف العمل فقد غفر لك ما مضى ومن صام ثلثة ايام من رجب قيل له قد غفر لك ما مضى وما بقي فاشفع لمن شئت من مذنبي اخوانك واهل معرفتك ومن صام سبعة ايام من رجب غلقت عنه ابواب النيران السبعة ومن صام ثمانية ايام من رجب فتحت له ابواب الجنة الثمانية فيدخلها من ايها شاء وفي الرواية الطويلة بعد في الاسناد عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص فمن صام من رجب يوما ايمانا واحتسابا استوجب رضوان الله الاكبر واطفى صومه في ذلك اليوم غضب الله واغلق عنه بابا من ابواب النار ولو اعطي مثل الارض ذهبا ما كان بافضل من صومه ولا يستكمل اجره بشيء من الدنيا دون الحسنات اذا اخلصه لله عز وجل وله اذا امسى عشر دعوات مستجابات ان دعى بشيء من عاجل الدنيا اعطاه الله عز وجل والا ادخر له من الخير افضل مما دعى به داع من اوليائه واحبائه واصفيائه وعد ثواب كل يوم يوم الى ان قال ص في آخره قيل يا رسول الله فمن عجز عن صيام شهر رجب لضعف او لعلة كانت به او امرأة غير طاهرة يصنع ماذا لينال ما وصفت قال يتصدق في كل يوم برغيف على المساكين والذي نفسي بيده انه اذا تصدق بهذه الصدقة كل يوم نال ما وصفت واكثر انه لو اجتمع جميع الخلائق كلهم من اهل السموات والارض على ان يقدروا قدر ثوابه ما بلغوا عشر ما يصيب في الجنان من الفضائل والدرجات قيل يا رسول الله فمن لم يقدر على هذه الصدقة يصنع ماذا لينال ما وصفت قال يسبح الله عز وجل في كل يوم من رجب الى تمام الشهر

قال سألته

الا ان رجبا شهر الله الاصم وهو شهر عظيم الى قوله

من لبس

يوما بهذا التسبيح فاذا تم سبحان الاله الجليل سبحان من لا ينبغي التسبيح الا له سبحان الاعز الاكرم سبحان من لبس العز وهو له اهل ونقل انه شهر امير المؤمنين عم و
اما شعبان فهو شهر رسول الله صلعم ونقل انه قال رحم الله من اعانني على شهري ونادى منادي ملك المنادي في روح عن امير المؤمنين عم انه قال ما فاتني صوم شعبان منذ
سمعت منادي رسول الله صلعم ولن يفوتني ايام حياتي ان شاء الله تعم ولعله منا شعار بصومه في السفر فتم فيه ورد عن امير المؤمنين عم قال قال رسول الله
شعبان شهري وشهر رمضان شهر الله عز وجل فمن صام يوما من شهري كنت شفيعه يوم القيمة ومن صام يومين من شهري غفر الله له ما تقدم من ذنبه و
ما تأخر ومن صام ثلثة ايام من شهري قيل له استأنف العمل والاخبار في ذلك كثيرة في بابها وفي عدة اخبار منها ان صوم شهرين متتابعين توبة من الله وكذا ثواب الفصل
بينهما وفي صوم شعبان اخبار كثيرة مما ورد في النهي عن ذلك فهو متروك ومحمول على صيام الوصال كما حمله عليه بعض وقوله مكروه الخ قيل المراد بالكراهة في العبادة
قلة الثواب لان المعنى المتعارف الاصولي الذي هو احد الاقسام الخمسة لا ان العبادة على تقدير وقوعها موجبة للثواب قطعا فلا يكون تركها اولى ويمكن ان لا يجوز كون
تركها اولى مثل كون فعلها موجبا للعقاب ولا بعد في قول الشارع لو فعلت هذه العبادة في وقت كذا ومكان كذا على هذا الوجه فلا ثواب ولا عقاب ولو لم
تفعل لكان احب الحصول مثله في الحرام نعم لو قبل الشارع تلك من المكلف واسقط التكليف به لم تكن مكروهة بهذا المعنى بل المعنى الذي قيل لانه قول
العبادة واجزائها عن المكلف لا بد له من ثواب جزما وهو ظ كما في الصلوة الواجبة في الامكنة المكروهة والا فمشكل ويدل عليه ما قلنا عدم ورود النهي بهذا
المعنى في الاصول والفروع الا نادرا بل لا يحصل الذي هي مثل الصوم او ليوم من رجب في السفر بمعنى ان ثوابه قليل بالنسبة الى الحضر كما قيل نعم يمكن ذلك بالنسبة
الى عدة ومنه يقولون به ومعلوم ايضا انه عند الشرع ليس بعبادة ثم اذ لا مناسبة من منع شخص عن عبادة في وقت لقلة ثوابها بالنسبة الى ثوابها في وقت آخر مع عدم امكان فعله
في الوقت الثاني خصوصا مع عدم القرينة فان قيل ان نوى الصوم مثلا تشريعا حراما لانه ليس بمشروع كما هو المفروض وان لم ينو فلا يكون صوما مكروها قلت له يمكن
اختيار الاخير وان المراد بالصوم المكروه ليس كونه صوما شرعيا ومكروها بل ما يشبهه كالحرام وان الحرام ليس بصوم مشروع وحرام او المراد بقصد الصوم والعبادة في
الجملة لا مع تحقق جميع شرائطها او يكون النهي عن مجرد التشبيه بالصائمين والغافلين فان لم يكن مع النية والشرائط المعتبرة في الصحة ويمكن اختيار الاول
ايضا وعدم التسليم التشريع لجواز ان يكون حمل بعض الاشياء مما يتقرب الى الله مكروها بالمعنى الذي قلنا بنص من الشارع ولا يحتاج ورود لا يلزم اعتقاد
انه صوم ورد الشرع به بل يكفي للفعل مع النية احتمال كونه مما يتقرب في تجويز الشارع له واحتمال انا دته من جهة الرخص فقط وقلة الثواب مثلا وعلى تقدير
لزوم الاعتقاد والجزم في نية هذه العبادة مثلا للكراهة فنقول يلزم كون الاعتقاد حراما وتشريعا واما الفعل على هذا الوجه الذي لم يظهر شرطيته ما ثبت
كونه حراما واما البحث فيه لا في النية والاعتقاد كما اشير اليه في الذكرى في تقديم الاستنشاق على المضمضة بقصد الاستحباب من جواز كون القصد في الجزم
حراما دون الاستنشاق وهو ظ وبالجملة بعد ورود النص في نهي الصوم مثلا او ثبوت نص آخر دال على عدم تحريم الصوم فيه نقول بعدم هذا التشريع
لما مر وامثاله كثيرة مثل منع المتخلي والجنب عن قراءة القران المكروهة لهما فانه لا معنى للمنع عن ذلك لقلة الثواب وهو ظ والحاصل انه ينبغي القول
بالاقسام الاربعة واما كراهة الصوم النافلة سفرا فهو مذهب البعض وقيل بالتحريم لعدم الفرق بين الفريضة والنافلة في ذلك ولمنع صلوة النافلة
معللا بانه لو صلح النافلة لما منع من الفريضة ولعموم ادلة منع الصوم في السفر مثل رواية محمد بن حكيم قال سمعت ابا عبد الله عم يقول لو ان رجلا مات
صائما في السفر ما صليت عليه فكانها محمولة على المبالغة الذي تعتقد مشروعيته مع ثبوت خلافه فيكفر فلا يصلى عليه وان كان سنده ضعيفا في
التهذيب فلا يضر لانه صحيح في الفقيه وصحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن عم عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم فقال ليس من البر الصيام في السفر ظاهره عام
لانه ذكر السبب لكن مخصص ولكن في دلالته على التحريم تامل وان كان الظ ذلك حيث ورد في منع شهر رمضان ولصحيحة احمد بن محمد قال سألت ابا الحسن عم
عن الصيام بمكة والمدينة ونحن سفر فقال فريضة فقلت لا ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم فقال لا تصم وفيها دلالة
على التحريم في الامكنة الاربعة فافهم ولصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عم قال لم يكن رسول الله صلعم يصوم في السفر في شهر رمضان ولا غيره ولا يضر وجود
ابي عثمان في السند الا ان في الدلالة على التحريم تاملا وما روى في الفقيه عن ابان بن تغلب عن ابي جعفر عم قال قال رسول الله صلعم خيار امتي الذين اذا
سافروا افطروا وقصروا واذا احسنوا استبشروا واذا اساؤا استغفروا وذو ابهم فيه ظنه في الصحيح عن عمار بن مروان الثقة عن ابي عبد الله عم قال
سمعته من سافر قصر وافطر الا ان يكون سفره في صيد او في معصية الله او رسولا لمن يعصي الله عز وجل او في طلب عدو وشحناء او سعاية
ضرر على قوم من المسلمين وهي مروية في التهذيب والكافي ايضا لكن غير صحيح وقال عم لا يفطر الرجل في شهر رمضان الا في حسنة الحلبي قال قلت لابي عبد الله عم رجل
صام في السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله صلعم نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه والدلالة خفاء فيه وما في مضمر سماعة فقال الاصيام في
السفر وما في رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم فقال لا تصوم في السفر وفي موثقة زرارة صوام زرارة سفرا عن ابي جعفر عم فقال لا تصوم وضع
الله عز وجل عنها حقه وتصوم هي دلالة على سقوط النافلة بالطريق الاولى فافهم وموثقة عمار الساباطي في الزيادات قال سئلت ابا عبد الله عم عن
الرجل يقول لله على ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له امر لا بد له ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر لانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة
كان او غيره والصوم في السفر معصية ولا يخفى ما فيه من المبالغة من وجوه فافهم وبالجملة الظ من الادلة التحريم كما هو مذهب البعض مثل الشيخ المفيد لما نقل عنه في
التهذيب انه لا يجوز ان يصوم في السفر تطوعا ولا فرضا وقال فيه بعد نقل بعض ما تقدم من الاخبار ولو خلينا وظ هذه الاخبار لقلنا ان صوم التطوع
في السفر محظور كما ان صوم الفريضة محظور غير انه ورد فيه من الرخصة ما نقلناه عن الحظر الى الكراهة وذكر على ذلك رواية اسمعيل بن سهل عن رجل
عن ابي عبد الله عم قال خرج ابو عبد الله عم من المدينة في ايام بقين من شعبان فكان يصوم ثم دخل عليه شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل
له تصوم شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الي ان شئت صمته وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله عز وجل على الافطار ورواية الحسن

صوم شهر رمضان الا ... فافطر
شهر رمضان فافطر
فقلت له جعلت
فداك امس كان
من شعبان ...

بسام الجمال عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله عم فيما بين مكة والمدينة في شعبان وانت صائم واليوم شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض فليس لنا ان نفعل الا ما امرنا قلت كان هذا دليل القائلين بالكراهية لكن سندها ضعيف جدا وليس فيه رجل معلوم التوثيق الا محمد بن يعقوب في واحد من العدة وروى الاول عن عدة عن سهل بن زياد عن منصور بن العباس عن محمد بن عبيد الله بن زافع عن اسمعيل بن سهل عن رجل وفيه علة معلومة وسهل بن زياد ضعيف قال فالمنتهى ضعيف جدا والباقي مغلوم ومع ذلك فيه الارسال برجل وكذا الثاني الا ان بعد سهل بن زياد علي بن بلال عن الحسن بسام عن رجل وكانهما واحد ويمكن حملهما على الندب المقيد بالسفر وكونه تطوعا وامره اليه باعتبار الافضل ما كان عليه وان يكون ذلك به مختص فانه يعرفه فلا يلتبس وبالجملة هذه مما يصلح للتعليل لعدم تلك الاخبار مع الاعتراف بانه لولا هذه لكان الحكم تحريما وهو ظ وان ايدنا الاخبار العامة الدالة على الترغيب والتحريض على الصوم لوجوب تقديم الخاص وحملها عليه كما فعل بالنسبة الى صوم شهر رمضان وسائر الواجبات ولهذا قال في المنتهى قال الشيخ في المبسوط هذان خبران مرسلان فالعمل بما تقدم اولى وقول الشيخ جيد ولعل احتجاج القائلين بالجواز هذان الحديثان وقد ضعفهما الشيخ على ما تري والتمسك بالاصل وهو الاباحة ضعيف لانا قد بينا وجود النهي عنهم عم فلا اقل من الكراهة قلت الذي يستفاد من كلام الشيخ في المبسوط وكلامه هو التحريم كما هو مقتضى الدليل كما تقدم وما تعرف وجه الكراهة ولا ينبغي الجمع بحمل الخاص على الكراهة لما ثبت من تقديم التخصيص على المجاز ووجوب حمل العام على الخاص على ان الكراهة بالمعنى الذي ورد النهي به لا يمكن هنا اذ لا معنى لعلة الصوم مع المشقة في السفر مع عدم الثواب ولهذا قال الاصحاب ليس الكراهية بالمعنى الاصولي بل بمعنى اقل ثوابا من الحضر وهذا التاويل يخرج الاخبار العامة ايضا عن ظاهرها بالنسبة الى السفر لعدم بقاء الثواب الموعود بها في السفر فالظ ان ذلك في الحضر فيكون في السفر انقص منه فلو كان المراد بها السفر والحضر لاحتاج الى التاويل فانه يخرج الاخبار الخاصة المشتملة على النهي ايضا عن ظاهرها من وجوه الاول خروجه عن الكراهة وكونه بالمعنى الذي عبر خلو الورود والثالث لزوم النهي عن العبادة التي تقرب الانسان الى



الله بكمالها في زمان اصلا باعتبار قلة ثوابها بالنسبة الى الوقت الاخر الذي محال كونه فيه وارتكاب امثال هذه الاشياء لاجل هذا الخبر مشكل نعم يمكن حل ما دلت على النهي على الواجب الوارد فيما امكن ولكن لا يمكن في الكل لصحيحة احمد بن محمد المتقدمة وعدم القول بالكراهة بمعنى اقل ثوابا كما قالوا الا بالمعنى المتعارف كما قاله الشيخ ابرهيم بن سليمان في صومية نعم يمكن الاخير لو كان الغدول عن التحريم الى الكراهة دليلا اخر غير الخبر ثم ما الاجل بهما فلا كما مر والحاصل الذي يظهر من الادلة التي رأيناها هو عدم ما يقول به اكثر الاصحاب لانه اما التحريم ان عمل بالدالة على التحريم ولم تؤول اصلا وان اولت بالكراهة بمعنى المشهور والا فعدم الكراهة اصلا اشق رد او حملت على الواجب فلعل الاولى ترك الصوم في السفر احوط والمسألة من المشكلات كغيرها بناء على النظر في الدليل ومختار الاكثر ويؤيده التحريم صحيحة العيص بن القسم عن ابي عبد الله عم قال من صام في السفر بجهالة لم يقضه ورواية عذافر قال قلت لابي عبد الله اصوم ثلثة الايام في الشهر فربما سافرت وربما اصابتني علة فيجب علي قضاؤها فقال لي انما يجب الفرض فاما غير الفرض فانت فيه بالخيار والسفر والمرض قال المرض قد وضعه الله عز وجل عنك والسفر ان شئت فاقضه فان لم تقضه فلا جناح عليك وصحيحة سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عم قال سألته عن صوم ثلثة ايام في الشهر هل فيه قضاء على المسافر قال لا وفي الصحيح عن المرزبان بن عمران الملاح قال قلت للرضا عم اريد السفر فاصوم الشهر الذي اسافر فيه قال لا قلت فاذا قدمت اقضيه قال كما لا تصوم كذلك لا تقضي والدلالة مفهوم فافهم **قوله** والمدعو الى طعام لعل المراد هنا قلة الثواب بالنسبة الى ترك الصوم وتدل عليه الاخبار مثل رواية نجم بن حطيم عن ابي جعفر عم قال من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسأله ان يفطر عنده فليفطر وليدخل عليه السرور فانه يحتسب له بذلك اليوم عشرة ايام وهو قول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولا يبعد حصول ثواب ادخال السرور على المؤمن وقضاء حاجته ايضا ويكون هذا تمام ما ذكر فيه ومثله في رواية جميل عنه عم من دخل على اخيه وهو صائم فافطر عنده ولم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة هذه صحيحة في الفقيه وقريب منها اخرى لم توثيقه من الاولى عنه عم قال سمعنا با عبد الله عم ايما رجل مؤمن دخل على اخيه وهو صائم فساله الاكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه بافطاره كتب الله جل ثناؤه له بذلك اليوم صيام سنة والظ انه لو اخبره ولكن لا يمن عليه يحصل له هذا الثواب ويمكن كون الترك اولى لئلا يشعر به ولحسن كتم العبادة خصوصا الصوم للرواية ورواية علي بن حديد قال قلت لابي الحسن الماضي عم ادخل على القوم وهم ياكلون وقد صليت العصر وانا صائم فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل ورواية داود الرقي قال سمعت ابا عبد الله عم يقول لافطارك في منزل اخيك المسلم افضل من صيامك سبعين ضعفا او تسعين ضعفا الظ منها الافطار بها داو يحتمل العموم في الاكثر وانه لا يضر عدم صحة السند في امثالها وانه يتحقق الاستحباب بمجرد الطلب الى الافطار في المنزل والاكل عنده في وقت كان سواء كان طعاما او فاكهة او غيرها وسواء كان مقصودا بالضيافة ام لا ويحصل الضيافة بذلك باعث دعاه والسؤال بفعله ام لا وسواء كان الداعي قريبا ام بعيدا الظ اشتراط الايمان ولعله المراد بالمسلم لقرينة اخيك مع احتمال العموم لغرض ما مع ان هذا الخبر ليس بصريح في الافطار بها داو ينبغي قصد القربة للداعي بالطلب ليكون له ايضا ثواب طعام المسلم الذي بمنزلة صوم شهر كما من الماء وغيره ولا شك في توقف ثوابه على مثل ذلك القصد وانه يكفي للمدعو طلب ما لم يعلم غرضا فاسدا قالوا يكره ايضا صوم الضيف بدون اذن المضيف وبالعكس لعله المأخوذ في الفقيه والكافي عن الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صلعم اذا دخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم ولا ينبغي للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا شيئا فيفسد ولا ينبغي لهم الا ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم ويشتهي فيتركهم ويؤيده ما في رواية الزهري الطويلة والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه والظ ان الاذن ليس بشرط للصحة صريح بذلك ما يدل عليه من الاولوية يستحب الاذن ثم الصوم فلا يبعد كراهية الصوم وقلة الثواب بالنسبة الى تركه وفيها بيان لحد ان الضيافة والمضيف والظ ان المراد من نزل عليه من اهل البلد المسلم الاكل منه ولا يشترط الاحتمال لظ الخبر ويكون ذلك شرطا للضيف بمعنى استحباب الاذن لا في مطلق الضيف حتى في الفطرة والترغيب في اكرامه والظ انه



البلدي

ويحرم وهو العيدان وايام التشريق لمن كان بمنى ناسكا ويوم الشك من رمضان وبيوم الشك من رمضان ونذر المعصية والصمت والوصال وهو تأخير العشاء الى السحر

انه لا يشترط وجود العلة المذكورة في الرواية بل ينبغي الاذن وان علم انتفاء العلة المذكورة لعلة اخرى فيكون الذكر للمثال والغالب مع احتمال الاذن حينئذ فتأمل واعلم ان ظاهر الروايات في المسئلتين في مطلق الصيام واجبا كان او ندبا لكن اشترط سعة الوقت وجواز الافطار فالتخصيص بالمندوب كما هو في اكثر العبارات محل التأمل ويحتمل تخصيصها بالتطوع كما يدل صوم الضيف في الخبر الاول وفيه اشعار ما ايضا بعدم صحة صوم الضيف بدون اذن المضيف تطوعا فتأمل وحكم المص في غيره بعدم صحة صوم الضيف والعكس الا مع الاذن للخبر المتقدم ويدل ايضا خبر هذه نعم يدل على توقف صوم المرأة والعبد والولد على اذن الزوج والسيد والوالدين وفي رواية هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذنه وامره ومن صلاح العبد طاعته ونصيحته لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه ومن بر الولد بابويه ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا وكانت المرأة عاصية وكان العبد فاجرا عاصيا وكان الولد عاقا والدلالة على عدم الجواز الا بالاذن في هذه غير بعيدة في غير الضيف كما فهمه ولكن السند غير صحيح في الكافي باحمد بن هلال وغيره ويؤيد في الفقيه كانه لا يضر للتأييد بالشهرة ومثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله ليس للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها واخرى عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة فقال هو اكثر من ذلك فقالت اخبرني بشيء من ذلك فقال ليس لها ان تصوم الا باذنه ولا يضر عدم صحة سند هذه ايضا وكانه لا قائل بالفصل ويؤيده وجوب طاعة الولد لهما ووجوب طاعة العبد للمولى وذلك من جملته فتأمل والمرأة للزوج ايضا ورواية الزهري المطولة فان الظاهر عدم الصحة والانعقاد بدون الاذن لا كما طال بالنهي فقط مع احتمال الصحة وفي الولد والعبد ذلك يمنع العمل للمولى ما لم ينهه عنه لعدم صحة الدليل وهو ادلة الصوم والاصل وعدم المنع من سائر العبادات مثل الزيارات والصلوة المندوبات ويفهم من المنتهى عدم الخلاف في عدم جواز صوم التطوع لهم للعبد بدون اذن المولى وعدم اشتراطه في الواجب وما ذكر في صوم الولد كذلك بل قال لا ينبغي للولد ان يتطوع بالصوم الا باذن والده وان كان المفهوم من دليله عدم الفرق بين الوالد والوالدة والولد والعبد قال في الدروس فلا مرء باشتراط الاذن في الكل وفي المعتبر لا يلزم استئذانه فلا ينبغي الاستحباب في الولد والعبد لولا دعوى الاجماع فتأمل والظاهر عدم الفرق بين الامة والعبد وكون المولى ذكرا او انثى وكذا في الولد انه موقوف على اذن الوالدين معا لا الوالد فقط كما هو في بعض العبارات مثل المتن ويمكن التعميم ولد الولد ايضا وان كان من الانثى مع احتمال الكراهة في غير المرأة لعدم صحة الدليل وعدم ثبوت الطاعة الى هذه المرتبة نعم يمكن عدم الجواز وعدم الصحة مع المنع عموم الترغيب في الصوم دليل مع الاصل حتى يثبت الناقل ولكن الخروج عن كلام الاصحاب من غير قائل مشكل كما اشرنا اليها ومقتضى الدليل عدم التوقف ويؤيده عدم توقف سائر الطاعات مثل الصلوة المندوبة وغيرها على ذلك ويمكن حمل على الاستحباب فتأمل قوله ويحرم الخ قد عرفت دليله فيما تقدم قوله ويحرم وهو العيدان الخ قال في المنتهى وهو مذهب العلماء كافة ودلت عليه الاخبار وكان تحريم صوم العيدين في الجملة معلوم لا يحتاج الى الدليل وما ذكره كاف الا انه نقل الشيخ في المنتهى انه ذهب الى جواز صوم العيد لكفارة القتل في الشهر الحرام لرواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل قتل خطأ في الشهر الحرام قال قد تغلظ عليه الدية وعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين من اشهر الحرم قلت فانه يدخل في هذا شيء قال وما هو قلت يوم العيد وايام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه قال والصواب خلاف ذلك فان الاتفاق بين فقهاء الاسلام قد وقع على تحريم صوم العيدين واخراج هذه الصورة من حكم مجمع عليه بهذا الحديث مع ان في طريقه سهل بن زياد وهو ضعيف لا يجوز فالاولى البقاء على التحريم على ان الرواية ليست الا في العيد الاضحى ولا بيان سبب تغليظ الدية ايضا بكون القتل خطأ وانه تولد منهما الا طعام الا انه روى مثله زرارة في الحسن لابراهيم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل قتل رجلا في الحرم قال عليه دية وثلث ويصوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم ويعتق رقبة ويطعم ستين مسكينا قال قلت يدخل في هذا شيء قال وما يدخل قلت العيدان وايام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه فلا يبعد العمل بمضمونهما وتخصيص الاجماع والاخبار الغاية بهما فتأمل واما تحريم صوم ايام التشريق وقال المص في المنتهى وصوم التشريق لمن كان بمنى حرام ذهب اليه علماؤنا اجمع ونقل الجواز في كفارة القتل عن الشيخ لما مر في العيد واشار الى الجواب المتقدم واعلم انه يطلق ايام التشريق على العيد واليومين بعده وهو موجود في الاخبار وسيجيء وان المراد انها الثلثة بعد الاضحى وان الاخبار الدالة على تحريم صومها بعضها مطلقة مثل صحيحة ابي ايوب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين في ظهار فصام ذا القعدة ودخل عليه ذو الحجة كيف يصنع قال يصوم ذا الحجة كله الا ايام التشريق ثم يقضيها في اول يوم من المحرم حتى يتم ثلثة ايام فيكون قد صام شهرين متتابعين ولكنها غير صريحة في التحريم لجواز كون النهي عن صومها عن الكفارة لعدم التحريم وان كان بعيدا وايضا اطلق على العيد يوم التشريق وجعل الحرام يومين بعده فقط الا ان تاول ويدل على وجوب صوم تتمة الشهر في اول المحرم مع حصول التتابع بالشهر واليوم وعلى جواز اختيار صوم التتابع في زمان لا يتم فيه ذلك فتأمل وصحيحة زياد بن ابي الحلال السقي قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا صيام بعد الاضحى ولا بعد الفطر ثلثة ايام انها ايام اكل وشرب وهذه ايضا غير صريحة في التحريم لعدم صريح النهي وذكر الايام بعد الفطر مع عدم القول بتحريم صومها على الظ وما في رواية زهري في عد المحرم من الصيام ثلثة ايام من ايام التشريق ومضمرة سماعة قال سألته عن صيام الفطر فقال لا ينبغي صيامه ولا صيام ايام التشريق وفي رواية كرام ولا تصم في السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق وبعضها مقيدة بمن كان بمنى مثل صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن صيام ايام التشريق فقال اما بالامصار فلا بأس به واما بمنى فلا فيجب حمل المجمل على المفصل ويمكن الكراهة في الامصار فيحمل على عدم صومهما ويؤيده لا بأس وعدم صراحة الاول في التحريم وما يدل على كراهة الايام بعد الفطر ولا يدل على عدم الكراهة ما في رواية الزهري والستة الايام بعد الفطر في غير الصيام الذي صاحبه بالخيار لعدم الصحة والصراحة وان كان شنطه وقال في الدروس وهو يشعر بعدم التأكيد وقال المص في المنتهى على استحباب المذكورات فيه من الصوم الذي صاحبه فيه بالخيار وهو صوم الجمعة والخميس والبيض وعرفة وعاشوراء والستة بعد الفطر ويدل عليها ايضا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن اليومين الذين بعد الفطر ايصامان ام لا فقال اكره لك ان تصومهما فلا يبعد القول بكراهة هذه الثلثة

الوالدين

الاخبار

انها ايام

الايام

والواجب في السفر الا النذر المقيد به وبدل الهدي والبدنة للمفيض عمدا قبل غروب الشمس عرفة ومن هو بحكم الحاضر والواجب في المرض مع التضرر به

الايام للمروايتين الصحيحتين الاولى في الثلث والاخرى في الاثنين وقال في الد ومن دون صحيحا كراهة صيام ثلثة ايام بعد الفطر بعض وما رأيناه الا طريقا واحدا نعم رواية اخرى في الثلث غير الصحيحة وهي رواية حريز عنهم ع قال اذا افطرت من رمضان فلا تصوم من بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلثة تمضين وفي علي بن الحسين ع هو معلوم مع عدم صحة الطريق اليه وهو اعلم ولا يبعد [illegible] كراهة صوم القضا ونحوه من الواجب فيها ويؤيده المسارعة بالخيرات مع الاحتمال واما نفيه التحريم ممن كان بمنى بكونه ناسكا كما في المتن مع خلو بعض كتب العلم عنه وما رأيت له دليلا وقال في الد ومن محظور وهو صوم
العيدين وايام التشريق واطلق فكانه نظر الى العموم وقد عرفت انه ليس بجيد الا ان يريد المقيد عموم الاستثناء احوط لما سمعت من عموم بعض صحيح بعض
العبارات والاخبار وكذا يحرم صوم الثلثة بعد العصر المادرة فقد تحريم صوم يوم الشك بنية شهر رمضان ويدل عليه رواية الزهري حيث عد في
المحرم ولا يبعد كون ذلك مع العمد والعلم وكذا جميع الايام فتم فيحصى قوله ويوم الشك من رمضان تحريم صوم يوم الشك بقصد انه من رمضان وكذا صوم نذر
المعصية مذكور في رواية الزهري ومعناه ما نذره شكرا لحصول معصية ولا يبعد تحريم النذر ايضا مع العمد العلم وكذا الصوم لحصول المعصية
كذا صوم الصمت فانه محرم من رواية الزهري وتأويل الكل التشريع المحرم على ما يظهر منهم وكذا صوم الوصال المذكور تحريمه في رواية الزهري وادعى
الاجماع في المنتهى عليه واما حقيقته فهو المفهوم من صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام الوصال في الصيام ان يجعل عشاءه سحوره فذلك محرم وفي رواية
محمد بن سليمان عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير افطار قال في المنتهى هذه
مذهب ابن ادريس والجمهور فيمكن حملها على التقية وانا دينها ايضا اذ لا منافات بل الثانية مشتملة على الاولى في الجملة فافهم والظ عدم النزاع في التحريم مع النية
عندهم في الكل بل مع ادخال جزء من الليل معها ايضا وانما تظهر فائدة الخلاف لو قيل بالتحريم من غير نية لا افطار قال في المنتهى لو امسك عن الطعام يومين
لا بنية الصيام بل بنية الافطار لا قوى فيه عدم التحريم ويمكن ان يؤيد بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل يدل على وجوب الافطار وتحريم الصوم في الليل مطلقا فهو مؤيد
للمعنى الاول فان الظاهر منه نهاية الصوم بحيث يتحقق وقد علم انه لم يتحقق بالنية فانه المفطر ليس بمفطر على ما مر ولا يبعد حصول القطع والابطال بها
بنيته بل مع عدمها ايضا لعدم سبق النية وحصول شيء حتى انه يقع بخلاف نية قطعه في النهار فان ابطال عبادة صحيحة شرعا لم يمكن الا بالدليل وفيه
البحث فيه ويؤيده ايضا ان الصوم لا بد له من نية والجزء الذي في الليل لا نية اصلا لا حقيقة ولا حكما فيكفيه اذ في نية مخرجه عن حوله في الصوم ايضا الظ انه لا
او وجوبا حد الافطار باول الليل الذي هو نهاية الصوم بل يستحب تاخيره عن الصلوة كما قالوه ويدل عليه الخبر ويؤيده استحباب تعجيلها الصائم فان امره مع
التعقيبات والادعية لا يبعد فلو كان الاية دالة على وجوب الافطار لزم ذلك وخروجه بالاجماع ونحوه بعيد واذا كان محمل الفعل الاية وجوب الصوم الى تمام
النهار وعدم جوازه في الليل لا وجوب الافطار وعدم الامساك فيه فتم وبالجملة الظ عدم تحقق التحريم بعدم الافطار ما لم يتحقق وقت السحور سواء نوى الافطار
ام لا للاصل وعدم ما يدل على التحريم الا الاية وقد عرفت معناه وعدم دلالتها وانا عدم الافطار الى وقت السحور فالظ التحريم مع النية وعدمه مع نية الافطار
الصوم واما مع عدم نية شيء فيمكن التحريم مع نية الابطال بحمل الخبر الصحيح لانه لا شك في انه صدق على من اخر افطاره عمدا الى السحر انه جعل عشاءه سحوره وهو
الخبر من غير قيد نيته وعدمها وقد حكم بالتحريم وقاله بعض الاصحاب ايضا وان قال البعض بعدم التحريم بل ظاهر التحريم مع نية الافطار ايضا الا انه قد يمكن
اخراجه بعدم القول بوجوب الاكل والشرب على الظ مع كون الاخبار عملا بالنية فكما يحصل الصوم بها وسائر العبادات فكذا وجوب الافطار وعدم
الوصال فتم فان الظ هو العموم ولا شك انه احوط مع عدم ما يصلح معارضا الا انه مستبعد ولا استبعاد مع ورود النص الصحيح القابل للتصرف والظ ان
المراد بالسحر ما هو المتعارف في العرف اذ الظ عدم نقله فيمكن تحققه في ثلث الاخير من الليل بل النصف الاخير لتحقق الاستغفار في السحر الممدوح في القرآن بقوله و
المستغفرين بالاسحار في الاستغفار في الوتر وهو ان يقع في اول وقته على ما يظهر فتم **قوله** والواجب في السفر الخ الظ انه لا خلاف عندنا في تحريم الصوم
الواجب على المسافر مع تحقق شرائط القصر المتقدمة في الصلوة فلو صام لم يجز قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع والادلة عليه الكتاب في الجملة والسنة
والاجماع وقد تقدم بعض السنة وهي كثيرة مثل صحيح عيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا خرج الرجل في شهر رمضان مسافرا افطر وقال ان رسول الله خرج
من المدينة الى مكة في شهر رمضان ومعه الناس وفيهم المشاة فلما انتهى الى كراع الغميم دعا بقدح من ماء فيما بين الظهر والعصر فشربه وافطر ثم افطر الناس معه ثم ناس على صومهم
العصاة وانما يؤخذ باخر امر رسول الله صلى الله عليه وآله وحسنة زرارة لابراهيم عن ابي جعفر عليه السلام قال سمى رسول الله صلى الله عليه وآله قوما صاموا حين افطر وقصر عصاة فقال هم
العصاة الى يوم القيمة وانا لنعرف ابناءهم وابناء ابنائهم الى يوم القيمة هذا ومروي عنه عن ابي عبد الله عليه السلام قال من صلى في سفره اربع ركعات فانا الى
الله منهم بري وغيرها من الاخبار فلا شك في عدم الاجزاء للنهي الدال على الفساد فيجب القضا والبدل للاجماع على ان نحو قضاء الصوم الواجب على تقدير
الاداء فروع **ا** اشترط في وجوب الافطار في السفر العلم به والشهرة والاجماع على الظ ولكون التكليف مشروطا بالعلم فلو صام جاهلا صح صومه ولا قضاء
عليه لكونه مامورا به والامر يدل على الاجزاء وعدم القضاء ولصحيحه عيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من صام في السفر بجهالة لم يقضه وصحيحة ليث
المرادي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا سافر الرجل في شهر رمضان افطر وان صام بجهالة لم يقضه وحسنة الحلبي لابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له رجل صام في السفر فقال
ان كان بلغه ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه الثاني الظ عدم الفرق بين صوم شهر رمضان وغيره فلو صام
صوما غير صوم شهر رمضان حصل له ثواب ذلك ولا يقضي ذلك واجبا كان مثل النذر المطلق وشبهه على تقدير عدم صحته في السفر وقضاء واجب
كفارة او غيرها او ندبا لكون الجهل عذرا كما مر ولعدم العلم بل تحريم صوم السفر كما ذكر للتصريح به بسفر في الاية والاخبار والاجماع بخلاف غيره
مع ذلك كان الجاهل فيه معذورا في غيره بالطريق الاولى ولعموم بعض الاخبار مثل صحيح العيص المتقدمة الثالث عدم تخصيص تحريم صوم الشهر
بل الواجب ايضا فان الدليل عام فلو خص فانما بشهر رمضان للتقييد به في بعض الاخبار والاية وذلك غير موجب لما بالواجب فقط فانما ارى له وجها فتأمل

الشوس للعموم الدملالة ... الا ... بادره

بمجرد دخول الليل نوى القطع ام لا

ممن التسحر

مما هو

نعم لو اشتملت بعض الصيغ للدليل وسيجي الراجح عدم الفرق في الصوم سفرا بين كونه بنية ما كان او بنية كونه غيره ندبا او واجبا نذرا او شبهه لما مر من عموم
الادلة ولان الظاهر من النهي عن صوم الشهر مثلا في الاية والاخبار مطلق وعام من غير تقييد بنية الوجوب او بنية الشهر ولانه لو صلح هذه الايام للصوم لكان
صومه عن نفس الشهر اولى ولم يجب قضاؤه وقد دلت الادلة على خلافه فلو صام فيه بنية الغير لم يقع عن الشهر ولا عن الغير ندبا كان او واجبا ونقل في المنتهى
ذلك عن اصحابنا وعن الشافعي واكثر الفقهاء وعن ابي حنيفة انه يصح عما نواه وان كان واجبا نفلا لزم وعن الشيخ في المبسوط انه تخير بين قول اصحابنا وبين جواز ايقاع
صوم الواجب غير الشهر والذهاب فيه وهو بعيد لما مر الخامس معلوم اشتراط القصر فيه بالشرائط التي تقدمت في الصلاة حتى انه لم يفطر الا بعد
الوصول الى محل الترخص فلو افطر اثم وعليه القضاء ويحتمل عدم الكفارة لما مر وان قال المص في القواعد بوجوبها ومنها كون السفر سائغا قال في
المنتهى وعليه علماؤنا اجمع ويدل عليه ايضا ما تقدم خصوصا رواية عمار بن مروان وقد تقدمت في بحث صوم النافلة سفرا ورواية ابي سعيد الخراساني
قال دخل رجلان على ابي الحسن الرضا عليه السلام بخراسان فسألاه عن التقصير فقال لاحدهما وجب عليك التقصير لانك قصدتني وقال للآخر وجب عليك التمام لانك
قصدت السلطان واعلم ان المانع هو مطلق المعصية كما مر وهذا فان الروايتين وان خصوصا بالاولى كالصريح فيه حيث قال وفي معصية الله الغالب ان الوصول
الى من يعصي الله انما يقصد بفعله ما ونحوه لان المعصية التي ارسلت فيهما وكذا الذي يقصد السلطان وبالجملة هذا واضح وكلام الاصحاب مصرح به فلا حاجة الى تحقيقه
ما في الشهيد الذي يحكم في كلام الشهيد الثاني ومن تابعه في ذلك يكون قصده المعصية فلذا اشترط اذا سافر وقصده النشوز لا يترخص وان لم يقصد فلا يترخص
وان كان سفرها معصية وهي عاصية به وكذا الابق لعدم وجود نص في ذلك مع تسليمهم التصريح بالعموم في كلام الاصحاب وللزوم عدم ترخص الناس الا
نادرا وهو بعيد فلم يتضح عندي وكرر اما الصوم الواجب الذي استثني عن الصوم المحرم سفرا فهو امور الاول صوم النذر المقيد بالسفر قال في المنتهى وهو
مذهب الشيخين واتباعهما ولا نعلم لهما فيه مخالفا من علمائنا فوجب المصير اليه لعل فيه اشارة الى ضعف دليله وعدم تحقق الاجماع كيف وقد ذهب بعض الى
تحريم الصوم سفرا نذرا فيلزم عدم انعقاد نذره سواء كان منفردا او منضما الى الحضر وذلك لاخبار المتقدمة على النهي عن الصوم في السفر مطلقا وبذلك
خصوص النهي عن النذر ما في رواية كرام المجهول ولا تصم في السفر وقد تقدمت فهي عامة تشمل المقيد بالسفر ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي ابراهيم ع قال سألته
عن رجل جعل على نفسه صوم شهر بالكوفة وشهر بالمدينة وشهر بمكة من بلاء ابتلي به فقضي له انه صام بالكوفة شهرا ودخل الى المدينة فصام بها ثمانية عشر يوما
ولم يقم عليه الجمال فقال يصوم ما بقي عليه اذا انتهى الى بلده وهذه تدل على انعقاد النذر في المكان او مقيدا به والظاهر عدم الاحتياج الى الفضيلة لتقرير القيد
بالكوفة ويدل على جواز تركه في البلد الذي نذره فيه وصومه في غيره لعذر اقامة الجمال ولكن غير صريح لاحتمال كون علي بن ابي حمزة هو البطائني الضعيف وكون القسم
ابن محمد الجوهري الواقفي في الطريق وفي دلالته ايضا تامل وما في رواية زرارة في نذر اتمام الصوم وسئل ع عن صومها سفرا قال لا تصوم وضع الله عنها وقد تقدم
ومكاتبة القسم بن ابي الصيقل قال كتبت اليه يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما من كل جمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر او اضحى او ايام التشريق او
سفرا او مرض هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي فكتب ع اليه قد وضع الله عنك الصيام في هذه الايام كلها ويصوم يوما بدل يوم ان شاء الله
ولكن هذه مكاتبة مع عدم صحة الاسناد ومشتملة على تحريم ايام التشريق وهو مطلق غير ظاهر ووجوب قضاء يوم العيد وهو خلاف الاصول والاكثر نعم نقلها في
باب النذر من التهذيب عن علي بن مهزيار مكاتبة فانه صحيح وفي بعض النسخ او يوم جمعة فيدل على تحريم ايضا ولعل الاصح علي صحة كان يريد بكل جمعة كل اسبوع و
لعل دليل الشيخين عموم الوفاء بالنذر وخروج صوم غير المنوي سفرا بالاخبار وبقي هذا ولا يخفى ان الاخبار يخرج ايضا الا ان يقال انه يخرج بالاجماع وفي صحيحة ابراهيم
عبد الحميد عن ابي الحسن ع قال سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى قال يصوم ابدا في السفر والحضر وسند هذه في الكافي الى ابراهيم
جيد وان لم يكن في التهذيب كذلك الا ان في ابراهيم خلافا قيل انه واقفي ثقة وردّه لانها على العموم من مدعى الشيخين وكانه دليل من قال بصحة مطلق صوم النذر سفرا
كما نقل عن السيد وعن الشيخ المفيد جواز مطلق الصوم الواجب وفي ضعفه صحيحة عمار المتقدمة ولا يمكن القول بها لعدم ثبوت عدالة ابراهيم مع المعارضة بما تقدم وظهر
الشهرة والعجب عن السيد العمل به مع قوله بعدم قبول الخبر الواحد لعله عمل بعموم او امر بقاء النذر والعقود وما تواتر عنده المانع من ذلك ولانه ليس فيها الا منع
صوم الشهر لو تم وحملها الشيخ على قصده في نذر الصوم سفرا ايضا لما مر ولرواية علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي نذرت ان اصوم كل يوم سبت
فان انا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب ع وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من غير علة
فتصدق بقدر كل يوم سبعة مساكين نسأل الله التوفيق لما يحب ويرضى والظاهر انها صحيحة ولا يضر جهول بندار وان كان المكاتب وهو الامام لقوله فكتب ع
وقرأته لا يتعارف ذلك في غيره وكذا كونها مكاتبة لانها بعد الصحة مثل المشافهة ولكن فيها دلالة على جواز الصوم المنذور في المرض ايضا وكون كفارة
النذر التصدق على سبعة مساكين وهما خلاف المشهور بل لا يعلم القائل بهما ويمكن جعل الاستدلال بها بالسفر فقط وان بعد للضرورة وحملها على عدم القدرة
على اكثر من ذلك كما حملها الشيخ وذلك غير منطبق بما ذكروه في كفارة النذر ويمكن حملها على نية الصوم والخروج الى السفر ولكنه بعيد وبالجملة الخروج عن المشهور
بما تقدم مع عدم القائل مشكل وكذا القول به بمجرد هذه الادلة وقول بعضهم كما قال في المنتهى واعلم ان فيها دلالة على عدم بطلان النذر بتعمد الخلف كما هو المشهور
بين المتفقهة واشار اليه الشهيد في القواعد وذلك لا يخرج عن بعد لعدم ابطال عبادة منفردة بواسطة ابطال اخرى لان صوم كل يوم عبادة على حدة كما مضى اليه الاشارة
في اول كتاب الصوم وهو ظاهر فانه يجب بواسطة النذر صوم كل يوم فيصير الامر بصوم كل يوم كصوم شهر رمضان فكما لا يبطل ذلك بابطال يوم فكذا غيره
وهو مصرح في المتون في مواضع فلا بد من التنبيه فتنبه نعم ان كان المنذور بحيث يصدق عليه ان يكون عبادة واحدة ولا يعد كل جزء منه عبادة على حدة
كان يبطل بتعمد ابطاله فلا يلزمه العود وانما يكون ذلك حراما فلا بد من التوبة ولا ينبغي الترخص بذلك كما نقل عن البعض وسيجي لمن يادة ويدل عليه ايضا مكاتبة
ابراهيم بن محمد قال كتب رجل الى الفقيه ع يا مولاي نذرت ان اكون متى فاتتني صلاة الليل صمت في صبيحتها ففاته ذلك كيف يصنع وهل له من ذلك مخرج وكم يجب

ولا ينعقد صوم العبد مطلقا تطوعا بدون اذن مولاه والولد بدون اذن الوالد والزوجة بدون اذن الزوج والضيف بدون اذن المضيف والنافلة في السفر
الا الايام الثلثة للحاجة بالمدينة ويستحب الامساك تأديبا اذا قدم بعد افطاره او بعد الزوال وكذا المريض اذا برئ والحائض والنفساء اذا طهرتا في الاثناء والكافر
اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق والمغمى عليه م

عليه من الكفارة في صوم كل يوم تركه ان كفران اراد ذلك قال فكتب ع يفرق عن كل يوم مدا من طعام كفارة ومكاتبة الحسين بن عبيدة قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث ع يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما لله فوقع في ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فاجابه ع يصوم يوما بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة وقد نقل في باب النذر من التهذيب عن علي بن مهزيار مكاتبة ايضا فان الخبر صحيح وسيجيء تحقيق هذه المسألة ان شاء الله الثاني صوم ثلثة ايام لبدل دم المتعة لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وعليه بعض الاخبار ايضا وسيجيء تحقيقه وتحقيق الثالث وهو صوم ثمانية عشر يوما لمن افاض من عرفات عامدا وعالما وعجز عن الفداء وهو البدنة الرابع صوم من هو بحكم الحاضر وهو الذي لم يجز له التقصير وهو كثير السفر الذي يجب عليه الاتمام وهو المكاري ونحوه وقد مر تحقيقه والمسافر مع المعصية بالسفر وبالجملة من يتم الصلوة في السفر وقد مر افراده وتفصيله ودليله قوله من المريض الذي يضره الصوم الواجب للمريض المتضرر به والمرجع في التضرر هو ظنه الحاصل من التجربة وغيرها وقد مر ان المراد بالضرر هنا العرفي الذي لا يتحمل مثله عادة واما الدليل عليه فهو العقل والنقل من الاجماع المفهوم من ظ المنتهى حيث ما نقل الخلاف في عدم الاجزاء والنهي الا عن بعض المخالفين وظ الاية وخبر سماعة قال سألته ما حد المرض الذي يجب على صاحبه فيه الافطار كما يجب عليه في السفر من كان مريضا او على سفر قال هو موتمن عليه مفوض اليه فان وجد ضعفا فليفطر وان وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان وحسنة حريز عن ابي عبد الله ع قال الصائم اذا خاف على عينيه من الرمد افطر وفي الصحيح عن ابي بكر كان عبد الله الحضرمي عن ابي عبد الله ع قال سألته وانا اسمع عن حد المرض الذي يترك فيه الصوم فقال اذا لم يستطع ان يتسحر في موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع في الرجل يجد في رأسه وجعا من صداع شديد هل يجوز له الافطار قال اذا صدع صداعا شديدا واذا حم حمى شديدة واذا رمدت عيناه رمدا شديدا فقد حل له الافطار وفي حديث سليمان بن عمر عن ابي عبد الله ع قال اشتكت ام سلمة رحمة الله عليها عينها في شهر رمضان فامرها رسول الله ص ان تفطر وقال عشاء الليل لعينيك رديء وصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع ما حد المريض اذا نقه في الصيام قال ذلك اليه هو اعلم بنفسه اذا قوي فليصم وحسنة عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله ع اسأله ما حد المرض الذي يفطر فيه صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه الصلوة قال بل الانسان على نفسه بصيرة وقال ذاك اليه هو اعلم بنفسه ولعله يريد بقوله يدع صاحبه الصلوة يدع كيفيتها المعتبرة في حال الصحة مثل القيام ونحوه وهو ظ ويؤيده حسنة ولبنة صبيح الثقفي قال حممت بالمدينة يوما في شهر رمضان فبعث الي ابو عبد الله عليه السلم بقصعة فيها خل وزيت وقال افطر وصل وانت قاعد واعلم ان ظ الاية يدل على كون مطلق المرض موجبا للافطار وقيد بالمرض المضر بالاجماع المفهوم من المنتهى والاخبار التي تقدمت فافهم كتقييد السفر بقيوده وتقييد المرض الذي يوجب التيمم ويدل عليه ايضا صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول قال رسول الله ص ان الله عز وجل تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالتقصير والافطار ايسر احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه ولا يضر ارسالها للمامر وهذه تدل على ذم رد الصدقة كالهدية والاية ظاهرة في تحريم الصوم فافهم ويدل عليه ايضا ظاهر بعض الاخبار وكونه مثل صوم المسافر فلو صام لم يجز ويجب القضاء لعدم الامتثال ولقوله فعدة من ايام اخر وللنهي المفهوم الدال على الفساد فافهم ولكن في بعض الاخبار ما يدل على عدم وجوب القضاء وكون الافطار رخصة مثل خبر عقبة بن خالد قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صام وهو مريض قال يتم صومه ولا يعيد يجزيه ولكن الخبر غير صحيح الاسناد ومع ذلك فخالف لظ ما تقدم وعدم وجوب القائل به وامكان حمله على مرض لا يتضرر به او التقية او غيرها وايضا الظ عدم الفرق بين الصيام كله رمضانا وغيره لعدم الفرق ظاهرا وعدم القائل بالفرق على الظ وعموم بعض الاخبار فتامل قوله ولا ينعقد صوم العبد تطوعا الى قوله والنافلة في السفر الا ايام الحاجة بالمدينة فقد مر تحقيق القول فيه ان ظاهر العبارة يفيد عدم انعقاد النافلة سفرا فهو مشعر الى ما قلنا من كون المكروه في صوم النافلة سفرا بمعناه الحقيقي لا ما ذكره بعض الاصحاب المتقدم وابعد منه تاويله الى عدم انعقاده انعقادا تاما فتامل والاولى الاستثناء وهو استحباب ثلثة الايام للحاجة في المدينة المشرفة مع كونه مسافرا ولعل دليله اجماع الفرقة بعد ما نقل من عموم النهي خصوصا في صحيحة البزنطي قال سألت ابا الحسن ع عن الصيام في المدينة ونحن في سفر قال فريضة فقلت لا ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم فقال لا تصم وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان كان لك مقام بالمدينة ثلثة ايام صمت اول يوم الاربعا وتصلي ليلة الاربعا عند اسطوانة ابي لبابة وهي اسطوانة التوبة التي كان ربط اليها نفسه حتى نزل عذره من السماء وتقعد عندها يوم الاربعاء ثم تأتي ليلة الخميس التي تليها مما يلي مقام النبي ص ليلتك ويومك وتصوم يوم الخميس ثم تأتي الاسطوانة التي تلي مقام النبي ومصلاه يوم الجمعة وان استطعت ان لا تتكلم بشيء في هذه الايام الا ما لابد لك منه ولا تخرج من المسجد الا لحاجة ولا تنام في ليل ولا نهار فافعل فان ذلك نقل فيه الفضل ثم احمد الله يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبي ص وسل حاجتك وليكن فيما تقول اللهم ما كانت لي اليك من حاجة شرعت انا في طلبها والتماسها او لم اشرع سألتكها او لم اسألكها فاني اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة صلى الله عليه وآله في قضاء حوائجي صغيرها وكبيرها فانك حري ان تقضي حاجتك ان شاء الله وقال في الكافي وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم اذا دخلت المسجد فان استطعت ان تقيم ثلثة ايام الاربعا والخميس والجمعة لكل حاجة وتصوم تلك الثلثة الايام وفي رواية معوية قال قال ابو عبد الله عليه السلام ثم الاربعا والخميس والجمعة الحديث فيمكن حمل ما ورد من النهي في ما تقدم على غير هذه الايام الثلثة او لغير الحاجة او مع عدم علم باقامة الثلثة كما يشعر به قوله تقول اليوم وغدا للجمع فتامل فان الظاهر عدم كراهة صوم هذه الايام فيها اصلا قوله ويستحب الامساك الخ اشارة الى استحباب مجرد الامساك تأديبا وتعظيما للصوم بحيث لا يصدق منه ظاهرا ما يفسده في مواضع الاول المسافر اذا حصل له ما يوجب الاتمام بعدما فعل ما يفسد الصوم حين عدم تحريمه عليه او حصل ذلك بعد الزوال ولم يفسد دليل عدم وجوب الامساك عليه ح واستحبابه ما قال في المنتهى انه ذهب اليه علماؤنا فهو اجماع ويؤيده انه انما يجب الصوم

في السفر

او الامساك اذا كان الافساد حراما وليس بمتحقق فيما نحن فيه لان الافساد في السفر مباح بل واجب فلا يمكن الصوم وكذا بعد الزوال مع عدم الافساد
لعدم امكان الصوم لفوات محل النية على وجه شرعي والتشبه بالصائم في الحضر انما هو مطلوب ويدل على الجواز ايضا في الجملة رواية محمد بن مسلم
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقدم من سفره بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض أيواقعها قال لا بأس به كاد
يريد بالعصر اول وقته وهو قريب من الزوال وان غيره لا يثبت لعدم القائل بالفرق وترك التفصيل يدل على العموم سواء افطر ام لا فلا يضر وجود
عثمن بن عيسى في الطريق وكذا على الاستحباب في الجملة يدل صحيحة يونس قال قال في المسافر الذي يدخل اهله في شهر رمضان وقد اكل قبله قال
يكف عن الاكل بقية النهار وعليه القضاء ولا يضر وجود محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن ورواية سماعة قال سألته عن مسافر دخل اهله
قبل زوال الشمس وقد اكل قال لا ينبغي له ان ياكل يومئذ شيئا ولا يواقع في شهر رمضان ان كان له اهل ولا يضر ضعف السند وكان فيه اشارة
الى ان الاجتناب عن المواقعة آكد ولهذا قيل بمنعها في السفر المبيح للافطار وقيل بالجواز مع الكراهة مع وجوب الافطار في السفر بالاكل والشرب لا
بعدم النية فقط بل ولا بنية الافطار ليظهر الامتثال ويامن عن التهمة ولا يكون مشبها بالصائمين في سفر وينبغي تعجيله ايضا لذلك للمسارعة والنية
انما لحصول الثواب مع عدم الشبع والري وملء البطن من الاكل والشرب تعظيما للشهر وكذا ترك المواقعة مطلقا ولما رأيته لما سيجيء واما اذا قدم
قبل الزوال وعدم الافساد فلا وجوب الصوم عليه لامكانه لعدم تحقق المفسد وعدم فوت محل النية فيدل عليه ادلة الصوم واخباره ويؤيده
عموم منع الحاضر عن الاكل ونحوه في نهار شهر رمضان الا ما استثنى مع عدم كونه منه ويؤيده رواية ابي بصير قال سألته عن الرجل يقدم من
سفره في شهر رمضان فقال ان قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به ولا يضر ضعف السند والاضمار ورواية احمد بن محمد قال
سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل قدم من سفره في شهر رمضان ولم يطعم شيئا قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه
يعني اذا كان جنابة من احتلام لعله من كلام يونس ويحتمل الامام الثاني المريض حكمه حكم المسافر لبعض ما تقدم واعلم ان كلام الشيخ المفيد يدل
على وجوب الامساك على المسافر والمريض مطلقا بعد زوال الموجب فالاحتياط فيه وان كان هو كثيرا ما يعبر عن المستحب بالوجوب وعن المكروه
بلا يجوز كالصدوق وانما ظاهر كلامه وجوب الامساك اذا علم الدخول في البلد قبل الزوال فكانه محمول على الاستحباب ايضا للامر وصحيحة رفاعة بن موسى
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يقبل في شهر رمضان من سفر حتى يرى انه سيدخل اهله ضحوة او ارتفاع النهار قال اذا طلع الفجر وهو
خارج لم يدخل فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ومثلها ما في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام فاذا دخل ارضا قبل طلوع الفجر وهو يريد الاقامة
فعليه صوم ذلك اليوم وان دخل بعد طلوع الفجر فلا صيام عليه وان شاء صام والظاهر ان معناهما انه مخير في الخارج بين ان يفطر ويوجد ما
يفسد الصيام فلا يكون صائما بعد الدخول وبين الامساك فيكون صائما بعده وان ذلك يكون قبل الوصول الى محل الترخص لما ثبت من عدم
جواز الافطار بعد التجاوز عنه قبل زوال الشمس والاحوط عدم ايجاد الناقض مع العلم بالدخول قبله وانه يستفاد من هذه المسئلة وادلتها عدم
الاعتداد باتيان النية كثيرا وان نية الافطار ليست بمفسدة والجنابة كذلك وانها لا تحتاج الى النية في جميع النهار وانه لا يشترط في صحة الصوم صوم
جميع النهار وانه لا يشترط في صحة الصوم بل يصح اذا وجد في اكثره وان كان الصوم في بعض اجزائه مما لا يجوز بل يجب الافطار في الجملة لانه كان مسافرا في
بعضه مع وجوب الافطار فيه والرواية والفتوى اعم من ان قصد الافطار ام لا وهذه مؤيدة لوقوع الصيام واجبا موسعا كالقضاء والنذر بعد
قصد الافطار فتقييد البعض قول المص ولو نوى الافساد ثم جدد نية الصوم الخ بما اذا جدد الخ غير ظاهر الوجه وقد مرت اليه الاشارة فتذكر
وتدبر وانه لا فرق بين افراد الصوم في ذلك كعدم الفرق بين المكلفين بل سائر الاعذار الموجبة للافطار كالمذكورة في المتن وغيره الثالث
المرأة اذا طهرت في النهار مطلقا ويدل على عدم صحة صومها فقد شرطه وهو الطهارة من الحيض والنفاس تمام النهار والاخبار ايضا ويدل على
استحباب امساكها بعد الطهر في النهار ما تقدم ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ذات الطهر اول النهار قال تصلي وتتم صومها
وتقضي وحملت على الاستحباب لعدم صحة السند ولما تقدم والطهر اعم من النفاس والحيض وما رأيت دليلا فيهما التفصيل المذكور في المسافر والمريض
بل لا قائل به هناك وكذا ما رأيت التفصيل في غيرهما من الكافر والصبي والمجنون والمغمى عليه نعم سيجيء عدم وجوب القضاء على بعضهم وان لا تفصيل
فيهم فيمكن التشبه في غير المريض في مطلق الاستحباب وفي الجملة اعتمادا على ما سيجيء ويؤيده تعبير الاسلوب والاكتفاء في قوله في الاثناء الخ فتأمل
ودليل عدم الوجوب على هؤلاء فقد شرط وجوب الصوم في بعض النهار من الاسلام والعقل والبلوغ واعلم انه ينبغي للمريض ان يكتفي في
الافطار على قدر ما يرتفع عنه الضرر بالصوم والامساك عنه فلا يتعدى الا ما لا بد منه كمثل الجماع لثبوت المنع والاقتصار على موضع اليقين
لان المجوز هو الضرر ولهذا قيد المرض في الاية بالمضر ويحتمل جواز كل شيء لحصول الرخصة بسبب المرض المضر ويؤيده ان وجوب الامساك عن المفطر
انما هو بسبب الصوم وادلته وقد ارتفع وجوبه عنه وهو ظ وان الاولى للمسافر ايضا الاقتصار على ما يضطر عليه الافطار وما لا يحصل معه الضعف وكذا عدم
الجماع للمنع ولصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سافر الرجل في رمضان فلا يقرب النساء بالنهار في رمضان فان ذلك محرم عليه ولصحيحة ابن سنان وهو
عبد الله لقوله وقد صرح به في الفقيه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية فله ان يصيب منها بالنهار فقال سبحان الله
اما يعرف حرمة شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا قلت اليس له ان ياكل ويشرب ويقصر فقال ان الله عز وجل قد رخص للمسافر في الافطار والتقصير
رحمة وتخفيفا لموضع التعب والنصب ووعث السفر ولم يرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان واوجب عليه قضاء الصيام ولم يوجب عليه قضاء تمام الصلاة
اذا آب من سفره ثم قال والسنة لا تقاس واني اذا سافرت في شهر رمضان ما آكل الا القوت وما اشرب كل الري وقد يدل على الجواز صحيحة علي بن الحكم قال سألت ابا

قال يصوم ولا يضره كون عثمان من مخالفينا عن سهل بن زياد في سندها وما في صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن موسى بن جعفر ع قال في المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال صح

النصب صح

عن رجل

والواجب اما مضيق كرمضان وقضائه والنذر والاعتكاف واما مخير كجزاء الصيد وكفارة اذى الحلق وكفارة رمضان واما مرتب وهو كفارة اليمين وقتل الخطأ والظهار وصوم الهدى وقضاء رمضان المطلب الثاني في شرائط الوجوب انما يجب على المكلف المسلم من المقيم الطاهر من الحيض والنفاس فلا يجب الصوم على الصبي ولا المجنون ولا المغمى عليه وان سبقت منه النية ولا المريض المتضرر به ولا الحائض ولا النفساء ويشترط في صحته الاقامة فلا يصح صوم المسافر الا في القصر ولو صام عالما بالتقصير لم يجزئه ولو جهل اجزأ ولو قدم قبل الزوال لم يتناول ثم وجب واجزأ وحكم المريض حكمه وشرط القضاء التكليف والاسلام فلا ...

ما فاتا الصبي والمجنون

عن رجل اتى اهله في شهر رمضان وهو مسافر فقال لا باس وكذا في التهذيب والاستبصار في الكافي عن علي بن الحكم عن عبد الملك بن عتبة الهاشمي والظاهر ان هذا هو الاصح لعدم نقل علي بن الحكم هذا النقل عن الامام كما قال في كتاب ابن داود ولهذا ما رايته في خبر انه نقل عنه مع كثرة وقوعه في مثل هذا السند والنقل عنه ونقله عن الغير وعلى النقلين الخبر صحيح لكون عبد الملك ايضا ثقة والظاهر ان علي هو ابن النعمان الواقع في مثل هذا السند والنقل عنه ونقل عن الغير وعلى التقديرين الخبر صحيح بكون عبد الملك انه ثقة والظاهر ان علي هو ابن النعمان الواقع في هذا السند كثيرا ولثبوت نقل احمد بن محمد بن عيسى عنه لا عن غيره ومثلها رواية سهل كان ابن البيع الثقة عنه ايضا ولا يضر مجهولية ابنه محمد وصحيحة عمر بن يزيد الظاهر انه الثقة ايضا قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان اله ان يصيب من النساء قال نعم ورواية محمد بن مسلم المتقدم في جواز الوطي بعد العصر وهذه صريحة في النهار والظاهر من الاولى ايضا ذلك اذ لا يسال احد عن الوطي في السفر في الليل على ان ترك التفصيل حصوصا في مثل هذا المقام دليل العموم ولا يلزم الاغراء بالجهل والمعصية وعموم ادلة الافطار في السفر من الكتاب والسنة والاجماع ولان الظاهر ان وجوب الامساك عنها متفرع عن وجوب الصوم ومعلوم عدم وجوبه على المسافر ولاستفادة ذلك عن ادلة وجوب الصيام وتوقيفه الشهرة والظاهر انه بين الاصحاب وعدم التقييد بحال الضرر والتعب في خبر ما ونقل الاجماع في عدم وجوب الامساك عن غيره في شرح الشرائع ويفهم الخلاف في النهي من الاكل والشرب انهم من المدلوس والاصل انهم مع ادلة اباحة وطي الاهل والجمع بينهما بحمل ما يدل على التحريم على الكراهة ويؤيده قوله ما اكل الا القوت فان الاكل فوق القوت ليس بحرام على ما نقل فيه الاجماع فحمل الشيخ في الكتابين خبرا المجواز على حال الضرورة والمشقة الشديدة او على النهار عن الاخيرة لا يخ عن بعد والاحتياط معه واعلم ان الظاهر عدم الفرق بين الرجل والمراة مع الاحتمال لعدم ذكر المراة وانه عدم الفرق بين الصيام مع الاحتمال لعدم ذكر غير شهر رمضان وبين الزوجة والامة **قوله** والواجب اما مضيق الخ اشارة الى قسمة الصوم الواجب باعتبار تعيينه وعدمه واراد بالمضيق هنا صوما لا بدل له اختيارا ولا يكون بدلا عن غيره بقرينة قوله واما مخير الخ ولعله اراد بالنذر ما يعم وشبهه وحذف واراد بالمخير ما له بدل اختيارا وبالمرتب الذي بدل من غيره بعد العجز عنه وقوله وقتل الخطأ عطف على اليمين ليكون التقدير وصوم كفارة قتل الخطأ وكذا التقدير في ما بعده ولو قال والقضاء بغير الضمير لكان اولى ليشمل قضاء النذر وشبهه والظاهر ان الغرض المثال لا الحصر **قوله** انما يجب على المكلف السليم الخ نقل في المنتهى الاجماع على عدم وجوب الصوم على غير البالغ والمجنون والاصل والخبر ايضا دليل والظاهر ان الاغماء كالجنون لعدم العقل الذي هو مناط التكليف فما يفهم الوجوب عليه مع سبق النية منه كما نقل عن الشيخ المفيد والظاهر ان المراد سقوط القضاء عنه بذلك لا كونه مكلفا حال الاغماء وادى واجبا عليه وبالجملة حكمه حكم المجنون كما قاله في المنتهى ثم الظاهر ان الحكم في النائم كذلك بمعنى عدم وجوب شيء عليه حين نومه فليس هو في حال النوم فاعلا للواجب ومكلفا به بل يسقط التكاليف عنه بالكلية كما هو ظاهر من العقل والنقل مثل رفع القلم عن النائم حتى ينتبه نقله في المنتهى وصرح في سقوط الصلوة عنه في الاصول وان وجوب القضاء بامر جديد لا انه تابع لوجوب الاداء ولا يلزم سقوط القضاء لسقوط الاداء وان الشارع جوز النوم للصائم رحمة له وكذا سقوط الصوم عنه وعدم ايجاب القضاء لصدق النية منه شرع في الصوم لا على الاحتمال تخفيفا وتفضلا ورحمة وليس هنا اسقاط بل عدم الايجاب اصلا لذلك مؤيدا بقوله نية المؤمن خير من عمله وان ذلك تعبد فما ذكره الشهيد الثاني في شرح الشرائع من كونه مكلفا دون المغمى عليه والمجنون وبين الفرق وطول فيه البحث غير ظاهر وما نفهمه هو اعلم وانه الظاهر عدم الخلاف في الوجوب والاجزاء مع زوال المانع عن الكل قبل الفجر وانه الظاهر الاستحباب بعده في غير المريض والمسافر مع زوال عذرهما وعدم الافطار قبل الزوال سواء افطر ام لا او قبل الزوال وبعده ولعل الفرق بينهما في الصبي والمجنون وبين ما تقدم في المسافر والمريض من الوجوب عليهما مع زوال المانع قبل الزوال وعدم الاستحباب فيهما مطلقا هو انهما غير صالحين للصوم وليس لهما الا انسادوسم

صالحية الصوم الواجب في جزء من النهار بخلاف المسافر والمريض فان المانع فيهما خارجي في الجنون العارضي والاغماء كذلك تامل والظاهر الفرق لذاتهما

ويؤيده ان العقل شرط التكليف مطلقا بحيث لا يجوز للمكلف التكليف بدونه وان السفر والمرض مانعان لوجوب الصوم رحمة ورخصة منه تعالى وان الواجب انما هو الصوم وهو عبارة عن الامساك في كل النهار ومع فقد جزء منه والحال انهما غير صالحين للتكليف اصلا بالذات لا يجب الكل والوجوب عليهما النص لا يدل على كون غيرهما كذلك واما الفرق بين الحائض والنفساء وبين المسافر والمريض فما تقدم من كون الافطار لهما رخصة ورحمة ووجوب الصوم عليهما بالشرطين للنص كما تقدم بخلاف الاولين فان افطارهما لفقدان الشرط ووجود النص فتامل واحتط فقوله فلا يجب الصوم الى قوله النية متفرع على اشتراط التكليف نفي الوجوب عليهم مطلقا سواء وجد الشرط قبل الزوال وقبل الافطار ام لا فقوله فيما سبق والحائض والنفساء الخ غير جيد لانه يدل على تساوي حكمهم حكم المسافر والمريض وقد عرفت انه ليس كذلك على ما صرح به هنا وسيجيء ايضا ففي تلك العبارة اجمال والمراد بالتسوية في الاستحباب لا في التفصيل ايضا كما علم من هنا ومما سيجيء وقد اشرنا هناك وقوله والمريض الى قوله ويشترط متفرع على اشتراط السلامة والطهارة وكان الاولى ان يقول المقيم بدل قوله ويشترط وقد عرفت الاستثناء من عدم الوجوب على المسافر مريدا بالاقامة الموجبة للاتمام وعدم السفر الموجب للقصر كما يشعر به قوله بجهة التقصير **قوله** ولو صام عالما الخ قد مر دليله تفصيلا في كتاب الصلوة وهنا ايضا في الجملة مع دليله فتذكر وما تاخر عنه وكون حكم المريض حكمه بحيث يكون في قوله لو قدم الخ فظاهر لما تقدم وعدم وجوب الافطار وكون الجاهل معذورا والعالم غير معذور لانه ونقل غير بعيد لعلم من حكمة الكون للجهل عذر لخصوصا في مثل هذه المسئلة التي الظاهر ان مقصود الشارع التخفيف عن المكلف والمصلحة له ولهذا قال جمع من العامة بانه رخصة وفي المريض ذلك فانه عزيمة كما اشرنا اليه فيما تقدم والفرق بينهما مع انه يفهم من يكون الجهل عذرا في اكثر المسائل كما يفهم من التتبع كما اشار اليه الشهيد الثاني بحيث يفهم كونه معذورا مطلقا قوله وشرط القضاء الخ اشارة الى شرطه وهو القضاء ولا شك في شرطية التكليف لكون الشخص

والمغمى عليه وان لم يسبق منه النية ولا الكافر الاصلي ويجب القضاء على المرتد والحائض والنفساء والنائم والساهي ولو اسلم او افاق المجنون او بلغ الصبي قبل الفجر وجب الصوم ذلك اليوم ولو كان بعده لم يجب ولو فاته رمضان او بعضه بمرض ومات في مرضه سقط واستحب لوليه القضاء ولو استمر به المرض الى رمضان آخر سقط الاول وكفر عن كل يوم بمد ولو برئ بينهما وترك القضاء تهاونا قضى الاول وكفر وان لم يتهاون قضى بغير كفارة

تمام الوقت الفوت لانه ما كان مكلفا بالصوم ولا لبطلان الاصل والنقل والعقل موقوفا في الجملة وكذا اشتراط الاسلام لان الاسلام يجب ما قبله ويدل عليه الخبر ايضا بل الاجماع ولعل المراد ان الاسلام عن الكفر الاصلي مسقط للقضاء لانه لا يجب على الكافر حال الكفر فانه وان كان مكلفا بالفروع كلها الا ان الاسلام يسقطها للخبر الاسلام عن الارتداد مطلقا بل يجب عليه قضاء زمان ردته بعد الرجوع ايضا ولا فرق بين الفطري والملي ولعل دليلهم عدم الدليل على السقوط مع عموم ادلة القضاء وعدم ظهور شمول مثل الاسلام يجب ما قبله له ولعل نقل الاجماع ايضا على ذلك ولهذا قال ولا الكافر الاصلي ويجب القضاء على المرتد قوله والمغمى عليه اي لا يجب عليه القضاء لفقد الشرط وهو العقل ويدل عليه ايضا صحيحة ايوب بن نوح الثقة قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اسأله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته ام لا فكتب عليه السلام لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة ومثله مكاتبة علي بن محمد القاساني ومثلها صحيحة علي بن مهزيار الا انه قال سألته بالصيغة وهو معلوم انه الامام عليه السلام ويدل عليه قوله فكتب عليه السلام لا يقضي الصوم مع عدم المعارض نعم يدل على قضاء الصلوة بعض الاخبار وقد جمع بحملها ويشعر بالفرق بينها وبين الصوم ما في صحيحة فاعتبر الثقة بعضها كلها الا ان الصلوة [illegible] قوله وان لم يسبق منه النية اشارة الى رد قول من يقول بوجوب القضاء ان سبق النية كالنائم لوجوبه عليه فالاجزاء عنه قوله ويجب القضاء على المرتد الخ الظاهر عدم الخلاف في ذلك كله عند الاصحاب ويؤيده في المرتد وجوبه عليه حال ارتداده وتركه اختيارا فيبقى في العهدة فتأمل وفي الاخبار خصوصا التي في بعض يدل عليه مع عدم القياس بالصلوة وعدم تكرارها والفرق ايضا ان التكليف بقضاء الصلوة شاق لتكررها وكثرتها مع تكرر الحيض في كل شهر كما هو الغالب بخلاف الصوم فانه في السنة شهر واحد وهذا بين في النفساء والحائض والاجماع حكم بالاتحاد على الظاهر واما النائم مع عدم سبق النية فيقضي لذلك واما مع سبق النية فلا يقضي للاصل مع عدم ما يدل على القضاء الذي لا بد له من دليل جديد مع انه نوى وقصد الصوم وما تعمد في تركه وما افسده على ان النوم غالبا امر اختياري قد يكون ضروريا مع انه قريب من المكلف ولهذا قيل انه مكلف ولانه حصل الغرض من الصوم وهو الامساك عن المفطرات في الجملة ولهذا قالوا بوجوب القضاء لو لم ينو لعدم النية بالكلية فبقي في العهدة فيجب القضاء لعل الكبرى اجماعية فتأمل ويؤيده ما ورد ان نوم الصائم عبادة فلو كان النوم مطلقا موجبا للقضاء ومفسدا لم يكن كذلك فهم منه عدم منع الصائم عن النوم شرعا فلو توهم ذلك وتكلف تجنبا او نبه ذلك من الدوس وليس بمفهوم ولعل المراد بالساهي الذي يفسد الصوم ناسيا او معتقدا عدم الفساد وصحة صومه فالقضاء ويمكن ان يكون المراد به الغافل عنه في تمام النهار بعد نيته ليلا فيكون مثل النائم واما لو لم ينو ليلا اصلا فيبانا حتى تجاوز محله فيمكن وجوب القضاء عليه لما قلناه في النائم من الفوت عنه والبقاء في العهدة مع احتمال العدم للاصل وعدم ظهور كون ذلك موجبا مع كون القضاء بامر جديد ثم الاحتياط كذلك قوله ولو اسلم الكافر الخ قد عرفت دليله كله ويدل على عدم الوجوب على الكافر اذا اسلم في اثناء النهار مع تمام الاصل وفقد شرط صوم الذي هو انما يكون في تمام النهار وغير ذلك صحيحة العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يقضوا ما مضى منه او يومهم الذي اسلموا فيه قال ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر وهذه مؤيدة للفرق بين الكفر والعقل والحيض ونحوها وبين السفر والمرض بما مر فتأمل والاخبار على عدم وجوب القضاء على الكافر بعد الاسلام الا الايام التي اسلم وترك كثيرة والعقل ايضا عدم والخبر المشهور الاسلام يجب ما قبله يكفي مع الاتفاق على مضمونه من العامة والخاصة على الظاهر ولكن خبر الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اسلم بعد ما دخل شهر رمضان اياما فقال ليقض ما فاته يدل على وجوب قضاء ما فات عنه من صوم الشهر ولكنه غير صحيح لوجود القسم بن محمد كانه الجوهري الواقفي وابان بن عثمان وفيه قول وحمله الشيخ على ما فاته لعارض مرض ونحوه بعد الاسلام او كان ممن لا يعلم وجوب صوم الشهر عليه ولهذا يدل على عدم كون الجاهل معذورا في القضاء وايد التأويل بان الفوت انما يقال اذا كان الشيء فرضا ولا فرض على الكافر بالاتفاق واعترض العلامة في المنتهى بان

التأويل مع

الصوم كان فرضا على الكافر حال كفره ايضا لما ثبت من تكليف الكافر بالفروع عندنا والدخل في تأييد التأويل لا يدفع انه يمكن ان يراد بالفوت انما يقع على الفرض الذي يكون صحيحا او مقدورا للفاعل مع تلك الحالة التي فات فيها ولا يقال فات الغرض على الحائض ويمكن الفرق ولكن مثل هذا النزاع في مثله هين ويمكن ان يحمل على الاستحباب ايضا جمعا بين الادلة على انك قد عرفت عدم الصحة فلا يصح الاحتجاج بها خصوصا بعد ما مضى قوله ولو فاته رمضان الخ وجه السقوط هو الاصل وعدم الدليل مع ان القضاء لا بد له من دليل وعدم استقرار الوجوب عليه لعدم القدرة والمراد به عدم الوجوب ويدل عليه الاخبار ايضا واما دليل استحباب القضاء على الولي فكانه اجماع قال في المنتهى قال اصحابنا انه يستحب القضاء عنه وهو حسن لانه طاعة فعلت عن الميت فوصل اليه ثوابها فيه تامل لان فعل طاعة عن الميت خصوصا مع عدم استحبابها ولا وجوبها عليه في محل الفوت بل كانت محرمة يحتاج الى دليل لعل له دليلا على ذلك اذ المراد فعل الطاعة وجعل ثوابها له مثل الصلوات والتصدقات والزيارات لما ثبت عندهم من وصول ثوابها اليه مطلقا واما لو استمر المرض حتى يصل رمضان آخر بحيث ما حصل له زمان يمكن صوم جميع ما تقدم فوته سواء امكن له البعض ام لا وسواء كان فاته الكل او البعض فهنا لا قضاء لذلك عند الاصحاب بالمرة ولكن يجب الكفارة ويستحب القضاء لخبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادرك رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فاما انا فاني صمت وتصدقت ودلالتها على واضحة ويدل على وجوب الكفارة حسنة محمد بن مسلم وصحيحة زرارة ايضا وستسمعهما وغيرهما ايضا واما اذا برئ فيما بين زمان يمكنه الصوم ولم يصم سواء صام اصلا او صام بعضها وبقي البعض فالمشهور ما ذكره المصنف من وجوب القضاء والكفارة على المتهاون اي غير العازم على القضاء سواء كان عازما على عدمه ام لا والقضاء فقط على العازم انه كان يوخر لكونه جائزا له ذلك ثم حصل له مانع من الصوم حيث كان متوقعا مثل المرض وتمكن السفر الضروري ونحوه في الثاني وما بعده الا ممضى فيكون وقيل بوجوب القضاء فقط مطلقا وقيل بالفدية معه مطلقا ومنشأ الخلاف اختلاف الاخبار ويدل على الاخير صحيحة زرارة وحسنته لابرهيم عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان آخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر صامهما جميعا ويتصدق عن الاول وصحيحة ابي الصباح الكناني الثقة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل كان عليه من شهر رمضان طائفة ثم ادركه شهر رمضان قابل فقال ان كان صح فيما بين ذلك ثم لم يقضه حتى ادركه رمضان قابل فان

شهر رمضان ثم ادركه طائفة

عليه ان

ولو مات بعد استقراره وجب على وليه القضاء وهو اكبر اولاده الذكور م

عليه ان يصوم وان يطعم كل يوم مسكينا وهذه عامة في ذوي الاعذار مطرح على الظاهر ولعل مستند الثاني رواية سعد بن سعد عن رجل عن ابي الحسن ع قال سألته
عن رجل يكون مريضا في شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة او اقل من ذلك او اكثر ما عليه في ذلك قال احب له تعجيل الصيام فان كان اخره فليس
عليه شيء والاصل ولا يخفى ما فيه لعدم بقاء الاصل بعد الدليل الا مع عدم العمل بالخبر الواحد كما هو مذهب ابن ادريس ولهذا نقل عنه القول بالقضاء فقط و
لضعف الخبر بالارسال وغيره ولاشتماله على عدم القضاء وعدم الاثم بالتاخير عن السنة ايضا من غير عذر والظاهر انه لا يقول به القائل واما دليل المشهور فهو حسنة
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع قال سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر فصام الذي ادركه وتصدق عن الاول
كل يوم بمد على مسكين وليس عليه قضاء ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطره فدية
طعام وهو مد لكل مسكين قال وكذلك ايضا كفارة اليمين وكفارة الظهار مدا مدا وان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد
صح فعليه الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مدا اذا فرغ من ذلك الرمضان وهما مقيدان ويدلان على وجوبهما مع التهاون والتواني فلا يجب بدونهما
فيجب حمل المطلق على ما تقدم على المقيد كما هو مقتضى الاصول ولكن سند الاخيرة ضعيف بالقسم بن محمد كانه الجوهري الواقفي ويعلى عن ابي بصير الظاهر انه
علي بن ابي حمزة البطائني قائد ابي بصير وهو يحيى ابن القسم وليس هما ثقة ومشتملة على تاخير الكفارة الى رمضان اخر وليس بجيد وفيه تامل اما الاول فلعدم
صراحة التهاون والتواني في عدم العزم على القضاء لاحتمال ان يراد بهما مجرد ترك القضاء للكسل والتاخير كما هو عادة اكثر المكلفين قال في الصحاح الهون
السكينة والوقار ويؤيده قوله تعالى يمشون على الارض هونا وهو عدم الاستعجال والوقار على الظاهر وان كان بمعنى الاستحقار وقال فيه ايضا الونى
الضعف والفتور والكلال والاعيا وهو ايضا غير صريح فيما اراده بل ظاهر فيما قلناه واما ثانيا فلانه لو كان المراد ما قالوه لزم ترك قسم اخر وهو الترك
مع الصحة وعدم التهاون والتواني مع انه ضروري وثالثا عدم حسن المقابلة بين التواني واتصال المرض من دون حصول برء ورابعا انه غاية ما يستفاد
منهما حكم التواني والتهاون وليس عدمهما مذكورا فيهما لا بالنفي ولا بالاثبات فالحكم بذلك يحتاج الى دليل ولو ضم ذلك بالاصل والمفهوم فيرد ان الاخبار الصحيحة
الصريحة مقدمة على المفهوم والاصل والخيرة للاصل وخامسا لا منافاة بين الاخبار حتى يحمل المطلق على المقيد فهي بشرط الاتفاق في الحجية بالمفهوم وكونه في قوة
عموم المنطوق وهو كما ترى وقد يحقق في محله والاحتياط مع الاخير وكثرة الاخبار وصحتها بل في الحقيقة هما ايضا دليل الاخير فافهم ولهذا قرب في
الدروس ونقله عن الصدوقين رحمهما الله الظاهر كون المسافر مثل المريض في وجوب الكفارة لا سقوط القضاء وان كان السفر واجبا ما لم يكن مسقطا
لا باختياره ويحتمل سقوطه ايضا ويمكن فهمه من رواية الكناني ولما سيجيء من نحو رواية منصور بن حازم قوله ولو مات بعد استقراره وجب على وليه القضاء
الخ هذه مسئلة خلاف الاصول فلا بد لها من دليل قوي والظاهر عدم الخلاف بين الاصحاب فيها في الجملة قال في المنتهى لو برئ من مرضه زمانا تمكن فيه من القضاء
ولم يقض حتى مات قضى عنه وليه ذهب اليه علماؤنا والظاهر ان مراده هنا ايضا ذلك بقوله ولو مات بعد الاستقرار فيكون المراد في المرض كما يدل عليه سوق
الكلام وان احتمل ظاهر اللفظ العام العموم فيه في السفر وغيره والذي يدل عليه هو صحيحة حفص بن البختري في الفقيه وحسنته عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت و
عليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امراة فقال لا الا الرجال وهذا يدل على مطلق الفائت عن الرجل و
لو كان عمدا اختيارا وان الولي مطلق المذكر الذي هو يأخذ الارث وفيه اجمال وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن رجل ادركه رمضان
وهو مريض فتوفي قبل ان يبرأ قال ليس عليه شيء ولكن يقضي عن الذي يبرأ ثم يموت قبل ان يقضي فظاهرها خصوصيته بالمريض الذي كان متمكنا من القضاء
ولا ذكر فيها الولي وغيره فلا يبعد الوجوب من ماله سواء اوصى ام لا فيكون من الاصل فافهم فانه يشكل مع الطفل والنزاع وانه خلاف ما نقل عن الاصحاب و
يمكن كونهما عامة في الرجل والمرأة فافهم وهو الاحوط والاولى فتأمل وصحيحة محمد بن الحسن الصفار وقد صرح به في المنتهى قال كتبت الى الاخير ع رجل مات وعليه
قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام الاخر فوقع ع يقضي عنه اكبر ولييه عشرة ايام ولاء ان شاء الله قال ابن بابويه
في الفقيه هذا التوقيع عندي مع توقيعاته الى محمد بن الحسن الصفار بخطه ع بعد نقله هذا الخبر عن محمد بن الحسن الصفار ويقال ايضا فان لم يكن له ولي من
الرجال يقضي عنه وليه من النساء وقد ذكر عن الصادق ع قال اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله وهذا الكلام يدل
على ايجاب القضاء على الولي من النساء بعد عدم الرجال والرواية تدل على تسوية الحكم بالقضاء بين الرجل والنساء فتأمل ودلالة رواية الحسن عامة الا
الاولى في كل قضاء الشهر وكل ولي الا انه يقدم الاكبر وعدم الاجزاء عن غير الولي الاكبر ولا يصح التبرع عن الولي من الوارث وغيره ولا الاستيجار وغيره ولا
وجوب على غيره ومشتمل على التتابع ايضا لعل للاستحباب ورواية حماد بن عثمان عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان
من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجال وهذه ايضا عامة في كل ما فات من صوم من شهر رمضان والولي الا انه ينفي
كونه امراة ولكن سندها ضعيفة ومع ذلك مرسلة ورواية ابي مريم الانصاري عن ابي عبد الله ع قال اذا صام الرجل رمضان كذا في التهذيب والاستبصار و
الظاهر شيئا من شهر رمضان كما في الكافي والفقيه فلم يزل مريضا حتى يموت فليس عليه شيء وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد
فان لم يكن له مال صام عنه وليه وهذه تدل على تقديم الصدقة من ماله على صوم الولي وتصدق عنه ايضا مع الاطلاق في الولي وتخصيصه بالقضاء و
الصدقة عنه من ماله اذا لم يكن له مال مع عدم صحة السند في الكافي ويحتمل الصحة في التهذيب والاستبصار الا ان الظاهر ابا مريم وهو عبد الغفار الثقة وكذا في
الفقيه على تقدير توثيق ابان بن عثمان وابي مريم الانصاري وما في رواية عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع فان مرض فلم يصم شهر رمضان ثم
صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضي عنه لانه قد صح فلم يقض ووجب عليه فعلم من هذه وغيرها وجوب القضاء عن الميت مع
استقراره عليه اذا مات في المرض وكذا في الحيض والنفاس لما سيأتي وان مات في السفر فيقضى عنه مطلقا ويدل على ذلك اخبار مثل رواية

وعليه قضاؤه فان كان لم يزل مريضا حتى ادركه شهر رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم مدا على مسكين

تصدق عنه وليه في الكافي والفقيه منها عن ابي مريم الانصاري الا انه قال فان لم يكن له مال صح

منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في رمضان فيموت قال يقضى عنه وان امرأة حاضت في رمضان فماتت لم يقض عنها والمريض في رمضان لم يصح حتى مات لا يقضى عنه و
رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل ان يخرج شهر رمضان هل يقضى عنها فقال اما
الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم وهذه سندها حسنة وان كان فيه علي بن اسباط وفيه قول الا انه ممدوح مع انها صحيحة في الفقيه على ما اظن فانه رواها
علي بن الحكم الثقة والبرهة صحيح كما يظهر من الفهرست وغيره عن ابي حمزة وهو ثابت بن دينار الثقة عن ابي جعفر ع قال سألته عن امرأة المريض ورواية الوشاء كانه
الحسن بن علي وهو حسن مصرح في الكافي والاستبصار والتهذيب عن ابي الحسن الرضا ع قال سمعته يقول اذا مات الرجل وعليه صيام شهرين متتابعين
من علة فعليه ان يتصدق من الشهر الاول ويقضي الثاني وهذه تدل على قضاء غير صوم شهر رمضان ايضا وجواز التصدق بل وجوبه بدل الصوم ولكن
السند ضعيف بعلة عن سهل بن زياد ومع ظهوره من يجب عليه الصوم والصدقة كانه الولي وحذف للظهور واعلم ان هنا ابحاث الاول المقضي عنه والظاهر
مما سبق انه المكلف الذي وجب عليه القضاء الا المسافر فانه يجب القضاء عنه وان لم يجب عليه كما مر ولم يقض وفات سواء كان رجلا او امرأة ابا او اما او
غيرهما لصدق ظاهر الروايات على الغير ايضا لعدم الفرق وكون عادة الشارع بيان حكم الرجل واحالة المرأة عليه ويشعر بالتغليب لفظة الولي في صحيحة حفص في الفقيه
عن ابي حمزة على ما بيناه صريحة في وجوب القضاء عن المرأة التي ماتت في السفر فتخصيص بعض الاصحاب بالرجل للاصل وذكر الرجل في الروايات والاختصار على
موضع المتفق محل التأمل وكذا تخصيصهم بالاب وهذا ابعد الثاني المقضي الظاهر انه مطلق الصلوة والصوم الذي يجب قضاؤه وهما سواء كانت الصلوة اليومية
وغيرها وصوم شهر رمضان وغيره فاتتا اختيارا ام لا سيما ان حفظ العموم صحيحة حفص وان فات بسفر لا يشترط القدرة على قضائه بان رجع واقام
ثم فاته الصوم بخلاف المرض والحيض والنفاس للتأخر في الخبر الصحيح ويمكن ان يكون السر ان السفر يحصل باختيار المكلف وان كان واجبا بخلافهما وانا القدرة
فيهما متساوية دون ما ان المسافر قادر على الاداء والقضاء سفرا من غير حصول ضرر وبان ينوي الاقامة بخلافهما ومنه علم الفرق بين المسافر والمريض لو
استمر كل منهما الى الموت قضاء فالاحوط ويمكن وجوب القضاء على المكلف نفسه بقطع السفر المتصل ان لم يكن واجبا والا فبعد الانقطاع والطريق الاخر
حيث وجبت على الغير ويؤيده انه لو لم يكن كذلك لزم تحقق اسقاط الصوم بالكلية عنه بان يكون مسافرا دائما بحيث لا يقضي الشهر كله اصلا و
الكفارة مع تحلل التعرض الذي يمكن القضاء فيه بالطريق الاولى حيث وجبت على المريض ويشعر به ما في رواية الكناني فلا يبعد ايجاب قطع السفر
الغير الضروري مع ضيق وقت القضاء مع عدم فعله ولزوم كفارة التأخير ايضا فتأمل الثالث القاضي فالمشهور بين المتأخرين انه اكبر اولاده الذكور
بمعنى ان لا يكون ذكر اكبر منه في الاولاد فظاهرهم انه الولي الاول لا اصل الولد وما رأيت ما يدل عليه اصلا وهم اعلم وقد سمعت ما في الادلة من ذكر
الولي والظاهر انه الوارث فالذي له المعروف واولى الناس بميراثه مع خلو البعض عنهما بل يقضي في الحضار الوارث في غير الولد ولو كان المولى
فالامام على الاحتمال الظاهر الاخبار ويقتضي الوجوب عليه ويمكن اخراج من لا يرث من الاقارب مثل العبد والقاتل مع احتمال العموم لصدق الوارث
عرفا سواء كان ابوا ام لا فان الظاهر من الاولى بالميراث على تقدير القسمة فلا يحتاج الى المغلبة كما قيل ذلك في احكام الميت مع احتمال التوقف على ذلك
ومع تعدده يمكن تقديم الاكبر نصيبا وتقديم من قدم في احكامه والاسن والاشتراك فيه وفي بعض الاخبار هو الاول الا ان صحيحة محمد بن الحسن
تقتضي الاسن ومع التساوي التوزيع مضى ومع فرض كون الصغير بالغا دون الكبير يحتمل الوجوب على الاول وفي الخبر هو الثاني والظاهر
اشتراط الذكورة للنفي الصريح في الخبر الصحيح مع كونها اولى بالميراث ويحتمل سقوطه من الذكر ايضا وظاهره مع عدم الذكور ايضا فليسقط ويحتمل
القضاء عنها ويحتمل التصدق واخراج الصوم من اصل ماله لو كان وسيجي وايضا الظاهر عدم اشتراط وجود الشرائط التكليف ودفع ايضا
من القاضي فيجب على الولي الناسي بعد اتصافه بالشرائط كالبلوغ مع احتمال العدم للاصل وحمل الاخبار على الفعل بعد الموت بلا فصل
ثم ان الظاهر ان هذا الوجوب تعلق بين التصدق من مال الميت ثم الصوم ويحتمل التخيير بينهما وتعيين الصوم كما ذهب اكثر المتأخرين واما الصدقة
متعينة والاول منسوب الى المرتضى قال في الدروس ان مذهب المرتضى انه يتصدق عنه ان لم يكن له مال صام وليه والظاهر التصدق
مد على مستحق الزكوة عن كل يوم لما فهم من صحيحة عدم القضاء من الاخبار وصرح به في الدروس وهو ظاهر ودليله صحيحة ابي مريم المتقدمة
فان لم يكن له مال صام عنه وليه ويحتمل الاخيرة وعن التصدق من ماله ايضا لما في هذه الرواية في طريق التهذيب والاستبصار فان لم يكن له مال تصدق
عنه وليه والتخيير بينهما فيكون بعد عدم ماله مخيرا بين التصدق من ماله والصوم للجمع بين ما روي في التهذيب والاستبصار وبين ما في الكافي
والفقيه وما في الاخبار الدالة على القضاء ويحتمل التخيير بين القضاء والتصدق مطلقا من ماله لو كان ومن مال نفسه للجمع بين الاخبار فان الاخبار الكثيرة واردة
في القضاء وبعد تقييد الكل بعدم التصدق فاضعف الخبر الواحد مع اختلاف في متنه فكان المناقشة في صحة سنده وامكان حمله على جواز التصدق واستحبابه وانه على تقدير
العمل يتعين الصوم والتخيير موافق للتأمل ايضا في الجملة بان عمل بالقضاء فانه يخرج عن العهدة على التقدير ايضا ولكن القائل عن الظاهر الا انه قال لو تصدق الولي بدل الصوم
من مال الميت فالدليل يجز ويظهر من كلام الشيخ التخيير والتهذيب مذهب المرتضى وهو غير بعيد لا صحة في الاختلاف والمناقشة ضعيفة واصل البرائة مؤيد بجملة
وبعض الاخبار والايات مثل وان ليس للانسان الا ما سعى وان دليل التعيين هو الاخبار الاولى ويلزم حمل خبر ابي مريم ونحوه فتأمل والظاهر التصدق عن ماله الامر لظاهر
الرواية وان كان ظاهر رواية محمد بن الحسن هو التعيين على الولي بحيث لا يجوز لغيره قريبا كان او بعيدا بالاذن وعدمه باجرة وعدمها وكذا ظاهر اكثر الاخبار حيث قال يجب على الولي
وسقوط الواجب عنه يحتاج الى دليل وليس بواضح والاصل عدمه فيقرب ما في الدروس اجزاء الاستيجار مع عجز الولي وقدرته واحتمال اجزاء التبرع محل التأمل
في بعض الاخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم يقضي عن الذي يبرء ثم يموت من دون قيد ولي والاولى يشعر بذلك بل يحتمل جواز القضاء بما يجب فيما من
ماله ولو كان له الولي فلم يكن الوارث فالاولى ان يفعله الحاكم او من يأذن له او يفعله الغير تقديرا بعذره مع التأمل والظاهر تقييد هذه الصحيحة بما

ولو تعددوا قضوا بالتقسيط وان اتحد الزمان ويوم الكسر واجب على الكفاية ولو تبرع احد سقط ولو كان الاكبر انثى لم يجب عليها ويتصدق عن كل يوم بمد من تركته ولو كان عليه شهران متتابعان صام الولي شهرا وتصدق من تركة الميت عن آخر ويستحب تتابع القضاء المطلب الثالث في شهر رمضان وهو واجب بأصل الشرع على جامع الشرائط ويصح من المميز والنائم مع سبق النية ولو استمر نومه من الليل قبل النية الى الزوال قضى ومن المستحاضة اذا فعلت الاغسال ان وجبت فان اخلت به قضت م ر

ميتا بعد غيرها او بعدم الولي مع انه يمكن السقوط لعدم الفاعل والقضاء بالاستيجار ونحوه لعموم هذه الصحيحة والكفارة اى التصدق في بعض الوجوه ثابت في بعض الاخبار وفي بعض الصور والقضاء مع عدم الولي اصلا غير بعيد لوجود التكليف في الصحيحة والاصل عدم تعيينها بوجود الولي فينبغي حمل القضاء عن صلب ماله للحاكم ولمن له تصرف في ماله بل لكل من يقدر عليه مع الوثوق مع احتمال العدم وحملها على وجوبه على الولي كسائرها فيسقط بالاصل وغيره قال في الدروس ومع عدم الولي يتصدق من اصل ماله عن كل يوم بمد والعلة غير ظاهرة الا ما اشرنا اليه ثم قال وقال الحلبي مع عدم الولي يصام عنه من ماله كالحج ودليله غير ظاهر غير ما ذكره مع عدم بيان من لذلك ولا يبعد ما قلناه هذا مع عدم الولي مطلقا قال في الدروس الولي عند الشيخ اكبر اولاده الذكور لا غير وعند المفيد لو فقد اكبر الولد فاكبر اهله من الذكور فان فقد فالنساء وهو ظاهر القدماء والاخبار والمختار وانت قد عرفت خلاصة الاخبار وانه ليس فيها اسم للولد بل تقدم اكبر وليه في توقيع محمد بن الحسن فقد يكون ذلك ابا وان النساء نفى الحكم عنهن بخصوصهن في الاخبار مثل صحيحة حفص مع حصر الادلة فيهن وهو اعلم بالاخبار وكلام القائل او المختار وقال في الفقيه فان لم يكن له ولي من الرجال قضى عنه وليه من النساء قوله ولو تعددوا الخ قد اشرنا الى التعدد وجواز صوم الكل في يوم واحد كما هو الحق في الصوم عن الميت بالاستيجار وغيره مبنيا على عدم وجوب الترتيب في الصوم فيجوز وقوع ايام كثيرة في يوم واحد بخلاف الصلوة فانه يجب في قضائها الترتيب فلا يجوز ايقاع صلوتين منها في زمان واحد كتقديم المتاخرة وفيه تامل اذ قد قيل بوجوب الترتيب في قضاء الصوم واتفاقه في الدروس على انهم ادعوا الاجماع في صورة الكفارة ذلك وانه قد يكون المانع ان الواجب على الميت كان صوم ثلثين يوما فكيف يبرء بالصوم في يوم فلعل وقد يكون للزمان دخل من جهة المشقة والطول والقصر كما قيل فيه في كفارة ثلثين مسكينا ولكن الجواز مقتضى الاصل والسهولة في الشرع ومطلوبية المسارعة الى الخيرات خصوصا في الوصية وعدم ثبوت وجوب الترتيب في الكفارات لعدم ثبوت الاجماع مع الاصل القوي وعدم ثبوت وجوب ثلثين يوما الا ان الواجب هو ما كان يفعله الميت وليس للزمان جزء ولهذا ليس تلبسه بالصوم ثلثين يوما كصلوة يوم او سنة ولا شك انه يجوز فعلها في ساعة واحدة لو كان معذورا ويجوز فعله في زمان بشرع وانما كان على الميت يقضيه في ثلثين يوما لعدم امكان غير ذلك لا لانه يجب الايقاع فيه كالاداء كالصلوة الخمس فانها يجب ادائها في اوقات مخصوصة كل يوم خمسة فقط وفي القضاء يجب القضاء و يؤيده عدم تعيين الوقت للقضاء الا ان القضاء ماخوذ فيه الخروج عن الوقت وعدم توقيته بعد ان كان موقتا مع ان الاحتياط لو امكن حسن قوله ويوم الكسر واجب على الكفاية لوجود الوجوب ولا ترجيح فيكون كفائيا مع احتمال القرعة ولعل الاول الظاهر لصدق الولي والاولى بالاداء على كل واحد يجب عليه لما دلت عليه الاخبار فلو فعل الى واحد تبرأ ذمته وذمة الاخر لحصول الواجب وعدم بقائه حتى يفعله هو او غيره ولا شيء على الاخر كما في سائر الواجبات الكفائية وهذا هو معنى قوله ولو تبرع احد سقط اي عن الولي الا ان الاجنبي لعدم تكليفه به والاصل عدم سقوط تكليف الولي بفعل غيره كما لا يسقط سائر واجبات المكلف بفعل الغير الا في مواضع مخصوصة كقضاء الدين ورد السلام على ما قيل وهو غير ظاهر الا ان يكون الرد ممن سلم عليه فيدخل تحت التكليف مع الاحتمال الا ان الغرض فعله في ذمة الميت وقد فعل ويدل عليه توقيع محمد المتقدم ولو كان الاكبر الخ كون عدم الوجوب على الانثى ظاهر لعدم دليله واما التصدق فغير ظاهر دليله كما اشرنا اليه الا ان يراد الاستحباب تشبيها ببعض صور التصدق مثل ان مات قبل الاستقرار على ما قيل فرجح عن الخلاف وان نقل الصحة وجوده في بعض الروايات وان لم يكن في صورة عدم الولي وبالجملة ما اعرف وجهه وهو اعرف قوله ولو كان عليه شهران الخ دليله خبر الحسن بن علي الوشا المتقدم مع ضعف السند وينبغي كون التصدق عن الشهر الاول والصوم الثاني كما هو ظاهر الخبر وان التصدق هو بمد طعام عن كل يوم وظاهر وجوب ذلك ويحتمل التخيير وظاهر الادلة المتقدمة تعيين الصوم في الصوم المعين مع ضعف هذه الرواية وقال في الدروس واوجب ابن ادريس قضاءهما الا ان يكونا من كفارة مخيرة وتابعه الفاضل لضعف الرواية والاولى ظاهر المذهب وكلام ابن ادريس جيد لكن استثناؤه غير ظاهر اذ التخيير في الكل لا يستلزم التخيير في الاجزاء وكانه حمل الرواية وكون الاولى هو ظاهر المذهب غير ظاهر فتامل في مسئلة وجوب القضاء عن الميت على الولي فانها من المشكلات وما فهمناها كما ذكرها الاصحاب رحمهم الله وقد ذكرنا الروايات والاحتمالات لعدم القادح على الخروج من المشهور والخروج عن التقليد قوله ويستحب تتابع القضاء دليله حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر فان قضاه متتابعا افضل وان قضاه متفرقا فحسن ولا باس وهي صحيحة في الفقيه حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي شهر شاء اياما متتابعة فان لم يستطع فليقضه كيف شاء وليحص الايام فان فرق فحسن وان تابع فحسن وهذه صحيحة في الفقيه بتمامها مع زيادة قوله قال قلت ارايت ان بقي عليه شيء من صوم شهر رمضان ايقضيه في ذي الحجة قال نعم وفيه دلالة على اباحة صوم ايام التشريق وعدم فورية القضاء في الجملة فتامل وحمله على الفضيلة لما تقدم ولما ياتي وغيرها في المنع مثل ما في رواية سليمان بن جعفر عن ابي الحسن ع قال لا باس بتفريق قضاء شهر رمضان وانما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين ورواية عبد الرحمن قال سالت ابا عبد الله ع عن قضاء شهر رمضان في ذي الحجة وقطعه قال اقضه في ذي الحجة واقطعه ان شئت وهذه صحيحة في الفقيه ويدل على جوازه في السفر وخبر عقبة بن خالد عن ابي عبد الله ع في رجل مرض في شهر رمضان فلما برأ اراد الحج كيف يصنع بقضاء الصوم قال اذا رجع فليصمه فما ورد في التفريق بين يومين وثلثة ايام ولمن اراد ان يصوم اكثر من ستة ايام في رواية عمار الساباطي حمله الشيخ على الجواز مع عدم صحة السند ومنافاته للاكثر والاصح ومنع المسارعة الى الخيرات المرغوب فيه في الكتاب والسنة وكذا حمل ما روي في المنع عن قضائه في ذي الحجة على قضائه سفرا بقرينة ما تقدم في خبر عقبة مع عدم صحة السند و المغايرة لما تقدم من التصريح بالجواز فيه في الصحيح وغيرها وهي رواية غياث بن ابرهيم عن ابي جعفر عن ابيه ع في قضاء شهر رمضان ان كان لا يقدر على سرده فرقه وقال لا يقضي شهر رمضان في عشر ذي الحجة ويمكن حملها على ان هذه لا تستلزم ترك التتابع الذي هو افضل كما عرفت على بعد وظاهر التحريم باعتبار العشر كله وهذه محمولة ايضا على الاستحباب والفضل باعتبار فضله ان كان لا يقدر الخ قوله ويصح من المميز فالحكم بعدم صحة وضوء المميز وصلوته غير ظاهر وقد مر الاشارة اليه مرارا ويدل على صحة صوم النائم مع سبق النية بعد الاجماع لكل امرئ ما نوى وصدق الامساك مع النية فيخرج عن العهدة واشتراط كونه مكلفا وقت الامساك غير مسلم ولو سلم فجواز ان المراد بالصحة عدم وجوب القضاء وحصول الثواب بتبييته انه فعل المامور به في وقته مكلفا به ويؤيدها ما روي في الفقيه قال

ابي عبد الله ع

قال قال علي ع

ثالثها في غير رمضان ولو اصبح جنبا فيه او في المعين تمم صومه في غيره ولا ينعقد ومن المريض اذا لم يتضرر به ويعلم رمضان برؤية الهلال او بشياعه او بمضي ثلثين من شعبان وبشهادة عدلين مطلقا على رأي

الصادق عم نوم الصائم عبادة وصمته تسبيح وما تقدم ومن اشتراط الصوم بالنية ووجوب قضاء ما فات بغير وجوب القضا مع عدم النية والاثار وبالحقيقة سبب القضا هو ترك النية ولهذا لو كان مع غيرها ثم اتم لكان كذلك وكانه لا خلاف فيه بناء على اشتراطه وصحة من المستحاضة التي عليها الاغسال مع فعلها اياها ولا يعقل الخلاف وان كان ظ كلام المفيد يفيد الاشتراط بجميع ما يجب عليها على نقل غيره والظاهران ترك الوضوء لا يضر وان قلنا بوجوبه مع ما الاصل وعدم دليل على اشتراطه به كذا على اشتراط صحة الغسل واما اخلت بالجميع فوجوب القضا غير بعيد للامر في صحيحة علي بن مهزيار مع تمامها واما لو تركت البعض فغير ظ الدليل الا ان يكون اجماعا وهو غير ظ والرواية لا تدل عليه ولا ينبغي الترديد في عدم وجوب قضاء صوم النهار المقدم بترك الغسل الليلي ويمكن ان يؤثر تركه في الصوم الاتي ولا دليل عليه ايضا ولا يبعد التيمم على تقدير اشتراط الغسل فيه

**قوله** وكذا الحيض في غير شهر رمضان يحتمل التشبيه في جميع ما تقدم كما هو الظ وفي حكم المستحاضة فقط كما قيل وعلى كلا التقديرين دليل الحاقها في غير شهر رمضان به غير واضح فان صحيحة علي بن مهزيار مخصوصة بشهر رمضان فتم وقد مر **قوله** ولو اصبح جنبا فيه الخ يعني لو اجنب ليلا واصبح كذلك مع عدم العلم بالجنابة او مع العلم بالنوم بنية الغسل ولم يتنبه حتى طلع الفجر ولا يبعد سهوا ولمن اصبح جنبا مع تعذر الغسل لكن الاولى التيمم صح صومه في شهر رمضان وفي المعين بنذر ونحوه ايضا فاهم دليله والاصل ايضا دليل مع عدم ظهور المعارض والظاهر لا خلاف في شهر رمضان والمعين واما في غيره كالنذر المطلق والقضا فلا ينعقد فلا يجب الاتمام بل يمكن عدم الجواز والدليل في قضاء شهر رمضان صحيحة عبد الله بن سنان قال كتب ابي الى ابي عبد الله عم وكان يقضي شهر رمضان وقال اني اصبحت بالغسل واصابتني جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم هذا اليوم وصم غدا وفي دلالتها على الجاهل بالجنابة حتى طلع الفجر خفا فافهم ورواية سماعة الاتية فيها ما ذكرته شيئا الاولى رواية عثمن بن عيسى عن سماعة بن مهران قال سئلته عن رجل اصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه ان يتم صومه ويقضي يوما اخر قلت اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان قال فلياكل يومه ذلك وليقض فانه لا يشبه رمضان شيء من الشهور ومن قوله لا يشبه الخ مع ما في سندها ودلالتها وعدم ظهور الحكم الاول فيهما الا ان يقيد بعدم نية الغسل ومع بلوغ القضا والكفارة ايضا عندهم فهذه مؤيدة بعدم الكفارة فتم فالحكم في الكل مشكل فلو في القضا اذا صار مضيقا لقرب شهر رمضان وكذا النذر المطلق خصوصا اذا تضيق والكفارات خصوصا مع اشتراط التتابع والحكم بقضا الصوم واتمام ما فيه لو افساده مع علم قطع التتابع في الكفارة لم يبن له دليل واضح وتخصيص الكفارة فقط بالالحاق الى شهر رمضان دون غيره يحتاج الى دليل كما ان الاصل والخروج عن عهدة الواجب بالامر بها مع التعيين وعدم جواز القطع كما في الصوم المعين دون غيرها وهذا على تقدير تسليمه تمام مع فورية الكفارة وليست بواضحة فانه مع وهو غير فورية خصوصا اذا كان حق الله وعدم جواز القطع بعد الشروع وهو ايضا غير واضح وان كان غير بعيد للنهي عن ابطال العمل وغيره مع انها قد تكون غيرها ايضا ببنية التتابع كما اشرنا اليه في تحقيق الكفارة بالاعتقاد يحتاج الى مخصص الا ان يقول بغيرها ايضا مع **قوله** من المريض عطف على المعين اي يصح شهر رمضان بل مطلقا من المريض اذا لم يتضرر بسبب الصوم وقد مر دليله وهو الاصل وادلة الصوم مع تقييد الاصحاب المريض في الاية بما يحصل معه الضرر كما في التيمم للاخبار والاجماع والعطف مؤيد لارادة المعنى الحقيقي من الصحة في المريض فافهم **قوله** ويعلم رمضان الخ اشارة الى العلامات التي عينها الشارع للعلم بشهر رمضان لتوقف الصوم عليه وهي اقسام الاول الرؤية بنفسه لا شك في اعتبارها عندنا الا انه يحصل العلم الضروري بدخول وقت ما يكلف به ولا شيء فوق ذلك والاخبار الصحيحة الصريحة الدالة على ان الصوم للرؤية والفطر كذلك دالة عليه وبخصوصه صحيحة علي بن جعفر قال في الفقيه سال علي بن جعفر اخاه موسى بن جعفر عم عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده ولا يبصر غيره اله ان يصوم قال اذا لم يشك فليفطر والا فليصم الثاني الشياع ولا شك في اتباعه لو كان بحيث يفيد العلم كما قال في المنتهى فلو رأى في البلد رؤية شايعة وذاع بين الناس الهلال وجب الصيام بلا خلاف لانه نوع تواتر يفيد العلم واما لو لم يفد الا الظن فاذا غلب بحيث ضعف احتمال العدم بعيد جدا بحيث يحصل ما يقرب العلم العادي فلا يبعد الاتباع ح ايضا وكانه [بل يفيد]

صحيحة العيص بن القسم قال سئلت ابا عبد الله عم عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال لا تصم الا ان تراه فان شهد اهل بلد اخر انهم راوه فاقضه ... ح مع غيران يشترط العدالة في القوم بل اكتفى بانهم قد اتفقوا على الرؤية حتى حكموا بانه وقال لا يجوز ذلك اي جعله من الشهر الا جعله للبينة [المليتين] وما اشترط علمه بل اكتفى بقوله اذا راه القوم ولا شك في جريان العرف في القول بانه راى القوم اذا حصل له ما قلنا واما دون ذلك فالظاهر العدم لثبوت العمل باليقين والاصل عقلا ونقلا الا بدليل شرعي خصوصا في مسئلة الرؤية فان بعض الروايات يدل على انه يخرج عن اليقين وفي اخرى عنه عم ومن دخل يوما من شهر رمضان فلم يؤمن بالله ولا يعتبر التخمين في الاخبار مثل ما اخر صحيحة محمد بن مسلم وزاد حماد وليس بقول رجل هو ذا هو لا اعلم الا قال ولا خمسون ويجيء مع غيرها والحصر في الاخبار الصحيحة بشهود العدول والرؤية وعد ثلثين والتجنب الاكمال في يوم الغيم وما يدل على النهي عن العمل بالظن مطلقا في الكتاب والسنة ولا يمكن الاستدلال على حجيته مطلقا والكتاب والسنة ولا يمكن الاستدلال على حجيته مطلقا بانه يفيد الظن مثل الشاهدين او بانه اذا حصل به الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهود يلزم القول به بالطريق الاولى لان القياس غير معتبر ومفهوم الموافقة موقوف على العلم بعليته لما يحكم عليه وبوجوده في الفرع وذلك فيما نحن فيه غير ظ وانه يلزم دخول الشياع في جميع ما يدخل البينة والظاهر انه باطل بالاجماع بل بالكتاب والسنة العقل اذ يلزم قتل النفس بثبوت الزنا والرجم وغير ذلك ويلزم ايضا ثبوت جل الاحكام بشهادة النساء اذا افاد ظنا اقوى مع انها منفية خصوصا اذا كان شيئا او القول به وجها بالاجماع ونحوه مبطل لكونه مفهوم الموافقة اذ لا يمكن ابطال العقل به بالمفهوم مع العقل به فبالاصل فقط الثالث مضي ثلثين في هذا ايضا موجود في الاخبار الصحيحة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عم يعني ابا جعفر وابا عبد الله عم قال شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان فاذا صمت تسعة وعشرين يوما ثم تغيمت السما فاتم العدة ثلثين يوما والظاهر عدم الخلاف فيه اذ لا يمكن الشهر الهلالي اكثر منه كما يشهد به التجربة

والمتقاربة كبغداد والكوفة متحدة بخلاف المتباعدة فلو سافر قبل الرؤية ورأى ليلة احد وثلثين صام معهم وبالعكس يفطر التاسع والعشرين ولو اشتبه شعبان عد رجب
ثلثين ولو غمت الشهور اجمع فالاولى العمل بالعدد

وعلم الهلال الرابع شهادة العدلين مطلقا ولعله لعدم اعتبارها في الشرع في اعظم من هذا مثل قتل النفس واثبات جميع حقوق الناس والفروج بها بالكتاب والسنة
والاجماع وروايات صحيحة مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن الاهلة فقال هي اهلة الشهور فاذا رايت الهلال فصم واذا رايته فافطر قلت ارايت ان
كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم فيه دلالة ظاهرة على العمل بها مطلقا والعمل بالشهود العدول من غير احتياج الى ثبوتها عند الحاكم كما يشترط في بعض المسائل فقال لا الا ان يشهد لك
على ما قالوا وظاهر ايضا ان المراد ببينة عدول هو الاثنان فما فوق لانها صارت كالحقيقة الشرعية في هذا ويؤيده صحيحة منصور بن حازم الثقة عن ابي عبد الله بينة عدول فان شهدوا
انه قال صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته فان شهد عندكم شاهدان مرضيان بانهما راياه فاقضه وهذه اظهر في المط من الاول وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال قال علي انهم راوا الهلال قبل
لا يقبل شهادة النساء في الهلال الا شهادة رجلين وفيه نظر اذ الاستثناء منقطع الا ان المراد بالرجلين عدلان وهو ظ ومفهومه مما سبق ويؤيده صحيحة الحلبي في الفقيه ذلك فاقض ذلك
وغيره عن ابي عبد الله ان عليا كان يقول لا اجيز في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين وقوله مطلقا اي سواء كان في السماء غيم ام لا وسواء كانا من خارج اليوم
البلد ام لا اشارة الى خلاف الشيخ في كتابي الاخبار وغيرهما انه اذا لم يكن في السماء غيم فلا يقبل اقل من خمسين رجلا عدد القسامة وفي الغيم لا يقبل الا رجلين من خارج البلد
وهو مذهب بعض العامة ويدل عليه روايات منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال اذا رايتم الهلال فصوموا واذا رايتموه فافطروا وليس بالراي ولا التظني ولكن بالرؤية
والرؤية ليس ان يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو وينظر تسعة فلا يرونه اذا راه واحد راه عشرة والف واذا كانت علة فاتم شعبان ثلثين وزاد حماد فيه وليس
ان يقول رجل هو ذا هو لا اعلم الا قال ولا خمسون وصحيحة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله قال قلت له كم يجزي في رؤية الهلال فقال ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله
فلا تؤدوا بالتظني وليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد قد رايته ويقول الاخرون لم نره واذا راه واحد راه مائة واذا راه مائة راه الف ولا يجزي في رؤية الهلال
اذا لم يكن في السماء علة اقل من شهادة خمسين واذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر وقريب منها رواية حبيب الخزاعي وهذه صريحة
في نفي العمل بما يفيد الظن في الهلال وقد مر بل في مطلق الفريضة وكان الشيخ حملها في صحيحة منصور وغيرها من الاخبار الدالة على سماع العدلين مطلقا على الغيم و
كونهما من خارج البلد جمعا بينهما ويمكن ان يقال ان ما تقدم من عموم ثبوت سماعهما في الاعظم بالشاهدين بل بالعقل ايضا والا يلزم تعطيل اكثر الاحكام والمنافي للحكمة
يدل على تقديم مدلول الاول ويؤيده الشهرة العظيمة بين الطائفة ويبعد حمل هذه الاخبار الصحيحة الكثيرة على المراد ولا يكاد ان يقع مع عدم صحة الاخير وعدم وضوح
صحة ما زاد حماد اذ لم نعلم نقل محمد بالطريق المذكور ذلك ولا الاسناد الى حماد ونقله عمن واسناده على نفي خمسين مع قوله به ومنع المص في المنتهى صحة خبر ابي ايوب ايضا
كانه لوجود يونس بن عبد الرحمن فيه وقول خصوصا اذا كان منفردا بالنقل فانه هو لنا ما قال ايضا في خبر حبيب لو سلمت الصحة كما هو الظ لقبول يونس وتوثيقه
فيقال حمل تلك مع كثرتها وصحتها من غير كلام والتاييد بما مر على هذه ليس باقرب من حمل هذه على التقية او مع ظن الخطاء لبعد ان يشهد دون الخمسين بالرؤية مع كثرة الناظر
سليمي الحاسة معهم او في موضع استواء على ان لا يقبل بالنسبة الى الحاضرين والناظرين لا مطلقا ويحمل دون الخمسين على عدم العدول بل هذا الحمل اقرب اذ يلزم اطراح
القول بشهادة العدلين بحمل اخبارها على الغيم مع كونه من خارج البلد مع ان ظ تلك الاخبار بل صريحها ان لا خصوص الاخيرين الذي هو مذهب الشيخ فتامل قوله
والمتقاربة الخ ينبغي ان يراد بالمتقاربة ما لا يختلف في المطالع والمغارب كما قال في المنتهى وقال الشيخ ان كانت البلاد متقاربة لا تختلف في المطالع كبغداد و
البصرة كان حكمها واحدا وان تباعدت كبغداد ومصر كان لكل بلد حكم نفسه ووجهه ظاهر بعد الفرض لانه اذا انظر وراى في هذا البلد وراى في بلد اخر بعيد علم ولم ير في د
انه ما راى فيفطر لصدق الادلة المفيدة انه ليس من الشهر في هذا البلد فلا ينفع الرؤية في بلد اخر لاهل هذا البلد ولا يستلزم الصدق مع انه علم بالفرض من مخالفة
المطالع عدم استلزام امكان الرؤية هنا بل قد يكون ممتنعا فلو لم يكن يلتفت اليه فقد يلزم صوم اقل من تسعة وعشرين يوما وبالجملة ينبغي النظر اليه كما في اوقات
الصلوة فان طلوع الفجر في بلد لا يستلزم ايجاب الصلوة الفجر في بلد لم يطلع وان علم ذلك بالدليل او بالشهود انه قد طلع الفجر هناك هذا الوقت فقول المص
في المنتهى بعدم الفرق بعد الرؤية في بلد ما في ايجاب الصوم والافطار بين المتقاربة والمتباعدة بدليل ثبوته بالرؤية في بلد وبالشهود في اخرى فيصدق عليه انه شهد
الشهر فيجب عليه الصوم والافطار بالاية والاخبار المتقدمة الدالة على وجوبهما بها وقد صدق هنا بعيد لما مر ولان الظاهر ان المراد بمن شهد الشهر انهم راوا
في البلد الذي هم فيه كما هو المتبادر ولو لم يكن ظاهرا احتمالها عليه لما مر لانه قد يحصل العلم بعدم امكان الرؤية في هذا البلد ولزوم صوم اقل من تسعة وعشرين
يوما وكان لهذا رجع المص عنه في ساير كتبه واما المسئلة المتفرعة على هذا القول فظاهرة قوله ولو اشتبه شعبان الخ كون عد رجب ثلثين وكذا شعبان ثم
لان الاصل والاستصحاب يقتضي عدم الخروج عن الشهر الاول حتى يعلم ولا يعلم الا بالعد ثلثين ايضا يدل على ما في الاخبار والاية من الامر باكمال العدة ثلثين وللتمام
وهو ما بالفاظ مختلفة مثل اتمه والخروج عن اليقين قوله ولو غمت الشهور فالاولى العمل بالعدد اي العمل بالحساب بعد غيم الشهور كلها بان يعد خمسة ايام
من السنة الماضية مثلا لو كان اول شهر رمضان السنة الماضية يوم الاثنين يكون يوم الجمعة اوله في هذه السنة فدليله ان هذا طريق الى معرفته وتعين
غيره فتعين ذلك وكونه طريقا يعلم من حساب الشهور والسنة فان التفاوت يكون ذلك المقدار غالبا ويؤيده خبر عمران الزعفراني قال قلت لابي عبد الله ان السماء تطبق
علينا بالعراق اليومين والثلثة فاي يوم نصوم قال انظر اليوم الذي صمت من السنة الماضية وصم يوم الخامس ولكن كون الغالب ذلك غير معلوم
والخبر ضعيف السند ويؤيد الترك انه لو كان هذا الحكم صحيحا كان الواجب العمل به دائما سواء كان مع الغيم ام لا ورمضان وغيره وكانه لذلك حمله الشيخ
على الصوم من شعبان فكانه يصير مثل يوم الشك بنيته على انه من شعبان فان كان من الشهر كتب له ويوم وقوله والا حسب له نافلة فلا ينبغي الخروج من الامر باكمال
الشهر المستفاد من الاية والاخبار الصحيحة مؤيدا بالاستصحاب والاصل مع تيقن شغل الذمة بامثال هذه مع ان الشيخ والعلامة ادعيا ثبوت اخبار دالة على
حصر العلامة بين الرؤية ومضي ثلثين بل ادعى الشيخ ذلك في ظاهر القران ايضا كما يجيء وكانه لذلك قال العلامة في غير هذا بعد هذا بعدم اعتبار العدد فيعد الشهور ثلثين ثلثين المقام
ويكمل العدة من يوم تحقق دخول الشهر فلا اعتبار بالجدول ولا الحساب مطلقا ولا اعتبار بثبوته بعد الشفق ولا يحكم بكونه لليلتين ويعمل بمقتضى ما مر من
العقل والنقل وحمل الشيخ خبر اسمعيل بن الحر عن ابي عبد الله قال اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلته واذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين على وجود الغيم

لحر

والمجوس بيتوخى فان و فوادنا اخر اجزء ولا اعادة النظر الثالث في اللواحق وفيه مطلبان الاول في احكام متفرقة تم

والعلة في السماء مع عدمه وهو الصحيحة الصريحة ايضا لجواز كونه لليلتين في نفس الامر وفيما نحن نكون مامورين بالعمل به بل بالظاهر وكذا قيل لا اعتبار بالتطوق المستفاد
من صحيحة مرازم الثقة عن ابي عبد الله ا ذا تطوق الهلال فهو لليلتين واذا رايت ظل راسك فيه فهو لثلث وحملها الشيخ على ما حملت عليه رواية اسمعيل بن الحر ولا يخ
عن بعد وما سبق لا يصلح للتعارض اذ لا منافاة بينهما بين الاصل لجواز الخروج عنه بالدليل وكذا الخروج عن اليقين وكذا الامر باكمال العدة ثلثين المستفاد
من الاية والاخبار الصحيحة وكذا العمل بالروايات اذا علامة اخرى بالدليل كما لا منافاة بين الاول والثاني وكذا الخروج عن الشهرة ولهذا عمل بها الشيخ في الجملة ولكن
الخروج عن ذلك كله بناء على هذا الخبر وحده مشكل لما سبق ولاعراض اكثر الاصحاب عنه وانه قد يرى التطوق مع الجزم بكونه من ليلته وانما ذكرنيه من الظل ايضا غير ظ
ولا نعلم قول احد به وان كان يفهم العمل به في الجملة من حمل الشيخ كما مر فالعمل بالاحتياط حسن ان امكن والا فالاول قريب مع احتمال الثاني ويحتمل الحمل على التقية
والتطوق الكثير وغير ذلك الله يعلم والمسئلة مشكلة كالعمل بالرؤية قبل الزوال وبعده على ما يدل عليه حسنة حماد بن عثمان لابرهيم عن ابي عبد الله انه قال اذا راوا
الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة ورواية عبيد بن زرارة وعبد الله بن بكير قالا قال ابو عبد الله اذا رؤي الهلال
قبل الزوال فذلك اليوم من الشوال واذا رؤي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان وسند هذه ايضا جيد اذ ليس فيه من فيه الا الحسن بن علي بن فضال والظ
انه ثقة غير فطحي وان قيل انه فطحي فوجدها مع ذلك عدم التعارض الصحيح بينهما وبين ما تقدم من ظاهر القران المستفاد منه الامر باكمال الصوم وكون الاهلة مواقيت
وتكميل العدة والاخبار الكثيرة الصحيحة الصريحة في اعتبار الايام بالثلثين ورؤية الهلال مشكل لعدم صريح المنع عن غيرهما وعدم الحصر فيهما فلا منافاة فاذا ثبت
علامة اخرى بدليل فيقال نظرا انهما دليلان بعد ثبوت العمل بخبر واحد فقول الشيخ فهذان الخبران ايضا مما لا يصح الاعتراض بهما على ظاهر القران والاخبار المتواترة
لانهما غير معلومين وما يكون هذا حكمه لا يجب المصير اليه مع انهما لو صحا لجاز ان يكون المراد بهما اذا شهد مع رؤيته قبل الزوال شاهدان من خارج البلد بان ذلك
اليوم من شوال مع عدم المانع والعلة من غيم ونحوه في السماء وهذا بناء على مذهبه من عدم العمل بالشاهدين الا مع الغيم وكونهما من خارج والا فلا فايدة في
الرؤية ح ولا فرق بين الرؤية قبل الزوال وبعده وقد صرح به لا يخ عن تامل وكذا قول العلامة فان في طريق الثاني ابن فضال وهو ضعيف ومع ذلك لا يصلحان
لمعارضة الاحاديث الكثيرة الدالة على انحصار الطريق في الرؤية ومضي ثلثين لا غير لسلامة الاولى كما يفهم من كلامه ايضا وعدم ظهور صحة الحسن بل صرح
بعدمه في الخلاصة وعدم الحديث الدال على الحصر انما الموجود الامر بهما فالحصر ليس بصريح فلو ثبت غيرهما بدليل شرعي يجب اتباعه فلا يعارض بما قد يدعي ثبوته مما يدل على
الرؤية لهما فتامل بل يجب حمله عليها لوجوب حمل المجمل على المفصل فتامل ولكن ظهور تلك الاخبار في عدم الغير لانه لو كان علامة اخرى لذكرت كما هو الغالب تامل
فانه قد يقال ذكرت في خبر اخر ولهذا ما ذكر الرؤية والثلثين جمعا في جميع الاخبار والاصل وعدم الخروج عن اليقين والشهرة حتى انه في المنتهى وهو مذهب اكثر
علمائنا الا من شذ منهم لا نعرفه ما الحقيقة لا قائل به ويؤيد الاول الا انه نقل في المخ عن السيد المرتضى انه قال هذا صحيح مذهبنا اي اعتبار الرؤية قبل الزوال
وقال ايضا انه ادعى السيد ان علياء وابن مسعود وابن عمر وانس لو ابروا لا مخالف لهم واختار المص فيه اعتبار الرؤية قبل الزوال للصوم دون الفطر وما نجد له دليلا
على التفصيل نعم ذكر الاحتياط وفيه تامل واضح والدليل يقتضي عدم هذا التفصيل بل التفصيل بقبلية الزوال وبعديته وهو اعرف وقد اولهما الشيخ بالتاويل
المتقدم مع عدم كون التكليف به الا مع العلم به في الليل او بالشهود في النهار وفيما ميزان الظ من الرؤية هي المتعارفة وانما يكون في الليل فلا يشمل اخبارها
لرؤية النهار ولهذا بعد الزوال غير داخل فيها ويؤيده مكاتبة محمد بن عيسى قال كتبت اليه اسئله جعلت فداك ربما غم علينا هلال شهر رمضان فنرى
من الغد الهلال قبل الزوال وربما رايناه بعد الزوال فترى ان نفطر اذا رايناه قبل الزوال ام لا كيف تامرني في ذلك فكتب تتم الى الليل فانه ان كان تاما
راي قبل الزوال كانه اراد هلال شهر رمضان الهلال بعد شهر رمضان ولا يضر عدم صحة سنده هذه لانه مؤيد ولعل نصر القول في الحسن في الثاني منهما وكذا
وجود ابرهيم بن هاشم في الاول وان كانا مقبولين في مثل هذا المطلب فتامل وكذا لا يضر عدم صحة خبر خادج الدابني قال قال ابو عبد الله من راى هلال شوال
بنهار في رمضان فليتم صيامه لانه مؤيد وكذا عدم صراحته في قبل الزوال لانه عام واحتط وتامل فان المسئلة من المشكلات **قوله** والمجوس الخ الذي
حبس في موضع بحيث لم يعرف الشهر ولم يقدر على تحقيقه يجتهد في تحقيقه بمقدوره ثم يختار شهرا لصومه فان وافق شهر رمضان او تاخر عنه كله او بعضه فذلك
صحيح ويخرج عن الشهر اذا علم بعد مضي الشهر كله وان تقدم وان كان البعض فيقتضي ذلك دليل الاجتهاد والاختيار والصحة لانه لا يكون قضاء وترك نيته فيعفو
مع عدم القدرة واما القضاء في التقديم فلانه ما صام الشهر فيجب العدة من ايام اخر ولا دلالة وجوب قضاء ما فات مع احتمال الاجزاء لانه كان مامورا
بالفعل والامر للاجزاء الا ان ذلك انما هو مع عدم ظهور النقصان ويفهم من المنتهى الاجماع على ذلك وعلى الاجزاء على تقدير بقاء الاشتباه والظ
انه لا يجب عليه التفتيش ويدل عليه ايضا خبر عبد الرحمن عن ابي عبد الله قلت له الرجل اسرته الروم ولم يصم شهر رمضان ولم يدر اي شهر هو قال يصوم شهرا يتوخاه
ويحسب فان كان الشهر الذي صامه قبل رمضان لم يجزيه وان كان بعده اجزأه وينبغي ان يترك نية الاداء فرع ينبغي الترائي للهلال ليلة ثلثين من شعبان
لاحتمال كونه من الشهر فلا يفوت اليوم الشريف العظيم مع ما فيه من العبادات وقال في المنتهى يستحب ولكن ادعي دليله الذي هو ولان الصوم واجب وكذا
الافطار في العيد فيجب التوصل الى معرفة وقتهما ليقع التكليف على وجهه الى الوجوب والظ عدمه كما صرح به في اول كلامه وانه يريد المبالغة في الاستحباب
ويؤيده الاصل وعدم الوجوب تعلم سورة السجدة وحفظها بحيث يعلم كل كلمة منها حتى لا يقرا في وقت عدم جواز قراءتها ولا حفظ محل السجدة حتى لا
يترك الوجوب عند قراءتها ولا معرفة كل القران حتى لا يمس وقت عدم الجواز وامثالها كثيرة فتامل فيها والظ ان الوجوب في امثالها مشروط بالعلم
والاصل دليل قوي حتى يعلم الناقل وليس بواضح ولكن الاحتياط حسن بل في التراءي في اول الشوال ايضا بل في كل الشهور للاطلاع على الايام الشريفة وما فيها
ولانه يحفظ به شهر رمضان وغيره سيما رجب وشعبان وذي الحجة وقراءة الدعاء المنقول في رؤية كل شهر وتخصص في شهر رمضان والتصدق في اول يوم من كل
شهر بصلوة ركعتين بالفاتحة وثلثين مرة قل هو الله احد في الاولى وبالفاتحة وثلثين مرة انا انزلناه في الثانية على ما ذكرها في المصباح ويؤيد عدم الوجوب

يمكن ان يقال ليسا مصرحين في الانطار والصوم اذ قد يكون للليلة المتقدمة مع

الا مع العلم كما في العيدين وعدم وجوب مح

بعنا م

كل الصوم يجب فيه التتابع الا النذر المجرد عنه وشبهه والقضاء وجزاء الصيد والسبعة في الهدي وكل مشروط بالتتابع لو افطر في اثنائه لعذر بنى ولغيره يستأنف الا من صام شهرا ويوما من المتتابعين ومن صام خمسة عشر يوما من شهر ومن افطر لعيد خاصة بعد يومين في بدل الهدى م

ايضا عدم وجوب النظر ليعلم دخول وقت الافطار ليفطر لان الافطار واجب ولكن فيه انه موسع لو قلنا به لاحتمال ان يقال يبطل الصوم بمجرد دخول الليل فلا يجب شيء اخر وقد صرح به في المنتهى نعم يجب عدم نية الصوم بحيث يصير فيها الا وقد مر قوله كل الصوم الخ يريد بالصوم الواجب هو ظ وبالنذر المجرد الصوم الواجب بالنذر الخالي عما يفيد التتابع لفظا مثل قوله متتابعا ومعنى مثل ان اصوم هذا العشر او هذا الشهر الفلاني وشبهه العهد واليمين الخالية عنه والتحمل عن الغير قضاء لا يجب فيه التتابع تبرعا او بالاجرة او الولاية ويمكن ادخال الاخير في القضاء بارادة مطلق القضاء ولو كان عن نذر وجب فيه ذلك للاصل وعدم الدليل وعدم صحة القياس على الاداء كقضاء شهر رمضان قال في الدروس في تتابع قضاء النذر المقيد بالتتابع وجهان اقربهما وجوبه وهو اعرف في عدم وجوب في صوم كفارة الصيد في الاحرام تامل خصوصا في النعامة والبقرة والظبي مثلا وفي رواية وجوب التتابع في سبعة بدل الهدى كثلثة وسيجيء في موضعه انه ودليل وجوبه فيما يستفاد منه تتابعه ظاهر مثل صوم شهر رمضان والنذر المقيد به وكذا شهري الكفارات المقيدة به ككفارة الشهر وخلف اليمين كما مر في غيره مثل ما تقدم ولو كان بالاجرة للاصل وعدم افادة الامر الفورية حتى يضيق نعم ينبغي المسارعة وعدم القطع الا لضرورة للاحتياط واحتمال الموت في كل زمان فلا يكون مشغول الذمة خصوصا بحق الغير لان يصل النفع الى الميت عاجلة وتبرأ ذمته بمجرد الوصية كما ادعاه الشيخ المحقق علي الطبرسي قدس سره في تفسيره الكبير في تفسير قوله تعالى فمن بدله بعدما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه غير ظ وكذا ذمة الوصي والولي بمجرد عقد الاجرة وينبغي عدم الترك بحيث يقال غير مشتغل بالصوم للغير وكذا باقي الاجارات وكذا المعاجلة في الخيرات كلها خصوصا العمل بالوصايا المأمور بها وجوب المسارعة فيها العمل المتحمل عن الميت غير بعيد لان الظاهر ان مقصود الموصي ذلك وان لم يصرح لتخليص ذمته بها وينتفع بالوصية ولئلا يصير مثل ما صار منه بان يوصي ليوصل الى غيره كما نراه في زماننا ما نجده لما روي عن الصادق ع قال للمرء يا بني اوص نفسك في جهازك وقدم زادك وكن وصي نفسك ولا تقل لغيرك يبعث اليك بما يصلحك قوله وكل مشروط الخ اي فاذا فيه التتابع ظاهرا شرط في اجزائه عند الاختيار لا مطلقا الا ما يستثنى فلو افسد الاصل ولزوم الحرج والضيق المنفي عقلا ونقلا لو اراد مطلقا وان كثر احكام الشرع والتكليف محمولة على الاختيار وهو المناسب للشريعة السمحة السهلة وعدم التصريح بالشرطية مطلقا في دليله وكانه اجماعي ايضا في بعض الافراد وقد استثني من هذه ثلثة ثلثة كفارة اليمين وثلثة كفارة الافطار في قضاء شهر رمضان بعد الزوال على تقدير وجوبها وثلثة الاعتكاف فكانه قيل يجب الاستيناف مطلقا لعذر او فسد ام لا ودليله بعد ما مر غير ظاهر الا ان يقال ان التتابع موجود في دليل هذه فالمامور به هو التتابع فلو لم يات لم يخرج عن العهدة سواء ترك اختيارا او اضطرارا غاية الامر انه لا يكون معاقبا على تقدير الاضطرار فلا ضيق ولا حرج ولا ينافي السمحة وهذا دليل لا يخلو عن قوة الا انه يفيد ثبوت الحكم في جميع الصوم التي ذكر التتابع في دليله فيمكن ان يقال به الا ما اخرجه دليل من اجماع وخبر وهو الثلثة الاخرى التي استثناها المص عن وجوب الاستيناف للافطار لغير عذر الاول الافطار بعد صوم شهر ويوم متتابعا الثالث الافطار بالعيد الاضحى بعد صوم يومين قبله في الثلثة التي بدل الهدي وقيده البعض بعدم العلم بوقوع العيد فاتفق العيد بالسهو ونحوه ولعل ظاهر الدليل هو العموم وسيجيء في الحج وقد عرفت ان في استثنائها بجملة عما اشترط فيه التتابع مسامحة وانه باعتبار الظ اذ ليس بحجة لا اختيارا ولا اضطرارا فلا يكون داخلة في المستثنى منه ويحتمل الانقطاع والامر هين بعد تحقيق المسئلة وانما الكلام فيه فنقول دليل الاول صحيحة الحلبي في التهذيب وحسنته في الكافي عن ابي عبد الله ع قال صيام كفارة اليمين في الظهار شهرين متتابعين والتتابع ان يصوم شهرا ويصوم من الاخر اياما او شيئا منه فان عرض له شيء يفطر منه افطر ثم يقضي ما بقي عليه وان صام شهرا ثم عرض له شيء فافطر قبل ان يصوم من الاخر شيئا فلم يتابع فليعد الصوم كله وقال صيام ثلثة ايام في كفارة اليمين متتابع ولا يفصل بينهن وهذه غير موجودة في الكافي بل في التهذيب فقط وهي دليل وجوب التتابع في كفارة اليمين وغيرها من الاية والاخبار وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل صام في ظهار شعبان ثم ادركه شهر رمضان قال يصوم شهر رمضان ويستأنف الصوم فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته وصحيحة جميل ومحمد بن حمران وحسنتهما عن ابي عبد الله ع في الرجل الحر يلزمه صوم شهرين متتابعين في ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض قال يستقبل فان زاد على الشهر الاخر يوما او يومين بنى على ما بقي وصحيحة ابي مريم الاتية مع ما بعدها وقد تقدمت ايضا ومضمرة سماعة بن مهران قال سألته عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين ايفرق بين الايام فقال اذا صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له امر فافطر فلا بأس فان كان اقل من شهر او شهرا فعليه ان يعيد الصيام وما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع فقال ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين فافطر او مرض في الشهر الاول فان عليه ان يعيد الصيام وان صام الشهر الاول وصام من الشهر الثاني شيئا ثم عرض له ما له العذر فان عليه ان يقضي واعلم ان هذه الاخبار ليست بصريحة في جواز البناء على ما صام وعدم وجوب الاستيناف على تقدير الافطار بعد صوم شهر ويوم مع عدم علة وعارض ومانع في كل شهرين متتابعين بل ظاهرها مع المرض والعذر والعارض والعلة في رواية ابي مريم الاتية الا اول صحيحة الحلبي حيث قال التتابع الخ لكن الظاهر ان ما بعده يبين ان المراد انه لا يضره الافطار والافساد لعارض الا انه لا يضره مطلقا وتحقيقه انه لما كان المتبادر من وجوب التتابع شرطيته وعدم الاعتداد بالصوم مع عدمه ووجوب الاستيناف بالافساد مطلقا لعذر كان او غيره بين ان المراد اشتراط ذلك مطلقا قبل صوم شهر ويوم فان الافساد فيه موجب للاستيناف مطلقا واما بعده فليس كذلك بل بغير الافساد لغير عذر فقط فتؤيد ما في الاية والاخبار وكلام الاصحاب من وجوب التتابع في الشهرين فانه يبقى معناه في الجملة واما على ذلك فلا يجب التتابع في الشهرين اصلا بل بين شهر ويوم وحمل وجوب الشهرين المتتابعين مع وجوده في القران والاخبار الصحيحة الكثيرة المعتبرة على ذلك بعيد ولا يستلزم ما اول الرواية الاولى فقط لما عرفت كذا صحيحة منصور بن حازم فانه قد يكون صوم شهر رمضان عذرا ومقبولا مع صوم شهر ويوم لا بدونه ولا يكون ذلك مطردا فيما لا عذر فيه اصلا مع انهما في كفارة الظهار فقط الا ان ظ اول صحيحة الحلبي ان معنى تتابع الشهرين هو صوم شهر وشيء من الاخر مطلقا وان كان السبب خاصا وهو الظهار وليس قوله فان عرض الخ معنى التتابع بل تفريع عليه ومعناه حصول عارض وباعث للافطار سواء كان عذرا موجبا لذلك مثل المرض المانع لصحة الصوم اولا وهو المعنى غير بعيد وكان الاصحاب فهموا ذلك حتى فتوا بالمشهور لكن الخروج عن مقتضى ما ذكرناه من ظواهر القران والاخبار المعتبرة الكثيرة بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال ولعل لهم مستندا اخر من اجماع

او الشهر صح

من كلامه ... يبعد عدم وجوب التتابع في القضاء مع

الافطار بعد صوم خمسة عشر يوما من الشهر المتتابع صح

وكل من وجب عليه شهران متتابعان فعجز صام ثمانية عشر يوماً فان عجز عن الصوم اصلاً استغفر الله تعالى ولا يجوز صيام ما لا يسلم فيه الشهر واليوم كشعبان خاصة في المتتابعين

نحوه فتامل وايضاً انه ليس في هذه الاخبار ما يدل على عدم وجوب الاستيناف لو افسد وافطر مثل صوم شهر ويوم لعذر بل ظاهر اكثرها وصريح بعضها يدل على وجوب ذلك مطلقاً بعده غير واضح بل الواضح منها الوجوب مطلقاً قبله وعدمه لعذر وبعده ثم يدل على عدم الاستيناف بعد صوم شهر اذا مرض او حاضت المرأة مطلقاً رفاعة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهراً ومرض قال يبني عليه الله حبسه قلت امرأة كان عليها شهرين متتابعين فصامت وافطرت ايام حيضها قال تقضيها قلت فانها قضتها ثم يئست من الحيض قال لا تعيدها اجزأها ذلك وروى في التهذيب بسند صحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام مثل ذلك وفي قوله الله حبسه اشارة الى عدم وجوب الاستيناف لكل عذر ويكون من الله قبل الشهر ايضاً كما في رواية سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوماً ثم مرض فاذا برئ يبني على صومه ام يعيد صومه كله فقال بل يبني على ما كان ثم قال هذا مما غلب الله عليه وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء فيهما منافيان للاخبار المتقدمة غير صحيح منصور وقد حمل الشيخ الاول على الاستحباب او العذر فيها على المرض الذي لا يمنعه من الصوم وان كان يشق عليه بعض المشقة وما فيهما بين على الذي يمنعه منه وهو بعيد لعدم التفصيل ولانه كان ينبغي ان يقول لا يفطر لانه مستقبل وليس بعد ولانه جعل المرض واحداً تارة موجباً للاستيناف واخرى غير موجب بانضمام يوم الى شهر وعدمه فهو كالصريح في عدم الفرق بين المرضين بل في الانضمام وعدمه على ان الاولى اكثر وفي رواية بيّنة فيها اختلاف في الاستيناف بلفظ وفي التهذيب بلفظ وفي كفارة التهذيب مخالف لها مع عدم ذكر شهر ايضاً بعد قوله صام ويمكن حملها على صوم شهر ويوم على تقدير وجوده ايضاً بان يحمل على ثلاثين يوماً ويكون الشهر الاول ناقصاً واما المرأة فينبغي كون الحكم فيها ذلك لانه لا يمكن لها التتابع غالباً بين الشهر واليوم ايضاً لوجود الحيض على كل شهر فتكليفها غير معقول ورواية سليمان ليس بصحيح السند فلا تعارض تلك وحملها على الاستحباب جيد والاصل مؤيد ولكن الاحتياط مع الاول وقد اشكل الاحتمال بالقران وغيره وبالجملة ترك ظواهر القران في مثل كفارة الظهار والقتل وتخصيصه بالخبر مع عدم المعارض الذي فيه خلاف في الاصول مشكل سيما الا انه ادعى في المختلف الاجماع على جواز البناء بعد الافطار لغير عذر اذا صام شهراً ويوماً متتابعاً ونقل الخلاف في الاثم وعدمه وهو بعيد ويدل على عدم كون هذه الا ويدل الا انما اختلفوا في الاثم فتامل ولا يترك الاحتياط وان ادعى الاجماع وفي الاولى عدم التفرق في الباقي ويدل عليه ما في رواية ابي مريم الآتية فتامل ونقل فيه بناء عن صاحب النهاية وجوب تتابع الشهرين اختياراً وقال ان كلامه يعطي وجوب التتابع في الشهرين وان متابعة الشهر الثاني بيوم للاول انما يكون مع العجز ونقل كلامه وهو بعينه ما احتملناه من الادلة فافهم فان القول به هو الاحوط ولكن قال في النهاية بعد الكلام المعطى لذلك فان صام شعبان ورمضان لم يجزه الا ان يكون قد صام من شعبان شيئاً مما تقدم من الايام فيكون قد زاد على الشهر فيجوز له البناء عليه ويتم شهرين وهذا يشعر بما افهمه للمشهور الا ان يكون دخول رمضان عذراً فيكون حصول التتابع مخصوصاً بما على ما ذكرناه في رواية منصور واما دليل الثالث فهو خبر موسى بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثم عرض له امر فقال ان كان صام خمسة عشر يوماً فله ان يقضي ما بقي عليه وان كان اقل من خمسة عشر يوماً لم يجزه حتى يصوم شهراً واعلم ان توثيق موسى غير ظاهر قال في الخلاصة في الباب الثاني انه واقفي وفي كتاب جش وست له كتاب والخبر بالشهرة غير مسموع كما سمعت نعم ان ثبت اجماع فهو المتبع والا فالخروج عن وجوب التتابع المعلوم بمثل دليله مثل ان يكون منذوراً بمثل هذه الرواية مع عدم ذكر التتابع في متنها في غاية الاشكال لانه نذره متتابعاً وهو ظاهر في الكل بل صريح سيما اذا كان القصد ذلك كما هو الظاهر والغالب الا ان يكون عالماً بهذه المسألة وقصد ذلك والرجوع الى المعنى الشرعي المشهور والا فالا يقبل الا انه نذر معلوم الوجوب وكذا لو كان في قتل الخطاء او الظهار وتم العبيد سواء قلنا شمول الرواية لهما بحمل الجعل على ما يشمل الجعل بلا واسطة كالنذر او بواسطة فعل سببه مثل الاخيرين او يحمل على الاول كما هو الظاهر ويحال عليه الثاني لعدم الفرق بل الطريق الاولى لانه اذا لم يجب تمام التتابع باشتراطه على نفسه بنذره مع اقتضائه وجوب الايفاء بذلك لم يجب في موضع ما علم ارادة الوجوب اصلاً ولو علم فيما يعلم في الكل يقيناً الاحتمال لكفاية النصف فتامل فان الظاهر عدم التعدي على تقدير تحقق الاجماع في المنذور وان الحكم على تقدير ثبوته لا يتعدى الى التجاوز عن النصف في الجميع مثل اربعة اشهر وستة اشهر لما مر ويؤيده الحكم في الثاني حيث ما تجاوز عن النصف فتامل والثالث الافطار بالعيد وقد مر ويجيء تحقيقه وقد ادعى في المختلف الاجماع على كونه متتابعاً وعدم الفصل بالعيد بعد صوم يومين واعلم ان الظاهر انه يخرج عن ايام التشريق ايضاً اذا كان بمنى وجوباً لتحريم صومها كما مر وصرح به في المختلف وغيره ويحتمل اولوية التاخير مطلقاً فان الظاهر ان الاولى عدم صوم ايام التشريق لما مر من اطلاق بعض الاخبار في التحريم الا ان يقال هنا قد عارضه وجوب التتابع مهما امكن وقد سقط بالعيد للنص والتعذر ولا نص فيها سواء ويمكن الاستدلال بمثله على وجوب الشروع بلا تاخير ووجوب التتابع بعد الافطار والافساد والظاهر العدم اذ الظاهر انه يعلم ان المراد بالتتابع فيما قاله الشارع هو تتابع المقدار المذكور لا غير فيبقى اصل عدم وجوبه سالماً عما يدفعه ويؤيده ما في صحيحة الحلبي الذي هو مدار الحكم وهو قول التتابع ان يصوم شهراً ويصوم من الاخر اياماً او شيئاً منه وايضاً يعلم منه عدم وجوب فورية الكفارة في الجملة حيث جوز الافطار بعد شهر ويوم وخمسة عشر ولم يوجب الشروع بعده فيهما فتامل ولكن قد يشعر بوجوب الشروع فيما بقي صحيحة الجميل عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين في ظهار فصام ذا القعدة ودخل عليه ذو الحجة قال يصوم ذا الحجة كله الا ايام التشريق ثم يقضيها في اول ايام من المحرم حتى يتم ثلثة ايام فيكون قد صام شهرين متتابعين قال ولا ينبغي له ان يقرب اهله حتى يقضي ثلثة ايام التشريق التي لم يصمها ولا بأس ان صام شهراً ثم صام من الشهر الذي يليه اياماً ثم عرضت له علة ان يقطعه ثم يقضي بعد تمام الشهرين واعلم انه قد مر انه اطلق يوم التشريق على العيد ايضاً ولكن يلزم جواز صوم يوم ثالث عشر او انه خارج لعيد وحذف مدلاه ايضاً بناء على المشهور وتدل الصحيحة على عدم جواز الافطار بعد الشهر واليوم ايضاً الا لعذر ويشعر بوجوب التتابع والفورية بعده وان كان الظاهر عدمها على قول الشارح لما مر ويمكن حمل هذه على الاستحباب كما يشعر به لفظة ينبغي فتامل قوله وكل من وعتيق الخ قد مر البحث فيه ودليله وهو خبر غير صحيح ومشتمل على العجز عن العتق والتصدق ايضاً فكانه مخصوص بالكبيرة المخيرة وينبغي الاتيان بما اطاق واما دليل وجوب الاستغفار بعد العجز بمعنى الاكتفاء به لانه واجب مع كل كفارة يكون سببه ذنباً واما بل في كل المعاصي وجوب التوبة والندامة عن كل ذنب لان المراد به هو التوبة على ما يظهر من كلامهم حتى نظر السيد المرتضى في الشرح الى الثاني بل فيما عطف عليه التوبة مع انه لا يمكن

*[Margin:]* لصحيحة جميل وغيرها فنقول للاصحاب بعدم وجوبه لعذر قبل ذلك ومطلقاً مع صحم ام يعيد صومه

*[Margin:]* بشمول في

وانما

والشيخ والشيخة اذا عجزا وذو العطاش الذي لا يرجى برؤه يفطرون ويتصدقون عن كل يوم بمد ثم ان تمكنوا قضوا والحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن وذو العطاش الذي يرجى برؤه يفطرون ويقضون مع الصدقة م

وانه لا يحتاج اليه لامكان حمله بل ظهوره في طلب المغفرة وسؤال العفو وعدم العقاب كما وقع انه يخرج من المقال ورواية داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع في كفارة الوطي
الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه بنصف دينار وفي اخره بربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر به قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا
يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كل من عجز عن الكفارة التي يجب عليه
من صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار فانه لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان
يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المرأة ان تكون معها ولا يجامعها ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع ان الظهار اذا عجز صاحبه عن الكفارة فليستغفر ربه
ولينو ان لا يعود قبل ان يواقع ثم ليواقع وقد اجزأ ذلك عنه من الكفارة فاذا وجد السبيل الى ما يكفر به يوما من الايام فليكفر وان تصدق بكفه واطعم نفسه وعياله
فانه يجزيه اذا كان محتاجا وان لم يجد ذلك فليستغفر الله ربه وينوي ان لا يعود فحسبه بذلك والله كفارة واعلم ان المفهوم من الاخبار ان الاستغفار بدل كل كفارة
عجز عنها صاحبها فيكفي ذلك فلا يجب شيء بعده اذا وجد ما يكفر به كسائر الكفارات المرتبة الا في كفارة الظهار فان خبر ابي بصير يدل على عدم وقوعها
عنه ولعل العمل بالخبرين الاخيرين اولى وحمل خبر ابي بصير على الاستحباب او رجاء حصول ما يكفر به ظنا او علما للجمع ولئلا يلزم الضيق والحرج ولعدم الفرق وخبر اسحق يدل
على وجوب الكفارة فيه بعد الوجدان ويمكن حمله على الاستحباب لعدم الصحة ولقوله فحسبه الخ لما مر والظاهر عدم الاستحباب على تقدير القول به في الظهار وايضا الظاهر انه
يحتاج الى النية وقصد الكفارة وعدم العود الى ما يوجب الكفارة والى الظهار المحرم ثم انه المراد بقوله ولينو في الرواية وينبغي كونه باللفظ مع النية لانه
المتبادر ومنه مع احتمال الاكتفاء بها ويؤيد اعتبار اللفظ ما نقل في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى انا لله وانا اليه راجعون عن الصادق عن ابائه عن النبي ص اربع من كن
فيه كتبه الله من اهل الجنة الى ومن اصاب ذنبا قال استغفر الله وانه يكفي مرة واحدة للاصل ولصدق الامتثال قال في الدروس ويكفي مرة واحدة بالنية واما دليل
قوله ولا يجوز صيام الخ بمعنى عدم حصول التتابع واعتقاد انه كفارة فما تقدم من الروايات مع ادلة وجوب التتابع قوله والشيخ والشيخة الخ العطاش مرض لا يروى
صاحبه ولعل المراد به هنا من يضره ترك الشرب والظاهر ان الاكل كذلك والقول المجمل فيهما ان الشيخ الكبير مثلا لو تضرر عن الصوم بحيث يشق عليه مشقة لا يتحمل مثلها
يفطر ويتصدق عن كل يوم بمد ولا قضاء عليه الا انه فرض زوال ما فيه فيمكن القضاء والظاهر انه لو لم يكن قدر اصلا فكذلك كما هو مذهب الشيخ في التهذيب و
غيره وخص الفدية والتصدق بالاول الشيخ المفيد ره في المقنعة بطل رايته له دليلا فان الاخبار تدل على العموم مع عدم فرق سوى ان يقال ان الفدية كفارة
ولا كفارة مع العجز لان الفرض ساقط بالمرة وهذا ليس بشيء اذ لا بعد في الشرع ايجاب فدية بدل الصوم على تقدير عدم القدرة عليه فتامل واما الاخبار فهي
صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير والذي يأخذه العطاش وعن قوله عز وجل فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا قال من مرض او عطاش وصحيحة عبد الملك بن عتبة الهاشمي الثقة قال سألت ابا الحسن ع عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم
في شهر رمضان قال يتصدق عن كل يوم بمد من حنطة وحسنة عبد الله بن سنان قال سألته عن رجل كبير ضعف عن صوم شهر رمضان فقال يتصدق كل يوم
بما يجزي من طعام مسكين وصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في رمضان ويتصدق كل واحد
منهما في كل يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما فان لم يقدرا فلا شيء عليهما وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم
شهر رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم واعلم ان الظاهر من الاخبار هو العموم بل الظاهر هو العجز بالكلية مع احتمال المشقة العظيمة لسقوط الموجبة م
الاداء والقضاء ويكون وجوب الفدية بالاجماع قاله في المخ لانه قيل معنى قوله وعلى الذين يطيقونه يعني الذين كانوا يطيقونه من كبرهم كذلك في مجمع ثم لا يطيقونه م
البيان وتدل عليه رواية ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الذين كانوا
يطيقون الصوم فاصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد وان قيل للاية معنى اخر ليس هنا محله وتفسير من لم يستطع صريح في ذلك ويفهم
منه صحيحة محمد بن مسلم الشيخ الكبير الخ والظاهر ان المراد بالضعف عن الصوم في الاخبار الاخر هو العجز عنه كما يدل عليه لفظ يعني وان الظاهر هو اجزاء مد واحد كما
هو مقتضى الشريعة السهلة والاصل وهو مذهب الاكثر ومفاد اكثر الاخبار وحصول الشبع به غالبا والتصريح به في بعض الاخبار في طعام مسكين و
طعام مسكين الذي في الاية ظاهر فيه ايضا ويحمل ما يدل على الزيادة وان كان صحيحا صريحا في ذلك مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع وذكر الحديث
الا انه قال ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام لما مر وقد حمل الشيخ في التهذيب الاول على العجز لعل الاول اولى ولهذا ذكره في الاستبصار
لقلة التصرف في الاخبار واولوية المجاز من التقدير المذكور ولما مر ويدل على المطلبين جميعا رواية المحمولة على الاستحباب لعدم وجوب الصوم على الولد والقرابة
كانه بالاتفاق وهي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت له الشيخ الكبير لا يقدر ان يصوم فقال يصوم عنه بعض ولده قلت فان لم يكن له ولد قال فادنى قرابته
قلت فان لم يكن له قرابة قال يتصدق بمد في كل يوم فان لم يكن عنده فليس عليه شيء ويشعر به ما ورد في التصدق عن الثلثة الايام في الشهر حيث قال ان كان
عن الكبر او العطش فبدل كل يوم مد وان الظاهر ان ذا العطاش يقتصر على سد الرمق ودفع الضرورة لان الظاهر ان المقصود دفع الضرر الحالي فيجب الاقتصار على
ذلك ويدل عليه رواية عمار عن ابي عبد الله ع في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه قال يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتى يروى وفيها اشارة الى
ان ذلك انما يكون سببا للافطار مع خوف التلف ثم كون الكبر كذلك للمقارنة بينهما وان الظاهر ان الضرر العظيم فيهما كذلك وهو ظ ويدل عليه ايضا رواية
مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع ان لنا فتيات وشبانا لا يقدرون على الصيام من شدة ما يصيبهم من العطش قال فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم
وما يحذرون وان الظاهر عدم القضاء لعدم الدليل ولعدم ظهور بطلان الصوم في حقهم ذلك فيدل عليه النزاع في الروايات مع وجوب الامساك والاقتصار بل الظاهر ان الصوم م
على سد الرمق فالظاهر عدم الفرق بين من يرجى زواله وغيره في وجوب الفدية وعدم القضاء لعدم بطلان الصوم وان زال العذر ويبعد الفرق بان يجب على
الاول على القضاء دون الفداء والعكس على الثاني كما قاله البعض لعدم ظهور الدليل وظاهر ما مضى هو العموم وظاهر المتن مع خلافه ما نقلنا والقضاء .

ويكره التملي للمفطر والجماع وحد المرض المبيح للرخصة ما يخاف معه الزيادة بالصوم وشرائط قصر الصلوة والصوم واحدة ولا يحل الافطار حتى يتوارى الجدران
ويخفى الاذان فيكفر لو افطر قبله المطلب الثاني في الاعتكاف م

مطلقا مع التمكن لفوت الاداء مع امكان القضاء ويؤيد القضاء على المريض لعدة من ايام اخر وفيه تامل ولا شك انه احوط واما دليل وجوب القضاء والفدا
على الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن فهو صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر يقول الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا في
رمضان لانهما لا يطيقان الصوم وعليهما ان تتصدق كل واحد منهما في كل يوم يفطر فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد اخرى عن محمد
مسلم مثلها قيد البعض هذا بما اذا كان الخوف من الصوم قليل اللبن لكن الظاهر عدم الفرق كما يشعر به لفظ لانهما لا يطيقان الخ ولان عذرهما ليس باكثر من عذر الكبير
والعطاش وقد كان الفداء هناك واجبا وكذا هنا بل ينبغي بالطريق الاولى وفيه تامل واعلم ان لا بعد في ايجاب الكفارة على الامام من جهة حفظ ولده مع انها
عليهما الفداء انتفعت هي بالافطار وهو ظاهر ويمكن كون الفداء من مال الولد وعلى تقدير عدمه من مال الوالد لكنه بعيد للزوم الخروج عن النص بالاجتهاد ويمكن
بالغير فلا نفسها المراد هذه الاحكام في مطلق الصوم المعين ويؤيد ما قلناه من التصدق في المندوب قوله ويكره التملي الخ قدم تحقيق كراهة التملي والجماع وكذا تحقيق
حد المريض المبيح فنذكر قوله وشرائط قصر الصلوة الخ قدم الاشارة الى ذلك كله وقدم تحقيق ان المعتبر هنا احدهما او هما وانه لو افطر قبله ينبغي
عدم الكفارة مطلقا سواء كان السفر ضروريا او غيره كما هو مقتضى الدليل وهو عدم افطار الصوم الواجب المعين عليه في نفس الامر الموجب للكفارة
ولا موجب غيره وقد حصل العلم به بعد ذلك وتقدم فرق المصنف في القواعد بين السفر الضروري وغيره وايضا ظاهر ما تقدم هنا وفي غيره ايضا عدم
الكفارة مطلقا ولي تعجب عن الاصحاب انهم بنوا المسئلة على الفرع هذه المسئلة الاصولية مع قولهم فيها بعدم الوجوب في التكليف في قالوا هنا
بالكفارة لعله للافطار الممنوع منه وكونه صوما ظاهرا والظاهر عدمه ذلك كما مر تحقيقه فتذكر واعلم انه قد زاد بعض شرطا اخر في قصر الصوم وهو تبييت
بنية السفر بالليل ومع ذلك ان لا يخرج الا بعد الزوال اوجب الصوم والقضاء ايضا وهو مذهب الشيخ المفيد واكتفى البعض بصدق اسم السفر وان كان
الغروب بقليل وهو مذهب علي بن بابويه مختار ابن ادريس بعد قوله او لا يقول الشيخ المفيد التي ياتيها من الاخبار التي يجب العمل بها بعد ثبوت
وجوب العمل بالخبر الواحد واشار اليه المصنف ايضا حيث قال في الخ واجتح ما بلغنا تلك هي صحيحة الحلبي في الفقيه وهي حسنة لابراهيم في الكافي والتهذيب
الاستبصار عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم قال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان
خرج بعد الزوال فليتم صومه وصحيحة محمد بن مسلم فيها عن ابي عبد الله قال اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار عليه صيام ذلك اليوم ويعتد
من شهر رمضان وصحيحة رفاعة بن موسى في زيادات التهذيب قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يريد السفر في رمضان قال اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء
صام وان شاء افطر وهي مؤيدة باخبار اخر كثيرة مثل حسنة عبيد بن زرارة لابراهيم عن ابي عبد الله في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان
خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم قال يعرف ذلك بقول علي اصوم وافطر حتى زالت الشمس عرج على يعني الصيام وموثقة عنه قال اذا
خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام واذا خرج قبل الزوال افطر هذه كلها دليل مذهب الشيخ المفيد الا صحيحة رفاعة واما دليل مذهب الشيخ
اخبار غير صحيحة ولا صريحة في تفصيل مذهبه مع امكان التاويل واما دليل ابن بابويه فهو عموم قوله تعالى فعدة من ايام اخر ويؤيده ان المريض يفطر متى وقع
له وكذا عموم الاخبار الصحيحة الكثيرة الدالة على الافطار مثل خيار امتي من اذا سافر افطر وكان ع اذا سافر في شهر رمضان افطر وقد تقدمت ولا يعارض مثل
اتموا الصيام الى الليل لكونه مخصوصا بغير المسافر والمريض لا دلته وان امكن المناقشة بانه لم لا يجوز تخصيص تلك بما اذا كان السفر قبل الشروع في الصوم ويمكن
حملها على المفصل من الاخبار المعتبرة الكثيرة كما يقتضيه الاصول فمذهب الشيخ المفيد ليس ببعيد بل اقرب من الكل ويؤيده وجوب تمام الصوم المستفاد من
الاية المتقدمة والنهي عن ابطال العمل والاخبار الصحيحة الدالة على اتحاد حكم في وجوب الافطار لو سافر قبل الزوال مع تبييت السفر ليلا وكون الامر
للاجزاء يدل على عدم وجوب القضاء لو سافر بعد الزوال وصام فقول الشيخ بوجوب القضاء مع ذلك بعيد هذا كله واضح الحمد لله الا انه بقي المنافات
بين خبر رفاعة والاخبار المفصلة فيمكن حملها على الاستحباب بمعنى ان المسافر متى خرج في قبله لوجوب الجمع بين الاخبار الصحيحة ويمكن تاويل خبر رفاعة
لانه واحد وغير مشهور القايل لو كان بخلاف ما تقدم من الاخبار الكثيرة المعمولة مع ظاهر الكتاب والشهرة العظيمة في المذهب من تحريم الصوم في السفر
ووجوب الافطار وهو ان يقال يمكن ان يكون المراد بان شاء صام انه ان شاء ابطل السفر ورجع عن نيته وصام وان شاء الترم وافطر كما يقال مثل ذلك
في الاخبار الدالة على التخيير بينهما اذا كان بينه وبين اهله ضحوة النهار مثل حسنة رفاعة عن ابي عبد الله قال سالته عن الرجل يقدم في شهر رمضان
من سفر حتى يرى انه سيدخل اهله ضحوة النهار او ارتفاع النهار فقال اذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر
وغيرها بان المراد ان اراد الصوم لم يفطر ويتم مسكا حتى يدخل اهله وصام وان اراد يفطر قبله فلا يكون صايما الا انه مخير في تلك الحالة بين الصوم
والافطار لتحريم الصوم قبل حصول محل الترخص ووجوبه بعده فتامل وان يكون المراد الصوم اذا لم يتحقق السفر المبيح الا بعد الزوال والافطار اذا تحقق
قبله وهذا ليس ببعيد كثيرا عند من تامل ونظر في تاويلات الشيخ وه لان خبر رفاعة فيه دلالة على جواز الافطار مطلقا اذا سافر وعلى جواز الصوم
ايضا كذلك وقد ثبت عندنا في الادلة المتقدمة ما يدل على عدم جواز الافطار اذا كان السفر بعد الزوال وجوازه بل وجوبه قبله بالتفصيل وكذا التخيير
الصوم وجوازه وجواز الافطار ووجوبه فرجع مضمون الادلة الى التعارض وقد ثبت في الاصول حمل الاول على الثاني فصار مذهب الشيخ المفيد المتمسك
جيدا مع دفع التعارض بين الاخبار المتضادة ويبقى استبعاد صحة الصوم واسقاط القضاء مع تبييت نية السفر ليلا لانه مرجعه الى صحة الصوم واسقاط القضاء
مع عدم نية الصوم اذ من في قصده السفر من الليل غدا لا يمكن منه نية الصوم حقيقة وهذا الذي اقتضى ان يقال بوجوب القضاء وقال المصنف في الخ ليس
ببعيد من الصواب اذ لم يتحقق فيه شرط الصوم وهو النية ويمكن ان يقال لا استبعاد بعد ورود النص بالصحة كما مر من الامر بالصوم واتمامه من الكتاب والسنة
والشهرة مع اقتضائه الاجزاء والاسقاط وان فرض عدم النية لان اعتبارها انما يثبت على تقديره من الشارع فاذا صرح بعدمه فلا استبعاد على انه

بوجوب

بوجوب نية الصوم في هذه الصورة ليلا ويجعلونه صوما حقيقيا اذ يوجبون بافطاره كفارة افطار الصوم ويقولون بصحته من غير قضاء على الظاهر على تقدير عدم اتفاق السفر مع جريان الدليل بعينه ويمكن ان يكون الشارع اكتفى بمثل هذه النية التي لا جزم منها بل بمجرد التخييل او معتقد بعدم اتفاق السفر المضر للصوم اذ لا يمكن الا ذلك وله نظاير كثيرة وغالب الاحتياطات منه فافهم وقد فهم منه عدم المنافاة بين قصد السفر غدا وتكليفه بالنية وما يجوابه اذا رجعت بعد ومثله جواز الصوم مع علمه بان من يضيفه احد غدا فتامل فيبعد رجوع المص عن القول بقول الشيخ المفيد والا في الخ ذاهبا الى هذا حيث يفهم من قول المتقدم كبعد قوله بعد ذلك فيه بالتخيير اذا سافر بعد الزوال لحمل رواية رفاعة عليه مع عمومها بل ظهورها فيما قبل الزوال مع امكان ما قلناه واعلم ايضا ان الظ عموم الحكم في جميع الصيام المعين لعدم الفرق ولعموم مثل صحيحة الحلبي ويمكن اخراج نحو النذر المقيد بالسفر لاستثنائه بدليله المتقدم وبطلان الصوم المطلق لغير المعين لعموم الادلة وحمل الخصوص على الصوم الشهر والمعين وفيه تامل لعدم المقتضي فتامل فان اللحاق اوضح وقد يفهم من هذه الادلة المتقدمة من الكتاب والسنة والاجماع في الجملة جواز السفر في شهر رمضان اذ قد فهمت جواز الافطار فيه بل وجوبه فيه في الجملة وقد ثبت عندهم عدم جوازه في السفر الحرام مطلقا والاستثناء وتخصيص ما تقدم في السفر الضروري غير ثابت فافهم ويدل عليه الاصل وارادة اليسر وعدم الضيق والاستصحاب وبعض الاخبار ايضا مثل رواية عبد الله بن جندب قال سال عباد بن ميمون وانا حاضر عن رجل جعل على نفسه نذرا صوما وأراد الخروج الى مكة فقال عبد الله بن جندب قال سال عباد بن ميمون وانا حاضر عن رجل جعل على نفسه نذرا صوما فحضرته نيته في زيارة ابي عبد الله ع قال يخرج ولا يصوم في الطريق فاذا رجع قضى ذلك وصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر انه سئل عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم فقد مضى منه ايام فقال لا باس ان يسافر ويفطر ولا يصوم وصحيحة عن احدهما ع في الرجل يشيع اخاه مسيرة يوم او يومين او ثلثة قال ان كان مسافرا قد وصف ذلك فقال ان الله عز وجل قد وضع عنه ورواية سعيد بن يسار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يشيع اخاه في شهر رمضان اليوم واليومين قال يفطر ويقضي قيل له فذلك افضل او يقيم ولا يشيعه قال يشيعه ويفطر فان ذلك حق عليه وما في صحيحة حماد بن عثمن عن ابي عبد الله ع قال رجل من اصحابي جاءه خبره من الاعواض وذلك في شهر رمضان اتلقاه وافطر قال نعم قلت اتلقاه وافطر او اقيم واصوم قال تلقاه وافطر وغيرها ولا يبعد كون الاقامة افضل لصحيحة الحلبي في الفقيه وهي حسنة في الكافي عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يدخل عليه شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له ان يسافر فسكت فسألته غير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد له منها او يتخوف على ماله ولمكاتبة محمد بن الفضل البغدادي الى ابي الحسن العسكري جعلت فداك يدخل شهر رمضان على الرجل فيقع بقلبه زيارة الحسين ع وزيارة ابيك ببغداد فيقيم في منزله حتى يخرج عنه شهر رمضان ثم يزورهم او يخرج في شهر رمضان ويفطر فكتب لشهر رمضان من الفضل والاجر ما ليس لغيره من الشهور فاذا دخل فهو المأثور فيمكن حمل ما فهم منه ان التشييع والاستقبال افضل من الزيارة على المبالغة او كونها بالنسبة الى بعض الاشخاص لخصوص امر مثل ان يكون في تركه عليه ضرر او غيظ المتلقي ويؤيده انه لو لم يفعل لفات بالكلية بخلاف الزيارة مثلا فانها تستدرك وان لم يكن في العيد مثلا مع عظم ثوابه كما ادعى الشيخ ابرهيم بن سليمان في صومية حيث قال ولا باس به بعد ثلثة وعشرين يوما منه والتجنب مطلقا اولى حتى انه ورد في الحديث المعتبرة رجحان الصوم على السفر لزيارة الحسين ع في زيارة عيد الفطر مع الثواب الجزيل الذي لا يكاد يوصف لكن ما رايت الخبر في ذلك بخصوصه ولا اعرف اعتبار الخبر وهو الذي ذكرته فيما تقدم وليست بصحيحة ولا حسنة ولا موثقة بل ضعيفة وهو اعرف مع احتمال حصول ثواب اعظم من ذلك في الصوم مع الميل الى الزيارة وتركها حرصا لصوم الشهر وكذا يحمل على الكراهة ما يدل على التحريم مثل رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الخروج اذا دخل شهر رمضان فقال لا الا فيما اخبرك به خروج فيه الى مكة او غزوة في سبيل الله او مال تخاف هلاكه او اخ تخاف هلاكه وانه ليس اخ من الاب والام ورواية الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع قال لا تخرج في رمضان الا للحج او العمرة او مال تخاف عليه الفوت او لزرع يحين حصاده مع عدم صحة سندهما وان ادعى في المنتهى صحة الاولى لوجود القسم بن محمد كانه الجوهري الواقفي واشتراكه وعلي بن ابي حمزة كانه البطائني لانه قائد ابي بصير وهو يحيى بن القسم والظ ان كليهما ضعيفان خصوصا الاول وما اعرف وجه ما قاله في المنتهى وهو اعرف وجه ضعف الثاني ايضا ظاهر لمن نظر فيه في زيادات التهذيب على ان الاولى غير صريح في التحريم بل الثانية ايضا ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قلت له جعلت فداك يدخل علي شهر رمضان فاصوم بعضه فيحضرني زيارة قبر ابي عبد الله ع فازوره وافطر ذاهبا وجائيا او اقيم حتى افطر وازوره بعد ما افطر بيوم او يومين فقال اقم حتى تفطر قلت له جعلت فداك فهو افضل قال نعم اما تقرء في كتاب الله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فهذه تدل على التحريم وان المنع مفهوم من الآية الا انها غير صحيحة والآية محتملة لمعنى آخر ومعارض بالاكثر والاصح والاشهر قال في المنتهى انه مكروه الى مضي ثلث وعشرين يوما واستدل بالاصل وبمن كان مريضا الآية وبصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وبرواية زرارة المتقدمة لكن نقله عن ابان بن عثمان عن زرارة كما في الكافي وصحيحة حماد بن عثمان ولا يخفى عدم دلالة ما استدل على تمام مطلوبه ولنختم احكام الصوم بذكر فوائد الاولى يكره له ان يستاك بسواك خصوصا بالرطب واخراج الدم في الجملة وقلع الضرس يدل عليها رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع في الصائم ينزع ضرسه قال لا ولا يدمي فاه وادعى المص في المنتهى الاجماع على كراهة اخراج الدم الصعيف بالفصد والحجامة وفي الروايتين دلالة عليه وايضا يدل على الاول حسنة الحلبي لابرهيم عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الصائم يستاك قال لا باس به وقال لا يستاك بسواك رطب وقال لا يضر ان يبل سواكه بالماء ثم ينفضه حتى لا يبقى فيه شيء فهذه تدل على عدم الافطار بوضع الجزء الرطب وغيره في الفم وانه لو كان مبطلا لابطل جزما مثل الريق على تقدير تحريمه لا يضر بل على ان المبطل الحرام يجوز استعماله في المضمضة ونحوه فافهم والعجب ان الاصحاب ما ذكروا كراهة السواك ولو بالرطب بل نفوا ذلك الا قليل ويحتمل كراهة السواك مطلقا للرواية السابقة وحمل الرطب على الشدة وتخصيص الكراهة بالرطب وحمل المطلق على المقيد به فتامل الثانية يكره ايضا مباشرة النساء وادعى عليه الاجماع في المنتهى مع وجود الدلالة في الرواية وكذا قيل بكراهة الاكتحال بما فيه مسك وطعم يصل الى الحلق قال في المنتهى وذهب اليه علماؤنا وكذا يكره دخول الحمام مع الضعف للرواية ويكره بل الثوب للرواية وظاهر الرواية مع الماء الكثير بان لا يعصر واما مع العصر والبلة القليلة فلا وقد مر الثالثة يكره للمراة الجلوس في الماء للرواية والخروج عن خلاف

ولسانا

الى الصلاح ينبغي العمل بما روي في الفقيه عن جابر قال ابو جعفر عليه السلام لجابر يا جابر من دخل عليه شهر رمضان فصام نهاره وقام وردا من ليله وحفظ فرجه
وغض بصره وكف اذاه خرج من الذنوب كيوم ولدته امه قال جابر قلت له جعلت فداك ما احسن هذا من حديث قال ما اشد هذا من شرط كذا في الفقيه وفي
الكافي والتهذيب باسناده عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لجابر بن عبد الله يا جابر هذا شهر رمضان من صام نهاره وقام وردا من ليله وعف
بطنه وفرجه وكف لسانه خرج من ذنوبه كخروجه من الشهر فقال جابر يا رسول الله ما احسن هذا الحديث فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما اشد هذه الشروط وفي خبر
جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الصيام ليس من الطعام والشراب وحده ثم قال قالت مريم اني نذرت للرحمن صوما فاذا صمتم فاحفظوا السنتكم وغضوا
ابصاركم ولا تنازعوا ولا تحاسدوا قال وسمع رسول الله صلى الله عليه وآله امرأة تسب جارية لها وهي صائمة فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله بطعام فقال لها كلي فقالت اني صائمة وقد سببت جاريتك
فقال كيف تكونين صائمة
ان الصوم ليس من الطعام والشراب وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا صمت فليصم سمعك وبصرك وشعرك وجلدك وعدد اشياء غير هذا قال ولا يكون
يوم صومك كيوم فطرك وفي خبر جراح قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا صمت فليصم سمعك وبصرك من الحرام والقبيح ودع المراء واذى الخادم وليكن عليك وقار الصوم ولا
تجعل يوم صومك كيوم فطرك وفي صحيحة حماد بن عثمان وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تنشد بليل ولا تنشد في شهر رمضان بليل ولا نهار فقال له اسماعيل يا ابتاه فانه
الشعر
فينا قال فقال وان كان فينا وهذه تدل على كراهة الشعر في شهر رمضان مطلقا ويحتمل اختصاصه بالصائم وتعديتها الى مطلق الصائم وفي صحيحة فضيل بن يسار
قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا صام احدكم الثلاثة الايام في الشهر فلا يجادلن احدا ولا يجهل ولا يسرع الى الايمان والحلف بالله وان جهل عليه احد فليتحمل وفي صحيحة حماد
عنه قال سمعت ابا عبد الله يقول يكره رواية الشعر للصائم وللمحرم في الحرم وفي يوم الجمعة وان يروى بالليل قال قلت وان كان شعر حق وفي رواية اسحق بن عمار
قال وان كان شعر حق
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله كره لي ست خصال وكرههن للاوصياء من ولدي واتباعهم الرفث في الصوم وفي رواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما من عبد صالح يشتم فيقول اني صائم سلام عليك لا اشتمك كما تشتمني الا قال الرب تبارك وتعالى استجار عبدي بالصوم من شر عبدي قد اجرته من النار
وفي رواية ابي بصير ولا تنازعوا ولا تحاسدوا فان الحسد يأكل الايمان كما تأكل النار الحطب قد علم ان الاجتناب عن المحرمات والمكروهات في الصوم آكد الكذب
كما مر والحسد نقل عن الشيخ كراهته في الصوم ورده المص في المخ بانه حرام وقال في الدروس يحتمل ما يقع في الخاطر واظن ان ذلك ليس باختياري فكان المراد
التوجه اليه بعده ويمكن ان يكون مراده بالكراهة من حيث الصوم يعني ان عدمه للصوم اولى وافضل من وجوده ووجوده لا يضر به فتامل ويمكن ان يكون اظهار الحسد
والعمل بمقتضاه حراما ومجرد وجوده في النفس يكون مكروها ويشعر به بعض العبارات مثل يضر بالعدالة اظهار الحسد وان اظهاره حرام فتامل وينبغي ايضا الاشتغال
بالعبادات اكثر من يوم الفطر لما مر وفي الكافي باسناده قال قال امير المؤمنين عليه السلام عليكم في شهر رمضان بكثرة الاستغفار والدعاء فاما الدعاء فيدفع به عنكم البلاء
واما الاستغفار فيمحي ذنوبكم وبالاسناد كان علي بن الحسين عليه السلام اذا كان شهر رمضان لم يتكلم الا بالدعاء والتسبيح والاستغفار والتكبير فاذا افطر قال اللهم ان شئت
ان تفعل فعلت وغير ذلك من كتب عمل السنة وينبغي الدعاء عند الافطار وقبله خصوصا بالماثور ما نقل في كتاب ابن طاوس عن النبي صلى الله عليه وآله قال ما من عبد يصوم فيقول
عند الافطار يا عظيم يا عظيم انت الهي لا اله لي غيرك اغفر لي الذنب العظيم انه لا يغفر الذنب العظيم الا العظيم خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وايضا قوله يا واسع المغفرة
اغفر لي وعنه انه قال من اكل طعاما قال الحمد لله الذي اطعمني هذا من غير حول مني ولا قوة غفر ما تقدم من ذنبه هذا يحتمل كونه قبل الاكل وبعده وينبغي
فيهما مما ينبغي الافطار بالحلو كما يدل عليه الرواية في الكافي ومن كتاب ابن طاوس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من افطر على تمر حلال زيد في صلاته اربعمائة صلوة وعن الصادق
الافطار على الماء يغسل ذنوب القلب كانه في الصدوق والكافي ايضا وفي بعض الروايات قيد بالفاتر وينبغي اختياره وروي تقديم الافطار افضل حين تخاطره و
تخليصه عن الانتظار ولحسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال سئل عن الافطار قبل الصلوة او بعدها فقال اذا كان قوم يخشى ان يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم
وان كان غير ذلك فليصل وليفطر وهذه تدل على وسعة وقت المغرب فهم ونقل في المنتهى عن الجمهور عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الله تعالى احب عبادي
الى اسرعهم فطرا وهذه تدل على جواز التاخير بل افضلية تقديم الافطار مطلقا وذلك غير ظاهر لانه اذا اجتمع الفرضان ينبغي تقديم الافضل ولا شك في
افضلية صلوة المغرب من الافطار ولان الصلوة في اول الوقت افضل بالاجماع خصوصا المغرب فان وقت فضيلته قليل بل مضيق عند البعض وما يفيد
اولوية اول الوقت بعيد تقديمها ولان الدعاء في الفريضة وبعدها افضل مع ورود استجابة دعاء الصائم وللحسنة المتقدمة ولا يبعد تاخيره عن العشاء ايضا بل
عن جميع اوراده من الادعية لذلك ولان التوجه في حال الجوع اكثر من حال الشبع وذلك مجرب ولانه قد يغلب بعده النوم فيفوت الاوراد والتلاوة والادعية
او يقع من غير توجه وهذا مجرب عندي وقد جربته مرارا ولهذا اخترت التاخير عن الجميع غالبا ولان فيه كثرة الشهوة النفسانية وعدم اعطاء النفس شهوتها
ومنعها عنها الموجب لدخول الجنة الا ان يكون الامر بالعكس في ذلك كله فينبغي تقديم الافطار للضعف وعدم التوجه وهو النفس في التاخير ولو امكن
الافطار في الجملة ثم الاشتغال بالاوراد الى ان يخلص ثم الاكل بحيث يشبع ليمكن كونه اولى للعمل بالخبر واكثر ما مر الا انه يفوت وقت استجابة الدعاء
وقد يئول بعد الشروع الى الشبع كما جربناه ايضا مرارا وقد يحصل الادخال ويدل على استحباب تقديم الصلوة ايضا مرسلة عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا
عن ابي عبد الله عليه السلام قال يستحب للصائم ان قوي على ذلك ان يصلي قبل ان يفطر ورواية زرارة وفضيل عن ابي جعفر عليه السلام في رمضان يصلي ثم يفطر الا ان يكون
مع قوم ينتظرون الافطار فان كنت معهم فلا تخالف عليهم وافطر ثم صل والا فابدأ بالصلوة قلت ولم ذلك قال لانه قد حضرك فرضان الافطار والصلوة
فابدأ بافضلهما وافضلهما الصلوة ثم قال تصلي وانت صائم فتكتب صلوتك تلك فتختم بالصوم احب الي فهذه تدل على التاخير عن جميع الصلوات مع انه لا باس بسنده
ورواية العامة ضعيفة او مأولة وعلى كل حال اجابة الدعوة وجبر خاطر المؤمن وادخال السرور في قلبه وقضاء حاجته اذا كان في تقديم الافطار مقدم على الكل ان امكن
الجمع فوظ وينبغي التسحر ايضا في جميع الصيام خصوصا في شهر رمضان واما افضليته فسابر لما اجمعين التسحر في المبيت وغيرها ظاهر ويدل عليه ما في رواية سماعة فقال
اما في شهر رمضان فان الفضل في السحور ولو بشربة من ماء فاما التطوع في غير رمضان فمن احب ان يتسحر فليفعل ومن لم يفعل فلا باس ويدل على الاستحباب مطلقا ما مر وبالاسناد

في عيد الفطر على الصلوة وتاخيره عن الصلوة في الاضحى قالوا يستحب تقديم الصلوة على الافطار الا ان يكون هناك من ينتظر وح تقديم الافطار

وهو باصل الشرع مندوب ويجب بالنذر وشبهه وقيل لو اعتكف يومين وجب الثالث

عن ابي جعفر عن ابائه قال قال رسول الله السحور بركة قال وقال رسول الله لا تدع امتي السحور ولو على حشفة تمر وفي الفقيه روى عن امير المؤمنين عن النبي قال ان الله
وملائكته يصلون على المستغفرين والمتسحرين بالاسحار ولو بشربة من ماء ولعله في الصائم ايضا فتامل في رواية عنه يفطر على الاسودين قلت رحمك الله وما الاسودان قال
التمر والزبيب والماء ويتسحر بهما وعنه تعاونوا باكل السحور على صيام النهار والنوم عند القيلولة على قيام الليل وفي اخرى نعم المعين السحور على الصوم والقيلولة على
التهجد وهي النوم قبل الزوال قريبا اليه وفي مرفوعة عن ابي عبد الله قال لو ان الناس تسحروا ولم يفطروا الا على الماء لقدروا على ان يصوموا الدهر وروى عن امير المؤمنين
الافطار باللبن واعلم ان ظاهر الروايات عدم جواز صوم التطوع لمن عليه فريضة فالظ عدم الجواز ويؤيده انه لا يظهر دليل الجواز الا السيد مع قوله بالتضييق
التام في الصلوة مع معارضة الادلة هناك وعدم التعارض هنا فانه ليس شيء الا العمومات فيحمل على الخاص روى في الصحيح عن ابي الصباح الكناني في الكافي
قال سالت ابا عبد الله عن رجل عليه من شهر رمضان ايام ايتطوع فقال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان وفي الحسن لابرهيم عن الحلبي قال سالت ابا عبد الله
عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة ايتطوع فقال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان ويترتب عليه فروع كثيرة فتامل واعلم في صحة خبر ابي الصباح تامل لاشتراك
محمد بن الفضيل والاصل والعمومات يقتضي الجواز فلو صح المنع فهو مخصوص بقضاء شهر رمضان لاختصاص النهي وبطلان القياس **قوله** وهو باصل الشرع مندوب و
يجب بالنذر وشبهه قال في المنتهى الاعتكاف في اللغة هو اللبث الطويل ولزوم الشيء وحبس النفس عليه بار كان او غيره وفي الشرع لبث مخصوص للعبادة والظ من هذا
التعريف لزوم عبادة اخرى ليكون الغرض من اللبث ذلك فلا يتحقق بدونها والظ عدم اللزوم الا ان يريد ما يعم الصوم والعبادات الواجبة مثل الصلوات الخمس
ويحتمل كونه للعبادة انه لبث مخصوص يفعل ذلك اللبث لكونه عبادة وهذا ايضا بعيد فتامل واما التصرف في التعريف باعتبار الاجمال او الجامعية والمانعية
فتركناه لما تقدم واما دليل مندوبيته فهو الاجماع قال في المنتهى اتفق المسلمون على انه سنة قال الله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد يفهم منه انه اشارة الى ان سند الاجماع هو الكتاب ولا شك في استفادة كونه عبادة من الاخبار ايضا كما ستسمع ومن وجوبه بالنذر
ايضا فافهم واما وجوبه بالنذر ونحوه فهو ايضا اجماعي قال في المنتهى اجمع اهل العلم على انه ليس بفرض في ابتداء الشرع وانما يجب بالنذر وشبهه وادلة الايفاء
بالنذر دليله ايضا وهو ظ وينبغي عدم تركه لانه عمل صالح فيدخل فاعله بفعله فيمن عمل صالحا ولو فعل غيره ايضا معه يدخل فيمن عمل الصالحات الموجب للفوز
والنجاة ولما روي من مداومته ص ذلك في الفقيه قال قال ابو عبد الله كانت بدر في شهر رمضان فلم يعتكف رسول الله ص فلما ان كان من قابل اعتكف عشرين
عشر العام وعشرا لما فاته ومداومته ومشروعية القضاء واختاره في المنتهى ايضا ولعله ما يريد بالقضاء المعنى المصطلح وينبغي اختيار العشر الاخير من الشهر ولما روى في
الكافي والفقيه باسناد عن ابي عبد الله قال اعتكف رسول الله ص في شهر رمضان في العشر الاول ثم الاواخر وقال فيه ايضا وفي رواية السكوني باسناده قال قال
رسول الله اعتكاف عشر في شهر رمضان يعدل حجتين وعمرتين وثوابهما معلوم وستسمع ولا يضر ضعف السند المعروف من اجماع المسلمين والاخبار على حصول
الثواب المنقول وان كان للنقل لم يكن كما نقل **قوله** وقيل لو اعتكف يومين وجب الثالث نقل فيه ثلاثة اقوال الوجوب مطلقا بالشروع كالحج وما اعرف له
دليلا غير ذلك وهو ليس بشيء وما يدل على وجوب الكفارة بابطال الاعتكاف مطلقا ويحمل على الواجب منه كما هو الظ للاصل ونقل الاجماع في عدم وجوب
مندوبه بالشروع الا الحج والرواية التي ستسمع مع عدم صراحة الدليل الموجب للكفارة وعدم الوجوب مطلقا الا بالنذر وشبهه لما مر من الاصل وغيره و
الوجوب بعد مضي يومين وهو اظهر لصحيحة محمد بن مسلم في الكافي عن ابي جعفر قال اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ الاعتكاف
وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يفسخ اعتكافه حتى يمضي ثلاثة ايام وما في صحيحة ابي عبيدة الثقة عن ابي جعفر ومن اعتكف ثلثة ايام فهو في يوم
الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلثة اخرى وان شاء خرج من المسجد وان اقام يومين بعد الثلثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلثة ايام والظاهر الاولى في
المندوب وان لا يجوز الخروج عن الواجب بعد الشروع ويحتمل جواز ذلك في الواجب الغير المعين ايضا كما في الصوم الواجب الغير المعين فانه قال في شرح الشرايع
يجوز ذلك مطلقا حتى الكفارات على انه قال بوجوب المبادرة الى الصوم بعد الافطار لعذر مع زواله فتامل فانه يمكن التامل الا في قضاء شهر رمضان
بعد الزوال وقال ابو الصلاح واوجب المضي بعد الشروع في الصوم والظاهر عدمه في غيره فيكون المراد غير مندوب من الواجب الغير المعين ذو حصره الى الاخير
فقط موجب للاجمال والاعتراض ويؤيده عموم الثانية قال في شرح الشرايع به اسنده الى الروايات الدالة عليه لكنه قال انها غير نقية في طريقهما مع انه الا هو
الاجود وما رايت منه الا النقيتين الصحيحتين في الكافي والفقيه نعم انهما غير صحيحتين في التهذيب والاستبصار فكانه اشتبه عليه بو ايوب الواقع في طريقهما وهو
بعيد لان الظ انه ابرهيم عيسى الثقة لان الظ انه اثنان احدهما اسمه خالد بن زياد الانصاري قال في حقه مشكور وقال في كتاب ابن داود عظيم الشان واصحابي
والظ انه ليس هو والاخر ابرهيم المذكور ولانه ينقل احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عنه وصرح به النجاشي عند ذكر اسمه هو هكذا في الكافي وما سماه اهل
في المنتهى والمختلف ايضا بالصحة ومنع من صحتها فيهما وكانهما ما نظرا الا في كتابي الشيخ وقال في المنتهى في بيان الضعف فان في الطريق علي بن فضال وهو ضعيف
وقال في الايضاح ايضا كذلك ثم قال وهو الاقوى عندي وان كان في طريقها علي بن فضال لكن لم يرده الاصحاب والواقع هو علي بن الحسن بن فضال مع
صحة الطريق اليه في الكتابين على ما فهمنا من التصريح بالطريق فيهما في بعض الاوقات وفي كلام الايضاح ايضا تامل كما في تجويز شارح الشرايع بعد الحكم
بعدم النقاء كانه نظر الى ما قاله في الايضاح ورأى الصحة مع تامل ما فيها وكانه اطلق الروايات والاخبار على الاثنين وما رايت غيرهما وهما صحيحتان ظاهرتان
في المط وبالجملة هم اعرف بما قالوه واعلم ان الصحيحتين تدلان على وجوب كل ثالث بعد اليومين لا بعد اليوم خصوصا صحيحة ابي عبيدة وتشعر بعدم الوجوب بعده
ما نقل عنه من الاعتكاف في العشر مطلقا فافهم وانهم قالوا بوجوب النية وشرطيتها فيه كسائر العبادات وان وقتها اول وقته قال في الدروس وقتها قبل
طلوع الفجر فيكون في الايام الثلثة الليلتان الا ان عين زمانه كرجب فلا فرق وح وجوب الابتداء في اول ليلة وح تكون النية قبل الغروب ويحتمل جواز
مع النية من قبل الغروب في غير المعين ايضا لانه زمان صالح لذلك فيكون ثلثة ايام وثلثة ليال ووجه تقديم النية على الوقت مع انه ما وجب عليه شيء على

عبد الله قال قال رسول الله لم تسحروا ولو بجرع الماء الا صلوات الله على المتسحرين وصحيحة حفص بن البختري قال افضل سحورك السويق والتمر وبالاسناد عن ابيه ... اقول صح

لما فانه هذه مذكورة في الكافي عن الحلبي بسند صحيح حسن لوجود ابرهيم بن هاشم يفهم منه ان الافضل كونه في شهر رمضان وكونه صح

ولو شرط فى النذر الرجوع اذا شاء كان له ذلك ولا قضاء ولو لم يشترط وجب استينافه مع قطعه قر

تقدير وجوب الاعتكاف وعدم حصول الوقت فى غيره انه لا بد من النية مع اول الفعل بحيث لا يقع جزء منه بغيرها فلا يمكن بعد الدخول ويمكن جوازها
بل وجوبها قبل الشروع فى الزمان ليحصل اليقين بكون الكل مع النية فيكون ذلك الجزء المقدم من باب المقدمة فكانه صار جزء من الاصل فلم تكن المقارنة
الا بالاصل لا بغيره ولكن تعيين ذلك المقدار متعسر بل متعذر كمقارنتها لاول الفعل فليس ببعيد عدم القدح لو تخلل زمان ما ونفى الحرج والضيق عقلا ونقلا
والشريعة السمحة تقتضيه مع المساهلة من الشرع فى امرها لخلو اكثر العبادات خصوصا الاعتكاف عنها ولعله يكفى فى مثل ذلك قصد الفعل لله بالتبعة
تجويز وقوع النية بعد تحقق اول الوقت لعدم تحقق التكليف الا بعد ذلك فلا يكون خروج ذلك الجزء باعتبار عدم نيته مضرا او يكفى القصد السابق و
ليس بداخل حقيقة فى زمان الفعل المكلف به فان الواجب بعد دخول الوقت وفعل النية وهذا بعينه مثل نية التبييت بمنى والوقوفين ثم ان الظ
انه يكفى النية الاولى فلا يحتاج الى نية اخرى بعد مضى اليومين وان صار واجبا لدخوله بالتبع فى النية الاولى وان كان مستحبا باعتبار الاصل و
الشروع فان الظ مثل ذلك يكفى فلا اشكال فى مثله لعدم اجتماع الوجوب والندب فى الثالث كما فى الصلوة الواجبة حيث يجب ذلك فان مآل النية ح ايقاع
هذا الامر المندوب والمشروع فيه الذى يجب ذلك بعضه لله تعالى ولا محذور فيه ولا احتياج الى نية اخرى ولو قصد فى الاول التفصيل لكان اولى كما قلنا مثلها
فى الصلوة بانه يفعل الواجبات لوجوبها والمندوبات لندبها لله تعالى بل ساير العبادات المشتملة عليهما والاحوط ان ينوى اخرى لليوم الثالث لعدم جواز الفصل
عندهم بين الثلاثة بعدم الاعتكاف فينوى وجوب اعتكافه مع النهار وصوم النهار ايضا كما مر والاحوط ان ينوى فى اول النهار ايضا لاحتمال دخول الليل فى اليوم
السابقين فلا يكون الاعتكاف بعد واجبا او انه لا يجب الاعتكاف مع الصوم وليس الا فى النهار والليل تابع ولا نص اسيتر فى التابع لو نية النية مقدما وهو موجود
فى كل وقت النية وتجديدها بعد دخول الواجب مطلقا قال فى المنتهى يجب استمرار النية حكما فلو خرج لقضاء حاجة او لغيره من الاعذار استانف النية
عند الدخول اى بطل الاعتكاف بالخروج والا فلا ولعل مراده انه لو كان الخروج بحيث لو كان لغير عذر وحاجة وغير مجوز شرعا يجب التجديد او يبطل فى ذلك
الزمان الخارج فقط مثل زمان الحيض والا لو كان الاعتكاف باطلا فاسا كيف يجب استيناف النية فقط الا ان يريد استيناف الاعتكاف مع وجوبه كانه
المقصود وقال فى الدروس لا يجب اعادة النية ان عاد بسرعة وهو مشعر بوجوب نية الاعادة مع الطول مع بقائه معتكفا وقال فيه ايضا ان خرج اختيارا و
الطرق وفيهما تامل فيحتمل الاخير وحال النية وبعض الاختلافات يمنع الانسان عن ارتكاب مثل هذه العبادة العظيمة ولا يخرج اذا خرج للخلاء مثلا امكن و
السرعة على قدر الامكان وامكن عدم التعدى مثلا من موضع يمكن الطهارة فيه وفى تعيينه بحيث لا يزيد ولا ينقص الا يجئ والظ ان هذه الامور من الشيطان
يريد المنع عن مثل هذه العبادة لمثلنا لضعفنا الله الموفق لدفع شره والعمل بنقيض مطلوبه من الانسان والله المعين للطاعة والمستعان قوله ولو شرط الخ
قال فى المنتهى ويستحب للمعتكف ان يشترط على ربه ان عرض له عارض ان يخرج من الاعتكاف ولا نعرف فيه مخالفا الا ما حكى عن مالك الظ انه يكون فى
الاعتكاف المندوب عند نية الاعتكاف كما فى الاحرام ويمكن عند نية اليوم الثالث ويظهر فائدته فى اليوم الثالث على القول بالوجوب بالشروع فى الكل
وفى الواجب انما يكون عند النذر وشبهه من الموجبات قال فى المنتهى الاشتراط انما يصح فى عقد النذر اما اذا اطلقه من الاشتراط على ربه فلا يصح الاشتراط
عند ايقاع الاعتكاف فاذا شرط ثم عرض له ما يمنع الصوم او الكون فى المسجد فانه يخرج ثم يقضى الاعتكاف اى يفعله ثانيا وجوبا ان كان واجبا وندبا ان
كان ندبا ولم يظهر وجه حصره فى النذر وجريانه فى مطلق الواجب كما فى الاحرام الواجب والظ ان المراد بالعارض ما يمنع من الاعتكاف فلا شك فى جواز الخروج
والابطال ففائدة الاشتراط محض الاستحباب والثواب كون الخروج رخصة او عزيمة او سقوط الكفارة على بعد كما قيل فى الاحرام وسقوط القضاء كما يشعر به
عبارة المنتهى وسيجئ لا التسويغ كما قال الشيخ زين الدين فى شرح الشرايع لانه انما يخرج على المقدر عند العارض مع عموم ما يدل عليه نعم لو جوز الاشتراط مطلقا
اى متى شاء خرج ولو من غير عارض فيمكن كون الفائدة التسويغ لكن عدم جواز هذا الاشتراط متعين لانه ينافى مقتضى النذر والوجوب وقد جوز فى الدروس
ذلك كما هو فى المتن ودليله غير واضح اذ الاصل عدم الاستحباب وعدم جواز الخروج بعد الوجوب والعمل بمقتضى الاعتكاف المنذور وغيره مع التصريح بالعارض
فى رواية عمر بن يزيد عن ابى عبد الله ع قال اذا اعتكف العبد فليصم قال لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام واشترط على ربك فى اعتكافك كما تشترط
فى احرامك ان ذلك فى اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امر الله والتشبيه يدل على ذلك وهو موجود فى صحيحة ابى بصير ايضا عن ابى عبد الله
قال ينبغى للمعتكف ان يشترط كما يشترط الذى يحرم وكانه فهم الاشتراط المطلق من صحيحة ابى ولاد الحناط الثقة قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة كان زوجها
غايبا فقدم وهى معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت لزوجها حتى واقعها فقال ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تمضى ثلثة
ايام ولم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر لان فيها مطلق الشرط وظاهرها سقوط الكفارة مع الشرط الذى لا يكون مقيدا بالعارض
اذ الظ فى ان المرأة ما حصل العارض بالمعنى المتقدم بل بمجرد مجئ الزوج كما يظهر منها ويمكن جعل القدوم عارضا باعتبار انها قد تكون خائفة من قبلها
اياه ويمكن تجويز شرط الخروج متى شاء وان اراد الخروج فى المندوب لا الواجب ويكون فيه مسقطا للكفارة المندوب وان لم يقل بالوجوب بالشروع ولو ان
ايضا مع القول به او مضى اليومين فى المندوب بالاصل اذ لا منافات بين هذا الوجوب والشرط لعدم بعد تقييده بعدمه ولا يمكن ذلك فى الواجب بالنذر
لان الخروج متى شاء منافى هذا الوجوب وبعد تقييده بعده نعم يمكن ذلك فى الواجب بعد الشروع على بعد الا ان يشترط فيه ايضا عارض فى الجملة
ويجعل العارض من اعم مما يشمل مثل قدوم الزوج فتامل على وجوبها مطلقا ولو قبل الثالث وتقدم ما يدل على عدمه وعلى كون كفارته مثل كفارة الظهار
والمشهور انها مثل كفارة الظهار لعدم قوة دليل غيرها وحمل الشرط على ما مضى من جعل القدوم مانعا للخوف مثلا والظ عدم وجوب الاعتكاف المندوب
الا اليوم الثالث وجواز الخروج عن الاعتكاف الواجب وعدم الكفارة مع الشرط وعروض العارض المانع وبدون الشرط ايضا معه مع عدم كونه واجبا
فى مندوبه الاصل على الظ وحمل خبر المذكور عليه لا فى الواجب المنذور فقد تكون الفائدة جواز الخروج فى الجملة وعدم الكفارة ايضا كذلك والظ كلام

وانما يصح من مكلف مسلم بصح منه الصوم في مسجد مكة والمدينة والكوفة والبصرة ولا يصح في غيرها على راي والبث ثلثة ايام ان شاء في اي وقت شاء و لو عينهما تعينا م

الشيخ حيث ما جوز الخروج بدون الشرط في الثالث وجوزه معه وكذا كلام البعض ايضا يشعر بعدم لزوم كون العارض مانعا عن الاعتكاف فيمكن كون شرط الخروج كما قلنا واما جعل العذر مانعا من غير اختيار كالمرض وجعل الفائدة مع ذلك تسويغ الخروج معه كما فعل في شرح الشرائع فغير ظاهر فتامل ولعل قول المص له ذلك لا قضاء اي لمن شرط في النذر الرجوع عن الاعتكاف الرجوع عنه ولا يجب عليه استينافه ثانيا اشارة الى فائدة الاشتراط ويؤيد التيسير والفائدة ولو لم يشترط وجب استينافه مع قطعه ثم اعلم ان الاعتكاف ينقسم ثمانية اقسام لانه اما ان يكون متعينا بزمان ام لا وعلى التقديرين اما مع عروض العارض ام لا وعلى التقادير الاربعة شرط الخروج والرجوع ان عرض له عارض ام لا فالظ جواز الخروج وعدم الكفارة مع الاربعة التي فيه عروض العارض مطلقا وعدم وجوب الاستيناف مع التعيين والشرط والاستيناف مع عدمهما لوجوبه بالنذر وشبهه الا ان اعتكف ثلثا وعدم الجواز في الاربعة الباقية مع وجوب الاعتكاف مطلقا والاستيناف مطلقا اداء مع الاطلاق وقضاء مع التعيين الا مع اكمال الثلثة مع احتمال جواز الخروج في غير المتعين لكنهم ما يجوزون بل يقولون بوجوب الاتمام بعد الشروع ولعل دليلهم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وهو غير ظاهر فيحتمل جواز الخروج لعدم التعيين بالشروع كما في الصوم الواجب الغير المعين الا قضاء شهر رمضان بعد الزوال فتامل قوله وانما يصح الخ اشارة الى شرائط صحة الاعتكاف فهو في الفاعل التكليف فلا يصح من غير المكلف كالمجنون لعدم الاعتبار بفعله ولا يجوز منه النية ولا يكون موافقا للتكليف فلا تكون عبادة وكذا الصبي الغير المميز واما المميز فبناء على كون افعاله تمرينا فقط فهو مثل سائر افعاله وقد عرفت مرارا ان افعاله صحيحة شرعية فلا يشترط التكليف الا ان يراد اعتكاف المكلفين والاسلام وهو ظ لعدم صحة عبادة الكافر خصوصا الاعتكاف المشترط كونه في المسجد مع تحريم دخوله ولنيته فيه واما اشتراط كونه صائما الذي اشار اليه بقوله يصح منه الصوم فكانه اجماعي قال في المنتهى وهو مذهب علماء اهل البيت ويدل عليه ايضا الاخبار الصحيحة الكثيرة مثل ما في صحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم وغيرهما عن ابي عبد الله لا اعتكاف الا بصوم والظ انه يصح بمطلق الصوم ولا يحتاج الى ان يكون سببه الاعتكاف ودليله العموم وصدق الصوم ووقوعه في شهر رمضان عند ولا معارض له الا في عدم الصوم ولا في صوم مستانف واما اشتراط المكان فالظ عدم صحته الا في مسجد جامع صلى فيه امام عدل صلوة جماعة لصحيحة عمر بن يزيد المنقول في الفقيه قال قلت لابي عبد الله ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها قال لا تعتكف الا في مسجد جماعة قد صلى فيه امام عادل جماعة ولا باس بان تعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة ثم قال فيه وقد روي في مسجد المداين هذه مروية في الكافي والتهذيب الا ستبصار بطريقين غير صحيحين ولا شك في انها صريحة في المنع عن الاعتكاف في ساير المساجد التي لم صلى فيه امام عدل صلوة جماعة لدلالة الحصر على النفي ولا خلاف فيه في الاصول على انه يفهم نفيه من جواب السائل عن الاعتكاف في مساجد بغداد والظ ان المراد بالامام العدل المعصوم كما هو قول اكثر الاصحاب الا انه المتبادر ويشعر به ذكر المساجد الاربعة فقط ونفيه عن مساجد بغداد ولا اختصاص الحكم بالسائل لوقوع لا تعتكف بالخطاب فيدل الاختصاص بالمسجد المخصوص عدم مشروعية عبادة خاصة الا بدليل خصوصا وعدم تعلق الاحكام المذكورة بالمعتكف مثل وجوب الكفارات وغيرها الا بالدليل ولا شك ولا خلاف في وجوده في المساجد مع الشرط وفي غيرها خلاف ودليله محتمل للتخصيص ويؤيده الشهرة فيحمل ما ورد في مطلق المسجد والجامع على الجامع المذكور لوجوب حمل المط على المقيد مثل قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد على انه لا شك انها مخصوصة بالجامعة للاخبار الا انه وانها غير صريحة لانه قد يقال انه لا يقال المعتكف شرعا الا على من كان في المساجد المخصوصة فليست بصريحة في جواز الاعتكاف في اي مسجد كان ولانه قد يكون المراد تحريم مباشرة على من في المساجد فقط الا المعتكف المصطلح عندهم مطلقا نعم لو كان اعتكفوا في المساجد لكان صريحا وقد يشعر بعدم صدق الاعتكاف الا في المساجد المخصوصة تعريف لعهدها والاخبار مثل ما في صحيحة داود بن سرحان في الفقيه عن عبد الله قال لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام ومسجد الرسول او مسجد جامع ومثله في الكافي عن امير المؤمنين لكنه غير صحيح وحسنة الحلبي لابراهيم في الكافي وهي صحيحة في الفقيه لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع وحسنة اخرى للحلبي عن ابي عبد الله قال سئل عن الاعتكاف قال لا يصلح الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة وتصوم ما دمت معتكفا وما في خبر علي بن عمران عن ابي عبد الله قال المعتكف يعتكف في المسجد الجامع ورواية ابي العلاء الرازي عن ابي عبد الله قال لا يكون اعتكاف الا في مسجد جامع فيه جماعة مشروعة ويؤيده قلة التخصيص في ظاهر الاية والاخبار الكثيرة وينبغي كونه مذهب بعض المتاخرين القائلين بصحته في كل مسجد جامع ويمكن ايضا حمل الاولى مع ارادة المعصوم على الافضلية لظ الاية وايضا يمكن حمل الاخبار على الافضلية وكانه دليل ابن عقيل القائل بصحته في كل مسجد ويؤيده ما يدل على الكفارة لمن جامع في الاعتكاف مطلقا والعموم ما في تحريم الشيء على المعتكف الوجوه عليه فتامل واما اشتراط كونه في مسجد جامع كما يظهر من بعض المتاخرين فليس بواضح دليله فتامل واما اشتراط ثلثة ايام لا اقل فكانه اجماعي ايضا ويدل عليه صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله قال لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام وصحيحتا محمد بن مسلم وابي عبيدة المنقولتان وصحيحة ابي ولاد في امراة خرجت من الاعتكاف قال ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يقضي ثلثة ايام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر قد تقدمت ايضا ثم الظ ان ثلثة ايام يشترط فيه التتابع فيكون ثلثة ايام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على الظ وقد تقدمت ايضا ثم الظ ان ثلثة ايام يشترط فيه التتابع فيكون ثلثة ايام مع الليلتين عند الاصحاب الا انه نقل في موضع من خلاف الشيخ انه قال ان اشترط التتابع فهو كذلك الا فيجب ثلثة ايام بلا لياليهن وهو لو انه ستروك وظ الاخبار المتقدمة خصوصا صحيحة ابي ولاد الحناط ويدل عليه ايضا وعلى دخول الليل في الاعتكاف ما يدل على وجوب الكفارة في الليل لو افسده بجماع كما سيجيء فافهم واما كونه صائما فقد مضى وكذا النية ان كان ندبا فينوي ندبا وواجبا فواجبا متقربا الى الله قوله ولو اطلق وجوب ثلثة بالنذر المطلق مبني على ما تقدم من اشتراطها فيه فكما يجب كونه في المساجد المتقدمة صائما فكذلك يجب في ثلثة ايام للشرطية فان وجوب المشروط والموقوف مستلزم لوجوب الشرط والموقوف عليه فهو ظاهر وكانه لا خلاف هنا وهذا يدل على حقية القاعدة وبطلان دليل المخالف على عدم حقيتها بان الشيء النهي عن الضد غير ذلك على ان الغفلة في الواجب غير معقول ولا منصوص واما قوله ان شاء فظاهر ان مراده اين شاء من الامكنة المتقدمة

ولو نذر ان يزيد وجب فان شرط التتابع لفظا او معنى وجب فان اخل بالمشروط لفظا استانف متتابعا وكفر وبالمشروط معنى يبني ويكفر وان لم يشترطهما جاز
التفريق ثلثة ثلثة ولو اطلق الاربعة جاز ان يعتكفها متوالية وان يفرق الثلثة عن اليوم لكن يضم اليه آخرين بنوى فيهما الوجوب ايضا ولو نذر اعتكاف النهار وجب
الليل ايضا ولو شرط عدم اعتكافه او اعتكاف يوم لا ازيد بطل النذر ولو نذر اعتكاف يوم وجب اضافة يومين ويشترط في المندوب باذن الزوج والمولى ولو هاياه
مولاه جاز ان يعتكف في ايامه الا ان ينهاه المولى ولا يجوز الخروج من موضعه فيبطل لو خرج وان كان كرها الا ناسيا م

للظهور ودليل العموم عدم التقييد مع

وكذا في اي زمان ومكان وقت يصلح للصوم ثلثة ايام متوالية وترك التفصيل فيصح في كل زمان ومكان يصح الاعتكاف فيهما ودليل تعين الوقت بالنذر هو وجوب الايفاء
لجماعا وكتابا وسنة مع اتصافها بصلاحيته ووقوعه فيهما فلو خالف فالظاهر عدم الصحة وان وقع في الافضل لما مر وهذا مويد لعدم اشتراط المزية والفضيلة في النذر
لا زمانا ولا مكانا والظاهر انه مختار المص هنا فالفرق بينهما غير جيد وكذا تجويز الايقاع في الافضل قوله ولو نذر ان يزيد وجب اي لو نذر ازيد من ثلثة ايام وجب
اعتكاف ذلك الزمان المنذور وكله وهو واضح واما وجوب الزيادة عليه حتى يصير ثلثة اخرى لو كان ما فوق الثلثة ناقصا عنها فكانه مبني على المسئلة المتقدمة
من وجوب الاعتكاف بالشروع ولكن لما ثبت عدم الوجوب الا في الثالث فلو كان الزايد واحدا لم يجب لما مر ويدل عليه ايضا كون اعتكافه عشرا واما لو كان يومين فلا
يبعد الوجوب لما مر فتذكر واما لو نذر اقل مثل يوم او يومين وقال اقل من ثلثة ايام فقيل يجب الثلثة لما مر من توقفه على اتمامه ويمكن ان يكون بمعنى انه يجب تصحيح هذا
الاعتكاف من وجوب اعتكاف في ثلثة ايام وان كان الزايد الغير المنذور وانما بطريق النذر فلو فعله يكون منذورا ثم ينوي الوجوب في المنذور ويصير واجبا لو كان
ويكون الثالث بناء على ما مر ويمكن كونه واجبا مع كونه اولا وثانيا ايضا للتوقف فيحتمل عدم الوجوب وبطلان النذر لانه نذر غير مشروع والاولى منه بالبطلان
اذا قيد بدون الثلثة فقط مع احتمال الوجوب هنا في ضمن المندوب مثلا كما تقدم قوله فان شرط التتابع لفظا بان يقول اعتكف ستة ايام متتابعات ومتواليات
ونحوها او معنى بان يقول اعتكف ستة ايام من اول الشهر مثلا وجب فعله متتابعا من غير فصل بمقتضى النذر فلو اخل بالمشروط وهو التتابع فان كان لفظا قال المص استانف
متتابعا كما هو الشرط ويكفر لخلف النذر فالظاهر انه كفارة خلف النذر وان كان معينا صح ما فعله وتمم ما بقي والظاهر انه على تقدير كونه ما فعله ثلثا والا يستانف
هنا ايضا ووجه الاستيناف في الاول عدم الاتيان بالمامور به فبقى في العهدة فيجب فعله هذا مع عدم تعيين الزمان واضح ومع اشكال والبناء والاتمام يحتمل
ومحتمل والاستيناف والقضاء احوط واعلم ان المسئلة خالية عن النص فيمكن ان يقال بالبناء والاتمام مطلقا مع التعدي وان اثم بترك التتابع لصحة وقوع ما فعله اعتكافا
والاصل عدم اشتراط صحته بفعل الباقي ولا يقتضيه شرطية التتابع بل انما يقتضي الوجوب فقط وهو دليل البناء في التتابع معنى وبالجملة يحتمل عدم الفرق بينهما
في البناء والاستيناف ووجه الفرق ان شرط التتابع لفظا يقتضي كون المنذور هو المتتابع فلا يخرج عن العهدة الا به بخلاف التتابع معنى فانه يقتضي وجوب جميع المتتابع
فكلما وقع منه صحيحا يخرج عن العهدة فان صوم شهر معين مثلا لا يستلزم عدم صحة الا متتابعا بل كلما وقع منه صح كوجوب شهر رمضان واما الكفارة فيمكن
وجوبها مع تعيين الزمان وعدمه في الاول بحيث يمكن الاستدراك بل يجب الاستيناف واما مطلقا لان الظاهر من المشروط كونه عبادة واحدة بالشرط فالاخلال مع عدم
به يستلزم البطلان وعدم الاتيان بالمامور به مع وجود زمانه فيفعله فيه ويحتمل عدم الاثم ايضا لاحتمال عدم التعيين بالشروع ويمكن ان يقال ايضا بعد
قضاء ما خرج وتمه في الباقي لا استيناف ثمه والقضاء لا بد له من امر جديد وليس ولكن الظاهر القضاء لما ورد في الخبرين الصحيحين كما سيأتي من وجوب الاعادة على
الحايض والمريض بعد رفع المانع فهنا بالطريق الاولى ويؤيده وجوب القضاء في ساير المتعينات وانه على تقدير بقاء زمان يسع اعتكافا يجب فعل ذلك ثم الاتمام
مما بقي وما فات من الاول وانه يجب كفارة الاعتكاف لو فعل ما يوجبها مثل الوقاع ولو كان بعد الخروج لما مر في الصحيح من وجوبها على المراة المعتكفة بان
زوجها وخرجت قبل الثلثة وواقعها زوجها ويحتمل العدم بعد الحكم ببطلان الاعتكاف بالخروج ونحوه مما لا يوجبها فتامل واما جواز التفريق ثلثا ثلثا مع عدم
شرط التتابع مطلقا فهو ظ لصدق الاعتكاف المشروط مع وجود الشرايط المتقدمة قوله ولو اطلق الاربعة الخ قد يفهم تحقيق هذا مما سبق وقد ذكر ان نية
الوجوب خصوصا فيما غير الرابع تامل وانه يجب نية النذر فيهما مطلقا الا ما وقع ثالثا على الاحتمال وكذا يمكن جواز تفريق كل الاربعة مثل الرابع قوله ولو نذر
اعتكاف النهار وجب الليل ايضا فقد مر دليله ايضا ولو قيد بفقط يحتمل البطلان وكذا دليل قوله ولو شرط عدم اعتكافه الخ اي اعتكاف الليل قوله ويشترط
في المندوب اذن الزوج والمولى باشتراط اذن الزوج مع ايقاعهما بالصوم ندبا ظاهر مما سبق في الصوم وكذا المملوك على ذلك التقدير واما مع الصوم الواجب فلان الظ
ان منفعتهما المتضررة في شيء ومنعهما عنها يحتاج الى الاذن وهو في المملوك اظهر وفي صحيحة ابي ولاد المتقدمة اشارة الى اشتراط اذن الزوج حيث قال انها
وهي معتكفة باذن زوجها فتامل ثم ان الظ جواز الرجوع بعد الاذن ما لم يجب فانه لو كان واجبا بالاذن لا يجوز الاخراج والظ انه في الولد كذلك اذا كان في صوم
مندوب مع القول بالاشتراط وايضا الظ وجوب الاتمام لو زال التسلط بعد الوجوب قوله ولو هاياه الخ اي لو ناوبه مولاه الايام واعتكف العبد في نوبته
جاز له ذلك لم ينهه مولاه عنه فلا يجوز ويخرج لو شرع هذا مع الضرر بالمولى في نوبته ضررا زايدا على ما يحصل له بالاشتغال بغيره مما له العادة في الكسب ظاهر
واما مع عدمه فليس بواضح لانه يجوز له صرف هذا اليوم باي شيء اراد وهذا من جملته ومنه علم انه لا يجوز صرف نوبته فيما يحصل الضرر بالمولى في نوبته اذا لم يكن
عادة ولم يستقل المولى بمثله فتامل وايضا ان هذا على تقدير كون صومه مشروعا قوله ولا يجوز الخ اشارة الى عدم جواز الخروج من المسجد الا فيما
استثنى على ما سيجيء ويبطل وان كان الاخراج بغير اختياره الا انه لا اثم مع الاكراه ولا يبطل نسيانا لانه عذر هكذا ظاهر كلامهم وفيه تامل اذ الاكراه والنسيان
كلاهما عذر ومرفوع عن العبد فلا معنى للابطال باحدهما دون الآخر من غير دليل فرق والظ عدم البطلان مطلقا الا مع طول الخروج المنافي للاعتكاف
عادة بحيث لا يقال انه معتكف قال في المنتهى لو خرج مع النسيان وتطاول بطل الاعتكاف فتامل واما دليل عدم جواز الخروج فهو الاجماع قال في المنتهى وهو
قول العلماء كافة والاخبار مثل صحيحة داود بن سرحان الثقة قال كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لابي عبد الله ع اني اريد ان اعتكف فماذا اقول وماذا
افرض على نفسي فقال لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك وهذه صحيحة في الفقيه وان لم تكن صحيحة في غيره وصحيحة
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ليس للمعتكف ان يخرج الا الى الجمعة او جنازة او غايط وصحيحة الحلبي في الفقيه وهي حسنة في الكافي عن ابي عبد الله ع
قال لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع ولا يخرج في شيء الا لجنازة او يعود مريضا ولا يجلس حتى يرجع وقال اعتكاف
المراة مثل ذلك فلو خرج لغير عذر مجوز قال في المنتهى بطل اعتكافه وان قصر الزمان ونقل الخلاف من بعض العامة فكانه لا خلاف عندنا ويؤيده فهم المنافاة
بين الخروج والاعتكاف من مفهوم الروايات وتفسير الاعتكاف ثم قال يجوز ان يخرج راسه ليرجل شعره ويخرج يده وبعض جوارحه لما يعرض من حاجة

ان ذلك

فان مضت ثلثة صح الى وقت خروجه والا فلا الا لضرورة كقضاء الحاجة والاغتسال وشهادة الجنازة وعيادة المريض وتشييع المؤمن واقامة الشهادة ويحرم عليه الجلوس والمشي تحت الظلال والصلوة خارجها الا بمكة والمطلقة رجعيا تخرج الى منزلها للعدة ثم تقضي مع وجوبه وكذا الحائض والمريض م

الى ذلك لان المنافاة في الاعتكاف خروجه بجملته لا خروج بعضه وحديث عايشة دليل عليه والظ عدم النزاع في اخراج البعض بل الكل ايضا مع الحاجة واما مع عدمها فظ التعليل بقوله لان المنافاة الخ جواز اخراج البعض اختيارا ايضا والاصل يؤيده وصرح به في المنتهى والظ عدم النزاع في اخراج الراس لغسل المانعة على ما نقل ومنعه الا الراس لعله للتدرس وكانه نظر الى وجوب الكون في المسجد وذلك لا يصدق مع اخراج البعض لان المتبادر هو الكون بكله في المسجد فتامل فيمكن اتباع العرف فلا يضر مثل اخراج اليد مع ان الكون غير مصرح في الاخبار فتامل قوله فان مضت ثلثة صح الى وقت خروجه والا فلا اي لو خرج فيما لا يجوز له الا الخروج قبل مضي الثلثة يبطل الاعتكاف بالكلية فلا يصح شئ منه وان خرج بعده يصح ما فعله ان كان بالشرائط قوله الا لضرورة مستثنى من قوله ولا يجوز الخروج اي لا يجوز ذلك الا لضرورة فيجوز ولعل المراد بالضرورة المحتاج اليها في الجملة وما ورد عليه النص كقضاء الحاجة كانه كناية عن الخروج الى الخلاء ودليله مع ما تقدم في الرواية خصوصا قوله او غايط ويمكن التعميم وكذا الغسل الرافع للحدث كما لو احتلم فيجب ان يبادر الى الخروج بالتيمم اذا كان في المسجد ويخرج ويغتسل ويرجع وينبغي الاقتصار على الواجب احتياطا واقرب الطرق واقرب المواضع للخلاء والغسل ولو كان غير منزله قال في المنتهى لو كان الى جانب المسجد سقاية خرج اليها الا ان يجد غضاضة بان يكون من اهل الاحتشام فيجد المشقة بدخولها لاجل الناس فعندي هنا يجوز ان يعدل عنها الى منزله وان كان ابعد ولو بذل له صديقه منزله وهو قريب من المسجد لقضاء حاجته لم يلزمه الاجابة من المشقة بالاحتشام بل يمضي الى منزله لا فرق بين ان يكون منزله بعيدا بعدا متفاحشا او غير متفاحش في ذلك ما لم يخرج عن مسمى الاعتكاف بان يكون منزله خارج البلد مثلا وفيه تامل اذ فيه جواز الخروج بالضرورة ولا ضرورة فيما ذكره خصوصا في منزل الصديق الذي يجوز الاكل في بيته من غير اذنه ويحصل له السرور اي احتشام في ذلك اي منة الا ان يكون انه اذا جاز الخروج لضرورة فله ان يخرج الى اي موضع يريد فيه بعد لان الظ انه منوط بقدر الضرورة والمتعارف فتامل وكذا يجوز الخروج لشهادة الجنازة لعل المراد الخروج لاحكام الجنازة مثل التشييع والصلوة لا مجرد المشاهدة ودليله ما في الصحيحين المتقدمتين او جنازة والجنازة او يعود مريضا وما في الاخيرة دليل عيادة المريض ايضا مع العموم الوارد في ذلك ولعل تشييع المؤمن الحي اذ قد يحصل وكذا اقامة الشهادة ولا شك في الجواز على تقدير انحصار الشاهد في المعتكف وعدم امكان الاداء الا بالخروج واما في غيره فمحل التامل وكانه اخذ من جواز العيادة وتشييع الجنازة فتامل قال في المنتهى يجوز الخروج سواء كان الاعتكاف واجبا او ندبا متتابعا او غيره تعين عليه التحمل والاداء ام لا وقال ايضا يجوز الخروج لزيارة الوالدين لانها طاعة فلا يكون منافيا للاعتكاف وفيه تامل المنع في الاخبار ولا يقتضيه كونه عبادة والا لجاز لكل عبادة وزيارة الاخوان وبر الاقارب واجابة المؤمن وغير ذلك عبادة فلو كان ظهر فيها نص او اجماع فيها والا فالظ المنع والاحوط العدم وقد نقل في الفقيه ما يدل على الخروج لقضاء حاجة المؤمن مرسلا عن ميمون بن مهران قال كنت جالسا عند الحسن بن علي عليه السلام فاتاه رجل فقال له يا بن رسول الله ان فلانا له علي مال ويريد ان يحبسني فقال والله ما عندي مال اقضي عنك قال فكلمه قال فلبس عليه السلام نعله فقلت له يا بن رسول الله انسيت اعتكافك فقال له لم انس ولكني سمعت ابي يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من سعى في حاجة اخيه المسلم فكانما عبد الله تسعة الاف سنة صائما نهاره قائما ليله وهذا يشعر بجواز الخروج لقضاء حاجة كل مسلم ولكل ما يكون ثوابه كثيرا وعظيما اعظم من الاعتكاف ولكنه غير ظاهر في الاعتكاف الواجب مع الارسال وعدم العلم بصحة الا انه نقله الصدوق في كتابه الذي ضمن صحة ما فيه وكونه حجة بينه وبين الله وهو اعرف قال في المنتهى قال الشيخ يجوز الخروج ان يؤذن في منارة خارج المسجد وان كان بينه وبين المسجد فضاء ونقل الخلاف عن بعض العامة وقال ايضا يجوز للمعتكف الصعود الى السطح في المسجد لانه من جملته وفيهما تامل الا انه يريد سطحا يكون جزء من المسجد كما قد يقع بيت في المسجد فيكون سطحه داخلا والا فمشكل والاحوط المنع قوله فيحرم تحته بمعنى اذا خرج مع جوازه يحرم عليه بعد الخروج امور الجلوس والمشي تحت الظلال والصلوة خارجا الا بمكة فيصلي في اي بيت شاء بعد الخروج ونقل تحريم الوقوف ايضا تحت الظلال عن الشيخ والذي في الرواية مثل ما في صحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك وما في صحيحة الحلبي المتقدمة من قوله ولا تجلس حتى ترجع المنع من الجلوس تحت الظلال او مطلقا ولا منع من المشي تحت الظلال ولا الوقوف على ما رايت وقد نقل الاجماع على عدم الاستظلال للمعتكف مطلقا والاحتياط لانه يحصل اليقين في العبادة ولا يحصل مع غيره ولا شك انه احوط فالذي يحرم هو القعود في غير محل الاعتكاف بعد الخروج مطلقا وخصوصا تحت الظلال هذا مع الاختيار اما مع الاضطرار مثل حال الخلاء فجايز واما كون الجلوس حراما وكونه تحت الظلال حراما اخر مع القول بان الحرام في الرواية هو الجلوس تحت الظلال كما قال الشيخ على محل التامل فتامل وكذا تحريم المشي كما في اكثر العبارة ولهذا اختار عدمه في المخ واما الصلوة في غير المسجد الذي اعتكف فيه فالظ عدم جوازها الا مع الضرورة بحيث يضيق الوقت بعد الخروج لضرورة ولا يمكن ادراكها فيه فيجوز في كل ما امكن فيه بل يجب والظ عدم ابطال الاعتكاف وعدم اعادة الصلوة الا مع التقصير فيمكن الاول والا في بيوت مكة فانه لو خرج خروجا جائزا يصلي في اي بيت اراد من مكة ويدل عليه صحيحة منصور بن حازم في الفقيه والكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها شاء سواء عليه في المسجد صلى او في بيوتها والظ ان القايل هو الامام عليه السلام لا مرد وروى هذه في الفقيه في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام وحمل الشيخ ذلك على بعد الخروج للضرورة لما تقدم من عدم جواز الخروج الا لضرورة ويمكن الخروج والصلوة في بيوتها لا لضرورة لظاهر الرواية وتخصيص المنع بالخروج للصلوة في غير بيوت مكة لهذا الخبر والاولى ما ذكره وايضا حمل هذا رواية عبد الله بن سنان قال سمعته يقول المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها شاء سواء صلى في المسجد او بيوتها وقال لا يصلح العكوف في غيرها الا ان يكون مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله او في مسجد من مساجد الجماعة ولا يصلي المعتكف في بيت غير المسجد الذي اعتكف فيه الا بمكة فانه يعتكف بمكة حيث شاء لانها كلها حرم الله ولا يخرج المعتكف من المسجد الا في حاجة قال قوله فانه يعتكف بمكة حيث شاء لا يريد به يصلي صلوة الاعتكاف لانه شرع في بيان صلوة المعتكف فقال لا يصلي المعتكف الخ ايضا يدل عليه اول الخبر ان كان الضمير راجعا الى المساجد وان كان راجعا الى مكة كما هو الظ فلا بد من تاويله ايضا بما اول اخره وهو بعيد ثم يؤيده ما في اخره ولا يخرج المعتكف من المسجد الا في حاجة فيدل على حصر الاعتكاف فيه ويؤيده الاخبار المتقدمة مع عدم صحة هذا الخبر وايضا اضمار فيه وان كان الظ انه عن الامام عليه السلام كما قال الشيخ قوله والظ انه يجوز خروجه الى الجمعة اذا كان الجمعة في غير مسجد الاعتكاف وتقدم دليله قوله والمطلقة رجعيا تخرج دليل

ويحرم عليه ليلا ونهارا النساء لمسا وتقبيلا وجماعا وشم الطيب واستلذاذا البيع والشراء والمماراة ويجوز النظر في المعاش والخوض في المباح

خروجها من الاعتكاف الواجب ووجوب الاعتداد في بيت زوجها وعدم جواز الخروج والاخراج عنه ولكن وجوبه غير ظاهر لانه يجب الاعتكاف ايضا والمضي فيه فيقدم مع التعارض الا ان يقال الاول معلوم بالقران بخصوصه واجماع الامة والاخبار ايضا بخلاف الثاني ومع ذلك لا يلزم الترجيح لعدم دلالة الادلة على وجوب الخروج عن محل الاعتكاف والاعتداد في بيت الزوج المستلزم لذلك فتامل ولا يبعد الخروج في غير المتعين كما اختاره في الدروس وقال المص في المنتهى اذا طلقت المعتكفة او مات زوجها فخرجت واعتدت في بيتها استعيدت الاعتكاف قال الشيخ وجوب الخروج غير ظاهر خصوصا في الموت وكان في كلامه اشارة اليه فتامل واما وجوب القضاء بعده فلانه فات لعذر فيجب القضاء مع وجوبه كما في حال المرض والحيض فتامل ويدل على القضا حال المرض والحيض صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الثقة عن ابي عبد الله قال اذا مرض المعتكف او طمثت المراة المعتكفة فانه ياتي بيته ثم يعيد اذا برء ويصوم في الاعتكاف قال في الكافي وفي رواية اخرى عنه ليس على المريض ذلك ويمكن حملها على من اشترط لما تقدم من عدم ظهور السند وتدل عليه ايضا صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله في المعتكفة اذا طمثت قال ترجع الى بيتها واذا طهرت رجعت فقضت ما عليها والظ ان المراد وجوب القضا مع وجوب الاصل وعدم الاشتراط كما تقدم والظ ان حكم النفساء حكم الحائض والمستحاضة لا يمنع من الاعتكاف لانها بحكم الطاهر مع الافعال كما ذكر في المنتهى وهذا يدل على جواز ادخال النجاسة في الجملة كما استثنا بالاجماع وان كان ممن قال بعدم ادخالها مطلقا كالمص ولعله مع شرط امن التلويث تخرج للطهارة **قوله** ويحرم عليه الخ الثاني من المحرمات النساء نظرا ولمسا وتقبيلا بالشهوة وجماعا اما تحريم الجماع فهو بالنص والاجماع اما النص فهو قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ولا شك في ارادة الجماع والاخبار كما سيجيء واما الجماع فقد نقل المص اجماع الامة على ذلك في المنتهى والظ ان المراد عمدا اختيارا العالم لتوجه الخطاب الى الناسي والمكره ودفع القلم عنهما ولانهما لا يضران في الصوم فكذا في الاعتكاف والظ عموم الجماع قبلا ودبرا مع الانزال وبدونه واما غيرها فلو لا ذلك لشمول الاية فان المباشرة اعم وقد يقال انه ينصرف الى المتعارف كالمس واللمس لا الاتيان وتؤيده قوله في رواية الحلبي الصحيحة والحسنة قال وكان رسول الله ان كان العشر الاواخر اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه فقال بعضهم واعتزل النساء فقال ابو عبد الله اما اعتزال النساء فلا وحمله الشيخ والصدوق على مخالطتهن والجلوس معهن فيخلوا من المنع من الجماع في الاية والاخبار ورواية الصدوق بطوى فراشه فانه كناية عن ترك المجامعة ولا شك ان الاجتناب احوط ويظهر الجواز من قول الشيخ في التهذيب عقيبه الذي يحرم على المعتكف من ذلك الجماع دون غيره حسب ما قدمناه وهو صريح في عدم تحريم غير الجماع فتامل وقال في المنتهى ويجوز اللمس والنظر من غير شهوة وما نعرف فيه خلافا ولو تجوز ذلك منه وقال ايضا لا فرق في تحريم الجماع بين الليل والنهار ويدل عليه حسنة الحسن بن الجهم الثقة في الفقيه وان لم تكن حسنة في الكافي عن ابي الحسن قال سالته عن المعتكف ياتي اهله فقال لا ياتي اهله لا ليلا ولا نهارا وهو معتكف اما وجوب الكفارة فالظ انه لا خلاف فيه بالاجماع قال في المنتهى يجب الكفارة في الجماع على المعتكف سواء جامع ليلا او نهارا وذهب اليه علماؤنا اجمع ويدل عليه من الاخبار صحيحة ابي ولاد الحناط في المعتكفة باذن زوجها وخرجت قبل مضي الثلث وقد تقدمت والظ انه انما يكون في الاعتكاف الواجب اذ لا كفارة في المندوب الا ان يحمل على النذر ولا فرق بين الرجل والمراة والقبل والدبر والانزال وعدمه للعموم قاله في المنتهى قال ايضا ولا نعلم خلافا في تحريم الوطي ليلا وفي هذه الرواية انها كفارة الظهار وكذا صحيحة زرارة في الفقيه قال سالت ابا جعفر عن المعتكف يجامع قال اذا فعل فعليه ما على المظاهر وقال فيه وقد روى ان جامع بالليل فعليه كفارة واحدة وان جامع بالنهار فعليه كفارتان قال وروى ذلك محمد بن سنان عن عبد الاعلى بن اعين قال سالت ابا عبد الله عن رجل وطي امراته وهو معتكف ليلا في شهر رمضان قال عليه الكفارة قال قلت فان وطيها نهارا قال عليه كفارتان الظ ان هذا مع وجوب الاعتكاف بغير النذر وشبهه ولا ينبغي وجوب كفارة خلف النذر ايضا وظاهر كلامهم التداخل بين كفارة النذر والاعتكاف وهو غير ظاهر وكانهم تركوا بناء على الظهور ويحتمل وجوب الكفارة في الاعتكاف المندوب ايضا مع بقائه من غير ان يبطله ويخرج نعم لو خرج وابطله فلا يكون كفارة لعموم الاخبار وبعض العبارات في ذلك وظاهر بعض الروايات انها كفارة شهر رمضان مثل موثقة سماعة بن مهران له قال سالت ابا عبد الله عن معتكف واقع اهله قال هو بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان وما تقدم من رواية عبد الاعلى فان الظ ان الكفارة في شهر رمضان لا يكون الا كفارة ويمكن الجمع بحمل الاولين مع صحتهما على اصل كفارة الظهار وما على الظ من اصل الكفارة لا الكيفية والترتيب للاصل واحتمال ارادة ذلك والجمع بين الاخبار ويمكن العكس ايضا ولا شك ان اختيار الاول اولى لانه احوط ومضمون الخبرين الصحيحين في كون كفارة الاعتكاف كفارة شهر رمضان والظ انه لا تعدد للكفارة في النهار الا في صوم يجب بافطاره كفارة وخص المص بشهر رمضان وهو غير ظاهر الا مع عدم ايجاب الكفارة الا فيه وايضا ما ثبت الكفارة الا بالاجماع قال المص في المنتهى والحاصل انه ان وطي في نهار رمضان كان عليه كفارتان وان جامع في ليله او نهار غير رمضان او ليله فكفارة واحدة ثم قال لكنها يفسد الصوم يفسد الاعتكاف والظ ان مراده ان الصوم شرط فبفساده يفسد المشروط الذي هو الاعتكاف وهو ظ ثم قال وهل يجب الكفارة قال السيد المرتضى والمفيد يجب الكفارة بكل مفطر ولا اعرف المستند ثم نقل ما حاصله وجوب الكفارة بفساد الصوم الموجب للكفارة وبالجماع مطلقا في الواجب والظ عدم وجوب كفارة للاعتكاف الا بالجماع ليلا او نهارا وكفارة الظهار وكفارة خلف النذر وشبهه فيما حصل الخلف وكفارة افطار الصوم بموجبها فتامل وتذكر وكذا يجب كفارة الجمع في موضع الجمع في الصوم مع القول به والتحمل في موضعه وغير ذلك من احكام الكفارة في الصوم **قوله** وشم الطيب الخ هذا باقي المحرمات ويدل على تحريمه والبيع والشراء والمماراة صحيحة ابي عبيدة الثقة في الفقيه والكافي عن ابي جعفر قال المعتكف لا يشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع الخبر وقد تقدمت والظ عدم الخلاف في تحريم البيع والشراء والظ انهما يجوزان لما اضطر اليهما لقوته وعياله وما يشتريه واشترط في الدروس في ذلك عدم المعاطات فيدل على اباحتها مطلقا وعدم كونها بيعا وشراء وفيه تامل لانه في العرف يسمى بهما ولهذا قال لو ابو حنيفة احكامهما فيهما مثل شرايط صحتهما فتامل وسيجيء تحقيق ذلك ولا شك ان الاجتناب احوط ويمكن تحريم امثالهما من العقود مثل الصلح والاجارة والاصل الحلية ولا دليل على التحريم الا القياس وهو غير مقبول وابعد منه تحريم جميع الصنائع المشغلة عن العبادة مثل الخياطة لعدم الدليل والاصل وحصر المحرمات وبعد القياس هنا ولهذا ما عدت

من المحرمات في الدروس وشيء والمنتهى وغيرها نعم لو كانت مانعة عن الواجبة او المصلين عن صلوتهم في المسجد فهو حرام على المعتكف وغيره وابعد منه جعل الكتابة
التي هي عبادة منها بل ما كان لغرض منها تحصيل المال ايضا ولا سبيل في استثناء ما يحتاج اليه واشد بعدا من الكل تحريم البعض على المعتكف جميع ما يحرم على
المحرم حتى لبس المخيط وستر الراس وظهر العدم ولا دليل له الا القياس المتوهم على ما نجده وبدليل ما سبق على نفيه فانه لو كان مثله لنقل عن النبي والائمة والصحابة
فتامل ثم اعلم انه على تقدير حرمة البيع والشراء فهل يفسدان ام لا يحتمل ذلك وقد تقدم تفصيل مثله في البيع بعد النداء فتذكر وان الظ عدم افساد الاعتكاف ح
للاصل وعدم الدليل وكذا بجميع المحرمات مثل الطيب ولمس النساء وتقبيلها المحرمين بشهوة الا الجماع وان كل ما يحرم فيحرم بالليل ايضا الا الاكل والشرب
وان الظ ان المراد بالتلذذ بالريحان شمه فلا يجوز شم الريحان والظ ان المراد به هنا كل ما له رائحة طيبة من النباتات ويحتمل دخول الفواكه الطيبة فيه وليس
بظاهر والاصل ليل تحريم واما دليل تحريم استدعاء المني فغير ظاهر في الليل وكذا افساده للاعتكاف ح ولهذا ما عده في محرمات المعتكف في الدروس ثم نقل
في المنتهى عن الشيخ ما يصلح دليلا عليه وعلى غيره حيث قال قال الشيخ في الجمل ويجب على المعتكف ان يجتنب جميع ما يجتنبه المحرم وهو مخصوص بما قلناه من الوطء
والمباشرة والقبلة والملامسة واستنزال الماء بجميع اسبابه والخروج من المسجد الا لضرورة والبيع والشراء ويجوز له ان ينكح وياكل الطيبات ويشم الطيب وياكل
الصيد ويعقد النكاح والرواية التي اشار اليها غير موجودة في الاصول المشهورة المعتبرة الان على الظ فكيف صحتها وبعد وجودها تخصيصها بما ذكره
غير ظ اوجه لعله للاجماع ونحوه في عبادته ايضا شيء فتامل وكانه يريد بقوله ان ينكح عقد النكاح لنفسه وبقوله عقد النكاح لغيره وحضوره عنده (وكانه يريد بعقد النكاح)
وبجوازه شم الطيب ايضا غير مناسب لما في صحيحة ابي عبيدة كانه حملها على الكراهة بالنسبة الى الشم فقط وهو غير مناسب مع عدم القضي له ولتحريم المباشرة والقبلة
والملامسة ولهذا يفهم الجواز من التهذيب كما نقلنا انفا ولو جوز تحريم شم الطيب لل مص في المنتهى بعد كلام المبسوط الاقرب ما قاله في النهاية لدلالة
الحديث عليه مشيرا الى صحيحة ابي عبيدة والاحتياط ايضا يقتضي الاجتناب قال المص ولا باس ان ياكل في المسجد ويغسل يديه في طشت ليفرغ خارج المسجد ولا
يجوز ان يخرج للطهارة ولا لتجديدها ولا يجوز له ان يبول في المسجد في انية ولا ان يفتصد ولا يحتجم والظ انه يريد غسل اليد في الطشت في الانواع الخارج
المسجد الاستحباب والا فالظ الجواز في المسجد ايض وانه يريد بالطهارة الوضوء والغسل لغير الرافع للحدث الاكبر والتيمم بدلهما والا فللغسل لرفع الحدث
الاكبر وبدله يجب الخروج لما مر والظ عدم الخروج للاغسال المندوبة ايضا ويدل عليه ما سبق ويفهم من قوله ولا يجوز ان يخرج لغسل يديه لان منه بد
تحريم الخروج الا لما لا بد له منه وفيه تامل الا ان يستثنى ما سبق ويكون غيره باقيا على التحريم لما تقدم في الاخبار واما المماراة فظ تحريمها في الاعتكاف
من خبر ابي عبيدة وتحريمها مطلقا ايضا ظاهر من اية فلا تمار فيهم الا مراء ظاهرا اي مراء حسنا وعلى طريق التلطف والملائمة لا الجدال لهو المعركة مثل قوله تعالى
وجادلهم بالتي هي احسن اي لا تستعمل معهم قياس المجادلة والالزام الا بطريق حسن وهو غاية المبالغة في ملاحظة الدعوة الى الحق وعدم اذى الخصم في البحث
وترك رفع الصوت وجميع ما يتأذى به المخاطب وما لا يقال لحسن الكار ويكرهه المخاطب ولهذا قال تعالى في ارسال موسى وهرون الى فرعون فقولا له قولا لينا وهذا (كذا ومما يقال للرحمن بظاهره ويكرهه المخاطب)
ان كان مع الكفار في دعوتهم الى الاسلام فكيف مع المؤمنين المسلمين في الامور الخفية والذي يدل على تحريم الجدال والمراء كثير جدا وفي تركه ثواب عظيم و
لو كان محقا منه ما روي انه قال من ترك المراء وهو محق بني له بيت في الجنة الاعلى ومن ترك المراء وهو مبطل بني له بيت في ربض الجنة وعن ام سلمة قالت
قال رسول الله ان اول ما عهد الي ربي ونهاني عنه بعد عبادة الاوثان وشرب الخمر ملاحاة الرجال وقال لا يستكمل عبد حقيقة الايمان حتى يدع المراء
وان كان محقا وقال الصادق المراء داء دوي وليس في الانسان خصلة شر منه وهو خلق ابليس ونسبته فلا يماري في اي حال كان الا جاهلا بنفسه وبغيره محروما من حقائق
الدين وروي عن ابي الدرداء وابي امامة وواثلة وانس قالوا خرج علينا رسول الله يوما ونحن نتمارى في شيء من امر الدين فغضب غضبا شديدا لم يغضب مثله
قال انما هلك من كان قبلكم بهذا ذروا المراء فان المؤمن لا يماري ذروا المراء فان المماري قد تمت خسارته ذروا المراء فان المماري لا اشفع له يوم القيمة ذروا المراء
فان اول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الاوثان المراء وعنه ثلث من لقي الله عز وجل بهن دخل الجنة في اي باب شاء من حسن خلقه وخشي الله في المغيب والمحضر
وترك المراء وان كان محقا وغير ذلك واما حقيقته فالظ ان المراد به المجادلة في البحث ورد كلام الخصم وذلك قد يكون حراما بشرط عدم قصد صحيح مثل اظهار
الحق على وجه ظاهر حسن غير مستلزم لقبيح بوجه اصلا كما ان الية الاشارة في الاثنين بل قد يكون ذلك واجبا وقد يكون مستحبا وهو ظ وقد يكون مباحا
اذا كان الغرض مجرد اظهار الحق مع عدم تعقل نفع ديني فيه بوجه له ولغيره مع عدم اشتماله على قبيح وقد يكون مكروها اذا اشتمل على ما مر مع احتمال ان
يؤل الى قبيح ما وقد يكون حراما بان يكون الغرض الالزام واظهار الغلبة وتفضيح الخصم وتوهين كلامه بحق او باطل وتجهيله واظهار علمه وتزكية نفسه
وغير ذلك من الاغراض الفاسدة المهلكة التي لا يخلو عنه نفس الا من عصمه الله بل الخالي عن الغرض الصحيح واظهار الحق مطلقا والمستلزم ترك الواجب
من تعليم او تعلم ضروري وغير ذلك قال الشهيد الثاني ره في شرح نهج المماراة المراء في اللغة المجادلة والجدال والمراد هنا المجادلة على امر ديني او دنيوي
لمجرد اثبات الفضيلة والغلبة كثير من المتسمين بالعلم وهذا النوع محرم في غير الاعتكاف ايض كانه ماخوذ من تعريف الغزالي المراء طعنك في كلام الغير لاظهار (كما يتفق)
خلل فيه لغير غرض سوى تحقيره واظهار مزيتك عليه الخ وفيها تامل يعلم مما تقدم وما سيأتي فتامل في الادامية انه عبارة عن رد الحق في موضع منها وفي
موضع اخر واعلم ان حقيقة المراء الاعتراض على كلام الغير باظهار خلل فيه لفظا او معنى وقصد الغير غرض ديني امر الله تعالى به وترك المراء يحصل بترك الانكار والاعتراض
بكل كلام سمعه فان كان حقا وجب التصديق به بالقلب واظهار صدقه حيث يطلب منه وان كان باطلا ولم يكن متعلقا بامور الدين فاسكت عنه وان لم يتمحض النهي عن
المنكر بشروطه الخ والظ انه اراد دنيا المراء المحرم المنهي في الاية والاخبار وكانه يريد بها امر الله به ما جوزه الله والا فقد علم من المراء ما هو جائز بل واجب
انه قد يكون المماري محقا وانه لو قصد امرا دنيا جائز اظهاره ليس بمعاتب وليس بمنهي ومع ذلك لفظ ديني ايضا كانه غير مناسب اذ قد يبين الانسان
خلل كلام يتمحض لاظهار الحق بغير تعصب وهو ومثله كثير مما يقع من اعتراض بعض العلماء على بعض العبارات ولا تعلق له بالدين اصلا بانه يجوز الاخصر منها

ذروا المراء فاني زعيم بثلث ابيات في الجنة في رياضها واوسطها واعلاها لمن ترك المراء وهو صادق

ويفسد كلما يفسد الصوم فان افطر في المعين نهارا او جامع فيه ليلا كفر وفي غيره يقضي وجوبا ان كان واجبا ولا كفارة على راي ولو جامع في نهار رمضان فكفارتان وعلى المطاوعة المعتكفة مثله الا ان يكرهها فتضاعف عليه م

او انه قاصر عن المقصود او انه غير منطبق بقوانين العربية من غير ان يتخيل فيه المعنى الشرعي لا ينبغي في المسائل التي لا دخل لها بالدين بوجه والظ ان لا يكون ذلك محرما ومواء
حراما ولعل مقصوده واضح فتامل هذا وان كان تطويلا خارجا عما نحن فيه في الجملة ولكن لما كان المقصود توضيح المقام فلا يضر مع ان الله تعالى يعفو واما المناظرة لبيان الحق
من المفسدة مثل المراء وغيره فلا شك في جوازه بل في استحبابه وقال في المنتهى يستحب له درس العلم والمناظرة فيه وتعليمه وتعلمه في الاعتكاف بل هو افضل من الصلاة المندوبة
ولكن خلوها من المفاسد المهلكة نادر جدا فيمكن الاحتياط في تركه والاشتغال بغيرها من العبادات خصوصا بالنسبة الى بعض المعلمين والمتعلمين وقال في شرح الشرايع
ولو كان الغرض من الجدال في المسئلة العلمية مجرد اظهار الحق ورد الخصم عن الخطاء كان من افضل الطاعات فالمائز بين ما يحرم منه وما يجب ويستحب النية
فليحترز المكلف من تحويل الشيء من كونه واجبا الى جعله من كبار القبايح ثم ان الظ عدم تحريم شيء من المباحات مثل الحديث والكلام بالمباح بل قال في المنتهى
الصمت حرام وقد تقدم ولا نعلم مخالفا في انه ليس في شرح الاسلام الصمت عن الكلام ولهذا قال المص هنا وغيره ويجوز النظر في المعاش والخوض في المباح
اي يدبر امور معاشه من الزراعات والتجارات والنظر في اصلاح الغرس والبساتين وكثرة الاشتغال بل لا يضر لو اشتغل دايما بالمباحات سوى الواجبات
ولكن ينبغي صرف الاوقات في العبادات دايما خصوصا في الاعتكاف وقال المحقق كلما يقتضي الاشتغال بالامور الدنيوية من اصناف المعايش ينبغي القول بالمنع منه
عملا بمفهوم النهي عن البيع والشراء لا خفاء في عدم ظهور تحريم غيرها اشتمل عليه صحيحة ابي عبيدة وانه لا منطوق ولا مفهوم فيها يدل على تحريم غيرها من المعايش واصناف
بل المفهوم حيث حصر البعض بالذكر يدل على عدم تحريم الغير كانه يريد بالمفهوم غير المصطلح مما يمكن مشابهته للبيع والشراء في الاشتغال عن العبادات به وليس
ذلك بمفهوم ولا يلزم تحريم اكثر الاشياء الا الضرورية ولا قايل به بل قد صرح بجواز الاشتغال بالمباحات وكما تقدم وقال ايضا الوجه تحريم الصنايع
المشتغلة عن العبادة وكذا قال غيره ايضا وما اعرف وجهه هم اعرف وقيل ايضا بفساده بجميع المحرمات مثل البيع وغيره وهو محتمل **قوله** ويفسد كلما
يفسد الصوم وهو ظاهر وقد مرت اليه الاشارة **قوله** فان افطر في المتعين وجوب الكفارة في افطار الصوم في الاعتكاف المتعين لو كان افساد الصوم موجبا
للكفارة كالمتعين بنذر وشبهه مبني على وجوب الكفارة في الصوم فكفارته كفارة ذلك الصوم اما لو لم يكن الصوم كذلك كالقضاء قبل الزوال مثلا او
ثالث المندوب فلا يجب الكفارة بالافطار مطلقا نعم يلزم كفارة خلف النذر لو كان الاعتكاف متعينا به وكفارة لافطار الصوم لو كان موجبا لها
وبالجملة وجوب الكفارة لفساد الاعتكاف بالجماع ظاهر بالنص والاجماع وبغير الجماع غير ظاهر الا ان يكون له سبب ظاهر كالنذر فتامل واما قضاؤه فليس
ببعيد لما مر مع عدم الشرط على دينه الخروج واما وجوب الكفارة بالجماع ليلا في المتعين فقد تقدم وكذا نهارا بالطريق الاولى بل تعددها لو كان للصوم
موجبا لها ويحتمل الثالث في مثل نهار رمضان للاعتكاف وفي خلف النذر وشبهه في المنذور وشبهه فالظ ان كفارة الاعتكاف لم يتحقق الا في اليوم الثالث
من المندوب وليله بالجماع وفي الواجب المطلق بالنذر وشبهه ايضا محتمل ومع التعيين بالشروع يفهم كونه كفارة النذر فتامل واما في غير المتعين بل الكفارة
عند المص للاعتكاف لما مر بل يحتمل عدم الاثم ايضا لما مر ولكن يجب الاتيان بمثله وهو المراد بالقضاء واجبا وكانه يستحب قضاءه ندبا ان كان ندبا ولعل الراي
اشارة الى قول البعض بوجوب الكفارة لصدق فساد الاعتكاف بما يوجبها مثل الجماع مثلا فيجب الكفارة لعموم الدليل الدال على وجوبها من غير تقييد بالمتعين
وغيره مثل صحيحتي ابي ولاد وزرارة وموثقة سماعة ورواية عبد الاعلى وقد تقدمت بل لولا الاجماع على الظ والبعد لامكن القول بالكفارة في المندوب ايضا
للصوم فالظ وجوب الكفارة مطلقا الا في المندوب لعدم المعقولية في الجملة والاجماع على الظ ومنه يفهم الوجوب بالشروع متعينا فليس مثل الصوم متعين فيحمل ان
يترك عمدا هذا الزمان ويفعله في اخر الاصل ولان الغرض عدم التعيين ولا يعلم التعيين والوجوب بالشروع كالصوم الواجب فيخص ما يدل على الكفارة بالمتعين ولا
عموم صريحا في الاخبار بل دعوى العموم العرفي والاستنباطي بان ترك التفصيل فيما يقبل معيد للعموم فتامل **قوله** ولو جامع الخ وجه التعدد ان الاعتكاف
وصوم شهر رمضان كلاهما موجبا لها ولكن الاول انما يوجب عند المص على ما تقدم اذا كان متعينا مثل الثالث ولعله المراد تركه بناء على الظهور وان كان المحتمل
هو الوجوب في مطلق الواجب لما مر من عموم الادلة فتامل ويحتمل الثلث لو كان متعينا بالنذر كما مر فتامل والثالث لخلف النذر وقد مر معنى قوله وعلى
المطاوعة مثله انه يجب مثل ما وجب على الرجل من الكفارة على المراة ايضا مع الشرايط اذا لم تكن مكرهة على الجماع بل مطاوعة ومع الاكراه فالمضاعف
على المكره فعليه اربع كفارات اثنان له واثنان لتحملها من المكرهة وعلى احتمال الثلث مع التحمل يصير ستة ولكن في تحمل كفارة الاعتكاف تامل لعدم الدليل
وانما الدليل في تحمل كفارة شهر رمضان وقد مر مع ما فيه ولو قيل بالتحمل في الاجنبية مع القول بالجمع للفساد بالمحرم في الصوم والاعتكاف ايضا يصير اثنى عشرة
كفارة وعلى احتمال الثلث مع التحمل والجمع ثمانية عشر فافهم واعلم ان البعض اوجب على الولي قضاء اعتكاف الميت وجوز المص الاستنابة فيه له ولا دليل
على وجوبه على الولي ولا يبعد التبرع بنفسه او بالاستنابة مع احتمال عدم الجواز وانه نقل في الدروس فورية وجوب قضاء الاعتكاف قال والظ انه
من فروع الفورية في الامر المطلق ولا خصوصية للاعتكاف فيه والظ انه كذلك لعدم ظهور المخصص وان الكفارة فيه اما لصوم شهر رمضان او لصوم النذر
وشبهه او خلف النذر وشبهه او الاعتكاف من حيث هو وهو في الثالث على القول بوجوبه كذا يفهم في الدروس ايضا ولكن مقتضى ظاهر الروايات كفارة
الاعتكاف في المعين وغيره ايضا وانه كفارة الظهار لا كفارة شهر رمضان على ما هو في بعض الاخبار وفتوى اكثر الاصحاب لصحة رواية الاولى وكثرتها مع
الاحتياط كما هو مذهب الصدوق في الفقيه والاولى حمل كفارة الشهر على الكمية لا الكيفية وهو اولى من العكس لما مر واكثر الاصحاب اعرف بما قالوا وافتوا به
ويمكن التعدد وضم كفارة خلف النذر والصوم والاصل مؤيد وعدم ثبوت قاطع في تعيين كفارته كما تقدم وصدق انه كفر بعد خلف النذر فتامل وان
ظاهر الروايات الصحيحة في قضاء الحايض عام في المتعين وغيره فيمكن تخصيصها بالواجب مع عدم الشرط على الاول لو جوع فيهما فلا يجب الا متتابعا في المطلق ايضا
وقد نقل وجوبه عن المعتبر ويحتمل حملها على الاعم من الوجوب والندب فيكون واجبا في الواجب مندوبا في المندوب وانه لا تتابع في القضاء وان كان الاداء
متتابعا للاصل وعدم الدليل وقيل بالوجوب كذلك لانه تابع للاداء او عينه او نوع منه والكل ممنوع وان الاخلال بالتتابع بعد فعل اعتكاف ثلثا غير معلوم
من ظاهر الرواية حيث سكت عن كفارة خلف النذر والصوم مع

بل الواجب وغيره صح

انه فوجب

# كتاب الحج

والنظر في امور اربعة الاول في انواعه وهو واجب وندب فالواجب باصل الشرع مرة واحدة على الفور وهي حجة الاسلام وغيرها يجب بالنذر وشبهه وبالافساد والندب ما عداه وكل من هذه اما تمتع او قران او افراد فالتمتع ان يحرم من الميقات للعمرة المتمتع بها ثم يمضي الى مكة فيطوف سبعا ويصلي ركعتيه ويسعى للعمرة ويقصر

لانه موجب للاستيناف في المشروط بالتتابع فضلا عن كونه موجبا مثنا بعا وان قول ابن ادريس بفساد الاعتكاف بجميع ما يفعله غير العبادة الضروري من المباحات منقول ما يفهم كلامه في النح بعيد ليس له دليل وقال المص في رد دليله ونعم ما قال واحتجاجه اضعف من ان يكون شبهة فضلا عن كونه حجة فان الاعتكاف لو اشترط فيه اقوامه العبادة بطل حالة النوم والسكوت واهمال العبادة وليس كذلك بالاجماع ودليله ان الاعتكاف هو اللبث للعبادة وخرج عن حقيقة المعتكف والظ ان العبادة التي هو الفرض هو محض الكون او الصوم ونحوه لا غير والا يلزم المنع عن ساير المباحات وهو منفي بالعقل والنقل والظ انه لا يوجب الكفارة والعجب انه ما قال بوجوب الاجتناب عن جميع ما يجتنبه المحرم مع ان الظ قوله اخص بل نقل في النح منع ذلك قال واختار ابن ادريس عدم التعميم فتامل وان الظ ان لا رتداد موجب للافساد وان عاد الا اما كمله ثلثا وقيل لا يفسد ولعل الاول اوضح قوله وهو واجب وندب للحج ترك التعريف لظهوره وقال في المنتهى الحج في اللغة القصد قال الخليل الحج كثرة القصد الى من تعظمه ويقال الحج بفتح الحا وكسرها وقد قرئ بهما في الاية وكذا الحجة الى قوله وفي الشريعة عبارة عن قصد بيت الحرام لاداء مناسك مخصوصة عنده متعلقة بزمان مخصوص وقد علم ما يعلم منه حسن الاعراض عن الابحاث المتعلقة به من عدم الجامعية والمانعية وانه تخصيص او نقل وغير ذلك مما لا ثمرة فيه هنا بوجه ولهذا قال المص هنا في المنتهى ونعم ما قال وبالجملة فلا مشاحة في مثل هذه التعاريف بعد نقل المنافشا وجوابها ولكن التعبير بالمناسك اولى بحسب مقصود الفقها وان كان ما ذكر اقرب الى اللغة واما وجوبه فالظ انه ليس من مسائل الفقه التي يستدل عليها لكونه ضروريا كالصلوة ولهذا قال الشيخ في التهذيب والاستبصار والخلاف فيه بين المسلمين فلذلك لم يشتغل بايراد الاحاديث فيه في كونه واجبا في العمر مرة واحدة ثم يحتاج اثباته فوريته الى الاستدلال قال المص في المنتهى يجب وجوبا مضيقا على الفور قاله علماؤنا اجمع وبه قال مالك وابو يوسف نقله الكرخي وغيره عن ابي حنيفة ولعل في الاية حيث سمى تركه كفرا اشارة اليه كما في بعض الاخبار مثل ما روي من طريق العامة عن علي عليه السلام من ملك زادا وراحلة يبلغه الى بيت الله الحرام ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وهو صادق على من لم يحج اذا مات من غير حج وان لم يقصد الفعل بعد خصوصا ما في الفقيه في باب تسويف الحج روى محمد بن الفضيل قال سالت ابا الحسن عن قول الله عز وجل ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا فقال نزلت فيمن سوف الحج حجة الاسلام وعنده ما يحج به فقال العام احج حتى يموت قبل ان يحج وغيرها من الاخبار مثل رواية زيد الشحام قال قلت لابي عبد الله التاجر يسوف الحج قال ليس له عذر فان مات فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام وصحيحة ذريح المحاربي الثقة عن ابي عبد الله قال من مات ولم يحج حجة الاسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به او مرض لا يطيق فيه الحج او سلطان يمنعه فليمت يهوديا او نصرانيا وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال هذه لمن كان عنده مال وصحة وان كان سوفه للتجارة ولا يسعه فان مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام اذا هو يجد ما يحج به فان كان دعاه قوم ان يحجوه فاستحيى فلم يفعله فانه لا يسعه الا ان يخرج ولو على حمار اجدع ابتر وهي تدل على عدم اشتراط الرجوع على كفاية في الوجوب بالبذل مطلقا ورواية ابي الصباح الكناني الثقة عن ابي عبد الله قال قلت له ارايت الرجل التاجر ذا المال حين يسوف الحج كل عام وليس يشغله عنه الا التجارة او الدين فقال لا عذر له يسوف الحج ان مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام ومثله حسنة الحلبي لابراهيم والصحيحة التي تجيء في بيان الاستطاعة مذكورة في الزيادات وامثالها كثيرة فتامل في شرح الشرايع والادلة عليه من الكتاب والسنة كثيرة اشارة وكما ان تركه موجب للعقاب العظيم كذا فعله موجب للثواب الكثير والاخبار على ذلك كثيرة جدا مثل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عن ابيه عن ابائه ان رسول الله لقيه اعرابي فقال له يا رسول الله اني خرجت اريد الحج ففاتني وانا رجل مميل فمرني ان اصنع في مالي ما ابلغ به مثل اجر الحاج قال فالتفت اليه رسول الله فقال له انظر الى ابي قبيس فلو ان ابا قبيس لك ذهبة حمراء انفقته في سبيل الله ما بلغت ما يبلغ الحاج ثم قال ان الحاج اذا اخذ في جهازه لم يرفع شيئا ولم يضعه الا كتب الله له عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات فاذا ركب بعيره لم يرفع خفا ولم يضعه الا كتب له مثل ذلك فاذا طاف بالبيت خرج من ذنوبه فاذا سعى بين الصفا والمروة خرج من ذنوبه فاذا وقف بعرفات خرج من ذنوبه فاذا وقف بالمشعر الحرام خرج من ذنوبه فاذا رمى الجمار خرج من ذنوبه قال فعدد رسول الله كذا وكذا موقفا اذا وقفها الحاج خرج من ذنوبه ثم قال انى لك ان تبلغ ما يبلغ الحاج قال ابو عبد الله ولا يكتب عليه الذنوب اربعة اشهر ويكتب له الحسنات الا ان ياتي بكبيرة والاخبار في ذلك كثيرة جدا واما وجوبه في العمر مرة واحدة فقط فللاصل مع اقتضاء الامر المنكر وقال في المنتهى انما يجب باصل الشرع في العمر مرة واحدة باجماع المسلمين على ذلك وسال الاقرع بن حابس رسول الله عن الحج في كل سنة مرة واحدة فقال بل مرة واحدة ومن زاد فهو تطوع وروي انه قيل يا رسول الله حجنا هذا العامنا ام للابد فقال بل للابد وقريب منه ما في صحيحة معوية بن عمار في بيان وجوب حج التمتع ولا نعلم فيه مخالفا يعتد به وقد حكي عن بعض الناس انه يقول يجب في كل سنة وهذه حكاية لا تثبت وهي مخالفة للاجماع وقال في التهذيب لا خلاف بين المسلمين فيه اي كون وجوبه مرة واحدة واستحبابا لزيادة فلذلك لم يشتغل بايراد الاحاديث فيه وما روي من فرض وجوبه في خمس سنين او كل سنة على اهل الجدة ونحوه فمحمول على تاكيد الاستحباب خصوصا لمن يقرب ويستطيع بسهولة ولعل معنى وجوبه باصل الشرع من غير احداث من المكلف بل بمحض الشرع من غير مدخل لشيء اخر بخلاف الاقسام الاخر فكانه وجب باصل الشرع وحقيقة او في اصل الشرع فان غيره يجب بالفرع من وجوب الوفاء بالنذر الذي حدث بعد الشرع فهو واجب الفرع وفي الفرع وهو حج الاسلام اي حج تقتضي وجوبه دين الاسلام وانه لازم على المسلم ليتم اسلامه كما يشعر به التعبير عن تركه بالكفر في الاية وان تاركه فليمت يهوديا او نصرانيا في الاخبار وحصره في الواجب والندب بعد كون المراد به الحج الذي هو عبادة ظاهر وكذا قسمة الواجب الى ما ذكر ووجه الحصر الاستقراء التام الذي استفيد منه حصر سبب وجوبه في المذكورات وهو ظاهر كدليل وجوبها الا الوجوب بالافساد وسيجيء دليله وبيان الافساد الذي يجب به الحج وانه اعم من ان يكون الفاسد واجبا او مندوبا في الاصل وقيل الافساد اذ لا ندب حج لوجوبه بالشروع بالاجماع وسيجيء وما دليل قسمة مطلق الحج الى الاقسام الثلثة فهو ايضا كانه الاجماع والاخبار الكثيرة مثل حسنة معوية بن عمار لابراهيم قال سمعت ابا عبد الله يقول الحج ثلثة اصناف حج مفرد وقران وحج تمتع بالعمرة الى الحج ثم قوله ويقصر هنا اشارة الى ان العمرة يحل من كل شيء الا الحلق على ما قيل ولهذا اقتصر على التقصير وما خير بينه وبين الحلق

فاذا اهل فيها بمباحات لا حاجة اليها خالف العبادة صح

ثم يحرم من مكة يوم التروية ويخرج الى عرفات فيقف بها الى غروب الشمس يوم عرفة ثم يفيض الى المشعر فيقف به من طلوع الفجر الى طلوع الشمس ثم يأتي منى فيرمي جمرة العقبة
بسبع حصيات ثم يذبح هديه ثم يحلق رأسه ثم يمضي الى مكة فيطوف للحج ويصلي ركعتيه ثم يسعى للحج ثم يطوف للنساء ويصلي ثم يصلي ركعتيه ثم يرجع الى منى فيبيت
بها ليلة الحادي عشر والثاني عشر ويرمي في اليومين الجمار الثلاث ثم ينفر ان شاء او يقيم الى الثالث فيرميه **والمفرد** يحرم من الميقات ثم يمضي الى عرفة والمشعر فيقف
بهما ثم يأتي منى فيقضي مناسكه ثم يطوف بالبيت للحج ويصلي ركعتيه ثم يسعى ثم يطوف للنساء ويصلي ركعتيه ثم يرجع الى منى فيرمي اليومين او الثلاث ثم يأتي بعمرة مفردة

كما في العمرة المفردة والحج وكذا فعله غيره بل صرحوا بلزوم الكفارة لو حلق بل التقصير وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** ثم يحرم من مكة يوم التروية الظ
انه على طريق الفضيلة والاستحباب كما سيجيء والواجب ايقاعه في وقت يسع الوقوف الاختياري بعرفات بتمامه فيقف بها من زوال الشمس يوم التاسع من
ذي الحجة الى الغروب ثم يفيض اي يرجع فان الافاضة هو الرجوع الى المشعر فيبيت به تلك الليلة ثم يقف به من طلوع فجر يوم العاشر الى طلوع الشمس فترك المبيت
بغير مناسب فكأنه تركه اعتمادا على ما سيجيء من التفصيل فيأتي منى ويحلق رأسه بعد الذبح او يقصر كان المص اقتصر على الاول لانه افضل خصوصا للصرورة والملبد و
واحوط لهما ثم يأتي من يومه او غده مكة ليطوف وتركه من يومه او غده المشعر او لوجوبه في اليوم العاشر للظهور كترك ترتيب الجمار الاولى ثم الوسطى ثم العقبة
كترك تقييد النفر في الاول لمن اتقى الصيد والنساء اعتمادا على ما سيذكره بالتفصيل ولعل ضمير فيرميه راجع الى الثالث بحذف المضاف اي وظيفته من الجمار
او يجاوزه او الى الجمار الثلث باعتبار المذكور واللفظ وغير ذلك وبالجملة ترك التفصيل لما سيذكره **قوله** والمفرد يحرم من الميقات اي التي يجب ان يحرم منها
بالحج لتقدمه على عمرته ولا فرق بين افعال الافراد والتمتع الا بالتقديم والتاخير والذبح وعدمه فيريد بمناسكه مناسكه منى يوم العيد غير الذبح والفرق بين
الافراد والقران بسوق الهدي وبينه وبين التمتع بالتقديم والتاخير ولزوم سوق الهدي فيه وعدمه في التمتع واما دليل جواز فعلها فيما ذكر فظاهر انه اجماع
ويدل عليه الاصل مع وجود المذكورات في الاخبار وسيجيء تفصيل ادلة كل فعل في محله ان شاء الله تعالى **قوله** والتمتع فرض من نأى منزله عن مكة باثني عشر ميلا الخ
هذا مختار جماعة من الاصحاب مثل الشيخ في النهاية والشيخ علي الطبرسي في تفسيره الكبير من غير اشارة الى خلاف في ذلك واختار المحقق في يع مع الاشارة ولعل مستنده
عموم الاخبار الدالة على وجوبه مثل ما في حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله المتقدمة في فتنة الحج وتمتع بالعمرة الى الحج وبها امر رسول الله والفضل فيها ولا نأمر
الناس الا بها وصحيحة عنه في سبب نزول فمن تمتع حيث دلت على وجوب التمتع على كل من لم يسق الهدي وما في صحيحة الحلبي فليس لاحد الا ان يتمتع لان الله انزل
ذلك في كتابه وجرت بها السنة من رسول الله وصحيحة اخرى له عنه ع فقال تمتع ثم قال انا اذا وقفنا بين يدي الله تعالى قلنا يا ربنا اخذنا بكتابك وقال
الناس رأينا رأينا ويفعل الله بنا وبهم ما اراد ومثلها رواية ليث المرادي وصحيحة معوية في رواية اخرى عليك بالتمتع ورواية صفوان الجمال عن ابي عبد الله
قال من لم يكن معه هدي وافراد فقد رغب عن دين الله وقال الشيخ في التهذيب اما ما ورد في فضل المتعة في الحج فهو اكثر من ان يحصى مثل صحيحة صفوان الجمال
والقاسم المتعة وصحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله قال المتعة والله افضل وبها نزل القرآن وجرت السنة وصحيحة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله ع
اي انواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منه ورسول الله ص يقول لو استقبلت من امري ما استدبرت لفعلت كما فعل الناس وغير ذلك غير اهل
مكة ومن كان بينه وبينها اثني عشر ميلا بالاجماع والاية والخبر مثل صحيحة عبيد الله الحلبي عن ابي عبد الله قال ليس لاهل مكة ولا لاهل مر ولا لاهل سرف متعة
وذلك لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وصحيحة علي بن جعفر قال قلت لاخي موسى بن جعفر لاهل مكة ان يتمتعوا بالعمرة الى الحج فقال لا
يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ورواية الحلبي عن ابي عبد الله قال في حاضري المسجد الحرام قال ما دون المواقيت
الى مكة فهو حاضري المسجد الحرام وليس لهم متعة والظ ان المراد دون جميع المواقيت فهو قريب من اثني عشر ميلا ومثلها صحيحة حماد وهما مؤيدان واما الاية
فلا تدل الا على وجوب التمتع وفرضيته على غير حاضر المسجد الحرام وقيل المراد به الحرم والحاضر فيه هو اهل مكة ومن قرب منه بالمقدار المذكور وداخل فيه عرفا ولغة والاجماع
البعيد ولان غير معلوم الدخول فينبغي الجمع بين الادلة فانه يمكن حمل حديث ثمانية واربعين على ذلك كما حمله ابن ادريس عليه كما نقل عنه في المنتهى وعن الشيخ في المبسوط
وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت لابي جعفر قول الله عز وجل في كتابه ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام قال يعني اهل مكة ليس عليهم متعة وكل من كان
اهله دون ثمانية واربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الاية وكل من كان اهله وراء ذلك فعليه المتعة وهو دليل المذهب
الثاني المشهور بين المتأخرين وقال الشافعي ان الحاضر يقابل المسافر على ما نقل عنه القاضي في تفسيره وفيه تأمل اذ المتبادر من حاضر هنا غير ذلك بل المعنى
اللغوي او العرفي ولهذا قال اهله والا كان المناسب من كان حاضر المسجد الحرام وايضا يلزم وجوب التمتع على من نوى الاقامة بها وان كان اهله بعيدا ولزوم
التمتع على اهل مكة اذا جاء اليها مسافرا تأمل والحديث ايضا في متنه تأمل ما وانه ليس بصريح في اعتبار ذلك البعد من مكة فهو مؤيد لما حملناه لانه
يصدق على من كان على اثني عشر ميلا انه فيما دون ثمانية واربعين ميلا بل في ثمانية واربعين ميلا باعتبار جميع اطراف مكة الاربعة من اثني عشر ميلا
اذ ما قال ومن كان بعد من مكة او الحرم او المسجد ذلك وايضا انه اعتبر ذات عرق وعسفان لا دون ذلك فالحديث يفيد الثاني دون الاول وبالجملة
دخول من هو ابعد باكثر من اثني عشر ميلا في حاضري مكة غير ظاهر لما ذكر مع ظهور الاخبار الاول في خروجه كانه لهذا اختار المص هنا وفي القواعد اثني عشر ميلا
فظهر له مستند فقول شرح الشرايع والمدروس لا نعلم له مستندا الثاني صحيحة زرارة وغيرها غير ظاهر ويمكن تحقيق البحث بتحقيق مر وسرف وذات عرق وعسفان فانها
لو كانت خارجة من اثني عشر ميلا كما هو الظ من تفسير عسفان بموضع على مرحلتين من مكة في القاموس تم الاستدلال بصحيحة زرارة وغيرها في الجملة واما لو كانت
داخلة كما هو الظ من تفسير مر بموضع قريب من مكة دخولها فلا ويؤيد الاول ان الاية وبعض الاخبار صريحة في وجوب المتعة على الغايب ظاهرة في النفي عن
الحاضر المفهوم منها ما يقد جوز للحاضر التمتع بخلاف العكس فانه غير مجوز باجماع فقهاء اهل البيت ويدل عليه ايضا بعض الاخبار في الجملة وايضا يؤيده ما يدل
على التحديد بما دون الميقات مثل صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في حاضري المسجد الحرام ما دون الاوقات الى مكة وهذه في زيادات الحج وايضا
يؤيده انه اقل المسافة في كثير من الروايات الصحيحة مثل ما ورد في وجوب القصر على من خرج الى عرفة ويؤيد الثاني حسنة حريز بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع
قال من كان منزله على ثمانية عشر ميلا الى قوله فلا متعة له مثل مر واشباهها وايضا الظ ان ذات عرق ابعد باكثر من اثني عشر ميلا كما يظهر من تفسير القاموس
بميقات العراقيين ويمكن الجمع بحمل ثمانية واربعين على وجوب التمتع وحتمه وما دونه مطلقا على الجواز واثنا عشر على الافضلية او باستثناء اهل مكة فيتعين
عليهم غير المتعة مثل **قوله** ولو عدل كل منهم الخ اضطرارا جاز لا اختيارا اما عدم جواز العدول للنائي عن فرضه الى غيره اختيارا فقد قال المص في المنتهى

انه لا يجوز ولا يجزيه بالاجماع فتيها اهل البيت ع ويدل عليه ايضا ما تقدم من الاخبار من انه ما مورا بالتمتع وهو فرض فلو اتى بغيره لم يخرج عن العهدة ولا يجزيه بدله من
غير دليل ولا دليل وهذا جار في العكس ايضا لانه قد علم ان فرض المكي غير التمتع فلا يخرج بفعله الا انه لو نقل عن الشيخ جوازه هنا لانه افضل لانه من جاء عن العهدة مع
بالتمتع جاء بالافراد مع الزيادة كالهدي والاحرام للعمرة في الزمان الزائد على الحج في بعض الاوقات وفيه تامل واضح اذ الظاهر ان افضلية التمتع انما يكون فيما
فيه التخيير بان يكون مندوبا او نذرا مطلقا ونحوه واما مع التعيين كما في الاخبار الصحيحة فلا افضلية بل ولا جواز والزيادة اذا لم تكن مشروعة ومطلوبة
للشارع ما ينفع على انه قد يفوت طواف النساء الواجب في العمرة المفردة الا ان يريد بالاجزاء عن الحج فقط او بانضمام العمرة المفردة ايضا وذلك غير بعيد
ح وتحقق الزيادة بالعمرة المنفصلة الا انه يحصل التفاوت بالنية ويحصل الاحرام للحج المتمتع به من مكة مع انه في الحج المفرد كان من ادنى الحل او احد
المواقيت وسيجيء تحقيق ذلك في المواقيت واما مع الاضطرار كخوف الحيض وحصوله بالفعل المتقدم على الطواف اذا خيف ضيق وقت الوقوف
الاختياري بعرفة او خيف التخلف عن الرفقة الى عرفة حيث يحتاج اليها وان كان الوقت واسعا وكخوف المحرم دخول مكة قبل الوقوف لا بعده وبالعكس وضيق
الوقت بالاتيان بالعمرة قبل الوقوف وكخوف عدو عليه وفقد الرجوع الى البلد بعد انقضاء المناسك ونحوه عدم رفقة الميقات للاحرام بها وكالضعف عن الطواف
مقدما على الحج او العكس او عن السعي بين الصفا والمروة وغير ذلك فينبغي عدم الخلاف في جواز الابتداء بكل واحد مع العجز عن الاخر ويدل على ذلك في الجملة الضرورة
مع كون كل واحد منهما حجا مع قلة التفاوت وما في رواية عبد الملك بن عمرو انه سأل ابا عبد الله ع عن التمتع فقال تمتع قال فقضى انه افرد الحج في ذلك العام او
بعده فقلت اصلحك الله سألتك فامرتني بالتمتع واراك قد افردت الحج العام فقال اما والله ان الفضل لفي الذي امرتك ولكني ضعيف فشق علي طوافان
بين الصفا والمروة فلذلك افردت ورواية جميل قال قال ابو عبد الله ع ما دخلت قط الا متمتعا الا في هذه السنة فاني والله ما افرغ من السعي حتى يتقلقل اضراسي
والذي صنعتم افضل لعل الشاق السعي متصلا بالقدوم والخروج الى منى والا فلا بد من سعي اخر مع الافراد في العمرة المفردة ايضا الا انه يجوز تاخيرها فتامل فان
الظاهر منهما ومن غيرهما من الاخبار عدم العمرة مع الافراد والقران كما سيجيء واعلم ان المص في المنتهى جوز العدول للمفرد بعد ان دخل مكة الى التمتع اختيارا
لكن لا يلبي بعد طوافه ولا بعد سعيه لئلا ينعقد الاحرام واما القارن فليس له ذلك قال ذهب اليه علماؤنا بعد ما منع اولا من اجزاء احدهما عن الاخر
اختيارا او اثبت فيه ذلك لعل المراد هنا مع عدم التعيين بخلاف الاول ولا دلالة في الرواية التي رواها وهي رواية امره ع الناس الى العدول على ذلك لانه انما
كان للحاضر الذي تعين بعد نزول الاية وثبوت الاخبار المعينة فكلام شارح الشرائع محل التامل وانه يجوز العدول بعد الشروع دون الابتداء وهو بعيد بل
العكس اولى وايضا جوازا ابتداء العدول الى الافراد للمتمتع وذلك بان يضيق الوقت عن افعال العمرة او يحصل حيض او مرض او غيرهما من علة تمنع ذلك واحتج
عليه بصحيحة جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة الحائض اذا قدمت مكة يوم التروية قال تمضي كما هي الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر
فتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة قال ابن ابي عمير كما صنعت عائشة كانها لعمومها وترك التفصيل دلت على الجواز على تعينه عليها ومع ذلك لا يدل على
ذلك ابتداء بل بعد الشروع وكانه فهم من باب الموافقة واحتج على عدم جواز عدول القارن الى التمتع وعلى جوازه للمفرد بعدم عدوله ص منه الى التمتع وبامره
بسوق الهدي وامر المفردين بذلك ويؤيده ايضا احتجاجه بانه ساق الهدي ومن ساق لا يحل حتى يبلغ الهدي محله وانت تعلم ان نفي الحرج والضيق وارادة
اليسر وعدم ارادة العسر مع صحيحة جميل المتقدمة يدل على الجواز مطلقا مع الاضطرار مطلقا مع التعيين وعدمه من كل واحد الى الاخر وان الظاهر عدم جواز العدول
مع الاختيار والتعيين مطلقا ابتداء وفي الاثناء ووجهه واضح ولا حجية على جواز العدول من الافراد دون القران مطلقا في الاخبار المنقولة فيما
امره ص على خلاف ذلك لما عرفت فتامل والجواز بدون ذلك على الظاهر مطلقا ووجهه بين ظاهر وانه قد اشار في المتن واكثر كتبه ايضا الى ما قاله في المنتهى
بقوله ويجوز للمفرد لا القارن اذا دخل مكة العدول الى التمتع بعد منعه اختيارا او بجوزه اضطرارا او مطلقا بل مثله موجود في اكثر الكتب لعل المراد به ما مر
من كونه مع عدم التعيين فيه لكن لا خصوصية بالمفرد بل ينبغي جوازه للقارن ايضا في غيره مثل المندوب والمنذور المطلق والاستيجار المطلق ولو جاء من غير
فرق او يجوز ذلك للمفرد مطلقا او بعد دخول مكة لا للقارن للنص لا استبعادا فتامل فان الفرق محتمل حال الاختيار لحسنة معوية وسيجيء ثم اعلم انه لا
يحتاج خلف العدول في الاثناء الى نية اعدل من احرام حج الاسلام الى عمرة التمتع عمرة الاسلام قربة الى الله مثلا بمعنى جعل ما تقدم وما ياتي من الثاني
كما قيل مثلها في النقل من الصلوة المتاخرة مع النسيان الى المتقدمة بل يكفي فعل ما يفعل بقصد الثاني وان كانت النية اولى واحوط والظاهر ان المراد
بقوله ع في الرواية فيجعلها كذلك ما ذكرناه فقط لا النية مع احتماله ويشعر به حسنة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل لبى بالحج مفردا فقدم
مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة قال فليحل وليجعلها متعة الا ان يكون ساق الهدي وكانه يريد بقوله
فليحل جواز التحلل بالتقصير لانه المحلل من عمرة التمتع كما هو المذكور في دليله وقول الاصحاب ويحتمل الوجوب ايضا للامر والتحلل بمجرد ما قيل لانه الظاهر ولما في
موثقة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع قال من طاف بالبيت وبالصفا والمروة احل احب او كره ومرسلة يونس بن يعقوب عمن اخبره عن ابي الحسن ع قال ما طاف
بين هذين الحجرين الصفا والمروة احد الا احل الا سائق هدي واعلم ان هذه الروايات حتى الاولى لا تدل على العدول عن الافراد الى التمتع مطلقا
ومقيدا بعدم التلبية وان معها يتم على حجة الافراد كما قالوه بل تدل عليه بعد الشروع في الجملة وتدل الثانية عليه بعد الطواف والسعي والاحلال لكن
لا دلالة لها مع التعيين والاختيار وكانه فهم من الاطلاق وترك التفصيل فافهم وان فيها دلالة واضحة على عدم الدقة في النية فانها تدل على جواز جعل
الحج الافراد متعة بعد بعض افعاله على عدم الاتيان بنية المتعة في افعال عمرتها الا التقصير فتامل وانها تدل على حصول الاحلال بعد السعي لمطلق المحرم
الا السائق لوجوده في البعض ويحمل عليه الباقي والظاهر اخراج عمرة التمتع للدليل الدال على حصوله بعد التقصير ويدل عليه ايضا ما في الفقيه في اخر موثقة
زرارة احب او كره الا من اعتمر في عامه ذلك او ساق الهدي واشعره وقلده واشعره بيانا لسوق الهدي والمراد او قلده وان القول به مع ذلك مشكل لعدم حصوله

ولو دخل المفرد والقارن مكة جاز لهما الطواف ويستحب لهما تجديد التلبية عند كل طواف فلا يحلان الا بالنية على رأي م

في العمرة المفردة ايضا الا بعد الحلق او التقصير على ما قالوه وانه لا يحل له كل شيء فان حل النساء موقوف على حصول طوافهن وانه يفهم عدم حصوله الا بعد السعي فهو خلاف ما ذهب اليه المص من حصوله بالطواف فقط وانها تدل على حصوله سواء لبي ام لا مع دلالة بعض الاخبار على تقييده بترك التلبية فيمكن تقييدها به ايضا لتلك الاخبار ويشعر به تلك ظاهرة وسعى فانه يفهم ترك التلبية بعد الطواف او ان تركها موجب للاحلال فتامل قوله ولو دخل الخ ظاهر هذا الكلام اعم من كون تلك الطواف طوافهما للحج او طواف اخر منه وما وفي ذلك ليس بعيد الا ان ظاهر الاخبار كونه طوافهما ووجوب التلبية بعد الطواف وركعتيه وان لا يحل بعد السعي والتقييد على جواز تقديم طوافهما هي موثقة زرارة قال سألت ابا جعفر عن المفرد للحج يدخل مكة يقدم طوافه او يوخره فقال سواء وصحيحة حماد بن عثمن قال سألت ابا عبد الله عن مفرد الحج يقدم طوافه او يوخره فقال هو والله سواء عجله او اخره وموثقة زرارة قال سألت ابا جعفر عن مفرد الحج يقدم طوافه او يوخره قال يقدمه فقال رجل الى جنبه لكن شيخي لم يفعل ذلك كان اذا قدم حتى اذا رجع الناس الى منى راح معهم فقلت له من شيخك قال علي ابن الحسين فسألت عن الرجل فاذا هو اخو علي بن الحسين لامه والتي تدل على جواز الطواف ووجوب التلبية وان تاركها يصير محلا هي ما في حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال سألته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة قال نعم ما شاء ويجدد التلبية بعد الركعتين والقارن بتلك المنزلة يعقدان ما احلا من الطواف بالتلبية قال في التهذيب قال محمد بن الحسن فقه هذا الحديث انه قد رخص للقارن والمفرد ان يقدما طواف الزيارة قبل الوقوف بالموقفين فمتى فعلا ذلك فان لم يجددا التلبية يصيرا محلين ولا يجوز ذلك فلاجله امر المفرد والسائق بتجديد التلبية عند الطواف مع ان السائق لا يحل وان كان قد طاف لسياق الهدي وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله اني اريد الجوار بمكة فكيف اصنع قال اذا رايت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها بالحج فقلت له كيف اصنع اذا دخلت مكة اقيم الى يوم التروية ولا اطوف بالبيت قال تقيم عشرا لا تاتي الكعبة ان عشرا كثير ان البيت ليس بمهجور ولكن اذا دخلت فطف بالبيت واسع بين الصفا والمروة فقلت ليس كل من طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة فقد احل قال انك تعقد بالتلبية ثم قال كلما طفت وصليت ركعتين فاعقد طوافا بالتلبية الحديث يحتمل ان معنى قوله تقيم عشرا انه يجوز له ذلك وان عشرا كثير انه بطريق الانكار يعني ليس بكثير وان البيت ليس بمهجور انه ليس ينقطع عنه الطايف في الطواف لعدم طوافك فان غيرك يطوفه ويحتمل ان يراد الانكار بقوله تقيم عشرا لا تاتي تقيم وتترك الطواف فان البيت لا يهجر طوافه بل كلما دخلت فطف بالبيت وهذا انسب بقوله ولكن الخ واعلم ان هذا الاخيرة مشتملة على وجوب الافراد على المجاور وفي العام الاول ووجوب الطواف والسعي بعد دخول المسجد في اول ذي الحجة ومن خارج الحرم لا من دويرة الاهل كل ذلك خلاف المشهور ويمكن الحمل على الجواز والتخيير وان ذلك بعد حجة الاسلام والله يعلم وان هذه الاخبار تدل على جواز تقديم الطواف للمفرد وبعضها للقارن ايضا اذا دخلا مكة اختيارا والطواف ايضا عم ما هو وظيفتهما والها مع الاخبار السابقة تدل على حصول الاحلال بعد الصلوة والسعي واذا لبي ينعقد ويصير محرما ولم يبق محلا وانه لا بد من التلبية بعد وكفى الطواف لئلا يحل وانه يحل بدون ذلك من طاف وصلى وسعى الا من ساق نوع الاستثنا في البعض للمفرد الطايف قبل الموقف يحل اذا ترك التلبية دون القارن مع وجوب التلبية عليه ايضا كما يفهم من بعض الاخبار مثل ما في حسنة معوية والقارن بتلك المنزلة مع نفي الاحلال المفهوم من البعض الاخر كما تدل عليه الاية حتى يبلغ الهدي محله وهو ظ قول الشيخ في تبيان هذه الحسنة وفقه هذا الحديث الخ ويحتمل عدم عليه لان الفايدة عدم التحلل وهي تحصل من الهدي وعدم فهم وجوبها عليه من صحيح صريح وما ذكرناه احد الاقوال وقيل بعدم الوجوب وعدم التحلل مطلقا الا مع النية وما استحب تجديدها كما في المتن وقيل بوجوبها وحصول التحليل بدون تجديد التلبية بعد الطواف للنصوص الكثيرة الدالة عليه فينبغي الفورية بعدها وبحلان من غير فرق بينهما ولا يفتقر الى اعادة تلبية الاحرام قبلها بناء على التلبية كتكبيرة الاحرام لا يعتبر بعدها الماتشيا من ضعف ذلك بل هذا الحكم دال على فساد المبني عليه لو اخلا بالتلبية صار حجهما عمرة وانقلب تمتعا كما صرح به جماعة الخ وهذا الكلام غير واضح لاني ما رايت الاخبار دالين على تجديد التلبية بعد الصلوة نعم الاخبار على جواز تقديم الطواف لهما كثيرة وكذا ما يدل على تحلل من طاف وصلى وسعى وقد ذكرنا ما رايناه فيما تقدم فكانه اراد ذلك ولا يبعد الفورية بعدها كما يفهم من دليله ولو وجوب الفرق بينهما بسياق الهدي في القران دون الافراد والتصريح باستثناء من ساق الهدي في الاخبار المتقدمة مع عدم ما يدل على حكم القارن الا ما في حسنة معوية المتقدمة والقارن بتلك المنزلة مع عدم الصراحة بالتحلل به فيها ولانه يفهم من قوله توقف انعقاد الاحرام ولا يفتقر الخ انه حصل التحلل فلا بد من التلبية لعقد الاحرام وذلك غير واضح وان كان ظاهر الاخبار ذلك كما اشرنا اليه لان الظاهر ان المراد انه يحصل التحلل بترك التلبية وهي مانعة عنه وهو المراد بالعقد بالتلبية ولو كان مجازا الا انه يحصل احرام مجدد كما هو الظاهر من كلام الاصحاب وليس مرادهم لانه ليس باحرام الحج ولا بالعمرة لسبق بعض عمل الحج وعدم فعل العمرة وهو ظاهر مع حصر الاحرام في احرامهما ولانه ما ذكر له وقت ولا ميقات ولانه ما ذكر له نية بل وما قال به احد على الظاهر مع انه لا بد في العبادات كلها من النية على ما قرروه ومسلم عنده ايضا ولا نية هنا لان النية الاولى قد ارتفعت فانها كانت للاحرام وقد احل وخرج منه كفعل المحلل في غير هذا الموضع وكالسلام المحلل في الصلوة وان كان في غير محله فصار الثاني عبادة مستقلة تحتاج الى النية لاجل المقارنة فقط بل لا معنى لها حاج اصلا الا مرجحي بضعف المبني عليه حتى انه لو كان قويا لزم ذلك بل لما ذكرناه من كونه عبادة مستقلة على تقدير حصول التحلل وينبغي دفع ذلك المبني اذ لا يلزم من نفي دليل متوهم نفي المدلول مع ان الاحتياج انما يثبت بناء على ذلك ايضا على تقدير حصول التحلل وتجديد الاحرام وذلك كاف في استيناف النية من غير احتياج الى ذلك المقارنة على ان المقارنة امر مقرر عندهم فلو لم يثبت عنده مثلا يلزم القايلين بذلك وهم الاصحاب الذين كتبهم مشهورة ومعلومة على ما يظهر من بعض ما رايناه من كلامهم والظاهر انهم لا يقولون بها ومقارنتها هنا وهذا يدل على ما قلناه فتامل ومنه يعلم التامل في قوله بل هذا الحكم دال الخ ولان قلبه تمتعا من غير نية مشكل وايضا قد يكون في غير اشهر الحج وللزوم التحلل من عمرة التمتع بغير تقصير مع انه لا يكون التحلل منه الا بالتقصير كما يفهم من كلامه ودليله الا ان حسنة

وذو المنزلين يلزمه فرض اغلبهما الا مع التساوي فيتخير ولو حج المكي على ميقات احرم منه وجوبا وينتقل فرض المقيم ثلث سنين الى المكي و دونها يتمتع فيخرج الى الميقات ان تمكن والا فخارج الحرم ولو تعذر احرم من موضعه م

معتبرة المنقدمة تدل على ذلك في المفرد فلا يبعد القول بفيئه ونه القارن لما تقدم ولو حمو نفي التحلل في هذه ايضا غير بعيد لما مر في حديثه حجة بطرق متعددة فتذكر ولانه يفهم من كلامه حصول التحلل بعد الطواف بمجرد ترك التلبية بل تاخيرها في الجملة والذي يفهم من الاخبار المتقدمة حصول التحلل مع الترك بعد السعي فتامل اما قوله ولا احلال الا بالنية على راي فالظ ان الراي متعلق بقوله ويستحب الخ وانه لا فرق بينهما وانه لا خلاف في الاحلال مع النية ولكن المراد بالنية غير ظ ولعل المراد بها نية الاحلال بالطواف والسعي بمعنى تفعيل الطواف بقصد ان يحل بعد صلوته والسعي بنية التحلل بعدها وكذا السعي بنية الاحلال بعده كما يحل بعدهما لو اخرهما عن الموقفين او بعد الطواف فقط بناء على حصول الاحلال بعده فقط في صورة التاخير كما هو راي المص على ما سيجئ وما نعرف له مستندا بالخصوص كانه الاستحسان ومثل انما الاعمال بالنيات لكن عموم الاخبار المتقدمة وعدم ثبوت كون الاحلال امرا مستقلا وعبادة عليحدة ووجود الفرق فيها بينهما يدفع هذا المذهب مستنده فتامل وما عرفت لعدم الاحلال مطلقا والاحلال كذا مستندا في الروايات فقول الشهيد في الدروس محل التامل هذا كله فيهما واما التمتع فالاولى عدم تقديم الطواف له الا مع الضرورة وتجديد التلبية كما مر وكذا طواف النساء ولا يبعد التجديد هنا ايضا ولا يبعد جواز طواف الزيادة وتقديمه لصحيحة جميل عن ابي عبد الله ع في الفقيه والتهذيب ايضا عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج فقال هما سيان قدمت واخرت وصحيحة حفص بن البختري فيه ايضا عن ابي الحسن ع في تعجيل الطواف قبل الخروج الى منى هما سواء اخر ذلك او قدمه يعني للمتمتع وغيرهما من الاخبار في الفقيه والتهذيب مثل رواية عبد الرحمن ابن الحجاج حملها على الضرورة بغير ضرورة لا يناسب لعدم صحة دليل التقييد والصراحة بل يحمل على التخيير والاولى فقول الشهيدين بعدم الجواز الا مع الضرورة محل التامل والظ ايضا جواز الطواف له للعمومات وصحيحة اسحق بن عمار في الفقيه والاصل ومنع التنافي في ذلك احتمال بطلان الحج لو فعل ذلك عمدا ايضا بعيد وكذا ايجابه التلبية للنص اذ لا نص صريح بل لا ظاهر صحيح هنا فتامل وهو اعرف **قوله** وذو المنزلين يلزمه فرض اغلبهما اقامة عليه فدليله ان المتعارف في الشرع هو الحكم بالاكثر في الاكثر مثل اعتبار اكثر النهار في قصر الصوم وعدمه ومبيت ليالي التشريق والسقي في الزكوة وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة لا متعة له فقلت لابي جعفر ع ارايت ان كان له اهل بالعراق واهل بمكة قال فلينظر ايهما الغالب عليه فهو من اهله واما التخيير مع التساوي فلعدم الترجيح وعدم دليل التعيين فيه وكذا المشتبه ولا يبعد كون الاولى التمتع هنا لما مر في بيان حاضري مكة ولانه يصدق عليه انه لو لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام في الجملة وباعتبار الاهل البعيد وهذا في المشتبه اولى وهو ظاهر واعلم ان هذا الحكم مع عدم تحقق المجاورة الموجبة لانتقال الحكم في مكة لا يصير من اهلها باعتبارها وهو ظ وترك للظهور وان مجرد المنزل لا يكفي بل لا بد من صدق الاهل في كل الموضعين المختلفين الحكم في فرض انواع الحج لانه الواقع في الدليل واكثر تقييدات الاصحاب بالمنزلين والظ انه المراد ولكن بسبب التعبير غير ظاهر فتامل ولا يخرج عن الدليل **قوله** ولو حج المكي على ميقات احرم منه وجوبا اي لو بعد المكي ثم يريد مكة للحج يجب ان يحرم من اي ميقات يمر عليه لما كون احرام من ذلك الميقات الذي يمر عليه او يحج منها فالظ انه لا يجوز التجاوز عن ميقات الا محرما واما انه باي شيء يحرم وانه يحج التمتع او غيره ففيه التامل والظ انه يفعل ما يجب عليه فلو كان الحج واجبا عليه قبل ان يخرج عن مكة يحرم بالافراد او القران بناء على تعينهما عليه واما لو لم يكن واجبا عليه ووجب عليه بعد ذلك نذرا مثلا او نائبا فيحتمل انه مثل الاول لما تقدم مما يدل على وجوبهما على اهل مكة وان التمتع لمن لم يكن اهله حاضريها وهذا والفرض ان اهل هذا من حاضريها وهو ظاهر ويحتمل التخيير بينهما او عينه المجاور في غيرها مثل ما اعتبر في مجاور مكة كما سيجيء والظ العدم لعدم النص وعدم صحة القياس وجوز التمتع له مطلقا مع كونه الافراد افضل وقيد بالخروج من غير اهل مكة ولكون احرام المتمتع من موضع احرام المتمتع لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن اعين قالا سئلنا ابا الحسن موسى ع عن رجل من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول الله صلى الله عليه وآله له ان يتمتع فقال ما ازعم ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الي ورايت من سال ابا جعفر ع الى قوله قال اني قد نويت ان احج عنك الي قوله او عن نفسي فكيف اصنع قال تمتع فرد عليه القول ثلث مرات يقول اني مقيم بمكة واهلي بها فيقول تمتع في حديث طويل ولكن يحتمل كونها في غير حج الاسلام الا ان الظ انه حج الاولى حج التمتع لما تقدم فحكم بعض الاصحاب بجواز التمتع له مطلقا محل التامل ان كان غير بعيد للرواية الصحيحة المتقدمة مع التايد بما تقدم من الترغيب والتحريض على التمتع ويقيده ما ينافيه بمن لم يخرج الى مصر من الامصار كما هو مقتضى هذه الرواية وترك التفصيل عن حج الاسلام وغيره يفيد العموم في الجملة وكذا اولوية التمتع مع قوله الاهلال بالحج احب الي فتامل **قوله** وينتقل فرض المقيم الخ الظ ان المراد ان النائي عن مكة بالمقدار المتقدم اذا اقام بها سنتين كاملتين عرفيين بالاقامة المتعارفة ينتقل فرضه الى اهلها بمعنى انه يصير الان من الحاضرين الذين فرضهم الافراد والقران في السنة الثالثة فيصير بالشروع في الثالثة من اهلها وصرح بذلك في المنتهى ونقله عن كتابي الاخبار وعن النهاية انه لم يصر كذلك حتى يقيم ثلثا وهو ظ المتن ونقل في الدروس الاول عن النهاية والمبسوط وقال ويظهر من اكثر الروايات انه في الثانية وروى محمد بن مسلم من اقام بمكة سنة فهو بمنزلة اهل مكة ورد وحفص الخ وفيه تامل سيعلم ونحن ننقلها حتى يعلم وهم اعلم منها ما في صحيحة زرارة المتقدمة في مسئلة ذي المنزلين من اقام بمكة سنتين فاذا جاوز سنتين كان قاطنا وليس له ان يتمتع وما في صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع لاهل مكة ان يتمتعوا فقال لا ليس لاهل مكة ان يتمتعوا فقلت لا ليس لاهل مكة ان يتمتع قال قلت فالقاطنين بها قال اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة فاذا اقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا قلت من اين قال يخرجون من الحرم قلت من اين يهلون بالحج فقال من مكة نحوا مما يقول الناس وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول المجاور بمكة سنة يعمل عمل اهل مكة يعني يفرد الحج مع اهل مكة وما كان دون السنة فله ان يتمتع ولكن في الطريق اسمعيل بن مرار وهو مجهول ورواية سماعة عن ابي الحسن ع قال سالته عن المجاور اله ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم يخرج الى مهل ارضه فيلبي ان شاء وليست واضح السند والدلالة ومرسلة حريز عمن اخبره عن ابي جعفر ع قال من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكي فاذا اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعد ما انصرف من عرفة فليس له ان يحرم بمكة ولكن يخرج الى الوقت وكلما حول رجع الى الوقت وفي مثلها ورواية ابي الفضل قال كنت مجاورا بمكة فسالت ابا عبد الله ع من اين احرم بالحج فقال من حيث احرم رسول الله صلى الله عليه وآله من الجعرانة اتاه في ذلك

امرا او غرض فرض المقيم

فهو مكي فاذا اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعد ما انصرف من عرفة ... المجاور ... سنتين

المكان مفتوح فتح الطايف الخبر وهي مثلها وفي صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة قال قلت لابي عبد الله اني اريد الجوار بمكة فكيف اصنع قال اذا رايت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها الحديث وفي رواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله في المجاور بمكة يخرج الى اهله ثم يرجع الى مكة باي شيء يدخل فقال ان كان مقامه بمكة اكثر من ستة اشهر فلا يتمتع وان كان اقل من ستة اشهر فله ان يتمتع وفي رواية محمد بن مسلم عن احدهما قال من اقام بمكة سنة فهو بمنزلة اهل مكة وفي مرسلة حماد وغيره عمن ذكره عن ابي عبد الله قال من اقام بمكة خمسة اشهر فليس له ان يتمتع وهذه المرسلة والاثنان قبلها الاولى مقطوعة الى يعقوب بن يزيد والثانية الى عباس بن معروف وطريقه اليهما غير ظاهر وان امكن تصحيح الاولى من الفهرست فالذي يفهم من الاكثر المعتبرة هو كون المجاور في الثالثة اهل مكة وعدم جواز التمتع له والظاهر انه انما يكون على تقدير كون حج الاسلام المتعين عليه كما مر الى الجواز لهما فيما ذكر ويحتمل في الثانية التخيير له بان يجعل نفسه مثل اهلها وعدمها لما في بعض الاخبار المتقدمة من التحديد بالسنة ويحتمل ذلك في ستة اشهر وخمسة اشهر ايضا للجمع بين الاخبار وان كان دليلها غير صحيح والقائل به غير معلوم فيطرح او يأول بالجواز والافضلية في غير حج الاسلام فتامل ثم اعلم انه يحتمل ان يكون المراد بالمجاور سنة او سنتين سنة الحج وقضي زمان الحج فيهما لا السنتين الكاملتين العرفيتين بل سنة الحج والحجتين وهو غير بعيد بل ربما يتبادر في هذا المقام ويؤيده بعض الاخبار المتقدمة مثل صحيحة عمر بن يزيد فلا يبعد اشتراط كون الثاني المقيم مكلفا وان المراد بالاقامة بمكة بعد ان كان نائيا الكون في الموضع الذي يتعلق فرض الحج به وان المراد بالاقامة بين لو بيق ويتوجه الحج الاسلام عليه قبل صيرورته مجاورا بالمعنى المراد هنا فحينئذ لا افراد المسئلة وفايدتها خصوصا على ما نقول من اشتراط الاستطاعة من المكان الذي هو فيه فلا يجوز التمتع لاهل مكة مطلقا كما يظهر من بعض الاخبار على ما يقدم او يكون لهم ذلك افضل فيحصل الفائدة في الافضلية ويحمل هذه الاخبار بين جواز التمتع لاهل مكة فتامل وان الاستطاعة له هي القدرة على لوجه المعتبر في زمان الحج فيناسي مكان واحفظ هذا فانه ينفع في مواضع وسيجيء تحقيقه وان مقتضى كون المجاور بعد تحقق الشرط مثل اهل مكة انه حكمه حكم اهلها في العمرة والحج ومحل الميقات غيرها ولكن يظهر بعض الروايات المتقدمة انه يحرم من ادنى الحل مثل صحيحة عبد الرحمن فلا يبعد التخيير ولا ينبغي حمله على المجاور والذي ما حصل له شرط الانتقال لان تلك الرواية تدل على انه ياتي بالحج مفردا لا متمتعا نعم يمكن ذلك مع الحمل على انها غير حجة الاسلام وان المجاور مع عدم الشرط مع وجوب الحج عليه عدم عدم فانه يجوز له ان يحرم بالعمرة المتمتع بها من مثل الجعرانة والحديبية ومثالهما مما هو من ادنى الحل وهو الوقت لاحرام العمرة المفردة ويدل عليه الاصل وكون هذا ميقاتا بعد مع الاقرب بل يمكن عدم الجواز ولما في هذه الروايات مثل ما في صحيحة الحلبي فاذا اقام مواشهر الحج وما في مرسلة حريز ولكن يخرج الى الوقت ويدخل فيه ادنى الحل وعموم ما في رواية ابي الفضل وصحيحة عبد الله بن سكان عن ابرهيم بن ميمون قال قلت لابي عبد الله ان اصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم ما يصنعون قال قل لهم اذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا الى التنعيم وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثم يطوفوا فيعقدوا التلبية عند كل طواف ثم قال اما انت فانك تتمتع في اشهر الحج واحرم يوم التروية من المسجد الحرام يحتمل انه امر بالتمتع وترك الامر بتحلل الظهور الا ان الامر بالعقد بالتلبية بعد كل طواف للمتمتع خلافه فانما يقر عندهم الا ان يحمل على الطواف بعد احرام الحج او يكون من خصائص المجاور المذكور او يحذف ذلك لمعارضه لو كان له قوى سند الا ان ابرهيم مجهول غير مذكور في اكثر ما عندنا من كتب الرجال ويحتمل الامر بالافراد وكان الاحرام من التنعيم من خصايص المجاور او على سبيل التخيير وعموم صحيحة عمر بن يزيد الثقة في الفقيه عن ابي عبد الله قال من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة والحديبية وما اشبههما وقال في المنتهى يخرج الى ميقات اهله فاحرم منه فان تعذر خرج الى ادنى الحل ولو تعذر احرم من مكة وهو ظاهر قوله هنا فيخرج الى الميقات الخ لان المتبادر هو ميقات الاهل فيكون للعهد ولعل دليله ما في رواية سماعة المتقدمة نعم يخرج الى مهل ارضه وفي رواية الحلبي في تارك الاحرام من الميقات يرجع الى ميقات اهل بلده الذي يحرمون منه فان خشي ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج وفيهما تامل لانه بعد تسليم السند مخصوص بالتارك ووجوب الاحرام من الميقات الاول الذي يصل اليه قبل الاحرام منه مجرورا الى مكة وهو في محل المنع خصوصا مع عدم الوجوب الا في مكة نعم ذلك محتمل في المجاور مطلقا والظاهر العدم لكنه احوط لما مر ولان الظاهر لو كان كذلك لوجب الرجوع مهما امكن والرواية غير صحيحة لسماعة وغيره وقد يقال انها محمولة على الافضل للجمع وعلى سبق الوجوب وترك الاحرام منه عمدا مع المرور به مع عدم الصراحة اذ قد يقال مهل ارضه ادنى الحل والتقييد بقوله ان شاء الله فتامل وقال في شرح الشرائع لا يتعين عليه الخروج الى ميقات بلده بل يجوز له الخروج الى اي ميقات شاء مع الامكان ومع عدمه المراد به حصول المشقة التي لا يتحمل عادة يحرم من خارج الحرم فان تعذر جميع ذلك احرم للعمرة من مكة وهل يجب عليه ان ياتي بالممكن مما بين المواضع الثلاثة نظر الخ وما نجد له دليلا واضحا فان الظاهر اما ما قلنا او ما قاله المص نعم في بعض الادلة مثل ما روي في باب الزيادات في حايض تركت الاحرام من الميقات قال فليرجع الى الوقت فان لم يكن عليها مهلة فليرجع ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها الحج فتحرم لكنها غير صريحة وان كانت صحيحة وانها في غاية الجاهلة بجواز الاحرام حايضا والتاركة للاحرام والاحوط الرجوع مهما امكن مع الاستثناء في ادنى الحل وهذه يمكن جعلها دليلا للمص الي انا نتامل ما يدل على الخروج مهما امكن في بعض الصور في بعض العدم وسيجيء مثل ما ورد في الخروج الى الحرم او الاحرام من مكة والاحرام من الموقف وعمره يتامل ما في رواية الحلبي المتقدمة وهو المفهوم من كلام المص هنا والمنتهى وغيره والاصل ايضا يقتضيه مع التاييد بان الواجب هو الاحرام في الميقات الذي في البين ليس بميقات وايضا قد يشكل تعيين ذلك المقدار الذي يفوت به الوقت وفيهان من الضرر فتامل **قوله** ولا يجوز الجمع الخ هذه ثلث مسايل الاولى عدم جواز الجمع بين حج وعمرة بنية واحدة بان ينويهما معا ويلبي بقصدهما سواء تكلم بهما مثل ان يقول لبيك بحجة وعمرة معا ام لا بل يقول لبيك ويقصدهما والثانية ادخال احدهما على الاخر بمعنى فعل الثاني بنيته وبلبيته قبل الاحلال عن الاول حجا كان او عمرة والظاهر عدم الخلاف فيه وكذا الثالثة وهو فعل حجتين او عمرتين بنية واحدة قبل الاحلال عن الاخر او بعده واما الاولى فغير جايز عندهم في حج التمتع والافراد واما القران فيجوز ابن ابي عقيل ان يقرن بين الحج والعمرة في احرام واحد في حج القران وجعل القران عبارة عن ذلك هو وراي الجمهور على ما نقل والمشهور عدم الجواز مطلقا لانهما عبادتان منفكتان

Margin notes:

عليها وبالجملة هذه الاخبار

بيقاتا وعدم يعوب المضي اليه

فاني لو عندك كان ابرهيم بن ميمون

ما يشعر به

فيجوز

يشترط في حجة الاسلام التكليف والحرية والاستطاعة وهي الزاد والراحلة ومؤنة عياله وامكان المسير وهو الصحة وتخلية السرب والقدرة على الركوب وسعة الوقت م

بل وجوب العمرة على من يجب عليه الحج غير ظاهر يحتاج الى الدليل وسيجيء والظاهر انها ليست جزءا من الحج ذهو ظ وسيجيء دليله ايضا ويؤيده الشهرة ويدل ايضا اخبار كثيرة صحيحة مثل صحيحة منصور بن حازم الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يكون القارن الا بسياق الهدي وعليه طوافان بالبيت وسعي بين الصفا والمروة كما يفعل المفرد ليس بافضل من المفرد الا بسياق الهدي وصحيحة معوية بن عمار الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في القارن لا يكون قران الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء وجه الدلالة في امثال هذه انه يفهم حصر افعاله فيما ذكر وانه يحصل الاحلال والخلاص منه بفعل ذلك فقط وان وجه كونه قرانا وامتيازه بالسوق فقط فلا يكون غيره معتبرا فيه ولا يكون احرام ثانيا بعد هذه الافعال فلا ادخال ولا دخول وتدل عليه ايضا صحيحة الفضيل الفضل ابن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال القارن يسوق الهدي عليه طوافان بالبيت وسعي بين الصفا والمروة وينبغي له ان يشترط ان لم تكن حجة فعمرة وهذا اصرح فافهم وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف . واحد المقام وسعي بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج وقال ايما رجل قرن بين الحج والعمرة فلا يصلح الا ان يسوق الهدي الحديث وفي حسنة عبد الله بن سنان للنساء عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اني سقت الهدي وقرنت قال ولم فعلت ذلك التمتع افضل ثم قال يجزيك فيه طواف بالبيت وسعي بين الصفا والمروة وطواف بالكعبة يوم النحر والتقريب ظ وقد مر واحتج لابن ابي عقيل بحديث عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال في التلبية لبيك بحجة وعمرة واجيب بمنع الصحة ويمكن بعدم الصراحة ايضا اذ لو يظهر قران ولا قصده ومجرد ذكر هذا الكلام في التلبية لا يدل فانه قد يكون تعبدا او لكون الاشعار في العمرة المتمتع بها الى انه يأتي بعده بالحج ايضا وهذا واضح لو صح هذا الكلام في بعض وما ينافي التلبية ولو بعمرة المتمتع بها ويدل عليه صحيحة زرارة في الفقيه قال جاء رجل الى ابي جعفر عليه السلام وهو خلف المقام فقال اني قرنت بين حجة وعمرة فقال له هل طفت بالبيت فقال نعم قال هل سقت الهدي قال لا فاخذ ابو جعفر عليه السلام بشعره ثم قال قد احللت والله وغير ذلك من الاخبار ويفهم من هذه الصحيحة عدم الدقة في نية المتحلل بل عدمها وانه يكفي باخذ الغير وبما يصدق من الشعر وان القران بين الحج والعمرة لا يضر وغير ذلك فافهم ولصحيحة الحلبي المتقدمة حيث قال فيها ايما رجل قرن بين الحج والعمرة ويمكن الجواب بما امكن فيما سبق واجاب الشيخ بان المراد من قال في حجة فان لم يكن حجة يكون عمرة للاشتراط في اثناء التلبية ويؤيده صحيحة الفضيل بن يسار حيث خص الاشتراط بالسائق وايضا يدل على بطلانه صدر هذه الرواية حيث ما فرق بين القارن والمفرد الا بالسياق فتامل ومع ذلك التجوز في الجملة غير بعيد لظاهر هذه الرواية بمعنى انه لا يجوز القران بنية التلبية والاشارة بالحج والعمرة معا الا للسابق كما هو ظ هذه الرواية الا بالمعنى الذي قال ابن ابي عقيل والجمهور من حصر القران في ذلك فانه ما يفهم له دليلا وليس هذه دليله وبالجملة هذه الرواية ما تدل على مذهب ابن ابي عقيل الا اجمالا فتامل ثم اعلم ان الروايات التي في بيان حج القران والافراد ليست فيها الا افعال الحج الى طواف النساء فقط وليس فيها ذكر للعمرة اصلا فلا يكون هي جزءا منهما ولا يجب على من يجب عليه مطلقا نعم قد تدل الاية على اتمامها والاخبار ايضا على وجوبها كالحج مع الاستطاعة فيجب اصالة مع الشرائط وظ كلام الاصحاب خلاف ذلك بل التجزية وانه لا بد من الاتيان بها على من له الحج مطلقا منفردا او منضما او بعد الانتقال من العمرة الى احدهما وذلك غير ظ فتامل واما ما يدل على التمتع فانه بكثرتها وصحتها تدل على الاتيان بهما في عام واحد معا بجميع افعالهما وعدم طواف النساء في العمرة وتحليل كل شيء بعد العمرة والظاهر انه يستثنى منه الحلق لما في الرواية التي دلت على لزوم الدم على من حلق قبل التقصير فتامل وسيجيء تحقيق ذلك كله ان شاء الله تعالى في محله **قوله يشترط في حجة الاسلام الخ** الظاهر ان المراد به الاشارة الى شرائط وجوب حج الاسلام ولهذا ترك الاسلام فانه شرط للصحة دون الوجوب قال في المنتهى باجماع علمائنا وفي الدروس ايضا جعله من شرائط الصحة وقال ايضا ان الجميع شرط للاجزاء الا الثلاثة الاخيرة فلو حج المريض بمشقة والمغصوب والخائف في السرب والذي يعلم ضيق الوقت فسار سيرا عنيفا جدا بحيث لا يجب مثله وادرك اجزء وسقط عنه الفرض الا ان يكون فعله للمناسك حراما بخوف ونحوه فلا يجزي للنهي المفسد وهو غير بعيد والشرائط امور الاول الاسلام وهو اظهار كلمتي الشهادة مع الاعتقاد وعدم شيء يوجب الكفر من فعل او قول مثل القاء المصحف في القاذورات استهزاء واهانة وانكار ضروري للدين وعده من شرائط الصحة دون الايمان مشعر بصحة حج المخالف كسائر فرائضه ويؤيده عدم وجوب الاعادة والقضاء لو استبصر كما سيجيء وهو معنى الصحة عند الفقهاء على ما ذكر في محله وقد مر تحقيقه فتذكر وتامل واما دليله فهو اجماع فقهاء الامصار المدعى في المنتهى مستندا الى اشتراط الاخلاص المنفي عن الكافر على الوجه المعتبر الثاني الحرية فانها شرط للاجزاء والوجوب فلا يجب على المملوك مطلقا وان اذن له المولى ولا يجزي عن حج الاسلام لو اعتق نعم لو ادرك احد الموقفين معتقا مستطيعا مكلفا يمكن ذلك كما سيجيء ودليله ايضا الاجماع والاخبار مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال المملوك اذا حج ثم اعتق كان عليه اعادة الحج وقريب منه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام وغيرهما وما يدل على الاجزاء مطلقا فبعد تسليم السند محمولة على ادراك احد الموقفين معتقا كما حمله الشيخ عليه للجمع بين الادلة الثالث التكليف بالبلوغ والعقل وهو في الدليل والاجزاء في بعض الاوقات مثل الحرية مع خبر رفع القلم و مفهوم مضمرة شهاب قال سألته عن ابن عشر سنين يحج قال عليه حجة الاسلام اذا احتلم وكذلك الجارية اذا طمثت وفيها اشعار بعدم حصول البلوغ بالعشر ولو في الجارية فتامل ويترك لغيره من الادلة الدالة على البلوغ بالتسع وكذا ما في رواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام لو ان غلاما حج عشر سنين ثم احتلم كانت عليه فريضة الاسلام ايضا اذا استطاع اليه سبيلا الرابع الاستطاعة وهي مفسرة بالزاد والراحلة ومؤنة عياله مدة ذهابه ورجوعه اليهم ولعل المراد بالزاد ما يقوته قوتا متعارفا من غير اسراف وتقتير ولو كان يملك الثمن مع القدرة او البذل وبالراحلة ما يحمله من غير مشقة ولو بالاجرة او البذل كما سيجيء ولا يحتاج التقييد باللايق بحاله في الراحلة والزاد لعموم الاية والاخبار وعدم المخصص وما في بعض الروايات ولو على حمار ابتر واجدع وما ورد من ركوبهم الحمار وعدم التفاوت في الماكول والمشروب شرعا ولا يشترط الرجوع الى كفاية بمعنى وجود شيء يعيش به بعد الحج مدة مثل ملك او ضيعة او راس مال يعيش به بحيث يحصل به كما هو عند اكثر المتأخرين ودليلهم الاية فانها تدل على الوجوب بالاستطاعة ولا شك في صدقها عرفا على ما هو قادر على الوجه الذي ذكرنا مع عدم الكفاية ونقلها الى معنى شرعي يكون هي داخلة في مفهومها غير ظاهر واثبات الحقيقة الشرعية ان امكن فغير ثابت هنا

[illegible]

[illegible] … الحج …

و يؤيده الاخبار مثل صحيحة هشام بن سالم عن ابي بصير في الفقيه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من عرض عليه الحج ولو على حمار اجدع مقطوع الذنب فابى فهو مستطيع
الحج وما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع المتقدمة في وجوب الحج فان كان دعاه قوم ان يحجوه به فاستحيى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يخرج ولو على حمار اجدع ابتر
ورواية محمد بن يحيى الخثعمي قال سال حفص الكناسي ابا عبد الله ع وانا عنده عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ما يعني
بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلا سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج قال نعم ولا يبعد كون الخثعمي هو ابن سليمان اخو مفلس الثقة وان نقل في
كتاب ابن داود واحدا اخر وقال ح مهمل ولهذا قال في الحج وروى محمد بن يحيى الخثعمي في الصحيح وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال نعم ما شانه يستحيي ولو يحج على حمار ابتر فان كان يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليفعل وايضا عموم الاخبار الدالة
على الوعيد والعقاب لمن ترك الحج مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره الله فيه فقد ترك
شريعة من شرائع الاسلام وان كان موسرا وحال بينه وبين الحج مرض او امر يعذره الله فيه فان عليه ان يحج عنه من ماله صرورة لا مال له وقال يقضي عن الرجل
حجة الاسلام عن جميع ماله وفيها دلالة على عدم جواز التاخير ايضا خرج من لم يكن بالصفة التي قلناها بالاجماع ونحوه وبقي الباقي وقيل باشتراط
الكفاية للاصل ولرواية ابي الربيع الشامي قال سئل ابو عبد الله ع عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فقال ما يقول الناس
الزاد والراحلة قال فقال ابو عبد الله ع قد سئل ابو جعفر ع عن هذا فقال هلك الناس اذا كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت عياله ويستغني به عن الناس
ينطلق اليه فيسلبهم اياه لقد هلكوا اذا فقيل له فما السبيل قال فقال السعة في المال اذا كان يحج ببعض ويبقى بعضا لقوت عياله اليس قد فرض الله الزكوة فلم
يجعلها الا على من ملك مائتي درهم وانت تعلم ان الاصل يضمحل بالادلة السابقة وعدم صحة رواية ابي الربيع لكونه مجهولا مع عدم توثيق خالد بن جرير الواقع
في الطريق وعدم صراحتها فانها ظاهرة فيما قلناه فانه منع عن الوجوب بمجرد الزاد والراحلة اذا استلزم هلاك العيال وعدم نفقتهم بان اخذ ما يصرف
في نفقتهم ويحج به ولم يبق عندهم شيء اصلا او مقدار ما يرجع كما يشعر به فيسلبهم الحج نعم قد نقل لها تتمة عن الشيخ المفيد في الحج ثم يرجع فيسال الناس بكفه يدل عليها
في الجملة ولكن ما ثبت نقله فان الرواية في الكتب الاربعة ليس فيها هذه التتمة بل على الوجه الذي ذكرناه واعلم ان هنا اخبارا اخر تدل على وجوب الحج ولو مشيا
وما يتجانسه كما في الروايتين السابقتين يمشي بعضا ويركب بعضا ورواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
قال يخرج ويمشي ان لم يكن عنده قلت لا يقدر على المشي قال يمشي ويركب قلت لا يقدر على ذلك اعني المشي قال يخدم القوم ويخرج معهم وصحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا
عبد الله ع عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين الحديث وغيرها واولها الشيخ بشدة الاستحباب والتقية للاجماع
والاخبار المتقدمة على عدم الوجوب ويمكن حملها على من وجب عليه فصرح ذهب ماله فتامل وان في الاية والاخبار السابقة دلالة واضحة على الوجوب بالبذل
مطلقا سواء كان الباذل نذر ام لا ثقة ام لا نعم لا بد ان يظن عدم الكذب في الاعتماد سواء كان المبذول زادا وراحلة او غيرهما مما يمكن ان يحصل به من اللازم
وغيره مما يمكن ان يحج به وهو ظ مع المبالغة في الاية والاخبار المتقدمة وغيرهما مما يستفاد وجوبه على القادر بوجه والوعيد على التارك في ذلك فيخرج على
عدم الوجوب به ويبقى الباقي فتقييد بعض الاصحاب بالنذر غير ظاهر الوجه وفيها دلالة على عدم المنة على الباذل كما دل بعض الاخبار على ان المنة للضيف على
المضيف لانه يحصل الثواب ورزقه على الله فلا منة في قبول هبة المال للحج وكذا ثمن المال للوضوء والغسل والة البئر وغيرهما مما يعان به على العبادة وايضا يشعر به
عدم حسن منع الهبة ورد الهدية والزكوة وهو ظ نعم ينبغي وجود ما يمون به عياله مقدار ان يذهب ويرجع ان كان ممن يمكن ان يحصل لهم لو حجبهما ولو تسببا
بالعقل وبعض النقل ويدل عليه ايضا صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه هل يجزي ذلك عنه عن حجة الاسلام
ام هي ناقصة قال بل هي حجة تامة ورواية الفضل بن عبد الملك قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل لم يكن له مال فحج به اناس من اصحابه اقضى حجة الاسلام وتكون
تامة وليست بناقصة قال نعم وان ايسر فليحج قال في التهذيب قوله ع وان ايسر فليحج محمول على الاستحباب يدل على ذلك الخبر الاول وقوله ع في هذا الخبر ايضا قضى
عنه حجة الاسلام وتكون تامة وليست بناقصة يدل على ما ذكرناه وما اتبع من قوله ع وان ايسر فليحج المراد به ما ذكرناه من الاستحباب لانه اذا قضى حجة الاسلام
فليس بعد ذلك الا الندب والاستحباب وانه يحتمل كون المراد بالكفاية على تقدير القول بها مؤنة السنة فعلا او قوة لانه الغنا شرعا ومستلزم لعدم السؤال بالكف
المذكور في دليله وان يكون صرف المال في الحج لا يصير سببا للسؤال بعده في الجملة وعادة بحيث يقال ان الحج جعله سائلا بالكف وان يكون عنده ما يعيش
به ابدا وكانه المتبادر ويؤيده تمثيل البعض بالصنعة ونحوها ان الحج الاجمال في ذلك مويد للعدم فافهم وانه لا بد من بقاء الاستطاعة الى ان يرجع في بقاء الوجوب
وسقوطه بما يفهم من كلامهم فلو تلف المال في الاثناء لم يبق الوجوب بل يعلم عدمه لعدم شرطه في نفس الامر وفي علم الله وكذا لو لم يبق استطاعة الرجوع بعد
الحج لم يكن الوجوب ساقطا عنه فلو استطاع يجب الاعادة لحصول العلم بعدم الشرط مثل الاول وكذا لو عجز في الطريق بمرض او بعد الحج بحيث لا يقدر على الرجوع او
يقدر مع المشقة التي لا يتحمل مثلها ولو قلنا ان الصحة شرط الاجزاء لا شرط الوجوب فقط والظ خلاف ذلك فان الظ السقوط لو لم يبق له ما يرجع به بعده وكذا
لو مرض بل لو مات بعد الحج وبعد ادراك الموقف بل بعد الاحرام ودخول الحرم على ما سيأتي وهذا مؤيد لكون هذه الامور شرطا للوجوب في الابتداء والشروع
مع ظن البقاء لا الاجزاء والاسقاط الخامس امكان المسير ويدخل تحته الصحة وامكان الركوب وتخلية السرب واتساع الزمان وقال المص في المنتهى وقد اتفق علماؤنا
اجمع في اشتراط ذلك فلا يجب على المريض الواجد للزاد والراحلة وباقي الشرائط باجماع علمائنا ولعل المراد مرض يشق معه السفر مشقة لا تتحمل وكذا المعضوب
الصحيح الذي لا يتمكن من الركوب يدل عليه بعد الاجماع العقل وخبر ذريح عن ابي عبد الله ع من مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يمنعه من ذلك حاجة تجحف لمرض الحج وكذا
الكبير الغير القادر ولا يبعد في الكبير والمعضوب والمريض الاستنابة مع الياس لو كان الوجوب سابقا على المانع للاخبار الكثيرة مثل صحيحة معوية بن عمار عن
ابي عبد الله ع ان عليا ع راى شيخا لم يحج قط ولم يطق الحج من كبره فامره ان يجهز رجلا فيحج عنه ورواه ايضا عبد الله بن سنان في الصحيح وغير ذلك من الاخبار والظ ان المراد
انه علم

او قال الثقة كان ابيه … الكناسي واذا كان صحيحا في بدنه مخلا في سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج

[illegible]

بعد انفراد

فلا يجب على الصبي والمجنون ولو حجا او حج عنهما لم يجز عن حجة الاسلام ولو حج به باثم كملا قبل المشعر اجزء ويحرم بالمميز والولي عن غير المميز والمجنون م

بعد استقرار الحج وجوبه تؤيده رواية سلمة ابي حفص عن ابي عبد الله عن ابيه ان رجلا اتى عليا ولم يحج قط فقال اني كنت كثير المال وفرطت في الحج حتى كبرت سني
فقال فتستطيع الحج قال لا فقال له ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه يحج عنك ما لو لم يتبعه الوجوب بل استطاع في وقت المنع وعدم القدرة فالظ عدم وجوب الاستنابة
للاصل وعدم دال عليه وادعى الاجماع في المنتهى على عدم وجوب الاستنابة على المريض مع عدم الياس وقال انه مستحب والمراد بتخلية السرب خلوه عن الخوف المانع
كون الطريق امنا في الذهاب والرجوع الى اهله ووجدانه رفقة مامون معهم وتوطنا وقال في المنتهى وعليه فتوى علمائنا فيدل عليه الاجماع وما في الخبر المتقدم او سلطان
يمنعه والعقل والنقل الدالان على نفي الضيق والحرج وظاهر ان خوف النفس داخل ولا يبعد خوف البضع وخوف تلف المال الذي يؤول اليه واما غيره مع القدرة ولو
كان كثيرا بشرط ظن سلامتهما مع الوصول الى المقصد والرجوع الى الاهل فغير ظاهر كونه مانعا الا الاجماع ولا خبر وظاهر الاية والاخبار الدالة على وجوب الحج مطلقا مع
الاستطاعة تدل على عدم كونه مانعا لوجوب الحج ح وكذا لو كان الدفع موقوفا على بذل مال فلا يبعد الوجوب مع عدم الضرر ووجوب حفظ المال على الاطلاق ممنوع
خصوصا اذا عارض واجبا ولهذا وجب شراء الماء باضعاف ثمنه وقد مر دليله وفتوى العلماء على ذلك فكانه صار جميع ما يؤخذ في الطريق من مؤنته لو فرض كون ذلك
المال الكثير مؤنة الطريق بان يصرف في الزاد والراحلة او الماء او الدليل مثلا الظ عدم النزاع في جواز صرفه بل وجوبه والذهاب الى الحج معه ولو جعل مثل ذلك
مانعا ولم يجب الحج لذلك يلزم عدم جواز السفر غالبا مطلقا اذ قليلا ما يخلو السفر عن اخذ المال ظلما مثل العشور وغيره مما ياخذه الاعراب المسلطون على الاموال
والانفس في اكثر الطرق ومنه يعلم انه لو توقف الحج على بذل مال لنزول العدو وبخلو الطريق وجب ذلك لتحقق ادلة وجوب الحج مع عدم ما رأينا صالحا للمنع وتخصيصا
لتلك الادلة نعم لو ثبت اجماع ونحوه فهو متبع ثم ان الظ عدم وجوب الاستنابة على تقدير الخوف المانع من المباشرة نعم لو علم الياس فهو بعيد وكان الوجوب سابقا
مع التقصير يمكن ذلك مثل الكبير المعضوب مع احتمال العدم لاختصاص ظاهر الادلة بغير الخائف فتامل واما اتساع الوقت للحج فظاهر اشتراطه ويدل عليه
الاجماع والعقل والنقل فلو حصل الاستطاعة في وقت لا يمكن ادراك الحج فلا وجوب على تقدير عدم الالات المحتاج اليها مثل وعية الماء والزاد وغير ذلك فكل
ذلك داخلة في امكان المسير **قوله** فلا يجب الخ تفريع عدم الوجوب والاجزاء على ما سبق ظاهر ويعني انه لو حج بهما الولي مع عدم التمييز او حجا معه في الجملة
وذلك في المجنون لا يخرج عن شيء ولكنه ممكن ولا بد ان يكون موجبا لوجوب الحج لم يجزئ عنهما لو وجد باقي الشرائط يجب عليهما حجة الاسلام ولم يسقط عنهما بما فعلاه
لان فعل شيء قبل وجوبه لا يمنع وجوبه مع حصول شرائطه وهو ظ وكذا لو حج عنهما بمعنى انه حج بنيابتهما الولي او جعل لهما نائبا فانه يمكن جواز ذلك ويحتمل ان يراد
بالاول حجهما بانفسهما وبالثاني الحج بهما وهو الظ من عبارة اثم وان كان الاول اوفق بالعبارة الا انه يلزم فعل المجنون الحج وهو بعيد وابعد منه تخصيص الصبي
مع نيته الفعل ويستحب انه ايضا انه لو حج به بالخ وهو ايضا مشعر باعتبار فعل المجنون وقد رد عليه فلا يبعد فرضه له مع جنونه ما وان كان قوله بعيد هذا انه محرم عن
الجنون ثم بعد فيحمل على غيره فتامل **قوله** ولو حج الخ اما سقوط الحج على تقديره كما لهما برفع الجنون وبالبلوغ قبل المشعر فادركا كاملين مع وجود باقي الشرائط
مثل حصول الاستطاعة من مكانه على ما ازعم لا من بلده كما قيل فهو انهما ادركا ما يجزئ مثله مع ادراكهما باقي المناسك بامر الشارع وهذا اوضح عنده لا في اول
بصحة عبادة الصبي المميز شرعا مع الشرائط مطلقا وهذه المسئلة تؤيده فافهم وفي الخبر الدال على الاجزاء من العبد لو ادركه معتقا كما مر اشارة الى الاجزاء من الصبي ايضا
ولا يبعد ذلك في المجنون المميز ايضا ولا يبعد الحكم ممن يقول بعدم شرعية افعال الصبي بل محض التمرين لعدم صحة الاحرام وساير الافعال بخلاف العبد فعلى ما قلنا
ينوي الوجوب لو وقف فقط منفرع وعلى المشهور ينبغي تجديد الاحرام ايضا وهو مشكل فتامل واذا احرم بهما يامرهما بفعل ما يقدران من التلبية وغيرها ويفعل
هو ما يعجزان عنه فيلبي عنهما ان لم يقدرا ويجنبهما عما يجتنبه حتى لبس المخيط وعقد النكاح واكل الصيد والطيب وغيرها ويطوف بهما وينبغي ان يضع الحصا بيدهما ثم يرمي
بيدهما ويحج مؤنتهما من ماله قاله في المنتهى ويدل عليه بعض الروايات وقال فيه ايضا وكلما يلزم المحرم من كفارة في فعله لو فعله الصبي وجبت الكفارة
على الولي اذا كان مما يلزم عمدا وسهوا كالصيد الى قوله وما يلزم بالعمد لا بالسهو فالمتبع وفيه احتمالان احدهما لا يلزم لان عمد الصبي خطأ والثاني يلزم الولي
لانه فعله والاول اقرب قال في التهذيب كلما يلزم فيه الكفارة فعلى وليه ان يقضي عنه والمراد انه يلزم الولي ولكن في الصحيح في الفقيه وغير صحيح في الكافي
عن احدهما عليهما السلام قال اذا حج الرجل بابنه وهو صغير فانه يامره ان يلبي فان لم يحسن لبى عنه ويطاف به ويصلي عنه قلت ليس لهم ما يذبحون عنه قال يذبح
عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب وان قتل صيدا فعلى ابيه وروى ابن بابويه صحيحا في الفقيه وهو حسن في الكافي عن معوية بن عمار
عن ابي عبد الله ع قال انظروا الى من كان معكم من الصبيان فقدموه الى الجحفة او الى بطن مر ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدي
منهم فليصم عنه وليه وكان علي بن الحسين ع يضع السكين في يد الصبي ثم يقبض على يده الرجل فيذبح وساله سماعة عن رجل امر غلمانه ان يتمتعوا قال عليه ان
يضحي عنهم قلت فانه اعطاهم دراهم فبعضهم ضحى وبعضهم امسك الدراهم وصام قال قد اجزا عنهم وهو بالخيار ان شاء تركها قال ولو انه امرهم فصاموا كان
قد اجزا عنهم والظ ان هذه في المملوك لا في الصبي وان ذكرت في الفقيه في باب فذكرها غير مناسب هنا لما هو موجود في الفقيه والكافي فظاهر الروايات
وجوب الكفارة في قتل الصيد مطلقا على الولي والظاهر انه يجوز تجريدهم من فخ ويؤيده او بطن مر كما تقدم ويدل عليه رواية ايوب اخي اديم قال سئل
ابو عبد الله ع من اين يجرد الصبيان فقال كان ابي يجردهم من فخ ومثله صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع ويحتمل للضرورة مطلقا فيكون مخيرا بين التجريد
في الميقات وهنا ولا يبعد كون الاول افضل وفعله ع لبيان الجواز وغيره وايضا يحتمل كون الاحرام من الميقات وتاخير التجريد الى فخ وتاخيره ايضا وهو
الاظهر واعلم ان الولي اذا احرم بالصبي ينوي ويقول اللهم اني احرمت بابني هذا بالعمرة المتمتع بها الى الحج الى اخر النية كذا قيل ويقول اعلم احرم بهذا الصبي ويامره
بالتلبية ان قدر والا يلبي عنه وكذا ساير الافعال فكلما يقدر يفعله وما لم يقدر يفعل الولي وينزع عنه المخيط ثم يلبسه ثوبي الاحرام ويجنبه ويفعل ذلك
وكلما ايضا ويشعر بجوازه للوصي وكذا لا يبعد لوكيله ايضا وقيل للام ولاية الاحرام بالطفل وهو ايضا غير بعيد لانه فعل قابل لان يفعل بغيره
وهو مرغوب من الشارع فلا خصوصية لغيرها مع فرض عدم الضرر ولما في صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال سمعته يقول مر رسول الله برويثة

بمعنى انه لو زال المانع عنهما صح

للمضطر فيجزئ ح

ولو حج المملوك باذن مولاه لم يجز عن حجة الاسلام الا ان يدرك المشعر معتقا ويتم لو افسده ويقضيه ويجزيه القضاء ان كان عتقه قبل المشعر والا فلا ومن وجد
الزاد والراحلة على نسبة حاله وما يمونه عياله ذاهبا وعايدا فهو مستطيع وان لم يرجع الى كفاية على راى ولا تباع ثيابه ولا داره ولا خادمه ولو وجد بالثمن
وجب الشراء وان كان باكثر من ثمن المثل على راى والمديون لا يجب عليه الا ان يفضل عن دينه قدر الاستطاعة ولا يجوز صرف المال في النكاح وان شق

وهو حاج فقامت اليه امرأة ومعها صبي لها فقالت يا رسول الله أيحج عن مثل هذا قال نعم ولك اجره فانها مشعرة بانها تفعل ما يحتاج الاحرام حتى يكون
الاجر لها فتامل ولانه ما اشترط في الجواز اذن الاب وحده اذ قد لا يكون له اب الا ان يخلو كان موقوفا كان ينبغي بيان ذلك بل لو لم يكن اجماع امكن
لغيرهم ذلك مع عدم الضرر وعدمهم وانه قيل يتوقف حجه على اذن الوالدين كذلك غيرها في المميز العاقل على تقدير تسليم توقف سفره على اذنهما على ما قيل
الا ان يقال من جهة كونه مامورا بالرجوع اليهما وقيل بالتوقف على اذن الاب فقط وقيل بالعدم مطلقا وهو مقتضى الاصل وعموم بعض ما يدل على جواز
الامور لهم مثل الحج ولا يقاس الى الصوم لجهالة على تقدير الثبوت وان عبادته صحيحة وقد بين في الاصول وغيره وهنا قد صرح بها المصنف في المنتهى وغيره في
الصوم ايضا وان منعها ايضا والتاويل بل بعيد لا يرتكب من غير ضرورة وصحة حجه واجزائها عن حجة الاسلام لو ادرك المشعر كاملا دليل واضح عليها
وان القول بها مع عدم صحة الاحرام وباقي الافعال وعدم شرعيتها كما يظهر من البعض بعيد جدا فتامل وكذا المجنون لو فعل ما يصح مع شعوره ثم زال جنونه قبله
والولي عن غير المميز — ليشعر به قوله ولو حج اذا بلغ الخ وان قوله ويحرم المميز والمجنون يشعر بعدم امكان الاحرام من المجنون بنفسه فيحمل على انه مثل غير البالغ مميز وغيره فتامل ثم اعلم
انه قد علم مما تقدم دليل الاحرام بالصبي والمجنون الا ان يكون اجماعا فتامل قوله ولو حج المملوك الخ قد مر ما يدل على توقف شرعية الحج على اذنه فلو شرع
في الحج غير ماذون لم يجز عن حجة الاسلام ولو ادرك المشعر معتقا وهو ظ وكذا ما يدل على الاجزاء عن حجة الاسلام ولو ادرك المشعر معتقا مع شرط
الاستطاعة وباقي الشرائط ويدل عليه ايضا صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع مملوك اعتق يوم عرفة قال اذا ادرك احد الموقفين فقد ادرك
الحج والظ ان ما يلزمه من الهدي والكفارات فعلى السيد لان الاذن في الحج مستلزم لذلك ويدل عليه صحيحة حريز في الفقيه وحسنته في الكافي
عن ابي عبد الله ع قال كلما اصاب العبد المحرم في احرامه فهو على السيد اذا اذن له ومثل رواية سماعة المنقولة عن قريب يدل على جواز الصوم بدل
بغير احرام — الذبح وكذا الذبح ويدل على الذبح ايضا ما في الصحيح عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع عن غلمان دخلوا معنا مكة وخرجوا معنا الى عرفات قال قل
لهم يغتسلون ثم يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم قوله ويتم لو افسده ويقضيه يعني لو افسد المملوك حجه بان جامع قبل الوقوف عمدا يجب
عليه اتمام هذا الحج الفاسد والقضاء مرة بل كغيره لان الافساد موجب لذلك ويجزيه القضاء عن حجة الاسلام لو كان العتق في الاصل قبل المشعر
وهو ح ظاهر خصوصا على تقدير وقوع الفساد بعد العتق فانه يصير مثل حر افسد حج اسلامه فقضى فيجزي عن حجة الاسلام واما اذا كان العتق وقع في
يجزي — حج القضاء مثله فيحتمل ذلك ايضا على القول بكون القضاء هو حج الاسلام في غير هذه الصورة ويشعر به قوله هنا بان القضاء الا ان القضاء انما يجزي عن حجة
الاسلام على تقدير كونه انما الاعقوبة وسيجيء تحقيق ذلك ويحتمل ان يراد باجزاء القضاء عنه اجزاءه مع الفاسد سواء قلنا بان الاولى حجة الاسلام
او عقوبة فتامل قوله والا فلا اي وان لم يعتق قبل المشعر فلا يجزي القضاء عن حجة الاسلام قوله ومن وجد الزاد الخ ينبغي حمله على نسبة حاله
باعتبار القدرة معها الى السفر وعدم المشقة مثل ان يكون قادرا بالجمل دون الحمار والعكس والمحمل وغيره وكذا الزاد لا باعتبار الرفعة والشان لما مر
فتذكر وقد مر ايضا عدم اشتراط الرجوع الى الكفاية واشتراط غيرها قوله ولا تباع ثيابه الخ دليل عدم وجوب بيع ما يحتاج اليه عادة من الثياب والدار
والخادم والامتعة وغيرها ظ مما تقدم فان المفهوم من الاستطاعة في الاية والاخبار ما يقدر ان يحج به من غير هذه الاشيا ولو قلنا بصدق الاستطاعة
معها فيمكن ان يقال انها خرجت بالاجماع المدعى في المنتهى فانه قال لا تباع داره الى قوله وعليه اتفاق علمائنا ثم الظ ان من هذه الاشيا ايضا مستثناة مع
الاحتياج اليها بحيث يحصل له المشقة عادة بدونها وكذا الكتب وغيرها مما يحتاج اليه اهلها بحيث لا يعد مستطيعا ويجب بيع غير ذلك مما لا يحتاج اليه عادة كما
يجب — قال في المنتهى يجب بيع ما زاد على ذلك من الضياع والذخاير والاثاث التي لهم منها بد وليس بظاهر اشتراط دار مملوكة فانه اذا حصلت الا سيما مدة يعيش الحج
سيعرف بوجوده دايما او حصلت من الوقف ونحوه فلا يحتاج الى استثناء الدار ح على الظ وكذا الثمن بل لو باعها حج واستاجر دارا او بقيت له الاجرة
فاضلا عن مونة الحج يمكن وجوب الحج واجزاءه عن حجة الاسلام وكذا الكتب والخادم فامثالها على الاحتمال فتامل والاخبار المنقولة تدل على المبالغة في امر الحج وشدة
وما يحتاجه — وخروج ما خرج من الاجماع والعقل والنقل وبقي الباقي فيها من هذه الامور سيما ويبقى التامل والتدبر في الامور كلها فاذا وجد دليل الاستثناء يستثنى
والا فلا بل ظاهر الاية واكثر الاخبار وجوب الحج على الماشي مع القدرة على المشي في البعض والركوب في البعض كما تقدم الا انهم اخرجوه بالاجماع وبعض الاخبار
قوله ولو وجد بالثمن الخ اي لو وجد الزاد والراحلة بالثمن يجب شراؤهما وان كان باضعاف اضعاف الثمن ويدل عليه ما مر وهذا مؤيد له نعم لو وصل الى
الضرر والخروج عن الاستطاعة لعدم بقاء مونة العيال ونحوها لم يجب وقد علم مما سبق ان الراي المذكور متجه وغير ظاهر قوله والمديون الخ عدم الوجوب
بل عدم الجواز مع الطلب واضح واما اذا اذن الديان خصوصا مع القدرة على تحصيله فيمكن جواز الحج ويدل عليه مثل ما في صحيحة ابي همام الثقة قال قلت للرضا ع
الرجل يكون عليه الدين ويحضره الشيء ايقضي دينه او يحج قال يقضي سنة ويحج سنة فقلت اعطي المال من ناحية السلطان قال لا باس عليكم ورواية معوية بن وهب عن ابنه
عن غير واحد قال قلت لابي عبد الله ع يكون علي الدين فيقع في يدي الدراهم فان وزعتها بينهم لم يبق شيء أفاحج بها او اوزعها بين الغرماء فقال تحج بها وادع الله ان يقضي
عنك دينك في الاولى تامل والثانية صريحة وكانها حملت على وجود ما يقابل الدين على ما مر واخبار اخر معتبرة في الكافي ولكن الحمل بعيد فتامل [illegible]
ويمكن الوجوب ايضا لتحقق الاستطاعة المستلزم له والدين غير مانع لانه يجوز صرفه في غيره فيمكن فيه بالطريق الاولى خصوصا مع كثرة الاجل نعم لا شك في تعيين عدم
عدم الحج بمعنى انه لو ادى الدين لجاز ذلك للخروج عن الاستطاعة ويمكن حمل الاخبار الدالة على عدم الوجوب على المديون على ذلك فتامل قوله ولا يجوز صرف المال
في النكاح وجهه ظ مما تقدم من صدق الاستطاعة وعدم استثناء مونة النكاح فيتعين صرفه فيه ويؤيده ما رواه اسحق بن عمار في الحسن عن ابي ابرهيم ع قال قلت له
رجل كانت عليه حجة الاسلام فاراد ان يحج فقيل له تزوج ثم حج فقال ان حج فقال ان تزوج قبل ان يحج فقال ان اعتق غلاما فقلت له لم يرد بعتقه وجه الله فقال
انه يرد به طاعة الله والحج احق من التزويج واوجب عليه من التزويج قلت فان الحج تطوع قال وان كان تطوعا فهي طاعة لله عز وجل قد اعتق غلامه وفيها بعض الاحكام

فانه

ولو بذل له زاد وراحلة ومؤنة عياله وجب ولو وهب له مالا يستطيع به لم يجب القبول ولو استؤجر للعمل في السفر بقدر الكفاية وجب ولا يجب القبول ولو حج الفقير
متسكعا لم يجز عن حجة الاسلام الا مع اهمال المستقر ولو تسكع الغني اجزأه ولو كان النائب معسرا اجزأت عن المنوب عنه لو استطاع ولو حج عن المستطيع الحي
عنه لم يجز ولا يجب الاقتراض للحج ولو بذل الولد ماله لوالده فيه والمريض ان قدر على الركوب وجب عليه والا فلا ولو افتقر الى الرفيق مع عدمه او الى الادعية والالات
مع العدم او الى الحركة القوية مع ضعفه او الى بذل مال للعدو في الطريق مع تمكنه على راى سقط ولو منعه عدو او كان معضوبا لا يستمسك على الراحلة سقط

ولا يجب على الممنوع لمرض او عدو الاستنابة على راى

فانهم الا ان يحصل له مشقة شديدة او مرض بسببه لا يتحمل مثلها فلا يبعد ح جواز صرفه بل وجوبه فيه وكذا لا يجوز صرفه في سائر المندوبات مثل البر والاطعام
واعلم ان الظ ان المراد بذلك وجوب الحج وتقديمه على النكاح وعدم استثنائه مؤنة من الاستطاعة وكون ذلك في زمان وجوبه بخروج القافلة وهيئة اسبابه وان كان التكليف
الصرف فيه ح انه يجوز صرفه فيه وفي غيره على تقدير قدرته معه بالمشي ونحوه قوله ولو بذل الخ قد عرفت دليل الوجوب بالبذل عموما وعدم حسنه له ولو وهب مالا
يستطيع به لم يجب القبول لعموم الادلة لصدق الاستطاعة والمبالغة في وجوب الحج والعمرة بالكتاب والسنة وكذا عدم الفرق بين البذل وغيره والنذر المعين وغيره
مع البذل بعيد لعدم وجوب امر على شخص بنذر آخر فتامل وبالجملة الوجوب دائر مع صدق الاستطاعة وهي القدرة على الحج مع الزاد والراحلة من غير مشقة ولا شبهة في
صدقها مع الهبة والبذل والاعطاء والهدية والتحفة والاخذ معتبر الخروج له وغير ذلك فتامل قوله ولو استؤجر الخ دليله ايضا واضح مما تقدم
كذا تقييده بما اذا لم يتوقف على امر غير الكفاية مثل مؤنة عياله الواجبة وكذا عدم وجوب القبول لاشتراط الزاد والراحلة من غير مشقة ولا شبهة في المشقة
ح ولعدم تحصيل شرط الواجب المشروط الا بدليل غير دليله والوجوب مع قبول الاستيجار مؤيد للوجوب مع القرض فتامل قوله ولو حج الفقير الخ
يعني لو حج غير المستطيع لم يجز حجه ذلك عن حجة الاسلام فلو استطاع بعد ذلك يجب لعله صدق الاستطاعة او لا وصدقها ثانيا قيل المراد بالتسكع هنا
تكلف الفعل مع تحمل مشقة غير لازمة فلو فرض عدمها فكذلك لما مر واستثنى من ذلك من وجب عليه الحج فاهمل حتى استقر بان مضى زمان الحج وهو باق على شرائط
الوجوب ثم صار غير مستطيع فح يجب عليه الحج على وجه مقدور ولو مشيا وتسكعا وانه على تقدير الفعل ح يجزي عن حجة الاسلام ويسقط به وكذا
لو تسكع المستطيع وكذا لو حج النائب معسرا ومتسكعا يجزي عن المنوب لا عن نفسه بعد الاستطاعة وهو ظاهر وكذا عدم الاجزاء عن المستطيع الحي القادر على
الحج لو حج عنه لوجوبه عليه بنفسه قوله ولا يجب الاقتراض للحج بمعنى ان يجعل نفسه مستطيعا بالقرض بل لو اقترض جاز لم يجب عليه الحج لما مر من كونه مما
للاستطاعة نعم لو كان عنده ما يقابل القرض فاضلا عن مستثنيات الحج يجب القرض بل لو امكن اخراج ما عنده كان متعينا ولا ينبغي القرض والا ولي صرف
ماله وليس امثال القرض وبيع الامتعة وتحصيل الثمن والزاد والراحلة داخلة في الاستطاعة مثل شرى الالات والادعية مثل القربة وغيرها بل وجودها او ما يمكن
تحصيلها داخل فيها للتبادر عرفا وللاجماع على الظ ولعدم المشقة في تحصيلها ولانها لو دخلت لزم سد باب وجوب الحج غالبا ويفهم الفرق بين ما هو داخل تخييرا
وبين ما هو خارج بالتامل فتامل فوجوب الحج مقيد بالنسبة الى الاول ومطلق بالنسبة الى الثاني فيجب تحصيل الثاني دون الاول ولهذا قال في المنتهى انما
يشترط الزاد والراحلة في حق المحتاج اليهما لبعد المسافة واما القريب فيكفيه اليسير من الاجرة بنسبة حاجته والمكي لا يعتبر الراحلة في حقه ويكفيه التمكن من
المشي ويؤيد صدق الاستطاعة ويخرج ما يخرج مثل وجوب الراحلة للبعيد للاجماع والاخبار مع التامل ويجئ الباقي بحثه وينبغي حفظ هذه القاعدة
فانها تنفع في هذا الباب كثيرا قوله ولا بذل الولد الخ لا يجب على الولد ان يبذل ماله لوالده للحج به وكذا لا يجب على الوالد اخذ ذلك من ماله طفلا كان
او لا على سبيل القرض وغيره نعم لو اقترض مع الاستطاعة بالشرط المتقدم يجوز ويجب كما من مال غيره وبالجملة عدم الفرق بين الولد والوالد وغيرهما هو
مقتضى بعض الاصول والقواعد الشرعية ولكن ورد في رواية سعيد بن يسار الثقة كانها صحيحة قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يحج من مال ابنه وهو صغير قال
فقضى ان ص نعم يحج منه حجة الاسلام قلت وينفق منه قال نعم ثم قال ان مال الولد لوالده ان رجلا اختصم هو ووالده الى النبي ص فقضى ان الولد وماله للوالد فهذه تدل على
الجواز بل الوجوب من مال الولد وعدم منع الولد فيعطيه ولكنها مخالفة للقوانين قال المص في المنتهى محمولة على انه اذا كان للوالد ما يتمكن من الحج به واخذه
على سبيل القرض لان مال الولد ليس للوالد ويابى من هذا الحمل قوله نعم ان ينفق وقوله ان مال الولد للوالد وقضاؤه ص فتامل ويمكن كون الانفاق من
جهة وجوب نفقته في مال ولده لفقره وعنائه واجرة لحفظه وحفظ ماله وكون المال للوالد كناية عن جواز التصرف فيه لانه صغير والوالد وليه ان يتصرف مع المصلحة
وكون القضاء في واقعة قد يكون الواقع كذلك بان كان المال للوالد ولهذا قال المال يعني المال المتنازع لا مطلق ماله ويكون هذا القول اشارة الى تعظيم الوالد
وعدم حسن النزاع معه وترك ما يدعيه ولكن غيرها ايضا مما يدل على تصرف الوالد في مال ولده والحج به موجود في الاخبار ولولا خوف خرق الاجماع على ما يظهر
لامكن القول بمضمون الرواية لان كلما ذكرناه تكلفات بعيدة ولا تنافيها القواعد الشرعية اذ يستثنى منها امثال هذه بالنص الصريح الصحيح فقوله اشارة الى رد
هذه الرواية فلو قال لا يجب على الوالد الحج بمال ولده الا مع الاقتراض منه لكان اصرح قوله والمريض الخ وجه الوجوب مع القدرة على الركوب ووجود سائر الشرائط واضح مما
تقدم كعدم الوجوب مع عدمها قوله ولو افتقر الخ اي لا يجب الحج للموانع المذكورة لعدم صدق الاستطاعة التي هي شرط الوجوب وهو في الكل واضح الا في بذل
المال مع التمكن فالظ وجوبه لصدق الاستطاعة واشار الى رد هذا القول بقوله على راي وهو غير واضح وقد مر ما ينفع في ذلك فتامل وكذا عدم الوجوب مع منع
العدو بالكلية وكذا عدم وجوب الاستنابة على المريض الممنوع ولو كان ما يوئس عن البرء وكذا الممنوع بالعدو وسائر الاعذار للاصل وعدم القدرة والاستطاعة
التي هي شرط للوجوب بالاية والاخبار والاجماع مطلقا ولان بعض الاخبار المتقدمة تصريحا بعدم الوجوب الا لتخلية السرب وعدم المرض وما يعد عذرا يعذره الله
فيه واذا لم يجب عليه لم يجب له النائب وكون الوجوب بالنفس والمال فاذا تعذر احدهما بقي الاخر غير ظاهر الاية والاخبار وجوب فعل الحج بنفسه بشرط القدرة وانه مع عدمهما
لا وجوب ومعلوم عدم الوجوب في المال وحده منهما ولهذا لم يجب صرف المال بوجه يجوز ماشيا ومتسكعا وان المال وجوبه ليس بالاصالة بل لكونه موقوفا عليه
بل وشرطا فيها ولطفا من الشارع لارادته اليسر دون العسر ونفي الحرج والضيق وهو ظ كما اختاره المص واشار الى ضعف خلافه بقوله على راي نعم لو كان الوجوب
مستقرا قبل المانع والظ ان حصل المنع لا يبعد وجوب الاستنابة بل يجب مع الياس كما في الميت والظ عدم الخلاف فيه ويدل عليه بعض الاخبار مثل صحيحتي معوية
وعبد الله بن سنان المتقدمتين من امر الشيخ الكبير باخراج الحج وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كان علي ع يقول لو ان رجلا اراد الحج فعرض له مرض او خالطه سقم
فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا من ماله ثم ليبعثه مكانه وان لم يكن صريحا في ذلك فيحمل عليه لما تقدم وللتقييد بعدم الوجوب كما في صحيحة الحلبي المتقدمة
في بيان الاستطاعة وقد تقدم هذه المسئلة ايضا فتذكر ثم ان الظ عدم وجوب الاعادة بعد الموت على تلك الحالة وكذا لو برأ على خلاف الممنوع

ولو مات بعد الاستقرار قضي عنه من الاصل من اقرب الاماكن والا فالام

والعادة ويحتمل هنا الاعادة فتامل **قوله** ولو مات بعد الاستقرار الخ وجوب قضاء الحج من اصل ماله الا من ثلثه لانه دين كساير الديون بعد مضي وقت يمكنه ادراك
الحج متصفا بشرايط الوجوب ثم مات الظ انه اجماعي لا نزاع فيه ويدل عليه الاخبار الصحيحة ايضا وكذا عدم وجوبه مع عدم الاستقرار واما كونه من اقرب الاماكن يعني
اقرب ميقات الى مكة غير ادنى الحل على الظ مع احتمال ارادته ايضا دون ميقات بلده من غير خلاف على ما يظهر فهو مؤيد لعدم وجوب خروج المتمتع الى ميقات بلده
فهو احد المذاهب الثلثة المشهورة التي ثالثها التفصيل بانه مع السعة من بلد الميت لكن الظ ان المراد به بلد الموت بانه يستاجر من تلك البلد ويخرج من تلك البلد
يخرج منها بحيث يصل لعدم عزم الذهاب الى الحج منها ولا يحتاج الى موضع الموت وان كان الخوط مع الضيق من اقرب الاماكن وان وسع المال من غير بلده
الظ ان يكون مراد القايل من بلد الموت مطلقا وجوب الاستيجار من اي مكان يسع المال من بلد الموت حتى ادنى الحل بحيث يكون واجبا فيما وسع المال
في هذه المسافة كما يعلم من الدليل المحيل وهذا مؤيد لارادة ادنى الحل والظ انه يتعين ادنى الحل على تقدير الضيق او التاخير حتى ضاق الوقت الا الاجزاء حج
وان قلنا بتحريم التاخير والوجوب من بلد الموت فقد صرح في الدروس بانه يجزي من اقرب المواقيت مطلقا اجماعا ويملك الوارث فضل المال الموصى به
قبلاغ وان فعل حراما بترك الاستيجار من بلد الموت مع القول به وذلك غير بعيد فيدل انه في غير الوصية بالطريق الاولى وهو مؤيد لعدم الوجوب الا من الميقات
ويؤيده اخراج المستاجر من كان مثل كوفي ويخرج من البصرة او من طريق وجه اخرى كما سيجيء ما يدل عليه من الاخبار وبحجة ان المقصود هو الحج وليس الطريق
داخلا فيه وقد نقل هذا ما يدل على صحة الاحرام من ادنى الحل للمجاور دون السنتين بعد ضيق الوقت ان قلنا بوجوب خروجه الى ميقات بلده او ميقات على ما مر
فتامل ونقل البعض مذهبين اقرب الاماكن والتفصيل كانه نظر الى ان السعة مطلقا مرجعه التفصيل اذ لا ينبغي القول بعدم الوجوب اصلا لو لم يسع المال
من البلد مع عدم الوسعة وقد عرفت الفرق فتامل في ما الادلة فدليل الوجوب من البلد انه يجب على الاصيل الذهاب منه وان قطع تلك المسافة عبادة كما
فيجب على النايب القضاء عنه لعدم فعله ووجوب صرف المال وهو غير واضح لان الواجب هو الحج والعمرة وقطع المسافة انما يجب عقلا لا شرعا بخصوصه ولا نذر فوت
عليه ولو كان ممكنين به ومن لم يجب القطع قطعا ولهذا لم يجب الرجوع والقطع بقصدهما على الظ من وجب عليه الحج ووقع في الميقات على اي وجه كان مثل ان
يكون نايما او غافلا او مغمى عليه او في السفينة او مثل ومن الحج لعرض بل لو حج من الميقات لصح حجه ولو لم يرجع الى البلد لم يفعل محرما الا ان يكون قاصدا الترك
ولا شك في صحة الحج وعدم وجوب الرجوع وان قلنا انه فعل حراما وانه ظاهر وانه لو قصد قطع المسافة بقصد التجارة فقط خصوصا قبل وانه ثم انشاء الاحرام
من مكة فكذلك فليس بمعلوم وجوبه وكونه عبادة ووجوب صرف المال فيه وهو ظاهر وعلى تقدير التسليم انما كان وجوبه عليه لعدم امكان الحج الا به وفي النايب يمكن
بان يستاجر من كان في الميقات كما ان ترتيب الصوم كان واجبا عليه ولا يتعدد في الايام المتعددة لو قضى بنفسه لعدم امكان صوم يومين في يوم واحد ويجوز
وقوعه من النايب ولهذا يجوز قضاؤه في سنة واكثر في يوم واحد عن الميت الذي يقضيه في تلك المدة على الظ وعلى تقدير وجوبه عليه وكونه عبادة مستقلة وجوب
القضاء عنه غير مسلم لمنع الكبرى لان واجب القضاء هو الحج وليس ذلك جزء من الحج وهو ظاهر متفق عليه ويدل عليه الاخبار الصحيحة الدالة على حقيقة الحج وكذا
عدم وجوب جميع انواعه وحصرها وقد مر الاشارة اليه ومما ذكرنا علم دليل التفصيل والمختصر على الاقرب كالمصنف ويؤيده الاصل والاحتياط في الجملة بترك التصرف
في مال الغير مثل الاطفال الا مع اليقين او مثله ولا منع هنا في انا يحرم التصرف في مال الغير والاخبار والاجماع بل العقل ايضا دليل هذه المسئلة وكذا
كون الوصية من الثلث فافهم وان الواجب متفق عليه ومن غيره مختلف فيه فيقتصر على المتفق ومنه علم ايضا عدم وجوب خروج المجاور دون السنتين الى ميقات
اهله بل ولا الى ميقات ما وما ذكرنا مما يدل على الجواز والاجزاء هنا من اقرب المواقيت بالطريق الاولى لانه قد علم منه جواز حج التمتع للنائي بنفسه
عن ادنى الحل مع عدم جزئية قطع المسافة للتمتع فلا يجب على النائب مع احرامه من الميقات بالطريق الاولى فتامل وايضا يؤيده خلو اخبار قضاء
الحج عنه واشتمالها على وجوبه مع تحقيق معنى الحج هذا مع قطع النظر في الاخبار واما مع النظر فيها فانه يظهر من بعضها التفصيل مثل ما في صحيحة الحلبي عن
ابي عبد الله عليه السلام فان اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام ولم يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض المواقيت وصحيحة علي بن رئاب عن ابي عبد الله عن رجل اوصى ان يحج عنه
حجة الاسلام فلم يبلغ جميع ما ترك الا خمسين درهما قال يحج عنه من بعض المواقيت التي وقتها رسول الله من قرب وهما في زيادات التهذيب والاخيرة في الكافي
ايضا وما روي في الكافي في الصحيح عن محمد بن عبد الله قال سالت ابا الحسن الرضا عن الرجل يموت فيوصي بالحج من اين يحج عنه قال على قدر ماله ان وسعه ماله
فمن منزله وان لم يسعه ماله من منزله فمن الكوفة فان لم يسعه من الكوفة فمن المدينة الا ان محمد غير موثق في كتاب ابن داود وغير ظاهر في الخلاصة وفي رواية
اخرى عن ابي عبد الله في رجل اوصى بحجة فلم يكفه من الكوفة انها تجزي حجته من دون الوقت واخرى ضعيفة عن ابي عبد الله عن رجل اوصى بعشرين درهما في حجة
قال يحج بها رجل من موضع بلغه وانت تعلم عدم صراحة هذه الاخبار في التفصيل والوجوب من بلد الميت مع السعة بل يمكن كون البعض دليلا على العدم حيث قال او
في مكان يكفي من تلك المقدار الا رواية محمد بن عبد الله فانها ظاهرة في التفصيل في الحج الذي اوصى مطلقا مع عدم الصحة ويمكن حملها على فهم الحج من البلد من كلام
الموصي او قراين الحال ولا شك انه لو فهم ذلك متبع ولو بالقراين مثل تعيين المال الكثير بحيث يعلم عدم تعيين ذلك المقدار من غير البلد ويمكن تخصيصها
بالوصية ويؤيد القول بالاجزاء من الميقات مطلقا من الروايات رواية زكريا بن آدم قال سالت ابا الحسن عن رجل مات واوصى بحجة ايجوز ان يحج عنه من غير
البلد الذي مات فيه فقال ما كان دون الميقات فلا باس وفي طريقه سهل ولا يضر وايضا يؤيده صحيحة حريز بن عبد الله الثقة عن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله
عن رجل اعطى رجلا حجة يحج بها عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة قال لا باس اذا قضى جميع مناسكه فقد تم حجه ودلالتها واضحة فافهم ويمكن حمل الاول على الندب
ايضا للجمع ان امكن حمل رواية زكريا على التفصيل بحمل المطلق على المقيد واعلم ان بعضها يفيد وجوب الحج على قدر المال من اي مكان يسع فليس على تقدير الضيق
من البلد يجوز من الميقات بل حيث امكن كما اشرنا اليه وان القول بالتفصيل ليس بعيد مع الوصية وانه احوط لعمل الورثة البالغ الا ان ترك جميع ما تقدم
لرواية غير ظاهر الصحة مشكل وان الاجزاء من الميقات متفق عليه فيمكن عدم الوجوب من البلد فتامل ويؤيده صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال مر

ولو اختص احد الطريقين بالسلامة وجب سلوكه وان بعد ولو تساويا فيها تخير ولو اشتركا في العطب سقط ولو مات بعد الاحرام ودخول الحرم اجزا م

ولو كان
ولم يحج حجة الاسلام ولم يترك الا بقدر نفقة الحج فورثته احق بما ترك ان شاؤا اكلوا وان شاؤا حجوا عنه فان ظاهرها عام يدل على عدم وجوب اخراج الحج مطلقا
من استطاع مثل فيمكن حملها على التخيير بين الحج من البلد وعدم الاكل وبين اكل البعض والحج من اقرب الاماكن وحملها الشيخ على من لم يجب عليه الحج اصلا وان الظ
ان المراد باقرب الاماكن الى مكة من المواقيت وان كان كلام القواعد يشعر بالاقرب الى البلد الذي يخرج منه فيكون ابعد فان المراد بالوجوب من اقرب الاماكن هو اقل الواجب هو الاقرب به
فان الظ انه لو فعل من اي ميقات كان فرد الواجب وصح من البلد ومهما كان من المواضع مثل الميقات كما فهم من دليله وان ظاهر البعض وجوب الاخراج من الاصل في الحج
الواجب مطلقا سواء كان حج الاسلام او النذر وشبهه اذا اوصى او لم يوص ويحتمل الاختصاص بحج الاسلام مطلقا لظهور الروايات فيه مثل ما في حسنة معوية
ابن عمار عن ابي عبد الله في رجل توفي واوصى ان يحج عنه قال ان كان صرورة فمن جميع المال انه بمنزلة الدين الواجب وان كان قد حج فمن ثلثه وحسنة اخرى له
عنه ع ومثل ما في صحيحة الحلبي المتقدمة في بيان الاستطاعة الدالة على وجوب اخراج الحج عن العاجز الموسر بعد استقراره من قوله على الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام يقضى عن الرجل
ويترك مالا قال عليه ان يحج عنه من ماله رجلا صرورة لا مال له ورواية سماعة بن مهران قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص حجة الاسلام من
بها وهو موسر فقال يحج عنه من صلب ماله ولا يجوز غير ذلك ويدل على عدم الاحتياج الى الوصية انه كالدين كما يستفاد من الخبر ويدل ايضا على ذلك صحيحة محمد بن جميع ماله وصحيحة
مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن رجل مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها ايقضى عنه قال نعم وصحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل مات واوصى بان معوية بن عمار قال
يحج عنه قال ان كان صرورة فمن جميع المال وان كان تطوعا فمن ثلثه وفي مثل هذه دلالة على اخراج الوصية بالمندوبات من الثلث والاصل وعدم دليل سالت ابا عبد
ظاهر وبطلان القياس يدل على كون الحج الواجب بالنذر وشبهه ايضا من الثلث كما صرح به في التهذيب ويحمل على الوصية الخبران الاخران وقد يشعر بكونه من الثلث الله ع عن حج
بعض الاخبار المتقدمة مثل الاولى حيث دلت على كونه من الثلث على تقدير حجه وهو اعم من الواجب وغيره وان الظ انه لو اوصى بان يحج عنه شخص معين يجب تعيين
ذلك الشخص لصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع مثل ما في صحيحة المتقدمة مع زيادة فان اوصى ان يحج رجل فليحج ذلك الرجل وانه يمكن حمل مثل صحيحة الحلبي المتقدمة في وجوب
الحج من الميقات والبلد على الاستحباب فيكون من البلد مستحبا وهو محتمل الموت والميت ينبغي مراعاة الابعد الاول فهو
من رواية زكريا والثاني من رواية محمد وقد تقدمتا مع انها غير صريحة في البلد بل يمكن فهم غيره لعدم الايجاب منهما امكن بل الحصر على الميقات وكذا غيره وقد اشار
في الخ في صحيحة علي بن رئاب المتقدمة في ذلك ويدل على كون حج غير حج الاسلام من الثلث وعدم الاحتياج الى الوصية صحيحة علي بن رئاب عن ضريس بن اعين قال
سالت ابا عبد الله ع عن رجل عليه حجة الاسلام ونذر في شكر ليحجن رجلا فمات الرجل الذي نذر قبل ان يحج حجة الاسلام ومن قبل ان يفي لله بنذره فقال ان كان
ترك مالا حج عنه حجة الاسلام من جميع ماله ويخرج من ثلثه ما يحج به عنه للنذر وان لم يكن ترك مالا الا بقدر حجة الاسلام حج عنه حجة الاسلام مما ترك
وحج عنه وليه النذر فانما هو دين عليه والظ ان ضريس هو ابن عبد الملك بن اعين لانه الموجود في كتب الرجال وقد يحذف الاب وينسب الى الجد كثيرا فهو ثقة
فالخبر صحيح ويحتمل ان يكون عبد الملك ساقطا من قلم الناسخ في النسخ وقد حمل الشيخ حج الولي على الندب ويؤيده تمثيله بكونه دينا فان الدين لا يجب على الولي
قضاؤه وايده الشيخ بصحيحة ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع رجل نذر لله لئن عافا الله ابنه من وجعه ليحجنه الى بيت الله الحرام فعافا الله الابن ومات الاب فقال
الحجة على الاب يؤديها عنه بعض ولده قلت هي واجبة على ابنه يحج عنه وهذه تدل على اصل المطلب ايضا ولكن فيها تامل من حيث احتمال ايجاب حج الرجل
الولد من المال وبالجملة ظاهر اولهما ان النذر ان يحج بالرجل والولد واخرهما نذر الحج بنفسه فتامل وانه يجوز نيابة الصرورة رجلا كان او امراة عن الرجل
والمراة ويدل عليه الاخبار مثل صحيحة سعد بن ابي خلف ثقة قال سالت ابا الحسن موسى ع عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج
عن نفسه الخبر وحسنة معوية بن عمار في رجل مات صرورة ما ولم يحج حجة الاسلام وله مال قال يحج عنه صرورة لا مال له ورواية مصادف عن ابي عبد الله ع
في المراة تحج عن الرجل الصرورة فقال ان كانت قد حجت وكانت مسلمة فقيهة فرب امراة افقه من رجل وفيها التقييد بان كانت حجت مع ضعف الرواية
واشتراط الفقه في الجملة وحسنة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يحج عن المراة والمراة تحج عن الرجل قال لا باس وصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله ع انه
قال تحج المراة عن اخيها وعن اختها وقال تحج المراة عن ابيها ولا يبعد جواز حجها مع كونها صرورة لاطلاق الروايتين المعتبرتين مع ترك التفصيل الدال
على العموم مع عدم صحة المقيدة بمصادف وغيره وامكان حملها على الاستحباب ولهذا قيل بكراهة الامراة الصرورة ولا شك ان اختيار غيرها اولى
منها لو وجد واختار الشيخ في زيادات التهذيب عدم الجواز على الظ لما مر ولرواية زيد الشحام عنه ع ولا تحج المراة الصرورة ولا في جوازه عن الرجل
الصرورة ويمكن الحمل على الكراهة ايضا لعدم الصحة ولما في رواية سليمان بن جعفر قال سالت الرضا ع عن امراة صرورة حجت عن امراة صرورة فقال
قال لا ينبغي والظ ان النائب يفعل في احرامه ما يلزمه لا ما يلزم المنوب للعموم الدالة على حال المحرم الرجل والمراة مطلقا نائبا كان او لا وكذا
في ساير العبادات فتامل **قوله** ولو اختص الخ وجوب سلوك طريق السليمة على اليقين وان كانت ابعد من المخوفة ظاهر كعدم جواز المخوفة
وان كانت اقرب لكن لو سلكها صح حجه لو لم يكن بحيث يكون منهيا عن فعل نسك يتوقف صحة الحج عليه فيبطل فيبطل الحج ايضا والا فيبطل الفعل
فقط وكذا وجوب سلوك احد الطرق على التخيير على تقدير اشتراكها في السلامة وعدم الوجوب بل عدم الجواز مع اشتراكها في العطب الى خوف الهلاك ولو ظنا
ومع الشك يحتمل الوجوب **قوله** ولو مات بعد الاحرام ودخول الحرم اجزاء الظاهر عدم الخلاف في الاجزاء للاجماع المدعى في المنتهى ولصحيحة بريد بن
معوية قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل خرج حاجا ومعه جمل ونفقة وزاد فمات في الطريق فقال ان كان صرورة فمات في الحرم فقد اجزات عنه
حجة الاسلام وان مات قبل ان يحرم وهو صرورة جعل جمله وزاده ونفقته في حجة الاسلام فان فضل من ذلك شيء فهو للورثة قلت ارايت
ان كانت الحجة تطوعا فمات في الطريق قبل ان يحرم لمن يكون جمله ونفقته وما ترك قال للورثة الا ان يكون عليه دين فيقضى عنه او يكون اوصى بوصية
فينفذ ذلك ويجعل لمن اوصى من الثلث يستفاد منها امور كون الوصية من الثلث عدم صرف المال في حج التطوع ان مات قبل الفعل ونفاذ الدين

حصول الشرايط يجب فوته بل استقر في ذمته ويجب على الكافر ولا يصح منه الا بالاسلام فان احرم حال كفره لم يجز عنه فان اسلم اعاده من الميقات ان تمكن والا خارج الحرم ولا فمن موضعه ولو ارتد بعد احرامه لم يبطل لو تاب والمخالف يعيد مع اخلاله بركن م

والوصية على الارث وعدم وجوب الحج الا مرة والحج من موضع الموت عن اصل ماله على تقدير كونه صرورة ولا يبعد فهم جواز ذلك لمن معه من لو وقع مع تعمد اولو ثبت
والوصي والحاكم حيث ما قيد واخرج هذه بالدليل وبقي الباقي وانه لا يجعل كل ما معه بل يجب الاقتصار على ما يحج به وينبغي اختيار الامين والاجتماع على ذلك احتياطا ويؤيده
الضرورة وحصول التاخير الى ان ان تضيق الوجوب فتامل وهي بعمومها تدل على جواز ذلك على تقدير كونه صرورة مطلقا وذلك يشكل في صورة ما استقر الوجوب
بل سافر في عام الوجوب فانه ينكشف عدم التكليف لعدم بقاء المكلف وقت الفعل وهو شرط من غير نزاع فيمكن حملها على من استقر ولكن العمل بظاهرها احوط
واولى للورثة فتامل كانه عمل الشيخ على عمومها وخص المص في المنتهى بما ذكرناه ثم ان الظ عدم الفرق في هذا الحكم بين المكلف بنفسه وبين النايب كذا في عدة
مع الموت قبل الاحرام ولكن ينبغي تمليك الاجر ما يقابل فعله من السعي في الطريق خصوصا اذا كانت الاجارة على السعي ايضا مذكورة في المتن والظ انه كذلك
مع عدم ذكره ايضا لانه المتبادر والمتعارف الا ان تكون قرينة مسقطة لذلك واما اذا مات بعد الاحرام وقبل دخول الحرم ففيه خلاف فقال ابن ادريس و
الشيخ في الخلاف على ما نقل في المنتهى بعدم الاجزاء ووجهه ان الذمة كانت مشغولة بالحج ولا شك انه ما فعل فيبقى في العهدة ولو لم يكن النص والاجماع في السقوط
بعدهما لكان القول بالاجزاء غير معقول والذي استدل به على الاجزاء ما روي في الصحيح عن اسحق بن عمار قال سالته عن الرجل يموت فوصى بحجة فيعطي
رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج ثم اعطى الدراهم غيره قال ان مات في الطريق او بمكة قبل ان يقضي مناسكه فانه يجزي عن الاول قلت فان ابتلي بشيء يفسد
عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل ايجزي عن الاول قال نعم قلت لان الاجير ضامن للحج قال نعم وما روي في الصحيح الحسين بن عثمان عمن ذكره عن ابي عبد الله ع في الرجل
اعطى رجلا بالحجة فحدث بالرجل حدث فقال ان كان خرج فاصابه في بعض الطريق فقد اجزأ عن الاول والا فلا وانت تعلم ما فيهما سندا لان اسحق فيه قول والمنقول عنه
غير ظاهر لقوله سالته ولقوله عمن ذكره ودلالة لعدم دلالتهما على حال المكلف بنفسه بل ظ الاول عدم السقوط عنه بوجه ولعدم دلالتهما على الاجزاء مطلقا
بالموت في الطريق ولا قايل به لو سلم عمومهما ثم ان الظ انهما مطلقان لا يدلان على المطلوب والتخصيص بالاحرام دون الحرم يحتاج الى مرجح غير كون الاجماع على
عدم الاجزاء قبل الاحرام فيخص بالحرم للنص والاجماع المتقدمين وللتامل في قوله فان ابتلي الخ تامل ويؤيد التخصيص الترديد بين الموت في الطريق ومكة
فانه قد يفهم القرب منها على انه لا حاجة الى ذكرها بعد قوله مات في الطريق ولا الى قوله قبل ان يقضي بل قد يوهم عدم الاجزاء بعده وهو ظاهر الفساد
**قوله** ومع حصول الشرايط الخ قد علم هذا مما تقدم فلا يحتاج الى ذكره لعله ذكره مع قوله ويجب على الكافر ليشير الى ان الاسلام ليس شرطا للوجوب فاذا حصل
غيره من الشرايط يجب ويستقر الوجوب لو لم يفعل مع بقاء الشرايط الى ان مضى ما يدرك به الحج فيجب عليه المضي اليه ولو فاتت الاستطاعة بعده لم يسقط بل يجب
الاستيجار على تقدير عجزه كما مر الوجوب على الكافر قد علم مما سبق وقد بين في الاصول وعدم الصحة للاجماع على الظ وعدم حصول القربة المطلوبة **قوله**
فان احرم حال كفره الخ عدم اجزاء الاحرام حال الكفر ظاهر وكذا العود الى الميقات بعد الاسلام مع الاستطاعة وباقي الشرايط لان الاحرام غير صحيح فوجب بعد
الاسلام انشاء الاحرام من الميقات ولا يجب الذهاب الى بلده كانه بالاجماع ولانه مقدمة للعبادة وتعيين ما له دلالة على عدم وجوب قطع المسافة الا وسيلة والظ
انه يكفي من اي ميقات كان ولا يجب الذهاب الى ميقات بلده ويمكن الاجزاء من ادنى الحل مطلقا ولو تعذر الذهاب الى ميقات فالظ الصحة من ادنى الحل وان امكن
الذهاب الى ادنى الحل وهو ظاهر **قوله** ولو ارتد بعد احرامه لم يبطل لو تاب وجه عدم البطلان ظاهر لان العبادة بعد ان صحت لا يبطلها شيء بل لا معنى
للابطال بعدها فان الصحة عبارة عن موافقة امر الشارع به نعم يمكن توقف الثواب والانتفاع به على عدم الكفر حين الموت ولعل قوله اشارة الى رد قول
ضعيف بالبطلان وهو قول ابي حنيفة والشيخ في المبسوط على ما نقل في المنتهى بعد ذلك بمعنى وجوب القضاء بعد الاسلام شرط البقاء الصحة عند القايل
ووجهه غير ظاهر بل الظ خلافه لما مر ويؤيده بعض الروايات مثل رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال من كان مؤمنا فحج ثم اصابته فتنة فكفر ثم مات يحسب له
كل عمل صالح عمله ولا يبطل منه شيء ولا يدل على وجوب الاعادة والبطلان قوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لان المراد عدم الانتفاع بالعمل
الصالح لو مات على الكفر وهو ظاهر ويؤيده قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم واما قوله لو تاب فكانه يريد به
الاشارة الى تعليق عدم الاعادة والقضاء بالتوبة بخلاف قول الشيخ وابي حنيفة فانه يوجب الاعادة بعد التوبة **قوله** والمخالف يعيد مع اخلاله بركن
يريد به الاشارة الى ان عبادات المخالف من فرق المسلمين صحيحة بعد الاستبصار فلا يجب الاعادة عليهم لانه قد عرفت معنى الصحة الا مع الاخلال بالركن والظ
انه يريد الركن عندهم لا عندنا لانهم مكلفون بحسب الظ بمعتقدهم ومتمسكهم نعم تركهم ذلك فعلهم كعدمه وقد علم انه مع عدم الفعل يجب فعلها ولانه ترك
الركن الاعظم عندنا وهو الايمان ومعلوم تركه غيره ايضا من النيات والشروط المعتبرة عندنا المذكورة في باب الطهارات والنجاسات فلو اعتبر الركن
عندنا لا يكاد يتحقق صحة عباداتهم ولان الظ ان هذا تفضل واسقاط بالنسبة اليهم كالكافر حتى يميلوا الى الايمان فالمناسب عدم اعتبار ما هو المعتبر
عندنا ولانه غير مذكور في الروايات كما سيجيء فيحمل ما فعل على ما فعلوه صحيحا عندهم ولهذا قيد في كلام بعض الاصحاب في الحج والاكثر في ساير العبادات ويؤيده
خلو الاخبار الدالة على الاجزاء عن التقييد بشرط عدم الاخلال بالركن مع ظهور ان المخالف الذي يحج انما يحج على ما يعتقده دون غيره وان الظ ان حجه محمول
على الحج الصحيح عنده ويحتمل ارادة الركن عندنا كما صرح به المص في المنتهى وغيره واما الروايات فهي صحيحة بريد بن معوية العجلي قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل
حج وهو لا يعرف هذا الامر ثم من الله عليه بمعرفته والدينونة به عليه حجة الاسلام او قد قضى فريضته فقال قد قضى فريضته ولو حج لكان احب الي قال وسالته
عن رجل حج وهو في بعض هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الامر يقضي حجة الاسلام فقال يقضي احب الي وقال كل عمل عمله وهو
في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية واما الصلوة والحج
والصيام فليس عليه قضاء وحسنة عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله ع اساله عن رجل حج ولا يدري ولا يعرف هذا الامر ثم من الله عليه بمعرفته والدينونة به
اعليه حجة الاسلام او قد قضى فريضة الله والحج احب الي وعن رجل وهو في بعض هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الامر يقضي عنه

قال قد قضى فريضة الله

حجة الاسلام

وليس للمراة والعبد الحج تطوعا بدون اذن الزوج والمولى م

حجة الاسلام او عليه ان يحج من قابل قال يحج احب الي وحسنة زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد العجلي عن ابي جعفر وابي عبد الله انهما قالا في الرجل يكون في بعض
هذه الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء
من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة لابد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واعلم ان الظ هذه الروايات هو
صحة عباداتهم والاجر عليها والثواب واداء فريضة الله عليهم بعد الاستبصار من غير تقييد بعدم الاخلال بركن الصحة ولكن يمكن اخذه من جعلها الذي يثاب ويوجر
عليه وفريضة الله هو العبادات الصحيحة لا غير الا ان الظ انه يكفي كونها كذلك بحسب ظن الفاعل لا في نفس الامر لان الذي فعل في حال الضلالة الظ انه انما فعل
ما يعتقد صحته وفرض الله عليه لا غير وقد حكم في الروايات بذلك من غير قيد اصلا فلا يبعد كون القيد الماخوذ بالاجتهاد هو الصحيح باعتقاد الفاعل ومذهبه
فتامل وانها تدل على صحة عباداتهم بعد الاستبصار فكانها موقوفة فان استبصر صحت واثيب واجر عليها والا ردت وعوقب كما يدل عليه بعض الروايات الدالة
على ان الاعمال بغير ولاية اهل البيت ع ليست بنافعة ويكون ذلك مراد من اشترط الايمان في الصحة وحكم بالبطلان بدونه مع قوله بعدم وجوب القضاء بعد الايمان
وصحة العبادات كما يدل عليه كلام الشهيد ره وان عدم القضاء هنا لصحة العبادة وفعلها لما يفهم من الاخبار من حصول الاجر عليها وانه قضى فريضة الله
فليس سقوط القضاء للاستبصار وجب الايمان ما سبق والا فلا معنى للاجر والثواب والاتيان بفريضة الله تعالى بل لا معنى للتعليق على الفعل اصلا فكيف على
الفعل بشرط عدم الاخلال بالركن كما اعتبره الاصحاب وانها تدل على صحة العبادات ولو لم تكن منقولة على الوجه الذي ذكروه بمجرد موافقة الاتيان لما في نفس
الامر وهو واضح بناء على اشتراط الاتيان بالاركان عندنا وعدم الاخلال بها وانها تدل على اسلام هذه الجماعة والا فلا معنى لصحة عباداتهم وخروجهم عن
عهدة فريضة الله تعالى والاجر عليها وكذا على انهم غير مخلدين في النار فتامل وهو ظ فالمراد بالناصب الذي في الروايات هو المخالف للحق بعد الا كان
المبغض لاهل البيت ع وهذا الاطلاق في الروايات كثير ولهذا ورد ان الزيدي ناصب وغير ذلك اما الناصب بمعنى المبغض والعدو لاهل البيت ع فهو كافر لان بغضهم
نعوذ بالله كفر لانه انكار للضروري والمجمع عليه وللاخبار فالظ عدم صحة عباداتهم بوجه فيحتمل القضاء كالمرتد لعود الشرائط وعدمه كالكافر الاصلي لان الاسلام يجب ما قبله
ويحتمل كونهم ايضا مثل غيرهم من المخالفين في عدم القضاء ولهذا قال المص في المنتهى المخالف من اهل القبلة ولم يقيده بالاسلام وتقدم في الروايات ايضا
كذلك فتامل واما ما يدل على وجوب القضاء عليهم فيمكن حمله على الاستحباب لما تقدم من الروايات الصحيحة من عدم الاعادة والحج احب الي وفي رواية
ابي بصير عن ابي عبد الله قال لو ان رجلا معسرا احجه رجل كانت له حجة فان ايسر بعد ذلك كان عليه الحج وكذلك الناصب اذا عرف فعليه الحج وان كان قد
حج مع ان في الطريق علي بن ابي حمزة والظ انه البطائني الضعيف وابا بصير ايضا مشترك لان علي قائده وفيه ايضا قول بالضعف ويمكن حمله على الناصب الحقيقي وايجاب
القضاء عليه كالمرتد وكذا رواية علي بن مهزيار قال كتب ابراهيم بن محمد بن عمران الهمداني الى ابي جعفر اني حججت وانا مخالف وكنت صرورة فدخلت متمتعا بالعمرة
الى الحج فكتب اليه اعد حجك مع انها مكاتبة وفي الطريق سهل بن زياد وعموم ادلة القضاء على من فاته على تقدير تسليم شمولها لما نحن فيه مخصص بما مر من
الاخبار وبالجملة الظ عدم وجوب اعادة العبادات التي فعلها المخالف من اهل القبلة بشرط الصحة اما على مذهبه كظاهر الروايات المنقولة وكذا قبول توبته
صيرورته مؤمنا مقبول الايمان والعبادة تفضلا من الله ورحمة **قوله** وليس للمراة الخ عدم جواز حج التطوع للمراة الا باذن زوجها ظ لان حقه
عليها واجب والحج يفوته ولا يجوز اسقاط الواجب بالمندوب وما يستلزم ترك الواجب فهو حرام قال المص في المنتهى ولا نعلم فيه خلافا ويفهم منه ان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده فانهم ويدل عليه ايضا ما روي صحيحا في الفقيه عن اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم ع قال سالته عن المراة الموسرة قد حجت حجة
الاسلام فتقول لزوجها حجني مرة اخرى اله ان يمنعها قال نعم يقول لها حقي عليك اعظم من حقك علي في هذا والظ ان المعتدة الرجعية بحكم الزوجة في عدم
اشتراط اذن الزوج في حج الاسلام والظ انه بالطريق الاولى كانه لا خلاف فيه ويدل عليه ايضا مثل رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال المطلقة ان كانت صرورة
تحج في عدتها واما رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال لا تحج المطلقة في عدتها فحملها المص في المنتهى بعد اثبات الحكم الاول على التطوع للجمع بين
الاخبار واعلم ان ظاهر كلامه فيه انه يجوز لها الحج تطوعا باذن الزوج حيث قال المعتدة رجعية بحكم الزوجة لان للزوج الرجوع في طلاقها والاستمتاع
بها والحج يمنعه من حق الاستمتاع لو رجع فيقف على اذنه ثم استدل بالخبرين المتقدمين وذلك محل التامل لوجوب العدة في منزلها وعدم جواز
الخروج لها الا مع الضرورة كما هو المذكور في محله وسيجيء ولا ضرورة في الحج ندبا وان اذن الزوج فليس المانع منحصرا في عدم اذن الزوج وليس في الاخبار
دلالة على ذلك بل ظاهر خبر معوية وان حمل على التطوع عدم الجواز مطلقا اذن الزوج ام لا ورواية منصور صريحة في عدم جواز التطوع حتى ينقضي العدة
اذ لو جاز باذنه لم يكن للغاية غاية ويؤيده ان الشيخ في زيادات التهذيب صرح بذلك مستدلا عليه بصحيحة ابي هلال عن ابي عبد الله في التي يموت عنها
زوجها يخرج الى الحج والعمرة ولا تخرج التي تطلق لان الله تعالى يقول ولا يخرجن الا ان تكون طلقت في سفر وابي هلال مجهول لعل مقصود المص
انه اذا جاز لها الحج تطوعا لا يجوز الا باذن زوجها وانهم ذكروا عدم الفرق بين حج الاسلام وحج واجب قضاء ومنذور ونحوه ما ذكرناه بناء على الزوجة
في عدم الاحتياج الى اذن الزوج والروايات دالة على الاول فقط مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال سالته عن امراة لها زوج وهي صرورة
ولا ياذن في الحج قال تحج وان لم ياذن لها وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع قال تحج وان رغم انفه وما في صحيحة محمد كانه ابن مسلم
عن ابي جعفر ع قال لا طاعة له عليها في حجة الاسلام ولعله لا قائل بالفرق وان الظ ان علته وجوب الحج فتامل وعلى تقدير كونه موسعا فيحتمل ان
لها المبادرة اليه بغير اذنه كما في الصلوة في اول الوقت وتعجيل قضاء الصلوة والصوم الواجب المطلق ويحتمل العدم حتى يتضيق للاصل والجمع
بين الحقين لعدم صحة القياس والدليل الا في المضيق فتامل ومما مر يعلم عدم جواز حج العبد الا باذن مولاه بالطريق الاولى وكانه لا خلاف عنده
الاصحاب في عدم صحة حجه من دون اذن مولاه وعدم انعقاد احرامه بل يبقى محلا وكذا في عدم الوجوب عليه مطلقا لما مر من اشتراط الحرية فيه مثل

والخروج عن الواجبات اللهم
ان كان على مذهبه
المطلقة ان كانت صرورة حجت في عدتها وان كانت حجت فلا تحج حتى تقضي عدتها
وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال المطلقة تحج

ولا يشترط في المرأة المحرم الا مع الحاجة ولا اذن الزوج في الواجب ويشترط في النذر البلوغ والعقل والحرية ولو اذن المولى انعقد نذر العبد وكذا الزوجة ولو مات بعد استقراره قضى من الاصل ويقسط التركة على حجة الاسلام وعلى الدين بالحصص ولو عينه بوقت تعين فان عجز فيه سقط فان اطلق توقع المكنة لو عجز ولا يجزى عنهما عن حجة الاسلام م.

صحيحة فضل بن يونس عن ابي الحسن ليس على المملوك حج ولا عمرة ولا يدل عليه الاخبار على وجوب الحج عليه بعد العتق وقد تقدمت نعم لو هاياه مولاه ووسع زمان نوبته للحج او العمرة او الطواف فقط فيمكن جوازه ندبا اذ لم يحصل ضرر في نوبة المولى **قوله** ولا يشترط المحرم الا مع الحاجة ولا اذن الزوج في الواجب قال في المنتهى شرائط وجوب الحج على الرجل هي بعينها شرائط في حق المرأة من غير زيادة فاذا كملت الشرائط وجب عليها الحج وان لم يكن لها محرم ذهب اليه علماؤنا اجمع الحكم نقل عدم اشتراط المحرم هو الاجماع وظاهر الايات فانها تفيد الوجوب بمجرد الاستطاعة وقد مر في الاخبار المتقدمة بالزاد والراحلة وعموم الاخبار الدالة على وجوب الحج وعلى الترغيب في الترهيب في الحج وخصوص صحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عن المرأة تحج بغير ولي قال لا باس وصحيحة صفوان قال قلت لابي عبد الله قد عرفتني بعملي تأتيني المرأة اعرفها باسلامها وحبها اياكم وولايتها لكم ليس لها محرم قال اذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها فان المؤمن محرم المؤمنة ثم تلا هذه الاية والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا يبعد اشتراط المحرم على تقدير الاحتياج وعدم امانتها والخوف على البضع ونحو الضرورة ووجوب حفظ البضع العرض ويدل عليه ايضا رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال سالته عن المرأة تحج بغير وليها قال نعم ان كانت امرأة مأمونة تحج مع اخيها المسلم ورواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله قال سالته عن المرأة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مأمونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك قوله ولم تقدر يدل على الباس مع وجود القدرة فكانه محمول على الاستحباب والكراهة وبالجملة لا يحتاج الى المحرم الا مع الضرورة والظاهر ان الزوج على تقدير اشتراط المحرم منعها حتى يوجد وانه لا يجب على الزوج وساير المحارم الذهاب معها وان بذلت ما يحج به والزيادة وهو ظ وان اجرة المحرم على تقدير الاحتياج من مؤنة حجها وداخل في استطاعتها وهو ظ فبدونها او مع وجودها وعدم المحرم لا يجب بل يمكن عدم الجواز فتامل **قوله** ويشترط في النذر الخ وجه اشتراط البلوغ والعقل في انعقاد مطلق النذر وشبهه ظاهر وادعى عليه الاجماع في المنتهى وكذا الحرية واذن المولى في المملوك في انعقاد نذر الحج ونحوه مما يستلزم تفويت منفعته ظاهر واما غيره فكانه للاجماع المركب ولانه تصرف في نفسه وهو مملوك وممنوع عن ذلك وقد مر الاشارة اليه في بعض الاخبار وسيجيء ايضا في كتاب الايمان مثل صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال قال رسول الله لا يمين لولد مع والده ولا للمملوك مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها ولا نذر في معصية ولا يمين في قطيعة ولا فرق بين العبد والنذر واليمين على الظ وفي الاخبار اشارة اليه ومنه علم اشتراط نذر الولد ايضا باذن والده وسيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى واشار بقوله لو اذن الخ الى ان الشرط اما الحرية او اذن المولى والظ ان المراد انه لو اذن قبل النذر واما لو اجاز بعد نذره فالظ عدم الانعقاد لانه وقع حين وقوعه باطلا ولغوا لا اثر له وعود الاثر غير ظاهر مع احتمال الانعقاد لاحتمال عدم بطلانه بل يكون موقوفا وامثاله كثيرة ولعل في قول المص في المنتهى فلو نذر وكان لمولاه ان يفسخ النذر الخ اشارة اليه والبحث في نذر الزوجة كالبحث في المملوك ويحتمل ان يكون اشتراط نذرها باذن الزوج مخصوصا فيما اذا استلزم تفويت منافع الزوجية فيصح نذر وتصدقها ونحوه مع احتمال المنع مطلقا لما مر ولما ورد في بعض الروايات الصحيح عدم جواز عتقها وتصدقها ونحوه مع احتمال المنع الا باذن الزوج لعله محمول على استحباب الاستيذان وكراهة فعلها الا باذن الزوج وهي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال ليس للمرأة مع زوجها امر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها الا باذن زوجها الا في زكوة او بر والديها او صلة قرابتها الله يعلم والمطلقة الرجعية كالزوجة بخلاف البائنة والمتوفى عنها زوجها فان لها الحج تطوعا وغيره والنذر ونحوه ونذر الامة المزوجة موقوف على اذنهما واما توقف نذر الولد على اذن الوالد في الحج وغيره غير ظاهر في الخبر فكانه لذلك ما ذكره المص وقد مر ايضا في كتاب الصوم البحث عنه فتذكر وسيجيء انشاء الله تعالى **قوله** ولو مات بعد استقراره الخ اي لو مات ناذر الحج او عاهده بعد استقرار وجوب الحج عليه لاستكمال شرائط انعقاد النذر وشبهه فيه ومضى زمان يمكن الحج فيه من غير مانع شرعي يجب ان يقضى عنه من اصل تركته لعل دليله انه واجب مالي فيجب اخراجه من الاصل كحج الاسلام والزكوة وساير الديون فلو ضاقت التركة عن الكل تقسط وتخصص على الكل بالنسبة هذا ظاهر كلامه وفيه بحوث الاول ان وجوب القضاء غير ظاهر لعدم الدليل ولا يسلم كونه واجبا ماليا محضا حتى يجب القضاء بل كان عبادة ولا يجب على ان يفعلها بيده فلما مات سقطت والقضاء عنه يحتاج الى دليل والقياس غير مقبول ثم على تقدير التسليم فالاخراج عن الاصل ايضا ممنوع ولا دليل الا في حجة الاسلام والدين وليس ذلك شيئا منهما والقياس مردود وما يدل على ان ليس للميت الا ثلث ماله مؤيد لعدم الوجوب من الاصل وكذا ما في صحيحة ضريس المتقدمة ويخرج من ثلثه ما يحج به عنه للنذر وقد مر البحث فيه فتذكر وهو نقية لانه قيل في الفقيه بانه الكناسي وهو ثقة وبالجملة لو وجد هنا نص في ان الاصل مع ما تقدم فمستمسك قوي ولا احتياط في الايجاب على الورثة خصوصا الاطفال نعم الاحوط لهم عدم الترك لمنع القابلية والثاني ان التقسيط غير ظاهر لتقدم حجة الاسلام خصوصا مع تقدم سببها ولهذا وجوب تقديمها مع الاجتماع ويدل على عدم التقسيط وتقدم حجة الاسلام ما في رواية ضريس المتقدمة والثالث انه لا يظهر للتقسيط وجه لان معناه ان ينظر الى الدين واجرة مثل الحج بعد ضيق التركة عن وفاء الكل ويقسم التركة عليهما بالنسبة فيلزم عدم كفاية اجرة مثل الحج الا ان يقال قد يوجد من اخذ اقل من اجرة المثل تطوعا نعم ذلك واضح اذا كان الواجب من بلد الميت وبلد الموت ما الوصية بذلك او على القول به مطلقا فتامل **قوله** وان عينه الخ اي لو عين زمانا لحجه في نذره وشبهه تعين ولزم فعله في ذلك الزمان بعينه مع الامكان وذلك ظاهر لوجوب الايفاء بالعهد والنذر بالكتاب والسنة والاجماع ولو لم يفعل قيل يجب القضاء والكفارة ووجوبه غير ظاهر لعدم الدليل القضاء لا بد له من دليل جديد الا ان يكون اجماعا نعم دليل وجوبها ظاهر لثبوت الكفارة لخلف النذر وشبهه كانه للاجماع وبعض الايات والاخبار مع ما بينهما من الاختلاف كما مر وسيجيء واما لو لم يتمكن لعذر شرعي مثل ان مرض في ذلك الزمان حتى فات ومنعه عدو سقط بلا قضاء ولا كفارة لعدم تحقق الوجوب وان لم يعين وجب مطلقا وهو مخير في اختياره في احد الازمنة الصالحة والظ انه يستحب التعجيل لعدم دليل الفورية وادلة استحباب المسارعة الى الخيرات لو لم يتعين حتى يظن الضيق فانه لو لم يفعله لم يتمكن فيما بعد بالموت ونحوه فلو ترك فالبحث في القضاء كما مر وكذا في لزوم الكفارة ولو لم يتمكن وتوقع المكنة ولو لم يحصل حتى مات تبين عدم الوجوب فلا قضاء ولا كفارة **قوله** ولا يجزي الحج لو نذر المستطيع او غيره حجا فان قصد حج الاسلام وجب ذلك بالنذر

ايضا

ولو نذره ماشيا وجب فان ركب متمكنا اعاد وعاجزا يتوقع المكنة مع الاطلاق ومع التقييد يسقط م ر

ايضا على القول بتعلق النذر بالواجب ايضا فيلزم الكفارة وزيادة عقاب لو تركه اختيارا حتى مات ولو قصد غيره بحج اخر ويجب فعله بعد الاسلام
على تقدير كونه مستطيعا حال النذر وظاهر عبارات الاصحاب مثل المص في المنتهى وجوب تقديم حج الاسلام مطلقا وان تقدم سبب وجوب النذر حيث اطلق
وجوب تقديمه من غير تقييد بالسبق وكانه للتاكيد فيه وفوريته واصالته وتردد دون المنذور وذلك غير بعيد الا فيما اذا عين زمانا للنذر واتفق فيه الاستطاعة
ويمكن ان يقال ح بتقديم المنذور لسبق سببه وصلاحية باقي الازمنة لحج الاسلام اداء بخلاف المنذور وح باشتراط بقاء الاستطاعة الى العام المقبل
لعدم القدرة ح ويحتمل عدم الاشتراط لكون المانع من المكلف فهو بمنزلة من ترك الحج في عام الاستطاعة فاستقر في الذمة والاول اظهر وان يقال
بتقديم حج الاسلام لما مر وعموم الاية والاخبار في الوجوب مع الاستطاعة مطلقا وح يمكن سقوط المنذور وعدم وجوبه لعدم صلاحية الزمان المعين
له فكانه غير قادر في الزمان المعين ويحتمل وجوبه في عام اخر لوجوبه بالنذر لحصول الشرايط ومنع المانع عن الزمان فصار زمانه بعد ذلك الزمان والاول
هنا ايضا اظهر واما لو لم يقصده بل قصد حجا مطلقا بحيث يمكن صدقه على حج الاسلام فظ كلام الاكثر وجوب الحجين مع الاستطاعة وعدم اجزاء كل واحد
عن الاخر مع تقديم حجة الاسلام مطلقا ودليلهم لزوم تعدد المسبب عند تعدد الاسباب ولا شك ان النذر سبب مستقل وكذا الاستطاعة التي هي شرط
وسبب لوجوب حج الاسلام والاصل عدم التداخل ويحتمل عدم التداخل لما مر في اوائل في بحث الغسل فتذكر ولان الاصل عدم التعدد وبراءة الذمة
وصدق الحج على حج الاسلام فهو فرد من افراد المنذور وكفيه وصرف النذر الى غيره واخراجه عن افراد ماهية المنذور خلاف الاصل يحتاج الى دليل ووجوبه
باصل الشرع لا يصلح لذلك على القول بجواز نذر الواجب الذي هو المنصور لعموم ادلة النذر وعدم صلاحية الواجبية للمنع وهذا البحث بعينه ثابت في نذر
صوم وصلوة نثبت تعدد السبب لانه ما ثبت تحقق السبب في غير المسبب من الاول لانه صالح لكونه مسببا عنهما ايضا مع انه ليس في الحقيقة سبب موجد
ومسبب معلول بل معرفات وعلامات و لا امتناع في تعدده ولهذا لو قصد حج الاسلام في نحو ذلك لم يتعدد من غير لزوم محذور اذ لا امتناع في قوله للناذر ح
حج حج الاسلام لكونك مستطيعا وناذرا له فيكون كل واحد منهما علامة للعلم بان الشارع طلب الحج من المكلف على انه يلزم تعدد المسبب ايضا في فرد
واحد باعتبار اوصافه مثل حصول ثواب خاص على فعل حج من حيث حج الاسلام وعقابا خاص على تركه من تلك الحيثية وثواب اخر من حيث النذر والعقاب
والكفارة على تركه فكانه واجبا منه ولانه يصدق على من حج حج الاسلام انه حج وما كان الواجب عليه غير الحج فاتى بالمنذور وخرج عن العهدة واوفى بالنذر
ولانه لو ادعى ذلك لقبل ولانه لو قال الناذر انما نذرت حجا وهذا حج بل كل افراده فقد الحج المعنى بعدم الاجزاء فتامل نعم لو كان هنا عرف وقرينة
دالة على وجوب صرفه الى غير حج الاسلام غير كونه واجبا او يكون الناذر قائلا بعدم تعلق النذر بالواجب يتبعه وبالجملة فالمدار على الناذر وكلامه فلو كان
بحيث يشمل كلامه للحج لغيره ايضا لبراءة ذمته بالحج عن الغير ويؤيده ما يقبل في الاقرار والوصايا من التاويلات البعيدة وامكان قصده ذلك في الجملة وحمل الكلام عليه
لاصل البراءة والاحتمال والصدق في الجملة ويتمه رواية رفاعة الاتية صريحة في ذلك فافهم فح لا يبعد الاكتفاء بحج النذر بنيته عن حج الاسلام دون العكس كما قال
به الشيخ ره في النهاية على ما نقل في المنتهى عنه لان حج الاسلام لا يحتاج الى قصد انه حج الاسلام مع فعله على هيئته من دون قصد ما ينافيه بخلاف النذر فانه امر زائد
وله سبب من جهة المكلف فيجب قصده ليلا يحصل لحج الاسلام الذي هو اقوى مع اجتماعهما ووجوب تقديمه وفوريته ولان الظ عدم الخلاف في عدم جواز
الاكتفاء بنيته حج النذر عن حج الاسلام اذ لا يعلم القائل به فان القائل بالاول هو الشيخ مع نقل عدم العكس فتامل فان في الفرق تاملا ولو وجد القائل بعدم
الفرق لكان القول به جيدا والظ ان مجرد خطور النذر وحج الاسلام بالبال بمعنى عدم الغفلة عنهما في الجملة عند الفعل كاف في النية كما مر الاشارة الى مثله في بحث
نية الوضوء والصلوة وغيرهما والله يعلم والاحتياط طريق السلامة فلا يترك لو امكن ويؤيده ما نقل في المنتهى احتجاج الشيخ بصحيحة رفاعة بن موسى الثقة
قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل نذر ان يمشي الى بيت الله الحرام فمشى هل يجزيه عن حجة الاسلام قال نعم قلت ارايت ان حج عن غيره ولم يكن له مال وقد نذر
ان يحج ماشيا ايجزي عنه ذلك من مشيه قال نعم وروى محمد بن مسلم ايضا اول الرواية الى قوله قلت وفي زيادات التهذيب صحيحا ورفاعة ايضا صحيحا في اوايل الحج
الحج وتتمتها ايضا فقط صحيحا في باب النذر ثم قال في المنتهى والجواب يحتمل ان يكون النذر تعلق بكيفية الحج لا بنفسه ونحن نقول به ح ويؤيده انه قال نذر ان
يمشي وما قال ان يحج ونحوه والظ ان المراد من نذر ان يمشي الى الحج هو الحج ماشيا بل الحج مطلقا لانه المتبادر ولان ذلك يغني عن السؤال ولانه قال يجزيه عن
حجة الاسلام والمشي ما يجزي عن حجة الاسلام وحذف المضاف تاويل غير محتاج اليه لعدم المعارض ويؤيده تتمة الحديث فانه يدل على نذر الحج ماشيا لا المشي
فقط على انه قد سلم تداخل المشي المنذور في المشي الواجب لحج الاسلام فينبغي تسليم التداخل من غير ارتكاب تكلف غير ضروري فتامل وكذا يبعد حملها على المشي
المنذور في حج الاسلام لعدم القيد وكذا حملها على الحج وقصد حج الاسلام فانه تاويل غير محتاج اليه فتامل واعلم انه يمكن هنا ايضا ل اجزاء كل واحد عن
الاخر وان كانت في الاول اظهر فتامل قوله ولو نذره ماشيا الخ ينبغي عدم النزاع في وجوب الحج ووجوب المشي فيه لو نذر الحج ماشيا ونقل في الايضاح
الاجماع على وجوب الحج لو نذره ماشيا ونقل الخلاف فيه وفي غيره في وجوب المشي وبنى الوجوب على افضلية المشي وهو غير واضح لعموم الادلة الا يفاء بالنذر
وانهما عبادتان لان الحج عبادة بغير شك والمشي فيه كذلك لما في صحيحة عبد الله بن سنان قال ما عبد الله بشيء اشد من المشي ولا افضل وهذه تدل على افضلية
المشي الى جميع العبادات مثل الزيارات وصلة الرحم والدرس والصلوة في المسجد وغيرها وما في صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن فضل المشي فقال
الحسن بن علي ع قاسم ربه ثلث مرات حتى نعلا ونعلا وثوبا وثوبا ودينارا ودينارا وحج عشرين حجة ماشيا على قدميه ولعل معناه انه قسم امواله مع الفقراء في
سبيل الله ثلث مرات حتى انه اخذ نعلا وثوبا واعطى الفقراء كذلك وفي رواية اخرى عن ابي عبد الله ع قال ما عبد الله بشيء افضل من المشي فالظ انه افضل من الركوب
وما يدل على افضلية الركوب مثل رواية رفاعة قال سالت ابا عبد الله ع رجل الركوب افضل ام المشي فقال الركوب افضل من المشي لان رسول الله ص ركب وما في رواية
سيف التمار عن ابي عبد الله ع تركبون احب الي فان ذلك اقوى على الدعاء والعبادة ورواية عبد الله بن بكير قال قلت لابي عبد الله ع انا نريد الخروج الى مكة فقال لا

وللاخبار الصحيحة الاتية وهي صحيحة محمد وصحيحة رفاعة صح

تمشوا واركبوا فقلت اصلحك الله انه بلغنا ان الحسن بن علي عليه السلام حج عشرين حجة ماشيا فقال ان الحسن بن علي كان يمشي وتساق معه محامله ورحاله فالاخبار صحيحة صريحة
فان في الاول الحسن بن علي وهو مشترك وان كان الظاهر انه ابن سليمان الثقة وفي الثالثة عبد الله بن بكير وهو فطحي ويحتمل حملها على من يضعف عن الدعاء والعبادة كما يشعر
به الثانية وعلى استصحاب المركوب لاحتمال ان يضعف فيركب او ترك الغير ويطرف الحال كما يدل عليه الثالثة ويؤيده عشرين حجة وكثرة الاخبار على ذلك مع
الصحة وكذا عموم افضل الاعمال احمزها وما اغبرت قدم في سبيل الله الا دخلت الجنة وصحيحة الحسن بن علي عن هشام بن سالم قال دخلنا على ابي عبد الله عليه السلام انا
وعنبسة بن مصعب وبضعة عشر رجلا من اصحابنا فقلت جعلني الله فداك ايما افضل المشي او الركوب فقال ما عبد الله بشيء افضل من المشي فقلنا ايما افضل
من المشي فقلت ايما افضل نركب الى مكة فنعجل فنقيم بها الى ان يقدم الماشي او نمشي فقال الركوب افضل وحمل الشيخ ما يدل على افضلية الركوب على من يريد
التعجيل للعبادة في مكة بقرينة هذه وبالجملة الظاهر ان المشي افضل ويؤيده اشتمال هذه التي تدل على افضلية الركوب على انه ما عبد الله بشيء افضل من المشي
فينعقد نذره ونذر الحج ماشيا ولا يبعد ذلك لو قلنا بعدم الافضلية لانه يكفي كونه عبادة ذا فضيلة في نفسه ولا يحتاج الى الافضلية وسيجيء تحقيقه وقد
مرت اليه الاشارة فتذكر ويدل عليه ايضا الاجماع المنقول في المنتهى قال لو نذر الحج ماشيا وجب عليه لانه طاعة فيصح نذره بلا خلاف لقوله عليه السلام من نذر ان
يطيع الله فليطعه وسيجيء ايضا الاخبار الصحيحة وغيرها واما ما يدل على عدم الانعقاد مثل صحيحة ابي عبيدة الحذاء الثقة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل نذر ان
يمشي الى مكة حافيا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج حاجا فنظر الى امرأة تمشي بين الابل فقال من هذه فقالوا اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي الى مكة حافية
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا عقبة انطلق الى اختك فمرها فلتركب فان الله غني عن مشيها وحفاها قال فركبت فينبغي تأويلها قال المص في المنتهى ان ذلك حكاية
حال فلا عموم لها فلعله عليه السلام علم من حال المرأة العجز عن المشي فامرها بالركوب لكن لعله تدل على العموم وان كان التقييد بمشيها وحفاها يفيد الاختصاص
بها فتأمل وقيل حصول العجز الحكم بحكم العجز غير مناسب ويمكن عدم القائل بعدم الانعقاد فيمكن ارتكاب ما ذكره وان كان بعيدا وايضا يمكن حملها على علمه
صلى الله عليه وآله بعدم صحة نذرها للاخلال بشرط ما من الصيغة كما هو المتعارف بين العوام الآن من قوله نذرنا من ان تفعل كذا فقولهم النذر والخطور
بالبال من غير صيغة شرعية والقربة واذن الزوج وغيرهما وانها ليست صريحة في النذر ماشيا بل حافيا ويمكن عدم انعقاد ذلك لمشقة عظيمة ولا كون المشي
للنسك والعبادة بل قال نذرت المشي الى مكة ولو وجد القائل لامكن القول بعدم صحة نذرها ذلك مقتصرا على موضع النص فتأمل وبالجملة الظاهر انعقاد
نذر المشي لما مر وللاخبار الآتية فعلى هذا لو نذر الحج ماشيا يجب عليه المشي من بلد النذر ويحتمل من موضع قصد الحج والميقات الى مكة وفعل جميع اركانه ماشيا
ويمكن وجوب جميع افعاله ومقدماتها كذلك حتى يخلص من مناسك ايام التشريق روى في الفقيه عن الحسين بن سعيد عن اسمعيل بن همام المكي عن ابي الحسن الرضا
عن ابيه قال قال ابو عبد الله عليه السلام في الرجل الذي عليه المشي في الحج اذا رمى الجمرة زار البيت راكبا لعله يريد بالجمرة اخر الجمار يوم النفر وبزيارة البيت طواف الوداع وهي
صحيحة في الكافي بلفظ اذا رمى الجمار وهو الظاهر في المط ويؤيد الحمل المذكور ويؤيده ايضا صحيحة جميل قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا حججت ماشيا ورميت الجمرة
فقد انقطع المشي فلو حج راكبا مع القدرة ولو في بعض الطريق ولم يتداركه بالمشي فلو تداركه قبل فوات محله لم يكن عليه شيء اصلا امكن ان يصح حجه بمعنى
حصول الثواب له لو لم يكن معينا بالوقت لانه فعله غير ماش ولا شيء عليه من كفارة وغيرها ويجب عليه الحج المنذور مع الوصف المشروط ويمكن اجزاؤه عن
حج المنذور ووجوب الكفارة مع فعله بنية النذر وعدم ترك المشي في ركن فتأمل ولو كان معينا وما فعل ذلك بغير المشي الذي نذر فعله به فصح الحج ايضا
وبرئ ذمته من النذر ولم يجب القضاء الا انه يجب عليه كفارة خلف النذر للركوب حال المشي ويمكن ان يكون كفارة واحدة لانه نذر واحد في عبادة واحدة
شرعا وعرفا وان فعل ذلك بغير المشي لم يصح الحج للنهي اللازم من الامر بالشيء في العبادة وكونه مفسدا وهو واضح بناء على كون الامر مستلزما للنهي عن الضد الخاص
وكونه في العبادة موجبا للبطلان كما هو الحق واما مع العجز بالكلية ففي المعين يسقط وجوب المشي بل الحج ايضا لانه كان منذورا بوصف وهو عاجز عنه فاذن فات
بالنذر الذي نذره والفرض عدم وجوبه بوجه آخر ولا يتم الاستدلال بان لا يسقط الميسور بالمعسور ولا بانه اذا امرتم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ونحوهما اذ الامر تعلق
بالجمع ولا وجوب للميسور ولا بان الواجب امران فاذا تعذر احدهما يبقى الآخر لعدم وجوب الامرين بل ليس الا امر مركب ومقيد فمع تعذر الاتيان به فلا وجوب اصلا
لانعدام وجوب المركب والمقيد بعدم وجوب الجزء والقيد ولا وجوب للجزئين والمقيد الا في ضمن الوجوب المتعلق بالمجموع وبدليل وجوب المجموع وقد عدم بالاتفاق
وهو واضح فالحج يسقط عنه سواء عجز قبل الشروع او بعده فلو ركب وحج صح حجه لكنه غير حج النذر بل تطوع وفي المطلق ينبغي ان يتوقع المكنة للوصف المنذور
فلو حج راكبا بغير الوصف المنذور صح الحج ويبقى الحج المنذور في ذمته الى ان يحصل المكنة فلو لم يتمكن حتى مات لم يأثم ولا قضاء ولا كفارة ويحتمل القضاء
هذا هو مقتضى النظر في الاصول والقوانين الممهدة مع قطع النظر عن كلام الاصحاب والنص في خصوص هذه المسئلة واما كلام الاصحاب والاخبار فيها فقال في المنتهى
اذا نذر المشي فركب طريقه اختيارا اعاد الى قوله ولو ركب بعض الطريق قال الشيخ ره يقضي ويمشي ما ركب ويركب ما مشى الى قوله وقال ابن ادريس يقضي ماشيا
لاخلاله بالصفة المشترطة وهو جيد اما لو عجز فانه يركب اجماعا لان العجز مسقط للوجوب لان التكليف مشروط بالقدرة اذا عرفت هذا قال الشيخ ره اذا ركب مع العجز
ساق هديا بدنة كفارة عن ركوبه الى قوله وقال بعض اصحابنا ان حج النذر اما ان يكون معينا او مطلقا فان كان معينا فان ركب مع القدرة قضاه وكفر لخلف النذر
وان كان مع العجز لم يجبر بشيء وان كان النذر مطلقا وجب القضاء فيما بعد ولا كفارة وهذا قول جيد ثم ذكر دليله وهو ظ مما تقدم ثم قال احتج الشيخ ره بما رواه
في الصحيح عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل نذر ان يمشي الى بيت الله وعجز ان يمشي قال فليركب وليسق بدنة فان ذلك يجزي عنه اذا عرف الله منه الجهد وعن
ذريح المحاربي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل حلف ليحجن ماشيا فعجز عن ذلك فلم يطقه قال فليركب وليسق الهدي وهذه ايضا صحيحة وما اعرف عدم تسميتها في
المنتهى ظاهرا ويمكن غلطه عن علي عن فيكون الصحيح مثله ايضا كما هو الظ ثم حملها على الاستحباب لعدم الوجوب في صحيحة ابي عبيدة المتقدمة في اخت عقبة وفي صحيحة
رفاعة بن موسى الثقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل نذر ان يمشي الى بيت الله قال فليمش قلت فانه تعب قال اذا تعب ركب فيه تأمل للاجمال وعدم الفرق

بين تعلق

ويشترط في النائب كمال العقل والاسلام وان لا يكون عليه حج واجب وتعيين المنوب عنه قصدا

بين المطلق والمعين والظ الفرق كما مر وعدم ذكر حكم العجز قبل الشروع وقد عرفته وان قول الشيخ بركوب ما مشى غير بعيد فان محصل النذر وجب المشي الى البيت والاتيان
بالافعال عنده ماشيا وقد اتى بالمشي في بعض الطريق والاصل عدم اشتراط صحة ما فعله بفعل الباقي والحج ولهذا لو مشى جميع الطريق ولم يحج لم يبق عليه الا الحج
ماشيا الا المشي في الطريق فلو اقام هناك لم يجب عليه الرجوع الى اهله ليمشي الى مكة ولهذا لم يجب الاجارة عن ما في الطريق من بلد الميت اتفاقا على الظ بل
من الموضع الذي مات فيه لاتيانه ببعض ما وجب عليه صحيحا بل لو مات نادر المشي في الطريق وقبل الاحرام او بعده على تردد فيستاجر عنه من الموضع فبالجملة اذا فعل
المكلف بعض ما وجب عليه ولم يعلم اشتراط صحته على ما لم يفعل لم يحج الى اعادته وهو ظ لمن لا يخفى فجاءه قول ابن ادريس دون قول الشيخ خفي وهو اغرب ولان
ظاهر كلامهم والروايات ايضا انه على تقدير العجز عن المشي يجب الحج راكبا مطلقا وهو محل المنع فان الظ عدم وجوب الحج بوجه في المعين في توقع والضيق المطلق
والسقوط مع الياس الا على تقدير التقصير فيمكن الوجوب على وجه يقدر واستيجارا من شيء لسقوط ايضا لانه ما اخر الا للوسعة وانه يجوز له ذلك بلا تقصير
تاخير حج الاسلام فانه فوري والتاخير حرام ولهذا لو قصر يجب لو مشيا وتكلفا والاستيجار على تقدير العجز بالكلية والاصل هو يؤيد تقوى ويمكن حمل كلامهم الذي
يمكن والروايات على جواز الركوب لو حج لا على وجوب الحج راكبا بعد العجز فان الظ سقوط الوجوب كما لو عجز قبل الشروع عن المشي كما في ساير الواجبات المنذورة
وقد مر تحقيقه ولهذا قال المص في المنتهى انه لو ركب مع العجز لم يكن عليه شيء لان العجز مسقط لاصل الحج فلصفته اولى وحمل الروايات في الحج على نذر حج ومشي
فيه معا بان نذر امرين فاذا عجز عن احدهما بقي الاخر ويمكن حمل كلام بعضهم على هذا ايضا فتامل ولعدم ظهور دليل وجوب القضا لو ركب في المعين مع القدرة
فانه يحتاج الى دليل جديد وما رايته وما ذكره ولان ظاهر الروايات وجوب الجبر مع العجز وعدم القضاء ولو كان مطلقا والاكتفاء بالحج راكبا بعد ان حصل
العجز في الطريق فلا يبعد القول به كما هو ظ كلامهم للروايتين الصحيحتين ويمكن كون الجبر بالهدي لعدم القضا وان كان مع العجز لحملها على الاستحباب لان الظ
ولا تدل صحيحة ابي عبيدة ورفاعة المتقدمتين على عدم الوجوب اذ لا منافاة بين عدم الذكر فيهما والذكر في غيرهما لان الزيادة مقبولة وعدم ذكرها في بعض الروايات
لا يستلزم العدم وهو ظ فلا يبعد التعيين بعد كونه مطلقا بالشروع لتلك الروايتين وترك التفصيل يدل على العموم فلا يبعد ما ذكره فتامل فقوله لما
ولو نذره ماشيا اي الحج وقوله وجب يحجه ماشيا كما سمعت قوله اعاد اي الحج ماشيا ويحمل المشي فيما ركب كما هو مذهب الشيخ في المعين مطلقا قوله ويشترط الخ
لعله اراد بكمال العقل البلوغ ايضا اما اشتراط اصل العقل فقط وكذا التمييز واما البلوغ فالمشهور هو الاشتراط فلا يصح من المميز الغير البالغ ويؤيده عدم
صحة عبادته على المشهور وانه مرفوع القلم وانه قد لا يفعل لاعتقاده ان لا وجوب عليه مخبرا بالوقوع مع عدمه فلا اعتماد عليه وفيه تامل لان الظ ان عبادته شرعية
صحيحة وانه قد يوثق به اكثر من غيره وايضا الكلام في انه اذا فعل هو صحيح مبرئ ذمة المنوب ام لا والظ انه كذلك والاحتياط واضح ولهذا قال في المنتهى قد بينا التردد
في نيابة الصبي اما العبد المأذون له فيجوز وما رأيت لهما بل رأيت نيابة عنده عبيله تقليلا وهو اعرف اما الاسلام فاشتراطه واضح لانه شرط في صحة العبادة بالاجماع
ولوجوب النية مع تعذرها عنه بل يمكن وجوب الايمان واشتراطه ويمكن ان يراد به ذلك بل اشتراط البعض العدالة ولكن يعني به تفسير براءة ذمة الوصي والذي
يخرج الحج عن المنوب على عدالته ليوثق به لا بمعنى صحة حجه في نفسه وبراءة ذمة المنوب عنه وفيه تامل لانه يمكن ح بطلان اجارته لامكان كون الوصي منهيا
عن استيجاره فيبطل الاجارة ولانه انما يفعله بقصد الوجوب عليه بالاجارة فلا يصح حجه على هذا القصد هذا بناء على قواعدهم والا فالظ الصحة مع الشرائط
وبراءة ذمة المخرج على تقدير الوثوق والاخبار بفعله وذلك ممكن بل قد يحصل العلم بانه فعل والظ انه يكفي من يوثق به ووثاقته اما والاحتياط واضح
وانه لا بد له من شعور بافعال الحج في الجملة حين الاجارة ليعلم العمل الذي يعمله ويجب عليه ويأخذ به الاجرة المذكورة ويكفي عنه الفعل للحج مع من يعرف وتعليمه
كونه ممن يجوز تعليمه ويوثق به واما اشتراط ان لا يكون عليه حج واجب فان كان الحج عليه مضيقا يجب الرواح اليه فورا فذلك ظاهر ويدل عليه ما في
الاخبار من اخراج شخص صرورة لا مال له وهذا القيد مذكور في اخبار صحيحة ورواية سعيد بن عبد الله الاعرج المفسر في الفقيه في نايب في الحج الى من يحج منها
وهي صحيحة في التهذيب سال ابا عبد الله ع عن الصرورة يحج عن الميت كان له او لم يكن له مال يدل على ان الاعتبار بوجود المال الموجب للحج بالفعل وعدم جواز
الحج عن الغير لا بوجوب الحج لعل المراد بقوله وهو يجزي عن الميت ان حج من ماله عن الميت سواء كان له مال ام لم يكن له مال يدل على ان الاعتبار بوجود المال سواء كان
له مال ام لم يكن فتامل وجواز نيابة من وجب عليه مع عدم القدرة بالفعل بوجه لا يبعد بل يمكن وجوب الاستيجار عليه ليتمكن من واجبه ايضا وان كان
موسعا يجوز تاخيره كالنذر المطلق وان كان مع القدرة فاشتراط خلو ذمة النايب عنه غير ظاهر والاحتياط واضح واما وجوب تعيين المنوب عنه قصدا في النية
كل فعل منوي لا لفظا بل وقيل يستحب تلفظ المنوب عنه ويبعد عن همته انه حج عن نفسه ولانه قد يتعين على القصد كما هو العادة فلان النية واجبة وهو جزؤها
عندهم لان العمل يحتمل لنفسه ولغيره فلا بد من الامتياز والغير مشترك فلا بد من التعيين وقد مر في بحث النية ما يمكن فهمه منه وكان في بعض الروايات ما يدل
على عدم الاحتياج الى ذكره مفصلا بخصوصه مثل ما قال في الفقيه وروى عن البزنطي انه قال سال رجل ابا الحسن الاول ع عن الرجل يحج عن الرجل يسميه باسمه
قال الله تعالى لا يخفى عليه خافية وروى مثنى بن عبد السلام عن ابي عبد الله ع في الرجل يحج عن الانسان يذكره في المواطن كلها قال ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
الله يعلم انه قد حج عنه ولكن يذكره عند الاضحية اذا هو ذبحها والاولى صحيحة والثانية يكفي كونها في الفقيه المضمون ويبعد تخصيصها بالذكر لفظا ويؤيده
قول الله تعالى الحج ولكن يذكره عند الاضحية وما قال فيه ايضا في نايب في الحج الى من يحج فيها قال اي ابو عبد الله ع في رجل اعطى رجلا مالا يحج عنه فحج عن
نفسه فقال هي عن صاحب المال وهي مؤيدة لعدم الاعتداد بشأن النية ويجيء ما يدل عليه ايضا والفرض ترك الوسواس لا ترك النية بالكلية وينبغي عند كل
فعل العمل بما في الروايات مثل رواية الحلبي في الفقيه عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يقضي عن اخيه او عن ابيه او عن رجل من الناس الحج هل ينبغي له ان يتكلم
بشيء قال نعم يقول عند ما يحرم اللهم ما اصابني في سفري هذا من نصب وشدة او بلاء او شعث فآجر فلانا فيه وآجرني في قضائي عنه وفي رواية معوية
ابن عمار قال قال ابو عبد الله ع اذا اردت ان تطوف بالبيت عن احد من اخوانك فائت الحجر الاسود وقل بسم الله اللهم تقبل من فلان وهذه صحيحة والاولى حسنة

صح متنه ما فعل به المكلف

فقال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه فان كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله وهي تجزي عن الميت

ولا يصح عن المخالف الا ان يكونا بالنائب لا نيابة المميز على راى ولا العبد بدون اذنا اولى ولا فى الطواف عن الصحيح الحاضر وتصح نيابة الصرورة مع عدم الوجوب وان كان امرءة عن رجل وامراة ولو مات النائب بعد الاحرام ودخول الحرم اجزا عن المنوب ولا استعيد من الاجرة بما قابل المتخلف ذاهبا وعائدا وكذا لو صد قبل الاحرام ويجب ان يأتى بالمشترط الا فى الطريق والعدول الى التمتع مع قصد الافضل م

بطرق متعددة فى الكافى بعضها حسنة لابرهيم مع تغيير ما كما سيجئ ويمكن حمل ما ورد فى الذكر عند المواطن على استحباب التلفظ باسمه عند النيات كما قيل وذكره بهذا الوجه مثل ما رواه فى الكافى فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له ما يجب على الذى يحج عن الرجل قال تسميه فى المواطن والمواقف لما تقدم ولما يروى عنه فى الحسن لابرهيم عن معوية بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال قيل له ارايت الذى يقضى عن ابيه او امه او اخيه او غيرهم ايتكلم بشئ قال نعم يقول عند احرامه اللهم ما اصابنى من نصب او شعث او شدة فاجر فلانا فيه واجرنى فى قضائى عنه وقوع الوجوب بمعنى الاستحباب مؤيد لجواز التاويل فى كلام خصوصا ما ورد فى غسل الجمعة من لفظ غسل الجمعة واجب فافهم قوله ولا يصح الخ اى لا يصح الحج عن المخالف للحق فى الاعتقاد بمعنى عدم الاجزاء عن الميت وسقوط عقاب الترك وحصول الثواب له وعدم الثواب والاجرة للنائب فلا ينعقد الاجارة لو وقعت ولا يصير محرما بفعل الاحرام لو احرم عنه وظاهرهم اعم من ان يكون للنائب مثله ام لا ويمكن تخصيصه بالثانى فلا يصح من المحق وفى دليله الذى يأتى اشعار به الا ان يكون بالنائب فيصح للمحق ذلك عنه واما الدليل فلعله ما قال فى الفقيه والتهذيب وقال وهب بن عبد ربه للصادق عليه السلام ايحج الرجل عن الناصب فقال لا قلت فان كان ابى قال فان كان ابوك فحج عنه الا انه غير صحيح لكنها حسنة فى الكافى لابرهيم غير ان بدل فحج عنه فنعم وفيه رواية عن سهل فقال لا يحج عن الناصب ولا يحج به وهذه مكاتبة على بن مهزيار مع عدم التصريح بالامام ثم هذه المسئلة ظاهرة على القول بكفرهم وخلودهم فى النار وعدم استحقاقهم الثواب الا من حيث الاستثناء فيكون معنى صحة عباداتهم عدم القضاء وقد عرفت بعده واما على غيره فلا والاصل وعموم ادلة وجوب القضاء عن الميت الحى مؤيد للجواز وكذا ما يدل على وجوب قضاء العبادات على الولى الا ان يستثنى ابو الناصب فنا مل قال المص فى المنتهى والدليل انما ينهض فى الناصب لانه كافر ويعنى به من يظهر العداوة والشنا لامير المؤمنين والائمة من بعده ويتسبب هم الى ما يقدح فى العدالة كالخوارج ومن ضارعهم ونقل الرواية المتقدمة والظاهر ان المراد بالناصب فى الرواية هو المخالف لغير الكاملة كما فى اخبار صحة عباداته بعد الاستبصار لقوله وان كان ابوك فنعم فان الظاهر انه الناصب لما سبقه ويبعد القول بصحة العبادة عن الكافر بعد موته بالكفر واستحقاقه العقاب الدايم وهو ظاهر ثم قال اما المخالف الذى لا عناد عنده ولا بغضه لاهل البيت ففيه اشكال للاجماع على ان عباداته التى فعلها مجزية عنه الا الزكوة واما ابن ادريس فانه منع من النيابة عن المخالف مطلقا سواء كان ابا النائب او اجنبيا وادعى عليه الاجماع هنا ولو نظر فى المنع باكثر من هذه الرواية فان كانت شاذة فالاستثناء والمستثنى منه ممنوعا وينبغى الجواز عملا بالاصل وان كان معمولا بها فكيف سلم احد الحكمين الذين اشتملت الرواية عليهما دون الاخر وهل هذا الا تحكم محض والظاهر ان دليل ابن ادريس هو الاجماع لا الرواية على انه قد يقبل المستثنى منه لو افتى كلامهم ويترك الاستثناء للشذوذ وبالجملة القول بصحة الحج بمعنى حصول عبادة صحيحة للمخالف الذى ما خالفا وانتفاعه بها لا يخ عن اشكال مع القول بالخلود ولو جوا العدم فغيره بعيد الله يعلم وقد يفهم من بعض تصانيف الكلام مثل الباب نقل فى شرحه عن التجريد الخلاف وان المذاهب فى ذلك ثلثة وان القول بكفرهم بمجرد نسبة ما ينافى العدالة الى احد من اهل البيت ولو بترك مروة مشكل ويشعر بعدم الكفر به كلام غيره وكذا كلامه فى غير هذا الموضع بل هنا ايضا حيث مثل بالخوارج وقال اما المخالف الذى الخ فانه يدل على ان من ليس عنده بغضه ليس بكافر فهو كلامه الاول ولكن قال فى بحث الزكوة لا يجوز اعطاؤها للمخالف لانه كافر وهو يدل على ان المخالف مطلقا عنده كافر فجوز العمل عندهما وصحته محل التامل وكذا دعوى الاجماع منا على صحة عباداتهم والظاهر ان الصحة على تقدير كونها مجمعا عليها بعد الاستبصار لا مطلقا واما الكلام هنا فى الميت على الخلاف كما هو الظاهر فتامل قوله ولا نيابة المميز على راى قد عرفت حاله قوله ولا العبد الخ لان تصرفه فى نفسه من غير اذن لا يجوز معه يجوز والاصل عدم اشتراط الحرية ولا يعقل له معنى قوله ولا فى الطواف عن الصحيح الحاضر لعل المراد بالطواف الخ ودليله ظاهر قوله وتصح نيابة الصرورة الخ قد مر تحقيقه ومنع الشيخ حج المراة الصرورة عن الغير لما تقدم فى بعض الروايات وقد مر تاويلها الى الكراهة ويؤيده رواية سليمان بن جعفر قال سالت الرضا عليه السلام عن امراة صرورة حجت عن امراة صرورة قال لا ينبغى فانه ظاهر فى الكراهة وقد نقل الاجماع فى المنتهى باجزاء حج الرجل عن مثله وعن المراة وكذا المراة قوله ولو مات النائب الخ قد مر البحث فيه ايضا مع ذكر الاستعادة الاجرة وهى ظاهرة الخ وكذا لو صد بعد الاحرام واما بعده فسيأتى فى حكم المصدود والمحصور قوله ويجب ان يأتى الخ الذى يقتضيه النظر وجوب الاتيان على المشترط مطلقا ولو فى الطريق وعدم العدول عنه مطلقا لانه الواجب عليه والمشترط بالعقد فرضا الا انه وردت الرواية فيهما وقال الاصحاب بالجواز فيهما ولكن اشترطوا فى العدول علم النائب بان غرض المستاجر الامر بغير التمتع الاتيان بالافضل وغلط فى انه غير التمتع وشرط لذلك فى صحيحة على بن رئاب الثقة عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل اعطى رجلا حجة يحج بها من الكوفة فحج عنه من البصرة فلا باس اذا قضى جميع مناسكه فقد تم حجه ومثله فى الصحيح عن حريز بن عبد الله عنه وهذه تدل على اجزاء الحج عن الميت من غير بلد الميت من الميقات فافهم وان الذى يفهم منها انه يصح الحج ويبرء ذمة المنوب عنه واما جواز العدول عن الطريق المشترط ففى فهمه تامل ما فافهم ولهذا نقل فى المنتهى المنع عن على بن رئاب الراوى للحديث المتقدم فتامل وكذا استحقاقه جميع الاجرة وعدمه لظ وجوب ما اشترط مهما كان وخذ من الاجرة ما تركه من الطريق وغيره وعدم جواز العدول كما يدل عليه حسنة الحسن بن محبوب عن رجل عن رجل اعطى رجلا دراهم يحج عنه مفردة قال ليس له ان يتمتع بالعمرة الى الحج لا يخالف صاحب الدراهم الا ان يعلم عدم قصده وجوازه منه فيجوز ولا ينقص من اجره شيئا فالجواز مطلقا او مع عدم تعلق غرض دينى او دنيوى كما يفهم من بعض عباراتهم محل التامل والظاهر ان فى البعد يحصل الغرض الدينى فانه كلما بعد فهو افضل لحصول الثواب بكثرة المشقة والخطوات ويمكن حملها على العلم بعدم تعلق غرض له بذلك وقصد الوجوب بل بمجرد الانفاق او تخيل الافضلية كما قيل فى صحيحة ابى بصير احدهما عليهما السلام فى رجل اعطى رجلا دراهم يحج بها عنه حجة مفردة ايجوز له ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم انما خالفه الى الفضل والخير وهى خالية عن القيد المتقدم نعم انها محمولة على صورة يكون التمتع فيها افضل بل ظاهرها كونه افضل وفيه تامل قد مر فيمكن كونه فى ذى المنزلين والمنذور المطلق والمندوب الخ ويمكن القول بالتعدى فى القران ايضا على تقدير كونه افضل منه ايضا للعلة المذكورة فى الرواية والاختصاص احوط ولا يفهم ذلك بعد الوجوب بعقد الا

وبعضهم

[illegible]

وان اشتمل الرواية شاذة للاب ... ويحمل عليها ... الاجماع محقق مع

ولو استأجر اثنان للايقاع في عام صح السابق والا بطلا ولو كان في عامين صحا ولو افسد حج من قابل واستعيدت الاجرة والاطلاق يقتضي التعجيل وعليه ما يلزمه من الكفارات والهدي ولو احصر تحلل بالهدي ولا قضاء عليه

ويفهم من ظاهر الروايات الجواز عن الميت من غير عقد اجارة وانعقادها من غير صيغة فتأمل **قوله** ولو استأجر اثنان فيه صحة الاجارة السابقة تماماً لانها عقد وقع من اهله في محله وكذا بطلان اللاحقة لانها ما وقعت في محله بل من غير اهله اذ الاجير لا يمكنه الحج في العام الذي استوجر للحج فيه غيره لذلك الحج وهو ظاهر وكذا البطلان على تقدير المقارنة مثل ان يوقع احدهما بنفسه والاخر بوكيله وعلم المقارنة للتساوي وعدم الرجحان ولتوقف صحة كل واحدة على بطلان الاخرى ولمنع كل واحدة صحة الاخرى والظاهر كذلك مع الاشتباه مطلقا سواء علم سابق واشتبه او لا والاحوط الاقالة مع الكل ثم الاجارة هذا اذا كان الاستيجار من الاثنين للحج في عام واحد ولو كان ذلك في عامين صحا معا سواء اتحد زمانهما ام لا ويجب تقديم المقدم هذا اذا كان الثاني مندوبا او منذورا مطلقا عن الحي العاجز بالكلية ظاهرا اما لو كان واجبا فوريا مضيقا في العام الثاني محل التأمل لوجوب الحج عنه في العام الاول فيكون للثاني حراما فيكون العقد ممنوعا باطلا وان كان نهيا في غير العبادة لانه يؤول الى العبادة ولان الغرض من النهي عدم وقوع العقد وصحته وعدم قابلية المحل للاستيجار فعلم منه استلزام الامر النهي عن الضد الخاص وكونه مفسدا في غير العبادة في الجملة فافهم ولو فرض تعدد الايقاع في هذا العام فيمكن ذلك مع ذلك فيه تأمل ايضا لكون الاجير مشغول الذمة ووقوع المنع عن اعطاء الجعل لمن حج حج الاسلام ليحج في العام اللاحق محل التأمل ويظهر عدم الجواز من عموم المنع ويؤيده انه قد يمنعه مانع في هذا العام عن الاولى او يفسدها فيتأخر وهكذا فتأمل هذا فيرجع لتقييد هو الجامع لشرائط النيابة وهو ظاهر من السوق والمراد بالسابق العقد الذي معلوم السبق الان وقوله والا اي ان لم يكن هناك سابق معلوم سواء كانا معا او اشتبه بعد العلم كما مر تفصيله بطلا اي العقدان في جميع هذه الصور فهو عطف على شرط محذوف وهو ان كان هناك سابق معلوم وهو ظاهر **قوله** ولو افسد حج من قابل واستعيدت الاجرة لعل معناه انه اذا افسد النائب الحج الذي استوجر له عمدا عالما بالتحريم مثل الوقوف بالمشعر كما سيجيء وجب عليه اتمام الفاسد والبدنة والحج من قابل ولا اجرة له لان الاولى فاسدة فلا يستحق الاجرة لها لانه انما استوجر على الحج الغير الفاسد والثانية لو فرض الصحة فليست للاجارة ولانها عقوبة على بعض الاقوال لانها غير المستاجر عليها على تقدير التعيين وعلى الاطلاق انصرف الى العام الاول فيجب ان يحج عنه مرة اخرى لعدم حصول ما استوجر عليه هذا ظاهر كلامه هنا وعلى تقدير التعيين والقول بان الثانية عقوبة غير بعيد واما على غيره فلا كما سيظهر لك فجعله الذي يقتضيه النظر ان يقال ان كان الحج المستاجر عليه مطلقا غير مقيد بالعام الذي فعل فيه وافسده يجب عليه الحج من قابل ويستحق الاجرة ويبرء ذمة المنوب عنه سواء قلنا ان الاولى لمن حج عن نفسه وافسد حجة الاسلام والثانية عقوبة او بالعكس لان المطلق يتعين فعله في هذا العام في الجملة ووجب عليه ذلك فورا واكد ذلك بالشروع فيه والاستيجار انما وقع عن حجة الاسلام المقبول عند الله كما يقبل عن الاصيل المنوب عنه لو فعله بنفسه ليس بواقع على اكثر من ذلك فرضا ولا ينافيه ايجاب موراخر عليه بسبب فعله مثل الاصيل فهو كما لو فعل سائر الموجبات للكفارات ولان الاصل عدم زيادة التكليف ولان تكليفه بالحج مرتين من غير اجرة تكليف شاق وحرج وضيق منفيات ولا يناسب الشريعة السهلة وان فعل المحرم عمدا ولانه يشمل الادلة الدالة على انحصار حكم المفسد في الاتمام والحج من قابل من غير زيادة اخذ الاجرة وبقاء الحج ولو كانت خاصة بغير النائب لوجب بيانه وكذا لو كان عليه زيادة على ذلك فتأمل فان ظاهر الادلة صحة الحج وبراءة الذمة بعد الاتيان بما اوجب عليه من الاتمام والحج من قابل والكفارة ولانه ملك الاجرة بالعقد وخروجها عنه يحتاج الى دليل وكذا تكليفه بحج اخر بعد القضاء حج ولا بعد في قبول الحج الفاسد عن المنوب بمعنى حصول الثواب له وبراءة ذمته على تقدير القول بانه حج الاسلام كما اذا فعله الاصيل ولا في انتقال فرضه الى العام الثاني بان يفعله بعد كون الاجارة مطلقة فالحكم حج اوضح كما اذا اخر وكذا ان كان مقيدا بالعام الا ان الانتقال فيها بعيد في الجملة ويمكن ان يقال لا بعد في ذلك بعد التأمل فيما مر خصوصا عموم ادلة احكام ما يجب على المفسد وكذا في عموم صحيحة اسحق بن عمار وان كان في اسحق شيء لكنه ثقة قال سألته عن الرجل يموت فيوصي بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج ثم اعطى الدراهم غيره قال ان مات في الطريق او بمكة قبل ان يقضي مناسكه فانه يجزي عن الاول قال قلت فان ابتلي بشيء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل ايجزي ذلك عن الاول قال نعم قلت لان الاجير ضامن للحج قال نعم وروى عن اسحق بن عمار ايضا عن ابي عبد الله في رجل حج عن رجل فاجترح في حجه شيئا يلزمه فيه الحج وكفارة قال هي للاول تامة وعلى هذا ما اجترح ولعل الانتقال من خصوصية عقد الاجارة فكانه يشترط الا انه لم يفسد يكون في هذا العام والا ففي غيره فتأمل قال في المنتهى لو افسد حجة النيابة قال الشيخ ره وجب عليه قضاؤها عن نفسه وكانت الحجة باقية عليه ثم ينظر فيها فان كانت الحجة معينة انفسخت الاجارة ولزم المستاجر ان يستاجر من ينوب عنه فيها وان لم يكن معينة بل يكون في الذمة لم تنفسخ وعليه ان ياتي بحجة اخرى في المستقبل عن استاجره بعد ان يقضي الحجة التي افسدها عن نفسه ولم يكن للمستاجر فسخ هذه الاجارة عليه والحجة الاولى فاسدة لا تجزي عنه والثانية [illegible] عن نفسه ما يقضي عن المستاجر بعد ذلك على ما بيناه الى قوله ونحن نقول ان قلنا ان من حج عن نفسه فافسد كانت الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة على ما اختاره الشيخ ره برأت ذمة المستاجر عنه باكمالها والقضاء في القابل عقوبة على الاجير ولا ينفسخ وان قلنا الاولى فاسدة والثانية قضاؤها لزم النائب الحج ولا يجزي عن المستاجر لان الفاسدة لا تجزي عنه ولا العقوبة لانها على الجاني وتستعاد منه الاجرة وان كانت الاجارة متعلقة بزمان معين قد فات وان كانت مطلقة لم تبطل الاجارة وكان على الاجير الحج عن المستاجر بعد حج القضاء لانها تجب على الفور ولو قيل الحجة الثانية مجزية لانها قضاء الحجة الفاسدة كما اجزأت عن الحاج نفسه كان وجها حسنا ويعضده ما رواه الشيخ في الصحيح عن اسحق بن عمار ونقل الروايتين وانت تعلم بعد ما تقدم ما فيه من وجوب القضاء عن نفسه حتى عدم الاجزاء عليه عن نفسه الا ان القضاء انما يكون عوضا عن الاول وهذا اوضح بناء على ان الاولى عقوبة ولزوم خلاف ظاهر الادلة ولزوم ثلث حج على من استاجر بحجة واحدة وهو شاق وخلاف ظاهر الادلة لوازم الافساد وتاخير الاجرة ثلث سنين بل قد يزيد ولو قيل هذا من لوازم العقد مع الافساد فيمكن قول ذلك فيما قلناه وغير ذلك فتأمل **قوله** والاطلاق يقتضي التعجيل لان الحج فوري ولان مطلق الاجارة يقتضي اتصال زمان مدة ما يستأجر له بزمان العقد وهنا يقتضي عدم التاخير عن العام الاول ولعله لا خلاف فيه ولو قيده بالعام الاول في العقد يتعين ايضا بالطريق الاولى وتظهر الفائدة في الانفساخ بالتاخير وعدمه **قوله** وعليه ما يلزمه من الكفارات والهدي لان السبب انما وجد منه فلا يجب الا عليه والهدي انما يجب مع الوجدان على المتمتع والا فبدله الصوم كما في الاصيل وسيجيء **قوله** ولو احصر الخ وجه تحلله

بالجماع عمدا

وقد فعل ذلك

ثلث فان افسد ... حجه حتى يصير عليه الحج من قابل ايجزي ذلك عن الاول

[illegible]

ولو احرم عن المنوب ثم نقل النية الى نفسه لم يجز عن احد منهما على رأي ويستعاد الاجرة مع التقييد ولو اوصى بقدر اخرج اجرة المثل للواجب من الاصل والزائد من الثلث في الندب يخرج الجميع من الثلث وتكفي المرة مع الاطلاق ومع التكرار بالثلث ولو كرر ولم يف القدر جمع نصيب اكثر من سنة لها والمستودع يقتطع اجرة المثل في الواجب مع علمه بعدم الاداء م

بالمدى عموم دليل تحلل المصدود فيجي وأما عدم القضاء عليه عن نفسه فلعدم وجوبه عليه وأما عن المنوب عنه فلو كانت الاجارة معينة بفسخ بفوات الوقت فلا وجوب والظاهر أن له أجرة ما فعل وبه اجرة ما بقي وبقي الحج في ذمة المنوب عن هذا المحل وان قلنا بوجوبه عن بلد الميت وإن كانت مطلقة فالظاهر عدم الانفساخ ويجب عليه ان يحج بعد ذلك الا ان يعلم التعذر عنه فيمكن الفسخ ويمكن سقوط الحج عنه وتملك الاجرة على القول بان الاحرام كاف في السقوط لو مات النائب بعده وبعد دخول الحرم على القول الآخر قياسا على الميت بعيد نعم له ولا قضاء عليه لنفسه على اطلاقه وكذا الكلام في المصدود **قوله** ولو احرم الخ وجه عدم الاجزاء عن نفس النائب عدم النية له من الاول وعدم جواز ذلك عن نفسه لوجوبه عن غيره وكون النهي للفساد وعدم الاجزاء عن المنوب عنه لاستدامة النية وعدم النية في باقي الافعال له فيستعاد الاجرة بكمالها ان كانت الاجارة معينة لانه فسخ الاجارة باختياره مع عدم فعل ما يستحق به الاجرة ويمكن الفسخ والتسلط عليه اخذ الاجرة للمستأجر لخيانته واحتمال ان يفعل ايما كذلك قوله على رأي كانه اشارة الى رد قول من يقول بصحة حجه عن المنوب ويقع الفعل لغوا ويستحق الاجرة قال في المنتهى لو احرم النائب عن رجل لمستأجره ثم نقل الحج الى نفسه لم يصح فاذا اتم الحج استحق الاجرة وفيه اشكال من جهة ترك النية في باقي الافعال عن المنوب وقصده نفسه ولعل وجه عدم الاعتداد بنية الافعال في باقي الافعال ان الاحرام وقع عن المنوب فيتبعه الباقي وهذا يدل على عدم الاعتداد بالنية ويؤيده ما قال في الفقيه قال ع في رجل اعطى رجلا مالا يحج عنه فحج عن نفسه فقال هي عن صاحب المال فيمكن حملها عليه ولعل نقل هذا ابن ابي حمزة كما نقله المص في المنتهى وبالجملة الاجزاء عن المنوب تامل وان كان غير بعيد وابعد منه الاجزاء عن نفسه لو استطاع بعد عقد الاجارة وقال في المنتهى فلو احرم عن نفسه لم يقع عن نفسه وهل يقع عن المستأجر عنه فيه اشكال ينشأ من عدم القصد اليه مع اشتراطه ومن الرواية التي رواها ابن ابي حمزة عن ابي عبد الله ونقل الرواية المتقدمة ولعل مؤيد الرواية ان الزمان قد صار وغير قابل الا للحج عن المنوب فلا اعتداد بنيته بعده فلا يقع الا عنه سواء نوى عن الغير ام لا فالاولى والاولى وقوع الاحرام مع ذلك عن المنوب فتأمل فانه لا ينطبق على قوانينهم فتأمل في النية ويدل على سهولة الامر فيها وان المفهوم من المنتهى كما نقلناه هو القول بالصحة وان امكن تأويله فتأمل **قوله** ولو اوصى بقدر الخ يعني اذا اوصى من يصح منه الوصية بمقدار معين لان يحج عنه وكان زائدا على اجرة مثل الحج ثم مات يخرج اجرة المثل من الميقات او البلد على الخلاف وان اذ هنا الثاني من اصل ماله والزائد من ثلثه ان وسعه والا فما وسعه مع عدم اذن الورثة ان كان الحج الموصى باخراجه واجبا سواء كان باصل الشرع او بالنذر ونحوه والا فالكل من الثلث وقد عرفت ان الظاهر ان غير حج الاسلام من الثلث مطلقا واجبا كان او ندبا وكان ذلك مذهب الشيخ لصحيحة ضريس الكناسي المنقول في الفقيه وغيره منتخب وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمتان حج النذر من الثلث والعجب ان المص اختار كونه من الاصل في المنتهى مع انه خلاف الاصل وخلاف الصحيحتين والادلة الدالة على عدم شيء للميت الا الثلث واستدل بالقياس على الدين وحج الاسلام للنائب وترك الاحتجاج بالرواية بغير جواب وهو اعرف قدس الله سره فلا تترك فتأمل **قوله** وتكفي المرة الخ يعني اذا اوصى ان يحج عنه واطلق ولم يعين عدد الحج يكفي للخروج عن عهدة الوصية ان يحج عنه مرة واحدة لانها المتيقن والمعلوم وغيرها منفية بالاصل وعدم الدليل ولان الامر لا يقتضي التكرار وما وجد غيره ولان الاصل بقاء التركة للوارث وللاجماع والايد والاخبار ولا دليل ونقل عن الشيخ التعدد بمقدار الثلث فيه لرواية محمد بن الحسين انه قال لابي جعفر ع جعلت فداك قد اضطررت الى مسألتك فقال هات فقلت سعد بن سعد اوصى حجوا عني بمال ولم يسم شيئا ولا ندري كيف ذلك فقال يحج عنه ما دام له مال ورواية محمد بن الحسين عن خاله قال سألت ابا جعفر ع عن رجل اوصى ان يحج عنه مبهما فقال يحج عنه ما بقي من ثلثه شيء قال في المنتهى ونحن نحملها على ما اذا علم منه التكرار ولم يعين المرة وهو بعيد لكنهما ضعيفتان مع عدم التنصيص منافيتان للقواعد واذا علم ارادة التعدد يخرج عنه الحج مكررا بمقدار ما يسعه ثلث ماله هذا ظاهر كلامهم وفيه تأمل لاحتمال الاكتفاء بما يتحقق التكرار لصدق الامتثال مع الاصل فلا يجب اكثر من مرتين كما لا يجب اكثر من مرة مع الاطلاق الا ان يعلم ارادة الاكثر فتأمل ولو اوصى بالتكرار بمقدار معين في كل سنة من حاصل عقار مثلا ولم يف ذلك المقدار للحج ولو من الميقات يجمع مال سنتين او اقل او اكثر لحج واحد وهكذا دائما ودليله العقل والنقل مثل رواية ابراهيم بن مهزيار قال كتبت الى ابي محمد ع ان مولاك علي بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعة صير ربعها لك في كل سنة حجة الى عشرين دينارا وانه منذ انقطع طريق البصرة تضاعفت المؤونة على الناس فليس يكتفون بعشرين دينارا وكذلك اوصى عدة من مواليك في حججهم فكتب يجعل ثلاث حجج حجتين ان شاء الله وعن ابراهيم قال وكتب اليه علي بن محمد الحضيني ان ابن عمي اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر دينارا في كل سنة وليس يكفي فما تأمر في ذلك فكتب يجعل حجتين في حج واحد ان الله عالم بذلك وظاهرها وجوب الاستيجار من بلد الميت ولو كان المال ناقصا لم يبعد ذلك فيهما مؤيدان للقول بوجوب الحج من بلد الميت مطلقا ولو مع الضيق فظهر الفرق بين هذا القول وبين القول بالتفصيل وصار المذهب ثلثا وما رجع القول بالوجوب من البلد مطلقا الى التفصيل فسقط اعتراض الشيخ زين الدين وغيره بان المذهب اثنان لذلك فتأمل الا ان الرواية ضعيفة السند بالكتابة والارسال بقوله عمن حدثه وغير ذلك لكنها مقبولة عندهم ومعمول بها ويمكن حملها على الوصية من البلد مع تجويز الوارث وسعة الثلث فتأمل **قوله** والمستودع الخ وهو بفتح الدال من قبل الوديعة ويقال له المودع بالفتح ايضا بمعنى المودع عنده شيء المراد ان المودعي الذي عنده مال يكفي لحج المودع الذي وجب عليه حج الاسلام واستقر في ذمته ومات ولم يحج يحج بنفسه عنه واخذ اجرة المثل ورد الفاضل لو كان الى الورثة لصحيحة بريد بن معوية العجلي المنقولة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل استودعني مالا فهلك وليس لولده شيء ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم واعلم ان هذا الفتوى على خلاف الاصول لان للوارث ان يحج بنفسه عن ميته ولم يخرج مالا وله ان يخرج باقل من اجرة المثل ومن اي مال اراد ويتملك التركة كلها هذا واضح وعلى القول بانتقالها الى الوارث اوضح والتصرف في الوديعة للودعي باخذ اجرة المثل والحج بنفسه على خلافها فيمكن ان لا يتعدى الحكم عن نفس الرواية

في مع الاطلاق يمكن بقاؤها حتى يفعل ويستحق الاجرة صح

تخصيصه

ويشترط في حج التطوع الاسلام وان لا يكون عليه حج واجب واذن المولى والزوج ولا يشترط البلوغ ويشترط في حج التمتع النية ووقوعه في اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة والاتيان بالحج والعمرة في عام واحد والاحرام بالحج من مكة فلو احرم من غيرها رجع فان تعذر احرم حيث قدر ويشترط القارن والمفرد النية ووقوعه في اشهر الحج وعقد احرامه من الميقات او من دويرة اهله ان كان اقرب

## النظر الثالث في الافعال وفيه مقاصد الاول في الاحرام ومطالبه اربعة الاول في المواقيت

م

لخصوصية ما نقلها فلا عموم لها بل ولا اطلاق لها فانها مخصوصة بزيد والقياس مع عدم العلم بالجامع بعيد اذ قد يكون لزيد نقط او عرف ذلك الميت ما نعلمه او يكون ذلك مشروطا باذنه نعم يمكن التعدي اذا كان يمنع الورثة ولهذا اشترط المص هنا في المنتهى وغيره علم الودعي بمنع الورثة او لا اذن الحاكم مطلقا او لعدم الوصي او الوصية او غير ذلك فيتمسك في الجملة في التعدي عن مورد الرواية الى المثل لو لم يكن دليل اخر من اجماع ونحوه مشكل وكيف الى ما يجب لغيره مثل كون حج النذر كذلك الرواية وسائر الواجبات المالية ومثل غير العدل والاعطاء للغير ان يفعل ذلك وبدون اذن الحاكم ومع علم العلم بجهالة الورثة وغير ذلك مما يشابهها ثم ان ظاهر الرواية وجوب ذلك على الودعي وهو بعيد مع عدم ارادته ذلك فانه تكليف شاق وحرج منفي فيحتمل حملها على الجواز ولهذا قال المص في المنتهى جاز ان تقتطع اجرة الحج الخ وانه مع القول بالتعدي والعلم بالمنع وعدم القدرة على الاخذ منهم للعجز او مع عدم الحاكم وقد دته يحتمل ان يكون مخيرا بين ان يفعله بنفسه وهو اولى مع اهليته او يستأجر الثقة وينبغي ان يكون ذلك باذن بعض العدول ونظره او لم يمكن الحاكم وان الظ انه ليس له ان يأخذ الا مقدار اجرة المثل من اقرب المواقيت الى مكة بناء على مذهب المص وظاهر الرواية الاجرة من موضع كان فيه الودعي لا يبعد حملها على الاول لانه قال حج عنه وما فضل الخ لان الظ انه يأخذ اجرة الحج لا غير والحج انما هو من الميقات فتامل فلعله ان يتأخر لمصلحة الى الميقات وكذا في غير هذه الصورة لاصل وهو مؤيد لكون الحج من الميقات فافهم ويمكن حملها على بلد الموت لو وقع موت المودع في بلد الودعي لما تقدم بالحج فتامل ويمكن استخراج جواز اعطاء الحجة الى الغير للودعي من الرواية بان قوله حج عنه اعم من ان يكون بنفسه او بغيره ولهذا يقبل القسمة اليهما وان قال المص في المنتهى لو قال استأجرتك لتحج لا يجوز له استيجار غيره واستنابة فان الاجارة وقعت على فعله وفعل الغير ليس فعله وذلك غير بعيد لانه المتبادر نعم يمكن القول بالجواز مع القرينة بان الغرض هو حصول الحج من اي شخص كان خصوصا اذا استناب افضل منه واتقى او مثله جوز العدول الى التمتع للمستأجر للافراد مثلا او بان ذكر قبل العقد نعم لو لم تكن قرينة اصلا او ظهر المنع او كان الامر مصرحا به مثل ان يقول بنفسك لا يجوز الاستنابة كما انه يجوز على تقدير التصريح بالكليا بان تحج بنفسك وبالنيابة او تحصل لي حجة ويؤيده الجواز في الصورة الاولى عموم رواية عمر بن عيسى عن الرضا ع قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في الرجل يعطى الحج فيدفعه الى غيره قال ولا باس وحملها المص على الصورة الاخيرة الدالة على جواز الحج في الذي صرح بها ولعله غير لازم لما مر وبالجملة لو علم الغرض او ظن فغير بعيد كما في العدول الى التمتع وعن الطريق المشترط الى غيره وفي دليله حيث قال اذا قضى جميع مناسكه فقد تم حجه اشعار به فليفهم وهذا وامثاله مؤيد لجواز الوصي ان يرتكب ما اوصى اليه من اخراج العبادات مع فهم الغرض والشرايط بالقرائن او التصريح قبل الوصية او بعده وان كان ظاهر كلام الموصي حين الوصية فعل الغير وكذا عدم الاستيجار اذا حصل الاطمينان بالفعل من غيره بان يكون معه حاضرا في جميع افعال الحج مع الوثوق بانه لم يظهر شيئا ويقصده غيره نعم ينبغي الاجارة اذا قال الموصي استأجر ولم يرتكب بنفسه ايضا الا مع العلم بالمقصود فيمكن ح ايضا والاولى الاتيان بما امر بظاهر اللفظ الا ان يجد ان غيره اولى مع العلم ويؤيد جواز ارتكاب الوصي بنفسه ما قال في الفقيه كتب عمر بن سعيد الساباطي الى ابي جعفر ع يسأله عن رجل اوصى اليه رجل ان يحج عنه ثلاثين رجلا فيحل له ان يأخذ لنفسه حجة منها فوقع بخطه وقرأته حج انشاء الله فان لك مثل اجره ولا ينقص من اجره شيئا انشاء الله ولا يضر كتابته ولا عدم ظهور صحة السند لانه مؤيد ولان في الفقيه المضمون صحة ما فيه مع جزم الصدوق بانه وقع بخطه مع عدم ظهور المعارض وهذا مؤيد لجواز الفعل بنفسه على تقدير القول بانه حج شيئا فهم ولفظ انه ما يأخذ الاجرة من الميقات لحج واحد لو كان عليه حجة الاسلام ولم يحج من اصل التركة والباقي من الثلث مع عدم اذن الوارث ولو علم كون مراده الحج من البلد فمن الميقات للواحدة من الاصل والتتمة مع كل الباقين من الثلث مع عدم الاذن وقد صرح المص في المنتهى بمثل ذلك بناء على مذهبه وقد مر اليه الاشارة ايضا فتذكر ومعنى قوله مثل اجره حصول الثواب له كما يحصل للمستأجر من غير نقصان شيء من ثوابه الا المساواة لان الروايات في ذلك المعنى ذلك كثيرة مثل مرسلة علي بن اسباط عن رجل من اصحابنا يقال له عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع انه دخل عليه رجل فاعطاه ثلاثين دينارا يحج بها عن اسمعيل ولم يترك شيئا من العمرة الى الحج الا اشترط عليه ان يسعى في وادي محسر ثم قال يا هذا اذا انت فعلت هذا كان لاسمعيل حجة بما انفق من ماله وكانت لك تسع بما اتعبت من بدنك

عبد الله بن سنان قال كنت عند ع

**قوله** ويشترط في حج التطوع الخ هذا بيان شرايط الحج المندوب واشتراط الاسلام بل الايمان قد عرفته بل وخلو ذمته عن حج واجب كانه للاجماع وانه واجب فوري فما يوجب تأخيره حرام وباطل فهو مبني على دلالة الامر على النهي عن الضد الخاص فتامل ولانه يلزم التاخير الى عام اخر وقد يموت مع انه موذن بتركه وبه يمتاز عن الصلوة فان اكثر المتأخرين على جواز النافلة لمن عليه الفريضة ويدل عليه الاخبار ايضا وهو معلوم جوازه في الجملة في مثل الروايتين الظاهرتين وقد مر البحث فيها او في الصوم وقد اشترط اذن الزوج لتطوع الزوجة كذا المملوك ولا يشترط البلوغ فيه وقد مر ولفظ انه شرعي صحيح وقد مر وصرح المص في المنتهى بذلك قال فيه احرام الصبي عندنا صحيح واحرام العبد صحيح الى قوله وان كملا قبل الوقوف تعين احرام كل واحد منهما للفرض واجزاه عن حجة الاسلام وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة العبد يحتاج الى تجديد احرام لان احرامه لا يصح عنده ونقل الخلاف عن ابي حنيفة فقط بل على عدم خلاف غيره الا ان كون افعال الصبي شرعية خلاف مذهب المص في الاصول والفروع ولكنه ظاهر ذلك **قوله** ويشترط في حج التمتع النية الخ وجوب النية فيه شيء في جميع اقسام الحج بل سائر العبادات واضح وقد تقدمت وكذا اشتراط وقوع حج التمتع بل سائر الحج في اشهر الحج ظاهر الا انه لا بد من وقوع عمرة التمتع ايضا في اشهره والظ انه لا نزاع فيه ويدل عليه الاخبار ايضا مثل ما في صحيحة عمر بن يزيد في الزيادات عن ابي عبد الله ع قال ليس يكون متعة الا في اشهر الحج وما في الصحيح عن يعقوب بن شعيب الثقة قال سألت ابا عبد الله ع عن المعتمر في اشهر الحج فقال هي متعة كذا كونهما في سنة واحدة وهما من واحد حج التمتع وكذا كون احرامه عن مكة وسيجيء ايضا مواقيت الافراد والقران والعمرة واما كون اشهر الحج الثلثة فهو الظ لقوله تعالى اشهر معلومات وفي صحيحة معوية ابن عمار عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات وهو شوال وذو القعدة وذو الحجة وروي انه كان ابي جعفر ع يقول ذو الحجة كله من اشهر

ويجب الاحرام منها على كل من دخل مكة الا من دخلها بعد الاحرام قبل مضي شهر والمتكرر م

الحج وفي رواية اخرى عن ابي جعفر ع قال الحج اشهر معلومات شوال وذو القعدة وذو الحجة ليس لاحد ان يحرم بالحج فيما سواهن وغير ذلك من الاخبار وقيل شهران وعشر من ذي الحجة وقيل وتسعة منه وقيل غير ذلك وقيل النزاع لفظي اي لا فائدة له بالنسبة الى احكام الحج والعمرة فان الكل متفقون في ان بعض افعال الحج يصح ايقاعه في جميع ايام هذه الشهور حتى الصوم ثلثة ايام بدل الهدي في طول ذي الحجة وانه يفوت بفوات يوم النحر حيث لا يتمكن من اضطراري المشعر ايضا عند البعض ان صح ذلك صح والا فلا ويظهر الفائدة في النذر **قوله** ويجب الاحرام منها الخ اما وجوب الاحرام من المواقيت على كل مكلف اراد دخولها من خارج الحرم مطلقا الا من استثني فالظ انه اجماعي لا نزاع بين الاصحاب بل بين الفقهاء فيه ويدل عليه الاخبار مثل ما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال من تمام الحج والعمرة ان يحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ص لا تجاوزها الا وانت محرم وما في صحيحة فضيل بن يسار قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل اشترى بدنة قبل ان ينتهي الى الوقت الذي يحرم فيه فاشعرها وقلدها ايجب عليه حين فعل ذلك ما يجب على المحرم قال لا ولكن اذا انتهى الى الوقت فليحرم ثم ليشعرها ويقلدها فان تقليده الاول ليس بشيء وما في صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن الرضا ع فلا يجاوز الميقات الا من علة ورواية رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل يعرض له المرض الشديد قبل ان يدخل مكة قال لا يدخلها الا باحرام وفي الطريق سهل بن زياد وصحيحة عاصم بن حميد الثقة قال قلت لابي عبد الله ع ايدخل احد الحرم الا محرما قال لا الا مريض او مبطون وصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع هل يدخل الرجل مكة بغير احرام فقال لا الا مريضا او من به بطن وصحيحة رفاعة بن موسى قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل به بطن ووجع شديد يدخل مكة حلالا فقال لا يدخلها الا محرما وقال يحرمون عنه ان الحطابين والمجتلبة اتوا النبي ص فسالوه فاذن لهم ان يدخلوا احلالا واما الاستثناء فيدل بعض هذه الاخبار على استثناء المريض لعله المتضرر بالاحرام ضررا لا يتحمل مثله لعدم لبس المخيط والظ انه يأتي على ما يقدر من النية والتلبية وغيرهما من لبس غير المخيط وقلعه مهما امكن ولعله على ذلك وعلى غير المتضرر يحمل ما في رواية رفاعة من عدم جواز دخول المريض الا محرما او يحمل غيرها على غير القادر او ترك ما لا يقدر وحمل الشيخ رواية رفاعة من قبل على الافضل ولا ولي فيمكن حملها على الاحرام عنها وايضا كما يدل عليه قوله وقال يحرمون عنه والاولى الاتيان بما امكن والتولية في غيره ويدل عليه ويحرمون عنه في الرواية السابقة ومرسلة جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في مريض اغمي عليه فلم يعقل حتى اتى الموقف فقال يحرم عنه رجل ويحمل التبرع والاستحباب لو كان له ولي او احد المؤمنين وصحيحة رفاعة المتقدمة تدل على استثناء الحطابين والذين يجتلبون الاشياء من الخارج الى مكة من الحنطة والشعير وغيرهما من الاطعمة والاشربة والفواكه ولا يبعد تعميمها لكل متكرر يصعب منه الاحرام للاشتراك في المعنى المفهوم كما هو المذكور في كلام الاصحاب ويحتمل عدم التعدي عن موضع النص واما استثناء من خرج ودخل قبل مضي شهر من اول الاحلال على الظ لانه لو بقي محرما مدة ثم خرج له الدخول بذلك الاحرام على الظ فتامل فللروايات مثل مرسلة حفص بن البختري وابان بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله ع في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير احرام وان دخل في غيره دخل باحرام وحسنة حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع قال من دخل مكة متمتعا في اشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضي الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان او الى الطائف او الى ذات عرق خرج محرما ودخل ملبيا بالحج فلا يزال على احرامه فان رجع الى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى قلت فان جهل وخرج الى المدينة او الى نحوها بغير احرام ثم رجع في ابان الحج في اشهر الحج يريد الحج ايدخلها محرما او بغير احرام فقال ان رجع في شهره دخل بغير احرام وان دخل في غير الشهر دخل محرما قلت فاي الاحرامين والمتعتين متعة الاولى او الاخيرة قال الاخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته قلت فما فرق بين المفردة وبين عمرة المتعة اذا دخل في اشهر الحج قال احرم بالعمرة وهو ينوي العمرة ثم احل منها ولم يكن عليه دم ولم يكن محتبسا بها لانه لا يكون ينوي الحج وصحيحة اسحق بن عمار قال سالت ابا الحسن ع عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة والى ذات عرق او الى بعض المعادن قال يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج قلت فان دخل في الشهر الذي خرج فيه قال كان ابي مجاورا ههنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق احرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج وحمل هذه على الافضل ويحتمل كونه بعد شهر لاحتمال كون مجاورته اكثر من شهر وان كان خلاف الظ فتامل فلا ينافي ما سبق كما حمل صحيحة جميل بن دراج الثقة عن ابي عبد الله ع في الرجل يخرج الى جدة في الحاجة فقال يدخل مكة بغير احرام على من خرج من مكة وعاد في الشهر الذي خرج فيه لما تقدم من الاخبار ثم اعلم ان ظاهر الاصحاب وبعض الاخبار المتقدمة عدم جواز الخروج للمتمتع بعد العمرة وقبل قضاء الحج من مكة بعد شهر حيث يحتاج الى تجديد احرام الا مع الحاجة فيخرج محرما بالحج فيمضي الى عرفات اذا ضاق الوقت عن دخوله مكة كما يدل عليه حسنة حفص بن البختري الثقة عن ابي عبد الله ع في رجل قضى متعته وعرضت له حاجة اراد ان يمضي اليها قال فقال فليغتسل للاحرام وليهل بالحج وليمض في حاجته فان لم يقدر على الرجوع الى مكة مضى الى عرفات وان دخل مكة دخل ملبيا بالحج ولم يقرب البيت ويمضي مع الناس الى عرفات كما دلت عليه حسنة حماد المتقدمة وان خرج من غير احرام فان دخل قبل مضي الشهر دخل بغير احرام وان دخل بعد شهر محرما بالعمرة المتمتع بها وهذه الاخيرة هي متعته كما دلت عليه الحسنة المتقدمة وحسنة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف قال يهل بالحج من مكة وما احب ان يخرج الا محرما ولا يتجاوز الطائف انها قريبة من مكة تدل على الجواز الخروج من غير احرام فيكون احرامه مستحبا فلا يكون خروجه بغير احرام حراما لانه مكروه وعليها تحمل الاخبار الدالة على عدم جواز الخروج الا محرما وكانه اليه اشار في التهذيب بقوله ولا ينبغي للمتمتع بالعمرة الى الحج ان يخرج من مكة قبل ان يقضي مناسكه الا لضرورة فان اضطر الى الخروج خرج الى حيث لا يفوته الحج ويخرج محرما بالحج فان امكنه الرجوع الى مكة والا مضى الى عرفات وان خرج بغير احرام ثم عاد فان كان عوده في الشهر الذي خرج فيه دخله محرما بالعمرة الى الحج وتكون عمرته الاخيرة هي التي يتمتع بها الى الحج ويمكن حملها على الاستحباب قبل الشهر فتامل لكن القول بالاستحباب غير ظاهر وان هذه تدل كغيرها على ان ميقات حج التمتع هو نفس مكة وان في بعض الاخبار المتقدمة اشارة الى اشتراط شهر بين احرامين وسيجيء تحقيقه والظ ان اوله من الاهلال وانه هلالي اذا اتفق وثلثون يوما ان لم يتفق

دخل بغير احرام صح

احرم من ذات عرق صح

ويحمل

فلو احرم قبلها لم يصح الا للناذر ومن يعتمر في رجب اذا خاف خروجه قبل الوصول ولا يكفي مرور المحرم بها بل يجب تجديده عندها فان تعذر رجع الى الحل فان تعذر احرم من موضعه وكذا الناسي وغير القاصد للنسك والمتمتع المقيم بمكة ولو اخره عامدا وجب الرجوع فان تعذر بطل

ويحتمل اتمام الشهر كما قيل في امثاله ولعل المراد بالشهر الذي يحرم فيه الخروج او تكرره للمتمتع هو ذلك ايضا وان تحريم الدخول الا محرما المراد به دخول مكة كما هو المصرح في بعض الاخبار وكلام الاصحاب وان كان في بعضها الحرم والمراد به مع ارادة دخولها او الظاهر انه لو اراد دخول الحرم فقط والرجوع لا يجب عليه الاحرام وانه عام بالنسبة الى من يريد نسكا ام لا وانه على التقدير عدم نسك عليه يدخل بتمام العمرة لانه صار محرما فلا بد للاحلال من افعال العمرة ثم يحل باحلالها ولانه اذا احرم لا بد ان يحرم اما بالحج او بالعمرة اذ لا احرام لغيرهما لانه لو كان عليه احدهما ينوي ذلك فيفعله وذلك يكفي والا فلا بد من العمرة وايضا ان ظاهرها وجوب على كل من خرج من مكة الى خارجها بحيث يصدق عليه انه خارج ويريد دخولها سواء كان من اهله ام لا الا من استثنى ولعل المراد الى ضياعه وبساتينه واوضاعها بحيث يصدق عليه التكرر وادخل الاستثناء في عباراتهم وصرح في المنتهى بصاحب الضيعة والاخبار خالية عنه الا ان يفهم من الحطابين والمجتلبة بالاعتبار فتامل وانه يحتمل ان يكون مخصوصا بمن يخرج الى الميقات او الى خارج الحرم ويكون المراد بدخول مكة دخولها من خارج الحرم للاصل مع نص صريح في ذلك احتمال ارادة ذلك ولا غير ذلك تكليف منفي بالعقل والنقل ولان المتعارف خروج من فيها عنها ودخولها مع عدم الاحرام ولعله كان كذلك في زمانهم الى الان وما منع من ذلك احد ولان الظاهر ان الاحرام لا بد ان يقع من ميقات عينه الشارع وهو منحصر في المذكورات وليس موضع هذا الاحرام من مذكوراتها ولان ميقات احرام العمرة اما احد المواقيت الظاهر ان ذلك بالاجماع والنص ولو لزم لغيرها لوصل الى ادنى الحل وخارج الحرم احرام دون ذلك خلاف فيها ويؤيده رواية ورد ان عن ابي الحسن قال من كان من مكة على مسيرة عشرة اميال لم يدخلها الا باحرام فتامل **قوله** فلو احرم قبلها الخ قد علم من قبل عدم صحة احرام من احرم قبل الميقات وانه لا بد من تجديده والظاهر عدم الخلاف فيه والاخبار على ذلك كثيرة مثل صحيحة الفضيل بن يسار الثقة المتقدمة وغيرها وقد استثنى عنه ناذر الاحرام قبل الميقات فيحرم قبله ويصح ويكتفي به من غير تجديد وينبغي كون ذلك عند المصنف في اخر رجب قريبا من الميقات وكلام الاصحاب بل ظاهر دليله ايضا عام اما الاستثناء الثاني فالظاهر انه لا خلاف فيه ويدل عليه من الاخبار حسنة معوية بن عمار في الكافي وهي صحيحة في التهذيب قال سمعت ابا عبد الله يقول ليس ينبغي لاحد ان يحرم دون المواقيت التي وقتها رسول الله الا ان يخاف فوت الشهر في العمرة لعل المراد ينبغي يجوز وبالشهر رجب لغيرها من الاخبار والاجماع وصحيحة اسحق بن عمار عن ابي الحسن قال سالته عن الرجل يجيء معتمرا عمرة رجب فيدخل عليه هلال شعبان قبل ان يبلغ الوقت ايحرم قبل الوقت ويجعلها لرجب او يؤخر الاحرام الى العقيق ويجعلها لشعبان قال يحرم قبل الوقت فيكون لرجب لان لرجب فضل وهو الذي نوى واسحق ثقة ومقبول القول وان قيل انه فطحي ويؤيدها الاصل والشهرة بل الاجماع واما الاول ففيه اشكال لثبوت مشروعية النذر وقبل تعلق النذر به وثبوت تحريم الاحرام قبل الوقت بالنص والاجماع ولكن ذهب اليه اكثر الاصحاب ونقل المنع عن ابن ادريس ونقله عن السيد وغيره ايضا لعله لما قلناه وحجة الاكثر صحيحة الحلبي المذكورة في الاستبصار قال سالت ابا عبد الله عن رجل جعل لله عليه شكرا ان يحرم من الكوفة قال فليحرم من الكوفة وليف لله بما قال وقريب منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال سمعته يقول لو ان عبدا انعم الله عليه نعمة فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه ان يحرم من خراسان كان عليه ان يتم ومكاتبة علي بن ابي حمزة قال كتبت الى ابي عبد الله اساله عن رجل جعل لله عليه ان يحرم من الكوفة قال يحرم من الكوفة والعجب عن المصنف انه اختار في المختلف مذهب ابن ادريس مستدلا بعموم ما يدل على منع الاحرام قبل الميقات وبما قلناه واجاب عن الاخبار بضعف لسند العلي بن ابي حمزة كانه فهم انه البطائني الضعيف الواقفي على انه يحتمل انه الثمالي الثقة نعم انه مشترك ولو كان عنه الواقفي الذي في رواية ابي بصير مع انه مشترك وكذا عبد الكريم الواقع فيه ونقل صحيحة الحلبي المتقدمة عن علي بن ابي حمزة مع انها عن الحلبي على ما رايته في الاستبصار وفي التهذيب بطريق صحيح في الاستبصار انه بعينه مذكور فيه متنا وسندا ولو كان المراد به ابن ابي حمزة ايضا لم يصر الخبر ضعيفا لانه منقول في الاستبصار بطريق صحيح عن الحلبي لا عنه ولا ينبغي تركها ونقل الضعيف والرد فهو سهو وانه قال في المنتهى بعد كلام الطرفين وبالجملة فالكلام من الجانبين فنحن في هذا من المتوقفين والاقرب ما ذهب اليه الشيخان عملا برواية الحلبي فانها صحيحة وهذا صريح في ان ما في المختلف غلط من الناسخ مع انه لا يخلو من تدافع ما وهو اعلم واعلم ان جواب عموم ادلة المنع هو التخصيص بالاخبار الخاصة سيما صحيحة الحلبي المؤيدة برواية ابي بصير ومكاتبة علي بن ابي حمزة وبعموم ادلة انعقاد النذر وكذا تخصيص تلك القاعدة بها انما المنذور المحرم قبل النذر لا ينعقد فلو نذره حرام ولا استبعاد بعد ورود النص بان هذا الفعل حرام عليك بدون النذر وانه يجب مع النذر في مادة خاصة لخصوصية ما افعلها وان الظاهر عدم الفرق بين النذر واخويه وبين الكوفة وغيرها مع احتمال التخصيص اقتصارا على موضع النص فيما هو خلاف القوانين فتامل **قوله** ولا يكفي مرور المحرم الخ اي لا يكون في الاحرام الصحيح الاحرام الذي حصل قبل المواقيت مع المرور على المواقيت بل يجب تجديده عند المواقيت اي عند احدها وهو ظاهر بعد ما تقدم ان الاحرام الا الناذر قبل الميقات وخائف نقص رجب فان تجاوز عنه من غير تجديد يجب عليه الرجوع اليه له فان تعذر احرم وتجدد من موضعه وقد مر احتمال الرجوع مهما امكن وكذا الناسي للاحرام من الميقات وغير القاصد للعمرة والحج يجب عليه الاحرام منه فان تعذر من غير انشاء احرام منه يجب الرجوع اليه الى اخر ما تقدم وكذا المقيم الذي فرضه التمتع يجب الخروج له الى ميقات اهله او ميقات ما على الاحتمالين المتقدمين فان تعذر خرج الى ادنى الحل وقد مر دليله والبحث عنه **قوله** ولو اخره عامدا الخ اي لو اخر من وجب عليه النسك هذه السنة ولا يجزيه الاحرام لو احرم دون الميقات ولو فعل يكون باطلا مع نسكه ويكون محلا بخلاف الجاهل بالمسئلة بالميقات فانه معذور للعقل والنقل مثل ما في صحيحة عبد الصمد بن بشير الثقة المذكورة في باب كيفية الاحرام من التهذيب ليس عليك الحج من قبل واي رجل ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وكذا الناسي فان النسيان غير مقدور والقلم مرفوع عنه وتدل على كونهما معذورين وصحة احرامهما ولو من موضعهما صحيحة عبد الله بن سنان وان كان في طريق التهذيب عبد الرحمن المشترك الا ان الظاهر انه الثقة مع انه صحيح في الكافي من غير وجود مشترك ويؤيد الصحة تصريح المصنف في المنتهى بانه رواها الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال سالته عن رجل مر على الوقت الذي يحرم منه الناس فنسي او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان رجع الى الوقت فيفوته

الاحرام من الميقات عامدا عالما وجب عليه الرجوع الى الميقات ولا يجزيه غيره وان تعذر فاته النسك صح

ولو نسي الاحرام اصلا وقضى المناسك اجزأ على رأي والمواقيت ستة لاهل العراق العقيق وافضله المسلخ واوسطه غمرة واخره ذات عرق ولاهل المدينة اختيارا مسجد الشجرة واضطرارا الجحفة وهي ميقات اهل الشام ولاهل اليمن يلملم ولاهل الطائف قرن المنازل ومن كان منزله اقرب فمنزله وهذه مواقيت لاهلها وللمجتاز عليها

الحج قال يخرج من الحرم ويحرم فيجزيه قال لك معلوم ان المراد على تقدير امكان الخروج وعدم فوت الحج والا يحرم من موضعه ويدل عليه ايضا صحيح الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع الى ميقات اهل بلاده الذي يحرمون منه فان خشي ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج وقد مر ايضا ما يدل عليه وقد ذكر وهذه اعم من العامد وغيره وحسنة الحلبي في الكافي قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم قال قال ابي يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشي ان يفوته الحج احرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم ورواية ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل جهل ان يحرم حتى دخل الحرم كيف يصنع قال يخرج من الحرم ثم يهل بالحج وامثالها يدل على عدم وجوب الخروج ومهما امكن وقد مر البحث فيه وفي بعض الاخبار اشارة الى ذلك كصحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا الحسن ع عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فسألتهم فقالوا ما ندري اعليك احرام ام لا وانت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم قال ان كان عليها مهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج عن الحرم بقدر ما لا يفوتها ويمكن حملها على الاستحباب وكونه مخصوصا بها والاولى الخروج مهما امكن للجاهل والناسي ولكن ينبغي تجديد مرة اخرى في ادنى الحل لانه ميقات ويحتمل كون ما فوقه ميقاتا ولهذا ما عدمنها ويحتمل ادخاله في ادنى الحل بان المراد به الحل مطلقا ويكون الادنى للترخيص واقل المراتب فتامل واما المدرك الاحرام من الميقات فلا خلاف في وجوب الرجوع عليه وهو ظاهر مع الامكان والسعة واما مع الضيق والخوف فلا شك في سقوطه عنه ايضا واما فوت حج العامد في هذه السنة وعدم اجزاء احرامه الا منه فلا يصح من ادنى الحل ولا من موضعه فهو مشكل لانه مكلف بالحج فورا فاسقاطه عنه بتقصير منه في امر واجب غير شرط مطلقا مع امكان التدارك في الجملة مشكل ولان تكليفه سنة اخرى الى العوشات حرج وضيق وذلك منفي ولان ظاهر صحيح الحلبي بعمومها يدل على اجزاء احرامه من موضعه على تقدير التعذر مثل الناسي والجاهل بل ظاهره في العامد فتامل وقال المص في المنتهى مستدلا على بطلان احرامه جهلنا انه ترك الاحرام من موضعه عامدا متمكنا فيبطل حجه كما لو ترك الوقوف بعرفة وهذا قياس غير تام فلو لم يكن لهم دليل غير هذا لوجب القول بالصحة وان فعل حراما واثم ويزول ذلك ايضا بالتوبة واعلم انه يفهم من المتن الفرق بين تجديد الاحرام في المواقيت عمدا وبين ترك الاحرام راسا في الميقات بالصحة في الاول مع التعذر والاحرام في المواقيت عمدا من موضعه والبطلان في الثاني اذا تعذر الرجوع اليه فتامل **قوله** ولو نسي الاحرام الخ اي لو نسي الاحرام بالكلية وكذا الجهل به حتى فرغ من جميع افعال النسك صح عند المص وجماعة لبعض ما تقدم ولمرسلة جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل وفي مريض اغمي عليه حتى اتى الوقت فقال يحرم عنه والظ ان المراد بنيته في الرواية قصده الحج بتمام افعاله لا النية المتعارفة عندهم في الاحرام ولهذا قال في المنتهى الاحرام ركن من اركان الحج يبطل بالاخلال به عمدا ولو اخل به نسيانا حتى اكمل مناسك الحج قال في النهاية ويصح الحج اذا كان عازما على فعله وما قال اذا نوى الاحرام ولقوله اذا جهل ولان نية الاحرام مشروط صحتها بمقارنة التلبية عندهم والمفروض عدمها فوجود نيته وعدمه سواء ويحتمل نيته ساير افعال الحج فتامل والله يعلم ولعل ارسالها منجبر بالشهرة وبعدالة جميل وبما تقدم ولان الركن في الحج بمعنى ان تركه عمدا يضر لا نسيانا كالطواف والسعي وغيرهما من الاركان وكصحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى ابن جعفر ع قال سألته عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكر وهو بعرفات فما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة نبيك فقد تم احرامه فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده فان كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه وهذه بظاهرها تنافي ما قاله الفقهاء من وجوب الرجوع الى مكة لو ذكر عدم الاحرام في عرفة مع الامكان ومع عدمه وجوبه في مكانه الا ان يحمل على التعذر وايضا ظاهرهم عدم وجوب قول اللهم الخ فلعلهم يحملونها عليه وهي تدل على اجزاء حج من جهل الاحرام حتى قضى المناسك الا من نسي وفهم حكم الناسي من حكم الجاهل بالطريق الاولى كما ذكره في الدروس غير ظاهر نعم دلالتها على حكم الناسي لعله لا يضر لانه مؤيد بغيرها وامكان ارادة الجهل بالفعل والنسيان اولا وقول اللهم مستحب والاصل عدم الوجوب وكون القضاء بامر جديد وليس باصل وتوقف عدم صحة باقي الافعال عليه لانه ما علم الا وجوب الاحرام لا تضاده ولا بطلان الباقي بتركه والاصل عدمه كما قال في المنتهى وانكر ابن ادريس ذلك واوجب الاعادة واحتج بقوله ع انما الاعمال بالنيات وهذا عمل بلا نية فلا يرجع عن الادلة باخبار الاحاد وهذا من اغرب الاستدلالات لان قوله والظ انه توهم في ذلك لان الشيخ اجتزأ بالنية عن الفعل فتوهم انه اجتزأ بالفعل بغير نية ولعله حمل قول الشيخ ره عازما على فعله على نية الاحرام وترك التلبية نسيانا وقد عرفت بعده مما تقدم ولان الادلة اعم من ذلك حيث تفيد عدم الاعادة كما عرفت مع نسيان النية وجهلها ايضا ولهذا فرض المسألة في نسيانه وجهله مطلقا واصلا لا نسيان التلبية ونحوها وعدم نسيان النية ولعله ذكر ذلك لغاية ما يمكن من التوجيه لكلام ابن ادريس انه لا شك انه فعل من الاحرام شيئا مثل لبس غير المخيط وحلقه واجتنب محرم الاحرام وقد فعل كل ذلك من غير قصد الاحرام ونيته مع ان الاعمال يحتاج الى النية فكانه فعل الاحرام بلا نية لانه عبارة عن هذه او انه حمل المسألة على انه لبى ايضا مع ذلك من غير نيته وهذا ابعد لان حقيقة الاحرام هو التلبية كما سيظهر وما سواها تروك لا يحتاج الى النية وعلى تقدير احتياجها الى النية واشتراط الصحة بها يلزم بطلان الاحرام بسبب نسيان جزئه او شرطه وقد قام الدليل على ان ترك ركن من اركان الحج نسيانا او جهلا لا يضر به وقد تقدم فتامل واعلم انه يفهم من المتن عدم الخلاف في الصحة اذا نسي الاحرام وذكر قبل الموقفين انه يحرم ولو بعرفات مع التعذر ويصح نسكه والخلاف فيما اذا نسيه لم يذكره حتى قضى المناسك فالاكثر على الصحة وابن ادريس على البطلان كما مر **قوله** والمواقيت ستة الخ الظ ان الميقات اي المحل الذي يجب الاحرام منه للنسك ليتمكن من الاحرام منه كما امر والظ انها تحصل بالشياع المفيد للظن ايضا ويدل عليه صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال يجزيك اذا لم تعرف العقيق ان تسأل الناس والاعراب عن ذلك فتامل ولا شك في ثبوت المواقيت الستة ويدل عليها روايات كثيرة مع عدم الخلاف بين العامة والخاصة مثل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال من تمام الحج والعمرة ان يحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله لا تجاوزها الا وانت محرم فانه وقت لاهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل اهل العراق ووقت لاهل اليمن يلملم ووقت لاهل الطائف

واجبة على الناسك صح

قرن المنازل

ولو سلك ما لا يفضي الى احدها احرم عند ظن المحاذاة لاحدها **المطلب الثاني في تعيينه**

قرن المنازل ووقت لاهل المغرب الجحفة وهي المهيعة ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله وحسنة الحلبي قال قال ابو عبد الله الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلي فيه ويفرض الحج ووقت لاهل الشام الجحفة ووقت لاهل نجد العقيق ووقت لاهل الطائف قرن المنازل ووقت لاهل اليمن يلملم ولا ينبغي لاحد ان يرغب عن مواقيت رسول الله قال في المنتهى والاخبار في ذلك كثيرة واعلم انه ينبغي هنا بمعونة ما سبق وان كونها خمسة باعتبار حذف دويرة الاهل اكتفاء بما سبق ولانه ليس معين ميقات وانه ترك ميقات حج التمتع وهو مكة لوجوه في اخبار كثيرة وقد سبق البعض وترك ايضا لذلك ميقات عمرة المفردة وهو ادنى الحل ويجيء ان بطن العقيق والعقيق واحد وان الجحفة ميقات اهل الشام وانهم اهل غرب في الجملة او انهم كانوا يجيئون على تلك الطريق وان ذا الحليفة هو مسجد الشجرة كما مر ويجيء وقال في الدروس فلاهل المدينة ذو الحليفة وافضله مسجد الشجرة وان المهيعة بسكون الهاء وفتح الياء وقرن بفتح القاف وسكون الراء قاله في المنتهى ثم قال وقال صاحب الصحاح قرن بفتح الراء ميقات اهل نجد واحتج بان اويسا القرني منسوب اليه وهو موجود في صحيح عمر بن يزيد ولاهل نجد قرن المنازل فيمكن ان يراد هنا باهل نجد اهل الطائف وبالاول اهل العراق اذ قد يكون نجدان ويحتمل ان يكون لاهل العراق طريقان احدهما يصل الى العقيق والاخرى الى القرن الله يعلم وان هذه المواقيت لاهلها ولمن يمر عليها لما روى عنه عن طريق العامة هن لهن ولمن يمر عليهن من غير اهلهن لمن يريد الحج والعمرة ومن طريق الخاصة عن ابي الحسن موسى قال سالته عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام يعني الاحرام من الشجرة فارادوا ان ياخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها فقال لا وهو مغضب من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة ولما اوجب على كل من مر بالمدينة الاحرام منه علم ان ميقات اهلها ليس لهم خاصة بل لكل من مر عليه وكذا في غيره وهو ظاهر ولا خلاف فيه بل الظاهر ان المراد باهل المدينة مثلا من يمر على ميقاتها هذا واضح ولكن وجوب الاحرام على من دخل المدينة منها وعدم جواز العدول الى طريق اخر غير ظاهر واختار في التهذيب عدم جواز العدول الى ذات عرق لهذه الرواية فتامل فان الميقات هو مسجد الشجرة لعل المراد من دخل المسجد او قرب منه او ان المراد هو الاستحباب او من خصايص المدينة والتهديد ولكن المراد الاحرام من المسجد كما سيجيء فتامل ويدل على التاويل صحيحة عبد الله بن سنان الثقة عن ابي عبد الله قال من اقام بالمدينة شهرا وهو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي ياخذونه فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال لعل المراد ان يحاذي لميقات اهل المدينة فانها تحاذي مسجد الشجرة من البيداء وقد صرح بهذا اخر هذه الصحيحة في الكافي حيث قال فيكون حذاء الشجرة من البيداء ثم قال وفي رواية اخرى يحرم من الشجرة ثم ياخذ اي طريق شاء ويمكن حملها على الاستحباب ايضا فتامل وايضا قد يظهر من بعض الروايات ان ميقات اهل المدينة هو الجحفة ايضا وقد حمل على ميقات لهم عند الضرورة والحاجة والمرض والذي يدل على ما قلنا ما في صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى واهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة وصحيح الحلبي قال سالت ابا عبد الله من اين يحرم الرجل اذا جاوز الشجرة قال من الجحفة ولا يجاوز الجحفة الا محرما وصحيح معوية بن عمار انه سال الصادق عن رجل من اهل المدينة احرم من الجحفة فقال لا باس وهذه غير صريحة لاحتمال ان يكون ذلك الرجل جاء على ميقات اهل الشام وان كان من اهل المدينة ولكن خلاف الظاهر مع ترك التفصيل وحملت هذه الروايات على العليل لمثل رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله خصال عابها عليك اهل مكة قال وما هي قلت قالوا احرم من الجحفة ورسول الله احرم من الشجرة فقال الجحفة احد الوقتين فاخذت بادناهما وكنت عليلا وليس بصريحة فيه بل ظاهرها يدل على انه اختياري مع احتمال عدم الصحة المقول في ابان بن عثمان واشتراك ابي بصير فتامل وكذا رواية ابي بكر الحضرمي قال قال ابو عبد الله اني خرجت باهلي ماشيا فلم اهل حتى اتيت الجحفة وقد كنت شاكيا فجعل اهل المدينة يسالون عني فيقولون لقيناه وعليه ثيابه وهم لا يعلمون وقد رخص رسول الله لمن كان مريضا او ضعيفا ان يحرم من الجحفة وهذه مع عدم الصحة دلالتها بالمفهوم على ان الاخبار المتقدمة صحيحة صريحة في كونها ايضا ميقاتا وسيجيء في بحث التلبية ورفع الصوت بها ما يدل على ان الجحفة ميقات حيث جوز التلبية من هناك بحيث لا يمكن تاويلها الا على وجه بعيد ثم ان المراد بكون دويرة اهله ميقاتا لمن كان منزله اقرب الى مكة من الميقات انها الصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله من كان منزله دون الوقت الى مكة فليحرم من منزله وقال في التهذيب قال في حديث اخر اذا كان منزله دون الميقات الى مكة فليحرم من دويرة اهله والصحيحة مسمع عن ابي عبد الله قال اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله ولما في صحيحة ابي سعيد قال سالت ابا عبد الله عمن كان منزله دون الجحفة الى مكة قال يحرم منه وما ورد من كون المنزل ميقاتا فالمراد به ذلك لما روي خاص من حميد الثقة في الصحيح عن رباح بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله يروون ان عليا قال ان من تمام حجك احرامك من دويرة اهلك فقال سبحان الله فلو كان كما يقولون لم يتمتع رسول الله بثيابه الى الشجرة وانما معنى دويرة اهله من كان اهله وراء الميقات الى مكة وفي رواية اخرى عن رباح المذكور في الكافي قال قلت لابي عبد الله انا نروي بالكوفة ان عليا قال ان من تمام الحج والعمرة ان يحرم الرجل من دويرة اهله قال هذا على قد قال ذلك امير المؤمنين لمن كان منزله خلف المواقيت ولو كان كما يقولون ما كان يمتع رسول الله ان لا يخرج بثيابه الى الشجرة **قوله** ولو سلك ما لا يفضي الخ لعل المراد ان الذي يريد النسك اذا سلك طريقا لم يصل الى ميقات اصلا يجب الاحرام منه فيجب ان يحرم من محاذات اول ميقات يصل اليه على حسب ظنه لانه يجب قطع مقدار المسافة من الميقات الى مكة محرما وللصحيحة عبد الله بن سنان الثقة عن ابي عبد الله قال من اقام بالمدينة شهرا وهو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي ياخذونه فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء قال في الكافي وفي رواية اخرى يحرم من الشجرة ثم ياخذ اي طريق شاء وان لم يحاذ ميقاتا اصلا قال في الدروس فيحرم من ادنى الحل او من مساواة اقرب المواقيت الى مكة وحينئذ ويحتمل من مساواة ابعد المواقيت الى مكة واعلم ان الدليل غير تام على وجوب الاحرام من محاذاة اقرب المواقيت اليه وما ذكر مدخول لان وجوب قطع تلك المسافة محرما انما يجب على تقدير المرور على الميقات لعدم الدليل على غيره والاصل العدم ولان المحاذي ما عد ميقاتا لحصر المواقيت في غيره مشعر بعدم كونه ميقاتا وعدم وجوب الاحرام منه ويدل عليه ايضا انه قد لا يتفق المحاذات اذ يبعد ظن المحاذات بحيث لا يتقدم ولا يتاخر ويؤيده عدم وجوب المقدار في غير المحاذي كما سيجيء فتامل وصحيح عبد الله بن سنان المتقدمة غير صريحة

انه ميقات العمرة والحج غير حج التمتع كسائر المواقيت وان المراد

فى ذلك لاحتمال اختصاص الحكم بمن دخل المدينة وجاور فيها شهرا او نحوه كما هو ظاهرها ولهذا تقدم فى رواية اخرى ان من دخل المدينة ليس له ان يحرم الا منها
واختار ذلك فى التهذيب فينبغى الاكتفاء بادنى الحل الا انه المتيقن وغيره غير ظاهر فلو احرم قبله يمكن عدم الجواز والصحة لعدم كونه فى ميقات شرعى بل قبله والاحوط
التجديد بعد الاحرام فى المحاذات والظ انه يكفى ادنى الحل مع عدم المحاذات بالطريق الاولى وكانه هو مختار القواعد قال فى المنتهى لو سلك طريقا باد فى
بين ميقاتين برا او بحرا فانه يجتهد فى الاحرام بحذاء الميقات يعنى يجتهد فى تحصيل ظن المحاذات فيحرم فى موضع ظن ذلك سواء كان فى بر او بحر وكذا قاله
فى الدروس ونقلا عن ابن ادريس كون جدة ميقات من يصعد البحر فينبغى التجديد هنا على تقديره وقوعه قبلها وتحصيل هذا الظن والتكليف به والاكتفاء
به مشكل ومثل هذا التكليف يحتاج الى دليل قوى وقد تقدم عدم الدليل فتامل ثم قال فى المنتهى لو لم يعرف حذو الميقات لطريقه احتاط واحرم من بعيد
بحيث يتيقن انه لم يجاوز الميقات الا محرما وفيه تامل لان الاحرام قبل الميقات لا يجوز فلا يصح ولا يكفى عدم التجاوز عن الميقات الا محرما بل ينبغى الاحتياط
والتجديد فى كل مكان يحتمل المحاذات وهو تكليف شاق فلا ينبغى ايجابه بل الاكتفاء بادنى الحل الله يعلم فالاحوط الاحرام بعد تيقن المحاذات او فى
موضع ظن ذلك ثم التجديد بعد اليقين قال فى المنتهى ولا يلزم الاحرام حتى يعلم انه قد حاذاه او يغلب على ظنه ذلك لان الاصل عدم الوجوب فلا يجب بالشك
ويمكن جعل هذا دليلا لعدم الوجوب بالظن ايضا لعدم وجوبه الا من ادنى الحل كما اشرنا اليه ثم قال ايضا ولو احرم ثم علم بعد ذلك انه قد تجاوز ما يحاذيه
من الميقات غير محرم فهل يلزمه الرجوع فيه تردد والاقرب عدم الوجوب لانه مكلف باتباع ظنه وقد فعل الحج وفيه تامل لانه حصل فساد ظنه ويمكن
الاستدراك فينبغى الرجوع والاستيناف مثل الناسى للاحرام من الميقات والظان غير الميقات ميقاتا نعم يمكن الاكتفاء به مع التعذر والمشقة
ايضا فتامل وهذا ايضا مؤيد لعدم الوجوب من المحاذات اصلا لئلا يلزم مثل هذا التكليف ثم قال ايضا يحرم بحذو الميقات الذى هو الى طريقه اقرب
والاولى ان يكون احرامه بحذو الابعد من المواقيت عن مكة فاذا كان بين ميقاتين متساويين فى القرب اليه احرم من حذو ايهما شاء وفيه ايضا تامل
اذ لو كان الميقات له حذو اقرب المواقيت الى طريقه لم يكن الاولى الاحرام من ابعد المواقيت من مكة اذ قد يكون ذلك ابعد الى طريقه ايضا
فلا يكون ميقاتا له الا ان يجعل كلاهما ميقاتا له واحدا اولى من الاخر وذلك مشكل من غير نص وايضا قد يكون احد المتساويين فى القرب الى الطريق
اقرب الى مكة فكيف يكون مخيرا من ايهما شاء احرم مع الحكم بان الاولى الاحرام من الابعد من مكة ولو كان متساويين فلا فائدة فى القول بانه
يحرم من ايهما شاء بل لا معنى له اذ محاذات احدهما هو محاذات الاخر والظ ان المراد بقرب المواقيت الى الطريق بالنسبة الى جزء يحاذيه لا الى جزء
كان وح قد يكون القريب اليه بعيدا عن مكة وبالعكس والحكم بان الميقات ايهما مشكل وقول المص يكون الابعد من مكة اولى غير ظ مع عدم الدليل
بل ظاهر صحيحة عبد الله بن سنان والدليل المقدم هو كون الابعد ميقاتا له فتامل وقال ايضا لو مر على طريق لم يحاذ ميقاتا ولا جادة قال بعض الجمهور
يحرم من مرحلتين من مكة فانه اقل المواقيت وهو ذات عرق فظاهره الاكتفاء بما قالوه وهو مخالف لمختاره فى القواعد من كون الاحرام من ادنى الحل
وهو الظ ولعله متردد ومتوقف فيه حيث سكت عن ذلك ثم ايضا الذى يسمع ان اقرب المواقيت هو قرن المنازل ميقات اهل الطايف وهم اعرف وقد فرع
اخر من المنتهى لو منعه مانع من مرض وغيره عن بعض افعال الاحرام يفعل ما يقدر ويؤخر الباقى الى ان يتمكن وهو ظ ومصرح به ويدل عليه رواية ابى
شعيب عن بعض اصحابنا عن احدهما ع فى مريض اغمى عليه فلم يعقل حتى اتى الوقت قال يحرم عنه رجل لظ انه لو عاد عقله يكفيه ذلك الاحرام ويأتى بما بقى
ويسقط به حجة الواجب عليه ويصح وانه لا يحتاج الى كون ذلك الرجل وليا ولعل الولى فى كلام الاصحاب يراد به الشخص الذى يتولى الاحرام فتامل ثم لو تجاوز من وجب
عليه الحج عن الميقات عمدا عالما بعدم الجواز يجب عليه الرجوع والاحرام منه ويجزيه لو ادرك ما يصح به الحج وهو واضح وكذا عدم صحته على تقدير ترك الرجوع مع
الامكان والحج بذلك ثم اما لو تعذر الرجوع سواء كان بمرض او خوف او غير ذلك فظ الاصحاب عدم الصحة ايضا مثل الاول فيجب عليه حج فى القابل بان يرجع الى
ميقات اهله ويحرم منه بناء على ما فى الاصحاب قال فى المنتهى لنا انه ترك الاحرام من موضعه عامدا متمكنا فبطل حجه كما لو ترك الوقوف بعرفة وهذا قياس مع ان لعل
دليله وجوب العبادة فى موضع خاص وعلى شرط خاص وما اتى بها عمدا عالما فبقيت فى ذمته وبالجملة ما اتى بالمأمور على وجهه الذى هو مبرئ للذمة فيجب عليه
الخروج عن العهدة ولا يصح غير ذلك بل لو لم يكن فى الناسى نص لامكن القول بعدم الصحة فيها ايضا وايضا لو فتح هذا الباب لامكن ان يفعل دايما هكذا الى
ان يتضيق الوقت وهو فى مكة فيحرم من ادنى الحل بل من مكة ويأتى بالافعال فيؤول الى بطلان فايدة اشتراط الاحرام من الميقات هذا الا
ان الشريعة السهلة وعدم الضيق والحرج وارادة اليسر دون العسر مشعر بالصحة وان فعل حراما وعصى فيتوب يعفو عنه تع ويؤيده ايضا انه يلزم
جواز تاخير الواجب الفورى مع عدم الامن من الموت والفوت بالكلية وتجويز الترك له ح والاشتغال بغيره فى زمان الحج وان الذى ثبت وجوب
الاحرام عن الميقات واما اشتراط صحة الحج بالاحرام من الميقات ولو مع تعذر الوصول اليه فلا فاعلم كون ذلك مأمورا به بهذا المعنى والاصل
عدمه ويكفى فى الفايدة عدم جواز التعدى عنه الا محرما وعدم الصحة مع الامكان وكذا يؤيده صدق انه حج محرما من موضع يجوز فيه الاحرام فى الجملة وايضا قد يؤول
ذلك الى عدم الحج اصلا بان يتعذر دائما وهكذا دايما وايضا تدل على الصحة العموم مثل صحيحة الحلبى قال سالت ابا عبد الله ع عن
رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع الى ميقات اهل بلده الذى يحرمون منه وان خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من
الحرم فليخرج نقل هذه فى المنتهى عن ابى الصباح الكنانى وما رايتها عنه بل عن الحلبى صحيحا فى التهذيب ورايت غيرها عنه فى الكافى وفى الطريق محمد بن
الفضيل المشترك ومضمونه حكم الجاهل الذى يأتى وظاهر صحيحة الحلبى عام فيمن ترك عامدا او ناسيا او جاهلا وترك الاستفصال دليل عليه وبالجملة ما رايت
نصا على المشهور فلو لم يكن اجماعيا لا يبعد القول بالصحة سيما لمن تاب واراد الرجوع وحصل المانع الشرعى مثل المرض وفيها دلالة على الرجوع الى ميقات
اهل بلده لان المراد الميقات الذى مر عليه وترك الاحرام منه وانه لا يحتاج الخروج الى ما امكن الى جانب الميقات ولا الى الحل وتقدم البحث فيه ويدل عليه ايضا

بعض

ويجب فيه النية المشتملة على قصد حجة الاسلام او غيرها تمتعا او قرانا او افرادا او عمرة مفردة لوجوبه او ندبه متقربا الى الله تعالى واستدامتها حكما والتلبيات الاربع وصورتها لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد والنعمة والملك لك لا شريك لك لبيك المتمتع المفرد ويتخير القارن بين عقده بها او باشعار المختص بالبدن او التقليد المشترك م

بعض ما سيأتي اذا تركه ناسيا او جاهلا بالميقات او بالاحرام فيه فيرجع اليه مع المكنة والا فيحرم من المحل معها والا فمن موضعه لصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل جعل على الوقت الذي يحرم منه الناس فنسي او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان يرجع الى الوقت فيفوته الحج قال يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشي ان يفوته الحج احرم من مكانه وان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم وفيهما ايضا دلالة على عدم وجوب الخروج مهما امكن فيمكن حمل ما يدل عليه على الاستحباب والاولى فتامل قوله ويجب فيه النية البحث في النية وكيفيتها قد تقدم ونزيد هنا ان الاخلال بالاستدامة هنا ليس مبطل للاحرام على اي حال كان وقال والمراد بغيرها غير حجة الاسلام من الحج كالواجب بالنذر ونحوه والمندوب لظهور ان قوله او عمرة بالجر عطف على حجة الاسلام او ما عطف عليها لا على تمتعا وما عطف عليه لانه بيان للحج وليس العمرة كذلك وقوله والتلبيات عطف على النية اي يجب في الاحرام النية والتلبيات ودليل وجوبها الاجماع والاخبار الكثيرة وسيسمع بعضها واما صورتها فالمذكورة في المتن هي المشهورة والمذكورة في اكثر الكتب حتى قال في المنتهى وصورة التلبيات الاربع الواجب لبيك الى اخر ما هنا ثم قال ذكره الشيخ في كتبه وقال ابن ادريس ان هذه الصورة ينعقد بها الاحرام كانعقاد الصلوة بتكبيرة الاحرام واوجب هذه الصورة ابو الصلاح وابن البراج الخ فهذه المشتملة على هذه الكيفية ما وجدت له اصلا لا صحيحا ولا ضعيفا لا مستحبا ولا مندوبا مع انها مشهورة في الكتب المطولة والمختصرة والرسائل المخصوصة بالحج والعمرة من علمائنا وهم اعرف الذي يظهر وجوبه بالدليل هو لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك هو انه لا خلاف بين علمائنا في وجوب ذلك وانما الكلام والخلاف في وجوب الزايد قال في المنتهى ذهب اليه اي الى وجوب التلبيات الاربع وشرطيتها للمتمتع والمفرد علماؤنا اجمع وبه قال ابو حنيفة والثوري الخ والاصل عدم وجوب الزايد وما في صحيحة معوية بن عمار في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله قال اذا فرغت من صلوتك وعقدت ما تريد فقم وامش هنيئة فاذا استوت بك الارض ماشيا كنت او راكبا فلب والتلبية ان تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك ذا المعارج لبيك الى قوله وان تركت بعض التلبية فلا يضرك غير ان تمامها افضل واعلم انه لا بد لك من التلبية الاربعة التي كن اول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبى المرسلون واكثر من ذي المعارج الحديث قال في المنتهى بعد نقله وجوب الصورة المشهورة عن الشيخ وغيره كما سيفصل الواجب لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك وهو الذي دل عليه حديث معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله وقد تقدم واذا ثبت هذا فالزايد مستحب فالعجب عن المصنف انه اختار المشهور هنا وفي اكثر كتبه وهو غريب ومن الشهيد انه قال في الدروس واتمها لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد النعمة لك الملك لك لا شريك لك كان حسنا فانه جعل ما لا اصل له على ما رايناه اتم والذي مذكور في الصحيح من الاخبار حسنا مع انه قد يقال بوجوبه لانه متفق عليه بين الخاصة والعامة دراية ورواية لانهم هكذا يعملون وقال المصنف في المنتهى احتج الشافعي بما رواه جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر قال تلبية رسول الله لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد النعمة والملك لك لا شريك لك قال المصنف في المنتهى فعل ذلك على الواجب فكان واجبا فانه لا يلزم على الواجب هذا ايضا عجيب عن المصنف حيث قال بعدم وجوب ان الحمد الخ كما مر ويمكن ان يكون المراد بقوله في صحيحة معوية التلبية الاربعة التي كن اول الكلام الى قوله لبيك ذا المعارج ويؤيده قوله ان الحمد الخ داخل في التوحيد وتلبية المرسلين كما مر في تلبية النبي وقد قال فيها وهي التوحيد وبها لبى المرسلون وكذا قوله واكثر من ذي المعارج الخ فانه يدل على ان ما قبله داخل في اصل التلبية وله حكم غير هذا ويؤيده ايضا صحيحة عبد الله بن سنان في الفقيه عن ابي عبد الله قال لما لبى رسول الله قال لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك لبيك ذا المعارج لبيك وكان يكثر من ذي المعارج الحديث وفي الفقيه في خبر اخر طويل قال عز وجل قم بين يدي واشدد بحبل مئزرك ثم ينادي العبد الذليل بين يدي الملك الجليل ففعل ذلك موسى فنادى ربنا عز وجل يا امة محمد فاجابوه كلهم في اصلاب ابائهم وارحام امهاتهم لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك في اخره قال امير المؤمنين جاء جبرئيل الى النبي فقال ان التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك مثلها وما في صحيحة معوية بن وهب في الفقيه يقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك لبيك بمتعة بعمرة الى الحج الا ان لبيك في الاولى حسن وفي الثانية مستحب لعله اشار بقوله المندوب الى ما وجد في غيرها من لبيك لبيك ذا المعارج بعد اتمام الاربع مع الحمد على ما سبق فمع احتمال وجوب هذه التلبية وفيها لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة والملك لك لا شريك لك لما مر ورودها في الاخبار الكثيرة مع اختيار البعض لها حتى المصنف في بعض كتبه على ما سمعت لا يترك الا ان اختيار ما اشتمل عليه الاخبار الصحيحة وجوبه يحتمل احوط ويحتمل كونها احد فردي الواجب المخير فيه وان لم يكن فيه اجماعا منعنا للاصل وعدم ظهور الاخبار في الوجوب ولهذا اشتمل اكثرها على المندوب مثل الزيادات المندوبة اجماعا ورفع الصوت وعدم ظهور كونه فعله صلعم لبيان الواجب مع ظهور صحيحة في عدم وجوب الزايد لانه قدم التلبيات الاربع قبل ان الحمد فهي اول الكلام ويؤيده عدم اشتمال ان الحمد على تلبية من الاربع ويتحقق التوحيد قبله ووجودها في تلبية المرسلين فصدق انه لبى بها المرسلون وان زاد وانه يسمى استحبابا وبالجملة الاصل مع ما تقدم دليل قوي في الخروج عنه بما سوى الزايد بمجرد هذا التوهم مشكل فالظاهر ان الاولى بجريته كما اختاره في الدروس والشرايع وشرحه في النافع ايضا والثانية التي مذكورة في الاخبار وقد ذكرناها اتم واحوط فلا يترك والثالثة المشتملة على تمام المندوبات من قوله لبيك لبيك ذا المعارج الى اخره اتم لا المشهور في اكثر الكتب فهذا قوله للمتمتع والمفرد متعلق بيجب باعتبار كون التلبية فاعلا له معناه يجب التلبية على التعيين لا التخيير لهما فقط دون القارن فانه مخير بينها وبين الاشعار او التقليد والظاهر ان مراده الاشارة الى ان احرامهما لا ينعقد الا بها واحرام القارن ينعقد بها وباحدهما بما كان حدهما شرطا واجبا لانعقاد الاحرام بدونها ولا ينعقد الا باحدها بمعنى انه لا يترتب اثر الاحرام عليه من تحريم محرمات الاحرام ووجوب الكفارة وغيرهما الا به وقبله يجوز ارتكاب محرماته من غير كفارة وان غسل ولبس ثيابه بل وان نوى ايضا فان الظاهر عدم وجوب مقارنة النية لاحدها على تقدير وجوبها كما هو الظاهر من الادلة وهو الاصل مع الاتفاق والاجماع بالانعقاد بعدها وعدم دليل واضح عليه قبلها وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال لا باس ان يصلي الرجل في مسجد

من لم يحرم من الميقات ويجزيه ذلك حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم قال قال ابي يخرج

لبيك ثم قال يحجة تمامها لبيك وانما اضاف الى هذا ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك

ملا يتحقق الاحرام ص

الشجرة ويقول الذي يريد ان يقوله ولا يلبي ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره فليس عليه فيه شيء وما في صحيحة المتقدمة في بيان كيفية التلبية ومثلها ما في صحيحة الاخرى
في الكافي في بيان كيفية الاحرام يجزيك ان تقول هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيئة فاذا استوت بك الارض ماشيا او راكبا فلب وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
عن ابي عبد الله ع في الرجل يقع على اهله بعد ما يعقد الاحرام ولم يلب قال ليس عليه شيء وصحيحة حفص بن البختري وعبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله انه صلى
ركعتين في مسجد الشجرة وعقد الاحرام ثم خرج فاتي بخبيص فيه زعفران فاكل منه وصحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله فيمن عقد الاحرام في مسجد الشجرة ثم وقع
على اهله قبل ان يلبي قال ليس عليه شيء وما في الصحيح عن علي بن عبد العزيز قال اغتسل ابو عبد الله ع للاحرام بذي الحليفة ثم قال لغلمانه هاتوا ما عندكم
من الصيد حتى ناكله فاتي بحجلتين فاكلها قال الشيخ في التهذيب بعد هذه الروايات والمعنى في هذه الاحاديث ان من اغتسل للاحرام وصلى وقال ما اراد من القول
بعد الصلوة لم يكن في الحقيقة محرما وانما يكون عاقدا للحج والعمرة وانما يدخل في كونه محرما اذا لبى والذي يدل على هذا ما رواه موسى بن القاسم عن صفوان
عن معوية بن عمار وغير معوية ممن روى صفوان عنه بهذه الاحاديث المتقدمة وقال هي عندنا مستفاضة عن ابي جعفر وابي عبد الله انهما قالا اذا صلى الرجل
ركعتين وقال الذي يريد ان يقول من حج او عمرة في مقامه ذلك فانه انما فرض على نفسه الحج وعقد عقد الحج وقالا ان رسول الله حيث صلى في مسجد الشجرة صلى
وعقد الحج ولم يقولا صلى وعقد الاحرام فلذلك صار عندنا ان لا يكون عليه فيما اكل مما يحرم على المحرم ولانه قد جاء في الرجل ياكل الصيد قبل ان يلبي وقد صلى وقد
قال الذي يريد ان يقول ولكن لم يلب وقالوا قال ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع ياكل الصيد الى قوله واذا فرض على نفسه الحج ثم اتم بالتلبية فقد حرم عليه الصيد
وغيره ووجب عليه في فعله ما يجب على المحرم لانه قد يوجب الاحرام اشياء ثلثة الاشعار والتلبية والتقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلثة فقد احرم واذا
فعل الوجه الاخر قبل ان يلبي فلبى فقد فرض وما في الفقيه لعل الراوي وهب بن عبد ربه لانه تقدم وكتب بعض اصحابنا الى العبد الصالح ع في رجل دخل مسجد الشجرة
فصلى واحرم ثم خرج من المسجد فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء اله ذلك فكتب نعم او لا باس به وايضا فيه في الصحيح عن حفص بن البختري
ومعوية بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج والحلبي جميعا عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت في مسجد الشجرة فقل وانت قاعد في دبر الصلوة قبل ان تقوم ما يقول
المحرم ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البيداء فاذا استوت بك فلب واذا اهللت من المسجد الحرام للحج فان شئت لبيت خلف المقام وافضل ذلك
ان تمضي حتى تاتي الرقطاء وتلبي قبل ان تصير الى الابطح وفي صحيحة هشام بن الحكم فيه ايضا عن ابي عبد الله ع قال ان احرمت من غمرة او بريد البعث صليت
وقلت ما يقول المحرم من دبر صلوتك وان شئت لبيت من موضعك والفضل ان تمشي قليلا ثم تلبي ويدل عليه ايضا صحيحة معوية بن وهب المتقدمة قال
سالت ابا عبد الله ع عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد الشجرة فقد صلى فيه رسول الله ع وقد ترى ناسا يحرمون فلا تفعل حتى تاتي البيداء حيث الميل
فيحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك الحديث وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تاتي البيداء حيث يقول
الناس يخسف بالجيش وصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان رسول الله ع لم يكن يلبي حتى ياتي البيداء وجه دلالة هذه الاخبار
على وجوب احدها وترتب الاحكام عليه ظاهر وكذا على تاخير التلبية عن عقد الاحرام ظاهر لان بعضها يدل على وجود الاحرام وتحققه قبلها ظاهرا وحمل
الشيخ على تحقق عقد الحج دون الاحرام مؤيدا بما في صحيحة معوية بن عمار وغير معوية المتقدمة غير ظاهر للتصريح بعقد الاحرام في بعضها كما تقدم ويدل عليه
ايضا حسنة معوية بن عمار في الكافي عن ابي عبد الله قال صل المكتوبة ثم احرم بالحج او بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد الى اول البيداء الى اول ميل
عن يسارك فاذا استوت بك الارض راكبا كنت او ماشيا فلب هذه تبطل التوجيه الذي ايضا الشيخ على انه لا يظهر معنى تحقق عقد الحج قبل تحقق عقد الاحرام
ولهذا قال في المنتهى اذا عقد الاحرام ولبس ثوبيه ثم لم يلب ولم يشعر ولم يقلد جاز له ان يفعل ما يحرم على المحرم فعله ولا كفارة عليه فاذا لبى حرم عليه ذلك
فتامل وبعضها مما يدل على جواز التاخير بل الوجوب عن الميقات المقررة عندهم مع قولهم بوجوب عقد الاحرام فيه الا ان يقال يكون مثل البيداء والجحفة
ايضا ميقاتا كما دل عليه بعض الاخبار المتقدمة ايضا فيكون النهي عن الصلوة للاحرام في اول الميقات مثل مسجد الشجرة والتلبية وتحقق عقد الاحرام
بحيث يترتب عليه الاحكام بعد ذلك في البيداء ويمكن جوازه في الاول ايضا كما دل عليه بعض الروايات مثل صحيحة هشام المتقدمة وما دل على
كون مسجد الشجرة ميقاتا وعقد الاحرام فيه مما تقدم فيحمل ما يدل على عدم عقد الاحرام فيه وتاخير التلبية عنه على عدم الوجوب العيني وجواز التاخير مثلا
قال الشيخ في التهذيب بعد هذه الاخبار وقد رويت رخصة في جواز تقديم التلبية في الموضع الذي يصلي فيه فان حمل الانسان بها لم يكن عليه فيه باس
نقله رواية عبد الله بن سنان انه سال ابا عبد الله هل يجوز للمتمتع بالعمرة الى الحج ان يظهر التلبية في مسجد الشجرة فقال نعم انما لبى النبي على البيداء لان
الناس لم يعرفوا التلبية فاحب ان يعلمهم كيف التلبية وهذه كالصريحة في جواز التاخير وعدم مقارنتها النية بها ان كان عقد الاحرام في المسجد لكنها
غير صحيحة على ما رايتها في التهذيب فتامل ثم قال الوجه في هذه الرواية ان من كان ماشيا يستحب له ان يلبي من المسجد وان كان راكبا فلا يلبي الا من البيداء ثم استدل
عليه بصحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله قال ان كنت ماشيا فاجهر باهلالك وتلبيتك من المسجد وان كنت راكبا فاذا علت بك راحلتك البيداء ولا يحتاج الى هذا
الوجه البعيد مع حصول وجه الجمع القريب قبله فان حمل تلك الاخبار الكثيرة كلها على الراكب بعيد ودلالتها هذه على استحباب قول التلبية للماشي من المسجد
مخفي فانها تدل على وجوب رفع الصوت والجهر للماشي من المسجد وللراكب من البيداء فيحمل على الاستحباب للقرينة فيكون الجهر مستحبا له فيه لا اصل التلبية وحسنة
معوية المتقدمة صريحة في كون تلبية الماشي ايضا في البيداء وكذا ما في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة ايضا ثم امش هنيئة فاذا استوت بك الارض ماشيا كنت
او راكبا فلب فقد ذكر وكذا لا يحتاج الى التاويل الذي ذكره بعض الاصحاب من ان المراد الجهر بها في المسجد للراكب مع القول بها سرا فيه والرفع في البيداء لقرينة
رواية عمر بن يزيد المتقدمة لانه حصل الجمع بارتكاب التخيير والتجوز كما تقدم فلا ضرورة لارتكاب مثله مع انه بعيد لان الاخبار الكثيرة الصحيحة بالصريح
في عدم وجوب التلبية في المسجد مثلا بل بعضها يدل على عدم الجواز فيحمل على اولوية الترك والجواز كما اشار اليه الشيخ بان الاولى هو التاخير والتقديم

محضة

وحسنة واما الذى يدل على الانعقاد بالاشعار والتقليد ايضا وذلك انما يكون للقارن وهو ظاهر ايضا فالى ما تقدم من صحيحة معوية يوجب الاحرام
ثلثة الاشعار والتلبية والتقليد فصحيحة ايضا عن ابى عبد الله قال يقلدها نعلا خلقا قد صليت فيها والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية ويمكن قراءة
صليت مبنيا للمجهول فيعم المحرم وغيره وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ثم يحرم اذا قلدت واشعرت ومثلها ما فى صحيحة الفضيل بن يسار فى الفقيه
قال قلت لابى عبد الله فان اشتراها قبل ان ينتهى الى الوقت الذى يحرم منه فاشعرها وقلدها ايجب عليه حين فعل ذلك ما يجب على المحرم قال لا ولكن اذا انتهى
الى الوقت فليحرم ثم ليشعرها ويقلدها فان تقليده الاول ليس بشىء وقد تقدمت هذه فى بيان المواقيت ورواية عمر بن يزيد من اشعر بدنته فقد
احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير فقول السيد وابن ادريس بعدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية للاخبار المتقدمة وكونه مجمعا عليه دون غيره بناء على مذهبهما
من عدم قبول الخبر الواحد واما على المشهور المنصوص فيحمل على الاول على غير القارن وهو جمع واضح حسن قال فى المنتهى الاشعار مختص بالابل والتقليد
مشترك بينه وبين الغنم والبقر وقال ايضا التقليد هو ان يجعل فى رقبة البدن ينبغى اصابه او الغنم او البقر نعلا قد صلى فيه ليعلم انه صدقة وهو بمنزلة الاشعار
او يجعل فى رقبة الهدى خيطا او سيرا او ما اشبههما وروى ابن بابويه فى الصحيح عن حريز عن زرارة عن ابى جعفر قال كان الناس يقلدون الغنم والبقر و
انما تركه الناس حديثا ويقلدون بخيط او بسير وهذه تدل على عدم الاختصاص بهما ايضا وقد دلت صحيحة معوية على تقليد النعل وروى ايضا فيه عن محمد بن
الفضيل عن ابى الصباح الكنانى عن ابى عبد الله قال سالته عن البدن كيف تشعر فقال تشعر وهى باركة يشق سنامها الايمن وتنحر وهى قائمة من قبل
الايمن ونحوه وعن ابن فضال عن يونس بن يعقوب قال خرجت فى عمرة فاشتريت بدنة وانا بالمدينة فارسلت الى ابى عبد الله فسألته كيف اصنع بها فارسل
الى ما كنت تصنع بهذا فانه كان يجزيك ان تشترى منه من عرفة وقال انطلق حتى تأتى مسجد الشجرة فاستقبل بها القبلة وانخها ثم ادخل المسجد وصل
ركعتين ثم اخرج بها اليها فاشعرها فى الجانب الايمن ثم قل بسم الله اللهم منك ولك اللهم تقبل منى فاذا علوت البيداء فلب وفى رواية عبد الله بن سنان عن الصادق
انها تشعر وهى معقولة ولم يكن صريحا فى تأخير انعقاد الاحرام وعدم اشتراطه بوقوعه فى المسجد واطلاق الاتيان الى المسجد على الاتيان الى حواليه بلا
كونها ميقاتا ولهذا الحكم باحرام الحائض منه الظاهر انه يراد به ذلك لا نفس المسجد لتحريم دخولها فتامل والذى يستفاد من الاخبار عدم انعقاد الاحرام الا
بالتلبية للمفرد والمتمتع وللقارن بها او بالاشعار او بالتقليد وجواز الاحرام والتلبية فى مسجد الشجرة او البيداء بل كونها وكون الجحفة ميقاتا ايضا لاهل المدينة
ان لم يكن قريبة من مكة كما فهم من احرام الصبيان منها وعدم مقارنة النية فى الشجرة للتلبية بل تحقق الاحرام فيهما فى الجملة من غير تلبية فالظاهر ان النية وانعقادها
لو كانت فيمكن كونها مقارنة لشد الازار كما قيل على ما نقل فى الدروس وان لا يكون مقارنة لشىء كما هو ظاهر الروايات بل ظاهر الاخبار الصحيحة الكثيرة عدم نية
الاحرام وصحيحة حماد بن عثمان قال قلت لابى عبد الله انى اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج فكيف اقول قال تقول اللهم انى اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك
وسنة نبيك وان شئت اضمرت الذى تريد غير ان تقول مثل ما فى صحيحة معوية من الدعاء والاشتراط يقول الى قوله اللهم انى اريد التمتع بالعمرة
الى الحج على كتابك الخ فيمكن كون ذلك هو النية فوجوب مقارنتها بالتلبية مثل مقارنة الصلوة بتكبيرة الاحرام على ما نقله فى الدروس عن
ابن ادريس والمشهور بين المتفقهة غير ظاهر قال فيه ويظهر من الرواية والفتوى تأخير التلبية عنها وذكر رواية معوية وعبد الله بن سنان وقد تقدم
فى غيرهما ويمكن ان تكون النية ايضا متأخرة عن المسجد فى البيداء كالتلبية فينوى حين التلبية ويقارن بها ويكون الاحرام وعقده والدعاء والاشتراط
ولبس الثياب بعد الغسل والصلوة قبلها فى المسجد لما يفهم من الروايات المتقدمة حصول عقد الاحرام فيه وانه لا نية للاحرام بل انما النية لكل فعل عنده
على تقدير وجوبها مثل التلبية فينوى التلبية عند قولها ويترتب عليه الاحكام وينعقد بذلك الاحرام وبالجملة هذه الاخبار مؤيدة لعدم المبالغة فى امر
النية ولكن الاحوط ان ينوى فى المسجد بعد مقدماته من الدعاء والاشتراط ويقارنها بالتلبية ثم ينوى فى البيداء ويقارنها ايضا بما تقدمنا من التلبيات ويزيد
عليه لبيك بحجة وعمرة معا قال فى الدروس قال الشيخ فى موضع يجب ان يقول لبيك بحجة وعمرة معا لما سلف ولما روى عن الصادق فى صحيحة يعقوب بن شعيب
المتقدم قال سألت ابا عبد الله فقلت له كيف ترى لى ان اهل فقال لى ان شئت سميت وان شئت لم تسم شيئا فقلت له كيف تصنع انت فقال اجمعهما فاقول لبيك
بحجة وعمرة معا قال فى التهذيب هذا يؤكد ما ذكرناه من ان الاهلال بهما والتلبية بهما افضل ولما فى صحيحة الحلبى ان امير المؤمنين قال بحجة كذلك معنى التلبية بهما
ان يفعل العمرة وبعد الخلاص منها ثم يفعل حج التمتع ولا ينافيه استحباب احرام مع التلبية للحج لتوسط التحلل فان حج التمتع عبارة عن العمرة والحج كما يظهر من كلام
الاصحاب والروايات المتقدمة ولهذا اكتفى فى صحيحة زرارة بالحج قال قلت لابى جعفر كيف اتمتع قال تأتى الوقت فتلبى بالحج فاذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت
الركعتين خلف المقام وسعيت بين الصفا والمروة وقصرت واحللت من كل شىء وليس لك ان تخرج من مكة حتى تحج وهذه تدل على ما سبق من كون البيداء ميقاتا
حيث جعل التلبية فى الميقات وقد مر كونها فيها وكذا اكتفى بالحج فى رواية حمران بن اعين قال سألت ابا جعفر عن التلبية فقال لى لب بالحج فاذا دخلت مكة طفت
بالبيت وصليت واحللت والظاهر ان المراد بالحج حج التمتع وهو مشتمل على العمرة والحج فكانه قال لبيك بحجة وعمرة مثل ما نقل عن امير المؤمنين وابى عبد الله وقد ورد
بالعمرة فقط ولعل المراد واحد فتامل فلا تنافى بينها حتى تحمل الاخيرتان على التقية وان معناه لبى بالحج وتمتع بالعمرة وذلك جائز للتقية وضرورة كما ذكر الشيخ فى التهذيب
قال فى الدروس ونهى فى التهذيب ذلك الا للتقية واستدل عليه بصحيحة احمد بن محمد قال قلت لابى الحسن على بن موسى كيف اصنع اذا اردت ان اتمتع فقال
لب بالحج وانو المتعة واذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت ركعتين خلف المقام وسعيت بين الصفا والمروة وقصرت ففسختها وجعلتها متعة لانه لا ينبغى حملها على التقية
وانه على تقدير قصد العمرة لا نسخ للحج فيمكن حملها على انه لب بالحج واقصد ان تحج بالعمرة وبعده فاذا قصرت من العمرة ازلت كونها حجة على ما كان حجة مفردة كما كان
يتوهم من قوله بالحج فلا محذور وعليك لا فى القصد ولا فى الفعل حيث تصدرت العمرة مقدمة فعلتها وانك قدمت عليها فلا بأس عليك نعم قد يدل
على ان عدم ذكر الحج والعمرة افضل صحيحة ابان بن تغلب قال قلت لابى عبد الله باى شىء اهل فقال لا تسم لا حجا ولا عمرة واضمر فى نفسك المتعة فان ادركت

متمتعا ولا كنت حاجا العلل لفظة كنت محذوفة في الاولى والظ ان المراد لبس عدم الذكر والتسمية فقط بل عدم القصد بالكلية فيدل على جواز الاجمال والاهمال
في قصد العمرة والحج وعدم الاعتداد بشيء في تعيين النية على ما ذكره الاصحاب ويدل على ما قلنا قوله فاذا ادركت فانهم ومعلوم عدم اولوية ذلك مطلقا عندهم
فيمكن حملها على حال التردد في ادراك التمتع وعدمه او ان المراد نفي الوجوب او في شخص لا يجب عليه حج التمتع وكذا ما في صحيحة منصور بن حازم قال امرنا ابو
عبدالله ان تلبى ولا نسمي شيئا وقال اصحابنا الاضمار احب الي وكذا صحيحة اسحق بن عمار انه سال ابا الحسن موسى قال الاضمار احب الي ولا تسم يمكن كونها
للتقية واحتمال الضرر بالاظهار ويمكن ان يكون افضل بالنسبة الى الاظهار ما لا يوافق ما عليه مع قصده للتقية ويحمل قول امير المؤمنين عليه السلام على الجواز
قوله ولبس الثوبين الخ قال في المنتهى لبس ثوبي الاحرام واجب وقد اجمع العلماء كافة على تحريم لبس المخيط للمحرم فاذا اراد الاحرام وجب عليه نزع ثيابه
ليلبس ثوبي الاحرام يأتزر باحدهما ويرتدي بالاخر الى قوله ولا نعلم فيه خلافا فالدليل وجوب لبس ثوبي الاحرام وهو الاجماع مستندا الى ما في صحيحة معوية بن
عمار في الفقيه عن ابي عبدالله قال لا تلبس وانت تريد الاحرام ثوبا تزره ولا تدرعه ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا الخفين الا ان لا يكون لك
نعلان في وجوب اجتناب مطلق المخيط تامل لعدم ظهور نص فيه فروع الظ وجوب الثوبين بحيث يطلق عليهما ذلك فلا تقدير لهما والما تقدم فلا يبطل الاكتفا
بثوب واحد طويل يتزر ببعضه ويرتدي بالباقي وقال في الدروس من اجزاء فتامل ثم الظ عدم وجوب كونهما معه دائما بل حال عقد الاحرام للاصل وعدم ظهور
الوجوب من الدليل سواء مع الاحتمال فتامل الثالث عدم وجوب كيفية في لبسهما لذلك ويجوز الاكثر منهما للاصل ورواية الحلبي قال سالت ابا عبدالله عن
الثوبين يرتدي بهما المحرم قال نعم والثلثة يتقي بها الحر والبرد واشتراط كونهما مما يصح فيه صلوة الرجل من كونهما غير محض ظاهرين غير حاكيين لقول الاصحاب
مع عدم ظهور الخلاف الا ان في الدروس فرق بين الرداء والازار واوجب كون الثاني غير حاك وكونه احوط في الرداء مستندا الى مفهوم حسنة حريز عن ابي
عبدالله قال كل ثوب يصلي فيه فلا باس ان يحرم فيه فتامل وهي صحيحة في الفقيه والى التاسي لما في صحيحة معوية بن عمار قال كان ثوبا رسول الله اللذان
احرم فيهما يمانيين عبري واظفار وفيهما كفن ويمكن فهم استحباب جعلهما كفنا ومرسلة الحسن بن علي عن بعضهم قال احرم رسول الله في ثوبي كرسف فتامل
ولما في بعض الاخبار يغسلهما اذا اصابهما الجنابة كما في رواية الحلبي وسالته عن المحرم يحول ثيابه قال نعم وسالته يغسلها ان اصابها شيء قال نعم واذا
احتلم فليغسلها وهذه تدل على جواز التحويل وعدم وجوب اللبس دائما وفي صحيحة محمد بن مسلم في الفقيه ولا يغسل الرجل ثوبه الذي احرم فيه حتى يحل وان
توسخ الا ان تصيبه جنابة او شيء فيغسله ولعل النهي للكراهة لجواز التحويل ولاستحباب الطواف في الثوب الذي احرم فيه كما ذكره الاصحاب ودل عليه الرواية
قال في التهذيب ولا يجوز ان يغسل المحرم ثوبه الا اذا اصابه ما يوجب غسله واستدل بهذه الرواية يحتمل كونه للكراهة لان اعادة الشيخ المفيد التعبير عن المكروه
به يحتمل كون المراد للصلوة ونحوها كما هو غيرها الا ان ظ صحيحة معوية بن عمار في الفقيه وجوب الطهارة لكونه ثوب الاحرام قال سالته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة
قال لا يلبسه حتى يغسله واحرامه تام فتامل فان الظ جواز حمل النجاسة له وعدم غسل بدنه الى وقت الصلوة على الظ وهو يفيد جواز كونها للصلوة ونحوها فيمكن
حملها عليه وعلى الاستحباب والاحوط لا يترك ويدل على عدم كونهما حريرا محضا للرجل بعض الاخبار الا ان مع الجواز في الممتزج به والظ عدم اشتراط لبسهما في صحة الاحرام
فيمكن انعقاده بدونه للاصل وعدم دليل الاعلى الوجوب وفي رواية صحيحة صحة احرام الجاهل في قميصه وعدم شيء وقال في التهذيب فيها اي رجل ركب
امرا بجهالة فلا شيء عليه وهي تدل على كون الجاهل معذورا ويدل عليه ما قال الاصحاب اذا لبس قميصا قبل الاحرام نزعه من فوق وبعده نزعه من تحته وشقه
ولا شيء عليه مستندا الى صحيحة معوية بن عمار وغير واحد عن ابي عبدالله في رجل احرم وعليه قميصه فقال ينزعه ولا يشقه وان كان لبسه بعد ما احرم شقه
واخرجه مما يلي رجليه فانها تدل على صحة الاحرام ولو كان عمدا لعدم التفصيل والحكم باعادة الاحرام على تقدير العمد فتامل الظ جواز عقد الازار دون الرداء
كما قال في الدروس لما في موثقة سعيد الاعرج في الفقيه وسأله اي ابا عبدالله سعيد الاعرج عن المحرم يعقد ازاره في عنقه قال لا ويحمل الكراهة
على غرز العمامة وان شاء يعصبها على موضع الازار ولا يرفعها الى صدره مثل ما في الكافي في صحيحة ابي بصير قال سالت ابا عبدالله عن المحرم يشد على
بطنه العمامة قال لا ثم قال كان ابي يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته وفي صحيحة يعقوب بن شعيب الثقة قال سالت ابا عبدالله عن المحرم يصر الدراهم
في ثوبه قال نعم ويلبس المنطقة والهميان ويمكن حملها على المنطقة التي فيها الدراهم كما تقدم وهو خلاف الظ فتامل ويشعر بجواز شد الهميان في وسطه كما
صرح به الاصحاب ودل عليه الاخبار وكذا جواز شد القرحة كما يدل عليه صحيحة يعقوب بن شعيب الثقة وسأله اي ابا عبدالله عن الرجل المحرم يكون به القرحة قال نعم
ولعله يجوز من غير ضرورة ايضا لعدم القيد بها مع الاحتمال وهو احوط وصحيحة محمد بن مسلم في الفقيه سأله اي ابا عبدالله لانه المذكور قبلها عن
المحرم يضع عصام القربة على رأسه اذا استسقى فقال نعم ولعله مع الضرورة مع الاطلاق كما هو ظاهرها والاول احوط والاولى الجمع بينهما وبين
ما يدل على عدم جواز تغطية الراس فتامل ثم معلوم عدم جواز الاحرام في الغصبي والنجس كالاحرام بغير ثوبه والظ لو لم يجد الازار اجزأ السراويل فانه
الاصحاب ويدل عليه صحيحة معوية المتقدمة ولا سراويل الا ان لا يكون لك ازار وظاهرهم ح وجوب السراويل لانه بدل على الواجب فافهم وكذا لبس القباء
ولم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وهذه اصرح في الوجوب كما في صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبدالله وان لم يكن له رداء طرح
قميصه على عنقه او قباه بعد ان ينكسه والظ انه يكفي ما يصدق عليه القلب سواء كان بقلب الاعلى الاسفل وجعل البطن ظهرا والجمع اولى لما في الكافي في
رواية مثنى الحناط عن ابي عبدالله قال من اضطر الى ثوب وهو محرم وليس معه الا قباء فلينكسه وليجعل اعلاه اسفله ويلبسه وفي رواية اخرى يقلب ظهره بطنه اذا
لم يجد غيره لعلهما اولى ويجوز باحدهما دون الاخر ويؤيد صدق القلب المذكور في الصحيحين ولولاهما لكان القول بمضمون الاولى متعينا لوضوح السند
فقول الدروس يلبسه منكوسا ولا يكفي قلبه محل التامل ثم الظ جواز لبس كل ثوب للمراة حتى السراويل والقباء من غير فكر الا القفازين والحرير وفيه خلاف
يدل عليه صحيحة العيص ابن القاسم الثقة قال قال ابو عبدالله المراة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين وكره النقاب قال تسدل الثوب

بشان التعيين في النية مو

في اللبس ثوبيك وكذا بليل تحريم المخيط سوا الاجماع مستندالى صحيح معوية بن عمار عن ابي عبدالله قال صح

الخلاف في ذلك في الظ عدم صح

علو ... لعادم الرداء ... صحيح الحلبي عن ابي عبدالله اذا اضطر المحرم الى القباء صح

ويبطل الاحرام باخلال النية عمدا وسهوا وبان ينوي النسكين معا والاخرس يحرك لسانه بالتلبية ويعقد قلبه بها ولو فعل المحرم قبلها فلا كفارة ويجوز الحرير
للنساء والمخيط لهن ويتعدد الثياب لا ابدالها ولبس القباء مقلوبا للفاقد ويحرم انشاء احرام قبل اكمال افعال الاول ولو احرم بحج التمتع قبل التقصير ناسيا فلا شيء
عليه وعامدا يبطل تمتعه ويصير حجه مفردا على راي م

على وجهها قلت حد ذلك الى اين قال الى طرف الانف قدر ما تبصر وما في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال تلبس المحرمة الحايض تحت ثيابها غلالة
ولا باس ان تلبس السراويل على كل حال وفي صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عن المراة اذا احرمت تلبس السراويل فقال نعم انما تريد بذلك الستر ولا يبعد
تخصيص ما تقدم بهذه الرواية بانه لا بد من قصد الستر بذلك لعدم صراحتها والاصل ويدل على تحريم الحرير عليها في الاحرام مع ما تقدم صحيحة الحلبي عن
ابي عبد الله قال لا باس ان تحرم المراة في الذهب والخز وليس يكره الا الحرير المحض والكراهة هنا يراد به التحريم كما ورد في الروايات في تحريمه على الرجال
ولان المتبادر نفي عند الكراهة والظ انها موجودة فيه فتامل ومثله ما في موثقة سماعة انما يكره الحرير المبهم اي المحض ويؤيده ما في الرواية قال اي ابو عبد الله
ما لم يكن حريرا محضا لا باس به والذي يدل على الجواز هو بعض العمومات مثل المراة تلبس الثياب كلها مع استثناء ما لا يجوز لها من غير استثناء الحرير وما في صحيحة
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال المحرمة تلبس الحلي كله الا حليا مشهورا للزينة فتامل والاصل وجواز صلوتها فيه على تقدير القول به وانضمام ما تقدم من
تحريم ما يصلى فيه في الخبر الصحيح وصحيحة يعقوب بن شعيب المتقدم قال قلت لابي عبد الله المراة تلبس قميصا تزره عليها وتلبس الحرير والخز والديباج فقال نعم لا
باس به وتلبس الخلخالين والمسك وهو مختار الشيخ المفيد والمص وفي الدروس قال الشيخ بالاول وان رواياته اشهر وهو غير معلوم نعم يمكن ترجيحه بعدم
صراحة ما يدل على الجواز في جواز لبس الحرير المحض في الاحرام ويحمل المجمل على المفصل مثل قوله ما لم يكن حريرا محضا وانما يكره الحرير المبهم وبالاحتياط ويمكن
ترجيح الثاني بالاصل والاستصحاب والجمع بينهما بحمل اخبار النهي على الكراهة بقرينة لفظ الكراهة في صحيحة الحلبي وموثقة سماعة والظ منها هو معناها
الحقيقي لا التحريم الذي هو معناها المجازي وورودها بهذا المعنى في موضع لا يقتضي حملها عليه هنا وبان ظ صحيحة يعقوب ان المراد باللبس في الاحرام والمحض
لانه لا خفاء في جواز لبس ما يزره عليها في غير الاحرام وانه يجوز لها وله ايضا وكذا الممتزج فانه يجوز لبسهما فتخصيصها بها يشعر بكونه محضا مع انه المتبادر
من الحرير لعدم صدقه على الممتزج وبعدم صحة المفصل وان الاخبار متضادة ومتعارضة فتساقط ويرجع الى الاصل على ان اخبار التحريم ليست صريحة في
التحريم حتى صحيحة العيص فان دلالتها ليست بالمنطوق وبانه ما وجد في المراة اكثر افعال الاحرام وان احرامها انما يكون في وجهها فتامل **قوله** ويبطل الخ
اي لم يحصل الاحرام لو اخل بنيته في موضعه سواء كان بتركها بالكلية في موضع يصح او بترك ما لا بد منه فيها ولا يتحقق بدونه وسواء كان الاخلال واقعا
عمدا او سهوا ولعل دليله اشتراطها لنيته كساير العبادات لدليل النية في المنتهى النية واجبة وشرط فيه ولا نعرف فيه خلافا الخ فيبطل بتركها كساير العبادات
لظهور بطلان المشروط وعدم تحققه بترك الشرط وعدم تحققه وهو ظ على تقدير ثبوت الشرطية مطلقا وح يلزم البطلان على تقدير الجهل ايضا وفيه تامل
وتقدم البحث في النية عموما وفي نية الاحرام خصوصا وان من ترك الاحرام صح حجه اذا اتى بالباقي وان ذلك غير مخصوص بترك غير النية وان الجاهل معذ
لما دل عليه الخبر الصحيح فتذكر ولعل المص ما ذكر هنا الجاهل لذلك او لانه داخل في العامد فتامل ويدل على الصحة من الناسي ان ركنا من اركان الحج لو نسي
بالكلية صح حجه مثل السعي والطواف احد الموقفين بل قد صرح في الاحرام نفسه كذلك استدل عليه اذا كان نسيانه بالكلية لا يضر فنسيانا نيته التي ماجزه
او شرط بالطريق الاولى واستثناء نية الاحرام من البين يحتاج الى الدليل وما ذكره لا يخلو من الخلل مع الاصل ودليل معذورية الناسي والجاهل
وعموم دليل عدم البطلان بترك الركن نسيانا وتقدم البحث في الاحرام فتذكر الا ان يقال نسيان نية الاحرام يستلزم ترك الاحرام وبطلانه ولكن تركه
نسيانا وبطلانه لا يستلزم بطلان الحج كما مر وح لا بحث فيه ولكن يصير الكلام قليل الجدوى وقوله بان ينوي النسكين معا عطف على باخلال اي كذا يبطل
ولم ينعقد الاحرام بان ينوي في نية احرام الحج والعمرة معا بان يقصد فعلهما معا باحرام واحد من غير تخلل احلال بينهما ودليله انه لا شك في عدم صحتهما
لو فعلهما كذلك عمدا عندنا فيكون ناويا ما ليس بعبادة واجبة بل ما لا يجوز وتاركا نية ما يجب عليه فلا ينعقد لعدم النية ولو فعلهما على وجه العبادة يبطل
لا يصح للاتيان بغير النية اما لو نواهما معا ولبى بهما وقال بحج وعمرة معا وقصد الترتيب فالظ انه يصح بل نقل في الدروس عن الشيخ في موضع القول باستحبابها
وتقدم مع دليله فتذكر واعلم ان الحكم ظاهر في العامد الباقي على ذلك حتى فات النسك واما الناسي والجاهل فمشكل وتدبيقه صحته مما تقدم وكذا الصحة
ظاهرة لو رجع العامد واتى بالنية على الوجه المعتبر من الميقات وادرك النسك اما لو تعذر الرجوع الى نفس الميقات واتى بها من مكانه او دخل الحل
فمشكل وظ كلامهم في ان تارك الاحرام عامدا من الميقات لا يصح منه تجديد النية والاحرام الا من الميقات ولو تعذر فاته الحج ويجب عليه في القابل
يقتضي كونه كذلك هنا وقد تقدم التامل في ذلك فتامل في ذلك فتذكر وان المص قال في المنتهى لم ينعقد احرامه الا بالحج قال الشيخ في ف فان
اتى بافعاله فلا دم عليه وان اتى بافعال العمرة وتحلل ويجعلها متعة جاز وفيه تامل لعدم الاتيان بالنية المعتبرة عندهم ويمكن كون المراد مع قصد الترتيب
فتامل فانه يمكن الصحة على ذلك الوجه لانه نوى ما يريد الا انه اتى بما لا يجوز فيكون لغوا وهذا يدل على عدم الاعتداد بالنية على الوجه الذي ذكرها الاكثر فتامل
**قوله** والاخرس يحرك لسانه بالتلبية ويعقد قلبه يعني يجب الاتيان بالتلبية على قدر الامكان فلما تعذر على الاخرس الا تحريك اللسان وقصد في قلبه ان
هذا التحريك هو التلبية لو امكن فهمه اياه يجب عليه ذلك لعدم سقوط الميسور بالمعسور ولعله لا خلاف فيه وكذا ساير الاذكار الواجبة عليه ويدل عليه
ايضا مستندا الى رواية السكوني عن جعفر ان عليا قال تلبية الاخرس وتشهده وقراءته القران في الصلوة تحريك صلوته واشارته باصبعه فلا يضر
ضعف السند به وبالنوفلي فتامل ولعل دليل عقد القلب ان التحريك لا يتميز كونه تلبية الا بالقصد فيجب ولو ذكر الاشارة بالاصبع لكان اولى لوجودها
في المستند لعله ترك للظهور او عدم تحقق الاتفاق فيه مع عدم صحة سندها **قوله** ولو فعل المحرم الخ اي لو فعل مريد الاحرام ما لا يجوز للمحرم قبل التلبية ولو
كان بعد الاتيان بساير افعال الاحرام مثل النية ولبس الثياب لا يجب عليه الكفارة بل ما فعل محرما وتقدم دليله وكذا دليل جواز لبس الحرير والمخيط للنساء
وتعدد ثياب الاحرام للمحرم وابدال ثيابه وتغييره ولبس القباء مقلوبا وسبق قلبه وانه يجوز ذلك في القميص ايضا ويمكن ادخاله في القباء بنحو مسامحة
كونه للتمثيل **قوله** ويحرم انشاء الاحرام قبل اكمال افعال الاول قال في المنتهى وادعى الشيخ عليه اي على تحريم انشاء احرام قبل اكمال الاول الاجماع

بها الصبيان من فخ ويجنبا ما يجتنبه المحرم فان فعل ما يوجب الكفارة لزم الولي وكذا ما يعجز عنه من الهدي او الصيام ويستحب تكرار التلبية للحاج الى زوال يوم
عرفة و اذا شاهد بيوت مكة المعتمر تمتعا واذا دخل الحرم للمعتمر افرادا ان احرم بها من خارج واذا شاهد الكعبة ان احرم بها من مكة

وقد خالف الجمهور في ذلك ونقل خلاف ابن ابي عقيل في ذلك ايضا وقد تقدم دليل المسألة في بيان افعال انواع الحج فان الاخبار الصحيحة دلت على وجوب
الاحلال بالتقصير للمتمتع ثم الشروع في احرام الحج ويمكن تاويل صحيح جميل عن ابي عبد الله قال ايما رجل قرن بين الحج والعمرة فلا يصلح الا ان يسوق الهدي قد اشعره
وقلده قال الشيخ في التهذيب المراد به تلبية الاحرام يعني ان لم يكن حجة فعمرة وهو بعيد ويمكن الحمل على التقية وعلى تاكيد الهدي للمتمتع واستحباب هيئته بان
يكون معه وتعيينه لذلك استحبابا بالاشعار والتقليد فتامل واما دليل عدم الشيء على من ترك التقصير احرام بالحج قبله ناسيا وصحة عمرته وحجه فاخبار
معتبرة كثيرة مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله في رجل متمتع نسي ان يقصر حتى احرم بالحج قال يستغفر الله تعالى ولا شيء عليه وتمت عمرته وصحيحه
ايضا عنه مثلها بعينها الا في السند وما في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم في ناسي التقصير حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبني على العمرة
وطوافها وطواف الحج على اثره وكذا الجاهل لما سيجيء ويمكن حمل ما يدل على الدم على الاستحباب وهي موثقة اسحق بن عمار انه قال قلت لابي ابراهيم الرجل يتمتع
فينسى ان يقصر حتى يهل بالحج فقال عليه دم وما يدل على الدم مطلقا ان وجد على الاستحباب للناسي والجاهل وعلى الوجوب للعامد العالم او على الوجوب له
فقط مع القول بصحة حجه للاصل وعدم ما يدل على الفساد والبطلان والاصل عدم كون الاحلال شرطا لصحة ما سبق ووقوع الاحرام بعده وان كان
واجبا ولعموم حسنة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن رجل طاف بالبيت ثم بالصفا والمروة وقد تمتع ثم عجل فقبل امرأته قبل ان يقصر من راسه فقال عليه دم يهريقه
وان جامع فعليه جزور او بقرة وحسنة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن متمتع وقع على امرأته ولم يقصر فقال ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون
قد ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فلا شيء عليه وهذه دالة على عدم دم على الجاهل كالناسي وعلى وجوبه على العامد مع صحة حجه حيث قال
خشيت فكانه اراد به المبالغة في المنع وانه يمكن ان يبطل ثم لا يبطل وما في حسنة الحلبي قال قلت لابي عبد الله اني لما قضيت نسكي للعمرة اتيت اهلي ولم اقصر
قال عليك بدنة ووجه الدلالة على صحة الحج وان لم تقصر انها دالة على صحة العمرة المتمتع بها مع فعله ما يحرم عليه قبل التقصير الاحلال فيصح حجه ايضا
فتبلج لعدم القايل ببطلان الحج وعدم صحة العمرة المتمتع بها الا ان الشيخ يقول ببطلان المتعة وصيرورة الحج مبتولة على ما نقل عنه كما في المتن فمع عدم
ذلك يصح بالطريق الاولى وانها بعمومها دالة على عدم شيء الا الدم واتمام ما كان عليه على الظ وان كان ينبغي ان يقول وقد بطلت المتعة وعليه
الحج ثم بعده العمرة المفردة ان لم يقصر بعده وقبل الاحرام بالحج ولان الظ ان الموجب للبطلان لو كان هو ترك التقصير قبل احرام الحج سواء فعل
ما ينافيه ام لا وسواء احرم بالحج ام لا وقد دلت الاخبار على عدم البطلان بترك التقصير مع انه هنا قد يحرم بعد ذلك فتامل ويؤيده اصل عدم
وجوب حج مفرد وعمرة مفردة ومع حج من قابل لو كان التمتع متعينا كما يقول به القايل بالبطلان فتامل واما ما يدل على ما ذكره في المتن من بطلان
متعته وصيرورة حجه مفردا فيجب عمرة مفردة بعدها والحج من قابل لو كان التمتع متعينا واسنده في المنتهى الى الشيخ وما افتى به فما احتج به له في المنتهى
وهو رواية العلاء بن الفضيل قال سألته عن رجل متمتع فطاف ثم اهل بالحج قبل ان يقصر قال بطلت متعته وهي حجة مبتولة وهي مع عدم ظهور
سندها وامثالها لم تدل على المط لاحتمال كون ذلك لترك السعي ويمكن حملها على من قصد النقل الى الافراد وغير ذلك ورواية اسحق بن عمار عن ابي بصير
عن ابي عبد الله قال المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبى قبل ان يقصر فليس له ان يقصر وليس له متعة ومع ضعفها بما تراه ليست بصريحة في المط واعم من
العامد حملها في بعث عليه ويمكن حملها على من قصد النقل الى الافراد وغيره فتامل وقوله على راي اشارة الى وجود راي اخر وهو الصحة مع لزوم
الدم كما هو الظ **قوله** ويجرد الصبيان الخ لعل المراد بتجريدهم احرامهم ويحتمل سبق الاحرام من الميقات من النية والتلبية وكون نزع المخيط
ولبس ثوبي الاحرام من فخ والاول اظهر فيلزم بذلك فرسخ من مكة واما دليل التجريد من فخ كما هو المذكور في اكثر الكتب فهو صحيحة ايوب بن
الحر الثقة اخي اديم في الفقيه قال سئل ابو عبد الله من اين يجرد الصبيان فقال كان ابي يجردهم من فخ واما وجوب تجنيب الولي لهم ما يجب اجتناب
المحرم عنه فلان الظ انهم صاروا محرمين وتعلق احكامهم بوليهم لعدم صلاحيتهم لها كساير التكاليف فيجب منعهم بما يقدرون عليه من الواجبات
وترك المحرمات لصحيحة زرارة في الفقيه عن احدهما قال اذا حج الرجل بابنه وهو صغير فانه يامره ان يلبي ويفرض الحج فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه
ويطاف به ويصلى عنه قلت ليس لهم ما يذبحون قال يذبح عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب وان قتل
صيدا فعلى ابيه وصحيحة معوية بن عمار وغيره عن ابي عبد الله انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه الى الجحفة او الى بطن مر ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم
ويطاف بهم ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليه وكان علي بن الحسين يضع السكين في يد الصبي ثم يقبض على يديه الرجل فيذبح وهذه تدل
على كون احرامهم من الجحفة او بطن مر ويمكن ان يكون مع خوف البرد والا فمن الميقات كما يدل عليه رواية يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله
ان معي صبية صغارا وانا اخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون قال ايت بهم العرج فليحرموا منها فانك اذا اتيت العرج وقعت في تهامة ثم قال فان خفت عليهم
فايت بهم الجحفة ويمكن حمل ما دل على تجريدهم من فخ على شدة البرد للجمع بينهما ويمكن الحمل على التخيير ايضا والظ ان هذا لمن كان طريقه اليهما واما من لم يكن
كذلك فيحتمل كون احرام الصبيان من موضع يكون بعده الى مكة بالمقدار المذكور وللاصل وعدم ثبوت الاحرام لهم قبل هذه المسافة وسهولة الاحرام لهم ويحتمل
من الميقات كما قيل وظهر مما تقدم لزوم الكفارة على الولي لو فعل الصبي موجبها وفعل ما يعجز عنه من التلبية والهدي والصوم وغيرها **قوله** ويستحب
تكرار التلبية للحج وجه استحباب تكرارها انه ذكر مشروع وهو حسن على كل حال وكلما زاد زاد الاجر وقد تقدم ما يدل عليه ايضا في الاخبار مثل
ما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله يقول هذا في دبر كل صلوة مكتوبة ونافلة وحين ينهض بك بعيرك واذا علوت شرفا او هبطت واديا او لقيت
راكبا او استيقظت من منامك وبالاسحار وغيرها واما وقت قطعها في العمرة فالروايات فيه مختلفة وهي رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال
اذا دخلت مكة وانت متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم اذا بلغت عقبة المدنيين فاقطع التلبية وعليك

بالتكبير

بالتكبير والتهليل والثناء على ربك ما استطعت وان كنت مفردا بالحج فلا تقطع التلبية حتى يوم عرفة عند زوال الشمس وان كنت معتمرا فاقطع التلبية اذا دخلت الحرم تدل اولا على القطع للمعتمر عمرة التمتع عند مشاهدة بيوت مكة وللمعتمر اذا دخل الحرم ثانيا فيحمل على المفردة كما هو الظاهر ومنها استحباب التكبير والتهليل والثناء واستحباب تكرار التلبية ايضا فافهم وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال المتمتع اذا نظر الى بيوت مكة قطع التلبية وكذا صحيحة البزنطي ومنها ان عقبة ذي طوى وعراش مكة هو بيوت مكة ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله قال سألته عن تلبية المتعة متى يقطع قال حين يدخل الحرم ومنها المفضل بن صالح وهو ضعيف ومع ذلك حملها الصدوق على الجواز في الكل من الحرم وحين مشاهدة مكة لعل المراد ان تأكيد استحباب التكرار ينقطع عند الحرم مع بقائه في الجملة الى بيوت مكة ثم بعد ذلك ينقطع بالكلية فالاولى عدم القطع الى حين مشاهدة بيوت مكة هذه في العمرة المتمتع بها واما المفردة فرواية عمر بن يزيد الثقة عن ابي عبد الله قال من دخل مكة مفردا للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الابل اخفافها في الحرم ورواية يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يعتمر عمرة مفردة من اين يقطع التلبية قال اذا رايت بيوت ذي طوى فاقطع التلبية وصحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله قال من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة والحديبية وما اشبههما ومن خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمرا لم يقطع التلبية حتى ينظر الى الكعبة ورواية الفضيل بن يسار قال سألت ابا عبد الله قلت دخلت بعمرة فاين اقطع التلبية قال حيال عقبة المدنيين فقلت اين عقبة المدنيين قال حيال القصابين والخلاف فيها والجمع مثل الاول قال الصدوق وهذه الاخبار كلها صحيحة متفقة ليست بمختلفة والمعتمر عمرة مفردة في ذلك بالخيار يحرم من اي هذه المواضع شاء ويقطع التلبية في اي هذه المواضع شاء وهو موسع عليه ولا قوة الا بالله قال الشيخ في التهذيب هذه الرواية اشارة الى رواية فضيل فيمن جاء الى مكة من طريق المدينة خاصة والرواية التي قال فيها انه يقطع عند ذي طوى لمن جاء على طريق العراق والرواية التي تضمنت عند النظر الى الكعبة لمن يكون قد خرج من مكة للعمرة وليس بين هذه الاخبار تناف حسب ما ظنه بعض الناس وحمل ذلك على التخيير كانه اشار الى ما قاله الصدوق وفي الفقيه وصرح في الاستبصار وليس بجيد لان المنافاة في الجملة ظاهرة وما ذكره توجيه اخر وهو اعلم واما قطع تلبية الحاج فيدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر انه قال الحاج يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس وما في حسنة معوية بن عمار قطع رسول الله التلبية حين زاغت الشمس وكان علي بن الحسين يقطع التلبية اذا زاغت الشمس يوم عرفة قال ابو عبد الله فاذا قطعت التلبية فعليك بالتهليل والتحميد والتمجيد والثناء على الله عز وجل فيها دلالة على استحبابها بعد قطع التلبية كما تقدم ويدل على قطع القارن رواية معوية المتقدمة فقوله اذا دخل الحرم الخ اشارة الى توجيه بعض الشيخ وان المراد بقوله ان احرم بها من مكة انه احرم للعمرة من ادنى الحل وهو ميقات اهل مكة فاخرج من مكة ودخل مكة محرما بالعمرة من ميقات اهلها **قوله** ورفع الصوت بها الخ اي يستحب رفع الصوت بالتلبية للرجال مطلقا الا للنساء ولعل دليل عدم الوجوب هو الاصل والشهرة وعدم ذكره في بعض الاخبار مثل ما في صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة في بحث التلبية عن ابي عبد الله قال اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا لبيت من مكانك مع قوله واجهر بها كلما ركبت وغير ذلك من الاخبار فانها تدل على عدم الوجوب حيث ما ذكر في البعض وما ذكره الا بعد الانعقاد في وقت تكراره الذي هو مستحب ويبعد كون التكرار مستحبا ورفع الصوت واجبا وقال الشيخ في التهذيب فاما الاجهار بالتلبية فانه واجب ايضا مع القدرة والامكان ويدل عليه الامر الواقع في الاخبار مثل ما في صحيحة حريز في الفقيه ان رسول الله لما احرم اتاه جبرئيل فقال مر اصحابك بالعج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج نحر البدن والظاهر انه عن الامام ويؤيده ما نقلها في التهذيب عنه وعن جماعة عن ابي جعفر وابي عبد الله وهي محمولة على الاستحباب لما تقدم ويؤيده عدم وجوب نحر الابل بل الدم مطلقا على المتمتع فقط ولعله يريد بالوجوب الاستحباب فان ذلك في كلام المتقدمين مثل كلام الشيخ المفيد والصدوق كثير جدا وفي بعض الاخبار والعبارات حتى كلام المص في المنتهى استحباب رفع الصوت للماشي من مكانه وللراكب اذا علت راحلته البيداء اذا حج على طريق المدينة للتقييد في الرواية بالبيداء في طريقها واما ما يدل على استحباب للنساء فالاصل ومناسبة الستر لهن مع عدم ظهور دليل الاجهار لهن ورواية ابي سعيد المكاري في الفقيه عن ابي عبد الله قال ان الله تعالى وضع عن النساء اربعا الاجهار بالتلبية والسعي بين الصفا والمروة يعني الهرولة ودخول الكعبة واستلام الحجر الاسود وغيرها ولا يضر عدم ظهور توثيق ابي سعيد **قوله** والاشتراط اي يستحب الاشتراط للمحرم على ربه في احرامه قبل التلبية في اثناء الدعاء كما سيجيء وان يقول ان لم تكن حجة تكون عمرة وان يحل حيث حبسه ان كان الاحرام للحج وان كان للعمرة فالاخير فقط ودليله الاخبار من طريق العامة والخاصة وهي صحيحة عبد الله بن سنان الثقة عن ابي عبد الله قال اذا اردت الاحرام والتمتع فقل اللهم اني اريد ما امرت به من التمتع بالعمرة الى الحج فيسره لي وتقبله مني واعني عليه وحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي احرم لك شعري وبشري من النساء والطيب والثياب وان شئت فلبّ حين تنهض وان شئت فاخره حتى تركب بعيرك وتستقبل القبلة فافعل وما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله اللهم اني اريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك فان عرض لي شيء يحبسني فحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي اللهم ان لم يكن حجة فعمرة ورواية فضيل بن يسار عن ابي عبد الله قال المعتمر عمرة مفردة يشترط على ربه ان يحله حيث يحبسه ومفرد الحج يشترط على ربه ان لم تكن حجة فعمرة والظاهر عدم وجوب الشرط للاصل وعدم القول به ولبعض الاخبار التي تاتي في فروع الاول قال في المنتهى الاشتراط مستحب باي لفظ كان اذا ادى المعنى الذي نقلناه وان اتى باللفظ المنقول كان اولى الثاني لو نوى الاشتراط ولم يتلفظ به ففيه تردد ينشأ من انه تابع للاحرام والاحرام ينعقد بالنية وكذا التابع ومن انه اشتراط فاعتبر فيه القول كالاشتراط في النذر ويمنع انعقاد الاحرام بالنية لا غير بل من شرطه عندنا التلبية ايضا ويمكن ان يقال ان المفهوم من الادلة هو القول فلا يتحقق بدونه ولا يترتب حكمه عليه لانه امر موقوف على الدليل ويؤيده ما سيجيء في رواية ابي الصباح الكناني كيف يشترط قال يقول الخ فليس دليل اعتبار القول القائس المفهوم من المنتهى وممنوعية تأثر الاحرام من كل وجه ظاهرة واما فائدة الاشتراط فالظاهر انها حصول التحلل في الحال من غير احتياج الى التربص ونيته مع الحلق او التقصير والهدي في موضع يحتاج اليهما لان الظاهر من الامر بالاشتراط هو ترتب المشروط على الشرط من غير توقف على امر اخر ولان الظاهر ان له فائدة ولا تظهر فائدة

[illegible]

والظاهر ان من جاء على غير طريقها فهو كالماشي لعموم ما يدل على استحباب الجهر كما مر وعدم التفصيل الا فيمن جاء على طريق المدينة ح

والاحرام في القطن وتوفير شعر الرأس من اول ذي القعدة للمتمتع ويتأكد عند هلال ذي الحجة وتنظيف الجسد وقص الاظفار واخذ الشارب وازالة الشعر والاطلاء بالنورة والغسل مح

سواء كانا ويبعد كونهما كثرة الثواب كون التحلل عزيمة وعلى تقدير عدم الشرط وحصر اذ الظاهر كونهما في مثل هذا المقام غير ذلك ولان التحلل في الحال من غير توقف على ما امر المفهوم من صحيحة ذريح المحاربي المتقدم عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج واحصر بعدما احرم كيف يصنع قال فقال اوما اشترط على ربه قبل ان يحرم ان يحله من احرامه عند عارض عرض له من امر الله فقلت بلى قد اشترط ذلك قال فليرجع الى اهله حلا لا احرام عليه ان الله احق من وفى بما اشترط عليه فقلت افعليه الحج من قابل قال لا وهذه دلت على تحلل الاشتراط وانه لا بد من شرط للاحلال مع عارض يعرض له من خلاص نفقته وفوت الوقت وحصول غرض ومنع عدو وغيرهما فلا يتحقق بقوله متى شئت كما صرح به في المنتهى نقلا عن الشيخ وتدل على سقوط الحج فحملها الشيخ في التهذيب على من كان حجه تطوعا وقال في المنتهى وهو حسن ويمكن حملها على من لم يستقر الحج في ذمته قبل هذا المقام ولم يكن مستطيعا في القابل وهذا احسن ووجه عدم السقوط مع الاستقرار ظاهر من الادلة المتقدمة من الاية والاخبار وقال في المنتهى ولا نعلم فيه خلافا ويدل عليه ايضا صحيحة ابي بصير في التهذيب قال سألته ابا عبد الله عن الرجل يشترط في الحج ان حلني حيث حبستني اعليه الحج من قابل قال نعم ورواية ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يشترط في الحج كيف يشترط قال يقول حين يريد ان يحرم ان حلني حيث حبستني فان حبستني فهي عمرة فقلت فعليه الحج من قابل فقال نعم وقال صفوان قد روى هذه الرواية عدة من اصحابنا كلهم يقول ان عليه الحج من قابل وفي هذه دلالة على كون الاشتراط بالقول ومحله ايضا ولو لم يكن ما تقدم لامكن حملهما على الاستحباب لصحيحة ذريح المتقدمة واما ما يدل على ان لا فائدة للشرط مثل حسنة زرارة عن ابي عبد الله قال هو حل اذا حبسه اشترط او لم يشترط فلا يكون له فائدة غير الثواب او العزيمة فالظاهر ان المراد به مع عدم الصد جواز التحلل في الصورتين مع العذر الشرعي الموجب لذلك وذلك يدل على عدم كون جواز التحلل فائدة له وذلك لا ينافي عدم الاحتياج الى شيء اصلا مع الاشتراط والاحتياج اليه مع عدمه لدليل اخر ولهذا الاختلاف في الاحتياج الى الهدي للمحصر للتحلل وقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي صريح في وجوب الهدي بل يشترط وفيه نية التحلل ايضا والنية والتقصير او الحلق ايضا في المريض وبوجوب العمرة على من فاته الحج لضيق الوقت فيمكن كون عدم الاحتياج الى هذه الامور فائدة له لما تقدم فتكون الاية مخصوصة بمن لم يشترط لجواز تخصيصها بالخبر كما ثبت في الاصول وكذا تخصيص ما يدل على وجوب التقصير او الحلق ومما يؤيد ذلك قول السيد بسقوط الهدي مع قوله بعدم جواز العمل بالخبر الواحد خصوصا مع معارضته للقران العزيز فلعل مضمون خبر ذريح عنده متواتر او مجمع عليه وهو بعيد فتامل واما العمرة فالظاهر انه لا يسقط لان الشرط انه ان لم يكن حجة فعمرة فلا بد من العمرة للشرط ايضا اما لو اقتصر في الحج حلني حيث حبستني ولم يذكر ان لم يكن حجة فعمرة وحصل المانع من الحج دون العمرة ففي سقوطها تامل بل الظاهر العدم صريحا يدل عليه مع وجود هذا الفائدة مع ثبوت وجوب الاحلال بالعمرة [في الشرط مح] [العلة في بعض] اخبار الاشتراط مع فوت الحج للاحلال وسيجيء تحقيقه **قوله** والاحرام في القطن اي يستحب الاحرام في القطن لعل دليله التاسي لما تقدم من ان احرامه كان في الثياب من القطن ويمكن استحباب البيض لما روي عنه قال خير ثيابكم البيض وكفنوا بها موتاكم **قوله** وتوفير الشعر الخ اشارة الى مقدمات الاحرام المستحبة الاولى استحباب ترك ازالة شعر الرأس من اول ذي القعدة للمتمتع ويتأكد ذلك من اول ذي الحجة اذا لم يكن احرم فانه يحرم بعد ذلك كما سيجيء واما دليله فلعله حسنة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله وهي صحيحة في الفقيه قال الحج اشهر معلومات شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اراد الحج وفر شعره شهرا فانها محمولة على [وعدم ظهور جواز الاكتفاء بقدر المقدار بحيث يترتب عليه] الاستحباب للاصل وعدم الصراحة في الوجوب مع بعد وجوب شيء من واجبات فعل الاحرام قبله ايضا ولهذا ما ذهب احد اليه الا الشيخ في بعض كتبه مثل الاستبصار واعلم ان هذه غير صريحة في حج التمتع بل ظاهرة في مطلق الحاج وانها غير مخصوصة بشعر الرأس بل مطلق الا انه يخرج غير شعر الرأس واللحية لدليل ظاهرا ويبقى الباقي ويؤيد الاستحباب انها مشتملة على التوفير للمعتمر شهرا ولا قائل بالوجوب فيه على الظاهر وما في رواية اخرى عنه قال لا تأخذ من شعرك اذا ازمعت على الحج شوال كله الى غرة ذي القعدة فانها ايضا غير ظاهرة في الوجوب بل الاستحباب ويؤيده ما في صحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله كم اوفر شعري اذا اردت هذا السفر قال اعفه شهرا كذا في التهذيب قال في الفقيه ويجزي الحاج بالرخصة ان يوفر شعره شهرا روى ذلك هشام بن الحكم واسمعيل بن جابر وطريقه اليهما صحيح وهما ثقتان ثم قال وروى اسحق بن عمار عن ابي الحسن وروى سماعة وذكر رواية الاتية وطريقه الى سماعة صحيح واليه حسن الا ان فيهما قولا وفي رواية سعيد الاعرج عن ابي عبد الله قال لا يأخذ الرجل اذا رأى هلال ذي القعدة واراد الخروج من رأسه ولا من لحيته وهذه ايضا غير صحيحة ولا صريحة في التحريم على المتمتع فالحمل على الاستحباب للحاج غير بعيد ويدل على استحباب ذلك عن اللحية ايضا ويؤيده موثقة سماعة انه عن ابي عبد الله قال سألته عن الحجامة وحلق القفا في اشهر الحج فقال لا بأس به ولا بأس بالنورة والسواك وهي ظاهرة لمن اراد الاحرام مطلقا وجميع اشهر الحرم فتخصيص الشيخ لها بالشوال مستندا الى بعض الاخبار بعيد وكذا حمل رواية محمد بن خالد قال سمعت ابا الحسن يقول اما انا فاخذ من شعري حين اريد الخروج يعني الى مكة للاحرام على الاخذ من غير الرأس واللحية مستندا الى رواية ابي الصباح الكناني قال سألنا ابا عبد الله عن الرجل يريد الحج ايأخذ من شعره في اشهر الحج فقال لا ولا من لحيته ولكن يأخذ من شاربه ومن اظفاره وليطل ان شاء الله وهو بعيد فان ظاهرها جواز الاخذ من مطلق الشعر ويحمل الاباحة والجواز مع عدم الصحة ويحمل فيه ظ على الاستحباب ورواية ابي الصباح على الوجوب بعيد وابعد منه ايجاب الدم على الحالق في ذي القعدة قبل الاحرام لرواية جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله عن متمتع حلق رأسه بمكة قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان تعمد ذلك في اول الشهور للحج بثلاثين يوما فليس عليه شيء وان تعمد بعد الثلاثين التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه لعدم الصحة لوجود علي بن حديد الذي ضعفه الشيخ مرارا ورده لذلك مع عدم عادته رد ذلك لما تقدم مع ان المتن لا يخلو عن شيء فافهم واحتمال كونه بعد الاحرام ويؤيده عن متمتع وان لم يكن ما قبله بعده وايضا انه مخصوص بمن كان بمكة فيحمل على الاستحباب حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله اعف شعرك للحج اذا رأيت هلال ذي القعدة وللعمرة شهرا وهذه ايضا عام في كل حاج وكل شعر يحمل على شعر الرأس واللحية لما تقدم ولعل مراد المص شعر الرأس وشعر اللحية الثانية تنظيف الجسد بازالة الاوساخ لكراهية العباد وغيرها عنه لان النظافة مطلوبة للشارع وراحة للبدن وليس له دليل في النصوص بخصوصه نعم مفهوم من ادلة الغسل وازالة الشعر وقص الظفر فلو اكتفى بها

باربقوله

بان يقول وتنظيف الجسد بازالة الشعر بالغسل وقص الاظفار لكان اولى كما فعله في المنتهى واما الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة فهي قص الاظفار
واخذ الشارب وازالة الشعر من غير الرأس واللحية مثل الابط بالنتف والحلق والاطلاء العانة وكان الاولى ان يقول ازالة الشعر خصوصا بالاطلاء ودليلها
صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال اذا انتهيت الى بعض المواقيت التي وقت رسول الله فانتف ابطك واحلق عانتك وقلم اظفارك وقص شاربك
ولا يضرك باي ذلك بدأت ولما في صحيحه اخرى عنه الطويلة فانتف ابطك وقلم اظفارك واطل عانتك وصحيح حريز قال سألت ابا عبد الله عن التهيؤ
للاحرام فقال تقليم الاظفار واخذ الشارب وحلق العانة وصحيح محمد بن مسلم عن احدهما قال سئل عن نتف الابط وحلق العانة والاخذ من الشارب ثم يحرم
قال نعم لا بأس به وصحيح معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله ونحن بالمدينة عن التهيؤ للاحرام فقال اطل بالمدينة وتجهز بكل ما تريد واغتسل
وان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي مسجد الشجرة وفيها دلالة على عدم وجوب الغسل ايضا خصوصا في صحيح معوية بن وهب على ما في الفقيه وعلى نقل
مقدمات الاحرام قبل الميقات حتى الغسل من غير فيه خوف الاعواز وعدم الاعادة فيه وان لبس المخيط لا يضر بالغسل ولا يحتاج الى اعادته فيتجه ايضا
واما الذي يدل على اولوية الاطلاء من الحلق والحلق من النتف ففي رواية عبد الله بن يعفور قال كنا بالمدينة فلاحاني زرارة في نتف الابط وحلقه
فقلت حلقه افضل وقال زرارة نتفه افضل الى فقال اصبت السنة واخطأها زرارة حلقه افضل من نتفه وطليه افضل من حلقه ثم قال لنا اطليا فقلنا
فعلنا منذ ثلث فقال اعيدا فان الاطلاء طهور ولعل المراد بالثلث ثلثة ايام فيدل على استحباب بعد الثلث ايضا في الجملة بل عليه يدل على اقل من ذلك ايضا
فيحمل ما يدل على استحباب اذا مضى خمسة عشر يوما على تأكيده في الجملة وهو رواية علي بن ابي حمزة قال سأل ابو بصير ابا عبد الله وانا حاضر فقال اذا
اطليت للاحرام الاول كيف اصنع في الطلية الاخيرة وكم بينهما قال اذا كان بينهما جمعتان خمسة عشر يوما فاطل مع انها غير صحيح ولا صريح في عدم الاستحباب
في اقل منها وقريب منها رواية اخرى له عنه والسابعة الغسل قال في المنتهى ويستحب الغسل اذا اراد الاحرام من الميقات ولا نعرف فيه خلافا في استحباب
هذا الغسل قال ابن المنذر واجمع اهل العلم على ان الاحرام جائز بغير اغتسال وانه غير واجب فيفهم منه عدم وجوبه بالاجماع وعدم شرطيته لصحة الاحرام فلا
يجب الاعادة على من تركه وصح احرامه كانه حمل قول الشيخ في النهاية من احرم من غير صلوة وغير غسل كان عليه اعادة الاحرام بصلوة وغسل على الاستحباب
كما قال في المبسوط كان احرامه منعقدا غير انه يستحب له اعادة الاحرام بصلوة وغسل ورد اعتراض ابن ادريس عليه انه اذا انعقد الاحرام بالنية والتلبية
كيف يعيد واي استحباب في ذلك بانه لا استبعاد في اعادة واجب لامر مستحب لدليل شرعي كما في الصلوة المكتوبة اذا دخل فيها بغير اذان ولا اقامة وايضا كما في نقضها
لادراك فضيلة الجماعة وهذه اولى لعدم تركه شيئا لا واجبا ولا ندبا لا عمدا ولا نسيانا وهو صحيح الحسين بن سعيد عن اخيه الحسن قال كتبت الى
العبد الصالح ابي الحسن رجل احرم بغير صلوة وبغير غسل جاهلا او عالما ما عليه في ذلك وكيف ينبغي له ان يصنع فكتب يعيده وحملها على صورة الاحرام
بغير التلبية بعيد لا ضرورة له لعل فيها دلالة على الاستحباب لوجود لفظ ينبغي في السؤال فكانه قال في الجواب ينبغي ان يعيده ولوجود الصلوة ولعل
ما قال احد بوجوبها واشتراطها وايضا يدل على ذلك الاخبار المتقدمة وقد اشرنا اليها والاصل وانضمام الامر الاستحبابي بغيره من الاطلاء وقلم
الظفر وازالة الشعر والصلوة مؤيد لحمل الامر بالغسل على الاستحباب وبعد وجوبه من بين مقدمات الاحرام مع وجود الامر في الكل ايضا يبعد
وجوب شيء لشيء قبل تحققه مع عدم وجوب استدامته معه ووجوب نزع المخيط لتحريم استدامته مع المحرم ودعوى الاجماع المتقدم فقول ابن ابي عقيل
على ما نقله في المختلف غسل الاحرام فرض واجب محل التأمل ومتأول بما تقدم وان كان دليله قويا وهو الاوامر الكثيرة في الاخبار الصحيحة ولا شك
ان الاحتياط عدم الترك والظاهر انه يكفي فيه نية القربة وامتثال الاوامر الواردة في الاخبار من غير قصد وجوب ولا ندب خصوصا في مثل هذه
المسئلة ويمكن تجويز التعدد والترديد كما تقدم في غسل الجمعة واعلم انه يجوز تقديم هذا الغسل على الميقات في مثل المدينة لصدق الامتثال ولما
في صحيح الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يغتسل بالمدينة للاحرام فقال يجزيه ذلك من الغسل بذي الحليفة ولما تقدم في صحيح معوية بن وهب وغيره
فلا يقيد بخوف عوز الماء نعم هو آكد وعليه يحمل ما في صحيحة ابن ابي عمير عن هشام فقال ارسلنا الى ابي عبد الله ونحن جماعة ونحن بالمدينة انا نريد
ان نودعك فارسل الينا ابو عبد الله ان اغتسلوا بالمدينة فاني اخاف ان يعز الماء عليكم بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون
فيها ثم تعالوا فرادى ومثنى وهذه تدل على لبس ثوبي الاحرام فيها وترك المخيط بعده ومراعاة التقية على انه لا دلالة فيها على التقييد نعم لا يفهم منه عدم
المقيد ويؤيده ايضا الاخبار الصريحة في ان غسل اليوم كاف ليومه وليله وانه لا يعيد غسل المدينة ولو نام لصحيحة عيص بن القسم عن ابي عبد الله قال
سألته عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل ومن اغتسل اول الليل ثم احرم آخر الليل اجزأ غسله وفيها
دلالة على عدم نقض الغسل المستحب بالحدث فان الظاهر ان المراد ليس عليه غسل الذي كان قبل ذلك لانه اتى به في الجملة لا انه ليس بواجب عليه لان سوق الكلام
ان للغسل السابق دخلا في عدم الغسل عليه لان سقط الاستحباب المؤكد فلا يكون اعادته قبل النوم في ذي الحليفة كذلك ويحتمل ذلك كما قيل في نقضه
غسل الجمعة فما ورد في الاعادة بعده محمول على الاستحباب في الجملة لا على بطلان الغسل الاول والاعادة للاتيان بالاستحباب الاول وهي صحيحة النضر بن سويد
الثقة عن ابي الحسن قال سألته عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل وان الظاهر انه لو لبس المخيط لم ينقض غسله ويكفيه
ذلك لما تقدم خصوصا صحيحة معوية بن وهب واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي مسجد الشجرة وللاصل وامتثال الاوامر ولجواز استعمال
ما يحرم في الاحرام خارج من غير نقض كما تقدم ومثل قلم الظفر لحسنة جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر في رجل اغتسل للاحرام ثم قلم اظفاره قال
يمسحها بالماء ولا يعيد الغسل ويمكن حمل ما يدل عليه على الاستحباب في الجملة مع بقاء الاول مثل رواية علي بن ابي حمزة قال سألت ابا عبد الله
عن رجل اغتسل للاحرام ثم لبس قميصا قبل ان يحرم فقال قد انتقض غسله ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال اذا اغتسل الرجل وهو يريد ان يحرم

ثم قال ايضا وفيه ذلك خلاف

والاحرام عقيب فريضة الظهر او غيرها او ست ركعات واقله ركعتان والمراة كالرجل الا في تحريم المخيط ولا يمنعها الحيض منه فان تركته ظنا بالمنع وجبت مع المكنة والا خارج الحرم والا فموضعها **المطلب الثالث** في تروكه يجب على المحرم اجتناب صيد البر

فلبس ايضا قبل ان يلبي فعليه الغسل على ان في سنده هذه سهل وهو ضعيف وفي الاولى القسم محمد المشترك وعلى بن ابي حمزة كذلك مشترك بين الضعيف وغيره وكذا يؤول في ما صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال اذا لبست ثوبا لا ينبغي لك لبسه او اكلت طعاما لا ينبغي لك اكله فاعد الغسل وكذا ما في رواية عمر بن يزيد فيعيد الغسل وانه اذا اغتسل يكفيه ذلك يوما وليلة ولصحيحة جميل انه قال غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك وهذه مؤيدة لعدم النقض بالحدث ولبس المخيط وغيرهما فتامل وكذا ما سنذكرها فما يفهم منه التقييد باليوم فقط او الليل محمول على ضرب الاستحباب مثل ما في صحيحة العيص المتقدمة وصحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر لعل المراد بيجب يوجه كما هو الظاهر من الادلة لانه لا معنى لتقييد الغسل الواجب الا ان يكون في الاصل مستحبا ومنه والسنة مثل الزيارة والاحرام وهو نادر والظاهر ان المراد اعم ورواية ابي بصير وسماعة بن مهران كلاهما قالا عن ابي عبد الله قال من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزاه وان اغتسل في اول الليل ثم احرم في اخر الليل اجزاه غسله مع ان الدلالة بالمفهوم وسندها غير صحيح ثم قال في المنتهى لو لم يجد الماء للاغتسال قال الشيخ ره يتيمم وهو اختيار الشافعي وقال احمد لا يستحب الخ ظاهره عدم الخلاف عندنا وفيما تقدم من مثل انه احد الطهورين والصعيد يكفيك عشر سنين اشارة الى ذلك واستدل في المنتهى على ذلك بالقياس الى الواجب فتامل **قوله** والاحرام عقيب فريضة الخ ظاهر هذه العبارة كاكثر العبارات ان الافضل كون الاحرام عقيب فريضة الظهر للتاسي به لان احرامه كان عقيب الظهر على ما في صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع ليلا احرم رسول الله او نهارا قال بل نهارا قلت فاية ساعة قال صلوة الظهر ولصحيحة عبد الله الحلبي ومعوية بن عمار كليهما عن ابي عبد الله قال لا يضرك بليل احرمت او نهارا الا ان افضل ذلك عند زوال الشمس فافهم ولا دلالة لها على المط وهذه تدل على عدم وجوب كونه في وقت خاص ثم بعد ذلك في الفضيلة عقيب اية فريضة كانت لو كانت قضاء اذا لم يتفق في وقت الاداء لما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال لا يكون احرام الا في دبر صلوة مكتوبة احرمت في دبرها بعد التسليم وان كانت نافلة صليت ركعتين واحرمت في دبرهما ثم بعده ان لم تكن فريضة عقيب ست ركعات نافلة الاحرام واقلها ركعتان لرواية ابي بصير قال تصلي للاحرام تحرم في دبرها وهي مقيدة بعدم وقت فريضة لصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله اذا اردت الاحرام في غير وقت صلوة فريضة فصل ركعتين ثم احرم في دبرهما وقيدت هذه لسابقها بان يكون في وقت الضيق وعدم الوسعة وكذا ما تقدم في رواية ايضا عنه وامّا ما يوجد في بعض العبارات مثل عبارات المنتهى انه يستحب ان يصلي ست ركعات للاحرام واقلها ركعتان ثم الظهر او فريضة مع عدم امكان الظهر ومع عدمها ايضا يقتصر على النافلة ثم يحرم فدليله غير واضح ولعل الجمع بين اخبار الفريضة والنافلة على ان تقديم النافلة يحتاج الى دليل او خصوصا مع ورود عدم النافلة في وقت الفريضة ولعل عليه الفريضة لعله الفضيلة كونه عقيب الظهر والفريضة المفهومة من التاسي والرواية فتامل يقدمهما ان وجه الجمع هو وقت الفريضة وعدمه فتاويل مثل هذه العبارة بحيث يوافق عبارة المنتهى بعيد كما يفهم من بعض الحواشي محل التامل فتامل **قوله** والمراة كالرجل الا في تحريم المخيط اي المراة كالرجل في كيفية الاحرام من الواجبة والمندوبة المذكورة لكن يحتاج الى استثناء لبس الحرير ايضا ويمكن الاكتفاء بما تقدم ولكن بعدم المخيط ايضا ولا يحتاج الى استثناء دفع الصوت لقوله للرجال فيما تقدم وكذا توفير شعر الراس واخذ الشارب لا لوازم تحريم لبس المخيط من تعدد الثياب وابدال ثياب الاحرام ولبس القبا مقلوبا ويمكن استحباب احرامهن في القطن فلا يستثنى ولا يحتاج الى استثناء كشف الراس وتغطية الوجه وظهر القدم والظلال لعدم ذكرها وسيجيء بل لا يحتاج الى ذكر اصل الحكم وعلى تقديره ذكره لو استثنى وجوب لبس الثوبين بدل تحريم المخيط لكان اولى لعدم التصريح فيما سبق بتحريمه مع ذكر جوازه للمراة والتصريح بوجوب لبسهما ولعله اكتفى بتحريم المخيط لانه يفهم منه عدم وجوب لبسهما فتامل **قوله** ولا يمنعها الحيض منه الخ لان الطهارة واجبا شرطا للاحرام فيجوز مع الحيض وغيره من الاحداث فلا يكون الحيض ونحوه مانعا من صحة الاحرام بل من غسله ايضا لما في صحيحة معوية بن عمار في الفقيه وهي حسنة في الكافي عن ابي عبد الله ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر بالبيداء لاربع بقين من ذي الحجة في حجة الوداع فامرها رسول الله بالغسل فاغتسلت واحتشت واحرمت وهذه تدل على عدم منع الحدث للغسل المندوب وعدم بطلانه وعدم بروكون البيداء ميقاتا ولصحيحة منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله المراة الحايض تحرم وهي لا تصلي قال نعم اذا بلغت الوقت فلتحرم ولعل فيها دلالة على عدم الغسل لعلها محمولة على عدم التاكيد لما تقدم ولما في بعض الروايات الاخر تغتسل وتحتشي الخ نعم لا تصلي لما تقدم ولا تدخل المسجد لما تقدم ايضا ولرواية يونس بن يعقوب قال سالت ابا عبد الله عن الحايض تريد الاحرام قال تغتسل وتستثفر وتحتشي بالكرسف وتلبس ثوبا دون ثياب احرامها وتستقبل القبلة ولا تدخل المسجد ثم تهل بالحج بغير صلوة ولعل بعض الاحكام لا يجب بل يستحب فافهم ولو تركت امراة حايض او نفساء الاحرام ظنا كونه مانعا رجعت الى الميقات الذي جازت عنه مع مكنة ومع التعذر تحرم من موضعها لان الاحرام من الميقات واجب فيجب الرجوع اليه والاحرام منه وانما تعذر مع عدم العلم والعمد فلا خلاف في عدم وجوب الرجوع اليه وفي وجوب الاتيان الى موضع يصح منه الاحرام وكان ميقاتا وعلى تقدير الامكان وادناه خارج الحرم ومع التعذر تحرم من مكانها لعدم القدرة على تحصيله في ميقاتا ما بوجه وقد مر البحث في مثلها فيمن جاوز الميقات ناسيا او جاهلا ويؤيده موثقة زرارة عن اناس من اصحابنا حجوا بامراة فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي فجهلوا ان مثلها ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث حلال فسالوا الناس فقالوا ان تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسالوا ابا جعفر فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها وفيها ايما الى الاكتفاء بالخروج الى ميقات ما مع الامكان لا تعيين ميقات الذي جازت عنه ولا دلالة على عدم الخروج مهما امكن الى حد الميقات وخارج الحرم وقد تقدم البحث في ذلك مرارا فتذكر وصحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عن امراة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فسالتهم فقالوا ما ندري اعليك احرام ام لا وانت حايض فتركوها حتى دخلت الحرم قال ان كان عليها مهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها الحج فتحرم يمكن حمل الرجوع الى المواقيت مهما تعذر على الاستحباب لما تقدم وعلى الخروج الى ميقات اخر

ست ركعات

محرم

وهو كل حيوان ممتنع يبيض ويفرخ في البر اكلا وذبحا واصطيادا واشارة ودلالة واغلاقا وامساكا م

غير الذي مر عليه لعدم كون الاحرام الا في ميقات وليس ما بين الميقات والحرم ميقاتا وكذا ما بينهما وبين خارج الحرم على تقدير تعذر الخروج وامكان التقدم في الجملة وفي صحيحة عبد الله بن سنان في الرجل الجاهل والناسي عن ابي عبد الله عليه السلام قال يخرج من الحرم فيحرم منه ويجزيه ذلك لما في صحيحة الحلبي حسنة في الناسي والخائف وان لم يكن عنده يحرم من مكانه وان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم ولما في صحيحة اخرى له عنه مثله ولغير ذلك مما تقدم ويمكن تخصيص الطامث بهذا وتخصيص تلك الروايات بهذه ولكنه بعيد والاصل والشريعة السهلة مؤيدة ولان الانتهاء الى محل يعلم الخوف بعده وتجويز التعدي بجوز سيره مشكل جدا مع عدم ظهور قوله به فان اكثر العبارات يفيد عدم وجوب الخروج مهما امكن نعم يمكن كون ذلك احوط مع التجديد في ادنى الحل والمكان لاحتمال صيرورتها ميقاتا لمثل واما المستحاضة فمع فعلها ما يجب عليها بحكم الطاهر فتفعل ما تفعله ويؤيده ما في اخر صحيحة معوية المتقدمة في حكاية اسماء في العقبة ولم تطهر حتى نفر وامن منى قد شهدت المواقف كلها عرفات وجمعا ورمت الجمار ولكن لم تطف بالبيت في الصفا والمروة وهذه تدل على عدم اشتراط الطهارة في مناسك غيرها وسيجي وكذا ما في اخرها في الكافي وقد اتى لها ثمانية عشر يوما فامرها رسول الله ان تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك وفيها دلالة على اكثر النفاس وقد تقدم وعلى جواز ادخال النجاسة الغير المتعدية الى المسجد ويمكن مخصوصا بها وبحال التعذر والضرورة وكذا مرسلة يونس بن يعقوب عمن حدثه عن ابي عبد الله قال المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا تدخل الكعبة ويمكن كون النهي للتحريم والكراهة لعدم ظهور وجه التحريم والارسال والاصل كونها في حكم الطاهر قوله وهو كل حيوان الخ ما يجب على المحرم اجتنابه امور واولها صيد البر وعرفه المصنف بما تقدم ولعل مراده بكل حيوان هو الظاهر عدم تحريم كل حيوان موصوف قال في المنتهى ولا كفارة في قتل السباع طائرة كانت او ماشية كالبازي والصقر والشاهين والعقاب ونحوها والنمر والفهد ونحوهما الا الاسد فان اصحابنا رووا ان في قتله كبشا اذا لم يرده واما اذا اراده فانه يجوز قتله ولا كفارة ثم اجماعا ثم قال روى ابو سعيد المكاري قال قلت لابي عبد الله رجل قتل اسدا في الحرم فقال عليه كبش يذبحه وعندي في هذه الرواية توقف والاولى سقوط الكفارة عملا بما تقدم من الاحاديث ويمكن ان يقال السند ايضا غير صحيح والدلالة غير واضحة على المطلوب فيحمل على الاستحباب ولكن يجيء ان بعض المحرمات ايضا حرام صيده على المحرم مثل الثعلب والارنب والضب والقنفذ واليربوع لصحيحة سمع عن ابي عبد الله قال في اليربوع والقنفذ والضب اذا اصابه المحرم فعليه جدي والجدي خير منه وانما جعل هذا لكي ينكل عن فعل غيره من الصيد ولا يضر عدم التصريح بتوثيق سمع لعموم الادلة ولصحيحة احمد بن محمد البزنطي قال سالت ابا الحسن عن محرم اصاب ارنبا او ثعلبا فقال في الارنب شاة والظاهر ان التخصيص مراد ولما في الصحيح عنه عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عن رجل قتل ثعلبا قال عليه دم قلت فارنبا قال مثل ما في الثعلب ولا يضر عدم توثيق علي وابي بصير هو يحيى بن القاسم الضعيف ايضا لعدم القائل بالفرق على الظاهر ويحتمل كون صيد هذه الحيوانات غير حرام عنده ويحمل الرواية على الندب لعدم صحة الكل والصراحة في الكل والاصل وهو بعيد للتصريح بوجوب الكفارة في المنتهى وغيره ويمكن ان يقال يجوز كون غير الصيد ايضا من الحيوانات يكون حراما كالقطاة والزنبور لصحيحة معوية قال قلت لابي عبد الله محرم قتل قطاة قال كف من طعام وفي قتل الزنابير ايضا مثل ذلك وصحيحة صفوان عن يحيى الازرق قال سالت ابا عبد الله وابا الحسن عن محرم قتل زنبورا فقال ان كان خطأ فليس عليه شيء قال قلت فالعمد قال يطعم شيئا من طعام وكذا قتل القمل وسائر هوام الجسد ومثل هوام الحيوانات كما سيجيء وان اراد به المحلل ما يشمل هذه مثل ما قال في الدروس هو الحيوان المحلل الا ان يكون اسدا او ثعلبا او ارنبا او ضبا او قنفذا او يربوعا الممتنع بالاصالة البري والمراد بالممتنع هو الممتنع من اخذه بسهولة غالبا للتوحش اصالة لانه المتبادر من صيد البر المحرم للمحرم في القران والحديث والاجماع قال في المنتهى ولا باس للاحرام ولا للحرم في تحريم شيء من الحيوانات الاهلي وان توحش كالابل والبقر والغنم وهو قول علماء الامصار لان المقتضي للاباحة هي النصوص الدالة عليه موجود والمانع وهو كونه صيدا منفي ولان الاصل هو الاباحة الخ واما البري فلظ ان المراد به ما يطلق عليه ذلك عرفا بان يكون معيشته غالبا في البر غير البحر واما البيان المذكور في المتن وغيره ايضا فلعله لقربه الى معناه العرفي ومأواه وتناسله ويحتمل ان يكون لهم نص ايضا على ذلك مما رايته الا ما ذكره في الفقيه قال عز وجل واحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة قال الصادق هو مليحه الذي يأكلون وقال فصل ما بينهما كل طير يكون في الاجام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو صيد البر وما كان من طير يكون في البر ويبيض في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر والظ انه من كلامه ولكن سنده غير معلوم لكل ضمام مضمر والشهرة وعدم ظهور الخلاف يجبره اما دليل المسئلة فهو الاجماع على ما ذكره في المنتهى والنص مثل قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يخفى ان ظاهرهما تحريم الصيد المعروف الذي كان حلالا للمحل لانه المتبادر ويحتمل ارادة ما يقصد صيده وتعلق لغاية ما وان لم يكن حلالا فيدخل فيه الارنب والثعلب فيخرج ما ليس بمعلوم تحريمه مثل الذئب والضبع وعلى التقديرين يخرج منه بعض ما قيل بتحريمه مثل القنفذ والزنبور ولا يضر لامكان ثبوت تحريمها بدليل اخر ويمكن جعل الصيد كناية عن الحيوان المتوحش مطلقا ويخرج ما يجوز قتله بدليله ولكنهما غير ظاهر فيه وبالجملة الذي تحريمه ظاهر من حيوان البر هو ما يسمى صيدا عرفا للنص والاجماع وما يدل الاخبار على تحريمه ايضا مما تقدم والباقي باق على التحليل كصيد البحر للاصل والاية مثل قوله تعالى واحل لكم صيد البحر وغيره مثل ما يدل على حصر المحرمات وان الظ تحريم اكل الصيد وقتله بقرينة قوله واحل لكم فان المتبادر منه هو تحليل الاكل المستلزم لتحليل اخذه ولقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الا ان الظ تحريم جميع ما ذكره في المتن اكلا وذبحا واصطيادا واشارة ودلالة وهي صيغة عن الارشاد واغلاقا وامساكا ويمكن استخراج اكثرها من الاولى اما بحملها على تحريم منافع الصيد وما هو سبب لذلك او بحمل الصيد على المعنى المصدري للاجماع قال في المنتهى وصيد البر حرام اصطياده والاكل منه والاشارة اليه والدلالة والاغلاق وكذا فرخه وبيضه وهو قول كل من يحفظ عنه العلم ولحديث عمر بن يزيد عن ابي عبد الله المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل وغير ذلك من الاخبار وسيسمع لبعض وان جميع ما يحرم على المحرم من صيد البر يحرم على المحل في الحرم للاجماع قال في المنتهى واجمع المسلمون كافة على تحريم صيد الحرم على الحلال والحرام لم يخالف فيه مخالف وتدل عليه الاخبار ايضا وسيجيء البعض ثم قال ويضمن المحرم في الحل والحرم بلا خلاف وكذا يضمن المحل في الحرم ذ هما له

فقلنا انظروا من منى امرها رسول الله فاغتسلت وطافت بالبيت وبالصفا والمروة

كل حيوان محلل بحر

بان الظان علي هو البطائني الضعيف وابو بصير صحيح

والنساء وطيا وعقدا له ولغيره وشهادة عليه واقامة وتقبيلا ونظرا بشهوة والاستمناء م

علمائنا واكثر الجمهور ونقل الرواية من طرقهم وطرقنا رواية معوية بن عمار عن ابى عبد الله قال وان اصبته وانت حرام فى الحل فعليك القيمة ثم قال وكل ما يحرم
ويضمن فى الاحرام بحرم ويضمن فى الحرم للمحل الا القمل والبراغيث فانه يحرم قتلها حال الاحرام ولا باس به فى الحرم بلا خلاف وان وقع الخلاف فى تحريم قتلهما فى
حال الاحرام وسيجئ تحقيقه و يؤيده الاجماع على اباحة قتل القمل والبرغوث والنمل واشباهه للمحل فى الحرم صحيحة معوية بن عمار عن ابى عبد الله قال لا باس
بقتل القمل والبق فى الحرم ولا باس بقتل النملة فى الحرم وهى تدل على جواز قتل النملة مطلقا فما روى فى قرب الاسناد عن على بن جعفر عن اخيه موسى وسالته
عن قتل النملة قال لا تقتلها الا ان تؤذيك يكون مقيدا لهذا فيكون مخصوصا بوقت الايذاء وذلك احوط ويحتمل الكراهة فتامل **قوله والنساء وطيا** وعقدا
له ولغيره وشهادة عليه واقامة وتقبيلا ونظرا بشهوة اشارة الى ان المحرمات الظ ان المراد بها المحللة فى غير حال الاحرام والمحرمة وان اللمس والتزامها وغمزها وغيرها
كالنظر ولعل فى النظر والتقبيل اشارة اليهما وانهما مقيدا بالشهوة فى المحرمات نسبا ورضاعا ومصاهرة لما قال فى المنتهى ولا يحرم للمحرم ان يقبل امه لانها
ليست محل الشهوة ولرواية حسين بن حماد قال سالت ابا عبد الله عن المحرم يقبل امه قال لا باس به هذه قبلة رحمة واما يكره قبلة الشهوة ومثلها رواية
سماعة عنه مع قوله لان ذلك يكون من جهة الرحمة والتعطف دون الشهوة وميل الطباع وهما يفيدان التقييد فى غيرها ايضا مثل البنت والاخت وغيرها
والاصل مع عدم ظهور دليل التحريم مؤيدا ما دليل تحريم الوطى قبلا او دبرا حال الاحرام وتعلق الكفارة والفساد به فهو النص من الكتاب والسنة فان الرفث
فسر بالجماع فى الاخبار الصحيحة وسيأتى والاجماع قال فى المنتهى و يحرم وطى النساء قبلا حال الاحرام فكذا يحرم دبرا اجماعا ويتعلق به الافساد على ما يتعلق بالوطى فى القبل
على ما ياتى بيانه واما دليل تحريم العقد مطلقا فهو الاجماع المدعى فى المنتهى ايضا وصحيحة ابن سنان كانه عبد الله بن سنان الثقة عن ابى عبد الله قال ليس للمحرم ان يتزوج
ولا يزوج فان تزوج او زوج محلا فتزويجه باطل ومثلها فى الحسن معوية بن عمار وغيرها من الاخبار وهى كما تدل على تحريم الفعل تدل على بطلانه ايضا
وهو مؤيد لما قلناه من دلالة النهى على البطلان فى غير العبادات ايضا فى الجملة فتذكر وتامل وكانه لا خلاف عندنا فى البطلان ايضا وكذا فى
التحريم الابدى مع العلم بالتحريم قال فى المنتهى لو عقد المحرم حال الاحرام على امراة فان كان عالما بتحريم ذلك فرق بينهما ولم تحل له ابدا وان لم يكن عالما
فرق بينهما فاذا احلا او احل ان لم تكن هى محرمة جاز له العقد عليها ذهب اليه علماؤنا خلافا للجمهور ولرواية اديم بن الحر الخزاعى عن ابى عبد الله قال
ان المحرم اذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ولا يتعاودان ابدا والذى يتزوج ولها زوج يفرق بينهما ولا يتعاودان ابدا ومثلها رواية ابرهيم بن الحسن فى المحرم
فقط لا فى المتزوج على من لها زوج وهما غير صحيحين ولا صريحين لاحتمال النهى عن ذلك الفعل دائما بل هو الظ من العود واما عدم الصحة فلوجود القاسم
المشترك وعبد الله بن بكير الواقفى وان كان ثقة فى الاولى وهو موجود فى الثانية مع الاشتراك فى الحسين بن على وابرهيم بن الحسن فانهما فى الحقيقة
منتهيا الى عبد الله بن بكير فلو وجد الوثوق لا يبعد القول بالجواز للاصل وايات التحليل واخبار وصحيحة عاصم بن عبد الحميد الثقة عن محمد بن قيس عن ابى
جعفر قال قضى امير المؤمنين فى رجل ملك بضع امراته وهو محرم قبل ان يحل فقضى ان يخلى سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئا حتى يحل فاذا احل خطبها
ان شاء فان شاء اهلها زوجوه وان شاؤا لم يزوجوه ولا يضر اشتراك محمد بن قيس لان الظ انه البجلى الثقة لما قال فى الفهرست ان للبجلى كتاب قضايا امير
المؤمنين ثم ذكر اسناده اليه بطريق صحيح الى عاصم بن حميد او يوسف بن عقيل عن محمد بن قيس هذا ثقة وذلك ظاهر لمن نظر فى الفهرست وكتاب النجاشى
وطريق الفقيه اليه فتامل فما قال فى رواية الحديث ان ما اشتمل على محمد بن قيس عن الباقر مرود للاشتراك محل التامل ففيه وقد حملها فى
التهذيب والمنتهى على الجاهل بالتحريم وجعلها دليلا له فتامل واما دليل تحريم تحمل الشهادة للعقد واقامتها له فما رايت فيه ما يعتد به نعم ذكره
الاصحاب من غير ذكر خلاف ويدل عليه رواية الحسن بن على عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله قال المحرم لا ينكح ولا ينكح ولا يشهد فان نكح فنكاحه باطل ورواية
ابى شجرة عمن ذكره عن ابى عبد الله فى المحرم يشهد على نكاح المحل قال لا يشهد ثم قال يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل ويمكن الكراهة لعدم صحتهما و
صراحتهما فى الاقامة واشتمال الاولى فى الكافى على قوله ولا يخطب مع عدم الخلاف فى اباحة الخطبة كما يظهر من المنتهى والثانية على جواز الاشارة
الى الصيد للمحل وان حمله الشيخ فى الاستبصار على الانكار جمعا بينها وبين ما تقدم مما دل على عدم جوازها ويمكن حملها على العلم بانه لا يمكن صيده
له ولا ميله الى ذلك بالجملة قد يكون الحرام هو الدلالة من حيث الصيد ولا نص ولا احتمال ذلك لا مع العلم بعدم الامكان ولغرض اخر كما هو الظاهر
من الرواية الدالة على المنع وكلام الاستبصار لا يجوز الاشارة الى الصيد فتامل والظ عدم بطلان العقد لو شهد المحرم عقد النكاح لعدم شرطيتها
فى صحة العقد والاصل وعموم الادلة نعم يمكن ذلك عند من يشترطها فيه وعدم جواز الحكم وصحته بشهادته لعدم صحة الشهادة نعم لو حكم بها يمكن ان لا يبطل
فتامل واما التقبيل وما بعده فمعلوم تحريمها عمدا فى الاجنبيات مطلقا واما فى الزوجة وما فى معناها فالظ تحريمها على المحرم عمدا مع الشهوة لا بدونها
لصحيحة محمد كانه ابن محمد بن مسلم الثقة قال سالت ابا عبد الله عن رجل محرم حمل امراته وهو محرم فامنى او امذى فليس عليه شئ كذا ما فى المنتهى مع انه فيها
على بن ابى حمزة المشترك فكانه علم انه الثمالى الثقة فتامل وحسنة الحلبى عن ابى عبد الله قال سالته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امراته قال نعم يصلح جما
ويصلح عليها ثوبها ومحملها قلت فيمسها وهى محرمة قال نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة قلت فان قبل قال هذا اشد ينحر بدنة ورواية محمد بن
مسلم على الظ قال سالت ابا عبد الله عن رجل حمل امراته وهو محرم فامنى او امذى قال ان كان حملها او مسها بشهوة فامنى او لم يمن امذى او لم يمذ فعليه دم يهريقه
فان حملها او مسها لغير شهوة فامنى او لم يمن فليس عليه شئ وصحيحة عبد الله بن الحجاج عن ابى عبد الله قال سالته عن الرجل يعبث بامراته حتى يمنى وهو
محرم من غير جماع او يفعل ذلك فى شهر رمضان فقال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذى يجامع ويدل على تحريم النظر الى الاجنبية حسنة معوية بن عمار فى المحرم
نظر الى غير اهله فانزل قال عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له وان لم يكن انزل فليتق الله ولا يعد وليس عليه شئ اى لا كفارة عليه فالظ انه عن الامام وما
روى فى الصحيح عن اسحق بن عمار عن ابى بصير قال سالت ابا عبد الله عن رجل نظر الى ساق امراة فامنى قال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان بين ذلك اى متوسطا

والطيب مطلقا على راى وان كان فى الطعام الاخلوق الكعبة والفواكه ﴿

وان كان فقيرا فشاة اما انى لم اجعل ذلك عليه من اجل الماء ولكن من اجل انه نظر الى ما لا يحل له فما يدل على عدم شئ فى النظر الى امراته فامنى مع الشهوة فالظ انه محمول على حال الجهل او السهو دون العمد كما حمله عليه الشيخ والمص فى المنتهى وهو صحيحة اسحق بن عمار فى محرم نظر الى امراته بشهوة فامنى قال ليس عليه شئ كذا ينبغى حمل ما يدل على الكفارة فى تقبيل امراته بغير شهوة على الاستحباب مثل صحيحة مسمع ابى سيار المدرج فى الجملة قال قال لى ابو عبد الله ع يا ابا سيار ان حال المحرم ضيقة ان قبل امراته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة وان قبل امراته على شهوة فامنى فعليه جزور وان مس امراته او لازمها من غير شهوة فلا شئ عليه للاصل وعموم ما يدل على عدم شئ فى المس بغير شهوة وعدم توثيق مسمع ومدحه بحيث يفيد حسن الخبر ويمكن حملها على تقدير انزال المنى فكان التقدير على غير شهوة فامنى ويؤيده وجوده بعد قوله على شهوة ولان هذا بعيد عدم جزور انا نظر بشهوة ولم يمن فكذا ينبغى التقبيل بشهوة من دون المنى شيئا يدل على عدم شئ فى التقبيل بغير شهوة بالطريق الاولى ويؤيده عدم شئ فى المس والالتزام فى هذه الرواية وكذا التعليل الذى تقدم فى تقبيل الام فتامل واما تحريم الاستمناء فهو لرواية اسحق بن عمار عن ابى الحسن ع قال قلت ما تقول فى محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله بدنة والحج من قابل ولصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع عن المحرم يعبث باهله وهو محرم حتى يمنى من غير جماع او يفعل ذلك فى شهر رمضان فماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذى يجامع والظ عدم وجوب الحج من قابل لما سيأتى من عدم الافساد الا بالجماع قبل الموقفين ويؤيده هذه الصحيحة والاصل مع ضعف رواية اسحق ويمكن حملها على الاستحباب **قوله** والطيب مطلقا على راى هذا ثالث المحرمات وهو مطلق الطيب عند المص يعنى جميع اجناسه وانواعه مما يطلق عليه الطيب حرام شمه ومسه واستعمال ما فيه ذلك اللبس والاكل الا ما استثنى والراى اشارة الى مذهب الشيخ فى بعض كتبه مثل التهذيب والاستبصار ان المحرم هو المسك والعنبر والزعفران والورس وفى رواية العود وعفل عن هذا المص فى المنتهى والعود والكافور ايضا وان غيرها مكروه ويستحب اجتنابه قال فى المنتهى الورس بفتح الواو وسكون الراء هو نبت احمر يوجد على قشور شجرة ينحت عنها ويجمع وهو شبيه بالزعفران المسحوق يجلب من اليمن طيب الريح وقال ايضا الطيب ما يطيب رائحته ويتخذ للشم كالمسك الى قوله والادهان الطيبة كدهن البنفسج واما دليل تحريمه مطلقا فهو الشهرة العظيمة وعموم الاخبار الكثيرة مثل صحيحة زرارة عن ابى جعفر ع قال من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم وان كان ناسيا فلا شئ عليه يستغفر الله ويتوب اليه وصحيحة حريز عن ابى عبد الله ع قال لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا من الريحان ولا يتلذذ به فمن ابتلى بشئ من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع بقدر ما شبع من الطعام كذا سماها فى المنتهى صحيحة مع ان فيها عبد الرحمن المشترك فكانه علم انه ابن ابى نجران الثقة للتصريح فى بعض الاخبار بنقل موسى بن القسم عنه هنا عن عبد الرحمن فتامل ومما فى صحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال سمعته يقول لا تمس الريحان وانت محرم وصحيحة معوية بن عمار عن ابى عبد الله ع قال اتق قتل الدواب كلها ولا تمس شيئا من الطيب ولا من الدهن فى احرامك واتق الطيب فى طعامك وامسك على انفك من الريح الطيب ولا تمسك من الريح المنتنة فانه لا ينبغى ان يتلذذ بريح طيبة فمن ابتلى بشئ من ذلك فليعد غسله وليتصدق بقدر ما صنع صحته غير ظاهرة وان قالها فى موضع من المنتهى صح والشيخ فى الصحيح لوجود ابرهيم وهو مشترك بين كثيرين كانه النخعى المجهول للتصريح بالوصف فى التهذيب وهذا ما سماها بها فى موضع اخر من المنتهى بها وان كانت صحيحة فى الكافى وحسنة الحلبى عن ابى عبد الله ع قال المحرم يمسك على انفه من الريح الكريهة ومثلها صحيحة هشام بن الحكم عن ابى عبد الله ع والاخبار الدالة على تحريم الادهان قبل الاحرام بالادهان التى تبقى رائحتها الى حين الاحرام وكذا الاخبار الصحيحة الكثيرة الدالة على عدم جواز تقريب الطيب الى المحرم اذا مات مثل رواية ابن ابى حمزة عن ابى الحسن ع فى المحرم يموت قال يغسل ويكفن ويغطى وجهه ولا يحنط ولا يمس شيئا من الطيب ومثلها فى صحيحة علاء عن محمد كانه ابن رزين وابن مسلم الثقتان عن ابى جعفر ع غير انه لا يقربه طيبا وقد مر فى بحث غسل الميت ايضا بعضها وقال فى المنتهى مثل الحلال الا انه لا يقرب الطيب ولا الكافور واصلا اجماعا فادعى الاجماع فى المحرم الميت والظاهر انه لا احرام فى الحى بطريق الاولى فتامل وبالجملة الاخبار الدالة على عموم تحريم الطيب كثيرة جدا واما ما يدل على تحريم الاربعة كما هو مذهب كتابى الاخبار فهو الاصل والاستصحاب ورواية معوية بن عمار عن ابى عبد الله ع قال انما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير انه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح ورواية سيف عن منصور عن ابن ابى يعفور عن ابى عبد الله ع قال الطيب المسك والعنبر والزعفران والعود ورواية السيف قال حدثنى عبد الغفار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الطيب المسك والعنبر والزعفران والورس ووجه الدلالة فى الاخيرتين ظاهر لانه قد علم بهما حصر الطيب فى الاربعة شرعا فلا يكون المراد بالحرام والمنهى من الطيب الا هذه الاربعة وظهر وجه ذكرها الاصحاب رحمهم الله فى باب ما يجب على المحرم اجتنابه فوفق الشيخ فى الاستبصار بعد الجمع بين الاخبار بحمل العام على الخاص او حمل ما يدل على النهى عن غيرها على الكراهة على ان الخبرين الاخيرين ليس فيهما اكثر من الاخبار بان الطيب اربعة اشياء وليس فيهما ذكر ما يجب على المحرم اجتنابه او يحل له الى قوله وان ما اولناها بما ذكرناه لما وجدنا اصحابنا رحمهم الله فى ابواب ما يجب على المحرم اجتنابه والاتفاق مع ما قلنا الى تاويلهما بعيد ولا يخرج عن تامل والعجب ان المص ايضا نقله فى المنتهى وقواه وما اجاب عن ادلة الشيخ قال هذا خلاصة ما ذكره الشيخ والاقرب الاعتماد على المشهور من تحريم الطيب على عمومه كانه اكتفى بالظهور وتاويل المفهوم من الاستبصار بان المراد حصر الاغلظ وهو بعيد جدا نعم يمكن ان يقال فى سند الاولى ابرهيم النخعى وهو مجهول وفى سند الثانى سيف المشترك والمنصور كذلك ولهذا ما سميت هذه الاخبار بالصحة والحسن وان كان الغالب انهما ابن عميرة وابن حازم والسيف المشترك موجود فى الثالث ايضا مع عبد الغفار كذلك مع الاختلاف فان العود غير مذكور الا فى الثانى بدل الورس مع عدم ذكر الكافور فى شئ منها مع وجوده فى اخبار غسل المحرم وفى قوله فى النهاية ايضا ونقل الاجماع فى المنتهى على تحريم الطيب مطلقا على المحرم وندرة القول به حتى ان الظ من تاويل الاستبصار القول بالمشهور والرجوع عن ذلك كالمبسوط على ما نقله فى المنتهى ومثل هذه الامور يضعف الاستدلال وبالجملة مع عدم ظهور صحة السند القول بها مشكل بعيد ومعه قوى فتامل اذا عرفت هذا فالظ تحريم استعمال الطيب للمحرم شما ولبسا واكلا وقد ادعى الاجماع فى المنتهى على ذلك ويدل عليه

الطيب كلما يمسك على انفه من الريح

ذكروا الخبر

[illegible]

والاكتحال بالسواد والنظر في المرآة م

الاخبار مثل رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع يقول لا تمس الريحان وانت محرم ولا تمس شيئا فيه زعفران ولا تاكل طعاما فيه زعفران ولا ترتمس في ماء تدخل
فيه راسك فيها اشارة الى تحريم تغطية الراس لعله مخصوص بالرجال وما في صحيحة معوية بن عمار واتق الطيب في زادك وما في صحيحة حريز لا يمس المحرم شيئا من الطيب
ولا الريحان ولا يتلذذ به وقد تقدم ما وكذا لا يجوز افتراش الطيب والنوم عليه والجلوس فيه لعل فيما تقدم من الاخبار دلالة ما عليه فافهم وقد استثنى خلوق
الكعبة وقيل اخلاط الطيب ينبغي الزعفران ولا يبعد ارادة كل ما يجمر به الكعبة ولهذا جوز الجلوس عندها وهي تجمر كالجلوس عند العطارين كما نقل في المنتهى عن الشيخ
عن الشافعي وقال انه جيد لانه يجوز واخلوق الكعبة ولكن ينبغي قصد عدم التلذذ برايحتها ويدل على جواز مطلق رايحتها ح بما سيجيء من جواز المرور والجلوس
عند العطارين وعدم قبض الانف فتامل قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اى الى استثناء خلوق الكعبة علماؤنا اجمع ويدل عليه صحيحة حماد بن عثمان
قال سالت ابا عبد الله ع عن خلوق الكعبة وخلوق القبر يكون في ثوب الاحرام فقال لا باس بهما هما طهوران وكذا الاذخر وما اشبهه من النبات والفواكه قال
الطيب على ثلثة اضرب احدها ما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه كنبات الصحراء من الشيح والقيصوم والخزامى والاذخر والفواكه كلها من الاترج والتفاح والنبق
وما اشبهه وما ينبته الادميون لغير قصد الطيب كالحنا والعصفر فهذا كله مباح شمه ولا يجب به فدية باتفاق العلماء ويدل عليه ايضا صحيحة معوية بن عمار قال قال
ابو عبد الله ع لا باس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح واشباهه وانت محرم وصحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال سئل عن التفاح
والاترج والنبق وما طاب ريحه فقال يمسك على شمه ويأكله ورواية عمار الساباطي قال سالت ابا عبد الله ع عن المحرم ايتخلل قال نعم لا باس قلت له اياكل
الاترج قال نعم قلت له فان له رائحة طيبة فقال ان الاترج طعام وليس هو من الطيب وكذا يشعر بما يدل على استثناء الحنا مثل صحيحة عبد الله بن سنان انه سال
ابا عبد الله ع عن الحنا فقال ان المحرم ليمسه ويداوي به بعيره وما هو بطيب وما به باس ومع ذلك يمكن كون كل ذلك مكروها اختيارا ويشعر به رواية ابي
الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال سالته عن امرأة خافت الشقاق فارادت ان تحرم هل تختضب يدها بالحنا قبل ذلك قال ما يعجبني ان تفعل ومكاتبة امرءة
ابرهيم بن سفيان قال كتبت الى ابي الحسن ع المحرم يغسل يده باشنان فيه الاذخر فكتب لا احبه لك وهذه مع ظهور صحة سندهما في الفقيه ظاهرة في
كراهة الاذخر المستثنى بالاجماع والخبر الصحيح المتقدمة فلا يبعد كون غيره من النباتات والفاكهة كذلك لاشعاره بتحريم التلذذ على المحرم فيما تقدم اليه
وايضا في تحريم الريحان فيما تقدم اشارة اليه فتامل وان قال المص في المنتهى الريحان الفارسي لا يجب به الفدية وفيه تامل ح لما تقدم قال ايضا الثانية
ما ينبته الادميون للطيب ولا يتخذ منه طيب كالريحان والمرزنجوش والنرجس هل يجب فيه الفدية فيه خلاف قال موم الخ الا ان يقال يحرم شمه ولكن لا يجب
الكفارة والفدية وهو بعيد لانه اذا الجزم بحرم لكونه طيبا فيجب عليه ح ما يجب في الطيب فتامل وايضا قال في تحريم القسم الثالث من النبات الثاني ما يقصد
شمه ويتخذ منه الطيب كالياسمين والورد والنيلوفر والظاهر ان هذا يحرم شمه لعل دليله صدق الطيب عرفا فتامل في الفرق بينها وبين الريحان وامثاله مع
التصريح بالمنع في الاخبار عن الريحان والتلذذ فتامل وقد استثنى ايضا من الاستعمال استعماله بان يزيله من الثوب كانه بالاجماع والضرورة ولصحيحة
ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في محرم يصيب ثوبه الطيب قال لا باس بان يغسله بيده نفسه كذا في الكافي والتهذيب ان يمسحه بيده او يغسله قال في المنتهى
ولو احتاج الى الماء للازالة والطهارة ولا يكفي الا احدهما يختار الازالة لوجود البدل فيها دون الازالة والظ انه مع الحاجة الى لبسه مثل كونه من
ثوبي الاحرام وتعيينه وعدم امكان ازالته الا بالماء الموجود ومع ذلك فيه تامل لان البدل مشروط بعدم الماء بالنص والاجماع وصدق العدم ح غير ظ
وكونه بمنزلة المعدوم شرعا فرع وجوب صرفه في الازالة ووجوب الازالة ح غير ظ فلا يبعد ترجيح الطهارة لان وجوب تحصيل الطهارة بالماء اقوى
من دليل وجوب ازالة الطيب فيمكن كون التصرف فيه اولى فتامل فيه وايضا قد استثنى شمه اذا مر بين العطارين ولا يجب الامساك على انفه للاصل
وللسهلة ولما في صحيحة هشام بن الحكم المتقدمة عن ابي عبد الله ع قال لا باس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين ولا يمسك على انفه والظ
عدم الخصوصية بما بين الصفا والمروة كما يشعر به ريح العطارين والظ ان احدا ما فرق ولا يبعد استحباب الامساك على الانف وكراهة الشم لما مر من عموم
المنع عن الطيب وخصوصا ما في صحيحة معوية بن عمار وامسك على انفك من الريح الطيبة ولا تمسك على انفك من الريح المنتنة ومثله في ما حسنة الحلبي وصحيحة
هشام بن الحكم المتقدمتين ويؤيده ايضا ما في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة بعد قوله امسك الخ من قوله ولا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة
فانه مشعر بكون المنع من التلذذ وقصد ذلك فلو قصد المار ايضا ذلك فلا يبعد تحريمه عليه ايضا فيكون الجائز المكروه مع القدرة على التحرز هو ما
يصل الى شمه من غير قصده ذلك التلذذ به وينبغي ان يكون كارها لذلك جمع الشيخ بينهما بالحمل على الجواز والاستحباب او على المباشرة وغيره
من الذي يمر بين يدي الطيب مطلقا فالظ جواز الجلوس عندهم ايضا على ذلك الوجه والاولى الاجتناب الا مع الضرورة والقبض على الانف ح
مثل عدم القبض عن الرائحة المنتنة لما ورد من المنع في الاخبار الصحيحة المتقدمة والظ ان المراد عدم تحريم ذلك وعدم النهي عن ذلك كانه يقول انما
يجب عليك ان تمسك عن الرائحة المنتنة لانه المتبادر من تلك الاخبار على فهمي ويؤيده قوله ع ولا ينبغي ان يتلذذ فانه يدل على ان المقصود من المنع من الرايحة الطيبة لا عن الرائحة صح
الطيبة وعدم المنع من المنتنة هو عدم التلذذ وذلك موجود في قبض الانف عن المنتنة وعدمه ولا شك ان الاولى عدم القبض عنها اتباعا لظاهر النصوص
**قوله** والاكتحال بالسواد هو رابع المحرمات وخامسها قال في المنتهى اجمع علماؤنا على انه لا يجوز للمحرم ان يكتحل بما فيه طيب سواء كان رجلا او امرأة
ويدل عليه ايضا ما تقدم من المنع عن الطيب في الجملة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في التهذيب قال لا باس ان يكتحل وانت محرم بما لم يكن فيه طيب
يوجد ريحه فاما للزينة فلا وهي حسنة في الكافي لابرهيم ورواية عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول يكتحل المحرم ان هو رمد بكحل ليس فيه
زعفران وغيرهما من الاخبار وفيها مبالغة في عدم الجواز بما فيه زعفران للعلاج ايضا وكذا نقل الاجماع فيه في عدم تحريم غير السواد الذي لم يكن فيه طيب والظ
في الاسود الذي ليس فيه طيب فالظ عدم الخلاف في التحريم للزينة والجواز لعلة للضرورة ولما تقدم من النهي عن تلذذ المحرم ولمثل صحيحة معوية بن عمار فاما للزينة

والجدال وهو قول لا والله وبلى والله، والكذب، وقتل هوام الجسد م

فلا ولما سيجيء واختاره هنا وفي المنتهى تحريم الاسود مطلقا لصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال لا يكتحل المرأة والرجل المحرمان بالكحل الاسود الا من علة وصحيحة حريز عن ابي عبد الله قال لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد ان السواد زينة وهي حسنة في الكافي وصحيحة في التهذيب وحسنة الحلبي عنه قال سألته عن الكحل للمحرم قال اما السواد فلا ولكن بالصبر والحضض والظ عدم تحريم السواد الا للزينة كما هو مذهب البعض للاصل والاجماع على التحريم ولما تقدم من الاشعار بان سبب التحريم هو الزينة والظ ان سبب ظن تجويز الغير وعدم تجويزه في بعض الروايات هو كونه زينة وعدم كون الغير كذلك غالبا ويؤيده قوله فيما تقدم ان السواد زينة وهو مشعر بان غيره ليس بزينة وان سبب تحريمه هو الزينة فينتفي مع انتفائها ويدل عليه ايضا حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال المحرم لا يكتحل الا من وجع وقال لا باس بان تكتحل بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فاما للزينة فلا فان معناه جواز الاكتحال بما لم يكن فيه طيب لعدم الزينة وتحريمه لها وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله قال تكتحل المرأة بالكحل كله الا الكحل الاسود للزينة وهذه صريحة في عدم تحريم غير الاسود والاسود الا للزينة والظ ان ما يدل على تحريم السواد مطلقا محمولة على الغالب من كونه للزينة فلو لم يكن اجماع على ان غيره جائز للزينة ايضا لرسيد القول بتحريمهما ايضا للزينة كالاسود ولا يكون فرق بينه وبين غيره في التحريم والتحليل كما هو الظ ولما تقدم من علية الزينة وان الاطلاق لعدم الزينة الا فيه غالبا ويشعر ما يدل على تحريم النظر في المرآة ايضا فانه مقيد بالزينة وهو خامس المحرمات في حسنة حريز عن ابي عبد الله وحسنة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله لا تنظر المحرم في المرآة للزينة وما سيجيء من عدم جواز الحلي للزينة ولبس الخاتم لها كذلك فالاطلاق المص ره والتقييد بها محل التامل وهو اعرف **قوله** والجدال الخ هو السادس والسابع منها ودليل تحريمها هو قوله تعالى ولا فسوق ولا جدال في الحج لعله يريد في الاحرام مطلقا او حال احرام الحج والعمرة وتظهر الدلالة على التحريم من صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله اذا احرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلة الكلام الا بخير فان تمام الحج والعمرة ان يحفظ المرء لسانه الا من خير كما قال الله تعالى فان الله يقول فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فالرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله ولا ينافي ذلك عدم وجوب الكون بتقوى الله وعدم وجوب ذكر الله وقلة الكلام واستحباب ذلك واستحباب حفظ اللسان الا من خير ولعل المراد بالسباب هو الكذب ايضا ويمكن ان يكون المراد هو ما يدل على اسماض الشتم كما يفهم من اللغة ومن شرح عد في اوايل الكتاب في التجارة والظ انه المفاخرة لما سيأتي ويفهم ذلك من الدروس ايضا ولكن سكوت الاكثر عن السباب والمفاخرة وذكر الكذب فقط في هذا المقام عنه يدل على الاول صحيحة سليمان بن خالد قال سمعت ابا عبد الله يقول في الجدال شاة وفي السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج وصحيحة علي بن جعفر قال سألت اخي موسى عن الرفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله فقال الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وان لم يجد فشاة وكفارة الفسوق يتصدق به اذا فعله وهو محرم لعل فيها اشارة الى ان السباب هو المفاخرة ويؤيده ان المفاخرة توجب تنقيص الغير وهو السباب وفي صحيحة معوية بن عمار في التفسير الى المفاخرة وهو قريب مما تقدم واما سكوت الاكثر عن ذكر السباب والمفاخرة فيدل على عدم فهم من الاية الا الكذب كما يفهم من بعض الاخبار في تفسيرها به فقط قال في المنتهى في الفسوق الكذب والظ ان الجدال المذكور في هذا الباب ما يتحقق الا بقول لا والله وبلى والله لا بسائر الايمان للاصل ولما مر ولما في صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقول لا لعمري وهو محرم قال ليس بجدال انما الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله والظ عدم الفرق بين الرجل والمرأة لما تقدم ولا ينافيه هذه لان اكثر الاحكام على الظ في الرجل وقد يراد به هنا المكلف مطلقا قال المص في المنتهى الاقرب ان الجدال يتحقق بواحدة منهما فاذا قال لا والله او قال بلى والله يكون مجادلا فيكون المراد في التفسير الجدال قول لا والله والجدال قول بلى والله وليس ببعيد فهم غير بل هو الظ انه يفهم التعميم وكون المقسم عليه معصية لله تعالى من رواية ابي بصير في الفقيه قال سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمله ويقول والله لاعملنه فخالفه مرارا فيلزمه ما يلزم صاحب الجدال فقال لا انما اراد بهذا اكرام اخيه انما يلزمه ما كان لله عز وجل معصية قال في المنتهى رواها ابن بابويه في الصحيح وهو غير ظاهر الصحة لكون في الفقيه لانه روى عن ابن مسكان عن ابي بصير وما صح طريقه الى ابن مسكان مع انه مشترك بين الضعيف والثقة مثل ابي بصير ومضمونها خلاف المشهور بل القائل به غير معلوم والتعميم غير صريح ويمكن حملها على الاستحباب وعلى المبالغة باعتبار تخصيص المقسم عليه لانها صحيحة في الكافي فلا ينبغي طرحها ويمكن صحتها في الفقيه ايضا بكون ابن مسكان هو عبد الله الثقة والطريق اليه صحيح لشهرته وعدم نقل رواية عن محمد وذكر طريقه وكان ابا بصير هو ليث بكثرة روايته وكان ذلك كله ظاهر عند المص حيث لا يلتفت الى الاشتراك وتسميتها صحيحة فتامل واما لزوم الكفارة وعدمها فسيجيء في بحث الكفارات **قوله** وقتل هوام الجسد الخ ثامن المحرمات قتل هوام الجسد اي الذي يقصد اكله ويؤذيه مثل القملة والبرغوث ولعل دليله بعض الروايات مثل صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال اذا احرمت فاتق قتل الدواب كلها الا الافعى والعقرب والفارة الخبر وصحيحة حماد بن عيسى قال سألت ابا عبد الله عن المحرم يلقي القملة عن جسده فيلقيها فقال يطعم مكانها طعاما ومثلها صحيحة محمد بن مسلم عنه ع سألته عن المحرم ينزع القملة الخ وهما يدلان على وجوب الكفارة في الالقاء وهو مستلزم لتحريمه المستلزم لتحريم القتل وبرواية حسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال المحرم لا ينزع القملة عن جسده ولا من ثوبه متعمدا وان فعل شيئا من ذلك خطأ فليطعم مكانه طعاما قبضة بيده وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال المحرم يلقي عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده فاذا اراد ان يحول قملة من مكان الى مكان فلا يضره واعلم انه لا يستفاد منها تحريم قتل جميع هوام الجسد اذ شمول الاولى لها غير ظ لاحتمال كون المراد بالدواب ما يدب على الارض عادة والظ انها ليست كذلك وان كان ظ صحيحة معوية ان القمل دابة وكذا اللغة والصحيحتان بعدها ليستا بصريحتين في تحريم القتل بل ولا في وجوب الكفارة لاحتمال الاستحباب على انهما مخصوصتان بالقمل واستلزام وجوب الكفارة للتحريم غير ظ ولهذا يجب في الخطاء مع عدم التحريم على ان في صحتهما تاملا لوجود عبد الرحمن المشترك كان المص يعرف كونه ثقة ولا ينظر الى الاشتراك ويسمي الاخبار الكثيرة بالصحة مع ذلك كما مر وسيجيء فلا يحتاج الى التنبيه فتنبه ورواية حسين غير صحيحة والاخيرة صريحة في الالقاء غير القتل ويحتمل كراهة الالقاء الا انه يمكن استخراج العلة عن عدم القاء القمل ويقاس عليه نحوه ويؤيد

ولبس الخاتم للزينة لا للسنة ولبس ما يستر ظهر القدم اختيارا والادهان اختيارا

تحريم الكل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة قال قلت لابي عبد الله ع ارايت ان وجدت علي قرادا او حلمة اطرحهما قال نعم وصغارهما انهما رقيا في غير مرقاهما ويؤيد الجواز مطلقا الاصل والاستصحاب وانه مؤذ يؤذي الانسان وغيره وصحيحة معوية بن عمار ظاهرة فيه وفي الكراهة قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في محرم قتل قملة قال لا شيء في القملة ولا ينبغي ان يتعمد قتلها فان عموم نفي شيء بعيد نفي عدم الاثم والنهي ايضا هو دليل الجواز ولفظة لا ينبغي ظاهرة في الكراهة فيمكن الجمع بين الاخبار بذلك ويؤيدها صحيحة معوية بن عمار في الفقيه قال لا باس بقتل النمل والبق وقال لا باس بقتل القملة في الحرم وغيره فان ظاهرها عام للمحرم وغيره ورواية مرة مولى خالد قال سالت ابا عبد الله ع عن المحرم يلقي القملة فقال القوها ابعدها الله غير محمودة ولا مفقودة ولا يضر جهل حال مرة وهكذا تحمل على الكراهة صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع المحرم يحك راسه قال ما لم يظاهر ما لم يدم ولا يقطع الشعر على انه يمكن ان يكون المراد نفي اعادة القملة الى مكانها وعدم وجوبها على ما في الفقيه لا يبعد بها وان ظاهرها يدل على عدم الباس بنوع القملة والا كان ينبغي ان يكون عليه شيء وهي تدل على عدم الحك بحيث يدمي او يقطع الشعر وبالجملة ليس على التحريم دليل الا ما يدل على وجوب الكفارة بكف من طعام وقد نفي وجوبها بما تقدم صريحا وان لم يكن نفي الاثم ظاهرا فما بقي على التحريم دليل اصلا فتامل وقال في التهذيب بعد اثبات الكفارة بالاخبار المتقدمة فليس في هذه الروايات اي صحيحتي معوية ورواية مرة مخالفة لما قدمناه لانها وردت مورد الرخصة بجواز ان يكون المراد بها من يتاذى فانه متى كان الامر على ذلك جاز له ذلك الا انه يلزمه الكفارة حسب ما قدمناه وقوله لا عليه من القملة لا شيء عليه معين كما يجب عليه فيما عدا ذلك من قتل الاشياء وفيه تامل اذ ما ثبت تحريم بل غايته لزوم الكفارة فتخصيص الجواز بحال الاذى بعيد لوجهين والتاويل الاول تخصيص بدل على عدم التحريم وهو ما ذكرناه والثاني ايضا غير مفهوم وغير جيد لتعيين الكفارة في دليل الوجوب بالكف من طعام فتامل فالظ من جواز قتل الهوام سواء كان على البدن او الثوب كما نقل في الدروس عن المبسوط وابن حمزة في قتله على البدن ويفهم من احد خاوي التهذيب كلامه وكذا الالقاء غير القتل وفي القائه تامل والجواز محتمل قريب فتامل وكذا يجي في القراد عن بعيره دون الحلمة لرواية معوية بن عمار قال قال وان القى المحرم القراد عن بعيره فلا باس ولا يلقي الحلمة ورواية عمر بن يزيد قال لا باس ان تنزع القراد عن بعيرك ولا ترم الحلمة وصحيحة حريز في الفقيه عن ابي عبد الله ع قال ان القراد ليس من البعير والحلمة من البعير بمنزلة القملة من جسدك فلا تلقها والق القراد وفيها اشعار بتحريم القاء القمل ولكن تقدم ما يدل على الجواز فيقول وجه يمكن كون القاء الحلمة من البعير ايضا مكروها لعدم اعتبار سند ما يدل على التحريم وكانه لذلك قال في الدروس ويجوز القاء القراد والحلمة وغيرهما ولكن لا يناسب مع قوله بالتحريم في قتل هوام الجسد مثل القمل فتامل **قوله** ولبس الخاتم للزينة الخ هذا تا... دليل التحريم مع قصد الزينة ما يفيد التحريم كل ما يراد به الزينة في حال الاحرام مثل صحيحة حريز المتقدمة عن ابي عبد الله ع قال لا تنظر في المراة وانت محرم لانه من الزينة فانه يفهم منها تحريم كل ما هو للزينة تامل ودليل عدم تحريم ما ليس للزينة مطلقا للسنة وغيرها فقول المص لا للسنة مبنا على الغالب الظ انه لو لم يكن لكان الحصر واعم واولى فتامل هو الاصل مع عدم دليل يدل على التحريم مطلقا ويؤيدها ما في رواية مسمع عن ابي عبد الله ع قال سالته ايلبس الخاتم المحرم وهي حسنة لو لم يكن فيه مجهولا ومثل صحيحة محمد بن اسمعيل الظ انه ابن بزيع الثقة بقرينة نقله عن الكاظم ع قال رايت العبد الصالح ع وهو محرم وعليه خاتم وهو يطوف طواف الفريضة وفي دلالتهما تامل ويمكن حمل رواية مسمع على الكراهة بعد تسليم السند والقدح في غيرها بعدم الصراحة ولهذا لم يحرم جميع الزينة للمحرم وقد يكون المحرم ما هو للزينة فقط وما يكون سنة لم يكن حراما وان قصد به الزينة فكانه لذلك قال في التهذيب لا باس بلبس الخاتم للسنة ويكره للزينة بعد نقله كلام الشيخ المفيد ويؤيده ما يدل على جواز لبس الزينة المعتادة للمراة من الحلي والثياب الا انها لا تظهرها مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع عن المراة يكون عليها الحلي والخلخال والمسك والقرطان من الذهب والورق تحرم فيه وهو عليها وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها اتنزعه اذا احرمت او تتركه على حاله قال تحرم فيه وتلبسه من غير ان تظهره للرجال في مركبها ومسيرها فان ظاهرها تفيد جواز لبسها الخاتم للزينة ايضا وفيها تاييد بجواز لبس الحرير ايضا ويحمل ما يدل على النهي على غير المعتاد وعلى الاظهار للزوج ويدل على جواز لبس الخاتم لها صحيحا موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال تلبس المحرمة الخاتم من ذهب قد حمل الاكثر ما يستفاد منه الجواز على قصد عدم الزينة لوجوب حمل العام على الخاص هذا كان واجبا لو كان الخاص صحيحا صريحا وليس كذلك وانما يستفاد نحو من القياس فتامل ولا شك ان الاجتناب احوط **قوله** ولبس ما يستر ظهر القدم اختيارا هذا عاشر المحرمات دليله كانه الاجماع المستند الى بعض الروايات مثل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال لا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا الخفين الا ان لا يكون لك نعلان وما قاله في الفقيه وسأله رفاعة بن موسى عن المحرم يلبس الجوربين فقال نعم والخفين اذا اضطر اليهما والظ ان القايل هو الامام ع لما مر ولانها نقلت فيه بعد قوله وروى الحلبي عن ابي عبد الله ع فالظ ان ضميرها له راجع اليه فليست بمقطوعة كما قال في الدروس والظ انها صحيحة لان الطريق فيه اليه صحيح وهو ثقة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في المحرم يلبس الخفين اذا لم يكن له نعل قال نعم ولكن يشق ظهر القدم مطلقا كما هو المدعى فتامل ثم الظ على تقدير القول بان ليس المراد تحريم ستره على اي وجه كان فيجب برهوه دائما لا يجوز ان يغطيه بالثياب التي لبسها والالحاف وغيرها بل الظ تحريمه على الوجه المتعارف في ستره مثل الخف والنعل البغدادي واليه اشار في الدروس في عد المحرمات بقوله لبس ما يستر القدم كالخف والتمشك ثم قال ولا يحرم تغطية القدم بما لا يسمى لبسا وايضا الظ عدم التحريم مطلقا على المراة كما اشار اليه في الدروس قال ولعدم تحريم المخيط عليها ولما روي ان احرامها في وجهها وغير ذلك مع عدم دليل ظاهر يدل على التحريم عليها فان الظ من الروايات هو التخصيص بالرجل ودعوى الاجماع غير ظاهر في حقها وايضا الظ من صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وجوب الشق فيحمل عليها الاخرى بان لم تثبت في الاصول من حمل العام على الخاص ثم نقل في الدروس قال في الخلاف لا يجب الشق لمقطوعة ابن ابي حمزة وهي غير واضح على المقطوعة لا تعارض السند الصحيح نعم يمكن ان يقال السند غير صحيح وفي الوجوب لعدم الامر الصحيح والاستحبا محتمل انه يحتمل ان يكون المراد بالشق في هذا المقام هو قطع ما على ظهر القدم الا مقدارا ما يمسك القدم فيه لان الظ ان الغرض هو الخلاص عن محذور لبس ظهر القدم مهما امكن ويمكن الاكتفاء بمجرد شق ما على ظهر القدم بان يقطع من عند الساق

الاصابع

وازالة الشعر وان قل واخراج الدم من غير ضرورة وقص الاظفار وقطع الشجر والحشيش الثابت في غير ملكه عدا شجر الفواكه والاذخر والنخل

الاصابع نحو خط لانه المتبادر من الشق لا القطع والطرح في الاصل ايضا يؤيده ويتحقق الامتثال وليس بمعلوم كون الغرض كشف الظهر لاحتمال التعبد مع انه لا يحصل ذلك في الجملة ولا منع الشق بالمعنى الاول يصير مما لا يستر ظهر القدم فلبس لبس الخف مشروطا بعدم النعلين كما هو المذكور في الرواية وكلام الاصحاب بل ادعى الاجماع على ذلك وان امكن ان يقال يحتمل عدم الجواز ح ايضا اذ يبقى بعضه فانه لو قطع بالكلية لم يكن الا كالصنوبة وشك تحيل ونحوه ويظهر من المنتهى كون المراد به قطع ساتره فقط حيث قال فان لم يجد النعلين شق الخفين وجعلهما كالشمشكين في لبسهما والادهان الحادي عشر منها الادهان دليل تحريم الطيب اختيارا بعد الاحرام وقبله اذا بقي منه رائحة الى حال الاحرام وجوازه اضطرارا مثل التداوي مع الكفارة وكذا جواز اكل غير الطيب واستعماله قبل الاحرام هو الاجماع المذكور في المنتهى وبعض الاخبار ويدل على تحريمه بعد الاحرام ما في صحيحة معوية المتقدمة عن ابي عبدالله ع قال لا تمس شيئا من الطيب ولا من الدهن في احرامك والظاهر ان المراد الادهان به لا سائر البدن والاحوط اجتنابه الا الاكل وحسنة الحلبي عن ابي عبدالله ع قال لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر من اجل ان رائحته تبقى في راسك بعد ما تحرم وادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل لعل المراد بالدهن في قوله وادهن هو الدهن الغير الطيب الذي تبقى رائحته بعد الاحرام لما تقدم وهي دليل جواز اطلاق العام وارادة الخاص ايضا او دليل لقرينة فتامل ومثلها رواية علي بن ابي حمزة فالمراد ذلك في صحيحة هشام بن سالم ايضا قال قال له ابن ابي يعفور ما تقول في دهنه بعد الغسل للاحرام فقال قبل وبعد ومع ليس به باس الحديث لما تقدم وحمل الشيخ على الضرورة او بنفسج زال عنه الرائحة او بشرط علمه انه لم يبق الى بعد الاحرام وصحيحة محمد الحلبي سأله الظاهر انه ابو عبدالله ع لانه المذكور في رواية قبلها بلا فصل عن دهن الحناء والبنفسج انه هن به اذا اردنا ان تحرم فقال نعم وقال في الاستبصار لا منافاة لان النهي في الاخبار ورد في المسك والعنبر لا في البنفسج ويفهم ان التحريم مخصوص والظ عدم الكفارة في غير الطيب للاصل وعدم النص **قوله** وازالة الشعر وان قل هنا الثاني عشر منها لعل دليله الاجماع قال في المنتهى يحرم على المحرم ازالة شيء من شعره قليلا كان او كثيرا على راسه كان او لحيته وقد اجمع عليه العلماء ويدل عليه اية ومن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك واذا كان مع الضرورة يجب الفداء فمع الاختيار يكون حراما قطعا والاخبار ايضا في الجملة مثل صحيحة حريز عن ابي عبدالله ع قال مر رسول الله ص على كعب بن عجرة الانصاري والقمل يتناثر من راسه فقال ايؤذيك هوامك فقال نعم قال فانزلت هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فامره رسول الله ص فحلق راسه وجعل عليه صيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة ثم قال ابو عبدالله ع وكل شيء في القران او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القران فمن لم يجد فعليه كذا فالاول بالخيار كذا اسماها في المنتهى مع ان فيها عبد الرحمن المشترك فتامل وصحيحة اخرى عن حريز عن ابي عبدالله ع قال اذا نتف الرجل ابطه بعد الاحرام فعليه دم وفي صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول من حلق او نتف ابطه ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم وحسنة الحلبي قال سألت ابا عبدالله ع عن المحرم يحتجم قال لا الا ان لا يجد بدا فليحتجم ولا يحلق مكان المحاجم وصحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبدالله ع عن المحرم كيف يحك راسه قال باظافيره ما لم يدم او يقطع الشعر ورواية عمر بن يزيد عن ابي عبدالله ع قال لا باس بحك الراس واللحية ما لم يلق الشعر ويحك الجسد ما لم يدمه ورواية عمر بن يزيد عن ابي عبدالله ع قال قال الله في كتابه فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك والجمع بين هذه وصحيحة حريز المتقدمة بالحمل على التخيير بين شبع العشرة واعطاء المدين لكل ستة كما قاله في التهذيب فيظهر من الدروس تقويته ويدل على عدم جواز اخذ المحرم شعر المحل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله ع قال لا ياخذ المحرم من شعر الحلال **قوله**

واخراج الدم الخ هذا هو الثالث عشر وخص في المنتهى والدروس بالحجامة وهو غير ظاهر ودليله الروايات المتقدمة في السابقة ورواية الحسن الصيقل عن ابي عبدالله ع عن المحرم يحتجم قال لا الا ان يخاف التلف ولا يستطيع الصلوة قال اذا اذاه الدم فلا باس به ويحتجم ولا يحلق الشعر وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبدالله ع عن المحرم يستاك قال نعم ولا يدمي ويدل عليه ايضا منع الدلك في الحمام والغسل لان الظ ان العلة خوف خروج الدم وسقوط الشعر كما هو صريح في البعض لكن روى في المنتهى عن ابن بابويه في الصحيح عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبدالله ع في المحرم يستاك قال نعم قلت فان ادمى يستاك قال نعم هو السنة لعلها محمولة على حال الضرورة فتامل ويمكن حمل صحيحة حريز عن ابي عبدالله ع قال لا باس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر على الضرورة كما نقله الشيخ في كتابي الاخبار بحمل المجمل على المفصل على ان الصحة ايضا غير ظاهر لوجود حماد وعبد الرحمن في طريق الشيخ وهما مشتركان وان قال في المنتهى والدروس انها صحيحة والظ انها صحيحة في الفقيه ويمكن حمل الاول على الكراهة كما نقله الشيخ في الخلاف على ما نقله في المنتهى ورواية يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبدالله ع عن المحرم يحتجم قال لا احبه يدل عليها لان الظاهر من لا احبه هو الكراهة ومعلوم ان المراد مع عدم الحاجة والاصل مؤيد ولكن هذه غير صحيحة ولا صريحة والاصل متروك بما مر فالاول اوفق بقوانين الاستدلال على ان صحيحة حريز ليست فيها الا الحجامة فتخصيص التحريم بالحجامة كما فعله في المنتهى والدروس بعيد فتامل **قوله**

وقص الاظفار هو الرابع عشر كان دليله الاجماع قال في المنتهى اجمع فقهاء الامصار كافة على ان المحرم ممنوع من قص اظفاره وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله ع قال سألته عن الرجل تطول اظفاره قال لا يقص شيئا منها ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام وصحيحة اخرى في الفقيه انه سأل ابا عبدالله ع عن المحرم تطول اظفاره الى ان ينكسر بعضها فيؤذيه قال لا يقص منها شيئا ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام ومثلها في الكافي في الحسن وهو غيرها من الاخبار **قوله** وقطع الشجر الخامس عشر قطع كل ما ينبت في الحرم من الشجر والشوك والحشيش والظ انه حرام على المحل والمحرم ودليله الاجماع والاخبار مثل صحيحة حريز عن ابي عبدالله ع قال كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا ما انبتته انت وغرسته هذه بعمومها يفيد تحريم جميع ما نبت فيه بالقطع والقلع رطبا ويابسا ويؤيده صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبدالله ع قال رأى علي بن الحسين

ط للرجال والحلي غير المعتاد للنساء واظهار المعتاد للزوج م

وانا اقلع الحشيش من حول الفساطيط بمنى قال يا بني ان هذا لا يقلع ومنها تامل ويمكن حملها على حال الضرورة جدا وعلى جميع الحشيش فتامل وغيرها من الاخبار قال في المنتهى ولا خلاف بين المسلمين في تحريم قلع شجر الحرم الا ما نستثنيه من المستثنيات منها شجر الفواكه والنخل ولعل لا خلاف فيهما لحسنة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل قلع من الاراك بمكة قال عليه ثمنه يتصدق به ولا ينزع من شجر مكة شيء الا النخل وشجر الفواكه ولا يضر عدم صحة سندها وفي الصحيح سأل منصور بن حازم اباعبد الله عن الاراك افاقطعه قال عليك فداؤه ومنها ما انبته انت ودليله صحيح حريز المتقدم وفي الدلالة على جواز جميع ما انبته الادمي تامل ولعل لا خلاف فيه ايضا ومنها قلع الشجر من منزله او دار لصحيح حماد بن عثمان قال سألت اباعبد الله عن الرجل يقلع الشجرة من مضربه او داره في الحرم فقال ان كانت الشجرة لم تزل قبل ان تبني الدار ويتخذ المضرب فليس له ان يقلعها وان كانت طرأت عليها فله قلعها وصحيحه ايضا عنه في شجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم فقال ان بنى المنزل والشجرة فيه فليس له ان يقلعها وان كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها قال في المنتهى انهما صحيحتان وفي الطريق في التهذيب محمد بن يحيى محمد بن يحيى الصيرفي عن حماد بن عثمان ومحمد فيهما غير ظاهر التوثيق لعله يعرف وقال في الفهرست له كتاب فهو مجهول ولا يبعد جواز قلع وقطع مثل حشيش داره بالطريق الاولى وما يفهم من قوله وهو له فليقطعها ولما يقدم من استثناء شجر الفواكه وما انبته فان فيه اشعار به فتامل ويحتمل كونه مثال الشجر فكل ما يكون قبل لا يجوز وبعده يجوز ولكن الاجتناب عنه في الدار لا يخلو عن شيء واما جواز قطع الشجر والحشيش عن ملكه مطلقا كما هو المفهوم من المتن وغيره فدليله غير واضح بل الظاهر مما سبق لعلهم فهموا الجواز مطلقا من صحيح حماد بن عثمان وان كانت لحمة فيها تامل والاحتياط ومنها عودا المحالة وهي البكرة التي يستقى عليها وعودا هما الخشبتان على طرفي البئر بينهما المحالة ودليله الاحتياج اليهما فلا يبعد تخصيصه بحال الاحتياج ويكون البكرة ايضا مستثنات كما قيل ويدل عليه ايضا رواية زرارة عن ابي جعفر قال رخص رسول الله في قطع عودي المحالة والاذخر فالاذخر منها وادعى الاجماع في المنتهى على استثنائهما فلا يضر ضعف سند رواية زرارة ويدل عليه الاخبار وغيرها المشتملة على لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها الا الاذخر من طرق العامة والخاصة مثل موثقة زرارة لعبد الله بن بكير قال سمعت ابا جعفر يقول حرم الله بريدا في بريد ان يختلى خلاه ويعضد شجره الا الاذخر او يصاد طيره وحرم رسول الله المدينة ما بين لابتيها صيدها وحرم ما حولها بريدا في بريد ان يختلى خلاها او يعضد شجرها الا عودي الناضح والظاهر ان لا خلاف ايضا في جواز ترك الابل ترعى في الحرم وان علم القلع قال في المنتهى لا بأس بترعى الحشيش في الحرم بان يترك ابله فيه لترعى ولا يجوز له قلعه واعلفه الابل ذهب اليه علماؤنا اجمع ولصحيح حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله قال يخلى عن البعير في الحرم يأكل ما شاء ولصحيح جميل ومحمد بن حمران المتقدمان قال سألنا اباعبد الله عن النبت الذي في ارض الحرم اينزع فقال اما شيء تأكله الابل فليس به بأس ان ينزع قال في التهذيب المراد نزع الابل لما تقدم ولان الهدايا كانت تدخل الحرم وتكثر ولم ينقل انه افواهها من زمانه الى الان ولان الحاجة ماسة اليه فلذلك استثنى اليابس من الشجرة والحشيش في كلام الاصحاب وما نرى له دليلا صالحا قال في المنتهى لا بأس بقطع اليابس من الشجر والحشيش لانه ميت فلم يبق له حرمة وكذا يجوز قطع ما انكسر ولم يبن لانه قد تلف فهو بمنزلة الميت والظفر المنكسر وظاهر النصوص عدم الجواز وما ذكره لا يصلح لتخصيصها لان سبب التحريم مجرد الفضل لا كونه حيا او رطبا وغيرها فان الكل يتلف فان كان عندهم غير ذلك من الاجماع ونحوه والا ينبغي الخروج عن مقتضى النصوص بذلك نعم قد يجوز فيه اخذ الكمأة لانه لا اصل له فهو كالثمرة الواقعة على الارض ولا باس لما ذكروا لانه ليس بكلأ ولا حشيش وايضا يجوز استعمال المقاطع للقالع وغيره ايضا وليس بعيد اذ تحريم الفعل لا يستلزم تحريم سائر الانتفاعات المحرم بالاصل وغيره والظاهر عدم الفرق في التحريم بين كون الشجر كله في الحرم او اصله او فرعه للصدق في الجملة ولصحيح معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن شجرة اصلها في الحرم قال حرم اصلها لمكان فرعها فهو له ولبس المخيط للرجال الخ هذا السادس عشر من محرمات الاحرام ظاهر كلامهم تحريم المخيط على الرجل ولو كان قليلا غير شامل للبدن وقال في الدروس يجب تركه على الوجهين ان قلت الخياطة في ظاهر كلام الاصحاب ولا يشترط الاحاطة ويظهر من كلام ابن الجنيد اشتراطها حيث قيد المخيط بالضام للبدن فعلى الاول يحرم التوشح بالمخيط والتدثر وفي فهم ذلك من القيد تامل اذ الظاهر من القيد تحريم ما يماس البدن لا ما يحيط به ثم تامل في التفريع على الاخرى فقط قال في المنتهى يحرم على المحرم لبس المخيط من الثياب ان كان رجلا ولا نعلم فيه خلافا واستدل عليه برواية من العامة ولصحيحة معوية بن عمار من الخاصة عن ابي عبد الله قال لا تلبس وانت تريد الاحرام ثوبا تزره ولا تدرعه ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا الخفين الا ان لا يكون لك نعلان ثم قال ولا خلاف في ذلك قال ابن عبد البر لا يجوز لباس شيء من المخيط عند جميع اهل العلم واجمعوا على ان هذا المذكور دون النساء ويدل عليه ايضا ما دل على عدم جواز لبس القباء الا مقلوبا عند فقد الازار ولكن ما يظهر في النصوص ما يدل على التحريم مطلقا قليلا كان او غيره بل الظاهر منها ما يكون ساترا وثوبا مثل السراويل والدرع كما يشعر به كلام المنتهى لبس المخيط من الثياب قد تقدم ويؤيده صحيحة زرارة عن احدهما قال سألته عما يكره للمحرم ان يلبسه فقال يلبس كل ثوب الا ثوبا يتدرعه ويشعر به ايضا ما في الصحيحة المتقدمة على ما في يده فالتعميم غير ظاهر والتخصيص بابن الجنيد بل الظاهر من تحريم السراويل بالنص فلا يظهر تحريم التوشح بالمخيط والتدثر به مطلقا وكذا ما يشابه المخيط بالطريق الاولى وقد صرح بتحريم الكل في الدروس ويدل عليه جواز لبس الطيلسان بالنص والاجماع ظاهرا نعم لا يجوز زره للرواية وفي الرواية ما يدل على ان المزرر لا يجوز لغير الفقيه خوفا من زره وفي تحريم الحلال تامل وفي الدروس كانه قياسا على الزر وايضا لا يظهر المنع عن كل العقد بل عقد الرداء فقط ويظهر جواز عقد الازار وشده الهميان للرواية وصرح بهما في الدروس والظاهر جواز لبس المخيط مطلقا للنساء للاصل وعدم ظهور دليل عام يشملها ولما تقدم مما دل على جواز الاحرام في ثوب يصلي فيه وجواز لبس الحلي المعتاد لها مطلقا حين الاحرام ولكن لا تظهره لزوجها لصحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن المراة يكون عليها الحلي والخلخال من المسكة والقرطان من الذهب والورق تحرم فيه وهو عليها وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها اتنزعه اذا احرمت او تتركه على حاله قال تحرم فيه وتلبسه من غير ان تظهره

فرعها في الحل وفي الحرم فرعها ... دون اصلها فاما ... في ما اصلها في الحل وفرعها في الحرم

للرجال

وتظليل الرجل الصحيح سائرا ولو زامل عليلا او امرأة اختصا بالتظليل دونه وتغطية الرجل راسه وان كان بالارتماس م

للرجال في منزلها ومسيرها وقد تقدمت ونحن غير المعتاد ويدل على جواز لبس المخيط والحرير مثل صحيح يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المرأة تلبس القميص
تزره عليها وتلبس الخز والحرير والديباج فقال نعم لا باس وقد تقدمت ويؤيده جواز لبس الغلالة لتقيهما من الحيض بالاتفاق ولا يدل منع لبس البرقع والقفازين عنها
عليه لو سلم لرواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته ما يحل للمرأة ان تلبس وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع ويؤيده ما يدل يدل على ان احرام المرأة
على تحريم القفازين صحيحة ابن القسم قال قال ابو عبد الله عليه السلام المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين فيه تحريم الحرير ايضا منا لها ورواه في وجهها على انه يحتمل
ابن بابويه عن يحيى بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عن ابيه عليه السلام انه كره للمحرمة البرقع والقفازين وقال في المنتهى يجوز للمرأة لبس المخيط اجماعا ولا نعلم فيه خلافا الا قولا كراهتهما لعل المراد
شاذا للشيخ لا اعتداد به ويجوز لها ان تلبس الغلالة اذا كانت حائضا اجماعا لتقي ثيابها من الدم روى ابن بابويه في الصحيح عن عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام كراهة البرقع اذا
قال تلبس المرأة الحائض تحت ثيابها غلالة وقال ايضا القفازان في الاصل شيء يتخذه النساء لليدين يحشى بقطن ويكون له ازرار على الساعدين من البرد تلبسه لم يستقبل بالوجه ع
المرأة قوله وتظليل الرجل الخ السابع عشر من المحرمات تظليل الرجل الصحيح الغير المضطر بتركه حال سيره فوق راسه فلا تحريم على النساء ولا على المضطر عليلا
كان او صحيحا ولا حال النزول مطلقا ولا على الماشي تحت ظل في الطريق ولا على من ضرب ثوبا يستظل به فيه بشرط عدم كونه فوق راسه وان نقل في الدروس
عن الخلاف الاجماع على الجواز فيهم الاجماع على ذلك من المنتهى قال لا يجوز للمحرم ان يظلل على نفسه سائرا فيحرم عليه الاستظلال في المحمل وما في معناه كالهودج وان كان فوق راسه
والكنيسة والعمارية واشباه ذلك ذهب اليه علماؤنا اجمع وقال ايضا واذا نزل جاز ان يستظل بالسقف والحائط والشجر والخباء والخيمة وان نزل تحت
شجرة ويطرح عليها ثوبا يستتر به وان يمشي تحت الظلال وان يستظل بثوب ينصب اذا كان سائرا او نازلا ولكن لا يجعله فوق رأسه سائرا خاصة لضرورة وغير
ضرورة عند جميع اهل العلم ويدل عليها الاخبار ايضا في الجملة مثل رواية جعفر بن المثنى الخطيب عن محمد بن الفضيل وبشر بن اسمعيل قال قال لي محمد
كانه ابن الفضيل الا اسرك يا ابن المثنى فقلت بلى فقمت اليه قال دخل هذا الفاسق آنفا فجلس قبالة ابي الحسن الكاظم عليه السلام ثم اقبل عليه فقال له يا ابا الحسن ما
تقول في المحرم ايستظل على المحمل فقال له لا قال فيستظل في الخباء فقال له نعم فاعاد عليه القول شبه المستهزئ يضحك فقال يا ابا الحسن فما الفرق بين هذا وهذا فقال
يا ابا يوسف ان الدين ليس يقاس كقياسكم انتم تلعبون انا صنعنا كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وقلنا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يركب راحلته فلا يستظل عليها
وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما ستر وجهه بيده واذا نزل استظل بالخباء وفي البيت وفي الجدار وهذه تدل على جواز الستر باليد سائرا ويدل عليه
في الكافي وسيجيء وصحيحة عبد الله بن المغيرة المتقدمة قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام اظلل وانا محرم قال لا قلت افاظلل واكفر قال لا قلت فان مرضت قال ظلل وكفر ثم قال
اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما من حاج يضحى ملبيا حتى تغيب الشمس الا غابت ذنوبه معها وحسنة ايضا قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم فقال اضح لمن
احرمت له قلت اني محرور وان الحر يشتد علي فقال اما علمت ان الشمس تغرب بذنوب المحرمين وصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالظلال للنساء
وقد رخص فيه للرجال قال الشيخ ان قوله ورخص للرجال محمول على الضرورة ولزوم الكفارة للاخبار الكثيرة الصحيحة في ذلك ويؤيده لفظة الرخصة
فهاهنا لما تستعمل في جواز الممنوع لضرورة كاكل الميتة قاله في المنتهى وصحيحة سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن المحرم يظلل على نفسه
فقال امن علة فقلت يؤذيه حر الشمس وهو محرم فقال هي علة يظلل ويفدي وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى الرضا عليه السلام هل يجوز للمحرم ان يمشي تحت
ظل المحمل فكتب نعم قال وسأله رجل عن الظلال للمحرم من اذى مطر او شمس وانا اسمع فامره ان يفدي شاة يذبحها بمنى وصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس
بالقبة على النساء والصبيان وهم محرمون ولا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم وهذه تدل على تحريم تغطية الراس مطلقا بالطريق الاولى وصحيحة هشام بن
سالم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في الكنيسة فقال لا وهو للنساء جائز والظاهر عدم الفدية عليهن في التحريم على الرجال مطلقا وان اندوا
الا مع العلة فيجوز ويجب الفداء ولو كانت من اذى الشمس بحيث يشق او يتصدع لما تقدم في الروايات ولما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا
الحسن عليه السلام عن الرجل المحرم كان اذا اصابته الشمس شق عليه وصدع فيستتر منها فقال هو اعلم بنفسه اذا علم انه لا يستطيع ان تصيبه الشمس فليستظل منها
وغير ذلك من الاخبار وانه يكفي الواحد في العمرة كالحج لبعض الاخبار وان لم يكن صحيحا وللاصل ولصدق الامتثال لما تقدم وما يدل على اثنين في العمرة ليست
بصريحة ولا صحيحة وحمله في المنتهى على الاستحباب وهو خبر علي بن راشد قال قلت له جعلت فداك انه يشتد علي كشف الظلال في الاحرام لاني محرور يشتد
على الشمس فقال ظلل وارق دما فقلت له دما او دمين فقال للعمرة قلت انا نحرم بالعمرة وندخل مكة فنحل ونحرم بالحج قال فارق دمين وجه عدم الصحة المرة
وعدم الصراحة لاحتمال كون دمين لاحرامي العمرة والحج بل هو الظاهر حيث حكم اولا بدم وبدمين بعد ذكر احرام العمرة والحج وصحيحة ابرهيم بن ابي محمود المتقدمة كالصريح
في عدم الاثنين مطلقا قال قلت للرضا عليه السلام المحرم يظلل على محمله ويفدي اذا كانت الشمس والمطر يضران به قال نعم قلت كم الفداء قال شاة قوله ولو زامل الخ
اشارة الى انه لو زامل الممنوع غيره من النساء والمضطر والصبيان اختص غير الممنوع به لوجوب العمل بالاخبار المتقدمة الدالة على عدم الجواز لغيرهم والمزاملة
لا يستلزم الجواز وهو ظ ويؤيده ما رواه الشيخ عن بكر بن صالح قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام ان عمتي معي وهي زميلي ويشتد عليها الحر اذا احرمت فترى
ان اظلل علي وعليها فكتب ظلل عليها وحدها ولا يضر عدم صحتها بضعف بكر وما يدل على جواز الظلال عليه وعلى غير الممنوع وهو مرسل العباس بن معروف عن
بعض اصحابنا عن الرضا عليه السلام قال سألته عن المحرم له زميل فاعتل فظلل راسه أله ان يستظل قال نعم فليس بصحيح وهو ظ ولا صريح لما قال في التهذيب يحتمل ان يكون على
اراد ان هذا الذي اعتل فظلل هل كان له ذلك ام لا فقال نعم مع مخالفتها لما تقدم ويمكن حملها على عدم امكان التظليل على العليل الا بالتظليل على زامله ايضا
قوله وتغطية الرجل راسه الخ الثامن عشر منها هو تحريم ستر الراس على الرجل دون المرأة لعل المراد بالراس هنا هو الذي يحلق لانه المتبادر ولعدم ظهور
دليل تحريم غيره والاصل العدم الا ان رواية صفوان عن عبد الرحمن كانها صحيحة لانه ابن الحجاج لنقل صفوان عنه كثيرا ونقله عن ابي الحسن الكاظم عليه السلام والظ
من اطلاق ابي الحسن هو عليه السلام قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن المحرم يجد البرد في اذنيه يغطيهما قال لا تدل على تحريم سترهما ايضا فيمكن ادخالهما ايضا فيه لعل الله تبـ

و فرخ الصيد و بيضه و الجراد كالصيد م

هو الاجماع و الاخبار قال في المنتهى و يحرم على الرجل حال الاحرام تغطية راسه و هو قول علماء الامصار لا نعلم فيه خلافا ثم استدل بالاخبار من طرق العامة
و من طرق الخاصة مثل صحيحة حريز قال سالت ابا عبد الله عن محرم غطى راسه ناسيا قال يلقي القناع عن راسه و يلبي و لا شيء عليه بل يلقي ظاهر في الوجوب فافهم لو كان
يلبي للاستحباب و كذا صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر الرجل المحرم يريد ان ينام يغطي وجهه من الذباب قال نعم و لا يخمر راسه و المراة المحرمة لا باس ان تغطي وجهها كله
كذا في التهذيب و فيه و فيها في الكافي بعد كله عند النوم و التخمير تغطية الراس بالخمار و هذه يفيد تحريم تغطية الراس بالمعنى الذي ذكرناه و كذا ما روي في الفقيه عن
حلقه فلا يحرم عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله المحرمة لا تتنقب لان احرام المراة في وجهها و احرام الرجل في راسه فالظاهر من الراس هو ما يتعارف الستر في الجملة فلا يحرم
غيره للاصل بالحناء و الطين الان يكثر لان العرف مقدم على اللغة و يمكن ارادة المعنى اللغوي فيحرم بكل ما يستر في الجملة و يدل عليه العلة المفهومة من حصول منفعة ما بالشمس
و عدم ظهوره و نحوه و يؤيده و اضح المنتهى و تحريم الظلال و الارتماس في الماء و لهذا قال في المنتهى لا فرق بين ان يغطي راسه بالمعتاد كالعمامة و القلنسوة و غيرها بان يحمل
شمول الدليل على راسه قرطاسا و كذا لو خضبه و طينه بطين او حمل عليه نورة او دواء كل ذلك ستر له و هو ممنوع منه و يجب له الفدية و ايضا الدليل ظاهر في تحريم جميع الراس
له و ما يفهم ذلك و اما البعض فلا اذ الاجماع فيه غير ظاهر و كذا شمول الاخبار له و الاصل العدم و يؤيده عدم تحريم غمس بعض الراس في الماء و صب عليه كما سيجيء و صحيحة محمد
هو يجيء بها بتعارف مسلم انه سال ابا عبد الله عن المحرم يضع عصام القربة على راسه اذا استقى فقال نعم و ترك التقييد بحال الضرورة يفيد المط و لو فرض وروده دائما غير معلوم لجواز
صح الاستقاء على غير الوجه كما هو المتعارف و المنادي و خصوصا في العجم فانه لم يكن على الراس الا نادرا و لا يدل على تحريم كل بعض صحيحة معوية بن وهب
عن ابي عبد الله قال لا باس بان يعصب المحرم راسه من الصداع لاحتمال ارادة كل الراس و لانه مفهوم ضعيف نعم هي تدل على جواز ستر الراس مع الضرورة و يدل
عليه ايضا نفي الحرج و استدل في المنتهى على جواز تعصيب الراس بعصابة بها و برواية يعقوب بن شعيب سال ابا عبد الله عن الرجل المحرم يكون به
القرحة يربطها او يعصبها بخرقة قال نعم و بانه غير ساتر لجميع العضو فكان سائغا كشد النعل و قال فيه يحرم تغطية بعض الراس كما يحرم تغطيته لان النهي
عن ادخال شيء في الوجود يستلزم النهي عن ادخال ابعاضه و لهذا لما حرم الله حلق الراس تناول حلق بعضه ايضا و يمكن ان يقال ان النهي عن
ادخال شيء في الوجود هي النهي عن ايجاده و جعله موجودا و لا شك في عدم وجوده و يتحققه ما دام لم يوجد الكل فان الكل يعدم بعدم جزء ما فلم يكن
مرتكبا للنهي ما لم يوجد الكل و ما فعل المنهي و لهذا الوامر باعدام يحصل الامتثال باعدام جزء منه على الظ نعم قد يكون المراد من النهي عن ادخال الشيء في
الوجود ذلك لقرينة او عرف و لصدق ما سلم لكل عليه و ليس ضابطا كليا و لهذا تحريم الارتماس و الانغماس لم يستلزم تحريم رمس بعض الراس فيه و لهذا يجوز
للصايم ان يغطي بعض راسه في الماء عند المانعين عنهما و كانه وجد ذلك في الحلق على انه لو لم يكن هناك ايضا دليل لامكن منعه و بالجملة ان ذلك يمكن
دعواه فيما نحن فيه بان يقال بعض الراس او معلوم ان من غطى بعض راسه صدق عليه انه غطى راسه و يمكن ان يقال له لم غطيت راسك فيجيب السامع عنه
اني ما غطيت راسي بل غطيت بعضه فانه يقال قد غطيت و نحن نراه و لان الغالب في ستره بقاء بعضه في الجملة فلا يكاد يتحقق ستر الراس لو لم يتحقق الا
في الكل و العقد و الذي لا يضر ليس بمعلوم و لا شك انه احوط و ان المراد المنع عنه بالمرة اذ يبعد تجويز التغطية بحيث يبقى جزء قليل جدا و يؤيده العلة و اضح
للشمس و مفهوم الصحيحة المتقدمة و اما ما يدل على تحريم الارتماس فهو ما تقدم في صحيح حريز و لا يرتمس المحرم و لا الصايم و مثله في الصحيح عن يعقوب بن شعيب
الثقة عن ابي عبد الله و ما تقدم في صحيحة عبد الله بن سنان ايضا و لا يرتمس في ماء تدخل فيه راسك و الظ انه يجوز صب الماء على الراس و ان لم يكن لغسل
واجب فهم من المنتهى الاجماع عليه للاصل و عدم المنع و لصحيحة يعقوب بن شعيب الثقة قال سالت ابا عبد الله المحرم يغتسل فقال نعم يفيض الماء على راسه و لا يدلك
و الظ انه نفي الدلك للاستحباب لاحتمال ان يقع شعرا و يدمي و يحرم مع احدهما و يدل على التخصيص بالجنابة صحيحة حريز عن ابي عبد الله قال اذا اغتسل المحرم
من الجنابة صب على راسه الماء و يميز الشعر باناملة بعضه من بعض و ينبغي حمل ما ورد في الرواية من جواز تغطية الراس اذا اراد النوم بعد تسليم الصحة على الضرورة
كما حمل في التهذيب و الظ انه يجوز كشف الوجه للرجال فيجوز تغطيته من غير كفارة لما تقدم و للاجماع المنقول في المنتهى و قال الشيخ في التهذيب تغطية الوجه
جائز مع الاختيار غير انه يلزم الكفارة و متى لم ينو الكفارة لم يجز له ذلك و استدل عليه برواية زرارة و على لزوم الكفارة لصحيحة الحلبي قال المحرم اذا غطى وجهه
فليطعم مسكينا في يده قال و لا باس ان ينام المحرم على وجهه على راحلته و هو بعيد للرواية الكثيرة الصحيحة الدالة على الجواز مطلقا و يمكن حملها على الاستحباب
كما ذكره في المنتهى و قال مع ان الحلبي لم يسندها الى امام و ان قال و نحن في هذا من المتوقفين و هو ابعد مع نقل الاجماع في الجواز و هو مستلزم لعدم وجوب
يضع المحرم في الحر الكفارة فتامل و كذا يجوز له ستر بعض بدنه ببعض من غير علة لما تقدم من الخبرين و لصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال لا باس ان يستر بعض جسده
على وجهه من حر الشمس ببعض و قال في المنتهى الوجه الجواز و هو قول الجمهور الخ الا انه نقل عن ابن بابويه عن سعيد الاعرج انه سال ابا عبد الله عن المحرم يستتر من الشمس بعود او بيده
فقال لا باس انه فقال لا الا من علة غير ان طريقه اليه قوي كما قيل في الخلاصة و كتاب ابن داود و يمكن حملها على ما تقدم فانه قد يسمى اذى الشمس في الرواية المتقدمة بانه علته فتامل
صح و احتط و اما المراة فقال في المنتهى لا يجوز لها تغطية الوجه و هو قول علماء الامصار و لا نعلم فيه خلافا و سيجيء تحقيقه قوله و فرخ الصيد الخ يعني انها
كالصيد في التحريم و وجوب اصل الكفارة لا في تعيينها و لعل دليل الكل الاجماع قال في المنتهى و كذا فرخه و بيضه و هو قول كل من يحفظ عنه العلم و يدل
على تحريم الفرخ ما يدل على تحريم ابويه لصدق الاسم و يدل عليه و على البيض ما يدل على وجوب الكفارة فيهما و سيجيء و اما الجراد فقال في المنتهى الجراد
عندنا من صيد البر يحرم قتله و يضمنه المحرم في الحل و الحرم و المحل في الحرم ذهب اليه علماؤنا و استدل عليه بالروايات ايضا مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر انه مر على اناس ياكلون جرادا و هم محرمون فقال سبحان الله و انتم محرمون فقالوا انما هو من صيد البحر فقال لهم ارمسوه في الماء اذن و هذه تدل
على انه من صيد البر كما هو المحسوس و يدل عليه جميع ما يدل على تفسير صيد البر و البحر في الجملة و تدل على تحريم قتله ايضا صحيحة معوية عن ابي عبد الله قال
ليس للمحرم ان ياكل جرادا و لا يقتله قال قلت ما تقول في رجل قتل جرادة و هو محرم فقال تمرة خير من جرادة و هي من البحر و كل شيء اصله من البحر و يكون

سنخ البر

واذا ذبح المحرم صيدًا كان ميتة وكذا لو ذبحه المحل في الحرم ولو ذبحه المحل في الحل جاز للمحل اكله في الحرم م

في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم ان يقتله فان قتله متعمدا فعليه الفدا كما قال الله وهذه تدل على ان كفارة الجرادة تمرة وكذا صحيحة زرارة عن ابي عبد الله في محرم
قتل جرادة قال يطعم تمرة وتمرة خير من جرادة ويدل على ان كفارة الكثير منها ايضا كف من طعام اي في كل واحدة واحدة كف وفي الاكثر شاة صحيحة محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله قال سالته عن محرم قتل جرادا كثيرا قال كف من طعام وان كان اكثر فعليه دم شاة وعليه حمل في التهذيب رواية في دم شاة في اصابة جرادة وكلها
مع عدم صحة السند يمكن بتعيين الكثرة باقل ما يصدق عليه اي الثلثة والاكثر على الربع وما فوق وعلى العرف تامل هذا وكلام الاكثر كما سيجيء في المتن ايضا
ان في كثير الجراد دم شاة وقيل هو اما الثلثة فصاعدا وهو اولى لانه اقل مراتب الكثرة ويمكن الحوالة الى العرف كسائر الامور العرفية وهو خلاف صريح صحيحة محمد بن
مسلم المذكورة ان في الكثيرة منها كف اي عن كل واحدة واحدة كف فيمكن تفسير الكثير الواقع في عبارات الاصحاب على ما يكون اكثر من الكثير الواقع في الرواية كما
قلناه ولكن لا يمكن توجيه قيل مع ان في قوله اقل مناقشة نعم نقل في هذه الرواية في الكافي بسند فيه سهل بن زياد عنه في قتل جرادة كف من طعام وان
كان كثيرا فعليه دم شاة فيمكن كونها مبنى كلامهم وقيل الا ان ما في التهذيب هو الصحيح فالجمع بحمل هذه على ما قلناه اولى هذا كله مع امكان التحرز والعمد واما مع العدم
فلا للضرورة وللصحيحة عن ابي عبد الله قال على المحرم ان يتنكب الجراد اذا كان على طريقه فان لم يجد بدا فقتله فلا باس صحيحة معوية قال قلت لابي عبد الله
الجراد يكون على ظهر الطريق والقوم محرمون فكيف يصنعون قال يتنكبونه ما استطاعوا قلت فان قتلوا منه شيئا ما عليهم قال لا شيء عليهم وهذا المحرم اما التحريم
على المحل في الحرم فلعله ماخوذ من الاجماع ومن ان جميع ما يحرم من الصيد على المحرم يحرم على المحل في الحرم **قوله** واذا ذبح المحرم صيدا كان ميتة هذه ثلث مسايل
اولها ان قتل المحرم الصيد الممنوع منه وان كان على وجه لولا المنع لكان ذبحا ليس بذبح بل موجب لصيرورته ميتة فيكون نجسا وحراما جميع انتفاعاته لكل احد منهما
ويجب دفنه خصوصا اذا قتله في الحرم لما في حسنة معوية الاتية ورواية حماد السري عن ابي عبد الله قال تدفنه وكذا مرسلة ابي احمد ودليلها اجماعنا المنقول
في المنتهى مسندا الى الاخبار مثل رواية وهب عن جعفر عن ابيه عن علي قال اذا ذبح المحرم الصيد لم ياكله الحلال والحرام وهو كالميتة واذا ذبح الصيد في الحرم
فهو ميتة حلال ذبحه او حرام وعن اسحق عن جعفر ان عليا كان يقول اذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا ياكل محل ولا محرم واذا ذبح المحل الصيد في جوف
الحرم فهو ميتة لا ياكله محل ولا محرم والى الروايات الدالة على تحريم اكله وتقديم الميتة عليه والخبران ليسا بصحيحين لوجود محمد بن عيسى ابي احمد بن عيسى وهو محمد بن م
غير موثق ووهب المشترك بين الممدوح وضعيف غال كذاب في الاول والحسن بن موسى الخشاب هو ممدوح غير مصرح بتوثيقه واسحق قيل فطحي وان كان ثقة
في الثاني والاول غير صريح لاحتمال التحريم في الحرم فقط ويمكن حملها على انه كالميتة في تحريم الاكل قال في التهذيب لانه بمنزلة الميتة والروايات الاخر دلالة
منها على تحريم الاكل في الجملة فلولا الاجماع والظاهر انه كذلك لما نقل في الدروس عن الصدوق وقد صرح به في كتاب من لا يحضره الفقيه وعن ابن الجنيد ايضا
ان مذبوح المحرم لا يحرم على المحل اذا كان الذبح في الحل وان كان الاكل في الحرم ويفهم ذلك من ظاهر كلام الشيخ المفيد والتهذيب قال فيه قال ره ولا باس
ان ياكل المحل ما اصطاده المحرم وعلى المحرم فداؤه ثم ذكر رواية منصور وحريز ومعوية الاتيات ثم قال وهذا انما يجوز للمحل اكل ما اصطاد المحرم اذا كان صيده في الحل وذبحه كان
في الحرم فانه لا يجوز اكله على حال ثم ذكر الروايات الدالة على تحريم اكل ما صيد في الحرام على المحل ايضا وابيته وان قال بعد ذلك بكونه كالميتة مطلقا واول خبر على المحرم
الحلبي ومعوية بالتاويل المذكور البعيد فتامل فيه وفي تاويل الاجماع المدعى في المنتهى لا يمكن القول بتحريم الاكل على المحرم مطلقا وعلى المحل اذا ذبح في الحرم
ويكره اهتمه له اذا ذبح المحرم في الحل للامر وللاصل ولحسنة الحلبي قال المحرم اذا قتل صيدا فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين ومثلها صحيحة عن ابي عبد الله
وحسنة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله اذا اصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرم فانه ينبغي له ان يدفنه ولا ياكله احد واذا اصابه في الحل فان الحلال
ياكله وعليه هو الفداء وحملها الشيخ في التهذيب على بقاء الرمق فيجوز للمحل ان يذبحه في غير الحرم فيا كله او على المقتول بالرمي فيكون المذبوح حراما او
المقتول بالرمي حلالا وهما بعيدان خصوصا الاخير كما هو لمن المنتهى ويؤيده ما قلنا الروايات الكثيرة المعتبرة الدالة على جواز اكل الصيد للمحل مطلقا
بمكة وفي البعض صيد المحرم في الحل كما تقدم وفي البعض صيد المحرم للمحل للجمع بالحمل على جواز اكل الصيد المحرم في الحل للمحل مع الكراهة غير بعيد كما يفهم
من التهذيب وكلام الشيخ المفيد المنقول لئن ويبعد حملها على ما كان حيا واصطاده المحرم في غير الحرم وذبحه المحل في الحل وهي صحيحة معوية بن عمار قال
سالت ابا عبد الله عن رجل اصاب صيدا وهو محرم ايا كل منه الحلال فقال لا باس انما الفداء على المحرم وصحيحة حريز عنه قال سالت ابا عبد الله عن محرم اصاب
صيدا اياكل منه المحل فقال ليس على المحل شيء انما الفداء على المحرم وهذه ظاهرة في المطلق وجعلها في الدروس معارضا لاخبار التحريم مؤيد وادعى صحيحة جميل
وما رايتها والعجب ما ذكر غيرهما وصحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عن محرم اصاب صيدا واهدى لي منه قال لا انه صيد في الحرم وصحيحة منصور بن حازم
قال قلت لابي عبد الله رجل اصاب صيدا وهو محرم اكل منه وانا حلال قال انا كنت فاعلا قلت له فرجل اصاب مالا حراما فقال ليس هذا مثل هذا يرحمك
الله ان ذلك عليه وفيها عباس الظاهر انه معروف ثقة وصحيحة ايضا قال قلت لابي عبد الله رجل اصاب من صيد اصابه محرم وهو حلال قال فلياكل منه الحلال و
ليس عليه شيء انما الفداء على المحرم ثانيها ان قتل المحل في الحرم الصيد المذكور مثل قتل المحرم ونقل على ذلك ايضا الاجماع في المنتهى قال لان صيد الحرام
حرام على المحل والمحرم بلا خلاف وروى الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال سالت ابا عبد الله عن محرم اصاب صيدا واهدى الي منه قال لا انه صيد في الحرم والاخبار
الدالة على ذلك كثيرة وقد تقدم بعضها ثالثها ان مذبوح المحل في الحل مباح له ولو كان في الحرم ودليله ايضا الاجماع والاصل مع عدم ما يدل على التحريم
ويدل عليه الروايات ايضا مثل صحيحة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عن صيد رمي في الحل ثم ادخل الحرم وهو حي فقال اذا ادخل الحرم وهو حي فقد حرم لحمه
وامساكه وقال لا تشتره في الحرم الا مذبوحا قد ذبح في الحل ثم ادخل الحرم فلا باس صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله الصيد يصاد في الحل و
يذبح في الحل ويدخل الحرم ويؤكل قال نعم لا باس به وليس لها معارض صريح ويمكن حمل ما ورد في المنع والكفارة على المذبوح في الحرم كما فعله في التهذيب وعلى
كون الاكل محرما فانه ليس في الخبر التقييد بالذبح في الحل ولا بالاكل للمحل ثم الظاهر ان لا فرق بين كونه مما اصطاده المحرم او المحل وفي الحل والحرم لما تقدم من

ويقدم قول مدعي ايقاع العقد في الاحلال لكن ليس للمراة المطالبة بالمهر لو انكرته ولو اوقعه الوكيل المحل حال احرام الموكل بطل ويجوز مراجعة الرجعية وشراء الاماء مر

الاخبار من ان الفداء على المحرم ويجوز للمحل اكله نعم يمكن التحريم في الجملة لو قلنا ان صيد الحرم حرام مطلقا سواء ذبح في الحرم او في غيره وذلك غير واضح بل الظ ان التحريم مخصوص بما كان في الحرم ولا يشمل ما خرج وان كان الاخراج حراما والصيد مضمونا ح فيمكن ان لا يكون الذبح بعد ذلك للمحل حراما وعلى تقدير تحريمه لا يكون الاكل حراما والله يعلم واعلم انه اذا اضطر محرم حرم عليه اكل الصيد الى اكله محرما كان او محلا في الحرم فلا خلاف في انه يجوز اكله والظ ان الاكل والاقتصار على ما يرفع الضرر والاحتياج مما لا كلام فيه واما الفداء فيحتمل لوجوبه بالادلة والتجويز للاضطرار لا يوجب الجواز فقط كما كان في اللبس ونقضه الواسر غيره من ارتكاب الامور الممنوعة للضرورة مع ايجاب الفداء ويحتمل السقوط للضرورة والاصل وعدم نص صريح في ذلك بخلاف الامثلة السقوط بل يوجب وامكان حمل ما ورد في الفداء على حال الاختيار كما هو الظ والغالب واذا انحصر فيه وفي مال الغير فالظ انه مقدم على مال الغير لان التصرف في مال الغير حرام عقلا ونقلا مع امكان التحرز وفيه حق الله وحق الناس بخلاف الصيد واما اذا انحصر فيه وفي الميتة ففيه اقوال واحتمالات منشأها اختلاف الروايات والانظار والذي يظهر انه لا ينبغي النزاع في اولوية اختيار اكل الصيد لو كان غير ميتة بان يكون مذبوح المحل في الحل ويقال بانه ميتة وكذا ان لم يكن مستلزما لحرم غير الاكل اذ لا شك في ان تحريم الميتة اشد لقذارتها وعموم تحريم انتفاعاتها والتصرف باكلها كما بين في محله ولانه نص الكتاب وهو مفيد للعلم وليس مطلق الصيد بالنسبة الى محرم عليه كذلك هو ظاهر وكذا مع القول بانه ميتة لما مر ولان جواز اكل الميتة مشروط بالاضطرار ولا يقال لمن قدر على اكل الصيد ح انه مضطر الى الميتة لغة ولا عرفا ولا شرعا وهو غير ظاهر ولا يقلب هذا الوجه فتامل ولان سائر محرمات الاحرام يجوز لدفع ضرر مثل اذى القمل وغيره فهنا اولى ولحسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال سالته عن المحرم يضطر فيجد الميتة والصيد ايهما ياكل قال ياكل من الصيد اما يحب ان ياكل من ماله قلت بلى قال انما عليه الفداء فلياكل وليفده ولرواية ابتهم وانه موقوف منصور بن حازم قال سالته عن محرم اضطر الى اكل الصيد والميتة قال ايهما احب اليك ان تاكل قلت الميتة لان الصيد محرم على المحرم فقال ايهما احب اليك على عدم جواز اكل الصيد ان تاكل من مالك او الميتة قلت اكل من مالي قال فكل من الصيد وافده وموثقة يونس بن يعقوب لابن فضال قال سالت ابا عبد الله عن المضطر الى الميتة وهو يجد الصيد قلت ان الله عز وجل قد احل له الميتة اذا اضطر اليها ولم يحل له الصيد قال تاكل من مالك احب اليك او ميتة قال من مالي قال هو مالك ل باكل الصيد وعليك فداؤه قلت فان لم يكن عندك مال قال تقضيه اذا رجعت الى مالك ورواية بكير وزرارة عن ابي عبد الله في رجل اضطر الى ميتة وصيد وهو محرم قال ياكل الصيد ويفدى والظ انها صحيحة اذ ليس فيها من لم يصرح بتوثيقه في محله الاشهاب والظ انه ابن عبد ربه وقد صرح بتوثيقه عند ذكر اسمعيل عبد الخالق ويفهم من بعض الضوابط ايضا ولانه يحصل النفع للفقراء ولان نجاسة الميتة وتحريمها ذاتية بخلاف الصيد ولان الظ ان الاثم يرتفع بالفداء على تقدير التحريم لانه كفارة والذي يدل على رجحان الميتة هو انه قد جوز اكله بصريح الكتاب مع الاضطرار بخلاف الصيد وانه يلزم هنا صرف المال والاصل عدمه ولانه قد يستلزم قتل الصيد وامساكه واكله وكلها محرمات واكل الميتة محرم واحد ورواية اسحق عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يقول اذا اضطر المحرم الى الصيد والى الميتة فلياكل الميتة التي احل الله له ورواية عبد الغفار الجازي قال سالت ابا عبد الله عن المحرم اذا اضطر الى ميتة فوجدها ووجد صيدا فقال ياكل الميتة ويترك الصيد وحملها الشيخ على احتمال التقية وانه قد لا يكون قادرا على الصيد وان كان مضطرا اليه وعلى غير القادر بالفداء وعلى انه يحتمل ان يكون وجد الصيد غير مذبوح فيحتاج الى ذبحه فيصير كالميتة ح اولى والكل بعيد الا الاخير وهو مذهب البعض وذلك غير بعيد بحسب المعنى يعني اذا احتاج الى ذبحه فيلزم ارتكاب المحرمات اكثر مع انه قد يؤول الى الميتة ويمكن ترجيح الاول بكثرة الاخبار واعتبار الاسناد فان الاولى منهما فيه اسحق والثانية مرسلة عن محمد بن الحسين والاسناد اليه غير ظ وان كان الظ انه ابن ابي الخطاب الثقة وبالتعليل في اخبار الاول ورد تعليل الثاني وبان الاضطرار غير معلوم كما مر وصرف المال بالدليل يدفع الاصل ويوجب الثواب والاستلزام انما هو في بعض الصور وهو لا يوجب العموم على انه قد يكون محرم واحد اخش من عدة محرمات فلا يدل على الرجحان ومع ذلك يمكن القول به والجمع بين الاخبار بل الظ انما النزاع في الترجيح اذ كان الامر دائرا بين اكل الميتة والصيد لا اذ يجوز امساكه واكله فتامل والله يعلم **قوله** ويقدم قوله الخ من فروع عدم جواز ايقاع عقد النكاح وعدم صحته حال الاحرام تقديم قول مدعي ايقاعه حال الاحرام مع يمينه من الزوجين على تقدير عدم البينة واتفاقهما على وقوعه وادعاء احدهما الايقاع في الاحرام فلا يصح والاخر حال الاحلال فيصح لتقديم قول من يدعي المباح والصحة لحمل افعال المسلمين على ذلك لان الاصل في العقد هو الصحة ولا فرق في ذلك بين كون الدعوى في الوقوع قبل الاحرام وبعده وبين كون الاحرام لهما او لاحدهما وبين كون مدعي الفساد هو الزوج او الزوجة الا انه يلزم فيما بينه وبين الله لو كان صادقا احكام معتقده والعمل به فلا يجوز لها طلب المهر والنفقة ولا التمكين بل تكون مكرهة لذلك وان كان يلزمها احكام الزوجية بحسب الظ ويظهر عليها وكذا الزوج فيلزم ايصال المهر والنفقة اليها ولو كان بطريق الهدية والصلة على الاحتمال وفيها اشكال لفساد الاحكام وايضا يلزم الضرر فانها لو لم تطلب النفقة يتعذر عليها المعيشة وتتضرر بعدم الزوج حيث لا يجوز لها التزويج ويمكن ان يجوز لها النفقة والكسوة والسكنى في الجملة للتعذر وعوضا عن بضعها وامثاله في الشرع كثيرة فتامل ويشكل اصل الحكم في صورة يكونان جاهلين بعدم جواز العقد حال الاحرام فانه لا يتم الدليل ح وهو ظ فيمكن الحكم بالفساد لو كان الدعوى في وقوعه قبل الاحرام وبالصحة اذا كان بعده لاصل عدم تحقق الزوجية الا في المحقق واصل عدم وقوع العقد ويمكن البطلان مطلقا لان الاصل عدم الزوجية حتى يتحقق شرعا وما تحقق وقوعه في زمان يصح شرعا فيقدم قول المنكر مطلقا وينبغي ايقاع الطلاق على تقدير كونه محقا في دعوى الزوجية فيما بينه وبين الله **قوله** ولو اوقعه الوكيل اي لا يجوز ولا يصح النكاح للمحرم بوجه ان اوقعه وكيله المحل وان كانت الوكالة حال الاحلال اذ لا صلاحية للزواج حال المحرم شرعا ولان الوكيل بمنزلة الموكل المحرم ولا فرق بين كونه زوجا او زوجة والظ ان دليلهم في ذلك هو الاجماع وبعض الاخبار الدالة على عدم صحة النكاح للمحرم على الاجمال فتامل **قوله** ويجوز مراجعة الرجعية ويجوز للمحرم ان يراجع حال احرامه مطلقته الرجعية سواء كان الطلاق في الاحرام ام لا وسواء كانت محرمة ايضا ام لا للعموم ادلة الرجعية والاصل وعدم دليل التحريم اذ الدليل على النكاح والعقد والرجعة ليس بعقد ولا نكاح بل الرجعية في حكم الزوجة للاجماع الاخبار

المقول

ويقبض على انفه لو اضطر الى طعام فيه طيب او لمس او وقفة غير السراويل جاز لبسه ولا يزر الطيلسان لو اضطر اليه ويحول القملة الى موضع آخر من بدنه ويلقي الحلم والقراد والمرأة تسفر عن وجهها ويجوز ان تلقي القناع عن رأسها الى طرف انفها ويكره لبس السلاح اختيارا والاحرام في السود والمعصفر والوسخة والمعلم والحناء للزينة والنقاب فيه والحمام واستعمال الرياحين وتلبية المنادي **المطلب الرابع** في الكفارات وفيه مقامات **الاول** في كفارة الصيد م

المقام

المنقول في المنتهى فيه وفي جواز مفارقة النساء بالطلاق والخلع والظهار واللعان وغير ذلك من اسباب الفرقة لقول ابي عبد الله ع المحرم يطلق ولا يتزوج وكذا يجوز له ان يشتري الجارية وان كان بقصد التسري بعد الاحرام لما مر وللاجماع المنقول في المنتهى ولصحيحة سعد بن سعد عن ابي الحسن الرضا ع قال سألته عن المحرم يشتري الجواري ويبيع قال نعم ولكن لا ينبغي الشراء بقصد الوطي حال الاحرام **قوله** ويقبض على انفه الخ هذا من فروع الطيب وقد مر ما يمكن ان يستفاد منه فتذكر **قوله** ولو فقد غير السراويل لبسه قد مضى دليل تحريمه مع وجود الازار وجوازه مع فقده فتذكر **قوله** ولا يزر الطيلسان الخ هذا فرع تحريم الزر وقد تقدم والظ جواز لبس الطيلسان من غير ضرورة ايضا لصحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يلبس الطيلسان المزرور فقال نعم وفي كتاب علي لا يلبس طيلسانا حتى ينزع ازراره فحدثني ابي انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل عليه وفي حسنة الحلبي مثل ذلك وقال انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل فاما الفقيه فلا بأس ان يلبسه الذي يفهم منهما عدم جواز الزر لا الملبوس فان الظ منهما ومن الاصل هو جواز اللبس مطلقا فتقييد المص محل التأمل مطلقا قال في الدروس وعلى القولين يجوز لبس الطيلسان ويحرم الزر والخلال كان تحريم الخلال للقياس على الزر فتأمل قيل الطيلسان ثوب منسوج بطريق المخيط بالبدن **قوله** ويحول القملة الخ قد مر دليله وتفصيله فتذكر قيل القراد بالضم من دويب الحلمة محركة كباره **قوله** والمرأة تسفر عن وجهها الخ هذا اشارة الى ما يحرم على المحرمة وهو تغطية وجهها قال في المنتهى هو قول علماء الامصار ولا نعلم فيه خلافا الا ما روي عن اسماء انها كانت تغطي وجهها وهي محرمة ويحتمل انها كانت تغطيه بالسدل هذا خلاف الظ اذ لا خصوصية للسدل واحرام المرأة في وجهها فتأمل في ازالة المرجحة في الروايات المتقدمة فتأمل والتغطية المحرمة هي التي تكون على الوجه المعتاد غير السدل فانه لا خلاف في جوازه كما يفهم وقال في المنتهى لو احتاجت الى ستر وجهها لمرور الرجال قريبا منها سدلت ثوبها من فوق رأسها على وجهها الى النحر ثم طرف انفها ولا نعلم فيه خلافا فكانه اجماعي الا انه تقييد بقيد الحاجة الى الانف كلاهما محل التأمل لعدمهما في الاكثر في الروايات مثل صحيحة حريز قال قال ابو عبد الله ع تسدل الثوب على وجهها الى الذقن وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع انه قال تسدل المرأة الثوب على وجهها من اعلاها الى النحر اذا كانت راكبة وقيد الركوب غير ظ الوجه مع خلو غيرها عنه من الروايات وكذا كلام الاصحاب وفي صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع الرجل المحرم يريد ان ينام يغطي وجهه من الذباب قال نعم ولا يخمر رأسه والمرأة المحرمة لا بأس ان تغطي وجهها كله عند النوم وظاهر قوله والمرأة الخ عام فيمكن ان يراد بالتغطية السدل للاجماع المتقدم ويحتمل التخصيص بحال النوم عن الذباب كما يشعر به اول الخبر واخره كما في الكافي فتكون محمولة على الضرورة وبالجملة القيد الاول غير موجود في اكثر العبارات والثاني موجود كما في المتن وبعض الروايات مثل صحيحة عيص بن القسم قال قال ابو عبد الله ع المرأة المحرمة الى قوله وقال تسدل الثوب على وجهها قلت حد ذلك الى اين قال الى طرف الانف قدر ما تبصر وحملت هذه الرواية على التخيير والجواز والظ عدمهما لما عرفت ثم الظ ان اصابة الثوب الى الوجه لا تضر ولا توجب الكفارة ولا يجب التجافي كما اختاره في المنتهى ونقل عن الشيخ وجوب ذلك والكفارة بدم لو لم تزله بسرعة ثم قال والوجه عندي سقوط هذا لانه ليس بمذكور في الخبر مع ان الظ خلافه فان سدل الثوب لا يكاد يسلم معه البشرة من الاصابة فلو كان شرطا لبين لانه موضع الحاجة هذا واضح ولكن ما يصح في تحريم ستر الوجه معنى واضح سوى امرنا اليه والاحوط عدم الاصابة بوضع عود ونحوه كما يفعلونه اهل المدينة المشرفة وكذا الظ وجوب ستر جزء من الوجه من باب مقدمة وجوب ستر الرأس في الصلوة كما اختاره في المنتهى لا كشفه من باب مقدمة كشف الوجه لانها عورة لان في وجوب الكشف ما عرفت والاولى اختيار السدل ح وقال فيه ايضا يجوز سترها وجهها من الرجال ح ولرواية سماعة في الفقيه عن الصادق ع قال وان مر بها رجل استترت منه بثوبها ولا تستتر بيدها من الشمس هذا مؤيد لما قلناه من عدم الاحتياج الى قيد الحاجة للسدل والمعنى المراد بالتغطية كازالة المرجحة واما الرجل فالظ انه لا يحرم عليه ستر وجهه على ما يفهم مما تقدم ويكره ستر فوق الانف من اسفل لما رواه حفص البختري وهشام بن الحكم كانه في الصحيح في الفقيه عن ابي عبد الله ع انه قال يكره للمحرم ان يجوز ثوبه انفه من اسفل وقال اضح لمن احرمت له ولصحيحة معوية عن ابي عبد الله ع قال يكره للمحرم ان يجوز ثوبه فوق انفه ولا بأس ان يمد المحرم ثوبه حتى يبلغ انفه قال يعني من اسفل ويدل على عدم كراهة ستر الوجه عن حر الشمس مع الاذى صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لابي وشكى اليه حر الشمس وهو محرم وهو يتأذى به وقال ترى ان استتر بطرف ثوبي قال لا بأس بذلك ما لم يصبك برأسك وظاهر عدم وجوب الكفارة ح وفي الصحيح عن حريز انه سئل ابا عبد الله ع عن المحرم ينام على وجهه وهو على راحلته قال لا بأس بذلك وعن منصور بن حازم قال رأيت ابا عبد الله ع وقد توضأ وهو محرم ثم اخذ منديلا فمسح به وجهه وفيهما اشعار بعدم تحريم ستر الوجه وفي الاخير بعدم المبالغة في كراهة التمندل كما مر **قوله** ويكره لبس السلاح الخ دليل عدم تحريم لبس السلاح الاصل وعدم نص في المنع ودليل الكراهة الظ انه الاجماع على المرجوحية حين عدم الحاجة كالاجماع على الرجحان مع الاصل ومفهوم الروايتين الآتيتين وقيل بالتحريم حال الاختيار لمفهوم صحيحة عبد الله الحلبي عن ابي عبد الله ع ان المحرم اذا خاف العدو فلبس السلاح فلا كفارة عليه وصحيحة عبد الله ابن سنان قال سألت ابا عبد الله ع ايحمل السلاح فقال اذا خاف المحرم عدوا او سرقا فليلبس السلاح ومفهوم الشرط حجة عند الاكثر كما ثبت في الاصول قال في المنتهى دليل التحريم دليل الخطاب وهو ضعيف عندنا مع ان اثباته حجية مفهوم الشرط لعله يريد انه ليس بشرط بل ظرف كما هو ظ انا اوان ذلك انما يكون حجة لو علم عدم سبب اصلا لاختيار القيد او ما علم سبب اخر وهنا معلوم ذلك هو الاحتياج حين العدو وعدمه عند عدمه او انه انما ذلك لو علم السببية او ان وهنا غير معلوم كون سبب الجواز هو الخوف ولو ان مفهوم الاولى ثبوت الكفارة مع عدم الخوف ولا نعلم القول بالوجوب المستلزم لتحريم اللبس لو سلم ح وح القول بالكفارة الثابتة بالمفهوم اعم من الوجوب والندب لانه قد يكون المراد نفي وجوبها وندبها حين الخوف فمع عدمه لا يثبت الوجوب بل احدهما ويسقط الوجوب بالاصل ويبقى الاستحباب ومفهوم الثانية عدم رجحان اخذ السلاح مع عدم الخوف لان الظ ان منطوقها رجحان الاخذ معه فينتفي بانتفائه كما هو مقتضى المفهوم وبالجملة الاصل مع المنع في الروايتين المحمولة على الكراهة لعدم الصحة والقول بالتحريم وفيهي ما روي عن ابي عبد الله ع لا تحرم في الثوب الاسود ولا يكفن به الميت وعن امير المؤمنين ع لا تحرم في الثوب الاسود ولا يكفن به الميت وعن امير المؤمنين ع قال فيما علم اصحابه لا تلبسوا السواد فانه من لباس

فرعون ... السود ... م

في النعامة بدنة او يفض ثمن البدنة على البر ويطعم ستين مسكينا لكل مسكين نصف صاع والفاضل له ولا يلزمه الاتمام لو اعوز او يصوم عن كل مسكين يوما
فان عجز صام ثمانية عشر يوما وفي فرخها من صغار الابل

فرعون وفي رواية اخرى انه من لباس اهل النار وقد استثنى منه الخف والعمامة والكسا فيما تقدم فتامل وفي الاجتناب احوط ويحمل ما ورد في الرواية من
فعلهم ع على التقية والضرورة او للرعب في الحرب كما نقل ان اباعبدالله ع حين اتاه رسول الله ص ابى العباس لبس ممطر الحد وجيه لا سود ثم قال ع اما اني
البسه وانا اعلم انه لباس اهل النار وقريب منه دليل كراهة المعصفر مع التصريح بالجواز في الاخبار وفي رواية ابان بن تغلب عن ابي عبدالله ع قال سال
اخي اباعبدالله ع وانا حاضر عنده عن الثوب يكون مصبوغا بالعصفر ثم يغسل البسه انا محرم قال نعم ليس العصفر من الطيب ولكن اكره ان تلبس ما يشهرك
الناس وانه مستلزم لترك الابيض المرغب فيه وانه لون يشبه السواد من حيث اللون وانه للزينة وليس الاحرام محلها ويمكن كون ترك التقية في الجملة
وفي الرواية الصحيحة عن ابي بصير عن ابي عبدالله ع قال يكره للمحرم ان ينام على الفراش الاصفر والمرفقة الصفراء وهي مشعرة بكراهة المعصفر في الاحرام فتامل
وقيل كراهة المعصفر وساير الالوان غير السواد بالمشبع في الدروس وقال بعدم كراهة غير المشبع كالممشق للنص اشارة الى ما روي في الصحيح عن ابي بصير عن
ابي جعفر ع قال سمعته وهو يقول كان علي ع محرما ومعه بعض صبيانه وعليه ثوبان مصبوغان فمر به عمر بن الخطاب فقال ابا الحسن ما هذان الثوبان
المصبوغان فقال له علي ما نريد احدا يعلمنا بالسنة انما هي ثوبان صبغا بالمشق يعني الطين ومن طريق العامة عن عمر بن الخطاب انه ابصر على عبدالله بن
جعفر ثوبين مضرجين وهو محرم فقال ما هذه الثياب فقال علي بن ابيطالب ع ما اخال احدا يعلمنا بالسنة فسكت عمر فيه ما فيه ودليل كراهة الاحرام
في الوسخة وهو صحيحة العلا بن رزين قال سال احدهما ع عن الثوب الوسخ يحرم فيه المحرم فقال لا ولا اقول انه حرام ولكن تطهيره احب الي وطهره غسله و
كراهة المعلم ذكره الاصحاب لعل دليله الاجماع وانه خلاف البياض وصحيحة الحلبي قال سالته عن الرجل يحرم في ثوب له علم فقال لا باس وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله ع
قال لا باس ان يحرم الرجل في الثوب المعلم ويدل عليه الى ذلك على غيره واما كراهة الحنا فقد علم البحث فيه فصل انه ذكروا اما النقاب للمرأة فالمراد به
غير ظاهر فان اريد ستر الوجه على غير وجه السدل لحرام لما تقدم وان كان مثل اللثام فتحريم البعض اياها لما تقدم غير ظ وقد عرفت عدم الصحة والظهور
لانه كان دليلا على تحريم الوجه على طريق المتداول مع استثناء السدل وبالجملة التحريم غير ظ والكراهة كانه للاجماع على مرجوحيته مع الاصل واما كراهة
الحمام فكانه للاحتمال سقوط الشعر والجلود ولصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله ع قال لا باس ان يدخل المحرم الحمام ورواية عقبة بن خالد عن ابي عبدالله ع
قال سالته عن المحرم يدخل الحمام قال لا يدخل هي محمولة على الكراهة لعدم الصحة وللصحيحة معوية المتقدمة وقد تقدم استعمال الرياحين واما تلبية
المنادي فقد ورد المنع عنها في صحيحة حماد بن عيسى عن ابي عبدالله ع قال ليس للمحرم ان يلبي من دعاه حتى ينقضي احرامه قلت كيف يقول قال يقول
ياسعد وظاهره التحريم كانه لا قايل به ويؤيده عدم وجوب قول ياسعد **قوله** في النعامة بدنة الخ دليل وجوب الكفارة فيما له مثل من النعم مثل
النعامة الاية والاخبار مثل صحيحة ابي الصباح الكناني الثقة قال سالت اباعبدالله ع عن قول الله في الصيد من قتله متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
قال في الظبي شاة وفي حمار وحش بقرة وفي النعامة جزور وصحيحة حريز عن ابي عبدالله ع قال في قول الله عز وجل فجزاء مثل ما قتل من النعم قال في النعامة
بدنة وفي حمار وحش بقرة وفي الظبي شاة وفي البقرة بقرة لعل المراد بالجزور والبدنة هنا واحدا ومخير بينهما وقال في الدروس وهما وبان غير البدنة
في الصحيح والظاهر ان رواية ابي الصباح الثقة في الجزور وايضا صحيحة وقد سماها في المنتهى فاجزاؤه قوي مؤيد غير ان البدنة احوط لانها مجزية بغير
خلاف ودليلها اصح واكثر ونقل في الدروس عن النهاية اجزاء الجزور وكذا دليل كونها الاصناف الثلثة المذكورة في المتن من الهدي والاطعام والصيام هو
الاية والاخبار الا ان ظاهر الاية هو التخيير لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وظ وضع او للتخيير كما يفهم من القرينة
ومن صحيحة حريز عن ابي عبدالله ع قال كل شيء في القران او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القران فمن لم يجد فعليه كذا فالاول بالخيار وظاهر اكثر
الاخبار هو الترتيب مثل صحيحة جميل عن محمد بن مسلم وزرارة في الفقيه عن ابي عبدالله ع في محرم قتل نعامة قال عليه بدنة فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا
فان كانت قيمة البدنة اكثر من طعام ستين مسكينا لم يزد على طعام ستين وان كانت قيمة البدنة اقل من طعام ستين مسكينا لم يكن عليه الا قيمة البدنة و
صحيحة ابي عبيدة الثقة عن ابي عبدالله ع قال اذا اصاب المحرم الصيد ولم يجد ما يكفر من موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزاؤه من النعم دراهم ثم
قومت الدراهم طعاما لكل مسكين نصف صاع فان لم يقدر على الطعام صام لكل نصف صاع يوما وغيرهما وذهب اليه الشيخ المفيد والشيخ في احد قوليه
ولكن القول به مخالف للاصل ومستلزم للتاويل في القران والحديث مثل صحيحة حريز والقول بالتخيير كما هو مذهب المص هنا وفي المنتهى لا يستلزم
الا مخالفة ظاهر الحديث على ان في التخيير ايضا يقيد عليه ان عليه بدنة الخ وليس الاحاديث صريحة في عدم اجزاء غير الاول فالاول بل ظاهرة وقد حملها المص على
الاولوية ومع ذلك قال في الدروس الترتيب اظهر ثم اعلم ان ظاهر صحيحة ابي عبيدة المتقدمة ان الاطعام لكل مسكين نصف صاع وهو مذهب والاصل وصحيحة معوية
ابن عمار قال قال ابو عبدالله ع من اصاب شيئا فداؤه بدنة من الابل فان لم يجد ما يشتري بدنة فاراد ان يتصدق فعليه ان يطعم ستين مسكينا كل مسكين مدا فان
لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوما مكان كل عشرة مساكين ثلثة ايام ومن كان عليه شيء من صيد فداؤه بقرة فان لم يجد فليطعم ثلثين
مسكينا فان لم يجد فليصم تسعة ايام ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين فمن لم يجد صام ثلثة ايام يدل على اجزاء مد واحد ويؤيده اخبار
اخر مثل موثقة ابن بكير عن بعض اصحابه ثم يصوم لكل مد يوما ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي بصير الصدقة مد لكل مسكين ولا يضر ضعفها وضعف اطعام
ستين مسكينا الموجود في الاية والاخبار وكذا صدق التصدق الموجود في الاخبار وثبوت كونه مدا في اكثر الكفارات فانه لا يقيد على اكل مدين مسكين
يوما تماما مع ورود الاطعام الظاهر في ذلك في الاخبار والجمع بين الادلة بحمل الاولى على الندب واحد فردي الواجب فهو غير بعيد وهو مذهب ابن
بابويه والحسن على ما نقل في الدروس والاول مذهب المتن وايضا ان الظ من كلام الاصحاب كونه بالبر والاية والاخبار خالية عنه والطعام والاطعام
اعم فلا يبعد اجزاء ما تصدق وهو ظ الاية مطلقا وايضا ان الظ من كلام الاصحاب وفي الاية كون الصوم بعدد المساكين فيكون ستين يوما في بدل
الاحتياط

كفارة

وفي بقرة الوحش وحماره بقرة او يفض الثمن على البر ويطعم ثلثين مسكينا لكل مسكين نصف صاع والفاضل عن ثلثين له ولا يلزمه الاكمال لو اعوز ويصوم عن كل مسكين يوما فان عجز صام تسعة ايام وفي الظبي شاة او يفض ثمنها على البر ويطعم لكل مسكين مدين والفاضل عن عشرة له ولا يلزمه الاكمال لو اعوز ويصوم لكل مسكين يوما فان عجز صام ثلثة ايام وفي الثعلب والارنب شاة وفي كسر بيض النعام لكل بيضة بكرة من الابل ان تحرك الفرخ والا ارسل فحولة الابل في اناث بعدده فالناتج هدي فان عجز صام ثلثة ايام

كفارة النعامة على تقدير ان يصيب القيمة ستين مسكينا مع القدرة وكذا مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في محرم قتل نعامة قال عليه بدنة فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا فان كانت قيمة البدنة اكثر من اطعام ستين مسكينا هكذا وجد في الفقيه وفي رواية جميل عن محمد بن مسلم وزرارة المتقدمة وليس من قوله لم في المنتهى والتهذيب يجزي على الطعام ستين مسكينا فان كانت قيمة البدنة اقل من طعام ستين مسكينا لم يكن عليه الا قيمة البدنة فان لم يقدر على اطعام ستين مسكينا وكان ان يصوم بقدر ما يصيب كل مسكين يوما فليصم ثمانية عشر يوما ولا شيء عليه كذلك في البقرة وحمار وحش يصوم تسعة ايام وفي الظبي ما اشبهه ثلثة ايام ولعل بعض اصحابنا هو محمد بن مسلم وزرارة على ما يشعر به صحيحة جميل المتقدمة ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سالته عن قوله او عدل ذلك صياما قال عدل الهدي ما بلغ يتصدق به فان لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوما وخرج الزايد بالاجماع والاخبار وبقي الباقي والظ ان المراد بالتصدق في هذه الرواية هو التصدق بالطعام لما هو ظ الاية والاخبار الاخر فقول الحلبي بوجوب التصدق بالقيمة فان عجز فضها على البر على ما نقل في الدروس متمسكا بهذه ونحوها بعيد ومخالف لظاهرها وللمشهور وصحيحة ابي عبيدة صريحة في تقييم الا ان في الاخبار ما يدل على ان الصوم هو ثمانية عشر في النعامة على تقدير اختياره والعجز عن الطعام والتسعة في البقرة والثلثة في الشاة مطلقا سواء كان قادرا على الاكثر ام لا وسواء كانت القيمة على تقدير الفض يصيب الاكثر ام لا مثل صحيحة معوية بن عمار المتقدمة فان لم يجد ما يشتري به بدنة فاراد ان يتصدق فعليه ان يطعم ستين مسكينا كل مسكين مدا فان لم يقدر على ذلك صام ثمانية عشر يوما الحديث ومثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في التهذيب وصحيحته في الفقيه بتغيير ما حيث قال سالت ابا عبد الله ع عن محرم اصاب نعامة او حمار وحش قال عليه بدنة قلت فان لم يقدر على ما يتصدق به ما عليه قال فليصم ثمانية عشر يوما قلت فان اصاب بقرة ما عليه قال عليه بقرة قلت فان لم يقدر قال فليطعم ثلثين مسكينا قلت فان لم يقدر على ما يتصدق به قال فليصم تسعة ايام قلت فان اصاب ظبيا ما عليه قال عليه شاة قلت فان لم يجد قال فعليه اطعام عشرة مساكين قلت فان لم يجد ما يتصدق به قال فعليه صيام ثلثة ايام وهذه ظاهرة في الترتيب وقلة الصوم قال في التهذيب بعد خبر مرسلة جميل هذا اذا لم يقدر على الاطعام ولم يقدر على ان يصوم بقدر ما يصيب ثمن الفداء عن كل مسكين يوما فاما مع التمكن من ذلك فليس له الا ذلك الذي يدل على جوازه عند الضرورة ما رواه موسى بن القسم وذكر رواية ابي بصير وصحيحة معوية بن عمار اللتين اشرنا اليهما وانت تعلم ان مرسلة جميل ظاهرة في وجوب الصوم على قدر ما يصيب الفداء في النعامة والبقرة والظبي حيث صرح في الاول واحال عليه الاخريان فلا يحتاج الى قوله هذا اذا لم يقدر وان في الروايتين لا دلالة على العجز عن ذلك بل ظاهرتان في الاكتفاء بالمقدار الاقل مع القدرة ويمكن حمل المرسلة مع تسليم ظهور اسناده فاو صحيحة ابي عبيدة المتقدمة على الاستحباب والمراد الافضل من فردي الواجب فان حملها على العجز عن الصوم عن اكثر بعيد الا ان الظ ان القايل به غير معلوم مع مخالفة مضمونها للمشهور والخبر والاية من جهة الترتيب وقلة مقدار عدد الصوم واحتمال الاستثناء في المرسلة على ما اشرنا اليه مع ظهور صحة رواية ابي عبيدة فحملنا على العجز عن الصيام الزايد لذلك ويحمل المطلق على المقيد فكانه قيل فيهما مثلا فان لم يقدر على ذلك الا على الصوم بمقداره صام مكان ذلك ثمانية عشر يوما الخ فتامل وايضا ان عدم وجوب الزايد على ستين صوما واطعاما وكذا عدم اكمال النقص عنهما ظ من الاخبار المتقدمة كانه اجماعي وان كان ظ الاية وبعض الاخبار وجوب ما يصيب القيمة وكذا بدله من الصوم والاحتياط كونه احوط وفي فرخها الخ اي كفارة قتل صغار النعامة صغار الابل والظ ان البدل ايضا كبدل الكبير لعل الوجه هو المماثلة هو المفهومة من الاية الشريفة ويحتمل وجوب ما في الكبير بعينه لصدق قتل النعامة فدليله دليله والاول انسب بالاصل والاية والثاني بالاحتياط وهو مختار الدروس **قوله** وفي بقرة الوحش الى قوله وفي الثعلب البحث فيه ظاهر من البحث في النعامة الا ان في الحمار في روايتي ابي بصير المتقدمة وسليمن بن خالد الاتية بدنة مع ان الظ صحتهما ونقل في الدروس القول عن الصدوق بها في الحمار لصحيحة ابي بصير المتقدمة فالتخيير مع اولوية البدنة غير بعيد لعله مقصود الصدوق لوجود البقرة في الصحيح كما عرفت فتامل **قوله** وفي الارنب والثعلب شاة ادعى الاجماع في المنتهى على وجوب الشاة في الارنب لعله لا قايل بالفرق ويدل عليه ايضا صحيحة احمد بن محمد البزنطي في الفقيه قال سالت ابا الحسن ع عن محرم اصاب ارنبا او ثعلبا فقال في الارنب دم شاة وما روي في الفقيه صحيحا عن ابن مسكان عن الحلبي لعله عبد الله بقرينة نقله عن الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن الارنب يصيبه المحرم فقال شاة هديا بالغ الكعبة لعل السكوت عن الثعلب لظهور الاتحاد في الحكم فتامل ويدل عليه رواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن محرم قتل ثعلبا قال عليه دم قلت فارنبا قال مثل ما في الثعلب ولا يضر ضعفها بعلي بن ابي حمزة وابي بصير للشهرة وظهور قبولها عند الاصحاب وعدم ظهور القايل بالفرق بينهما ولا يضر ايضا ما يدل على القيمة فيهما من رواية سليمن بن خالد قال قال ابو عبد الله ع في الظبي شاة وفي البقرة بقرة وفي الحمار بدنة وفي النعامة بدنة وفيما سوى ذلك قيمته لوجوب تخصيصها بما تقدم من امكان المناقشة في صحتها واشتمالها على البدنة في الحمار مع عدم ظهور القايل بها الا الصدوق على ما نقل في الدروس مع احتمال التخيير بين الشاة والقيمة جمعا بينهما ثم على تقدير وجوب الشاة فيهما لو عجز عنها هل لها بدل ام لا قال المص في المنتهى قال قوم ان الثعلب مثل الظبي ولم يثبت ويمكن الاحتجاج عليه بقول الصادق ع في رواية معوية بن عمار ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين فمن لم يجد صام ثلثة ايام وبقوله ع في حديث ابي عبيدة اذا اصاب المحرم الصيد الحديث وبحديث محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وقد تقدمت كلها ثم قال ونحن في هذا من المتوقفين قال في الارنب ايضا فقال قوم من اصحابنا ايضا مثل ما في الظبي ويمكن الاحتجاج عليه بما احتججنا لهم في الثعلب والتوقف هنا كهيهنا لعل وجه التوقف الاصل وعدم التنصيص في الروايات واحتمال ما تقدم منها التخصيص بالنعامة والبقرة والحمار الوحشيين والظبي اللاتي لهم امثال كما يشعر به رواية محمد بن مسلم لانها كانت في تفسير الاية والظ عدم صدق ما له مثل على الارنب والثعلب لكن ظ الاخبار هو العموم خصوصا الاولين ولا يضر كون الاخيرة في جواب السؤال عن تفسير الاية لانه انما الاعتبار بعموم اللفظ عليهم السلام وخصوصية السبب بخصوصه كما ثبت في الاصول على انه لا يبعد صدق ما له المثل عليهما ايضا فاحتجاجه قوي ووجه التوقف ضعيف على ما يظهر وهو اعرف **قوله** وفي كسر بيض النعامة الخ دليل البكرة من الابل كفارة عن كسر كل بيضة النعامة مع تحرك فرخها فيها

وجوب

فان الى قوله

قال ويطعم ستين مسكينا قلت فان لم

وفي كسر بيض القطا والقبج لكل بيضة مخاض من الغنم إن تحرك فيه الفرخ وإلا أرسل فحولة الغنم في الإناث بعدده فالناتج هدي فإن عجز فكبيض النعام وفي الحمام
وهو كل مطوق لكل حمامة شاة على المحرم في الحل ولكل فرخ حمل وكذا لكل بيضة إن تحرك الفرخ وإلا فدرهم وعلى المحل في الحرم لكل حمامة درهم ولكل
فرخ نصف ولكل بيضة ربع ويجتمعان على المحرم في الحرم ويشتري بقيمة حمام الحرم علف لحمامه م

وإرسال الفحولة التي يكفي الذكر منها وغيره في الإناث بعدد البيضة المكسورة مع عدم التحرك وجعل ما نتج هديا للكعبة هو الإجماع المنتهى في المنتهى ويدل عليه أيضا الروايات
مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ع قال إن أصاب بيض نعام وهو محرم فعليه أن يرسل الفحل في مثل عدة البيض من الإبل فإنه ربما فسد كله وربما خلق كله وربما صلح بعضه
وفسد بعضه فما نتجت الإبل فهديا بالغ الكعبة قال في التهذيب وروي أن رجلا سأل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ع فقال يا أمير المؤمنين إني خرجت محرما
فوطيت ناقتي بيض نعام فكسرته فهل علي كفارة فقال امض فاسأل ابني الحسن عنها وكان بحيث يسمع كلامه فتقدم إليه الرجل فسأله فقال له الحسن ع يجب عليك
أن ترسل فحولة الإبل في إناثها بعدد ما انكسر من البيض فما نتج فهو هدي لبيت الله عز وجل فقال له يا بني كيف قلت ذلك وأنت تعلم أن الإبل ربما أزلقت أو كان فيها ما يزلق فقال يا أمير المؤمنين والبيض ربما أمرق أو كان فيها ما يمرق فتبسم
أمير المؤمنين ع وقال له صدقت يا بني ثم تلا ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم وصحيحة علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن ع قال سألته عن رجل أصاب بيض نعامة وهو
محرم قال يرسل الفحل من الإبل على عدد البيض قلت فإن البيض يفسد كله ويصلح كله قال ما ينتج الهدي فهو هدي بالغ الكعبة وإن لم ينتج فليس عليه شيء
فإن لم يجد إبلا فعليه لكل بيضة شاة فإن لم يجد فالصدقة على عشرة مساكين لكل مسكين مد فإن لم يقدر فصيام ثلاثة أيام وحملنا على البيض التي ما تحركت
جمعا للإجماع المتقدمة وللجمع بينها وبين صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى ع قال سألته عن رجل كسر بيض نعامة وفي البيض فراخ قد تحرك فقال عليه لكل فرخ
تحرك بعير ينحره في المنحر لعل المراد بالبعير هو البكرة أو أعم وإن كان غيرها تكون البكرة أحد أفراد الواجب للإجماع على إجزائها ولرواية سليمن بن خالد قال قال
أبو عبد الله ع في كتاب علي ع في بيض القطاة بكارة من الغنم إذا أصابه المحرم مثل ما في بيض النعام البكارة من الإبل كأنها صحيحة إذ ليس من فيه شيء إلا سليمن
وقد وثقه المص في الخلاصة وإن نقل ما فيه ويؤيده إشارة ما في أخبار الإرسال على عدم التحرك حيث قال ربما يفسد كله وفي أخبار وجوب البعير أن تحرك
الفرخ فيه البكر الفتي من الإبل والأنثى البكرة والجمع بكار مثل فرخ وفراخ وبكارة أيضا مثل فحل وفحالة ويفهم مما تقدم عدم الفرق بين كسره بنفسه
وبدابته ويؤيده صحيحة أبي الصباح الكناني الثقة عن أبي عبد الله ع قال سألت أبا عبد الله ع عن محرم وطئ بيض نعام فشدخها قال قضى أمير المؤمنين ع أن يرسل
الفحل في مثل عدد البيض من الإبل الإناث فما لقح وسلم كان النتاج هديا بالغ الكعبة وقال قال أبو عبد الله ع ما وطئته أو وطئه بعيرك أو دابتك
وأنت محرم فعليك فداؤه وأما دليل الشاة على تقدير العجز عن الإرسال ثم إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد مما يطعم ثم صوم ثلاثة أيام فهو ما في آخر رواية علي بن
أبي حمزة المتقدمة وإن لم ينتج فليس عليه شيء فمن لم يجد إبلا فعليه لكل بيضة شاة فإن لم يجد فالصدقة على عشرة مساكين لكل مسكين مد فإن لم يقدر
فصيام ثلاثة أيام مؤيدا بالشهرة بل لا يبعد كونه إجماعيا ويمكن الاستدلال ببعض الأخبار المتقدمة أيضا فتذكروا فهم فلا يضر ضعف رواية علي بن أبي
حمزة به وبسهل بن زياد ومعنى قوله فإن عجز أي عن الإرسال كما هو في الرواية ومع لم يعلم حكم العجز عن البكرة ويحتمل ما في الإرسال بالطريق الأولى وعدم
شيء بالكلية للأصل وعدم الدليل ويمكن كون المراد العجز عن البكرة ونحوها من الإرسال في محلها وهو محتمل ظاهر ولكن لا ينبغي رواية علي بن حمزة
إلا الأول هذا كله في البيض مع الفراخ واحتماله وأما مع ظهور الفساد وكون الفرخ ميتا فيه قبل الكسر أو عاش بعده سويا فلا شيء لما يشعر به الأخبار
المتقدمة من عدم شيء مع الفساد فافهم وللأصل وعدم إتلاف شيء من الصيد ولا قيمة لقشر البيض وقد صرح به في المنتهى ونقل عن العامة فيه القشر
ورد بأنه مثل الخشب والحجر وبأنه لو نقب البيضة واحد وأخرج ما فيه ثم كسرها آخر لم يكن عليه شيء قوله وفي كسر بيض القطا والقبج لكل الخ
قيل القطا جمع قطاة وهو معروف كالقبج والمخاض ما من شأنه الحمل لعل المراد به هنا البكرة وعلى الصغيرة من الغنم لما سيأتي من التصريح به في المنتهى ودليل
المسألة كأنه الإجماع مؤيدا بما رواه في الصحيح عن سليمان بن خالد ومنصور بن حازم عن أبي عبد الله ع قال سألناه عن المحرم وطئ بيض القطا فشدخه قال
يرسل الفحل في مثل عدد البيض من الغنم كما يرسل الفحل في عدة البيض من الإبل ورواية ابن رباط عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ع قال سألته عن بيض
القطاة قال يصنع فيه في الغنم كما يصنع في بيض النعام في الإبل ورواية سليمن بن خالد قال وسألته عن رجل وطئ بيض قطاة فشدخه قال يرسل
الفحل في عدة البيض من الغنم كما يرسل الفحل في عدد البيض من الإبل ومن أصاب بيضة فعليه مخاض من الغنم وحملت على تحرك الفرخ بمثل ما تقدم
في بيض النعام فتأمل وقوله وإن عجز فكبيض النعام كأنه مضمون كلام الشيخ وفي معناه تأمل لأن ظاهره أنه إذا عجز عن الشاة في التحرك والإرسال في
غيره يكون عليه شاة قال في المنتهى وعندي في ذلك تردد فإن الشاة تجب مع تحرك الفرخ لا غير بل ولا تجب شاة كاملة بل صغيرة على ما بيناه كأنه أشار
إلى أن المخاض هو البكرة فتكون شاة صغيرة ثم قال فكيف يجب الشاة الكاملة مع عدم التحرك وإمكان فساده وعدم خروج الفرخ منه والأقرب أن
مقصود الشيخ ره تساويه لبيض النعامة في وجوب الصدقة على عشرة مساكين وصيام ثلاثة أيام إذا لم يتمكن من الإطعام انتهى ويؤيده أن الكلام على تقدير
العجز عن إرسال الغنم بالكلية فكأنه عاجز عن الغنم فكيف يوجب عليه شاة فيقدر كلامه فإن عجز عن الشاة مطلقا كما قال في النعامة فإن عجز عن الإبل
فإذا كان بعد العجز عن الشاة فحكمه حكم النعامة بعد العجز عن الشاة فهو الذي ذكره المص ره فلا شك في كون ذلك مقصوده هنا رحمه الله هذا هو القسم الذي
لكفارته بدل بخصوصه هنا ذكر بيض القطاة والقبج مع عدم ذكرهما وذكر الثعلب والأرنب للتطفل ولاحتمال البدل في كفارتهما لما تقدم قوله
وفي الحمام الخ هذا هو القسم الذي لكفارته بدل بخصوصه قال في المنتهى هو أي الحمام كل طائر يهدر بأن يواتر صوته ويعب الماء بأن يضع
منقاره فيه فيكرع كما يكرع الشاة ولا يأخذ قطرة قطرة بمنقاره كالدجاج والعصفور وقال الكسائي كل مطوق حمام فالحجل حمام لأنه مطوق ويدخل
في الأول الفواخت والوراشين والقماري والدبسي والقطا وإذا ثبت هذا فنقول في كل حمامة شاة ذهب إليه علماؤنا أجمع انتهى أن يرجع تحقيق
الحمام وأمثاله إلى العرف والغنم وظاهر بعض الأخبار وكلام الأصحاب أن القطا ليس بحمام حيث ثبت بالإجماع والأخبار أن في الحمام شاة وفي فرخها حمل وفي
في بيضها قيمته مثل حسنة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله ع قال المحرم إذا أصاب حمامة ففيها شاة وإن قتل فراخها ففيها حمل وإن وطئ البيض فعليه
درهم وغيرها من الأخبار وفي القطا حمل قد فطم من اللبن وأكل من الشجر وفي رواية أخرى عنه عن أبي جعفر ع قال في كتاب علي ع من أصاب قطاة

وفي كل من القطاة والحجل والدراج حمل فطيم في كل من القنفذ والضب واليربوع جدي م

او حجلة او دراجا ونظيرهن فعليه م وقد عرفت حال بيضها وبيض القبج فيفهم منها عدم كونها حمامة فالتعريف الاول محل التامل وكانه لذلك اختار هنا التعريف الثاني لكن دخول الحجل فيه يوجب التامل فيه ايضا فتامل والرواية السابقة ويمكن حملها على الشاة ويكون في القطاة فرد الواجب واكثر فيشكل حكمهم بان الواجب في الثلثة ونظيرها هو حمل قد فطم واما وجوب الشاة لقتل الحمام والحمل لقتل فرخه وكذا في كسر بيضه ان تحرك فانه مثل فرخ ايضا وان لم يتحرك فدرهم فهو مخصوص بالمحرم في الحل وعلى المحل في الحرم في الاول درهم وفي الثاني نصفه وفي الثالث ربعه ويجتمع الامران على مجتمع الوصفين هكذا قول الاصحاب ولعل دليله الاجماع والاخبار ولكن الاخبار ليست بصريحة في ذلك بل مختلفة وحملت على ذلك للجمع بينها وهي الحسنة المتقدمة المحمولة على قتل المحرم في الحل وهو غير بعيد لان الظ منها ان الوجوب من حيث الاحرام فقط ولكن قوله وان وطي البيض فعليه درهم محمول على كسر البيض قبل ان يتحرك الفرخ منه والصحيحة عن حفص لعله هو حفص بن البختري الثقة لنقل ابن ابي عمير عنه ونقله عن ابي عبد الله فليتامل عن ابي عبد الله قال في الحمامة درهم وفي الفرخ نصف درهم وفي البيض ربع درهم المراد غير المتحرك وهو ظ وهي محمولة على المحرم لان الظ وجوبها في الحمام مطلقا وخرج المحل في غير الحرم بالاجماع فبقي الباقي واذا انضم اليها رواية حريز يفيد الاجتماع في المجتمع فتامل فانه يمكن حملها على قتل حمام الحرم في الحرم وغيره والظ ان عدم شيء في حمام الحرم في غير الحرم ليس باجماعي ويدل عليه صحيحة علي بن جعفر قال سالت اخي موسى عن حمام الحرم يصاد في الحل فقال لا يصاد حمام الحرم حيث كان اذا علم انه من حمام الحرم ولا ضرورة في حملها على الكراهة نعم لا تدل على الكفارة فيمكن كون عدمها اجماعيا فتامل فان الظ من النهي عن الصيد لزوم الكفارة وان في الروايات ما يدل على وجوب الكفارة في حمام الحرم مطلقا مثل رواية ابرهيم بن ميمون قال قلت لابي عبد الله رجل نتف ريشة حمامة من حمام الحرم قال يتصدق بصدقة على مسكين ويطعم باليد التي نتفها فانها ان وجعها وظاهرهما اولى لظاهر عبارة بعض الاصحاب في الفتوى فلا يضر عدم صحة السند فتامل ويؤيد حملهم رواية ابن الفضيل عن ابي الحسن قال سالته عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشتري طعاما لحمام الحرم وان قتلها وهو محرم في الحرم فعليه شاة وقيمة الحمامة وظاهر هذه وجوب القيمة لقتل حمام الحرم من حيث هو في الحرم كان او في الحل ويؤيده رواية منصور قال حدثني صاحب لنا ثقة قال كنت امشي في بعض طرق مكة فلقيني انسان فقال اذبح لي هذين الطيرين فذبحتهما ناسيا وانا حلال ثم سالت ابا عبد الله فقال عليك الثمن وصحيحة عبد الرحمن قال سئلت ابا عبد الله عن فرخين مسرولين ذبحتهما وانا بمكة محل فقال لي لم ذبحتهما فقلت جاءتني بهما جارية قوم من اهل مكة فسالتني ان اذبحهما فظننت اني بالكوفة ولم اذكر اني بالحرم فذبحتهما فقال تصدق بثمنهما فقلت كم ثمنهما فقال درهم وهو خير من ثمنهما وهذه تدل على تعيين القيمة لعل المراد كل واحد الا ان يكون مسرولين فرخين فتامل في وجوب مع النسيان كما هو المقرر في الصيد وكان فيها دلالة على جواز التصرف في مال الغير وذبحه واخذه من يد المملوك باذنه ثم التسليم اليه فتامل فيه وفي صحيحة ابن سنان بقرينة الاسناد مثله ونقله عن ابي عبد الله انه قال في محرم ذبح طيرا ان عليه دم شاة يهريقه فان كان فرخا فجدي او حمل صغير من الضان كان المراد بالطير هو الحمام ودلالتهما مثل ما تقدم في الحسنة فافهمهما ورواية حريز عن ابي عبد الله قال ان وطي البيضة وكسرها فعليه درهم كل هذا يتصدق به بمكة ومنى وهو قول الله تعالى تناله ايديكم ورماحكم وقد فسر في الاخبار اخرتنال الايدي بالبيض والفرخ والرماح بما لا يصل اليه اليد من الصيد وفي طريق رواية حريز في التهذيب عن عبد الرحمن المشترك وليس ذلك في الاستبصار بل نقل موسى بن القسم عن حماد عن حريز فالخبر صحيح ومن جملة ما ايد به الجمع المتقدم رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال سالته عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجا من الحرم فقال عليه شاة قلت فان قتلها في جوف الحرم قال عليه شاة وقيمة الحمامة قلت فان قتلها في الحرم وهو حلال قال عليه ثمنها ليس عليه غيره قلت فمن قتل فرخا من فراخ الحمام وهو محرم قال عليه حمل وهذه تدل على عدم الفرق بين حمام الحرم وغيره في الحرم وغيره في الجملة ولكن سندها غير صحيح للجهل بحال الجرمي بمن نقل عنهما بقوله عنهما الواقع فيه واشتراك ابن مسكان وابي بصير فكانه لا يضر لما تقدم وذكر في المنتهى في مقام تاييد عدم الفرق بين حمام الحرم والاهلي في القيمة اذا قتل في الحرم رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال سمعته يقول في حمام مكة الاهلي غير حمام الحرم من ذبح منه طيرا وهو غير محرم فعليه ان يتصدق فان كان محرما فشاة عن كل طير والتاييد غير ظ بل ينافي المحمل المتقدم في الجملة وبينها فرق بين حمام الحرم ومكة ولعله يريد بالحرم المسجد والفرق غير واضح في كلام الاصحاب ورواية محمد كانه ابن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عن رجل اهدي اليه حمام اهلي جيء به وهو في الحرم محل قال ان اصاب منه شيئا فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه قال في المنتهى انها صحيحة وفي الطريق عبد الرحمن المشترك فتامل في التاييد وفيها اشارة الى اجزاء الاقل من الثمن لعله الدرهم والى جواز صرفه في محله وليشعر به مثل صحيحة ابي عبيدة المتقدمة في قتل النعام فتذكر ولا شك انه احوط واعلم ان ظ اكثر الاخبار في كفارة الفرخ هو الحمل فيمكن اشتراط الفطم والرعي والاكل من الشجر كما شرط في المنتهى غيره لصحيحة سليمن بن خالد المتقدمة لحمل المطلق على المقيد وفيه تامل لعدم المنافات الا مع القول بمفهوم الوصف وليس بواضح في الاصول وان ظاهر بعض الاخبار في قتل الحمام في الحل وجوب الدراهم ويمكن اجزاء الدرهم ووجوبه وان كان الثمن اقل واو يد لما تقدم في الصحيح انه خير من ثمنهما مع احتماله مطلقا لوجود الثمن في الاخبار الاخر والاكتفاء بالاقل من الدرهم بعيد بل لا يمكن لقوله خير والزايد احوط ومحتمل ويحمل الدرهم على عدم الزيادة في ذلك الزمان كما اشار اليه بقوله خير فانه اوجبه في الخيرية فاذا فرض زيادة الثمن لا يصدق عليه ذلك فالقول بالزيادة غير بعيد وان الظ هو التصدق به او شراء الطعام لحمام الحرم لو كان للرواية ايضا ولعل الاولى احوط واولى الا ان الظ انه ان كان مما لو كان تكون القيمة لما لكن زايدا على الكفارة قاله في الدروس فافهم وانه ما ظهر الجمع ما ذكر في المتن وكلام الاصحاب دليل الا ان يدعى الاجماع فتامل **قوله** وفي كل من القطاة الخ قد مر ما يصلح دليلا له فتامل **قوله** وفي كل من القنفذ والضب واليربوع جدي دليله قول الاصحاب مع عدم ظهور الخلاف مسندا الى رواية مسمع عن ابي عبد الله قال في اليربوع والقنفذ والضب اذا اصابه المحرم فعليه جدي والجدي خير منه وانما جعل هذا لكي ينكل عن قتل غيره من الصيد فلا يضر عدم التصريح بتوثيق مسمع مع ظهور مدحه ولو وجد الخلاف لكان القول بالاستحباب

ان كان من غير حمام الحرم ح

ويمكن التحقيق بضبط الرواية م

وفي كل من العصفور والقبرة والصعوة مدّ من طعام وفي قتل الجرادة كفّ وكذا القملة يلقيها عن جسده وفي قتل الزنبور عمدا لا خطأ وفي قتل الجراد الكثير شاة ولو عجز عن التحرز فلا شيء وكل ما لا تقدير لفديته ففي قتله قيمته وكذا البيوض والافضل ان يفدي المعيب بالصحيح والمماثل في الانوثة والذكورة ويجوز بغيره ويفدي الماخض بمثلها فان تعذر قوّم الجزاء ماخضا ولا ضمان لو شك في كونه صيدا ويقوم الجزاء وقت الاخراج وما لا تقدير لفديته وقت الاتلاف ويجوز صيد البحر وهو ما يبيض ويفرخ فيه واكله والدجاج الحبشي والنعم اذا توحشت ولا كفارة في السباع

قوله وفي كل من العصفور الخ دليله مرسلة صفوان بن يحيى مع قبول ارساله عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال القبرة والصعوة والعصفور اذا قتله المحرم فعليه مد من طعام عن كل واحد منهم ولا يبعد ذلك في كل ما يشابهه كما قاله في التهذيب غير بعيد وليس ببعيد لما تقدم من القول بعدم التحريم الا المحلل فتامل والظاهر عدم شيء في الحرم من غير احرام فذلك للاحرام مطلقا وفي قتل العظاية كف من طعام لصحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله محرم قتل عظاية قال كف من طعام وكذا في قتل الزنبور لصحيحة يحيى الازرق قال سئلت ابا عبد الله وابا الحسن موسى عن محرم قتل زنبورا فقال ان كان خطأ فليس عليه شيء قال قلت فالعمد قال يطعم شيئا من الطعام فكان المراد كف على ما قيل وصحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عن محرم قتل زنبورا فقال ان كان خطأ فلا شيء عليه قلت بل تعمدا قال يطعم شيئا من الطعام فتامل واما الكف في الجرادة واثنين فتقدم دليله ودليل وجوب الشاة في الكثير والتامل في ذلك وكذا البحث عن تحريم القاء القملة وقتلها الموجبين للكفارة فتذكر وكذا عدم شيء لو تعذر التحرز من الجراد ويدل على عدم شيء مع عدم امكان التحرز زيادة على ما تقدم مضمرة ابي بصير قال سالته عن الجراد يدخل متاع القوم فيدوسونه من غير تعمد لقتله او يمرون في الطريق فيطؤونه قال ان وجدت معدلا فاعدل عنه فان قتلته غير متعمد فلا باس وفي حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله انه قال اعلم ان ما وطئت من الدبا او وطئته بعيرك فعليك فداؤه قوله وكل ما لا تقدير الخ لعل دليل وجوب القيمة في كل ما لا تقدير له من الصيد وبعينه هو الاجماع وثبوت التحريم والضمان من غير تقدير شرعا فيرجع الى القيمة لعدم غيرها فيكون على المحرم في الحل وعلى المحل في الحرم قيمة واحدة وقيمتان على مجمع الوصفين الا ان الظاهر وجوب دم شاة في كل طير وفي فرخ حمل عدا النعامة كما نقل القول به عن ظاهر ابن بابويه في المنتهى لصحيحة ابن سنان المتقدمة فتامل قوله والافضل ان يفدي الخ لعل دليل افضلية مفادات الصيد المعيب بالصحيح هو حصول النفع للفقراء اكثر وانه اختيار الاعلى لله ولا يبعد كونه اجماعيا لما يجده العقل من حسنه ودليل افضلية المماثلة في الذكورة والانوثة مراعاة ظاهر لفظ الاية والحديث مع عدم الوجوب بالاصل وصدق المماثلة بدونه وظهورها في الوضع والجثة في الجملة وعدم ظهور الارادة من جهة الانوثة والذكورة ايضا وهو دليل قوله ويجوز بغيره قوله ويفدي الماخض بمثله الخ دليل وجوب فداء الحامل بمثله ظاهر هنا وما يجده العقل من انه بمنزلة قتل اثنين فينبغي كون كفارته كذلك فيلزم تقديم الكفارة حاملا على تقديره ووجوب القيمة بتعذر المثل قوله ولا ضمان لو شك الخ دليل عدم وجوب ضمان بفعل ما يوجب الضمان بحيوان لم يعلم كونه صيدا محرما على المحرم او في الحرم هو الاصل وعدم الموجب فان الموجب هو الفعل بالصيد الممنوع منه وذلك غير ظاهر والاصل عدمه وبراءة الذمة فتامل قوله ويقوم الجزاء دليل تقويم الحيوان الذي هو كفارة الصيد على تقدير العجز عنه وقت الاخراج لا وقت الجناية ولا وقت العجز هو ان هذا الوقت هو وقت تعين قيمته لان قتله انما يجب عين الفداء دليله ولعله يوجد الى حين الاخراج تجب القيمة ولو وجد الفداء ابدله ولو في زمان وجوب اخراج القيمة تعين لانه الاصل بخلاف تقويم الصيد الذي لا تقدير لكفارته من الحيوان فان التقويم حينئذ وقت الاتلاف لانه وقت الضمان وتعلق وجوب شيء وان كان زمان الاخراج بعده وهو وقت حصول تمكنه ومنع هو ظ وقيل مثله في وجوب القيمة حين التسليم والابتناء على ضمان المثلي على تقدير تعذره ووجوب القيمة حين الاتلاف والضمان على ضمان القيمي الا في الغاصب كما يجيء تحقيقه انشاء الله تعالى قوله ويجوز صيد البحر الخ دليل جواز تصرف المحرم في صيد البحر مطلقا هو الاصل والاية والاخبار وقد تقدمت لعل التفسير بما ذكر هو الاجماع ويدل عليه بعض الاخبار روى في الكافي عن حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله قال لا باس بان يصيد المحرم السمك ويأكل طريه ومالحه ويتزود وقال احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة قال مالحه الذي يأكلون وفصل بينهما كل طير يكون في الآجام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو من صيد البر وما كان من صيد البر يكون في البر ويبيض في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر ولا يضر ارساله مع انه مسند في التهذيب الى ابي عبد الله وان كان فيه عبد الرحمن المشترك وفي حسنة معوية بن عمار وهي صحيحة في التهذيب عن ابي عبد الله قال كل شيء يكون اصله من البحر ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم ان يقتله فان قتله فعليه الجزاء كما قال الله عز وجل ولعل الجزاء من هذا القبيل ويدل عليه بعض الاخبار ونقله بعد هذه الرواية والظاهر ان المراد بقوله فلا ينبغي هو التحريم كما يشعر به قوله فان قتله الخ والروايات الدالة على وجوب الكفارة في الجراد وغيرها ما روى في الكافي عن الطياري عن احدهما ع لا يأكل المحرم طير الماء والظاهر ان لكونه في البر قوله والدجاج الحبشي دليل جواز اكله الاصل وعدم العلم بكونه صيد البر والاجماع قال في المنتهى الدجاج الاهلي يجوز للمحرم والمحل ذبحه في الحرم وغيره بلا خلاف الى قوله واما الدجاج الحبشي فعندنا انه كالاهلي يجوز ذبحه للمحرم والمحل قاله علماؤنا واستدل له بصحيحة معوية عن دجاج الحبشي ابن عمار قال سالت ابا عبد الله ما كان من الطير لا يصف فله ان يخرج من الحرم وما صف منها فليس له ان يخرجه لعل المراد بانما الصيد حصر الصيد المحرم فقال ليس من من الطيور فيما يمتنع بالطيران بين السماء والارض والظاهر انه يريد بقوله ما كان من الطير لا يصف انه لا يقدر على الطيران بنفسه فافهم ويؤيده صحيحة العتبة انما اسمعيل بن دراج ومحمد بن مسلم قالا سال ابو عبد الله من الدجاج السندي يخرج به من الحرم فقال نعم لانها لا تستقل بالطيران قوله والنعم اذا توحشت دليل جواز اكل النعم وذبحه في الحل والحرم للمحل والمحرم وان توحش وصار ممتنعا لا يقيد عليه الاصل وعدم دليل محرم ويدل له جوازه هنا والاجماع قال في ما كان من السباع المنتهى وهو قول علماء الامصار واستدل ايضا بالاخبار مثله رواية حريز عن ابي عبد الله قال المحرم يذبح ما حل للحلال في الحرم ان يذبحه وهو في الحل والحرم جميعا وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله قال يذبح في الحرم الابل والبقر والغنم والدجاج قوله ولا كفارة في قتل السباع قال في المنتهى لا كفارة في قتل السباع طائرة كانت او ماشية كالبازي والصقر والشاهين والعقاب ونحوها والنمر والفهد ونحوهما الا الاسد فان اصحابنا رووا في قتله كبشا اذا لم يرده واما اذا اراده فانه يجوز قتله ولا كفارة حينئذ اجماعا وقد اجمع كل من يحفظ عنه العلم على ان الاسد اذا بدا المحرم فقتله لا شيء عليه فلعل دليل المسلم الاصل والاجماع الا في الاسد وفيه الاصل وعدم دليل الوجوب قال في المنتهى بعد نقل رواية ابي سعيد المكاري قال قلت لابي عبد الله رجل قتل اسدا في الحرم فقال كبش يذبحه وعندي في هذه الرواية توقف والاولى السقوط لعل المراد بالتوقف فيها عدم العمل بها لعدم الصحة واصل براءة الذمة من الكفارة

فلو قتله

ولا المتولد بين وحشي وانسي او بين المحرم المحلل اذا لم يقصد الاسم ويجوز قتل الافعى والفارة والعقرب والبرغوث ورمي الحدأة والغراب واخراج القماري والدباسي من مكة لا قتلها واكلها ولو اكل مقتوله فدى للقتل وضمن قيمة ما اكل ولو لم يؤثر الرمي فلا شيء ولو جرحه ثم راه سويا فربع القيمة ولو جهل حاله فالجميع وكذا لو جهل التاثير م

وان قلنا بتحريم القتل وتقدم البحث فيه فتذكر **قوله** ولا المتولد الخ دليل عدم جواز القتل ووجوب الكفارة في الحيوان المتولد من الحيوان الذي لا يجوز للمحرم قتله وفي الحرم ومن الذي يجوز ذلك ان صدق اسم الاول والعدم ان صدق اسم الثاني هو صدق الاسم فيجري دليل كل واحد عليه وان لم يصدق اسمهما فدليل عدم الكفارة وجواز القتل هو الاصل وعدم جريان دليل التحريم ولعلها مقصود الشيخ باطلاق عدم الشيء المنقول عنه في المنتهى ولعله يريد ما بين الوحشي والاهلي المحللان في الحرم والمحلل المحرم والمحلل في الاصل مثل الحمير والشاة وكان يمكن الاختصار على الثاني وادراج الاول فيه فتامل **قوله** ويجوز قتل الافعى الخ لعل دليله رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ثم اتق قتل الدواب كلها الا الافعى والعقرب والفارة فاما الفارة فانها توهي السقاء وتضرم على اهل البيت البيت واما العقرب فان رسول الله ص مد يده الى الجحر فلسعته فقال لعنك الله لا برا تدعينه ولا فاجرا والحية واذا ارادتك فاقتلها وان لم تردك فلا تردها والاسود الغدر فاقتلها على كل حال وارم الغراب والحداة رميا عن ظهر بعيرك انتهى وهذه يدل على عدم قتل الحية على تقدير عدم الارادة ويمكن حملها على الكراهة وبرواية حسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال يقتل المحرم الاسود الغدر والافعى والعقرب والفارة فان رسول الله ص سماها الفاسقة والفويسقة ويقذف الغراب وقال اقتل كل شيء منهن يريدك فظاهرها جواز رمي الحداة والغراب بغير قصد القتل ويمكن تحريمه لا قول الاولى ولا شك انه احوط وان امكن استثناء قتلهما منه لجواز الرمي فانه قد يفضي الى فتامل والظاهر ايضا جواز رميهما من ظهر البعير فلو كانا داخلين في الصيد المحرم يجب الاختصار عليه وان كان ظاهر الشارح في الغراب ثم لعدم صحتهما وامكان تقييدها بالاولى والظاهر تقييدهما بالاولى والظاهر عدم التقييد بالحرم كما قيل انه مخصوص بالحرم الذي هو من الخمس الفواسق بالعموم بل ليس تحريم قتل الحرم معلوم حتى يحتاج الى استثناء الرمي عن ظهر البعير فقط كما فعله القائل فتامل واما البرغوث فما نعلم دليلا على جواز قتله سوى الاصل لكن التسوية في الاولى يدل على التحريم فافهم وقال في التهذيب لا باس بقتل البق والبرغوث والنمل في الحرم اذا كان الانسان محلا ويدل على جواز القتل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال لا باس بقتل النملة في الحرم ولا يجوز اذا كان محرما وقد بينا انه اذا كان محرما لزمته الكفارة ولا يبعد كونها كفا من طعام ولا جواز قتلها على تقدير الاذى وعدم الكفارة فتامل لما تقدم فتامل وقد مر في المتن تحريم قتل الدواب فيكون البرغوث مستثنى مطلقا او مع حصول الاذى منه او يريد جواز قتله في الحرم للمحل وهو بعيد **قوله** واخراج القماري والدباسي اي يجوز اخراجهما من حرم مكة للمحل ولا يجوز قتلهما فيه ولا اكلهما مطلقا اذ لا يجابه نعم يجوز اكلهما فهو للعمومات الدالة على التحريم مطلقا من غير منافٍ ويؤيده رواية سليمان بن خالد قال سالت ابا عبد الله ع عما في القمري والدبسي والسماني والعصفور والبلبل قال قيمته فان اصابه وهو محرم في الحرم فعليه قيمتان ليس عليه دم وفيها ايضا دلالة على الجمع في الحرم ولا يضر ضعف السند لانها مؤيدة واما جواز اخراجهما فهو موجود في كلامهم ره قال في الدروس فيجوز على كراهة شراؤهما واخراجهما للمحل والمحرم على الاقوى مع وجود ما يدل على منع اخراج الطير مطلقا وانه يجب اطلاق ما ادخله الحرم وان كان اهليا وان كان مقصوص الريش يصبر حتى يطيب فيخلي سبيله وان اراد الخروج يخليه عند من بمكة حتى يستوي ويخليه ومارايت له مستندا الا رواية عيص بن القسم صرح بصحتها قال سالت ابا عبد الله ع عن شراء القماري يخرج من مكة والمدينة فقال ما احب ان يدعه التحريم على ان في سنده عبد الرحمن المشترك وانها مخصوصة بالقماري ولعله لا قائل بالفرق والقول بالجواز لا يخلو عن اشكال مع وجود اخبار صحيحة صريحة في عدم جواز الاخراج ووجوب الرد لو اخرجه والكفارة لو تلف مثل صحيحة علي بن جعفر قال سالت اخي موسى ع عن رجل اخرج حمامة من حمام الحرم الى الكوفة او غيرها قال عليه ان يردها فان ماتت فعليه ثمنها يتصدق به **قوله** ولو اكل مقتوله الخ اي لو قتل المحرم في الحل صيدا محرما واكل منه يجب الفداء اي كفارة ذلك الشيء كان للقتل وقيمة مقدار ما اكل منه كان دليله ان قتل الصيد حرام وله موجب يلزم به وكذا اكله حرام وتلف لبعض الصيد فيكون ضامنا للمتلف والاصل عدم التداخل ويؤيده صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن قوم اشتروا ظبيا فاكلوا منه جميعا وهم حرم ما عليهم قال على كل من اكل منه فداء صيد كل انسان منهم على حدة فداء صيد كاملا وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اذا اجتمع قوم على صيد وهم محرمون في صيده او اكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته كان لعدم صراحة الاخبار بل ولا عمومها في وجوب الفداء في الاكل مع الوجوب للتقييد والاصل اختار المص هنا قيمة المتلف فقط فيحتمل عدم شيء اصلا لعدم ثبوت ضمان مثله ولانه قد ضمنه بالقتل فكانه صار ماله مثل مال الغير فلا يضمن بالاكل منه مرة اخرى نعم لما كان اكل الصيد حراما حصل الاثم بذلك هذا مذهب بعض العامة الا انه نقل اجماع علمائنا على وجوب التعدد في المنتهى قال اذا ذبح الصيد ثم اكله ضمنه للقتل ووجب عليه ضمان اخر للاكل قاله علماؤنا وهو ظاهر في تعدد الفداء وقد عرفت عدم الاجماع على ذلك لاختياره قيمة ما اكل هنا وعدم دلالة الاخبار على وجوب التعدد حين الاكل والذبح معا ونقل الاجماع ايضا فلا يبعد التداخل وعدم لزوم غير شيء واحد كما هو ظاهر صحيحة علي بن جعفر المذكورة ويؤيده ما في صحيحة ابان بن تغلب في المشركين في ذبح الفرخ واكله بدنة مكان اكلهم وذبحهم وسيجيء في شرح قوله ويضمن الخ **قوله** ولو لم يؤثر الرمي فلا شيء الخ يعني اذا رمى المحرم صيدا واصابه ولكن علم عدم تاثيره فيه فلا شيء عليه من الكفارة لعدم ضمانه شيئا مع الاصل نعم ياثم بذلك ان كان عمدا عالما اما لو علم الجرح والكسر ثم راه سويا من غير حصول كسر وبعض فيه ضمن ربع القيمة ولو لم يعلم حاله من الكسر والقتل وغيرهما بعد العلم بالتاثير يضمن جميعا لما تقرر له دليل ذلك كله رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سالته عن محرم رمى صيدا فاصاب يده فعرج قال ان كان الظبي مشى عليها ورعى فهو ينظر اليه فلا شيء عليه ان كان الظبي ذهب على وجهه وهو رافعها فلا يدري ما صنع فعليه فداؤه لانه لا يدري لعله قد هلك ولا يخفى ان فيها دلالة على عدم شيء لو علم الجرح والتاثير ايضا اذا كان رآه من غير نقص وكسر ولا يضر الجهل ببعض رواتها لكونها مقبولة عندهم لعلها محمولة على عدم الجرح والتاثير الكثير الموجب للشيء الذي يدل عليه ما سيذكر او على عدم الفداء التام او الى ربع والاصل مؤيد لعدم شيء اصلا الا ايما سيأتي وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن رجل رمى صيدا وهو محرم فكسر يده او رجله فمضى الصيد على وجهه فلم يدر الرجل ما صنع الصيد وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن رجل رمى صيدا فكسر يده او رجله وتركه فرعى الصيد قال عليه ربع الفداء وصحيحة ابي بصير المصدقة قال قلت لابي عبد الله ع رجل رمى ظبيا وهو محرم فكسر يده او رجله فذهب الظبي على وجهه فلم يدر ما صنع فقال عليه فداؤه قلت فانه راه بعد ذلك

لقتل البق في الحرم ولا باس بقتل مع منه للمحل اذا دخل في الحل كساير انواع الصيد اما دليل عدم جواز قتلهما واكلهما

في المنتهى يخرج ... منها ... ان ... صحيح ... انما احب

عدم ... ولا على الجناية وغير تعدد الفداء اختاره البعض انه ان قتل الصيد موجب للفداء كذا الاكل موجب لذلك والاصل عدم التداخل

الرجل ما صنع قال عليه الفداء كاملا اذا لم يجده

وفي كسر قرني الغزال نصف قيمته وفي عينيه الجميع وكذا في يديه ورجليه ويضمن كل من المشتركين فداء كاملا وشارب لبن الظبية دما وقيمة اللبن ولو ضرب
بطير على الارض فدم وقيمتان

مشي قال عليه ربع ثمنه الظاهر ان ضميره راجع الى الفداء ويحتمل مراد الكتاب بربع القيمة ذلك لصراحة صحيحة علي بن جعفر في ذلك فهما صريحتان في وجوب الفداء
في كسر الرجل مع عدم العلم بحاله محل التامل وفي وجوب الربع في كسر الرجل اذا راى بعد ذلك يمشي فاخبثا والارش كما قاله البعض محل التامل نعم يمكن
ذلك فيما دون ذلك مع احتمال عدم شيء اصلا للاصل وعدم دليل واضح هذا كله واضح واما دليل وجوب الفداء وجميع القيمة مع الجهل بالتاثير فغير
واضح والاصل عدم التاثير وعدم الوجوب بل لو لم يكن النص لكان القول بعدمه على تقدير العلم بالتاثير وجهل حاله ايضا جيدا لذلك بل كان اللازم
هو الارش وهو ما تقتضيه الجناية المحققة الا مع العلم او الظن الغالب بكون الجرح مهلكا كما قاله بعض العامة **قوله** وفي كسر قرني الغزال الخ دليله
رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت ما تقول في محرم كسر احد قرني الغزال في الحل قال عليه ربع قيمة الغزال قلت فان هو كسر قرنيه قال عليه نصف
قيمته قلت فان هو كسر احدى يديه قال عليه نصف قيمته قلت فان هو كسر احدى رجليه قال عليه نصف قيمته قلت فان هو قتله قال عليه قيمته قلت فان
هو فعل به وهو محرم في الحرم قال عليه دم يهريقه وعليه هذه القيمة اذا كان محرما في الحرم قال في المنتهى وفي طريق هذه الرواية ابو جميلة وسماعة بن
مهران وفيهما قول والاقرب الارش قلت قال في الخلاصة المفضل بن صالح ابو جميلة ضعيف يضع الحديث وسماعة بن مهران ثقة ثقة كان واقفيا فهو حجة
اكثر من ان يؤخذ منهما قول على ان فيها السند عن الربيع عن يحيى المبارك وان ايجاب الربع في كسر القرن الواحد مستبعد لما مر من ايجابه في كسر اليد والرجل
وايضا ينافي ايجاب النصف فيهما ما تقدم في الاخبار الصحيحة من ايجاب الفداء والربع وايضا ينافي ما في صحيحة عبد الغفار الجازي الثقة قال سالت
ابا عبد الله ع عن المحرمة اذا اضطر الى ميتة فوجدها ووجد الصيد فقال ياكل الميتة ويترك الصيد وذكر انك اذا كنت حلالا وقتلت صيدا ما بين الحل
والحرم فان عليك جزاؤه وان فقأت عينه او كسرت قرنه او جرحته تصدق بصدقة مع احتمال الاستحباب فتامل في التاويل والجمع ووجوب الارش
ايضا غير ظ للاصل وعدم الدليل والتحريم وضمان الكل على تقدير الاتلاف لا يستلزم ذلك اذ قد لا يكون في الابعاض شيء مع وجوب ذلك في الكل
الا ان يقال ان ذلك اجماعي قال في المنتهى لو اتلف جزء من الصيد ضمنه وهو قول كل من يحفظ عنه العلم الا داود واهل الظ فاذا وجب الضمان و
لا نقدير يجب الارش فتامل وكان ينبغي ان يقال في المتن وفي احدى عينيه النصف ايضا وكذا في كسر احدى يديه النصف وكذا في احدى رجليه النصف
لوجودها في الرواية **قوله** ويضمن كل من المشتركين فداء كاملا اي كله نقل عن صحاح يقال اعطه هذا المال كملا اي كله وقد مر دليله وهو الصحيح من الاخبار
مع انه يدل على الفداء الواحد ظاهر صحيحة ابان بن تغلب قال سالت ابا عبد الله ع عن محرمين اصابوا فرخ نعام فذبحوها واكلوها فقال عليهم مكان
كل فرخ اصابوه واكلوه بدنة يشتركون فيهن فيشترون على عدد الفراخ وعدد الرجال قلت فان منهم من لا يقدر على شيء قال يقوم بحساب ما يصيبه
من البدن ويصوم لكل بدنة ثمانية عشر يوما ويمكن حملها على الاشتراك في اصل الكفارة مع التعدد بحسب عددهم ويؤيده قوله وعدد الرجال و
قوله بحساب ما يصيبه من البدن وهذه تدل على كون البدنة في الفرخ ايضا ويمكن كونه مستحبا واحد افراد الواجب وتدل على الانتقال الى الصوم المذكور
بعد العجز عن كل شيء وفيه تامل وتدل ايضا على انه يكفي الواحدة للاكل والذبح فتامل وان مقتضى الدليل والاصل تخصيص ذلك بالمحرمين فلو اشترك المحلون
في الصيد في الحرم فلا يكون الا فداء واحدا على الكل قال في المنتهى ولو اشترك المحلون في قتل صيد في الحرم قال الشيخ ره لزم كل واحد منهم القيمة فان قلنا
يلزمهم جزاء واحد كان قويا لان الاصل براءة الذمة ولو اشترك محلون ومحرمون في قتل صيد في الحل لزم المحرمين الجزاء ولا يلزم المحلين شيء وان اشتركوا
في الحرم لزم المحرمين الجزاء والقيمة والمحلين قيمة واحدة قال ايضا لو اشترك الحلال والحرام في قتل صيد حرمي وجب على المحل القيمة كملا وعلى المحرم الجزاء والقيمة
معا وقال الشيخ في التهذيب على المحرم الفداء كملا وعلى المحل نصف الفداء لما رواه اسمعيل بن ابي زياد عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يقول في محرم ومحل قتلا صيدا
فقال على المحرم الفداء كملا وعلى المحل نصف الفداء وهذا القتل في الحرم وان كان في الحل فلا يكون على المحل شيء الا ان يفرض انه حرمي في قتل المحرم في الحل مثله
في الحرم فتامل **قوله** وشارب لبن الظبية الخ الظ ان مراده وجوب الدم والقيمة على شارب لبن الظبية اذا كان محرما في الحرم لانه مقتضى الدليل وهو
رواية يزيد بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع في رجل مر وهو محرم في الحرم فاخذ عنز ظبية فاحتلبها وشرب لبنها قال عليه دم وجزاء شيء اصلا لهما مطلقا
واعلم ان الرواية ضعيفة بجهل يزيد بن عبد الملك وبصالح بن عقبة فانه قيل كذاب غال لا يلتفت اليه والحكم خلاف الاصل ولا اجماع وما نجد غيرها والاول
فيها اشعار بوجوب الدليل قوي قال في المنتهى لو شرب لبن ظبية كان عليه الجزاء وقيمة اللبن قاله الشيخ واستدل برواية يزيد المتقدمة ثم قال ولانه شرب ما لا يحل له اذ اللبن
والقيمة كالجزء من الصيد فكان ممنوعا منه فيكون كالاكل لما لا يحل اكله قول الباقر ع وذكر صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول من نتف ابطه او قلم ظفره
او حلق راسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة فيه تامل
لان القياس ثم منه خصوصا في باب الكفارات والمنع اللازم من الجزئية لو سلم لا يستلزمها نعم في الرواية دلالة من جهة العلوم وقد بينا ضعفها ايضا
لعدم صدق الاكل على الشرب ولهذا ما جعل الشرب دليلا على المدعى من غير قياس على ان عمومها ليس بمراد حتى نتف الابط الواحد وقلم اليدين الا اصبعا
واحدا فانهم لا يوجبون الفداء الا في الابطين معا وفيهما كذلك ووجود الاجماع في جميع ما لا يقولون به غير ظ كيف وان صحيحة ابان بن تغلب المتقدمة تدل
على عدم التعدد بالاكل والذبح وانه يكفي البدنة الواحدة لمن شارك في ذبحها واكلها وقد تقدمت في شرح قوله ويضمن كل من المشتركين فداء كاملا
تامل فالظ انه لا يحسن الاستدلال بها وبامثالها على مثل هذه وكانه لهذا ما استدل بها الشيخ وغيره نعم هي دالة على كون النسيان والجهل عذرا في باب
الكفارات الا انها مخصوصة بغير الصيد لصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال لا تاكل من الصيد وانت حرام وان كان اصابه محل وليس عليك فداء
بجهالة الا الصيد فان عليك الفداء بجهل كان او بعمد والناسي ايضا لا يكون فيه معذورا بالطريق الاولى ويمكن ادخاله في الجاهل ايضا فافهم **قوله**
ولو ضرب بطير الخ اي لو ضرب محرم في الحرم طيرا صيدا على الارض فمات لزمه دم وقيمتان كان الدم لقتل الصيد محرما واحد القيمتين للحرم والاخرى

للاستغنا

ويزول بالاحرام ما يملكه من الصيد معه ولو لم يرسله ضمن ولو امسك المحرم فذبحه آخر فعلى كل فداء ولو امسكه محرم في الحل فذبحه محل ضمن المحرم خاصة ولو
اغلق على حمام الحرم وفراخ وبيض ضمن بالهلاك الحمامة شاة والفرخ حمل والبيضة درهم ان كان محرما

للاستصغار بالطير لعل دليله رواية معاوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في محرم اصطاد طيرا في الحرم فضرب به الارض فقتله قال عليه ثلاث
قيم للاحرام وقيمة للحرم وقيمة لاستصغاره اياه اي لاستصغار المحرم الطير فيحمل الحرم وعلى التقديرين لا يبعد الاحتمال كون الثلاثة او اضحية بل ظاهر في غيره
فكان المراد بالقيمة هو العوض لما ثبت من وجوب الدم في الطير بالروايات مثل صحيحة حمران بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له محرم قتل طيرا بين الصفا
والمروة عمدا قال عليه الفداء والجزاء ويضرب دون الحد ويقام للناس كي ينكل غيره قال في المنتهى هذه الرواية لا باس بها كانه اشارة الى ان في صحتها شيئا
لوجود محمد بن غلبو وقد عرفت انه ثقة وعدم التصريح بتوثيق حمران قال في الخلاصة مشكور ونقل عن الكشي مدحه ورواية وقال ابن داود كش ممدوح معظم
ويفهم من مواضع اخر توثيقه ولكنها غير صريحة في المدعى لاطلاق الفداء والجزاء والطير وكونه فيما بينهما على انه معلوم عدم وجوب الدم في كل طير لما تقدم من
عدم وجوبه في نحو العصفور بل يجب في البعض مد من طعام لمرسلة صفوان بن يحيى الذي مرسله بمنزلة الاسناد الى العدل على ما قيل عن بعض اصحابنا عن ابي
عبد الله عليه السلام في القبرة والعصفور والصعوة يقتلهم المحرم قال عليه مد من طعام عن كل واحد منهم وفي البعض القيمة وقد مر فيه وقد ثبت الدم في الحمام ونحوه للروايات
الصحيحة فيمكن حملها عليه على تقدير كون المراد بالجزاء او الفداء هو الدم على انه قد يطلق الجزاء على الكفارة مطلقا ويؤيده انه لا دم على المحل وقد يكون محلا
بل هو الظ ولا يلزم التعدد وما ذكر الا ان يحمل الفداء على الدم والجزاء على القيمة ولكنها محتملة لغير ذلك وكونهما واحدا بان يكون عطف تفسير ونحوه.
نعم هذه تدل على التعزير وكونه دون الحد ولا باس بها واما ثبوت الحكم المذكور بمثلها ففيه تامل الا ان ذكره الاصحاب وختم المص في المنتهى التعزير للثانية
قوله ويزول بالاحرام الخ دليل زوال ملك المحرم عن الصيد المحرم عليه اذا كان معه حال احرامه ووجوب اخراجه عن ملكه بان يخليه سبيله وعدم جواز
ادخاله الحرم وانه مع الدخول يخرج عن ملك المدخل وعليه جزاؤه محرما كان او غيره ما رواه في التهذيب في الصحيح عن ابي سعيد المكاري عن ابي عبد الله عليه السلام قال
لا يحرم احد ومعه شيء من الصيد حتى يخرجه عن ملكه فان ادخله الحرم وجب عليه ان يخليه فان لم يفعل حتى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء وصحيحة محمد بن مسلم عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن ظبي دخل الحرم قال لا يؤخذ ولا يمس ان الله تعالى يقول ومن دخله كان آمنا وفي الصحيح عن بكير بن اعين الممدوح المعظم قال سالت
ابا جعفر عليه السلام عن رجل اصاب ظبيا فادخله الحرم فمات الظبي في الحرم فقال ان كان حين ادخله خلى سبيله فلا شيء عليه وان كان امسكه حتى مات فعليه الفداء وفي
غاية في الحرم والحل ويمكن بطلان الاحرام لو لم يخل سبيله وكان حين الاحرام ودخول الحرم في قبضته فتامل وايضا يمكن عدم خروجه عن ملكه لو خلاه خارج الحرم
وهو محرم وعلى تقدير الخروج يمكن دخوله في ملكه بعد الاحرام اذ لا دلالة في الاخبار الا على وجوب الاخراج عن الملك وضمانه بالادخال في الحرم والظ
انه يجوز التملك بعد الاحلال وان لم يكن اخرجه عن ملكه وقبضه فتامل وتدل على عدم الخروج عن ملكه اذا لم تكن معه صحيحة جميل قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
الصيد يكون عند الرجل من الوحش في اهله او من الطير يحرم وهو في منزله قال لا باس لا يضره والظ انه كلما يكون في منزله ما لم يكن معه فهو ما لم يخرج
عن ملكه فتامل قوله ولو امسك محرم فذبحه اي لو امسك محرم الصيد المحرم في الحل فذبحه محرم آخر ويحتمل كونه كذلك لو ذبحه محل في الحرم مع امساك
المحرم فيه مع التضاعف في الممسك لو كان الذابح محرما ايضا يحتمل التضاعف عليهما فعلى كل واحد من الممسك والذابح فداء الصيد اي جزاؤه ولو امسكه
المحرم وذبحه المحل في الحل لم يكن الجزاء والتحريم الا على الممسك لعل دليل الحكم يعلم مما تقدم من تحريم مباشرة الصيد ولزوم الكفارة على
المباشر محرما كان او محلا في الحرم والتضاعف مع الاجتماع وعدم شيء بدون الوصفين ولان الفداء يجب بالدلالة لصحيحة منصور بن حازم عن ابي
عبد الله عليه السلام قال المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء ولما تقدم من انه ان دل فصيد فعليه الكفارة وبالرمي مع الخطا الظاهر مع اصابة
الغير عند البعض ولرواية ادريس بن عبد الله قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن محرمين يرميان صيدا فاصابه احدهما الجزاء بينهما او على كل واحد منهما قال عليهما
جميعا يفدي كل واحد منهما على حدة ولا يضر جهل السند بجهل ادريس بن عبد الله لصحة رواية ضريس هو ابن عبد الملك بن اعين فيما لا امساك الذي هو اعانة اولى به
في المنتهى ثم قال ولو كانا في الحرم تضاعف الفداء على ما تقدم ما لم يكن بدنة الخ والدليل على الكفارة في المحرم الممسك تام وفي المحل في الحرم والتضاعف
التام لعل لا نص لهم في اصل هذه المسالة ويمكن كونها اجماعية ولو قال ولو امسك محرم في الحل فذبحه آخر فعلى كل جزاء ولو ذبحه محل ضمن الممسك خاصة
لكان احصر واوضح قوله ولو اغلق على حمام الحرم الخ لعل قيد حمام الحرم لوجوده في بعض الروايات ويحتمل كونه كناية عن كونه في الحرم فيدل لعدم الفرق
حمام الحرم وغيره في غير الحرم وكذا فيه بين حمامه وحمام غيره ويمكن الفرق لما رواه في التهذيب عن علي بن جعفر في الصحيح قال سالت اخي موسى عليه السلام عن حمام
الحرم يصاد في الحل فقال لا يصاد حمام الحرم حيث كان اذا علم انه من حمام الحرم وكذا ما يدل على وجوب الكفارة لنتف ريشة من حمام الحرم باليد الجانية من
الروايات وظاهرها تحريم صيد حمام الحرم في الحل والحرم للمحل والمحرم الا ان يحمل على الاستحباب وهو بعيد اذ المحرم فالتخصيص لغو ولا ضرورة الا ان يدعى
الاجماع على عدم الفرق وليس كذلك لانه مذهب الشيخ المفيد على ما نقل في التهذيب ظاهرا ايضا والمص في المنتهى قال منع الشيخ صيد حمام الحرم حيث
كان للمحل والمحرم وجوزه ابن ادريس والحق الاول واستدل بصحيحة علي بن جعفر المذكورة واما تخصيص الحرام فالظ انه مبني على الغالب فلا بد لوجود الطير في
الرواية اما التقييد بالهلاك فلانه لو لم يهلك وفتح الباب وسلم الكل فلا شيء عليه من الكفارة على الظ وان قيل بوجوبها بمجرد الاغلاق لظاهر الروايات للظ
ان المراد مع الهلاك او عدم الفتح وعدم العلم بالسلامة لانه على تقدير الرمي وعدم الاصابة لا شيء كما تقدم وكذا في الدلالة والامساك بغير جناية ووجوب
الكفارة على تقدير جهل الهلاك بعد الاصابة والاحتياط ظاهر وهو العمل بظاهرها ويؤيده وجوب الشاة بمجرد تنفير حمام الحرم كما سيجيء واما التقييد بالمحرم
فلوجوده في الدليل المذكور في المتن ولو ذكر حكم المحل ايضا كما في الروايات لكان اولى ويعلم منه عدم التضاعف لو كان محرما في الحرم ولكن ذكره في
المنتهى ويقتضيه بعض ما تقدم وما تاخر ولكن ظاهر ادلة هذه المسالة عدم وجوب المذكور للمحرم مع ظهور كون الحمام في الحرم وهي رواية ابراهيم بن عمر
وسليمان بن خالد قالا قلنا لابي عبد الله عليه السلام رجل اغلق بابه على طائر فقال ان كان اغلق الباب بعدما احرم فعليه شاة وان كان اغلق الباب قبل ان يحرم فعليه ثمنه

عليه وفي سنده محمد بن ابي بكر عن زكريا وهما غير ظاهرين ودلالتها على الدم ايضا ليست

صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن طائر اهلي دخل الحرم حيا فقال لا يمس لان الله يقول ومن دخله كان آمنا صح

اعين قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن رجلين محرمين رميا صيدا فاصابه احدهما قال على كل واحد منهما الفداء

ولو نفّر حمام الحرم فشاة وان لم يرجع فعن كل واحدة شاة ولو اوقد جماعة نارا فوقع طاير فعلى كل واحد فداء كامل ان قصدوا والا ففي الجميع فداء
والدال والخاص مع الاتلاف ومغري الكلب ومسك الام حتى يهلك الطفل والقاتل خطأ والسائق والراكب مع وقوفه ضمنا ولو كان سايرا ضمن ما
تجنيه خاصة ولو اضطرب المرمي فقتل آخر ضمن الجميع والمحل في الحرم عليه القيمة والمحرم في الحل الفداء ويجتمعان على المحرم

والظاهر انه في الحرم لانه لا شك في كونه قبل الاحرام فيه والا فلا شيء وكذا بعده فظاهرها عدم التضاعف فافهم ورواية يونس بن يعقوب قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل اغلق بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض فقال ان كان اغلق عليها قبل ان يحرم فان عليه لكل طير درهما ولكل فرخ نصف درهم والبيض لكل
بيضة ربع درهم وان كان اغلق عليها بعد ما احرم فان عليه لكل طير شاة ولكل فرخ حملا وان لم يكن تحرك فدرهم والبيض نصف درهم وهذه في الدلالة
على عدم التضعيف مثل الاولى ويؤيد هذا الحكم ما تقدم في الحمام وفرخها وبيضها محلا ومحرما ولكن في قوله والبيض نصف درهم تامل بعد قوله
ان لم يكن تحرك فدرهم لان الظاهر ان في المتحرك حملا مثل الفرخ وفي غيره درهم كما تقدم والنصف ما بقي له محل الا ان يكون المراد بعدم التحرك البيض
الذي صار فرخا ولم يتحرك بعد وبالبيض ما لم يصر فيه فرخ بعد فتامل ولا يضر عدم صحة سندها لاشتراك موسى والقول في يونس لانها مؤيدة بغيرها
من الروايات وفتوى الاصحاب ورواية زياد الواسطي لعله ابن سابور الثقة اخو بسطام بن سابور الواسطي قيل هو واخوه ثقة ذكرها وزياد وحفص كلهم
ثقات فالخبر صحيح قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن قوم اغلقوا الباب على حمام من حمام الحرم فقال عليهم قيمة كل طاير درهم يشترى به علفا لحمام الحرم وهي
محمولة على كونهم محلين لما تقدم **قوله** ولو نفّر حمام الحرم الخ لعل المراد تنفير الطير من الحرم احتمال التلف ويحتمل التنفير مطلقا والرجوع الى المستقر
من الحرم ولكنه بعيد لان اصل الحكم مخالف للاصل ولم يرد له دليل واضح قال في المنتهى قاله الشيخ ولا بأس به الى قوله قال الشيخ ره هذا الحكم ذكره علي بن بابويه
في رسالته ولم اجد به حديثا مسندا قاله الشيخ في شرح قوله رحمه الله من نفّر الخ وهو يشعر بان عليه حديثا غير مسند وليس بواضح **قوله** ولو اوقد جماعة الخ
دليل وجوب دم واحد على جماعة اوقدوا نارا بغير قصد ووقوع الصيد فيه بل الغرض لهم وعلى كل واحد دم لو قصد واذ لك صحيحة ابي ولاد الحناط
قال خرجنا ستة نفر من اصحابنا الى مكة فاوقدنا نارا عظيمة في بعض المنازل اردنا ان نطرح عليها لحما نكببه وكنا محرمين فمر بها طير صاف مثل حمامة
او شبهها فاحترقت جناحاه فسقطت في النار فماتت فاغتممنا لذلك فدخلت على ابي عبد الله عليه السلام بمكة فاخبرته وسالته فقال عليكم فداء واحد دم شاة
وتشتركون فيه جميعا لان ذلك كان منكم على غير تعمد ولو كان ذلك منكم تعمدا ليقع فيها الصيد فوقع الزمت كل واحد منكم دم شاة قال ابو ولاد
كان ذلك منا قبل ان ندخل الحرم **قوله** والدال الى قوله ضمنا هو مبتدأ وما بعده عطف عليه وضمنا خبرها واما دليل ضمان الدال والكفارة عليه
مع التلف بدلالته فهو اخبار تقدم بعضها ومثل صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء
وما في حسنته ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده واما دليل ضمان المخلص وكفارته لعله الاجماع المفهوم من المنتهى حيث ما نقل الخلاف
الا عن العامة قال المصنف في المنتهى لو خلص صيدا من سبع او شبكة او اخذه ليخلصه من رجله خيطا او نحوه فتلف بذلك كان عليه الضمان الى قوله لنا
عموم الادلة الواردة بوجوب الجزاء والاجماع غير ظاهر والعموم لا يظهر دلالته والاصل دليل قوي وظاهر ان نعله احسانا ومشروع ولا سبيل على المحسنين
واما دليل ضمان مغري الكلب فهو انه سبب للاتلاف لو اتلفه الكلب ولانه ليس باقل من الدلالة والاشارة الموجبتين للكفارة وكذا الكلام
في دليل ماسك الام حتى مات ولدها واما ضمان قاتل الصيد خطأ فدليله روايات كثيرة مثل صحيحة احمد بن محمد قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن المحرم يصيب الصيد
بجهالة او خطأ او عمد اهم فيه سواء قال لا قلت جعلت فداك ما تقول في رجل اصاب صيدا بجهالة وهو محرم قال عليه الكفارة قلت فان اصابه خطأ قال واي شيء
الخطاء عندك قلت يرمي هذه النخلة فيصيب نخلة اخرى فقال نعم هذا الخطاء وعليه الكفارة قلت فانه اخذ ظبيا متعمدا فذبحه وهو محرم قال عليه الكفارة قلت
جعلت فداك الست قلت ان الخطأ والجهالة والعمد ليسوا بسواء فباي شيء يفضل المتعمد عن الخاطي قال بانه اثم ولعب بدينه وتدل على وجوبها على الجاهل ايضا
صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تاكل من الصيد وانت حرام وان كان اصابه محل وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك الفداء
فيه بجهل كان او بعمد واما دليل ضمان ما تجنيه ابعرة المحرم اذا كان سايقه مطلقا وكذا اذا كان راكبا مع وقوفه وساير ما تجنيه بيديها والظاهر ان راسها
ايضا كذلك وصرح به في المنتهى فقوله خاصة اي دون رجليها والظاهر ان القايد مثل الراكب نعم لو وقف يضمن مطلقا ومع السير ما تجنيه غير رجليه
فهو انه سبب للاتلاف مع القدرة على الحفظ وعدم قابلية ضمان الدابة ولهذا ضمن صاحبها ما تجنيه مع الاوصاف على ما بين في محله ولانه ليس باقل
من الدلالة والاشارة ومثل البيض للمحرم صحيحة ابي الصباح الكناني قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن محرم وطئ بيض النعام فشدخها قال قضى فيها امير المؤمنين عليه السلام
ان يرسل الفحل في مثل عدد البيض من الابل فما لقح وسلم كان النتاج هديا بالغ الكعبة وقال قال ابو عبد الله عليه السلام ما وطئته او وطأته بعيرك او دابتك وانت
محرم فعليك فداؤه وظاهر الادلة خصوصا الاولى عام استثناء الرجل سايرا راكبا وقايدا وكذا استثناء ما يها الصيد بانفلاتها كما نقله في المنتهى
لانه لم يثبت هذا الرجل ولقوله عليه السلام جبار ولقوله عليه السلام العجماء جبار وصحتهما ودلالتهما ايضا غير ظاهر نعم لو كانت غايبة عنه وكانت سليبة للوحي او النوم والراحة
فالظاهر عدم الضمان بالانفلات وغيره مع عدم التقصير في الحفظ المتعارف ويتحمل ... والظاهر عدم الوجوب على المحل في الحرم للاصل وعدم ثبوت دليله
فيه بخصوصه واختصاص الخبر بالمحرم مع عدم ثبوت كل ما يلزم المحرم يلزم المحل في الحرم نعم يثبت فيه لو ثبت هذه الكلية وليس ببعيد الا ما خرج بالدليل ولما ثبت
على الضمان سيما اذا كان مال الغير كذلك كلما وجب حرمته وثبت ضمانه في الجملة ثم الظاهر عدم التضاعف للرواية المتقدمة فان ظاهرها على المحرم مطلقا
سواء كان في الحرم او الحل فتامل هذا مؤيد لعدم وجوب شيء على المحل فيه الا يلزم التسوية بين المحل والمحرم فيه **قوله** ولو اضطرب المرمي الخ اي لو رمى
صيدا فاضطرب ذلك الصيد فوقع على صيد اخر فقتلا معا ضمنهما الرامي جميعا لانه سبب لتلافهما الاول مباشرة والثاني تسبيبا او كلاهما تسبيبا ليس باقل من الدلالة فتامل
**قوله** والمحل في الحرم الخ يعني اذا جنى المحل في الحرم على صيد محرم لزمه قيمته واذا جنى عليه المحرم في الحل لزمه فداؤه يعني جزاؤه وذلك قد يكون دما وقد
يكون قيمة ويجتمع ما يلزم المحل والمحرم على المحرم اذا جنى في الحرم ويدل على وجوب القيمة درهم على المحل في الحرم لقتل الحمام والنصف في الفرخ والربع
في البيض قول الاصحاب وبعض الروايات وقد تقدمت الروايات في وجوب القيمة والضمان لقتل حمام الحرم كثيرة وقد مر بعضها مثل صحيحة حفص

بتكرر الصيد سهوا وعمدا على راي ولا يدخل الصيد في ملك المحرم بوجه

في الحمامة درهم الخ المحمولة على المحل ورواية ابن فضيل عليه قيمتها وهو درهم وما في صحيحة عبد الرحمن في فرخين مسرولين تصدق بثمنهما وكذا رواية منصور
في المحل وغيرها من الروايات واما وجوب القيمة عليه مطلقا بجميع الاخبار التي يجب بها الكفارة على المحرم فلا يعلم من الروايات الا ان يقال بالاجماع و
عدم القائل بالفرق وكذا قدم بعض الاخبار الدالة على التضاعف مع البحث في كليته وظاهر عبارات الاصحاب ذلك انه اجماعي عندهم ويدل عليه ايضا رواية
ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن محرم قتل حمام الحرم من حمام الحرم خارجا من الحرم فقال عليه شاة قلت فان قتلها في جوف الحرم قال عليه شاة وقيمة الحمام قلت
فان قتلها في الحرم وهو حلال قال عليه ثمنها ليس عليه غيره قلت فمن قتل فرخا من فراخ الحمام وهو محرم قال عليه حمل وهذا لا انها ايضا على الاخص من المطلب
مع عدم صحة السند فتأمل وما في رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع فان اصبته وانت حلال في الحرم فعليك قيمة واحدة وان اصبته وانت
حرام في الحل فعليك القيمة وان اصبته وانت حرام في الحرم فعليك الفداء مضاعفا وطعامهما في كل صيد وفي كل اصابة وان كان القتل محتملا ولكن
سندها غير واضح لوجود ابرهيم بن ابي سمال قال في الخلاصة واقفي لا اعتمد على روايته ولكن قال النجاشي انه ثقة من الواقفة فالخبر موثق مؤيد
بغيره مع فتوى الاصحاب بمضمونه وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال ان قتل المحرم حمامة في الحرم فعليه شاة وثمن الحمامة درهم او شبهه يتصدق به او يطعمه
حمام مكة فان قتلها في الحرم وليس بمحرم فعليه ثمنها دلالتها ايضا على اخص وان كان سندها جيدا وفيها دلالة على اطعام حمام الحرم الكفارة ولعل في رواية
ضرب الطير على الارض دلالة ما ايضا عليه كذا في رواية كفارة شارب اللبن في الحرم عليه دم وجزاء الحرم ثمن اللبن كذا في رواية الفرع والدليل المتقدمة
ما يدل على تعدد القيمة على المحرم في الحرم من غير دم وذلك انما يكون مع عدم اقتضاء الجناية الدم وغير ذلك فتأمل في الكليتين قال في التهذيب قد بينا
فيما تقدم ان التضعيف انما يلزم فيما دون البدنة فاذا بلغت فليس يلزمه اكثر منها ويريد ذلك بيانا ما رواه وذكر الاسناد عن الحسن بن علي بن فضال
عن رجل قد سماه عن ابي عبد الله ع في الصيد يضاعف ما بينه وبين البدنة فاذا بلغ البدنة فليس عليه التضعيف وما رأيت له البيان فيما تقدم
فيه الا ان الاية ما كانت يشمل البدنة صريحا كما تقدم فان اكثرها في الحمام والطير وهذه الرواية وان كانت ضعيفة مع ارسالها الا انها مؤيدة ضعيفة بالارسال
بالاصل وعدم ظهور الدليل فيه ولعل غير ما يصل البدنة اجماعية وسيجيء هي تحت الاصل فتأمل **قوله** وتكرر الكفارة بتكرر الصيد الموجب لها اذا لم او غيره في التهذيب
يكن عمدا واضح وهو ان القتل مثلا موجب لها بالاية والاخبار ويجب تكرر الموجب بتكرر الموجب قد تقدم بعض الاخبار وايضا يدل عليه حسنة معوية ١٤ وبالارسال والقطع
ابن عمار عن ابي عبد الله ع في المحرم يصيد قال عليه الكفارة في كل ما اصاب وصحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع محرم اصاب صيدا قال عليه في الكافي تكرر
الكفارة قلت فان هو عاد قال عليه كلما عاد الكفارة هذا ومثلها دليل التكرر في العمد ايضا كما اختاره المص ولكن صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال المحرم في المنتهى والرواية
اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين فان عاد فقتل صيدا اخر لم يكن عليه جزاؤه وينتقم الله منه والنقمة في الاخرة والظاهر في
العمد بقرينة الاية ورواية ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب المحرم الصيد خطاء فعليه كفارة فان اصابه ثانية خطاء فعليه الكفارة ابدا اذا عن بعض اصحابه مر
كان خطاء فان اصابه متعمدا كان عليه الكفارة فان اصابه ثانية متعمدا فهو ممن ينتقم الله منه ولم يكن عليه الكفارة يدلان على عدمه في العمد فتقييد الاول
بعده لوجوب حمل المطلق والمجمل والعام على ضدها ولا يضر ارسال الثانية مع جهل الطريق الى يعقوب بن يزيد في التهذيب لهذا قال في المنتهى
بصحتها مع انه قائل بالتكرر في العمد فيه ايضا لاشتمال الاولى على تحليل مقتول المحرم لما تقدم ولما في الكافي في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله ع ٧
في محرم اصاب صيدا قال عليه الكفارة قلت فان اصاب اخر قال ليس عليه كفارة وهو ممن قال الله عز وجل ومن عاد فينتقم الله منه وهي في العمد بقرينة الاية قال اذا اصاب المحرم
وللجمع ثم قال في الكافي قال ابن ابي عمير عن بعض اصحابه اذا اصاب المحرم الصيد خطاء فعليه ابدا في كلما اصاب الكفارة فاذا اصابه متعمدا فان عليه
الكفارة فان عاد فاصاب ثانيا متعمدا فليس عليه الكفارة فهو ممن قال الله عز وجل ومن عاد فينتقم الله منه والظاهر ان اسناده هو الى ابن ابي عمير المتقدم
فهو حسن وانه حجة لما سبقه ولما في التهذيب لا سيما والاصل مؤيد والاية غير ظاهرة في التعدد مطلقا ولو كانت يحتمل عليهما فانهما دالتان على
تفسيرها ايضا وهي قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الى قوله ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام
فانه يحتمل ان يكون قوله ومن عاد عدا بل قوله فيكون العامد او لا مكفرا وثانيا منتقما منه الله العزيز المنتقم ينتقم منه وهذا محتمل غير بعيد من عوض الاية ومن قتله
فتؤيد بهما وبما نقل في الفقيه عن الصادق ع فان عاد فقتل صيدا اخر متعمدا فليس عليه جزاؤه وهو ممن ينتقم الله منه والنقمة في الاخرة وهو قول الله عز وجل
عفى الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه واذا اصاب الصيد ثم عاد خطاء فعليه كلما عاد كفارة وجزم الصدوق بانه خبره مع ضمان صحة ما فيه يدل على
صحته فكان ما تقدم صحيحا وبالاصل والجمع بين الادلة اذ سيجيء جمع اخر مثل ما نقله في المنتهى ان المراد ليس على العامد القاتل ثانيا الكفارة فقط
بل هي مع الانتقام وهو بعيد جدا كما ترى وقال به المص ايضا حيث قال وهذا التاويل وان بعد لكن الجمع اولى وقد عرفت ان جمعنا اولى بل متعين
ويمكن الحمل على الاستحباب ايضا في العمد لكنه بعيد ايضا فتأمل **قوله** ولا يدخل الصيد في ملك المحرم بوجه قد مر ما يمكن ان يستفاد ذلك منه اذ قد
مر انه يخرج ما كان ملكه اذا كان معه فالذي لم يكن ملكه لم يدخل في ملكه بالطريق الاولى فلا يملكه بهبة ولا بيع ونحوهما ايضا واذا كان في الحرم لم يكن ملكا
لاحد حتى يبيعه او يهبه اذ الظاهر ان ما في الحرم لا يملكه ايضا وبالاخذ وغيره لما مر ويدل عليه صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن طاير اهلي
ادخل الحرم حيا فقال لا يمس لان الله تعالى يقول ومن دخله كان امنا ورواية الحكم بن عتيبة الضعيف قال سألت ابا جعفر ع ما تقول في رجل اهدي له
حمام اهلي وهو في الحرم من غير الحرم فقال اما ان كان مستويا خليت سبيله وان كان غير ذلك احسنت اليه حتى اذا استوى ريشه خليت سبيله وما
في رواية كرب الصيرفي الاتية عنده في الطاير المقصوص المشتري وادخل الحرم استوه دعه رجل من اهل مكة يعلمها او مراة فاذا استوى ريشه خلوا سبيله
نعم تدعو ان ما لم يكن معه بل يكون في منزله وما في حكمه ايضا بان يكون في يد وكيله خارج الحرم لم يخرج عن ملكه فله بيعه وهبته صرح به في المنتهى

ويجوز للمضطر الاكل ويفدي وان كان عنده ميتة فان تمكن من الفداء اكل الصيد والا الميتة وفداء المملوك لصاحبه وغيره يتصدق به ويذبح الحاج ما يلزمه بمنى والمعتمر بمكة م

فتامل وايضا قد صرح فيه بجواز كون لحم الصيد معه اذا لم يكن صاده المحرم فياكله بعد الاحلال لرواية علي بن مهزيار قال سألته عن المحرم معه لحم الصيد في زاده هل يجوز ان يكون معه ولا ياكله ويدخل مكة وهو محرم فاذا احل اكله فقال نعم اذا لم يكن صاده يعني حال احرامه ويستفاد من كلامه انه لو اشترى مثلا وكيل المحرم حال احرامه خارج الحرم صيدا لم يملكه ايضا وفي ذلك تامل لكن لا بد للعمل على علم ازالة ملكه عنه في منزله **قوله** ويجوز للمضطر الاكل الخ اي لا يحرم بل يجب الاكل من الصيد المحرم على المحرم اذا اضطر اليه ويجب فيه بنفسه اذا لم يذبح لمحله في الحل والحرم وذلك للنص بالعقل والنقل مع الامتنان على دفع الاضطرار واما الفداء فكانه ماخوذ من عموم من قتل الصيد مثل الاية والاخبار ومن اكل الصيد يفدي من غير استثناء حال الاضطرار مع دخوله فيه ومع قتله بنفسه واكله يحتمل الفداءان الفداء مع قيمة ما اكل والفداء وحده وقد مر البحث عنه ولا منافات بين جواز الاكل بل وجوبه ايضا ووجوب الفداء كما في رفع الاذى من الراس والحلق وبين التبرد والحر باللبس للتظليل مع الفداء وما تقدم في الاخبار انه اذا اضطر الى اكل الميتة وجد الصيد ويفدي لانه ياكل من ماله فتامل وقد مر دليل اختيار اكل الصيد على الميتة ولم يكن قادرا على الفداء بالفعل للتصريح في الخبر فتقييد المص محل التامل الا ان يراد عدم اليأس من حصول الفداء بالكلية ولو في اهله **قوله** وفداء المملوك لصاحبه الخ ظاهره الاقتصار على الفداء للمالك واختار في المنتهى وجوب القيمة للمالك والفداء لله تعالى لعموم ادلة الجزاء لله مثل قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا الى قوله هديا بالغ الكعبة ولا يمكن حملها على كونه للمالك وهو ظاهر وعموم ادلة ضمان من تلف مال الغير بوجوب القيمة له وهو ايضا ظاهر ولانه لا بد من الفرق بين المحرم وغيره في مال الغير لقتله مال الغير وهتك حرمة الاحرام ويمكن تخصيص الاولى بما اذا لم يكن مال الغير والحمل على الغالب فان الغالب في الصيد انه ليس بملك الغير والبراءة الاصل براءة الذمة حتى يتحقق شغلها والفرق قد يكون بزيادة الاثم مع العلم والعمد وليس بلازم في غيره لعله الى هذا نظر المص هنا واراد بالفداء الجزاء وهو اعم من القيمة والدم ولكن يبعد تخصيص الادلة الكثيرة الظاهرة من غير مخصص ظاهر فان الاصل لا يصلح لذلك وكذا كون الغالب ذلك فتامل واما تصدق فداء غير المملوك فيمكن ان يراد جواز التصدق بقيمته مطلقا سواء كان كفارة حمام الحرم وغيره وان يراد يتصدق بها علفا اذا كان من حمام الحرم والتصدق الى المساكين اذا كان غيره واذا كان دما مثليا او غيره فالظ انه يذبح ويتصدق بلحمه على المساكين لكون المتبادر من الهدي ذلك كما قيل وكذلك من الدم واما دليل الحكم فقد مر ما يدل عليه مثل رواية ابن فضيل عن ابي الحسن ع قال سألته عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشتري طعاما لحمام الحرم ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول في حمام مكة الاهلي غير حمام الحرم من ذبح منه طيرا وهو غير محرم فعليه ان يتصدق فان كان محرما فشاة عن كل طير ورواية محمد كانه ابن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اهدي اليه حمام اهلي جيء به وهو في الحرم محلا قال ان اصاب منه شيئا فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه ورواية حماد بن عثمن قال قلت لابي عبد الله ع رجل اصاب طيرين واحد من حمام الحرم والاخر من حمام غير الحرم قال يشتري بقيمة الذي من حمام الحرم قمحا فيطعمه حمام الحرم ويتصدق بجزاء الاخر **قوله** ويذبح الحاج ما يلزمه بمنى والمعتمر بمكة هكذا عبارة الاكثر وبعضهم يقول بمكة الموضع المعروف بالحزورة والدليل خال عنه والاصل عدمه وهو صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع من وجب عليه فداء صيد اصابه وهو محرم فان كان حاجا نحر هديه الذي يجب عليه بمنى وان كان معتمرا نحره بمكة قبالة الكعبة اعم من حزورة والظاهر ايضا ليست بشرط بل مكة ايضا انما سبيلها ويدل على عدم وجوب النحر بمكة ان كان للعمرة رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال المحرم اذا اصاب صيدا فوجب عليه الهدي فعليه ان ينحره ان كان في الحج بمنى حيث ينحر الناس وان كان في عمرة نحره بمكة وان شاء تركه الى ان يقدم فيشتريه فانه يجزي عنه قال الشيخ في التهذيب قوله ع وان شاء الخ رخصة لتاخير شراء الفداء الى مكة او منى لان من وجب عليه كفارة الصيد فان الافضل ان يفديه من حيث اصابه وفي كلامه تامل ثم استدل عليه بصحيحة معوية بن عمار قال يفدي المحرم فداء الصيد من حيث صاده والظ انه من الامام ع لما مر ويدل عليه ايضا صحيحة ابي عبيدة الثقة في كفارة قتل النعامة عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب المحرم الصيد ولم يجد ما يكفر في موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزاءه الحديث وايضا يمكن فهمها مما في رواية محمد المتقدمة عن ابي عبد الله ع فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه فافهم ثم قال فيه ومن اراد ان ينحر بمنى فلينحر اي مكان شاء وكذلك بمكة ثم نقل رواية اسحق بن عمار قال قال في المنتهى في الصحيح كانه يريد اليه مع ان فيه عبد الرحمن المشترك وغفل عن ذلك مرارا وكانه يعلم انه الثقة فتامل ان عبادا البصري جاء الى ابي عبد الله ع وقد دخل مكة بعمرة مبتولة واهدى هديا فامر به فنحر في منزله بمكة فقال له عباد نحرت الهدي في منزلك وتركت ان تنحره بفناء الكعبة وانت رجل يوخذ منك فقال له الم تعلم ان رسول الله ص نحر هديه بمنى في المنحر وامر الناس فنحروا في منازلهم وكان ذلك موسعا عليهم فكذلك هو موسع على من ينحر الهدي بمكة في منزله اذا كان معتمرا وفي دلالتها على المط تامل اذ لم يعلم نحر الكفارة باي موضع اراد من مكة نعم الظ ذلك من بعض ما تقدم ومن صحيحة منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله ع عن كفارة العمرة المفردة اين تكون فقال بمكة الا ان يشاء صاحبها ان يؤخرها الى منى ويجعلها بمكة احب الي وافضل وهذه صريحة في افضلية نحر كفارة العمرة بمكة وجوازها بمنى فالذي يظهر انه يجوز في مكان الاصابة مطلقا واذا كان في الحج يجوز التاخير الى منى ولا يؤخر عنه واذا كان في العمرة يجوز فيه ايضا وفي مكة افضل فيمكن حمل قوله تعالى هديا بالغ الكعبة على الافضلية وان يراد بها ما يعم مكة ومنى فيكون للحج بمنى وللعمرة بمكة وهذه في كفارة الصيد اما غيرها فلا يبعد الافضلية في مكان اللزوم للمسارعة الى الخيرات ولئلا يمنع عنه مانع مثل الموت وغيره ولاحتمال الفورية كما يظهر من كلام البعض ان الكفارة فورية وقد علم مما سبق انها غير فورية في الجملة والاصل مؤيد مع عدم ظهور دليل خلافه فتامل هذا قال الشيخ في التهذيب والاستبصار بعد صحيحة منصور المتقدمة هذا الخبر رخصة لما يجب من الكفارة في غير الصيد فاما ما يجب في كفارة الصيد فانه لا ينحر الا بمكة واستدل على ذلك بمرسلة احمد بن محمد عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال من وجب عليه هدي في احرامه فله ان ينحره حيث شاء الا فداء الصيد فان الله تعالى يقول هديا بالغ الكعبة ولا يخفى منافاته لما تقدم من كلامه على ان الروايات يمكن حملها على الافضلية مع ارسالها وان كان الظ

والظ ان قبالة الكعبة صح

بلغ

وحد الحرم بريد في بريد من اصاب فيه صيدا ضمن ويكره ما يؤم الحرم ولو ضمن رمى في الحل فقتل في الحرم ضمن وكذا لو كان بعضه فيه او كان على شجرة اصلها في الحل او كان على فرعها في الحل واصلها في الحرم ومن نتف ريشة من حمام الحرم تصدق باليد الجانية ولو اخرج من الحرم صيدا وجب اعادته فان تلف ضمنه ولو كان مقصوصا وجب حفظه ثم يرسل بعد عود ريشه المقام الثاني في باقي المحظورات من جامع وجبت امرأته قبلا او دبرا محرما بحج او عمرة واجبا او ندبا عامدا عالما بالتحريم قبل المشعر فسد حجه وعليه اتمامه وبدنة والحج من قابل والافتراق اذا بلغا الموضع بمصاحبة ثالث الى ان يفرغا فان طاوعته لزمها مثله والاصح حجها وعليه بدنتان ولو جامع بعد المشعر وفي عتبا الفرجين قبل عامدا فبدنة

انه مرسلة البزنطي وهي في قوة المسند عن عدل عندهم لكنه ضعيف لوجود سهل بن زياد وهو ضعيف في عدة مواضع فتامل **قوله** وحد الحرم بريد في بريد يعني ان مكة مجموع طوله وعرضه بريدان ثمانية فراسخ لا ان طوله بريد وعرضه بريد اذ طوله اكثر من عرضه وذلك مشهور والظاهر انه لا خلاف بين المسلمين فيه وهو محدود بعلامات هناك وقد نقل في بحث القبلة من الروايات ما يدل عليه قال في المنتهى روى الشيخ في الموثق عن زرارة قال سمعت ابا جعفر يقول حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه ويعضد شجره الا الاذخر ويصاد طيره الخ وقد مر **قوله** ويكره ما يؤم الحرم لعل مراده كراهة الرمي للمحل الصيد الذي يقصد بدخول الحرم من خارج الحرم ودليله مرسلة ابن ابي عمير التي بمنزلة مسند العدل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال يكره ان يرمي الصيد وهو يؤم الحرم والظاهر انه ان قتله بذلك لا كفارة عليه للاصل والاباحة ولما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله في الرجل يرمي الصيد وهو يؤم الحرم فتصيبه الرمية فيتحامل بها حتى يدخل الحرم فيموت فيه قال ليس عليه شيء الحديث ولا يضر الضعف بجهل ابي الحسن النخعي لما تقدم فيمكن حمل رواية علي بن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل قضى حجه ثم اقبل حتى اذا خرج من الحرم فاستقبله صيد قريبا من الحرم والصيد متوجه نحو الحرم فرماه فقتله ما عليه في ذلك قال يفديه على نحو الاستحباب وعلى كون الرامي في الحرم فافهم **قوله** ولو رمى في الحل الخ اي لو رمى المحل في الحل فقتل الصيد في الحرم ضمنه بما تقرر له لعل دليله ان حبسه علة قتل الصيد الحرمي فان قتل الصيد في الحرم انما يحرم ويضمن لحرمة الحرم وكونه مامنا وان كان القاتل في الحل ويؤيده رواية مسمع عن ابي عبد الله في رجل حل في الحرم رمى صيدا خارجا من الحرم فقتله قال عليه الجزاء لان الآفة جاءت الصيد من ناحية الحرم ولا يضر عدم التصريح بتوثيق مسمع وهيثم بن مسروق لما تقدم وكذا الكلام في ضمان ما بعضه في الحرم او على شجرة بينه فرعها خارج الحرم او بالعكس ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن رجل حل في الحرم رمى صيدا خارجا من شجرة اصلها في الحرم وفرعها في الحل فقال حرم فرعها لمكان اصلها قال قلت فان اصلها في الحل وفرعها في الحرم قال حرم اصلها لمكان فرعها **قوله** ومن نتف ريشة الخ ثم دليل التصدق باليد التي نتف بها ريشة من حمام الحرم وهو رواية ابراهيم بن ميمون قال قلت لابي عبد الله رجل نتف ريشة من حمام الحرم قال يتصدق بصدقة على مسكين ويطعم باليد التي نتفها فانه قد اوجعها ولا يضر جهل ابراهيم واشتراك ابن مسكان مع ان الظاهر انه عبد الله الثقة لما تقدم لكن يفهم منها عدم جواز التعرض لحمام الحرم وايجاعها ولا يبعد كون التصدق بالجانية مستحبا لعدم صحة الرواية وعدم ظهور العلة والظاهر ان قوله فانه علة للتصدق لا لكون التصدق باليد والا لكان الاولى فانها قد اوجعها والاحتياط واضح وقد مر ايضا دليل عدم جواز اخراج الصيد من الحرم والضمان معه اذا تلف انه لو كان مقصوصا يحفظه حتى يستوي ولو كان مسافرا يسوده عند مسلم من اهل مكة حتى يستوي فيخلى سبيله وظاهر الرواية عدم اشتراط العدالة في المتوقع والاحوط ذلك هي رواية كرب الصيرفي قال كنا جميعا اشترينا طيرا فقصصناه وادخلناه في الحرم وعابت ذلك علينا اصحابنا اهل مكة فارسل كرب الى ابي عبد الله يسأله فقال استودعه رجلا من اهل مكة فارسل كرب الى ابي عبد الله يسأله فقال استودعه رجلا من اهل مكة مسلما او امرأة فاذا استوى ريشه خلوا سبيله **قوله** من جامع زوجته الخ هذا شروع في كفارة غير الصيد دليل وجوب الحج من قابل واتمامه والبدنة على المحرم الذي وطئ اهله امرأته دائمة كانت او منقطعة او امته محرمة او محلة قبلا كان او دبرا عامدا عالما مختارا قبل الوقوف بالمشعر وكذا على الموطوءة المحرمة هو الاجماع المدعى في المنتهى الا انه في الدروس نقل عن الشيخ التردد في وجوب الحج من قابل مع نقل جزمه به ونقل في الدروس عن المفيد والسيد وسلار والحلبي عدم وجوب البدنة بين الموقفين ويدل عليه الروايات ايضا في الجملة مثل صحيحة معاوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن محرم وقع على اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل وان كانت المرأة تابعته على الجماع فعليها مثل ما عليه وان كان استكرهها فعليه بدنتان وعليهما الحج من قابل الى آخر الخبر وله في التهذيب هذه تدل على الوجوب على المرأة مع المطاوعة ويحمل كفاية الرجل على تقدير عدمها وعدم شيء عليها ولعل معنى قوله وعليهما الحج من قابل على تقدير المطاوعة لان الاكراه مسقط له عقلا ونقلا وعدم ما يدل عليه وسيجيء ايضا وظاهر الاهل يشمل المرأة مطلقا والامة والوقوع والافضاء يشمل القبل والدبر وصحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله قال اذا وقع الرجل بامرأته دون المزدلفة او قبل ان يأتي مزدلفة فعليه الحج من قابل واستدل بمفهومها على سقوط الحج من قابل لو كان بعد المزدلفة ويمكن ان يستدل بالاصل ايضا وبالاجماع المدعى في المنتهى وبالاخبار الآتية الدالة على وجوب البدنة فقط على الواطئ بعد الموقفين في الجملة والاخبار الدالة على ادراك الحج واتمامه بالموقفين فتقيد بهذه الاخبار الدالة على وجوب الحج من قابل اذا كان الوطي قبلها فتامل وحسنة زرارة قال سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة فقال جاهلين او عالمين قلت اجبني عن الوجهين جميعا قال ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء وان كانا عالمين فرق بينهما حتى يقضيا مناسكهما ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قلت فاي الحجتين لهما قال الاولى التي احدثا فيهما ما احدثا والاخرى عليهما عقوبة تدل على ان الجاهل والعامل وقت الفعل متساويان في عدم شيء مع الدنيا كما مر وهي تدل على الاستغفار مع الجهل فيشعر بتقصيرهما في التعلم والتقية وتدل ايضا على كون الحج الاول هو حج الاسلام وحصول امتثال الامر الذي شرع فيه ولا يبعد ذلك وان وقع فيه بعض الفساد ويؤيده وجوب الاتمام بالمأمور به في الآية والاخبار فان الظاهر منهما هو الامر باتمام ما شرع فيه فيكون بالاتمام محصلا له ولان الامر يفيد الاجزاء ولا شك في وجود الامر الاول والشروع بسببه ووقوع بعض الفاعلة بقصد الاول والاصل بقاء الامر الاول بالاول ولبقاء احرامه بالاجماع ولهذا يلزمه ما يلزم المحرم والاصل عدم الافساد وعدم حصول المفسد وعدم الخروج مما كان ولا يدل على ذلك وجوب الحج من قابل لاحتمال كونه كفارة وعقوبة مثل وجوب البدنة ولهذا كان ما يدل على فساد الحج في دليل المسألة فالاجير لو فعل ذلك يستحق الاجرة فلا ينبغي ايجاب حج ثالث عليه للاجرة مع لزوم الحرج والضيق المنافي ولا نعرفه بكون معينة فتبطل الاجارة ولم يرض المستأجر بحج الاجير فيجيء الاجرة ولان الظاهر ان الثانية عقوبة في اسناد المند بهذه البعد صيرورتها بالفساد واجبا في عام قابل فيكون في الواجب كذلك فتامل فقول المص في المنتهى بان حج الاسلام هو الثاني والاول هو العقوبة لانها فاسدة فلا يخرج بها عن العهدة مع انه كلف بالمضي فيها لا يوجب

من قابل فاذا بلغا المكان الذي احدثا فيه فرق بينهما

وفي الاستمناء بدنة وفي الافساد قولان

ان يكون هي المجزية المأمور بها اصل التأمل لما امر به لانا لا نسلم كونها فاسدة وما وقع في الروايات التي هي دليل هذه المسألة وكونه في كلام بعض الاصحاب ليس بحجة على تقدير فان اراد بالفساد كونها باطلة في نظر الشارع وعدم قبولها عنده وغير مسقط للامر الواقع به فذلك غير مسلم والجواز ارادة النقص في الجملة فيما امر به او نقص الثواب المعد لها ويؤيده الامر بالاتمام وبقاء الاحرام الاول فان الباطل بذلك المعنى لم يؤمر باتمامه بل يقع جميع ما فعل لغوا محضا ويكون كان لم يكن ثم يجب الاستئناف مع بقاء الوقت والقضاء بعده بامر جديد على الاصح كالصلاة الباطلة وغيرها ولا يقاس بالصوم الفاسد لوجود الدليل فيه مع انه ما يبقى الصوم في الفاسد بخلاف الحج هنا فان الظ عدم الخلاف في بقائه وكذا قوله والرواية وان كانت حسنة لكن زرارة لم يسندها الى امام فجاز كون المسؤول غير امام وهو وان كان بعيدا ولكن البعد لا يمنع تطرق الاحتمال فيمنع الاحتجاج بها اذ لا شك في ان مثل زرارة لم يسأل مثل هذه المسألة ويقبلها من غير الامام وكذا لم يكتب في الكتب بمثل هذا استدل المص على عدم ارسال الاخبار الكثيرة والعجب انه استدل بهذه الحسنة على ما اشتملت عليه من هذا الحكم الخاص مع انه قد سلم بعد ما قاله ويعرف ان الظهور يكفي ولا يضره تطرق الاحتمال والمط هو الظن ولعله اعتقد كون ما ذكره مفيدا للعلم بكون الاولى فاسدة وكون الواجب هي الثانية فقال لا يكفي تطرق الاحتمال ولم يجعل الحسنة فقط في غيره دليلا بل ضم غيرها فتأمل واعلم ان ظاهر هذه وجوب التفريق بينهما من المكان الذي اصابا فيه في اتمام الحج من قابل ولكن ظاهر غيرها كغيرها اشتراط كونه في القضاء الى حين وصولهما الى المكان المعهود لقوله من المكان الذي احدثا فيه الى قوله ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه وقال ابن بابويه في رسالته الى ولده ما يفيد اشتراط كون الحج على تلك الطريق واستحسنه المص في المنتهى واختاره في الدروس فتأمل في الذي يظهر انه يكفي الاحلال ورفع المانع عن مباشرة النساء لبعد وجوب التفريق الى مكان الخطيئة وان كانا قد احلا ولعل هذه دليله فكانه للاستيعاب فتأمل وهو يدل عليه وعلى كونه بمعونة وجود ثالث مع المجامعة لخصوص على الظ صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في المحرم يقع على اهله قال يفرق بينهما ولا يجتمعا في خباء الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدي محله كان بلوغ الهدي محله كناية عن الاحلال بذبح الهدي لكونه محللا في الجملة فظاهرها ان هذا المحل كاف وفيه تأمل لبقاء تحريم النساء ويدل عليه ايضا مرفوعة ابان بن عثمان الى ابي جعفر وابي عبد الله ع قال المحرم اذا وقع على اهله يفرق بينهما يعني بذلك لا يخلوان وان يكون معهما ثالث هذه مع كونها مرفوعة ابان قد يكون التفسير من عنده نفسه على ما فهمه كما هو الظ من قوله يعني ويدل على كون التخليل عن النساء وعلى غيره من الاحكام المتقدمة رواية علي بن ابي حمزة قال سألت ابا الحسن ع عن رجل محرم واقع اهله قال قد اتى عظيما قلت قد ابتلي قال استكرهها او لم يستكرهها قلت افتني فيهما فقال ان كان استكرهها فعليه بدنتان وان لم يكن استكرهها فعليه بدنة وعليها بدنة ويفترقان من المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا الى مكة وعليهما الحج من قابل لا بد منه قال قلت فاذا انتهيا الى مكة فهي امرأته كما كانت فقال نعم هي امرأته كما هي فاذا انتهيا الى المكان الذي كان منهما ما كان افترقا حتى يحلا فاذا احلا فقد انقضى عنهما ان ابي كان يقول ذلك هذه مع عدم صحة السند في متنها ايضا شيء ما فهم ثم قال في التهذيب والكافي في اخر هذه وفي رواية اخرى فان لم يقدر على بدنة فاطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد فان لم يقدر فصيام ثمانية عشر يوما وعليها ايضا كمثله ان لم يكن استكرهها ومع ذلك نقل في المنتهى عن الشيخ وجوب عليه بدنة في افساد الحج فلم يجد كان عليه بقرة فان لم يجد فسبع شياه فان لم يجد فقيمة البدنة دراهم او ثمنها طعاما يتصدق به فان لم يجد صام عن كل مد يوما واستدل الشيخ على الشافعي القائل بعدم الترتيب باجماع الفرقة واخبارهم وطريقة الاحتياط قال الصدوق في الفقيه من وجب عليه بدنة في كفارة ولم يجد فعليه سبع شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او منزله فالاختلاف في بدل كفارة الفساد موجود والجمع مشكل وحمل قول الصدوق على غير كفارة الفساد موجود والجمع مشكل ممكن فلا يتم خلافه ويمكن تأويل بعض الروايات والاحتياط لا يترك فتأمل وقد فهم مما تقدم وجوب البدنة فقط دون الحج من قابل اذا وقع دون الفرج اي لم يدخل بل استمتع بالتفخيذ وبين الاليين فالظ عدم اشتراط حصول المني فيما يوجب الحج لما تقدم وفيما يوجب البدنة فقط لما تقدم ولما سيجيء من وجوبها بالتقبيل وغيره وكذا فهم وجوبها فقط للدخول بعد المشعر فافهم هذا والخبر ولكن ان ارجاع دبر الغلام والزنا الى الاهل لا يخلو عن اشكال لعدم ظهور العلم بالعلية ووجودها في الفرج الذي هو شرط في مفهوم الموافقة ولا اجماع ولا دليل بخصوصه فيها غير المفهوم فتأمل واعلم انه لا بد من قيد الاختيار ايضا الا انه ترك للظهور ويمكن فهمه من العمد والعلم وان قوله قبل المشعر قيد للحج و ان الحج من قابل من احكامه ايضا ويمكن اجراؤه في العمرة المتمتع بها ايضا على وجه وان الاولى حذف العمرة هنا لما قلناه ولا جماعا من حيث ان الوطي فيه متى يوجب الاحكام المذكورة وذكر تفصيلها فيما بعد فتأمل وانه لا فرق بين الاحرام بالحج الواجب والمندوب لعموم الادلة وصيرورته واجبا بالشروع وكذا العمرة **قوله** وفي الاستمناء الخ دليل وجوب البدنة في الاستمناء هو الاجماع المنقول في المنتهى واما افساد الحج به والحج من قابل كما في الجماع ففيه خلاف واستدل للوجوب بحسنة اسحق بن عمار عن ابي الحسن ع قال قلت ما تقول في محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل وفي سندها ابرهيم بن هاشم فهي حسنة وفي اسحق قول بانه فطحي الا انه ثقة وكتابه معتمد وقال المص الاولى عندنا التوقف فيما تفرد به ولهذا توقف في الحكم في المنتهى ويشعر به المتن ايضا كما مر واحتج ابن ادريس القائل بعدم الفساد بان الاصل هو الصحة وبراءة الذمة خرج عن ذلك وجوب البدنة بالاجماع وبقي الباقي تحته ويؤيده عدم خلو سنده ونقل الموجب عن شيء واجمال متنه فان الوقت غير مذكور وان كان فهمه من التشبيه ليس بصريح في الوجوب فان ادعى فهم من كونه على وجه الاستحباب او الوجوب المثل ليس بصريح فيه والمسامحة في قوله مثل من اتى فتأمل وعدم وجوب الحج من قابل في جماع الاجنبية ودون الفرج لما تقدم وبصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن المحرم يعبث باهله وهو محرم حتى يمني من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع ثم والشيخ القائل بالاول قال في المنتهى قال الشيخ ره في الاستبصار عقيب هذه الرواية اي وليس في هذا الخبر الا نيابي ما ورد ان من وطي فيما دون الفرج لم يكن عليه شيء

زوجته

البدنة

ولو جامع امته محلا وهي محرمة باذنه فعليه بدنة او بقرة او شاة فان عجز فشاة او صيام ولو جامع قبل طواف الزيارة فبدنة فان عجز فبقرة فان عجز فشاة
ولو جامع وقد طاف للنساء ثلثة اشواط فبدنة ولو طاف خمسة فلا كفارة وفي الاربعة قولان م

البدنة لانه لا يمتنع ان يكون حكم من عبث بذكره اغلظ من حكم من اتى اهله فيما دون الفرج لانه ارتكب محظورا لا يستباح على وجه من الوجوه ومن اتى اهله لم يرتكب محظورا الا من حيث فعله في وقت لم يشرع له فيه اباحته ذلك ثم قال ويمكن ان يكون هذا الخبر محمولا على ضرب من التغليظ وشدة الاستحباب دون ان يكون ذلك واجبا وهذا الكلام الاخير يدل على تردده في ذلك لكن في ذلك من المتوقفين ح اسند يعلم ان الوجه الاول لم يتم في الجماع دون الفرج في الاجنبية والفذ ثم لم يوجبوا به الفساد على تقدير ايجابهم البدنة والحج من قابل بخوهما ايضا الحاقا بالاهل فليس الوجه الا الثاني والاصل دليل قوي والخروج عنه بمثل الروايات المتقدمة الى مثل هذا الحكم الشاق مشكل فتامل والظاهر ان مراده وفي الاستمناء قبل المشعر بقرينة ما قبله وكون حكمه حكم من جامع فلم يعلم حكم ما بعده والاصل وعدم ظهور الاجماع ودليل اخر يفيد العدم **قوله** ولو جامع امته محلا الخ عدم لزوم شيء عليهما على تقدير احرامها انه ظاهر ح عدم انعقاد احرامها بغير اذن سيدها وكذا قيل في احرام الزوجة ندبا بغير اذن زوجها وكذا الولد لو كان اذن الوالد ايضا شرطا لاحرامه لكن دليل ذلك غير ظاهر واما دليل الحكم المذكور في المتن فهو رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن موسى ع اخبرني عن رجل محل وقع على امته محرمة قال موسرا او معسرا قلت اجبني عنهما قال هو امرها بالاحرام او لم يامرها او احرمت من قبل نفسها قلت اجبني فيهما قال ان كان موسرا وكان عالما انه لا ينبغي له وكان هو الذي امرها بالاحرام كان عليه بدنة وان شاء بقرة وان شاء شاة وان لم يكن امرها بالاحرام فلا شيء عليه موسرا كان او معسرا وان كان امرها وهو معسر فعليه دم شاة او صيام ولعل المراد حين الاحرام مع العلم ايضا وحذف بقرينة ما تقدم وكذا عدم شيء مع الجهل ويحتمل كون المراد بالصيام ثلثة ايام لما تقدم ان بدل شاة ثلثة ايام ويحتمل الاكتفاء بيوم واحد للصدق والاصل ويؤيد الاول ما سيجيء في كفارة الحلق من تفسير الصيام بثلثة ايام بالنص والاجماع على ما ادعاه في المنتهى فتامل والسند الى اسحق صحيح وفي اسحق ما تقدم الا ان الظ عدم الخلاف في الحكم واظن ان اسحق لا باس به وان قيل فيه ما قيل فلا يبعد الاكتفاء بروايته في مثل هذا الحكم مع عدم المعارض اذ لا يدل على عدم الشيء بعد الاحرام والتلبية صحيحة ضريس قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل امر جاريته ان تحرم من الوقت فاحرمت ولم يكن هو احرم فغشيها بعد ما احرمت قال يامرها فتغتسل ثم تحرم ولا شيء عليه اذ قال الشيخ انها محمولة على انها لم تكن لبت بعد لانه متى كان الامر على ما ذكرناه لا يلزم الكفارة وقد قدمنا فيما تقدم ذلك فاراد بقوله احرمت الشروع في مقدمة مثل الغسل ولبس الثوبين والصلوة ويقال عليه الاحرام وقد تقدم مع انه لا يلزم بفعل محرمات الاحرام موجبة فلذكر ويؤيده الاخبار الدالة على اطلاق الاحرام ولم يلبث عدم شيء عليه بارتكاب محرمات الاحرام ما لم يلب فانه ان كانت مطاوعة كان ينبغي ذكر احكامها وان كانت مكرهة فيفسد على مقدمات الاحرام مح احرامها فالاحرام بها بعد الاغتسال غير ظ الوجه فيدل على انها ما كانت محرمة ولو كانا محرمين وهو فقد علم حكمها مع مطاوعتها واكراهها وقول المتن فبدنة الخ معناه احد هذه الثلثة على وجه التخيير مع اليسار والشاة او الصيام مع العجز عن البدنة والبقرة يعني مع الاعسار فتامل **قوله** ولو جامع قبل طواف الزيارة الخ يدل على وجوب البدنة بشرط العلم وكانه لا خلاف فيه كما يشعر به المنتهى حسنة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن متمتع وقع على اهله ولم يزر قال ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون قد ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فلا شيء عليه لعل الجزور والبدنة واحد وقوله ان كان عالما قيد لوجوب الجزور وخشية الثلم كان المراد به ما ينقصه ويجعله معيبا فينقص ثوابه وقبوله عند الله وشرط السمن في كفارة الوطي قبل طواف النساء كانه للاستحباب والظ عدم القول بالوجوب وكذا بوجوب الدم على من قبل امراته قبل طواف النساء وقد طاف هو فالاستحباب محتمل ويدل عليه ايضا صحيحة العيص بن القسم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت قال يهريق دما لعل المراد الوطي بعد الذبح وقبل الطواف عامدا عالما وحمل الدم على دم الجزور لما تقدم لحمل المطلق على المقيد ويحتمل التخيير في اي دم كان لو كان به قائل للاصل والسهولة وعدم المنافاة حتى يجب الجمع فتامل اما وجوب البقرة بعد العجز عن الجزور والشاة بعد العجز عنها فما رايت له دليلا ولا يدل عليه رواية ابي خالد القماط قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل وقع على اهله يوم النحر قبل ان يزور البيت قال ان كان وقع عليها بشهوة فعليه بدنة وان كان غير ذلك فبقرة قلت او شاة قال او شاة مع ضعف في السند وقصور في المتن والذي يدل على وجوب البدنة بالوطي قبل طواف النساء قال عليه جزور سمينة وان كان جاهلا فلا شيء عليه ورواية سلمة بن محرز المجهول الغير المذكور في كتب الرجال قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل وقع على اهله قبل ان يطوف طواف النساء قال ليس عليه شيء فخرجت الى اصحابنا فاخبرتهم فقالوا اتقاك هذا ميسر قد ساله عن مثل ما سالت فقال له عليك بدنة فقال ابي ان ذاك كان بلغه فهل بلغك قلت لا قال ليس عليك شيء مضمونه وجوب البدنة على العالم دون الجاهل موافق للاول وان كان في السند سلمة بن محرز ويمكن فهم كونه متهما حتى قيل له اتقاك واما ما يدل على عدم الكفارة على الواطي بعد ان طاف خمسة اشواط من طواف النساء فهو الاصل وعدم العلم بعد الوطي قبل الطواف لاحتمال الارادة قبل الشروع او قبل التجاوز عن النصف والحاق اغلب الشيء بالشيء كثير وما روي في التهذيب والكافي في الصحيح عن حمران بن اعين المشكور المعظم عن ابي جعفر ع قال سالته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه خمسة اشواط ثم غمزه بطنه فخاف ان يبدره فخرج الى منزله فنقض ثم غشي جاريته قال يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان بقي عليه من طوافه وليستغفر الله ولا يعود وان كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلثة اشواط ثم خرج فغشي فقد افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف سبوعا والمراد بالطوافين الشوطين وهو ظ ولعل الاستغفار لفعل مكروه ويحتمل تحريم الوطي بين اشواط الطواف والفصل الكثير بغير حاجة ولا ينافيه عدم الكفارة قوله ولا يعود مؤيد له ولعل المراد بافساد حجه افساد الطواف لما تقدم من عدم الافساد الا بالوطي قبل الموقفين ويدل عليه ثم يعود فيطوف سبوعا يعني يرجع بعد الغسل ويستانف طوافه وهو احتياط ويدل على اشتراط الغسل في الطواف وهذا واضح والظ ان المراد مع العلم والعمد اذ قد تقدم على لزوم كفارة في الجهل والنسيان الا في الصيد وان الجماع قبل الموقف جاهلا لا باس بشيء وهنا بالطريق الاولى وهو ظاهر مجمع الله تعالى فقد فهمت من هذا كله انه لا شك في وجوب البدنة بعد المشعر قبل اربعة اشواط من طواف النساء بالوطي

ولو جامع قبل سعي العمرة في احرامها افسدت وعليه بدنة وقضاؤها م

الى اخره اي لو حيف من طواف النساء

عمداً عالماً مختاراً فلو اقتصر المص على قوله ولو جامع وقد طاف للنساء خمسة اشواط لكان احضر واولى لعله ذكر طواف الزيارة عليحدة للفصل بينه وبين طواف النساء حيوة الجحر عن البدنة ويعين البقرة فاسرها هنا لا يعلم له شيء وفي الزيارة البقرة والشاة فتامل فانه بما نهت عليه ليلا ان الاصل هو العدم ويحتمل القيمة والغش الى اخر ما تقدم في كفارة الصيد والشاة ثم الصيام ثلاثة ايام او يوم كامل ويبقى الكلام فيما بين الثلث والخمس فظاهرهم وجوب الكفارة قبل اكمال الاربع بغير نزاع ولا يبعد الحاق الاربع وما فوقه من الخمس للاصل وعدم ظهور الادلة التي تدل على الكفارة قبل طواف النساء في قبل الاكمال فانه يحتمل قبل الشروع وقبل الكمال بل الاول الظاهر ولهذا لم يجب في الخمس لوجود حكم الشيء به اذا وجد اغلب اجزائه كما في الصوم في الحضر والسفر ويجد بدنية الى الزوال وغسل يوم الجمعة فتامل ويقول ذلك اهل النجوم في التبريز للفرح لمفهوم قوله ع وان كان طاف طواف النساء فطاف ثلثه فانه يدل على ان ما فوق الثلثة الى الاربعة في حكم الثلثة بالاجماع والظاهر انه مفهوم الشرط وهو حجة عند المحققين والاكثر من الاصوليين ولا يعارض ذلك بمفهوم في حكم الكمال في البناء عليه فقول المص في المنتهى كان للمنازع ان يحتج بمفهوم الخمسة فانه لو طاف اربعة اشواط يجب الكفارة على قاعدته عملا بالاخبار الدالة على وجوب الكفارة قبل طواف النساء فانه متحقق في حق من طاف بعضه وخرج الخمسة وما فوقها بدليل ويبقى الباقي تحت التامل فتامل مع قوله بحجية مفهوم الشرط وعدمها في مثل مفهوم الخمسة في الاصول ثم لانك انه احوط كما قال ابن ادريس في الخمس ايضا ورده المص بانه لا يلتفت اليه مع وجود خبر صحيح فتامل ويبقى الكلام في رواية عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل طاف بالبيت اسبوعا طواف الفريضة ثم سعى بين الصفا والمروة اربعة اشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته ثم غشي اهله قال يغتسل ثم يعود فيطوف ثلثة اشواط ويستغفر ربه ولا شيء عليه قلت فان كان طاف بالبيت طواف الفريضة فطاف اربعة اشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته فغشي اهله فقال افسد حجه وعليه بدنة ويرجع فيطوف اسبوعا ثم يسعى ويستغفر ربه قلت كيف لم يجعل عليه حين غشي اهله قبل ان يفرغ من سعيه كما جعلت عليه هديا حين غشي اهله قبل ان يفرغ من طوافه قال ان الطواف فريضة وفيه صلوة والسعي سنة من رسول الله ص قلت اليس الله تعالى يقول ان الصفا والمروة من شعائر الله قال بلى ولكن قد قال فيهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم فلو كان السعي فريضة لم يقل ومن تطوع فهذه تدل على عدم وجوب البدنة مع الجماع وعن بعض السعي لو وطي على ندبية السعي وعدم الاعتداد بطواف النساء قال الشيخ في التهذيب المراد بهذا الخبر انه اذا كان قد قطع السعي على انه تام فطاف طواف النساء ثم ذكر انه ما طاف وما سعى الا اربعة لا يلزم الكفارة ومتى لم يكن طاف طواف النساء فانه يلزمه الكفارة وقوله ع ان السعي سنة معناه ان وجوبه وفرضه عرف من جهة السنة دون ظاهر القرآن ولم يرد انه سنة كسائر النوافل لانا قد بينا فيما تقدم ان السعي فريضة وانت تعلم ان المراد بافساد حجه افساد الطواف كما مر وبعد تأويل الشيخ لانه كالصريح في عدم طواف النساء قبل المواقعة وان القطع لاجل الغمز لا على انه تام وان الفرق من جهة كون السعي سنة على انه يحتاج الى قوله ع انه قطع على انه تام فطاف الخ ويكفيه ان يقول نسي الحكم او نسي انه غير تام وظن انه تام وطاف طواف النساء ايضا وانه كان جاهلا بالحكم وهو ايضا بعيد لان في النسيان والجهل لا شيء قبل طواف الفريضة الا ان يفرق بين السعي بعد الاربع بخلاف طواف الفريضة فان فيها البدنة والرجوع لثبوت وجوب السعي بالسنة لا بالكتاب بخلاف الطواف فتامل فيه لكن الرواية ضعيفة السند لوجود عبد العزيز العبدي الضعيف في الطريق في التهذيب والكافي مع انها لعله مفهوم وخلافا للاجماع المفهوم من المنتهى وللاخبار الصحيحة في وجوب الكفارة قبل طواف النساء وعدم شيء مع الجهل والنسيان وقول الاصحاب بعدم الاستيناف بعد اربعة اشواط من الطواف اذا قطعه لحاجته فتامل

فطاف خمسة اشواط

بعدم كونه مفهوم الشرط وكلام الامام ولجعل الاحتياط الاربعة

**قوله** ولو جامع قبل سعي العمرة في احرامها الخ اعلم ان الظاهر انه لا خلاف عند علمائنا في وجوب البدنة بالوطي في احرام العمرة مطلقا في الجملة وكذا في وجوب اعادتها وفسادها ويمكن جعل بعض ما مر دليلا عليه ويدل عليه رواية مسمع عن ابي عبد الله ع في الرجل يعتمر عمرة مفردة فيطوف بالبيت طواف الفريضة ثم يغشى اهله قبل ان يسعى بين الصفا والمروة قال قد افسد عمرته وعليه بدنة وعليه ان يقيم بمكة محلا حتى يخرج الى الوقت الذي وقته رسول الله ص لاهل بلاده فيحرم منه ويعتمر وفي سندها سهل بن زياد الضعيف مع عدم ظهور توثيق مسمع والدلالة على وجوب الخروج الى ميقات اهله والظاهر غير ذلك فان ميقات احرام العمرة هو ادنى الحل كما مر والقايل به ايضا غير معلوم ويمكن ارادة الاستحباب وانه ايضا غير معلوم لما مر من ميقات العمرة وينافي وجوب الخروج الى ميقات اهله وتدل على اجزاء مطلق الميقات صحيحة بريد الآتية فيمكن حملها على احد المواقيت التي في ادنى الحل وحمل الاولى على ميقات اهل مكة فتامله قال في المنتهى الاحرام في قضاء الحج من الميقات وفي العمرة من ادنى الحل ويفهم عدم الخلاف فيه ويدل عليه ايضا صحيحة بريد بن معوية العجلي قال سألت ابا جعفر ع عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي اهله قبل ان يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه ان يقيم الى الشهر الاخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم بعمرة فظاهرها وجوبها بالوطي قبل اتمام السعي ولو ترك بعض شوط ولكن فيها ما يمكن فهم عدم الوجوب بعد الخمسة الاشواط بل الاربعة فتذكر وتامل والاصل مؤيد ويمكن جعل ما تجاوز عن النصف بمنزلة الفراغ والاحتياط يقتضي العمل بصحيحة بريد فلا يترك ولا شك في ان ظاهرها عدم الوجوب لو كان الوطي قبل طواف النساء وبعد السعي فتامل وهما يدلان على كون الاعادة في الشهر الثاني والظاهر ان الوجوب ليس ببعيد فهو مشعر باشتراط الشهر بين الاحرامين وسيجيء تحقيقه ولو نقل بالوجوب مطلقا لما سيأتي فيمكن القول بالوجوب هنا فقط مع امكان الحمل على الاستحباب والظاهر من الشهر الثاني منهما هو ثبوت الهلال من الشهر الثاني والخروج من الاحرام من الافساد الشهر الذي احرم وافسد فيه فلا يعتبر الثلثين من وقت الافساد والظاهر عدم وجوب الفاسد والاختصار على البدنة والاعادة المفيد لعدم شيء اخر وهنا والاحلال به ايضا صرح في الاخبار في الحج باعادته مع عدم الافساد ولا يدل عليه اتموا الحج والعمرة لله لان الظاهر هو الامر باتمام الصحيح بعد الشروع او كناية عن فعلهما تامين ظاهرها عدمه فتامل ووجوب اتمام الحج مستفاد من الاجماع المستند الى الاخبار كما تقدم وكانه لا اجماع هنا ولا خبر ولهذا قال في المنتهى كما في المتن ولو وطي في اتمام العمرة الفاسدة الخ

الشهر الذي اعتمر فيه ثم يخرج

ولو نظر الى غير اهله فامنى فبدنة على الموسر وبقرة على المتوسط وشاة على المعسر ولو كان الى اهله فلا شئ عليه وان امنى الا ان يكون عن شهوة فبدنة ولو مسها بغير شهوة فلا شئ وبشهوة فشاة وان لم يمن ولو قبلها فشاة وبشهوة جزور ولو امنى عن ملاعبة فجزور ولو استمع على المجامع من غير نظر فلا شئ ولو عقد المحرم على محرمة فدخل فعلى كل منهما كفارة والعاقد

العمرة قبل السعي فسدت عمرته ووجب عليه بدنة ووجب عليه قضاؤها ثم قال والبدنة والافساد يتعلقان بالوطى في احرام العمرة قبل السعي ولو كان بعد الطواف وهذا يدل على عدم شئ بعد السعي ولو كان قبل طواف النساء وبه يشعر الى وايتان اللتان هما دليلا الحكم فتامل وما ذكر الاتمام والاخبار المتقدمة الدالة على وجوب القضاء صريحة في الحج والاصل مؤيد وكذا عدم اجماع الاداء والقضاء هذا في المفردة واما العمرة المتمتع بها فالظاهر انه كذلك لما مر مع عدم صراحة الاخبار المتقدمة فيها لعدم ظهور اطلاق الحج عليها ولو بوجود مثل المشعر في بعضها وان قلنا بوجوب الحج بالشروع فيها فان ذلك لا يستلزم الا وجوب الحج مع العمرة واسالا اتمامها ثم اتمامها ثم انشاؤها فلو كان الوقت واسعا لا يبعد استينافها العمرة المتمتع بها ثم الحج في هذا العام وكان المص اراد العمرة المتمتع بها بقوله او عمرة فيما تقدم والعمرة المفردة هنا فتامل **قوله** ولو نظر الى غير اهله الخ دليل الاولى الاجماع المدعى في المنتهى مستندا الى رواية اسحق بن عمار عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع رجل محرم نظر الى ساق امراة فامنى فقال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان وسطا فعليه بقرة وان كان فقيرا فعليه شاة ثم قال اما اني لم اجعل هذا عليه لانه امنى انما جعلته لانه نظر الى ما لا يحل له لعل المراد ان العلة هما معا فلا يجب بالنظر مع عدم المني وكذا بوجود المني بالتفكر ونحوه كما ذكره في المنتهى للاصل وصرح بعدم الخلاف في الاول ولعل الثاني للقيل كما يشعر به تتمة الرواية ولا يضر اسحق لانه ثقة وابو بصير عبد الله بن جبلة وصحيحة زرارة قال سالتا با جعفر ع عن رجل محرم نظر الى غير اهله فانزل قال عليه جزور او بقرة فان لم يجد فشاة فالمراد جزور على الموسر وبقرة على المتوسط وشاة على الفقير لما تقدم والظاهر ان المراد مع العمد والعلم والاختيار لما تقدم ولتتمة الخبر الاول فتامل وكذا ادعى الاجماع في المنتهى على عدم شئ على من نظر الى اهله فامنى ان كان من غير شهوة وعلى وجوب البدنة ان كان عن شهوة والمستند صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال سالته عن محرم نظر الى امراته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شئ عليه كانه حملها على غير شهوة لما في رواية مسمع الاتية ورواية مسمع ابي سيار قال قال لي ابو عبد الله ع يا با سيار ان حال المحرم ضيقة ان قبل امراته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة وان قبل امراته على شهوة فامنى فعليه جزور ويستغفر الله ومن مس امراته وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة ومن نظر الى امراته نظر شهوة فامنى فعليه جزور وان مس امراته او لازمها من غير شهوة فلا شئ عليه وحمل رواية اسحق عن ابي عبد الله ع في محرم نظر الى امراته بشهوة فامنى قال ليس عليه شئ على حال السهو دون العمد ويمكن حملها على الجهل وغير الاختيار ايضا او امنى على امذى ولولا دعوى الاجماع لكان حمل رواية مسمع على الاستحباب ممكنا لعدم صحتها لعدم التصريح بتوثيق مسمع وقال في المنتهى انها صحيحة وان لم تكن الثانية نقية ايضا لاسحق لاحتمال غير ابن عمار ان قيل انه فطحي والاصل وعموم صحيحة معوية وتؤيد عمومها او امذى وكذا ادعى الاجماع في المنتهى على وجوب الشاة على من مس امراته بشهوة امنى او لم يمن وعلى عدم الشئ مع عدم الشهوة مطلقا وعلى صحة الحج مطلقا قبل الموقفين وبعده والمستند رواية مسمع المتقدمة وصحيحة محمد بن مسلم قال في المنتهى وان كان فيها عبد الرحمن المشترك قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل حمل امراته وهو محرم فامنى او امذى فقال ان كان حملها او مسها بشهوة فامنى او لم يمن امذى او لم يمذ فعليه دم يهريقه وان حملها او مسها بغير شهوة فامنى او امذى فليس عليه شئ ورواية الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع المحرم يضع يده على امراته قال لا باس قلت فينزلها من المحمل ويضمها اليه قال لا باس قلت فانه اراد ان ينزلها فلما ضمها ادركته الشهوة قال ليس عليه شئ الا ان يكون طلب ذلك **قوله** ولو قبلها الخ نقل عن الشيخ وجوب الشاة بالتقبيل بغير شهوة والبدنة معها مطلقا سواء امنى او لم يمن بحجة رواية علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن ع قال سالته عن رجل قبل امراته وهو محرم قال عليه بدنة وان لم ينزل وليس له ان ياكل منه حملت على الشهوة لما تقدم قال المص في المنتهى ان ابن ادريس استضعف هذه الرواية لان في طريقها علي بن ابي حمزة وسهل بن زياد وهما ضعيفان وقال بوجوب الشاة على من قبل ولم ينزل مطلقا وبوجوب البدنة مع الامناء وعمل بالاصل وبرواية مسمع **قوله** ولو امنى عن ملاعبة فجزور دليله صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يعبث بامراته حتى يمني وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان فقال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على المجامع في الاحرام البدنة وفي شهر رمضان الكفارة المشهورة اي البدنة فهذه تدل على وجوب الكفارة على العابث في الاحرام وفي شهر رمضان لو كان ذلك عمدا عالما اختيارا لما تقدم **قوله** ولو استمع على المجامع الخ وكذا لو سمع كلام امراة فامنى في الحالين بل عدم شئ عليهما هو الاصل وعدم ظهور دليل موجب مع عدم ظهور فعل محرم خصوصا في الثاني ويدل عليه ايضا حسنة ابي بصير قال لما في المنتهى وهو غير ظاهر لوجود وهب بن حفص في الطريق وهو غير ممدوح قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل يسمع كلام امراة من خلف حائط وهو محرم فتشهاها حتى امنى قال ليس عليه شئ وعلى الاول رواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال في محرم استمع على رجل يجامع اهله فامنى قال ليس عليه شئ ولا يضر ضعف السند بمحمد بن سماعة وسماعة لما تقدم قيل يشكل الحكم المذكور فيما اذا كان اعادته الامناء بذلك **قوله** ولو عقد المحرم الخ كان المراد مع العلم والعمد وقد مر تحريم المراة على المحرم حتى العقد ونقل تلى ذلك الاجماع في المنتهى الى الاخبار الكثيرة وعلى بطلان العقد ايضا ويدل عليه ايضا اخبار كثيرة كصحيحة محمد بن قيس الثقة عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في رجل ملك بضع امراة وهو محرم قبل ان يحل فقضى ان يخلى سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئا حتى يحل فاذا احل خطبها ان شاء فان شاء اهلها زوجوه وان شاؤا لم يزوجوه والظاهر ان محمد بن قيس المذكور هو البجلي الثقة الذي طريق الصدوق وفي الفقيه اليه حسن لوجود ابراهيم ان كان الضعيف ايضا ينقل عن ابي جعفر ع لان الشيخ في الفهرست صرح بتوثيق محمد بن قيس البجلي وذكر طريقه باسناده الى الصدوق حتى انتهى الى محمد بن قيس كما ذكر هذا الطريق بعينه الى الصدوق وفي مشيخة الفقيه لانه قيل للبجلي كتاب قضايا امير المؤمنين ع نقله عنه عاصم بن حميد لنا نقل عنه هذه الرواية التي من قضاياه ع فصح ما يروى عاصم عن محمد بن قيس لشرط سلامة ما قبله من قضاياه وما كان الفقيه عنه حسن وحجة على تقدير قبول ابراهيم كما هو الظاهر من الخلاصة وغيره فهذه الرواية صحيحة لانه الثقة وما وهذا قال في المنتهى انها صحيحة فقول الشهيد الثاني في دراية في النوع المفترق بعد ان رد قول الاصحاب بان اطلاق الحجية على من هذا قبله مح المتفق

يعني على كل من العابثين الكفارة مثل ما على المجامع في ذلك الطاعنين وقد كانت الكفارة على المجامع

وفي الطيب اكلا واطلاء وبخورا وصبغا ابتدأ واستدامة شاة وفي قص كل ظفر مد من طعام وفي اظفار يديه شاة وكذا في رجليه ولو اتحد المجلس فشاة ولو ادمى اصبعه بالافتاء فعلى المفتي شاة

٣ محمد بن قيس مشكل والتحقيق في ذلك ان الرواية اي رواية محمد بن قيس ان كانت عن الباقر عليه السلام فهي مردودة لاشتراكه بين الضعيف والثقتين عن ظ وانما
الظهر ذلك لان الاخبار الكثيرة المعتبرة جدا مع ان الظ مبسوطا كما عرفت فتامل اما دليل الكفارة على المعاقدين مع العلم والعمد فهو موثقة
سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرما وهو يعلم انه لا يحل له قلت فان فعل فدخل بها المحرم قال ان كانا عالمين
فان على كل واحد منهما بدنة وان لم تكن محرمة فلا شيء عليها الا ان يكون قد علمت ان الذي تزوجها محرم فان كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنة
فكان المراد بلا ينبغي هنا هو التحريم بما مر وهذه تدل على المساواة بين المحل العالم العاقد والمعقود لهما المحرمين العالمين مع المواقعة والمراة المحلة العالمة
بالتحريم في وجوب البدنة وعدمها مع الجهل ويمكن لزوم الكفارة على العاقد العالم المحرم بالطريق الاولى وكون الحكم كذلك لو كان المعقود له
محلا لعدم تعقل الفرق بين الرجل والمراة ولكن الحكم في الاصل خلاف الاصل مع بعده وضعف السند بكون سماعة واقفيا وان كان ثقة
فكانهم يقولون بجبره بالشهرة فينبغي الاختصار على ما قالوه من مضمون الرواية وهو وجوب البدنة على العاقد العالم المحل والمعقود لهما المواقعين
العالمين والمراة المحرمة والمحلة العالمة وكانه لا اجماع ههنا والشهرة ليست بحجة ولا جابرة في مثل هذا الحكم والاصل دليل قوي ولهذا قال
المص في المنتهى في سماعة قول وعندي في هذه الرواية توقف **قوله** وفي الطيب اكلا الخ قال في المنتهى اجمع علماء الامصار كافة على وجوب
الكفارة على المحرم اذا تطيب عامدا وذكر اجماع علمائنا على عدم الكفارة مع الجهل والنسيان فقد مر الدليل عليه ايضا وبقي الكلام في قدرها و
دل على الدم صحيحة زرارة في الفقيه عن ابي جعفر ع قال من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم وان كان ناسيا فلا شيء عليه و
يستغفر الله ويتوب اليه لعل الاستغفار والتوبة للانقطاع اليه تعالى لا انه فعل ذنبا حتى يتوب ويستغفر ولكن ما في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة
في تحريم الطيب زاد من ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله وليتصدق بقدر ما صنع وما في صحيحة حريز المتقدمة فمن ابتلى بشيء من ذلك
فليتصدق بقدر ما صنع بقدر شبعه يعني من الطعام ورواية الحسن بن هارون قال قلت لابي عبد الله ع اكلت خبيصا فيه زعفران حتى
شبعت وانا محرم فقال اذا فرغت من مناسكك واردت الخروج من مكة فابتع بدرهم تمرا وتصدق به فيكون لذلك ولما دخل عليك
في احرامك مما لا تعلم يدل على عدم وجوب الدم عينا فيمكن حمل دليله على التخيير وافضل فرديه الواجب والاستحباب والاصل مؤيد مع
نقل الاجماع في المنتهى عن خلاف الشيخ على عدم الكفارة الا في الستة من الطيب وحمل المص الاخبار الاخيرة على حال الضرورة الى الاستعمال
وهو بعيد مع بعد وجوب شيء حال الضرورة ولا تاييد في قوله ابتلى كما قاله فتامل ثم ان ظاهر هذه الاخبار تعلق الكفارة بكل ما يطلق
عليه الطيب لكن قال في المنتهى قال الشيخ ره في الخلاف ما عدا المسك والعنبر والكافور والزعفران والورس والعود عندنا لا يتعلق به
الكفارة اذا استعمله الى ان قال واستدل الشيخ باجماع الفرقة والاصل فيمكن تخصيص ما تقدم بالستة للاجماع المنقول وعدم ظهور الخلاف
مثله ولا ينافيه ما يدل على تحريم غيره ولا القول بتحريمه لان النزاع هنا في الكفارة قال المص في المنتهى والاجماع لم يتحقق والاصل انما يصار اليه
اذا لم يوجد دليل شرعي وقد تقدم البحث في ذلك كله وما تقدم البحث الا في تحريم مطلق الطيب وهذه المخصوصات دون الكفارة الا هذه الروايات
فتامل والظ ايضا ان الموجب مطلق الاستعمال اكلا وصبغا مضمضة لانه ايضا اكل وشما بالبخور وغيره ومساكنه للاجماع ولما في صحيحة معوية المتقدمة
ولا تمس شيئا من الطيب ولا مسك على نفسك فانه لا ينبغي ان يتلذذ بريح طيبة الى قوله فمن ابتلى الخ والظ ان ذلك راجع الى الكل الا الامساك
عن علاج الريح المنتنة للظهور ولانه ذكر استطرادا لرفع المتوهم وايضا قال المص في المنتهى لا فرق بين الابتداء والاستدامة فلو تطيب ناسيا ثم ذكر
وجب عليه ازالة الطيب ولو لم يزله وجب عليه الفدية وكلامه يشعر بعدم الخلاف ويمكن حد الاستعمال فان الاستدامة استعمال ما فيه طيب استعمالا
وشم ومس فتامل ثم ان الظ انه يجوز له الازالة ويتعين ان لم يكن احد يزيله لما تقدم من قوله ع فعليه غسله قال المص انه يستحب ان يعطي غيره ليزيله لئلا
يلزم مباشرة المحرم الطيب قال يجوز له شراء الطيب لانه ليس باستعمال كما يجوز له شراء الاماء ولو بقصد التسري وقد تقدم وقد استثني من الطيب المحرم
خلوق الكعبة وقد تقدم مع غيره ويدل عليه صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله ع المحرم يصيب ثيابه الزعفران من الكعبة قال لا يضره
ولا يغسله قال في المنتهى وكذا الفواكه كالاترج والتفاح على ما تقدم بيانه واما الادهان بالدهن الطيب الظ انه يصدق عليه استعمال الطيب
فيمكن وجوب كفارة الطيب فيه ايضا بادلته ويؤيده قوله في صحيحة معوية المتقدمة ولا يمس شيئا من الطيب ولا من الدهن الى قوله فمن ابتلى بشيء من ذلك
الخ فان الظ رجوعه الى الكل الا ما تقدم قال في المنتهى وقد بينا انه يحرم على المحرم استعمال الادهان الطيبة فمن استعملها وجب عليه دم شاة
ما رواه الشيخ في الصحيح عن معوية بن عمار في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج قال ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين وان كان تعمد
فعليه دم شاة يهريقه لكن معوية لم يسنده الى امام وهذه الرواية تدل على وجوب الكفارة وان اضطر الى استعماله وحملها الشيخ ونحن فيهما من المتوقفين
الخ بل على وجوب الكفارة للعلاج مع الجهل ايضا وقد تقدم عدمها مع الجهل والنسيان في شيء اصلا الا الصيد فيمكن حملها على الاستحباب ويؤيده
ما تقدم في رواية معوية بن عمار ما يدل على كون كفارة الادهان هو التصدق وبالجملة هو ايضا مؤيد لكون حكمه حكم الطيب فتامل وايضا يمكن جعلها
سبيلا للجمع المص بين الاخبار في تعيين كفارة الطيب حيث دلت على وجوب الدم مع الاضطرار على ما قاله المص وقد كان يجمع بعدم الدم في الاضطرار الا
ان يقال بانه اعظم من استعمال الطيب وهو بعيد جدا لان الظ ان سبب تحريمه هو الطيب ولهذا لم يحرم الادهان بدهن غير طيب ولما تقدم في رواية معوية فتامل
**قوله** وفي قص كل ظفر الخ نقل الاجماع في المنتهى على وجوب مد في كل ظفر ظفر حتى تبلغ عشرة فيجب عليه دم شاة ومستنده صحيحة ابي بصير قال سالت ابا
عبد الله ع عن رجل قلم ظفرا من اظافيره وهو محرم قال عليه في كل ظفر قيمة مد من طعام حتى يبلغ عشرة فان قلم اصابع يديه كلها فعليه دم شاة قلت فان قلم

عن محمد بن قيس هذا كثير جدا حصوله في الفقيه في المجلد ٢ وفي النهاية ايضا ما ليس في سنده شيء الاشتراك متن المذكور في فضا باه ويلزم من كلام مرد هذه الاخبار

واتق الطيب

ولو ناسيا حين سح

اظافيره

وفي المخيط دم فان اضطر جاز وعليه شاة وفي حلق الشعر شاة او اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد او صيام ثلثة ايام وفي سقوط شيء بمس راسه او لحيته كف من طعام ولو كان في الوضوء فلا شيء وفي نتف الابطين شاة وفي نتف احدهما اطعام عشرة مساكين م

اظافير رجليه ويديه جميعا فقال ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم وان كان فعله متفرقا في مجلسين فعليه دمان ورواية الحلبي انه سئل عن محرم قلم اظافيره
قال عليه مد في كل اصبع فمن هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم شاة ولا يضر ضعفها مع ضعف السند مجبورا بالاجماع المنقول وصحة الاولى ظاهر لكن
دلالة الاولى على وجوب تمر مدكانهم حملوها على تقدير العجز للاجماع ولرواية الحلبي فتامل وحمل الشيخ رواية حريز عن ابي عبد الله في المحرم تنسى فيقلم ظفرا
من اظافيره فقال يتصدق بكف من الطعام قلت فاثنين قال كفين قلت فثلثة قال ثلثة اكف عن كل ظفر كف حتى تصير خمسة فاذا قلم خمسة فعليه دم واحد
خمسة كان او عشرة او ما كان على الاستحباب لعدم وجوب الكفارة على الناسي لما تقدم ولصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال من قلم اظافيره ناسيا او ساهيا او
جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه وغيرها فيكون في حال النسيان يستحب الكف لكل اصبع والدم للخمسة ولا ينافي وجوب خمسة امداد عمدا وعدم
وجوب شيء سهوا ويدل على قبضة من الطعام في حال الضرورة صحيحة معوية عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل المحرم يطول اظافيره الى ان ينكسر بعضها
فيؤذيه ذلك قال لا يقص شيئا منها ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام واعلم ان الظاهر انه لو قلم باقي الاظافير
بعد الكفارة عن الاولى لم يجب الدم بل يجب مد في كل واحد وانه لا يبعد الدم الآخر لو كفر عن اظفار يديه ثم قلم اظفار رجليه ان كانا في مجلس واحد ويحتمل
المناط القصد فتامل وانه قال المصنف في المنتهى لا فرق بين ان يقص بعض ظفر او كله ويحتمل تقييد الكفارة بكل الظفر او الاكثر فتامل وانه قال في المتن وغيره
لو افتاه غيره في تقليم الظفر فقلم فادماه وجب على المفتي دم شاة ولا يجب على المقلم شيء للاصل ولرواية اسحق الصيرفي عن ابي الحسن ع قال سألته عن رجل
احرم فنسي ان يقلم اظفاره قال فقال يدعها قال قلت انها طوال قال وان كانت قلت فان رجلا افتاه ان يقلمها وان يغتسل ويعيد الحرام فقعل قال عليه
دم والسند في التهذيب غير صحيح لاسحق وعبد الله الكناني المجهول وان كانت صحيحة في الفقيه الى اسحق وهو لا باس به انها ليست مشتملة على الادماء وغيرها ظاهرة
في الوجوب على المفتي ولرواية اسحق الصيرفي قال قلت لابي ابرهيم ع ان رجلا احرم فقلم اظفاره فكانت اصبع له عليلة فترك ظفرها لم يقصه فافتاه رجل بعد
ما احرم فقصه فادماه قال على الذي افتاه شاة وهذه صريحة في الوجوب على المفتي مطلقا سواء كان من اهل الافتاء ام لا محرما او محلا بشرط الادماء وظاهرها في
العلم على المقلم ولكن سندها غير واضح فتامل قوله وفي المخيط دم الخ ادعى في المنتهى الاجماع على وجوب الدم بمجرد صدق اللبس وباستدامته كذلك
بشرط العلم وكذا في عدم شيء مع الجهل او النسيان وقد مر مستند الثاني وهو الاصل ومثل صحيحة زرارة من نتف ابطه الخ ومستند الاول رواية سليمان بن
العيص قال سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يلبس القميص متعمدا قال عليه دم ولا يضر جهل سليمان وذكر القميص لدليل غيره وعدم القائل بالفرق وهذه تصلح
للثاني ايضا والظاهر عدم التعدد بالاستدامة للاصل والصدق انه لبس وكفر فخرج عن عهدة الامر بالمرة والظاهر التعدد لو كفر باللبس فاستدامه لصدق وجود
اللبس بعد الكفارة مع عدمها لعدم امكان جعلها لما لم يفعل ايضا نعم الظاهر التعدد لو لبس ثيابا متعددة مختلفة الاجناس والمتفقة على التفرق سواء
كفر عن الاول ام لا على الظاهر بان يلبس عمامة وقميصا وسراويل وقباء او يلبس قميصا ثم قميصا اخر وهكذا في العمامة والسراويل وغيرها وعدمه مع الاتحاد
بان يجعل قميصا فوق قميص والعمامة والسراويل ثم يلبس الجميع دفعة واحدة دليل التعدد وجود السبب لان لبس كل واحد لبس موجب سواء كان مختلف
الاجناس او متحدها والاصل عدم التداخل وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن المحرم اذا احتاج الى ضرب من الثياب فلبسها قال عليه لكل صنف
منها فداء ودليل عدم التعدد في الدفعة الاصل وعدم صدق التعدد عرفا ولغة ولان الجميع ح بمنزلة ثوب غليظ وكان غير الاول بمنزلة البطانة والقطن
له وقد عرفت ان صحيحة محمد دلت على وجوب الدم مع الاضطرار والاحتياج ويؤيده قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة
او نسك قال في المنتهى معناه من كان منكم مريضا فلبس او تطيب وحلق بلا خلاف ولكن يلزم ح التخيير بين الصيام والصدقة والنسك اي الدم في اللبس والطيب
كما هو في الحلق والظاهر من الاية انها في الحلق فقط لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا الاية فتامل وذلك في اللباس
والطيب غير ظاهر الا ان يحمل في صورة المريض فقط وبالاصل الاية وظاهر صحيحة محمد فان الظاهر انها عامة في وجوب الدم فقط في المريض والحر والبرد وعبارات
الاصحاب خالية عنه الا ان يحمل الفداء على ما فسر به الفدية في الاية فتامل ثم قال في المنتهى ولو لبس القميص ناسيا ثم ذكر وجب خلعه اجماعا وقد قلنا فيما تقدم
انه ينزعه من تحته ولا ينزعه من سفل ولا ينزعه من راسه فلم يرد دليله والظاهر ان لا شيء على تقدير عدم امكان النزع بدونه وانه لو نزعه من راسه فعل حراما قال في
المنتهى اجماعا والظاهر عدم وجوب الكفارة ح الا ان يفعل بحيث يصدق تغطية الراس فيجب كفارتها وقال الشيخ واذا اضطر المحرم الى لبس الخفين والجوربين فليلبس
ليس عليه شيء لصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال واي محرم هلكت نعلاه ولم يكن له نعلان فله ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك والجوربين يلبسهما اذا اضطر
الى لبسهما والظاهر اللبس من غير شق وقد مر البحث فيه ويمكن الحمل على ما لا يمكن اللبس مع الشق والتقييد به والعمل على ظاهرهما كما هو الظاهر وتخصيص الشق بغيرهما وايضا
استثناؤهما من وجوب الدم على المضطر كما تقدم في صحيحة محمد بن مسلم ويؤيده انها مقيدة بالثياب واطلاق الثياب عليهما حقيقة غير ظاهر والاصل ايضا مؤيد
ويحتمل التقييد بحمل المطلق على المقيد ويؤيده الاحتياط قوله وفي حلق الشعر شاة الخ نقل في المنتهى اجماع علماء الامصار على وجوب الفدية في حلق
الراس عمدا لما سواء كان لاذى ولغيره ومستند الاذى هو النص وغير الاذى مفهوم الموافقة مع عدم ما ينافي وكذا نقل الاجماع في انها احد الثلثة
على سبيل التخيير واستدل على عدم وجوبها حال السهو والجهل لما تقدم مثل صحيحة زرارة من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق راسه الخبر وايضا نقل الاجماع في
كون الصيام ثلثة ايام ومعلوم ان النسك هو الشاة والظاهر ان الصدقة هو اطعام ستة مساكين لكل واحد نصف صاع وهو مدان ويدل عليه ايضا
صحيحة حريز عن الصادق ع في حديث كعب بن عجرة قال مر رسول الله ص على كعب بن عجرة الانصاري والقمل يتناثر من راسه فقال اتؤذيك هوامك
فقال نعم قال فانزلت هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فامره رسول الله ص فحلق راسه وجعل
عليه الصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة ثم قال ابو عبد الله ع وكل شيء في القران او فصاحبه بالخيار

وفي التظليل سائرا وتغطية الرأس وإن كان بالارتماس والطين وفي قلع الضرس شاة م

يختار ما شاء وكل شيء في القرآن فمن لم يجد فعليه كذا فالاولى بالخيار كان المراد انه المختار ولعلها يشعر بوجوب الحلق حج والظ كونه رخصة و
يكون الكفارة الجميع فالظاهر التخيير كما هو ظ الاية والاجماع وكان الواو في الرواية بمعنى او واما ما اختاره المص في المتن من ان اطعام العشرة
لكل مسكين مد فكانه مذهب البعض نقله في المنتهى بعد اختياره الاول على الظ واحتجاجه بصحيحة حريز والاخبار من طرق العامة ايضا على
ذلك حيث قال وفي قول اخر لنا ان الصدقة على عشرة مساكين ولكن ما ذكر لكل مسكين مد بل ظاهره قدر ما يشبع كل مسكين لانه قال استدل
عليه بعض اصحابنا بما رواه الشيخ عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال قال الله تعالى في كتابه فمن كان الاية فمن عرض له وجع او اذى فتعاطى
ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل و
يطعم وانما عليه واحد من ذلك كانه حمل ذلك الشبع على مد فانه لا يزيد قدر الشبع على ذلك غالبا ولهذا اختير في اكثر الكفارات انه بها
فتامل ثم قال الشيخ ره لا وجه فيهما التخيير لان الانسان مخير بين ان يطعم ستة مساكين لكل مسكين مدين وبين ان يطعم عشرة مساكين
مد ويشبعهم ولكذا الرواية الاولى بما رواه زرارة عن ابي عبد الله ع قال اذا احصر الرجل فبعث هديه فاذاه راسه قبل ان ينحر هديه فانه
يذبح شاة مكان الذي احصر فيه او يصوم او يتصدق على ستة مساكين والصوم ثلثة ايام والصدقة نصف صاع لكل مسكين والظ هو العمل بمضمون
الاولى لدعوى صحتها في المنتهى مع ان كان فيه عبد الرحمن المشترك لكن يحتمل انه الثقة لدعوى اها في المنتهى في مثل هذا السند كثيرا وكانه يخرج
كونه الثقة ويؤيده الشهرة وكثرة الاخبار وان كانت من طرق العامة مع عدم صحة الثانية لوجود محمد بن عمر بن يزيد المجهول وقلة القائل كما
يفهم من المنتهى ولو كانت صحيحة لكان التخيير متوجها واعلم انه يفهم من النص والاجماع المدعى تعين الصيام بثلثة ايام فهو مؤيد لما تقدم
فيما اخترناه هنا في كفارة الوطي الامة المحرمة باذن سيدها مع العجز عن البدنة والبقرة فتذكر وان الكفارة المذكورة متعلقة بحلق الراس سواء
كان بكله او ببعضه بشرط الصدق قاله في المنتهى لا في حلق ثلث شعرات مثلا لان الاصل العدم فلا يجب الا مع الصدق ما في الدليل قال في
المنتهى في حلق ثلث شعرات صدقة بما كان ويحتمل كفا من طعام كما في سقوط شيء من شعر راسه ولحيته بالمس لرواية منصور عن ابي عبد الله ع
في المحرم اذا مس لحيته فوقع منها شعرة قال يطعم كفا من طعام او كفين وصحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع المحرم يعبث بلحيته فيسقط
منها الشعرة والثنتان قال يطعم شيئا وقال في الفقيه بعدها وفي خبر اخر مد من طعام او كفين تدل على جواز الاقل من الكف ويمكن حملها
على الكف كان الاقل ليس باطعام شيء ويؤيده صحيحة هشام بن سالم قال قال ابو عبد الله ع اذا وضع احدكم يده على راسه او لحيته وهو محرم
او كف من سويق فيسقط شيء من الشعر فليتصدق بكف من طعام على حال الوضوء ويمكن كون التيمم وازالة النجاسة والغسل ايضا كذلك للضرورة والحاجة و
وحمل في المنتهى المصرح بعدم شيء في صحيحة الهيثم بن عروة التميمي الثقة قال سأل رجل ابا عبد الله ع عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعر او
فايدله على عدم الشعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج وهذه العلة قد تشعر بعدم الشيء في الغسل والتيمم وازالة النجاسة ايضا لان المحتاج اليه
الكفارة من المحتسب تطلبا فتامل ويؤيده عدم التنصيص في الاخبار بهذه الحالات وحملها وغيرها الشيخ في التهذيب على عدم العمد فيفهم منه الوجوب حج
شيء من الشعر في الاحرام ايضا في الاخبار بين الحالات وما يدل على عدم شيء في حال العبث بلحيته عمدا مع عدم الصحة حمله الشيخ على عدم العقاب والاثم مع الكفارة
ويؤيده بما في رواية الحسن بن هرون قال قلت لابي عبد الله ع اني اولع بلحيتي وانا محرم فيسقط منها شعرات قال اذا فرغت من احرامك فاشتر بدرهم
تمرا وتصدق به فان تمرة خير من شعرة وهذه تدل على عدم تعيين الكفارة بكف من طعام بل على اجزاء تمرة من شعرة وعلى جواز التاخير
في الكفارة كما مر بعض ما يدل عليه ايضا وهذه الاختلافات دليل الاستحباب فيكون عليه اولى لصحيحة جعفر بن بشير والمفضل بن عمر قال دخل
النباجي على ابي عبد الله ع قال ما تقول في محرم مس لحيته فسقط شعرتان فقال ابو عبد الله ع لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما
كان علي شيء وحملها الشيخ على النتف ساهيا او جاهلا وايده بصحيحة زرارة الاتية من حلق راسه او نتف ابطه ساهيا او ناسيا او
جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم وفي التأييد تامل فتامل وانه قال في المنتهى لا فرق بين شعر الراس وشعر سائر البدن في
وجوب الفدية وان اختلفت مقاديرها ذهب اليه علماؤنا وانه يجب في نتف الابط الواحد اطعام ثلثة مساكين وفي نتفهما جميعا دم شاة
ساهيا او لصحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول من حلق راسه او نتف ابطه ناسيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم وصحيحة حريز
عن ابي عبد الله ع قال اذا نتف الرجل ابطه بعد الاحرام فعليه دم وحملها الشيخ على الابطين معا لرواية عبد الله بن جبلة عن ابي عبد الله ع
في محرم نتف ابطه قال يطعم ثلثة مساكين وهو غير صحيحة للجهل بحال محمد بن عبد الله بن هلال وكون عبد الله بن جبلة واقفيا فان لم يكن في المسألة
اجماع لكان القول بالدم في صورة نتف الابط غير بعيد كما مر في حلق الراس متوجها وقد علم مما سبق ايضا ان الجهل والنسيان عذر في الحلق والنتف ايضا كما
مر وانه قال الشيخ لا يجوز للمحرم ان ياخذ من شعر المحل لصحيحة معوية عن ابي عبد الله ع قال لا ياخذ المحرم من شعر الحلال ولا بعد في ذلك اللازم من وجوب
بعد طوافه الكفارة على المفتي المحل وجوبها على المقبل امراته المحرمة وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي قال عليه دم يهريقه وانه قال في المنتهى لا شيء عليه
للنساء وقيل اي لا كفارة له فلو قلع جلدة عليها شعر لان ذوات الشعر بالتبعية فلا يكون مضمونا كما لو قلع اشفار عينيه غيره فتامل وقال ايضا انه لا يضمن لو قلع الشعر اذا خلله مع
طوافها للنساء في انه كان متعلقا او انقطاع الساقط فافهم **قوله وفي التظليل الخ** قد دلت اخبار صحيحة على وجوب الشاة على من ظلل لغير ضرورة وحق
كما في صحيحة علي الشمس عمره ففي غير الضرورة كذلك للسعة عام ويحتمل وجوب شيء فوق ذلك فيه مثل صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سأله رجل عن الظلال للمحرم من اذى مطر او شمس وانا
اسمع فامره ان يفدي شاة يذبحها بمنى ولا يضر الاضمار لما تقدم ولانه صرح في التهذيب بعلي وفي باب الكفارات انه الامام ع حيث قال سألت ابا الحسن ع فقال
عن رجل ظلل [illegible]

هذه ويدل على كون الذبح في منى مطلقا سواء كان الاحرام للعمرة او الحج ولا يبعد في الاول في مكة كما مر وصحيحة سعد الاشعري عن الرضا عليه السلام قال سالته عن المحرم يظلل
على نفسه فقال امن علة فقلت يؤذيه حر الشمس وهو محرم فقال هي علة يظلل ويفدي وصحيحة علي بن جعفر قال سالت اخي اظلل وانا محرم فقال نعم وعليك
الكفارة قال فرايت عليا عليه السلام اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل ظاهرها جواز التظليل مع الكفارة ويمكن حملها على حال العذر لما تقدم من عدم الجواز سايرا
الاحوال الضرورة والعذر ويشعر به حمل علي بن جعفر الظاهر انه لم يفعله على تقدير الجواز ايضا الا مع الضرورة اذ لا شك في كون عدم التظليل اولى وهو عليه السلام
لم يترك الاولى الا مع الحاجة غالبا خصوصا اذا كان موجبا للكفارة فانه يدل على المبالغة في المنع على التخيير وعلى كون البدنة افضل الفردين ايضا الظ
ان المراد بعلي هو علي بن الحسين اذ لا يمكن رؤية الكاظم امير المؤمنين الا ان يحمل الرؤية على العلم والظ ذلك فانه بعيد اطلاق علي مطلقا على غيره
مع ان رؤيته لعلي بن الحسين ايضا بعيد بل لا يمكن على ما يفهم من تاريخ وفاته قال في الدروس انه كان خمسا وتسعين ان تاريخ ولادته كان غيرها ابدا
لعدم ضبط وجود خبط ما فتامل ويمكن ان يكون المراد علي بن جعفر ويؤيده عدم قوله في المنتهى وفي بعض نسخ التهذيب ايضا وقوله او بغيره النسخ
فكان ابا الحسن او الراوي يقول فلما قيل لم ذلك فرايته يحرم بدنة بمنى هو ايضا بعيد فتامل وقال الشيخ ايضا الجواز مشروط بالعذر ولزوم الكفارة
فمع الالتزام بدونه لا يجوز كما لا يجوز مع العذر بغير التزام وقال ايضا بوجوب الدمين في تظليل العمرة والواحد في تظليل الحج لرواية دالة على الاثنين
في عمرة التمتع قال في المنتهى والوجه عندي الاستحباب كانها صحيحة فيه لكن فيه ابي علي بن راشد وهو غير مصرح بالتوثيق قال في الخلاصة كان وكيلا مقام الحسين بن
ابن عبد ربه مع ثناء عليه شكر له وايضا فيه محمد بن عيسى ايضا وهو مشترك وان كان الظ كونه العبيدي لكثرة وقوع مثله وقد توقف المص فيه وصرح به عند
ذكر بكر بن محمد في الخلاصة ولكن الظ انه لا باس به كما صرح به عند ذكر اسمه وكثيرا ما يسمى خبره صحيحا فيمكن كونها حسنة مع الاضمار وان كان الظ انه امام لقوله
ويمكن حملها على الحج والعمرة ويؤيده قوله او لا ادري دما حيث قال علي بن راشد قال قلت له جعلت فداك انه يشتد علي كشف الظلال في الاحرام لاني محرور
تشتد على الشمس فقال اظلل واريق دما فقلت له دما او دمين قال للعمرة قال انا نحرم بالعمرة وندخل مكة فنحل ونحرم بالحج قال فارق دمين فالظ انه يريد دما واحدا
للتظليل في احرام العمرة واخر له في احرام الحج ولهذا اثبتهما عليهما بعد الحكم بالواحد فان الظ انه حكم للتظليل في اي احرام كان كما كان ظاهر السؤال والا ما كان
ينبغي الاطلاق لانه لو لم يسئل السائل مرة اخرى كان يفهم الواحد مطلقا بل يمكن الاشعار في السؤال والجواب على ذلك لانه كان استبعد ان الاحرامين
يكون فيه الدم الواحد ويؤيد هذا الحمل بل بعينه ما رواه في الكافي عن ابي علي بن راشد قال سالته عن محرم ظلل في عمرته قال يجب عليه دم قال فان خرج
الى مكة وظلل وجب عليه ايضا دم لعمرته ودم لحجته وكان الى مكة غلط والظ من مكة والظ انه يريد وجوب دم للعمرة المتمتع بها والمفردة ايضا ودم
للحج فتامل وبالجملة فالظ وجوب الواحد فقط في جميع زمان الاحرام وكذا في بعضه فتامل وايضا الظ عدم شيء مع النسيان والجهل مطلقا لما تقدم
واما دليل وجوب الشاة في تغطية الراس مع العمد وعدم شيء مع الجهل والنسيان فكانه الاجماع المفهوم من المنتهى في الاول حيث قال من غطى راسه
وهو محرم وجب عليه دم شاة ولا نعلم فيه خلافا ويدل على الاخر ما تقدم وصحيحة حريز قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن محرم غطى راسه ناسيا قال يلقي
القناع ويلبي ولا شيء عليه وحمل يلبي على الندب في المنتهى فتامل ومثلها صحيحة الحلبي في الفقيه ولا يبعد كونه ايضا اجماعيا وتقدم تحريم تغطية الراس
مطلقا ولو بالارتماس في الماء والظ دخول الاذنين لصحيحة عبد الرحمن قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن المحرم يجد البرد في اذنيه يغطيهما قال لا كان عبد
الرحمن هو ابن الحجاج لقرينة نقله عن ابي الحسن عليه السلام وقرينة نقل صفوان عنه في غير هذه الرواية اما الكفارة في التغطية بحيث يشمل الماء والطين والعسل
والصمغ كما قالها في الدروس والمتن مع انه جوز الاخير في المنتهى من غير شيء لان فاعله الملبد وقد روى ابن عمر انه راى النبي صلى الله عليه وآله يهل ملبدا فانه محل
التامل اذ الاجماع في ذلك غير معلوم الا انه يمكن جعل ادلة كفارة التظليل شاملة لبعض افراد التغطية وبعد شمولها للارتماس والطين فتامل واما
التغطية حال الضرورة فيمكن استخراج وجوب كفارتها مما فيهما من ادلة التظليل فتامل واما التكرار فالظ عدم تكرار الفعل مطلقا للاصل
وعدم الدليل والشريعة السهلة السمحة ولعدم التكرار في اللبس لدايم كما مر ولعدم التكرار في التظليل مع اشتراكها اياه في الادلة في الجملة ولان
العمدة في دليل كفارة التغطية هو الاجماع كما نبهت وليس ظاهرا هنا ويمكن كونه كذلك مع تعدد الفعل لما تقدم وتكرره لا يوجب تكرره حتى يعلم كونها
موجبا تاما مطلقا وهو غير معلوم نعم لا يبعد ذلك لاحتمال ذلك ولا شك ان التكرر مطلقا احوط ان لم يضر حاله وينبغي عدم الفرق
بين المختار والمعذور في الوجوب والعدم لانه لا شك انه مع العذر ايضا فعل متعدد فان كان موجبا تاما فيوجب التكرر فيهما والا فلا فقول الدروس تغطية الراس
للرجل ولو كان بالعسل وشبهه او بالارتماس فديته شاة ولو كان مضطرا والاقرب عدم تكرارها بتكرر الفعل التغطية نعم لو فعل ذلك مختارا تعدد
يتعدد بتعدد الغطاء مطلقا محل التامل واما وجوب الشاة في قلع الضرس فغير ظاهر دليله فيه رواية غير صحيحة ونسبه في المنتهى الى الشيخ قال لا ينبغي له ان يقلع ضرسه
مع الحاجة ولا انه يتداوى ولبن بريه فكان شايعا كشرب الدواء ويؤيده ما رواه ابن بابويه عن الحسن الصيقل انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يؤذيه ضرسه ايقلعه قال
نعم لا باس به ولو لم يحتج الى قلعه كان عليه دم قال الشيخ واستدل بما رواه محمد بن عيسى عن عدة من اصحابنا عن رجل من اهل خراسان ان مسئلة وقعت في الموسم لم يكن عند مواليه
فيها شيء محرم قلع ضرسه فكتب عليه السلام يهريق دما فهذه مع عدم صحة سندها وكونها مكاتبة منقولة من شخص غير معلوم وركاكة متنها لم يكن حجة مع انه لا خصوصية لها
بالمضطر ويمكن حملها على الاستحباب وبالجملة وجوب الكفارة فيه غير ظاهر وكيف الشاة وكانه لذلك قال في المنتهى قال الشيخ بانه يحرم ايضا فتامل ان لم يكن اجماع
ولم يدل دليل على عدم اخراج الدم عليه اذ عمومه بحيث يشمله غير ظاهر وقول الدروس بتحريم الحجامة الا مع الحاجة في الاشهر لرواية الحسن الصيقل مع اعمالها صحيحة ما يدل
على الكراهة محل التامل وكذا التامة الفصد واخراج الدم بالحجامة وحكمه بالفداء بدم شاة في اخراجه مطلقا مع قوله بما يشعر بعدم القايل والقايل المعترض
ذكره بعض اصحاب المناسك وقوله وقال الحلبي في حك الجسم حتى يدمى مد من طعام لمسكين فتامل وكذا لو لم يظهر وجوب الكفارة في الحجامة بل تحريمها ايضا لو لم يسلم

وللسعيد ما ترتيبه عشرة سنة ومثل هذا يؤيد الحمل على الاستحباب وعدم ...

وفي الجدال مرة كاذبا شاة ومرتين بقرة وثلاثا بدنة وثلاثا صادقا شاة وفي قلع الشجرة الكبيرة من الحرم بقرة وفي الصغيرة شاة وان كان محلا وفي الابعاض
قيمته ويعيدها فان جفت ضمن ولا كفارة في قلع الحشيش وان اثم وفي الادهان شاة ولو في الضرورة ويجوز اكل ما ليس بطيب كالشيرج والسمن ولو
تعددت الاسباب تعددت الكفارات مع الاختلاف ولو كرر الوطي تكررت الكفارة ولو كرر الحلق في وقتين تكررت لا في وقت واحد ولو كرر اللبس او
الطيب في مجلس واحد او تعدد المجلس ... تعدد وقت ... تسقط الكفارة عن الجاهل والناسي والمجنون الا في الصيد فان الكفارة تجب مع الجهل والعمد ... لبس كذلك ... تغطية شاة ... الفصل الثاني ٢

حلق الرأس ولهذا قيل بالكراهة لعدم صحة الاخبار الدالة على المنع مع المعارض في الجملة وحملت على الكراهة لصحيحة حريز ولكن يمكن حملها على حال الضرورة لما تقدم في خبر الحسن الدالة على تحريم اخراج الدم وتقدم البحث فيه في تحريم اخراج الدم فتذكر قوله وفي الجدال الخ تقدم تحقيق الجدال والفسوق وتحريمهما ويدل على عدم الكفارة بالجدال مرة او مرتين صادقا الاصل وصحيحة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يقول لا والله وبلى والله وهو صادق عليه شيء قال لا وغيرها ويؤيده عدم الكفارة في الفسوق مع انه الكذب فينبغي الاستغفار والتوبة قال في المنتهى ويجب فيه كفارة كل ذنب وفي بعض التلبية ايضا ويدل عليهما صحيحة محمد بن مسلم والحلبي عن ابي عبد الله ع قال الا رايت من ابتلى بالفسوق ما عليه قال لم يجعل الله له حدا يستغفر الله ويلبي ويدل على وجوب شاة في الجدال صادقا فوق المرتين صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع ان الرجل اذا حلف ثلثة ايمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل وعليه حد الجدال دم يهريقه ويتصدق به وكان الولاء ومقام واحد ليسا بشرطين لا انه وقع هكذا كانه لشدة حرمته او وقوعه كذلك لعدم القايل بهذا الشرط على الظ ولصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الجدال في الحج فقال من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذي يجادل وهو صادق قال عليه شاة والكاذب عليه بقرة والظ ان المراد بالجادل هو الذي يصل الى حد الجدال المتقدم وهو قول ذلك اكثر من مرتين لما تقدم وهذه تدل بالمفهوم على عدم شيء في الصادق مرتين بل في الكاذب ايضا كصحيحة معوية بن عمار المتقدمة فافهم وايضا بالمنطوق على وجوب البقرة فيما زاد على المرتين لانه حكم اولا بعدم شيء على من جادل مرتين بالمفهوم ثم قال فقيل له الذي يجادل الخ ففهم ان المراد ثلاث مرات ولانه لا شك في كون المراد ذلك اذا كان صادقا فكذا الكاذب يدل على وجوب الدم في الثلث صادقا وفي المرة الواحدة كاذبا رواية ابي بصير قال اذا حلف الرجل ثلثة ايمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه واذا حلف يمينا واحدة كاذبا فقد جادل فعليه دم يهريقه ولا يفهم من هذه مع انضمامها الى غيرها وجوب البقرة في الكاذب مرتين بان يقال لما كان الواجب شاة في مرة واحدة والبدنة في الثلث لما سيجيء يكون البقرة في المرتين لانه قد مر انها ان المراد تلك الثلث كاذبا ووجوب البقرة ح في صحيحة محمد بن مسلم وفي الطريق ابان بن عثمن وفيه قول وابي بصير مشترك فلو كان قايلا بعدم وجوب شيء في الكاذب مرة واحدة لا يمكن القول به ايضا الا ان عدم الظهور مع قبول ابان وان الظ ان ابا بصير هو الليث البختري لكثرة روايته ولتسميته الاخبار بالصحة من غير توقف يؤيد وجوب دم شاة في المرة الواحدة ويلزم في المرتين بالطريق الاولى مع احتمال الشاة واما ما يدل على وجوب البدنة في الثلث كاذبا فهو رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور وكان الجزور هو البدنة وهي غير صحيحة ولا حسنة لانها منقولة في التهذيب مرسلة عن العباس بن معروف وطريقه اليه غير واضح وفي الطريق علي بن فضال قيل هو فطحي وابي بصير مشترك مع عدم التصريح بالثلث بوجوب الجزور للجدال كاذبا فقط لاحتمال ان يكون قوله فكذب اشارة الى كذب اخر غير الجدال بل ظاهر ان الجدال كذبا موجب للبدنة مطلقا وعليه غير صريح في الوجوب على ما تقدم فما يدل على وجوب البقرة في الثلث كاذبا فلو وجد القايل به لا يبعد حمل هذه على الاستحباب وافضل الفردين والظ ان مذهب الصدوق في الفقيه وجوب البقرة في الثلث وما فوقه كاذبا لما رواه في الصحيح عن محمد بن مسلم والحلبي جميعا عن ابي عبد الله ع فقالا له ارايت من ابتلى بالجدال ما عليه فقال اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاة وعلى المخطي بقرة والظ ان مذهب الصدوق في الفقيه وجوب البقرة في الثلث وما فوقه كاذبا لما رواه في الصحيح عن محمد بن مسلم والحلبي جميعا عن ابي عبد الله ع فقالا له من ابتلى بالجدال ما عليه فقال اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاة وعلى المخطي بقرة والظ ان المصيب هو الصادق والمخطي هو الكاذب وانه انما ينقل في كتابه هذا ما افتى به ويكون حجة بينه وبين الله خصوصا ما يكون صحيحا عن مثلهما من غير نقل معارض مع التاييد بما مر لقول به متعين الا انه نقل عن ابيه في رسالته اليه البقرة في مرتين كاذبا ثم ان الظ ان وجوب الشاة في المرتين والبدنة او البقرة فيما فوقهما مشروط بعدم الكفارة عما سبق كما قيل وتقدم مثله وان الظ عدم شيء في الجاهل والناسي لما تقدم ذكر المص الناسي في المنتهى وما ايضا انه روى في الصحيح عن ابي هلال المرادي المجهول وجوب الدم في المقاتلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين اقتتلا وهما محرمان قال سبحان الله بئس ما صنعا قلت قد فعلا ما الذي يلزمهما قال على كل واحد منهما دم وروى في الصحيح عن حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله ع قال لا بأس ان يؤدب المحرم عبده ما بينه وبين عشرة اسواط وهذه تدل على جواز تاديب الغلام فوق عشرة في غير الاحرام بمفهوم ضعيف وبالمنطوق على انه ضرب للتاديب بعشرة اسواط جائز في الاحرام فيفهم عدم جواز العشرة وغير الاسواط اذا كان اخف بالطريق الاولى ان ذلك ليس جدالا وقتالا وهو ظ قوله وفي قلع الخ تقدم تحريم قلع شجر الحرم ونقل عليه الاجماع في المنتهى وبعض الروايات واما الكفارة لما ذكر فما رايت لها دليلا الا رواية موسى بن القسم قال روى اصحابنا عن احدهما ع انه قال اذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم ينزع فان اراد نزعها نزعها وكفر بذبح البقرة يتصدق بلحمها على المساكين وهذه مقطوعة مع تصريح الدلالة على التفصيل المذكور على انه تدل بجواز قلع الشجرة في منزله لكنها محمولة على ما كان قبل بناء المنزل كما مر فايجاب الكفارة بمثل هذه مشكل جدا ولهذا قال في المنتهى وعندي في ذلك توقف لان الرواية مقطوعة ثم اعلم ان هذه من خصوصيات الحرم فالمحل والمحرم فيه سواء ولهذا قال في المتن وان كان محلا وان ظ المتن ان الكفارة المذكورة واجبة مع وجوب اعادة الشجرة الى محلها وان جفت يجب الضمان يعني قيمتها وانها غير الكفارة فيجب القيمة والكفارة ويحتمل عدم وجوب شيء من الكفارة على تقدير الجفاف فلو نبتت في محلها لم يجب على القالع شيء ح وعلى الاول يجب الكفارة فقط فتامل قوله ولا كفارة في قلع الحشيش وان اثم به دليل الاثم هو التحريم وقد مر دليله ودليل عدم الكفارة الاصل مع عدم موجب وقد مر البحث في وجوب الدم بالادهان ولو مع الضرورة وان الظ هو العدم الا ان يصدق استعمال الطيب المنهي عنه فيجب ما يجب فيه لا غير ونقل الاجماع في المنتهى على وجوب الكفارة في الادهان بالادهان الطيبة اختيارا او توقف في حال الضرورة ودليل جواز اكل الادهان الغير الطيبة هو الاصل وعدم المانع وقد يشعر التقييد بالاكل بعدم جواز الادهان الغير الطيبة ايضا وهو الظ من ايجاب الشاة في مطلق الادهان ونقل القول فيه في المنتهى والاصل مع عدم دليل المنع دليل الجواز قوله ولو تعددت الخ تقدم ما يشعر توضيح هذا الى اخره وانه لا شك في تعدد الكفارة مع اختلاف اسبابها الموجبة لها مثل الوطي والصيد بل مع الاتحاد ايضا مع فهم الاستقلال مثل قتل صيد والوطي مرتين واليه اشار بقوله مع

التاسع في الطواف وهو ركن يبطل الحج بتركه عمداً ويقضيه في السهو ولو تعذر استناب

تكررت الكفارة بقوله ولو كرر الحلق الخ يعني لو حلق بعضاً من رأسه بحيث صدق عليه الحلق عرفاً عدة مثلاً ثم حلق كلاً منه في شيء تكررت
الكفارة لتكرر موجبها ويحتمل التداخل هنا لصدق الحلق والكفارة مع صدق الامتثال والاصل مع عدم نص صريح في تكرر
في كفارة كل حلق كلاً او بعضاً بل في حلق الكل بل الاول مؤيد جيد فافهم وقد مر البحث في التكرر بتكرر اللبس وان وحدة
المجلس لا يظهر وجهها فان الظاهر تعدد الكفارة بتعدد الاجناس مثل العمامة والسراويل مطلقاً نعم يمكن ان يكون لها
مدخلية مع كون اللبس من جنس واحد مثل القميصين والسراويلين وتكون كناية عن كون اللبسين في زمان واحد
عرفاً ويحتمل العدم كما مر في الحلق وكذا في الطيب وينبغي النظر هنا في الدليل فان كان بحيث يفيد الكلية
فيقال بالتعدد والا فلا وقد مر فتأمل والظاهر ان البحث هنا عدم تحمل الكفارة وقد مر دليل سقوط الكفارة عن الجاهل
والناسي في غير الصيد ووجوبها فيه مطلقاً ويمكن استخراج حكم المجنون من الجاهل فانه جاهل عرفاً لم اغاب فلا يجب عليه
ما لا يجب على الجاهل وكذا الكلام مع الصبي الغير المميز واما المميز العارف فلا يبعد كون حكمه حكم البالغ فان كان فعلها
عامداً يجب عليه الكفارة بفعل الموجب في غير الصيد بمعنى وجوب ما يترتب عليه الكفارة منه وكون الولي مكلفاً بالاخراج
عنه ويحتمل عدم شيء عليه لاختصاص الادلة بالبالغين المكلفين وعدم نص صريح في وجوب الكفارة على وليه في غير الصيد
مع الاصل وعدم التكليف وبعد تكليف شخص بفعل آخر خصوصاً اذا عرف الآخر انه لا شيء عليه فيفعل فيلزم الولي بامور
لتعذر ضبط الولي اياه من جميع الوجوه وقد يؤول هذا الى منعهم من الحج ولان عمده خطاء ولا يجب في الخطأ في غير الصيد شيء
بخلاف الصيد فان المنع عنه لا يتعذر وقدرة الصبي عليه قليل مع وجود النص فيه وان العمد والخطأ فيه سواء وقد مر البحث
في ايجاب الكفارة بكل اكل ولبس غير جائز للمحرم فتذكر والذي صرح به في الروايات بالكفارة فقد مضى اكثرها في هذا الكتاب
والكلية ما رايت لها دليلاً والظاهر عدمها للاصل مع عدم الدليل خصوصاً في لبس الخفين حال عدم النعلين والسراويل
والقباء عند فقد الازار والرداء فانه ادعى الاجماع على عدمها في المنتهى ولا يظهر ايضاً في لبس ما يستر ظهر القدمين من الخاتم للزينة
ولبس المرأة الحلي كذلك على تقدير التحريم وغير ذلك فان الظاهر من كلام المنتهى عدم الدليل الا على التي ذكرت بالتفصيل
لا هذه الكلية على الاجمال المصنف اعرف **قوله** في الطواف وهو ركن الخ الظاهر ان المراد غير طواف النساء صرح به في الدروس
وسيظهر ذلك من عدم بطلان الحج بترك طواف النساء وهو موافق للاصل ومعنى الركن في الحج هو بطلان ذي الركن بتركه عمداً
كما يفهم من قوله يبطل بتركه الحج فهو تفسيره واما الدليل على وجوبه فهو الآية والاخبار الكثيرة واجماع المسلمين ولا يدل ذلك على ركنيته
نعم يمكن اجماع اصحابنا عليها وايضاً يمكن بالطريق الاولى استفادته من رواية علي بن ابي حمزة قال سئل عن رجل جهل ان يطوف بالبيت
حتى يرجع الى اهله قال اذا كان على جهة الجهالة اعاد الحج وعليه بدنة وصحيحة علي بن يقطين في التهذيب والاستبصار قال سألت ابا
الحسن عليه السلام عن رجل جهل ان يطوف بالبيت قبل طواف الفريضة قال ان كان على وجه الجهالة في الحج اعاد وعليه بدنة وهذه نقلها
في المنتهى في موضعين عن علي بن جعفر وهو غلط ولكن الاولى غير صحيحة لاشتراك علي بن ابي حمزة وعدم التصريح بالمسؤول عنه ويمكن حملها
على الاستحباب ويؤيده عدم شيء من الكفارة على الجاهل والناسي الا في قتل الصيد في اخبار صحيحة وكذا الاصل والشريعة السهلة السمحة
فتأمل والثانية ليست بصريحة في اعادة الحج بل الظاهر ان المراد هو اعادة الطواف المتروك ويطلق الاعادة على ما لم يفعل
كثيراً لانه كان واجباً فكانه فعل بالاطلاع انه ليس فيهما انه طواف الحج او العمرة للنساء او للزيارة وانهما في الجاهل فلا يظهر حال العا
العامد ويمنع الاولوية على ان وجوب البدنة غير مذكور في اكثر كتب الاصحاب قال في الدروس في وجوب البدنة على العامد نظر من
الاولوية اي الطريق الاولى ومن عدم النص واحتمال زيادة العقوبة فما ظهر دليل على ركنية الطواف مطلقاً غير الاجماع ان ثبت
ولا على وجوب البدنة على العامد بل ولا على الناسي ولا على اعادة حج الجاهل ويؤيده الاصل ورفع ما عن الناسي في صحيحة وجميع ما
تقدم في كون الجاهل معذوراً كما في صحيحة عبد الصمد بن بشير في بحث احرام التهذيب من قوله عليه السلام اي رجل ركب امراً بجهالة

فلا شيء عليه فيمكن ان يسقط البدنة ايضا وحمل الرواية على الاستحباب والدم الواجب للتمتع والعمل بها اولى ويدل على حكم الناسي
صحيح علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل نسي طواف الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدي ان كان
تركه في حج بعث به في حج وان كان تركه في عمرة بعث به في عمرة ووكل من يطوف عنه ما ترك من طوافه وظاهر هذه جواز
الاستنابة في طواف الزيارة مع الاختيار ايضا وطواف النساء في الحج والعمرة لان ظاهر الفريضة يشمل الكل وترك التفصيل يؤيده
بل يمكن دعوى الظهور في طواف الزيارة لانه المتبادر من طواف الفريضة مطلقا ولكونه فريضة بالقرآن واجماع المسلمين ويمكن
تخصيصها بمن لم يقدر على الرجوع ان ثبت دليل على وجوب الرجوع مع القدرة من اجماع ونحوه حيث ما وجد في كلامهم الا مع القدرة
قال في الدروس ولو تركه ناسيا عاد له فان تعذر استناب فيه والظاهر ان المراد به المشقة الكثيرة ويحتمل ان يراد بالقدرة
استطاعة الحج المعهودة ولكن الاصل والشريعة السهلة وكون الناسي معذورا ومساواته في طواف النساء مع فتوى الاصحاب
يدل على عدم التكليف بمثل هذه المشقة العظيمة من الرجوع الى مكة من بلاد بعيدة وصرف الاموال وترك الاهل والاشغال و
الاحتياط ان امكن لا يترك وظاهر كلام الاصحاب يقتضي ذلك فتأمل ويدل على جواز الاستنابة للناسي في طواف النساء ما رواه في
الكافي في الحسن عن ابن ابي عمير عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل نسي طواف النساء حتى دخل اهله قال لا تحل له النساء
حتى يزور البيت وقال يأمر من يقضي عنه ان لم يحج فان توفي قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه او غيره وهذه رويت في التهذيب و
الاستبصار عن رجل عن معوية بن عمار والظاهر انه غلط او ان المراد برجل هو ابن ابي عمير لانه نقلها عن محمد بن يعقوب قدس سره في كتابه
كما نقلت ويؤيده رواية ابن ابي عمير عن معوية بن عمار في غير هذا الموضع وقول العلامة في المنتهى انه رواه الشيخ في الحسن عن معوية بن عمار
هذه حسنة لابرهيم وهي تدل على وجوب قضاء طواف النساء عن الميت فيفعله الولي او غيره فلا يتعين على الولي فيمكن وجوب قضاء غيره
من طواف الزيارة والحج بالطريق الاولى فتأمل والظاهر عدم اشتراط اذن الولي في اجزائه فيدل على سقوط ما في ذمة الميت بفعل غيره
مطلقا وليس ببعيد كالديون عن الحي والميت فيحتمل ان لا يتعين على الولي والوصي ما وجب عليهما بل اذا فعل غيرهما متبرعا يجزي عنهما
وايضا يمكن فهم جواز التوكيل لهما بالطريق الاولى فتأمل وهذه مؤيدة لجواز الاستنابة في مطلق الطواف ان لم يحج الناسي لعدم الفرق
ظاهرا ثم اعلم ان الشيخ ره في التهذيب والاستبصار حمل الحديثين الاولين دليلين على وجوب البدنة واعادة الحج على من نسي طواف
الحج حتى رجع الى اهله والمصنف ايضا في المنتهى جعلهما دليلا على حال الناسي ثم قال الشيخ ان رواية علي بن جعفر محمولة على طواف النساء
لان من ترك طواف النساء ناسيا جاز له ان يستنيب غيره مقامه في طوافه ولا يجوز له ذلك في طواف الحج فلا تنافي بين الخبرين وجعل
حسنة معوية دليلا عليه وانت قد عرفت ان لا منافاة لان الاولتين يدلان على حال الجاهل والثالثة على حال الناسي مطلقا
والرابعة على حال الناسي طواف النساء فما دل دليل على وجوب اعادة الحج والبدنة على ناسي طواف الزيارة ولا على رجوعه بنفسه لطواف
الزيارة ولا قول الا ولان على حال الناسي المشهورة المذكورة هنا وقال في موضع اخر من المنتهى والوجه عندي حمل الحديثين الاولين
على من ترك الطواف عامدا جاهلا بوجوبه فانه يعيد الحج ويكفر والثاني اي صحيح علي بن جعفر على من تركه ناسيا ويحمل وجوب الكفارة على
من وطي بعد الذكر وسيأتي تحقيق ذلك في التقييد غير واضح بل ظاهر الرواية عدمه ولم يكن له دليل على التقييد وهو ان الناسي ما عليه كفارة
الا في الصيد كما تقدم ولكن هذا يفيد عدمها على الجاهل ايضا فتأمل وسيجيء تحقيقه ان شاء الله وما تعرض له الا انها على جواز النيابة
في طواف الزيارة مطلقا هذا بقي الكلام في تعيين زمان يتحقق به ترك الطواف والظاهر ان ذلك في العمرة المتمتع بها هو زمان لا يسع
فعله وما بعده ثم ادراك الموقفين وح يلزم ترك غيره ايضا حتى الحج وفي طواف العمرة المفردة يمكن ان يتحقق بقصد عدم الفعل و
الخروج من مكة وارتكاب ما لا يجوز الا بعده وفي الحج الى ان يخرج ذي الحجة واعلم انه على القول باعادة الطواف فقط يتم محرما بالنسبة الى
ما لا يحل الا بالطواف فاذا اعاد بنفسه يحرم بالعمرة المفردة ان احتاج الى الاحرام ويدخل مكة ويفعل مقتضاها ثم يقضي طوافه للحج في زمان
ولا يبعد تقديم طواف القضاء لو كان من العمرة المتمتع بها وكذا المفردة ويحتمل جواز التقديم والتاخير مطلقا والاحرام بحج اخر متمتعا
وغيره فتأمل وعلى كلا التقديرين يقع الاحرام للمحرم في الجملة وكانه لا محذور في ذلك وعلى قول الشيخ ببطلان الحج واعادته يمكن
بقاؤه على الاحرام مثل من لم يفعل شيئا ويكون البطلان مجازا كما قال في الدروس في الفاسد ببطلان الاحرام بالكلية فيكون محلا
ويكون مثل الاول ويحرم باحرام الحج المتقدم او العمرة كذلك فيلزم الاحرام للمحرم على بعض الوجوه فتأمل ويحتمل ان يدخل بعمرة مفردة ثم يأتي باحرام
اخر من موضعه ومكة او ادنى الحل او ميقات الباطل للباطل فتأمل في هذه الفروع فاني ما رأيتها في كلامهم للتصريح بها **قوله** ويجب فيه
الطهارة الخ اشارة الى مقدمات الطواف قال في المنتهى الطهارة شرط في الطواف الواجب ذهب اليه علماؤنا والظاهر عدم اشتراطها في المندوب

يدل عليهما الاخبار الكثيرة مثل صحيح محمد بن مسلم قال سألت احدهما عليهما السلام عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور فقال
يتوضأ ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضأ وصلى ركعتين ويدل على الثاني صحيح حريز عن ابي عبد الله ع في رجل طاف تطوعا وصلى
ركعتين وهو على غير وضوء فقال يعيد الركعتين ولا يعيد الطواف ولا يضر اشتراك عبد الرحمن الراوي عنه موسى بن القسم
عن حريز وروى ابن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله قال قلت له اني اطوف طواف النافلة وانا على غير وضوء فقال توضأ وصل وان كنت
متعمدا وغير ذلك من الاخبار فينبغي الحمل على الواجب فيما ورد في عدم الاعتداد بالطواف مع عدم الوضوء مثل ما في صحيح علي بن جعفر
عن اخيه ابي الحسن ع قال سألته عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف فقال يقطع طوافه ولا يعتد بشيء مما طاف وسألته
عن رجل طاف ثم ذكر انه على غير وضوء قال يقطع طوافه ولا يعتد به من قوله وسألته الخ لوجوب حمل المطلق والمجمل على المقيد المفصل
ويمكن كون ما قبلها ايضا كذلك لاحتمال صحة طواف الجنب ناسيا ان كان نديا فيعتد به ويغتسل ويبني وان لم يجز له الطواف عمدا ولم
يصح لعدم جواز دخوله المسجد الحرام والظاهر انه لو احدث في الفريضة يبني مع تجاوز النصف ويستأنف مع عدمه ولا يلتفت في النافلة
ولا يبعد في النافلة استحباب الوضوء ثم الاكمال مطلقا والتفصيل ايضا ويدل عليه في الواجب مرسل جميل عن بعض اصحابنا قال عن احدهما عليهما
السلام في الرجل يحدث في طواف الفريضة وقد طاف بعضه قال يخرج ويتوضأ فان كان قد جاوز النصف بنى على طوافه وان كان اقل من
النصف اعاد الطواف وافتى به الشيخ في التهذيب لكن بعيد فتأمل وايضا الظاهر ان التيمم يقوم مقامه بدله مع تعذره مطلقا وقد مر
البحث في كتاب الطهارة فتذكر واما اشتراطه بازالة النجاسة فقال في المنتهى خلو البدن والثوب عن النجاسات شرط ايضا في صحة الطواف
سواء كانت النجاسة دما او غيره قلت او كثرت لقوله ع الطواف بالبيت صلاة وانت تعلم عدم صحة الخبر فانه ذكر في كتب الاستدلال بغير سند وما
رأيته مسندا في الاصول وسيجيء منع حجيته عن المص فالخ وعدم ارادة العموم لما مر من عدم الطهارة في النافلة وعدم صراحته في المط وانه يدل على
الاخص من مطلوبه اذ لا شك في العفو عن بعض النجاسات في الصلاة فلا يدل على خلوهما عنه في الطواف بقوله دما او غيره قلت او كثرت ظاهر في عدم العفو
ويمكن ضم ما ثبت عنده من عدم جواز ادخال النجاسة المسجد مطلقا وكون العالم مامورا بالخروج فورا مقدما على الطواف وكون الامر مستلزما
للنهي عن الضد الخاص وكونه مبطلا وقد مر البحث فيها والظاهر العفو عما عفي في الصلاة كما لو لم يكن دليل عليه غير هذا الخبر نقله في شرح عن
المص وابن ادريس ويمكن ان يستدل على اصل المطلوب بخبر يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال
ينظر الموضع الذي فيه الدم فيعرفه ثم يخرج فيغسله ثم يعود فيتم طوافه ولكن سنده غير صحيح لانه قيل يونس نظر وفيه بنان بن محمد وهو غير
مصرح بتوثيقه ومحسن بن احمد وهو مجهول ايضا على ان دلالته فقط ولا يدل عليه ما رواه في الفقيه الصدوق في الصحيح عن حبيب بن مظاهر المشكور — على الدم صح
قال ابتدأت في طواف الفريضة وطفت شوطا فاذا انسان قد اصاب انفي فادماه فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدأت الطواف فذكرت ذلك
لابي عبد الله ع قال بئسما صنعت كان ينبغي لك ان تبني على ما طفت ثم قال اما انه ليس عليك شيء لانه انما علم وجوب ذلك فقد يكون ذلك مستحبا
وجاز قطع الطواف لارادة البناء والاستئناف كما في قضاء الحاجة فما دل تقريره ع على الوجوب والاشتراط على انه مشتمل على ذم ما فعله من الاستئناف
مع ان الظ من كلامهم انه كان المتعين لعدم تجاوز النصف كما مر في الحديث وان حبيب غير مصرح بتوثيقه اذ الظ انه الذي قتل مع الحسين ع
قال في الخلاصة مشكور فالظ ان المراد بابي عبد الله في الرواية هو الحسين ع لعدم ادراكه الصادق نعم هذه تدل على جواز الخروج عن طواف الفريضة
والبناء والاستئناف ولو كان في شوطا واحدا لازالة الدم عن الانف ويمكن فهم عدم جواز الازالة في المسجد وصحة العمل به في النفل اذا وقع
الواقع وان كان مرجوحا فافهم وبالجملة الاصل عدم الاشتراط ولا دليل يخرج عن ذلك ويؤيده صحيح البزنطي عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع
قال قلت له رجل في ثوبه دم مما لا يجوز الصلاة في مثله فطاف في ثوبه فقال اجزأه الطواف فيه ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر ولا يضر بصحته
ارساله لما ثبت عندهم انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه وان مرسله مسند الى العدل وفيه دلالة ظاهرة على عدم اشتراط
خلو الثوب عن نجاسة الدم وكان غيره والبدن ايضا كذلك لعدم الفرق وعدم القائل به على الظاهر وعلى عدم وجوب اخراج النجاسة
الغير المتعدية عن المساجد وصحة الصلاة مع العلم بها في المسجد حيث حكم ع بصحة الطواف معه مطلقا من غير تفصيل الى العالم والجاهل
والناسي وعدم بطلان الطواف مع العلم وبانه يقلع ويصلي وما حكم بالخروج عن المسجد ثم يصلي ولو كان على المسألة دليل لامكن حمل هذا على
الجاهل والناسي ومع ذلك فيه الدلالة على بعض ما قلنا مما قلناه من حكمه ع بانه يقلع الخ ويؤيد عدم الاشتراط في الطواف المندوب ما
تقدم من عدم اشتراط الطهارة فيه وما رأيت التفصيل في كلامهم قال في الدروس كره ابن الجنيد وابن حمزة الطواف في الثوب النجس لرواية البزنطي الخ
ثم ان ظاهرهم اشتراط الستر ايضا وما ذكره المص هنا كانه للظهور ولان الكلام في طواف الحج والعمرة وثوب الاحرام ستر وهو لازم في العمرة
وغالب في الحج وفيها تأمل ولعل عدم الذكر لعدم ثبوت الدليل كما يظهر من كلام المخ ولكن يقتضي ذلك عدم ذكر ازالة النجاسة ايضا الا ان يكون لدليل

والطواف سبعاً وجعل البيت على يساره وادخال الحجر

لما ذكرناه من الخبر ولكنه غير صحيح كما عرفت فتأمل قال في المنتهى الستر شرط في الطواف وفي الخلاف كما تقدم اشار الى خلاف بعض العامة في اشتراط الطهارة في الطواف الواجب فلا يبعد كونه اجماعياً عندنا كالطهارة المشبهة بها ثم استدل بقوله ع الطواف بالبيت صلوة وقال النبي لا يحج بعد العام مشرك ولا عريان والكلام عليهما من السند واحد نعم يمكن ان يتم الاحتجاج بهما على بعض العامة كما اراده لان الظاهر انهما من طرقهم صحيحان وكانه لا اجماع في المسئلة حيث قال في المختلف قال في الخلاف ستر العورة شرط في الطواف وقال ابن حمزة احتج برواية ابن عباس عن النبي ص الطواف بالبيت طواف الا ان الله تعالى احل فيه النطق وللمانع ان يمنع ذلك ونمنع الرواية بعدم مسندة من طرقنا فلا حجة فيها انتهى نعم الاحتياط والتبعية العقلية بقضيته والخبر مؤيد فتأمل واما اشتراط الختان فالظاهر ذلك في الرجال دون النساء للاخبار مثل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الاغلف لا يطوف بالبيت ولا بأس ان تطوف المرأة غير مخفوضة فاما الرجل فلا يطوفن الا وهو مختون وفي الصحيح في الصحيح عن ابراهيم بن ميمون عن ابي عبد الله في رجل يسلم فيريد ان يختتن قال لا يحج حتى يختتن ولا يعذر الجهل بخبر ابراهيم لعل توقف ابن ادريس المنقول في الدروس مبني على اصله من التوقف عن العمل بالخبر الواحد **قوله** والنية ويكون هنا اشارة الى افعال الطواف والجزء الذي يجب في تحقق الطواف النية وقد مرّ ما يكفي في ذلك والظاهر انه يكفي ان ينوي الطواف للحج او العمرة واجباً او ندباً لله تعالى كما قال في المنتهى ويقول اني اطوف للحج او العمرة واجباً او ندباً قربة الى الله بل اقل من ذلك كما اشار اليه في المنتهى ايضاً بقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص هو النية وهو المراد من النية فتأمل والاحتياط الاتيان بما ذكروه في المناسك فلا ينبغي الترك واما وجوب الابتداء بالحجر في الجملة فالظاهر انه لا خلاف فيه بين العلماء كان المص اراد ذلك بقوله في المنتهى ويجب الابتداء بالركن الذي فيه الحجر الى قوله ولا نعلم فيه خلافاً فا وظاهر قوانين الاصول لا يقتضي الاكتفاء في الابتداء بالحجر والختم به بما يصدق عليه لغة وعرفاً الابتداء منه والاختتام به كما هو ظاهر اكثر المتون مثل ي والمتن وكتابي المحقق وكتب الشيخ مثل هداية الصدوق فان الادلة ما دلت على اكثر من ذلك وهي مثل ما روي من طرقهم انه ص ابتدأ بالحجر ويضم اليه قوله ص خذوا عني مناسككم او دليل التأسي ومن طرقنا مثل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع لانه تقدم قال من اختصر في الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الاسود وصحيحة الحسن بن عطية قال سأله سليمان بن خالد وانا معه عن رجل طاف بالبيت ستة اشواط قال ابو عبد الله ع وكيف طاف ستة اشواط قال استقبل الحجر وقال الله اكبر وعقد واحداً فقال ابو عبد الله يطوف شوطاً وقال سليمان انه فاته ذلك حتى اتى اهله قال يأمر من يطوف عنه وهي كالصريحة في عدم الاحتياج الى النية والمقارنة على الوجهين المذكورين في شرع التكبير كما يفعله العامة فيحتمل التقية فافهم واما ما ذكره البعض من مقارنتها بحركة اول جزء من بدن الطايف اذا قام مستقيماً على ما اخلف المحاذي لاول الجزء من الحجر الذي يصل اليه ولا الجاء اليه من الركن اليماني بان يقف الطائف عند الحجر جاعلاً يساره الى جانب الركن بحيث لا يكون شيئاً من بدنه محاذياً لجزء ما من الحجر ولا متأخراً عنه بوجه اصلاً ظناً او علماً فما رأيت له دليلاً كانهم فهموا من وجوب الابتداء بالحجر في الطواف انه شرط في ان يكون ابتداء الطواف منه بحيث يمر بجميع بدنه على جميع الحجر بعد النية بلا فصل جزءاً فجزءاً على التدريج وذلك لا يمكن الا كذلك ولا يخفى عدم ظهور فهم هذا من الدليل والاصل والشريعة السهلة وعدم البيان في الادلة لا بالقول ولا بالفعل مع اهتمامهم عليهم السلم ببيان الاحكام للترغيب وفعلهم الطواف على التأني مع ارادة التعليم بقوله ص خذوا عني مناسككم وعدم فهم هذا المعنى الا لبعض الخواص مع عموم التكليف وما يدل على العموم وهو واضح بل ظاهر الاخبار هو الاستقبال مثل ما نقل في صحيحة سليمان وينظر قول باشتراطه ويحتمل كونه حال النية على ان حسنة معوية بن عمار لابراهيم قال قال ابو عبد الله كنا نقول لا بد ان نستفتح بالحجر ونختم به فاما اليوم فقد كثر الناس تدل على عدم وجوب الابتداء والختم به فالايجاب على الوجه الذي ذكرناه مع الضرر العظيم في فعله والمشقة من المخالفين وترك التقية غير معقول بل يحتمل عدم الجواز والصحة فتأمل وانه لو قلنا بمثل هذا لا يحصل المطمع باستقبال الحجر على الوجه الذي ذكره الشهيد الثاني رحمه ووجهه لا تمام يقرن بالحركة التي هي جزء الطواف بل قرنت بالحركة التي يريد بها جعل يساره الى البيت فيطوف بعده ان كانت النية معتبرة حين يساره الى البيت على الوجه المعتبر فهو غير ما ذكروه من المقارنة بالمقاديم والا فليس هذا طريقاً آخر فتأمل فالظاهر ان مراد من قال باستقبال الحجر وجوباً وانه شرط او استحباباً انه يفعل ذلك قبل النية ثم ينوي على الوجه المذكور الا ان يجوز المسامحة ويكتفي بصدق الابتداء كما اشرنا اليه ولكن لا بد من فعل النية بعد جعل البيت على اليسار ومقارنتها لاول الطواف كما هو المشهور ولهذا انه لو كان متذكراً للنية قبل وصوله الى الحجر ومرّ عليه متذكراً يكفي ذلك وانه يكفي في الختم ايضاً ما ذكرناه ولا يحتاج في تمام السابع الى ملاحظة الوجه الذي ذكروه في الابتداء لما تقدم بل هنا اصعب لانهم يقولون ان ادنى زيادة ونقصاً يضر وانه يكفي ان يمر في السابع على الحجر ويتجاوز عنه بقصد ان يكون ما يتم به السابع طوافاً والباقي يكون عبثاً او ندباً او يكون لغواً فلا يضر هنا مع نقل عدم تحريم الزيادة والنقصان وان قيل ان هنا ضرر اعادة الطواف وسيجيء تحقيق ذلك على انه ينبغي منه ملاحظة ما كان عن المقدم مع النية في الابتداء والانتهاء وذلك ليس قدراً محققاً فلو اعتبر الفصل الحسي لاشكل الامر والعجب ان هذا غير مذكور في الكتب ويؤيد عدم اعتبار الفصل الحسي عدم اعتباره في الصوم ونحوه فتأمل اذ مدار الاحكام عندهم على القصد ولانه لا اشكال انه ما زاد في الطواف الشرعي عمداً لوقوعها بغير نية ابتداء او موطناً واستدامة لانقطاعها بالفصل الحكمي ولا يجب الفصل الحسي كما لم يجب في الابتداء فانه قد صرح بجواز الطواف متذكراً للنية بحيث تقع المقارنة المعتبرة وان لم يشعر بها الانسان ولا يعرف في ذلك الحالة ولم يميزها عن باقي الحالات والظاهر ان المدار على ذلك في المقارنة بعين الاستقبال كما اشرنا اليه فاحتمال الاعتبار بالفصل الحسي وعدم جواز الاكتفاء بما قدمناه بل يكون ذلك زيادة مبطلة يجب الاعادة محل التأمل واظن ان احداث مثل هذه الاحتمالات توجب الوسواس وتضييع الاوقات بتكرار الطواف مرة بعد اخرى حتى يحصل ذلك كما فعلناه ورأينا كثيراً من الطلبة يفعل ذلك لطلب الاحتياط للخروج عن هذا الاحتمال ويمكن وقوع الناس في البدعة وهو عرف بما قاله رحمه **قوله** والطواف سبعاً الخ في المنتهى وجوب الطواف سبعاً قول كل العلماء وتدل عليه الاخبار ايضاً مثل صحيحة الحسن بن عطية المتقدمة من امره بشوط آخر من طاف ستة وكان وجوب كون البيت على اليسار ايضاً اجماعي ومستند الى فعله صلوات الله عليه مع قوله ص خذوا عني مناسككم والى فعلهم صلوات الله عليهم ودليل التأسي فتأمل فيه حيث ما نقل الاجماع فيه والفعل مع القول لا يدل نعم ما نقل في المنتهى الخلاف في الاعادة انه لو جعله على اليسار الا عن ابي حنيفة فانه قال يطوف ما دام في مكة وان خرج لا يعيد وهو مشعر بالاجماع غيره على وجوب الاعادة واجماع الكل على وجوبه على اليسار فافهم وعلى كل حال القول بجواز غيره لما لم يظهر فلا يمكن الذهاب اليه فتأمل والظاهر ان وجوب ادخال الحجر ايضاً بان يدور وعليه لا ان يدور بينه وبين البيت سواء قلنا انه منه ام لا كما هو الظاهر ويدل عليه الرواية والاجماع الاصحاب حيث ما نقل الخلاف الا عن ابي حنيفة في انه لو سلك الحجر اجزأه ويدل عليه ايضاً صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل طاف بالبيت فاختصر شوطاً واحداً في الحجر قال يعيد ذلك الشوط ولا يضر اشتراك ابن مسكان لان الظاهر انه عبد الله لنقله

صحيح حريز بن عبد الله وابرهيم بن عمر عن ابي عبد الله ع قال لا بأس ان تطوف المرأة صح

من الحلبي ولهذا قال في المنتهى في الصحيح عن الحلبي هكذا في التهذيب وفي الفقيه بعد قوله في الحجر كيف يصنع قال يعيد الطواف الواحد وظ ان المراد بالطواف الواحد هو الشوط الذي اختصر فيه في الحجر بان جعله خارجا وطاف بينه وبين البيت كما كان صريحا في التهذيب ويشعر به الطواف موصوفا بالواحد معرفا واطلاق الطواف على الشوط صحيح لغة وعرفا وهو وارد في الروايات ايضا وصحيحة معوية بن عمار في الفقيه وحسنته في الكافي عن ابي عبد الله قال من اختصر في الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الاسود وهذه تقدمت وتدل على وقوع جميع الطواف في الحجر فيجب استئنافه اساسا وفي الفقيه عن ابرهيم بن سفيان قال كتبت الى ابي الحسن الرضا امراة طافت طواف الحج فلما كانت في الشوط السابع اختصرت فطافت في الحجر وصلت ركعتي الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم اتت منى فكتب تعيد يمكن ان يكون المراد اعادة ذلك الشوط لا كل الطواف ولا مع ما بعده بقرينة ما تقدم وان العفو في النصف الاخير لا يوجب ذلك وما رايت غير هذه الروايات فقول الدروس لو اختصر شوطا في الحجر قضى اعادته وحده والاستئناف رواية ويمكن اعتبار تجاوز النصف هنا حتى لو كان السابع كفاه تمام الشوط من موضع سلوك الحجر ان كان مراده بالرواية على الاستئناف هذه الرواية فغير جيد لما تر لقوله ويمكن الخ ولان هذه الرواية غير صحيحة فيما انتقد وان كان رواية معوية فكذلك اذ هي ظاهرة في وقوع الطواف بتمامه والشوط الاول في الحجر وبالجملة الظ العمل بمضمون الرواية الاولى نعم يمكن اعتبار تجاوز النصف لظاهرها وعدم الضرر بالفصل بالشوط الفاسد بين الاشواط فاذا كان الثاني في الحجر مثلا يصير الثالث ثانيا وهكذا ويبقى واحد في الاخير ففيه تبعا بعد الاعتداد بقصد كون الشوط والركعة في محله فافهم نعم يمكن كفاية اكمال الشوط خصوصا السابع وظاهر الاخبار خلافه فلا يلتفت اليه الا انه اذا كان الشوط الاول يمكن ان يجب الاستئناف بناء على اعتبار مقارنة النية على الوجه المذكور ولانه اذا بطل الاول فما بقي مقارنة النية الا الشوط الاول يمكن ان يجب الاستئناف بناء على ان يكون مستحضر الطواف بنية التمام من الحجر على الوجه المنتقد لكن ظاهر الروايات اعم بعضها بل يدل على عدم الاعتداد بالنية والمقارنة على الوجه المقرر عندهم فتامل واحفظ ثم ان الظ ان ما سبق ان الطواف في الحجر بمنزلة تركه فيكون حكم فاعله كل حكم تاركه مطلقا فيبطل نسكه ان كان عمدا ولم يستدرك في محله ويحتمل كون الجاهل كذلك مع وجوب بدنة ايضا كما مر في الرواية في ترك الطواف وهو ظاهر المنتهى والدروس فيه هذا بناء على ظاهر كلامهم ويحتمل عدم البطلان فيهما ان لم يكن اجماع فيعيد الطواف بنفسه مع القدرة ويوكله مع عدمها وهو ظاهر في الجاهل مع انضمام البدنة خصوصا في الطواف في الحجر لكن بغير بدنة ويجوز الاعادة بالتوكيل ايضا مطلقا ان لم يحج بنفسه لعدم نص فيه ولا فتوى ظ للاحتياط مع الاصل وما مر الا انك قد عرفت عدم دليل على بطلان الحج في العامد تارك الطواف بل الجاهل ايضا نعم الاحوط الاعادة مع البدنة بل ينبغي انضمامها اعادة الطواف بقصد القضاء ايضا البدنة واما الناسي فيجب عليه اعادة الطواف بنفسه مع القدرة وبتوكيله مع العدم ومع المواقعة يجب الهدي اي شاة مثلا ايض ولكن ظ المنتهى اشتراط كون المواقعة بعد الذكر في وجوب الدم وظ الرواية اعم وقد مر البحث فيه ولعل كونه واحدا سواء تكررت ام لا لظ الرواية مع احتمال التكرار اذا تكررت بعد الذكر لكونه ممنوعا من الوطي لبقائه على الاحرام بالنسبة الى الوطي وغير ذلك غير بعيد الا ان الاصل مع عدم دليل واضح فيه وفتوى يؤيد العدم هذا ظاهر كلام بعض الاصحاب ويحتمل جواز التوكيل مع القدرة ايضا لما مر في صحيحة علي بن جعفر ويؤيده الرواية الدالة على التوكيل في طواف النساء فتامل وهذا الاحتمال في الطواف في الحجر نسيانا ارجح لما مر مع عدم الفتوى هنا ولوجود طواف في الجملة وعدم النص ولاحتمال الفرق بين نسيان الاصل وكيفيته فيحتمل سقوط الهدي ايضا لذلك مع التذكر مع المواقعة اذ صحيحة علي بن جعفر في نسيان الطواف بالكلية ويؤيد جواز التوكيل في الطواف مطلقا في الجملة صحيحة الحسن بن عطية الثقة قال سأله سليمان بن خالد وانا معه عن رجل طاف بالبيت ستة اشواط قال ابو عبد الله كيف طاف ستة اشواط قال استقبل الحجر وقال الله اكبر وعقد واحدا فقال ابو عبد الله يطوف شوطا فقال سليمان فانه فاته ذلك حتى اتى اهله قال يامر من يطوف عنه وهذه تدل على مشروعية التكبير واستقبال الحجر في الجملة وعلى انهما يكفيان ولا يحتاج الى التلفظ في النية والمقارنة على الوجه الذي ذكروه فتامل وعلى ان نقص شوط وبطلانه جهلا لا يوجب الاعادة لا الطواف كل فهي مؤيدة لذا الاحتمال المتقدم من الدروس فتذكر وتدل على كون الطواف سبعة اشواط وهي كالصريحة في وجوب الاعادة الطواف على الجاهل بل الناسي ايضا للطواف بالكلية او بعضه في الحجر حيث حرج فعل والقضاء انما يجب بامر جديد ولا امر المتقدم فانما امر جديد مع التاييد بما تقدم من الاخبار الصحيحة الدالة على وجوب الاعادة لمن طاف في الحجر وعدم الاعتداد بما فعل ولانه كان مامورا به من غير تقييد بوقت معين فيجب فعله دائما الا في وقت ممنوع فتامل ثم ان الظاهر على تقدير اعادة الطواف بنفسه فقط لا يبعد كونه محرما بالنسبة الى ما يحل الا بالطواف وقد يشعر به وجوب الهدي على الناسي مع المواقعة ولكن ذلك يستلزم تكرار الكفارة بتكرار الوطي الموجب وجوبها ايضا الجميع فانه يحرم عليه قبله ورواية الهدي خالية عنه بل يشعر بانه ليس عليه غير هدي للمواقعة ولا دليل سواها بل الاصل وعموم ادلة التحليل بالتقصير بعد السعي مثلا يفيد التحلل مع عدم تجويزهم حل ما يحرم بالاحرام عليه قبله والاستصحاب او دليل عدم تحليل ما يحرم بما الطواف الا به يدل على وجوب الاجتناب عن جميع ما يحرم عليه قبله وهو الظ وان لم نقل بوجوب الكفارة وتعددها للاصل ولما تقدم واحتمال تخصيص الكفارة ببقاء جميع الاحرام وعدم معلومية شمولها لهذا الفرد والكلام في صحة التوكيل ايض قريب منه وانه يحتمل في صورة بطلان الحج انه يبطل الاحرام فلا يبقى محرما فلو ان يفعل ما يشاء لان مقتضى البطلان ذلك كذا الاصل وليس كل صورة الفساد والفوات فانه يبقى محرما ويتم حجه في الاول ويأتي بعمرة مفردة في الثاني للتحليل للنص ولانه لا امتثالا حقيقة بل مجازا في كلامهم ويحتمل البقاء هنا ايض للاستصحاب وعدم ثبوت كون البطلان محللا وللطريق الاولى بالنسبة الى حال النسيان وكان الاظهر بقاء المنع وان لم نقل بوجوب الكفارة اذ ما ثبت كون البطلان محللا مع ثبوت الاحرام ولا منافاة كما في الصائم الذي افطر عمدا ولم يثبت عدم جواز احرام على احرام بهذا المعنى ولا يدل خلو الاخبار وكلامهم على بقائه محرما على العدم لاني ما رايت خبرا دالا على بطلان الحج مع خلوه عن بقائه عن الاحرام وعلى تقدير وجوده لا يدل على العدم الا ما تقدم في الجاهل وقد عرفته ولا حجة في كلامهم مع التصريح فكيف مع السكوت مع جواز المنع ولا بالادلة القطعية والظنية لا يتفاوت الحال بين التارك والطائف في الحجر وغيرهما ممن يبطل حجه الا ان الحكم مهماله دليل واضح وفتوى كذا وضح وان الاحلال يحصل له الاتيان بالعمرة وانه يجوز العمرة لعموم ادلتها وعدم منعها عنه فلو صح يجري فيه احكامه ويحتمل البقاء على الاحرام الى ان يحج الله يعلم **قوله** واخراج المقام الظاهر ان وجوب كون الطواف بين البيت والمقام فيكون المقام خارجا عن الطواف وعلى يمين الطائف مما لا خلاف فيه عند الاصحاب مستندا الى رواية محمد بن مسلم قال سألته عن حد الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفا بالبيت قال كان الناس على عهد رسول الله يطوفون بالبيت والمقام وانتم اليوم تطوفون بين المقام وبين البيت فكان الحد من موضع المقام اليوم فمن جازه فليس بطائف والحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين البيت ومن نواحي البيت كلها فمن طاف فتباعد من نواحيه اكثر من مقدار ذلك كان طائفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف في غير حد ولا طواف له الظ ان فيها اشارة الى ان المقام الذي الآن ليس المقام الذي كان في عهده

في الحجر فيضعف احتمال عدم وجوب اعادة الطواف على الجاهل والناسي للطواف مع

تتم د

والمقام

و ركعتاه في مقام ابراهيم عم فان منعه زحام صلى خلفه او احد جانبيه ع

رسول الله وانه كان في عهده اقرب الى البيت من اليوم ولا الآن لم يكن الحد اليوم وفي عهده واحد لقوله من موضع المقام اليوم ويدل عليه ما روي في الفقيه قال
زرارة قلت لابي جعفر قد ادركت الحسين قال نعم اذكر وانا معه في المسجد الحرام وقد دخل فيه السيل والناس يقومون على المقام يخرج الخارج يقول قد ذهب به السيل ويدخل الداخل
فيقول هو مكانه قال فقال يا فلان ما يصنع هؤلاء فقلت اصلحك الله يخافون ان يكون السيل قد ذهب بالمقام قال ان الله تعالى جعله علما لم يكن ليذهب به فاستقروا وكان موضع المقام
الذي وضعه ابراهيم عم عند جدار البيت فلم يزل هناك حتى حوله اهل الجاهلية الى المكان الذي هو فيه اليوم فلما فتح النبي مكة رده الى الموضع الذي وضعه ابراهيم فلم يزل هناك الى ان ولي
عمر فسال الناس من منكم يعرف المكان الذي كان فيه المقام فقال الرجل انا قد كنت اخذت مقداره بنسع فهو عندي فقال ائتني به فاتاه فقاسه ثم رده الى ذلك المكان ولا
يضر الاختلاف في رواية محمد والجهل بياسين الضرير ومجهولية شيء اخر في سنده فانه في التهذيب بسند محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن غير واحد عن احمد بن محمد بن عيسى عن ياسين
الضرير لان الظاهر ان مضمونه متفق عليه بين المسلمين علما وعملا الا انه روي في الفقيه في الصحيح عن ابان عن محمد الحلبي قال سالت ابا عبد الله عم عن الطواف خلف المقام قال ما
احب ذلك وما ارى به باسا فلا تفعله الا ان لا تجد منه بدا فانها ظاهرة في الجواز خلف المقام على سبيل الكراهة وتزول مع الضرورة ولكن قال في المنتهى وهي تدل على جواز
ذلك مع الضرورة والزحام وشبهه وانت تعلم ان دلالتها على ما قلناه اظهر الا ان يقال لا قائل به فيحمل على ما قاله في المنتهى على ان ابان الظاهر انه ابن عثمان وفيه قول
فلا يقبل منه ما ينفرد به اعلم انه على تقدير الوجوب بين البيت والمقام يجب مراعاة مقدار ما بين البيت والمقام في جوانبه ايضا كما هو مذكور في رواية محمد
وكذا بعض الاصحاب قوله وركعتاه الخ يجب بعد الطواف ركعتا الطواف خلف المقام الآن مع الامكان ويدل عليه قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى
والمقام الحقيقي الذي هو الحجر لا يمكن الصلوة عليه فيحمل على ما يقال عليه المقام الآن وهو موضع معد للصلوة لا خلف المقام الحقيقي لصحيحة معوية بن عمار قال قال
ابو عبد الله اذا فرغت من طوافك فات مقام ابراهيم فصل ركعتين واجعله اماما واقرا فيهما سورة التوحيد قل هو الله احد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون ثم
تشهد واحمد الله واثن عليه وصل على النبي واله واساله ان يتقبل منك وهاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره ان تصليهما في اي الساعات شئت عند طلوع الشمس
وعند غروبها ولا تؤخرهما ساعة تطوف وتفرغ فصلهما وفيها دلالة على عدم وجوب السورة في الصلوة فافهم وعلى استحباب الحمد والثناء والصلوة على النبي الا ان يحمل على
التشهد الواجب وتعبير بالحمد والثناء وصفه تعالى بالوحدة ونفي الشركة فتامل وعلى استحباب الدعاء كانه اشارة الى التعقيب وعلى استحباب قراءة السورتين كما هو المشهور وتعيين
الترتيب المذكور وهو المختار وان كان خلاف المشهور لعدم القائل بالوجوب وعلى عدم كراهتهما بين الركعتين في الاوقات المكروهة وقد سبقت في بيان صلوة الطواف في
التهذيب اخبار صحيحة دالة على الكراهة مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عم عن ركعتي طواف الفريضة فقال وقتهما اذا فرغت من طوافك واكرهه عند اصفرار الشمس
وعند طلوعها وصحيحة اخرى له قال سئل احدهما عن الرجل يدخل مكة بعد الغداة او بعد العصر قال يطوف ويصلي الركعتين ما لم يكن عند طلوع الشمس او عند احمرارها
وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سالت الرضا عم عن صلوة طواف التطوع بعد العصر فقال لا فذكرت له قول بعض ابائه ان الناس لم ياخذوا عن الحسن والحسين عم
الا الصلوة بعد العصر بمكة فقال نعم ولكن اذا رايت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه فقلت ان هؤلاء يفعلون قال لستم مثلهم وصحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن
عن الذي يطوف بعد الغداة وبعد العصر وهو في وقت الصلوة ايصلي ركعات الطواف نافلة كانت او فريضة قال لا ويمكن الجمع بينهما باثبات الكراهة وعدمها ويحمل ما يدل
على عدم الكراهة على عدم المنع والتحريم والباقي على الكراهة فتامل ويدل على وجوب الصلوة في المقام المذكور ايضا صحيحة ابراهيم ابي محمود الثقة قال قلت للرضا عم اصلي ركعتي طواف
الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة او حيث كان على عهد رسول الله قال حيث هو الساعة وروى معوية بن عمار عن ابي عبد الله عم قال ثم ائت مقام ابراهيم فصل فيه ركعتين
واجعله اماما وهذه محمولة على كون المراد بالصلوة في مقام الحقيقي جعلها خلفه وقريب منه في الدلالة مرسلة صفوان بن يحيى المجمع عليه التي بمنزلة المسند الى العدل عمن حدثه
عن ابي عبد الله عم قال ليس لاحد ان يصلي ركعتي طواف الفريضة الا خلف المقام لقوله عز وجل واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فان صليتهما في غيره فعليك اعادة الصلوة
وهذه تدل بالمفهوم على عدم لزوم فعل صلوة الطواف النافلة فيه ايضا فتحمل عليه بالمنطوق ما في رواية زرارة عن احدهما قال لا ينبغي ان تصلي ركعتي طواف الفريضة
الا عند مقام ابراهيم فاما التطوع فحيث شئت من المسجد وعلى وجوب الاعادة لو صليت الفريضة في غيره ويدل عليه وعلى وجوب الاعادة فيه مع الامكان وعدم المشقة
على ناسيها فيه رواية ابي عبد الله الابزاري قال سالت ابا عبد الله عم عن رجل نسي فصلى ركعتي طواف الفريضة في الحجر قال يعيدهما خلف المقام لان الله تعالى
يقول واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى يعني بذلك طواف الفريضة وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عم قال سئل عن رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف
بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل ايضا لذلك الطواف حتى ذكر وهو بالابطح قال يرجع الى المقام فيصلي الركعتين ومثله عبيد بن زرارة قال سالت
ابا عبد الله عن رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل الركعتين حتى ذكر بالابطح فصلى اربعا قال يرجع
فيصلي عند المقام اربعا ولعله يريد بالاربع ركعتي طواف الزيارة وركعتي طواف النساء والروايات في ذلك كثيرة ولا يعارضها ما يدل على الاجزاء في غير المقام المذكور
اذا نسي في المقام لكثرتها وصحتها وصراحتها وضعف المعارض مثل ما في رواية حنان بن سدير قال زرت فنسيت ركعتي الطواف فاتيت ابا عبد الله عم وهو بقرن الثعالب
فسالته فقال صل في مكانك لعدم الصحة لوجود ابن الحسين اللحفي والقول فيه ما مر واحتمال النافلة والمشقة بالرجوع وفي رواية ابي الصباح عنه عم في ناسيهما المقام
انه ان كان بالبلد صلى ركعتين عند مقام ابراهيم فان الله عز وجل يقول واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وان كان قد ارتحل فلا امره ان يرجع وعدم صحتها لاشتراك
محمد بن الفضيل وعدم صراحتها المانع من المشقة وفي رواية عمر بن يزيد الضعيفة عنه عم في ناسيهما في المقام حتى اتى منى قال يصليهما بمنى وفي رواية هاشم بن المثنى الوثيقة في ناسي الفريضة
عنده عم الا صلاها حيث ذكر لما نسيها حتى جاء منى فرجع الى مكة وذكر ذلك له عم والذي يقويها الحمل على عدم الرجوع مع المشقة صحيحة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله
عن رجل نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام وقد قال الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى حتى ارتحل قال ان كان ارتحل فاني لا اشق عليه ولا
امره ان يرجع ولكن يصلي حيث يذكر لانها تشعر بالرجوع مع عدم المشقة وفي الاول دلالة على الرجوع مطلقا فيحمل على عدمها او على الاستحباب للجمع كما فعل في الاستبصار
والظاهر ان الرجوع بعد الارتحال عن مكة وحواليها مثل الابطح بعيد الرواح الى محل المشقة لانه يستلزم مفارقة الاسباب والاصحاب وقد يحدث ما يمنع

واخ

ويستحب الغسل لدخول مكة من بئر ميمون او فخ فان تعذر فمن منزله ومن موضع الاذخر ودخول مكة من اعلاها حافيا بسكينة ووقار والغسل لدخول المسجد ودخوله من باب بني شيبة
والوقوف عندها والدعاء والطهارة في النفل والوقوف عند الحجر وحمد الله والصلوة على النبي وآله عليهم السلام والدعاء والاستلام والتقبيل م

ولظاهر هذه الروايات فلا بد فيها من الرجوع من الابطح الذي تقدم في صحيحة محمد وموثقة عبيد وفي رواية اخرى في غير صحيحة بل توكل من نسي ركعتي طواف الفريضة ذكره في الفقيه صحيحا عن عمر بن يزيد الثقة عن ابي عبد الله انه كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما عنه ظاهر هذه يدل على الرجوع فعلهما فيه الا انه يدل على جواز التوكيل ايضا وهو خلاف المفهوم من العبارات البدنية وكانه رخصة وهذا دلالة على عدم اشتراط العدالة في هذا النايب فيمكن عدم اشتراطها في النايب عن الحي ايضا فتامل — او يامر بعض الناس فليصليهما
وقال في التهذيب في حديث اخر انه كان جاوز ميقات اهل ارضه فليرجع فليصلهما وهما بعيد واعلم ان الظاهر من الاخبار هو جواز فعلهما خلف المقام الحقيقي مطلقا فلا يشترط فعلهما في الموضع المعد خلفه للصلوة للاصل وعدم الدليل لعموم الاخبار وعدم التصريح به فيها والاحتياط واما في ابتداء الامر اختيارا فالظاهر عدم الجواز والاجزاء الا مع الاضطرار والاولى ان لا يخافوا الجواز فيهما وخلفه او خلف المقام المعد الدليل عليه غير واضح الا رواية الحسين بن عثمان الضعيف جدا الا احمد بن هلال وغيره قال رايت ابا الحسن عليه السلام يصلي ركعتي الفريضة بحيال المقام قريبا من ظلال لكثرة الناس على ان ظاهرها جواز فعلهما بمجرد الزحام على احد جانبي المقام الحقيقي وخلفه ووظ عبارتهم مثل المتن جواز فعلهما على احد جانبي المقام المعد خلفه ويمكن حمل الرواية على ما ذكروه ولكن العمل بها وان كان مؤيدا بالكلام في مثل هذه المسئلة التي قد مضت عليها الادلة من الكتاب والسنة الصريحة الصحيحة مشكل نعم لا يبعد ذلك على تقدير الاضطرار وعدم الامكان في الموضع المعين اصلا الى ان يقرب فوت وقتهما وما بعدها من المناسك — في السعي فحمل هذه الرواية عليه حسن واحتط ما امكن ويدل على جواز فعلهما في المقام ذا نسيهما وذكر بعد الشروع في اكمال السعي مطلقا صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن رجل يطوف بالبيت ثم ينسى ان يصلي الركعتين حتى يسعى بين الصفا والمروة خمسة اشواط او اقل من ذلك قال ينصرف حتى يصلي الركعتين ثم ياتي الى مكانه الذي كان فيه ويتم سعيه ويدل ايضا على جواز القضاء على الولي الاعلى سبيل التعيين كما تقدم في الطواف صحيحة عمر بن يزيد الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضي عنه وليه او رجل من المسلمين ويبقى الدعاء بعد صلوة طواف الفريضة بما رواه معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال تدعو بهذا الدعاء في دبر ركعتي طواف الفريضة تقول بعد التشهد اللهم ارحمني بطاعتي اياك وطاعة رسولك اللهم جنبني ان اتعدى حدودك واجعلني ممن يحبك ويحب رسولك وملائكتك وعبادك الصالحين ويمكن استفادة استحباب التسليم منهما **قوله** ويستحب الغسل لدخول مكة الخ دليل استحباب الغسل لدخول الحرم ودخولها حافيا ونعليه بيده ما رواه ابان بن تغلب قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام مزامله بين مكة والمدينة فلما انتهى الى الحرم نزل واغتسل واخذ نعليه بيده ثم دخل الحرم حافيا فصنعت مثل ما صنع فقال يا ابان من صنع مثل ما رايتني صنعت تواضعا لله عز وجل محى الله عنه مائة الف سيئة فكتب له مائة الف حسنة وبنى له مائة الف درجة وقضى له مائة الف حاجة وهذه تدل على استحباب الغسل لدخول الحرم وعبارة المتن تدل على استحباب الدخول مكة فاذكر غسله او جعل غسلهما غسلا واحدا بتداخل وذلك مفهوم من الروايات وقد تقدم قال المصنف في المنتهى فان لم يتمكن من الغسل قبل دخول الحرم فبعد دخوله قبل دخول مكة فان لم يتمكن فبعد دخولها وكذا قال في التهذيب ايضا وهو غير واضح اذ الظاهر انه مخير بين ان يغتسل قبل دخوله وبعده من غير شرط عدم التمكن قبل دخول مكة وبعد الا ان قبل الحرم اولى لظاهر رواية ابان ولذا يدل على ما قلناه حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله فاغتسل حين تدخله وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ او من منزلك بمكة وصحيحة ذريح المحاربي قال سئلته عن الغسل في الحرم قبل دخوله او بعد دخوله قال لا يضرك اي ذلك فعلت وان اغتسلت في بيتك حين تنزل بمكة فلا باس وهما يدلان على التداخل بل كونه غسلا واحدا قبل دخول الحرم وبعده ويدلان ايضا على ان الغسل لدخول مكة يكون قبله وبعده وفي حسنة الحلبي قال امرنا ابو عبد الله عليه السلام ان نغتسل من فخ قبل ان ندخل مكة ويدل على استحباب الدخول مكة رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تعالى يقول في كتابه طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى وتطهر وهذه تدل على استحباب التطهير ايضا ويمكن فهم الاكتفاء بالغسل الاول لان المقصود ازالة العرق والاذى حين دخول مكة وقد حصل الا ان يحصل بعده بالجملة الامر بغسل اخر بعد الغسل لدخول الحرم غير مفهوم من الروايات صريحا بل ظاهر الاكثر انه واحد اما قبل او بعد والتداخل يؤيده وما تقدم من كلام المنتهى والتهذيب الا ان كلام الاكثر يدل على تعدده احدهما للحرم والاخر لدخول مكة فتامل ويدل على الغسل وخلع النعلين والمشي حافيا بالسكينة والوقار وتبرؤا الى الصباح قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اذا انتهيت الى بئر ميمون او بئر عبد الصمد فاغتسل واخلع نعليك وامش حافيا وعليك السكينة والوقار والظاهر ان المشي في كل الحرم غير لازم لما في رواية ابي عبيدة ثم مشى في الحرم ساعة اي ابو جعفر عليه السلام ولا يبعد كمال الاستحباب في الكل ويدل على بطلان الغسل بالنوم واعادته صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا ابرهيم عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل الحرم قال لا لانه انما دخل بوضوئه ويدل على استحباب الطواف مغتسلا واعادته بعد النوم وبذا علي في غسل دخول مكة بل دخول الحرم ايضا المامر ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن عليه السلام قال قال لي ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك ولعل فيهما اشارة الى حصول الوضوء بالغسل اذ لو كان بعد الغسل محدثا فلا فائدة في اعادته بعد النوم فان وجوه كعدم في دفع النوم لان الظاهر ان الغسل بعد النوم رفع الحدث بسببه فتفهم وقد مر تحقيق ذلك ويمكن كون الاعادة لزيادة الثواب وشدة الاستحباب الا الاصل حصوله وقد مر الاشارة اليه مع ما يدل عليه في غسل الاحرام فتذكر ودليل استحباب مضع الاذخر بعد دخول الحرم قول ابي عبد الله عليه السلام اذا دخلت الحرم فتناول من الاذخر فامضغه وانه كان يامر ام فروة بذلك في حسنة معوية بن عمار عنه عليه السلام مثله الى قوله وكان يامر الخ ودليل استحباب دخول مكة من اعلاها اي عقبة المدنيين والخروج من اسفلها المنزع على طريق المدينة ورجع اليها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام من اين ادخل مكة وقد جئت من المدينة قال ادخل من اعلا مكة واذا خرجت تريد المدينة فاخرج من اسفل مكة وفي حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام مؤيدا الدخول بالسكينة قال معوية بن انه قال من دخلها بسكينة غفر له ذنوبه قلت كيف يدخلها بسكينة قال يدخل غير متكبر ولا متجبر وفي رواية اسحق عنه عليه السلام قال لا يدخل مكة رجل بسكينة الا غفر له قلت وما السكينة قال بتواضع وفي صحيحة معوية بن عنه عليه السلام قال اذا دخلت المسجد الحرام فادخله حافيا على السكينة والوقار والخشوع قال من دخله بخشوع غفر الله له ان شاء الله قلت ما الخشوع قال السكينة لا يدخل بتكبر وما رايت استحباب الغسل لدخول المسجد ما يدل عليه صريحا وكذا ما رايت لاستحباب الدخول من باب بني شيبة بل محلها غير واضح فانه زيد في المسجد فغير الابواب نعم الوقوف عند باب المسجد فتغير الابواب عندك باب المسجد والسلام على النبي والتسمية والسلام على الانبياء وعليه وعلى ابرهيم وعليهم وقول الحمد لله رب العالمين والدعاء ورفع اليد بالدعاء مستقبل البيت في المسجد موجود وقد مضى الطهارة في الطواف المندوب وانه يجوز بلا وضوء ولا يجوز بلا غسل لعدم جواز دخول المسجد والطاهر ان التيمم يقوم مقامه لعموم البدلية والوقوف عند الحجر وحمد الله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله والدعاء

والرمل ثلثا والمشي اربعا والتزام المستجار وبسط اليدين عليه والصاق بطنه وخده والتزام الاركان خصوصا العراقي واليماني و طواف ثلثمائة وستين طوافا والا فثلثمائة وستين شوطا والتداني من البيت ويكره الكلام بغير الدعاء والقراءة والزيادة في النفل م

والاستلام اي لمس الحجر والتقبيل موجود في الاخبار وكذا استقبال الحجر في الطواف وان منع التعدد يكفي ايصال اليد للاستلام بل الاشارة لما في صحيحة معوية بن عمار اذا دنوت من الحجر الاسود فارفع يديك واحمد الله واثن عليه وصل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واسأله ان يتقبل منك ثم استلم الحجر الاسود وقبله فان لم تستطع ان تقبله فاستلمه بيدك فان لم تستطع ان تستلمه فاشر اليه وقل اللهم تقبل الدعاء فيحمل على الافضلية ومع الامكان يلصق بطنه لصحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن استلام الركن قال استلامه ان تلصق بطنك به والمسح ان تمسحه بيدك ويمكن حمل الاكتفاء ايضا بايصال اليد لصحيحة الاعرج عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن استلام الحجر من قبل الباب فقال اليس انما تريد ان تستلم الركن فقلت نعم قال يجزيك حيث ما نالت يدك ويؤيده التعذر كما قال في الصحاح استلم الحجر لمسه اما بالقبلة او باليد ويؤيده ايضا ما روي في استلام الاقطع من حيث القطع فان كانت مقطوعة من المرفق استلم الحجر بشماله ويؤيده ايضا ما رواه الكافي عن عبد الله بن يحيى في الصحيح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول طاف رسول الله صلى الله عليه وآله على ناقته العضباء وجعل يستلم الاركان بمحجنه ويقبل المحجن وهذا مؤيد لعدم وجوب الاستلام والاستقبال والتقبيل والادلة في مقارنة النية للمقادم كما قالوا فتامل ولقول ابي عبد الله عليه السلام ان وجدته خاليا والا فسلم من بعيد وفي اخرى عن ابي الصباح اذا كان كل قائم بيده واغلظ وجه كون الاستلام مع توقع الاذى منه في الاجماع لا الاصل والشهرة وصحيحة مؤيدة بانه مستحبة ولا الرسول كان في مثل هذه المواضع على الاستحباب وعدم افادة دليل كون الامر للوجوب اليقين مطلقا ووجه اكثر استحبابا بالامر وفي صحيحة قول ابي عبد الله عليه السلام في حسنة معوية بن عمار هو الاستلام من السنة فان لم تعد فالله اولى بالعذر كل واحد منهما والظاهر ان المراد بالله اولى بالعذر في ترك السنة لقوله سنة ومعانقة دخول عند قال في الكافي فانه لدليل بين وصحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني لا اخلص الى الحجر الاسود فقال اذا طفت طواف الفريضة فلا يضرك وهذا يدل على عدم وجوب استقباله وشرطيته للطواف فتامل والظاهر انه على تقدير وجوب الاستلام لا يضر بالطواف تركه ولا يوجب كفارة للاصل اذ لو سلم كون الامر به للوجوب فلا يدل على الشرطية ويؤيده ما قال في المنتهى لو تركه لم يكن عليه شيء وبه قال عامة الفقهاء والاحوط ان لا يترك الاستلام والاستقبال مع الامكان وكذا الكلام في التزام المستجار والدعاء عنده في الطواف وبسط اليدين عليه والصاق بطنه وخده

اما بالقبلة

حج ثم لم يستلم ولم يدخل الكعبة قال هو من السنة

**قوله** والرمل ثلثا اي يستحب الرمل في الطواف وهو الهرولة في ثلثة اشواط ودليله غير واضح والقايل به ايضا قليل بل الاقايل به في مطلق الطواف كما هو ظاهر المتن فكانه يريد طواف القدوم وخاصته نقل ذلك المص عن الشيخ قال في المنتهى ويستحب ان يقصد في مشيه بان يمشي مستويا بين السرع والابطاء قاله الشيخ في بعض كتبه وقال في المبسوط يستحب ان يرمل ثلثا ويمشي اربعا في طواف القدوم خاصة اقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله لانه كذلك فعل رواه جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام عن جابر والظاهر ان الرواية عن العامة والفتوى ايضا لهم وان ذلك في الثلث الاول قال في المنتهى اتفق الجمهور كافة على استحباب الرمل في الثلثة الاول والمشي في الاربعة الباقية ويدل على الاول رواية عبد الرحمن بن سيابة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الطواف فقلت اسرع واكثر او ابطئ قال مشي بين المشيين الا ان عبد الرحمن مجهول وروي في الفقيه قويا عن سعيد الاعرج انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن المسرع والمبطئ في الطواف فقال كل واسع ما لم يؤذ احدا وهذه تدل على التسوية على الجواز و لا يبعد حملها على غير طواف القدوم وعلى الاربعة الاشواط الاخيرة للجمع بين الاخبار البعيد كتب العامة في نقل مثل هذه الائمة عليهم السلام مع عدم نقلهم عنهم الا قليلا فتامل

قال يقيد فالله اولى بالعذر

**قوله** والتزام المستجار الخ الظاهر انه يريد باستحباب ذلك في الشوط الاخير وانه يريد بالمستجار هنا الملتزم المشهور في كلام الاصحاب ويفهم من اوائله من الاخبار الكثيرة مثل صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كنت في الطواف السابع فائت المتعوذ وهو اذا قمت في دبر الكعبة حذاء الباب فقل اللهم البيت الخبر ولعل المستجار في الاصل هو الباب كما يدل عليه صحيحة معوية بن عمار قال اذا فرغت من طوافك وبلغت مؤخر الكعبة وهو بحذاء المستجار دون الركن اليماني بقليل فابسط يديك على البيت والصق بطنك وخدك بالبيت وقل ونقل الدعاء ويدل على اطلاق المستجار على الملتزم صريحا ما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا انتهيت الى مؤخر الكعبة وهو المستجار دون الركن اليماني بقليل في الشوط السابع فابسط يديك على الارض والصق خدك وبطنك بالبيت ثم قل ونقل الدعاء والادلة على التزام الملتزم كثيرة وذكر الذنوب والاستغفار فانه ورد انه ما اقر عنده وعند الحجر وفي الطواف واستلام الاركان مطلقا خصوصا ركن الحجر وهو المراد بالعراقي واليماني كثيرة فلا يترك وانكار الظ انكار ذلك مستحبا لما تقدم وقيل واذا التزم واستلم حفظ موضع قيامه حتى الطواف منه حذرا من التعدد لعل مراده انه لما جاء الى البيت للالتزام يمكن ان يكون متقدما ما يليه قدام في الصف الذي يطوف ذلك ليس يدخل في الطواف من موضع الالتزام لزم النقصان في الطواف بذلك المقدار الذي يقدح بين الالتزام وكذا يحتمل الزيادة بان يتاخر ولعل في قولهم عليهم السلام ان يحفظ مكان القطع حين قطع الطواف لقضاء حاجة وصلوة فريضة اشارة اليه دليل عدم الزيادة في الطواف والنقصان كما هو المعروف عندهم لدليل ايضا ولكن يحفظ الموضع بحيث لا يتقدم اصلا عنه ولا يتاخر لا يخلو عن صعوبة وكذا حال الرجوع اليه فالظاهر الايتمام من تلك الجهة فلا يبعد قطع نظر الشارع عن مثل تلك المقدار لو وقع خصوصا في الزيادة فانها ما يعلم تحريم هذا المقدار خصوصا اذا اخذ من جهة الاحتياط للمقدم وسكوتهم عليهم السلام عن ذلك في بيان الالتزام قد يفيد ذلك لان ترك بيان مثل هذا الواجب المبطل تركه حين بيانه هذا المستحب بعيد عن شفاعتهم عليهم السلام ان قلنا بجوازه وكذا في عدم نقل فعلهم ذلك فلا يبعد الاكتفاء باكمال الطواف عن موضع الالتزام خصوصا مع الملاحظة في الشيء لم يعد التقدم والتاخر ظاهرا مع تاخر ما حين الطواف احتياطا لاحتمال الجبر النقصان لو كان وما دل على تحريم مثل هذه الزيادة وبطلانه بمثلها كما سيجيء ولعل السكوت عن ابداء مثل هذه الدقائق وترك كتابته في الكتب اولى لانه يجر المبتدئين الى الوسواس فيؤدي الى ترك الالتزام والاستلام المرغوب فيهما للاخبار الكثيرة الصحيحة مع القول بالوجوب في الجملة ولهذا ما ذكره المتقدمون والمتاخرون الى زمانه مثل ما مر من احتمال عدم القطع الاحساسا ولكن القائل اعلم بل ينبغي الشروع في الطواف بعد ان يخرج عن البيت محاذاة شاذروانه فانما الايكون بعض طوافه مع كون بعضه في البيت لا صحيحا

عدم المبالغة فيهما وحملها عنها الرحمن على ذلك ويمكن حملها

فلذا شرع في الطواف

**قوله** والطواف ثلثمائة وستين الخ يعني يستحب كون الطواف هذا المقدار لحسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال يستحب ان يطوف ثلثمائة وستين اسبوعا عدد ايام السنة فان لم يستطع فثلثمائة وستين شوطا فان لم يستطع فما قدرت عليه من الطواف لعل المراد استحباب هذا المقدار لا نفي استحباب الزايد لانه عبادة من زاد زاده الله ثوابا واجرا وان الاستحباب يتحقق بالاشواط المذكورة ولا يحتاج الى اضافة اربعة اشواط اخر اليها ليكمل طوافا اخر كما قيل لظاهر الرواية والا ينبغي ان يقول فثلثمائة واربعة وستين شوطا ولان الظاهر ان لهذا العدد خصوصية حيث اكده بقوله عدد ايام السنة وح يفوت ذلك على ان ظاهرها الا على عدد البينة لكل طوف طواف وجعل كل سبعة طوافا فتامل واما استحباب التداني اي كون الطايف قريبا من البيت حال طوافه فكانه مشهور البيت وليسهل الاستلام والالتزام والتقبيل وليبعد عن شبهة الزيادة والنقصان بتضييع المحل الذي جاء الها وروي في الفقيه تاما بان سأل ابا عبد الله عليه السلام اكان لرسول الله صلى الله عليه وآله طواف يعرف به فقال كان رسول الله يطوف بالليل والنهار عشرة اسباع ثلثة اول الليل وثلثة اخر الليل واثنين اذا اصبح واثنين بعد الظهر وكان فيما بين ذلك راحته

**قوله** ويكره الكلام الخ لعل المراد بغير الذكر ومع عدم الحاجة نقل على جواز الكلام في الطواف اجماع العلماء في المنتهى ويدل عليه الاخبار ايضا مثل صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الكلام في الطواف وانشاد الشعر والضحك في الفريضة او غير الفريضة ايستقيم ذلك قال لا بأس به والشعر ما كان لا بأس به منه وهذه تدل على جواز انشاد الشعر في المسجد ايضا

ويحرم الزيادة على السبع في الواجب عمداً فان زاد سهواً اكمل اسبوعين استحباباً وصلى للفرض اولاً وللنفل بعد السعي ولو طاف في النجس عالماً اعاد ولو لم يعلم صح ولو علم في الاثناء ازال النجاسة وتمم ولو نقص عدده او قطعه لدخول البيت او لحاجة او لمرض وللحدث فان تجاوز النصف رجع واتم ولو عاد الى اهله استناب ولو كان دونه استأنف

اما كراهة الكلام بغير ما ذكر فيمكن ان يكون لانه مشتمل لترك الدعاء والذكر وقراءة القرآن المستحب واما كراهة الزيادة في الطواف النافلة فلعل المراد مطلق الزيادة ولو كان شوطاً بل بعضه ايضاً وكان دليلها اعتبار عدم الفصل الغير المنقول بين الطواف وصلاته وذلك غير واضح ويحتمل كون المراد الجمع بين الطوافين من غير فصل الصلاة بينهما قال في المنتهى الافضل في كل طواف صلاة والقران مكروه في النافلة وعلى الخلاف في الفريضة ولكن الاصل وعدم دليل صحيح الكراهة دليل العدم مؤيد ما رواه ابن مسكان عن زرارة في الموثق قال في المنتهى وصرح بوجود محمد بن سنان في الطريق وهو ضعيف فلا يكون موثقاً قال قال ابو عبد الله عليه السلام انما يكره ان يجمع الرجل بين اسبوعين والطوافين في الفريضة فاما النافلة فلا والله ما به بأس وهما يدلان على عدم كراهته في الطواف المندوب وكراهته في الواجب فالكراهة في الثاني كما هو مذهب البعض غير بعيد. **قوله** ويحرم الزيادة الخ تحريم الزيادة في طواف الفريضة عمداً وانه مبطل للطواف هو قول اكثر علمائنا على ما قال في المنتهى والظاهر ان المراد مع العلم ومطلق الزيادة ولو كان اقل من الشوط بل خطوة واقل ولكن كلامهم في الخطوة يدل على الغاء القدر الخفي فتأمل واما دليلهم على ذلك فهو صحيحة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط المفروض قال يعيد حتى يثبته ويؤيده الاخبار الصحيحة الدالة على وجوب الاعادة على الشاك في عدد الطواف المفروض اذ لو لم تكن الزيادة مبطلة لكان المناسب البناء على الاقل اذ غايته ما يلزم الزيادة وهي لا تضر بالفرض ويمكن ان يقال في السند النظر لاشتراك ابي بصير كذا وقد يكون غير الثقة وان كان الظاهر انهما الثقتان وقد صرح في الكافي بانه ليث المرادي وموثقة وصرح في المنتهى بصحته الخبر لكن للمناقشة مجال عند التعارض والخلاف والدلالة ايضاً غير صريحة فانها انما تدل على العمد وغيره وعلى حكم الزيادة اذا كانت شوطاً تاماً والمدعى اعم وايضاً لا يناسب لفظة يثبته في الكافي حتى يثبته بل ينبغي حتى لا يزيد ويمكن حملها على الاستحباب وعلى ان المراد باعادة الاشواط بمعنى ان يأتي بتتمة طواف اخر وهي ستة اشواط ليتم طوافاً اخر ويؤيده حتى يثبته واخبار الشك لا تدل لانه يرى انه على تقدير البناء على الاقل لا شك انه لو كان زائداً لم تكن الزيادة عمداً وانما يضر معه مع ان الاعادة ليست لذلك بل للنص وقد يكون لعدم العلم بانه حال الفصل لانه ما يعرف كونه واجباً وغيره فتأمل ويؤيده عدم البطلان والتحريم والحمل المذكور صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل طاف طواف الفريضة ثمانية قال يضيف اليها ستة وفي الصحيح عن رفاعة قال كان علي عليه السلام يقول اذا طاف ثمانية فليتم اربعة عشر قلت يصلي اربع ركعات قال يصلي ركعتين يصلي للفريضة ركعتان حملتا على ان الركعتين قبل السعي فان الاربع ان السنتين اللتين للنافلة بعده كما صرح به في بعض الاخبار وسيأتي وظاهرهما عام وترك التفصيل قرينة العموم وكذا صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان علياً طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة وبنى على واحد واضاف اليه ستة ثم صلى ركعتين خلف المقام ثم خرج الى الصفا والمروة فلما فرغ من السعي بينهما رجع فصلى ركعتين اللتين ترك في المقام الاول وصحيحة معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان علياً طاف ثمانية فزاد ستة ثم ركع اربع ركعات وهما كالصريحين في ان الزيادة عمداً وانه جائز لبعد ان يسهو في الفريضة وزيادة انه عالم لا يجوز زيادته عمداً الا ان يقال قد يكون ذلك لمصلحة كما روي في ترك ركعتي الظهر من رسول الله صلى الله عليه وآله سهواً تفضلاً على العباد وتجويزاً لهم وكيف انه انما احتج بانه صلاة العدد وتلك بعيد ولا ضرورة الى ارتكابه لانه دل عليه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل في الثامن فليتم اربعة عشر شوطاً ثم ليصل ركعتين لانه يمكن انه ذكر حال الناسي فقط وما ذكر حال العامد مما يدل على البطلان والتحريم حال العمد فقول المصنف في المنتهى فلا تقييد بالوهم هنا يقتضي حمل اطلاق الروايتين عليه خصوصاً مع رواية ابي بصير الدالة على وجوب الاعادة ولا يجوز حملها على النسيان محل التأمل واعلم انه قد سميت هذه الرواية رواية محمد بن مسلم وزرارة في المنتهى بالصحة وفيها عبد الرحمن المشترك لعله معلوم انه ثقة وقد نقل ذلك كثيراً وقد مر مراراً وهو موجود في رواية معاوية بن وهب ايضاً ويمكن حمل رواية ابي بصير على الناسي ايضاً واستحباب الاعادة ويؤيده ما في رواية الاحول عن ابي بصير قلت فانه طاف وهو متطوع ثماني مرات وهو ناس قال فليتمه طوافين ثم يصلي اربع ركعات فاما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة اشواط وكلي الشك انه يتم ويؤيده لفظة حتى يثبته كما في الكافي وبالجملة ما رأيت دليلاً صحيحاً صريحاً على تحريم الزيادة والبطلان لا في الفريضة ولا في النافلة لا في الشوط ولا في الخطوة فكيف في الاقل من ذلك مع عدم قصده للطواف فترك الشبهة الزيادة في الحتم وفي الالتزام والاستدلال وفي القطع لحاجة ثم البناء كما مر ثم اليه الاشارة والحمد لله والمنة والظاهر انه على تقدير البطلان انما يكون مع العلم والعمد وكمال الشوط اذ لا دليل على غيره وان في اتمام الطواف الثاني بعد زيادة شوط من غير ذكر النية في الاخبار اشارة الى عدم الاعتداد بها فكأنه اكتفى بانه انما يفعل لله ويبعد تأثير النية الاولى فيه لانه قصد بها الواجب وهذا ليس بواجب على تقدير ايضاً لعدم الاعتداد بالقبول مثل الوجوب والندب ويكفي كونه لله وهذا قريب مما روي في الصلاة انه اذا زاد ركعة بعد الجلوس بقدر التشهد ثم ذكر يضيف اليه اخرى ليتم نافلة كما قيل وما روي صحيحاً انه من صلى العصر ناسياً قبل الظهر يجعلها الاولى فانها اربع مكان اربع وقد مر في كتاب الصلاة فتذكر ويحتمل لان يتوجه من التذكر مثل ما قيل في العدول الى السابقة لمن تذكر ان عليه السابقة في اثناء اللاحقة ان جميع ما فعله يفعله هو للاحقة والاخبار هنالك ايضاً خالية عنها فهو ايضاً مؤيد وانه اذا ذكر قبل اكمال الشوط يقطعه لما قاله الاصحاب ويؤيده رواية ابي كهمس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي فطاف ثمانية اشواط قال ان كان ذكر قبل ان يأتي الركن فليقطعه وقد اجزأ عنه وان لم يذكر حتى بلغه فليتم اربعة عشر شوطاً وليصل اربع ركعات واما انك قد عرفت شرح قوله فان زاد سهواً الخ **قوله** ولو طاف في النجس الخ هذا متفرع على القول باشتراط الطهارة عن الخبث في الطواف والظاهر ان الجاهل والناسي معذوران فلا اثم ويؤيده ما قال في المنتهى ولو طاف في ثوب نجس عامداً اعاد وان لم يعلم في الاثناء لا يوجب الاعادة بل الاكمال فقط كما هو ظاهر المتن ويحتمل كون المراد مع الاربعة او مع عدم الاحتياج الى القطع بان يكون ثوباً يطرحه لو كان في البدن او الثوب الساتر والاخراج في الازالة الى القطع فيمكن وجوب الاستيناف ان كان اقل من اربعة لوجوب الفصل بين الاشواط قبل تجاوز النصف وهو ممنوع في الطواف في بعض الاوقات لانه لا طاف مع النجاسة ويحتمل الاكمال ايضاً كما هو ظاهر المتن لعدم دليل عدم الاعتداد بما فعل وعدم دليل الحكم بالبطلان مع فعله صحيحاً شرعياً وليس معلوماً كون الفصل مضراً وممنوعاً وامكان في بعض الاحوال كذلك فتأمل ويمكن ان يكون الاحوط بل الظاهر ان الاحوط الاكمال ثم الاستيناف **قوله** ولو نقص عدده الخ كان المراد نقص لعدة عمداً من غير حاجة وسببه الا لدخل بينها بعد ان الحاج اعم من يكون حاجة بنفسه او غيره ويمكن ادخال القطع لصلاة فريضة بحل وقتها فيها كما هو الظاهر قال المحقق الثاني ولكن الظاهر العدم لان دليله يدل على البناء مطلقاً واختاره في المنتهى ايضاً المراد بمجاوزة النصف كانه اكمال الرابعة وينبغي حفظ موضع القطع في الجملة تحرزاً عن الزيادة والنقصان لكونهما حرامين في كلامهم وللاحتياط ولما في بعض الاخبار كما سيجيء واما دليل الحكم المذكور فكانه صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل طاف بالبيت ثلاثة اشواط ثم وجد من البيت خلوة فدخله كيف يصنع قال يعيد طوافه خالف السنة الا انها غير ظاهرة في الفريضة فقط بل ظاهر ترك التفصيل هو العموم ولا اجل العلة مشعر باختصاص الاعادة بما اذا كان القطع خلاف السنة فلا يشمل القطع للحاجة وغيرها فتأمل ويمكن الاستشعار من العلة انه في الفريضة فتأمل ومثلها مرسلة ابن مسكان مع ضعف السند بالارسال والاضمار وصحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل طاف

بأس وهو رواية عمر بن يزيد قال سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول انما يكره القران في الفريضة واما النافلة فلا ح

يحتمل ان يكون المراد بقوله يصلي ركعتين صح

في كلامهم نعم عمداً بل لا احتياط مع عدم قصده ه

ان المراد وقوع ذلك في الطواف الواجب وان في المندوب مطلقاً يبني اختاره في المنتهى ايضاً ره

ولو ذكر في السعي النقص أتم الطواف مع تجاوز النصف ثم أتم السعي ولو ذكر الزيادة في الثامن قبل وصول الحجر قطع ولو شك في عدده بعد الانصراف لم يلتفت وإن كان في الأثناء
فإن كان في الزيادة قطع ولا شيء عليه ولو كان في النقيصة استأنف وفي النافلة يبني على الأقل م

شوطا أو شوطين ثم خرج مع رجل في حاجته قال إن كان طواف نافلة بنى عليه وإن كان طواف فريضة لم يبن فإنها في المنتهى مع وجوه عبد الرحمن المشترك بينهما
ظاهر في الفرق بين النافلة والفريضة واستدل على عدم الإعادة والبناء مع تجاوز النصف برواية أبي غرة قال مر بي أبو عبد الله عليه السلام وأنا في الشوط الخامس من الطواف فقال انطلق حتى نعود
هيهنا رجلا فقلت له إنا في خمسة أشواط من أسبوعي فأتم أسبوعي قال اقطعه واحفظه من حيث تقطعه حتى تعود إلى الموضع الذي قطعته منه فتبني عليه ورواية أبي الفرج قال طفت مع
أبي عبد الله عليه السلام خمسة أشواط ثم قلت إني أريد أن أعود مريضا فقال احفظ مكانك ثم اذهب فعده ثم ارجع فأتم طوافك وليس فيهما صراحة في الفريضة ولا في مطلق التجاوز عن النصف ولا في مطلق
القطع بل للعيادة في الخامسة في مطلق الطواف مع عدم صحة السند والذي يدل على جواز البناء في الفريضة أيضا بعد تجاوز النصف هو مرسلة سكين بن عمار عن رجل من أصحابنا يكنى أبا أحمد
قال كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في الطواف يده في يدي أو يدي في يده إذ عرض لي رجل له حاجة فأومأت إليه بيدي فقلت له كما أنت حتى أفرغ من طوافي فقال أبو عبد الله عليه السلام ما هذا قلت أصلحك الله و
اقطع الطواف قال نعم قلت وإن كان المفروض قال نعم وقال أبو عبد الله عليه السلام من مشى مع أخيه المسلم في حاجته كتب الله له ألف ألف حسنة ومحى عنه ألف ألف سيئة ورفع له ألف ألف درجة فإنه دال
على جواز قطع الفريضة للتنفل مع كثرة الثواب والاهتمام بقضاء حاجة المسلم ولا يشترط الإيمان ويحتمل أن يراد المؤمن بقرينة الاستواء فإنه يبعد جود الكافر في البيت فكأنه يريد بالمسلم
المؤمن وهو ظاهر في جواز القطع مطلقا ولا يدل على البناء أو الاستيناف وإن استدل في التهذيب بها على البناء مع تجاوز النصف في الفريضة ورواية محمد بن سعيد بن غزوان عن أبيه
عن أبان بن تغلب قال كنت مع أبي عبد الله عليه السلام فجاءني رجل من إخواني فسألني أن أمشي معه في حاجته ففطن بي أبو عبد الله عليه السلام فقال يا أبان من هذا الرجل قلت رجل من مواليك سألني أن أذهب معه في حاجته (في الطواف)
فقال يا أبان اقطع طوافك وانطلق معه في حاجته فاقضها فقلت إني لم أتم طوافي فقال احص ما طفت وانطلق معه في حاجته فقلت وإن كان فريضة قال نعم وإن كان فريضة قال يا أبان
وهل تدري ما ثواب من طاف بهذا البيت أسبوعا فقلت لا والله ما أدري قال يكتب له ستة آلاف حسنة ويمحى عنه ستة آلاف سيئة ويرفع له ستة آلاف درجة قال وروى إسحاق بن عمار
ويقضى له ستة آلاف حاجة ولقضاء حاجة المؤمن خير من طواف وطواف حتى عد عشرة أسابيع فقلت له جعلت فداك أفريضة أم نافلة فقال يا أبان إنما يسأل الله العباد عن الفرائض
لا عن النوافل وهذه مثل الأولى إلا أنها ظاهرة في جواز القطع مطلقا والبناء ومرسلة جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام قال في الرجل يطوف ثم تعرض له الحاجة قال لا بأس أن يذهب
في حاجته أو حاجة غيره ويقطع الطواف وإن أراد أن يستريح ويقعد فلا بأس بذلك فإذا رجع بنى على طوافه فإن كان نافلة بنى على الشوط والشوطين وإن كان طواف فريضة ثم خرج في
حاجة مع رجل لم يبن ولا في حاجة نفسه فحمل لم يبن على عدم تجاوز النصف بقرينة ما يدل على البناء مطلقا أو المنع في الفريضة وحمل على عدم تجاوز النصف بقرينة ما تقدم (في أول الخبر)
البناء في النافلة ويمكن حفظ موضع القطع لعد الزيادة والنقصان فيعين ويمكن كونه نقصه فلا يدل على الوجوب فيمكن الاستيناء في الشوط الذي قطع ولا يظهر الزيادة لما عرفت وليس في المنتهى
على الشوط والشوطين قال فهل يبني من حيث قطع ومن الحجر فيه تردد وأحوطه الثاني والخبر يدل على الأول ويحتمل الشروع من موضع يتيقن عدم النقصان وبالجملة لا يبعد تحريم الزيادة والبطلان بهما من
فعل هذا الأمر بحفظ موضع القطع لما مر ولأنه ترك في بعض الأخبار الأخر كما مر ويدل على جواز البناء في الفريضة إذا قطعها للصلاة فريضة مطلقا وهو مختار المنتهى لو دخل عليه وقت فريضة
وهو يطوف قطع الطواف وابتدأ بالفريضة ثم عاد فبنى على طوافه من حيث قطع وهو قول العلماء إلا مالكا وقال أيضا بعد وإنه ابن سنان إذا ثبت هذا فإنه يبني بعد فراغه من الفريضة
وهو قول عامة أهل العلم ورواه أشهب عن هشام عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل كان في طواف فريضة فأدركته صلاة فريضة قال يقطع طوافه ويصلي الفريضة ثم يعود فيتم ما بقي عليه
من طوافه وهما مشتركان وإن كان الظاهر أنهما النقصان وحسنة عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان في طواف النساء فأقيمت الصلاة قال يصلي يعني الفريضة فإذا
فرغ بنى من حيث قطع ويدل على جواز القطع للوتر إذا خشي فوته صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون في الطواف وقد طاف بعضه وطلع الفجر فيخرج من
الطواف إلى الحجر أو إلى بعض المساجد إذا كان لم يوتر فيوتر ثم يرجع فيتم طوافه أفترى ذلك أفضل أم يتم الطواف ثم يوتر وإن أسفر بعض الإسفار قال ابدأ بالوتر واقطع الطواف
إذا خفت ذلك ثم أتم الطواف بعد فيما لا تدل على جواز الوتر بعد الفجر والظاهر هو الفجر الثاني ما لم يسفر ويدل عليه أخبار أخر مذكورة في محله ولكن لا يؤخذ ذلك عادة وتأخير
فريضة الغداة إلى الإسفار فتأمل إذا عرفت هذا عرفت الإجمال في المتن وغيره ثم وقد عرفت قبل قوله ولو عاد إلى أهله إشكال مما سبق في جواز الاستيناء في الكل إذ لو جاء في الكل ففي
البعض بطريق الأولى وأيضا عرفت من هذه الأخبار الاستيناء في الشوط والشوطين والثلاثة وعدم في الخمسة وما علم الضبط بتجاوز النصف وعدمه فتأمل **قوله** ولو ذكر في السعي النقص
الخ يجب كون السعي بعد كمال الطواف فلو سعى قبله عمدا يبطل وسهوا لا بأس به كما سيجيء ولو طاف بعض الطواف وشرع في السعي نسيانا ثم ذكر النقصان ترك السعي ورجع إلى البيت وأكمل
ما نقص من الطواف ثم يرجع ويكمل السعي دليل الرجوع والإكمال هو وجوب تكميل العبادة مع جواز الترتيب ودليل عدم الاستيناء فيهما هو أصل البراءة وصحة ما فعل مع كون النسيان عذرا
بأدلته ويؤيده ما رواه إسحاق بن عمار في الصحيح قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل طاف بالكعبة ثم خرج فطاف بين الصفا والمروة فبينما هو يطوف إذ ذكر أنه قد ترك من طوافه بالبيت قال يرجع إلى
البيت فيتم طوافه ثم يرجع إلى الصفا والمروة فيتم ما بقي قلت فإنه بدأ بالصفا والمروة قلت فما فرق بين هذين قال لأن هذا قد دخل في شيء من الطواف وهذا لم يدخل في شيء منه ولعل
القول في إسحاق بأنه فطحي لا يضر في مثل هذا لأنه لا بأس به وقد عمل بها الأصحاب بل لم يظهر الخلاف فيه إلا أنهم قالوا هذا مع تجاوز النصف بإكمال الرابعة فلو ذكر قبله يعيد الطواف عن
مطوف به ثم السعي كما هو ظاهر المتن ولعل وجهه ما تقدم من الروايات في قطع الطواف لقضاء الحاجة ودخول البيت وهو غير ظاهر الدلالة على المطلوب مع أن ظاهر رواية إسحاق هو العموم سيما قوله ع إلا طواف من بين الصفا
هذا قد دخل الخ وكذا الدليل المتقدم وكأنه لذلك عمم الحكم في المنتهى كما ذكرناه ويؤيده ما تقدم في قطع الطواف للصلاة الفريضة **قوله** ولو ذكر الزيادة الخ دليل قطع الشوط الثامن سهوا
مع التذكر قبل إكماله بوصول الحجر وتكميل الأسبوعين إذا كان بعده هو رواية أبي كهمس قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي فطاف ثمانية أشواط قال إن كان ذكر قبل أن يأتي الركن فليقطعه
وقد أجزأ عنه وإن لم يذكر حتى بلغه فليتم أربعة عشر شوطا وليصل أربع ركعات وهذه الرواية ضعيفة ولكن لما كان الحكم مشهورا ووجوب القطع معلوم من العقل حمل أربعة
عشر شوطا مفهوم من غيرها من الروايات المتقدمة فلا بأس بمضمونها إلا أن القول بوجوب القطع بهذا مشكل لما ظهر له دليل وهذا غير صحيح والظاهر منها الجواز المقارن بقوله
فليتم أربعة عشر فإنها غير واجبة إذ الظاهر أنه القطع ح أيضا فيمكن الجواز فقط والاستحباب فيجوز جعله ح أيضا أربعة عشر إلا أنه يكون جعله كل بلوغ الحجر أولى **قوله** ولو شك في
عدده الخ دليل عدم الالتفات إلى الشك بعد الفراغ من الطواف والاشتغال بغيره ظ مما تقدم في الوضوء والصلاة من أن الشك بعد الخروج عن الشيء ليس بشيء فلا تذكر وأما إذا
كان في الأثناء فإن كان في الزيادة بأن يكون أحد طرفي ما شك فيه سبعة والآخر ما فوقها يقطع الطواف ويتركه ولا شيء عليه لأنه فعل ما يجب عليه واحتمال الزيادة
سهوا لا يضر وهذا الوجه إنما يتم إذا كان الشك بعد بلوغ الركن وإتمام الشوط الذي شك في كونه سابعا أو ثامنا ولهذا قيد بعض الحواشي أن يبلغ الركن العراقي وإلا بطل

ويؤيده الحكم صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عم عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر اسبعة طاف ام ثمانية فقال اما السبعة فقد استيقن وانما وقع
وهمه على الثامن فليصل ركعتين وفيها اشعار الى الفقيه ايضا والاحكام ينبغي ان يقول انه تم الشوط وليصل ركعتين وان كان في المقنعة بمعنى ان اليقين حاصل في العدد
والتانقص عن السبعة وما فوقه مشكوك فيه فيشمل الشك بين السابع والثامن قبل بلوغ الركن بمعنى انه ما يدري ما فيه من الشوط هل السابع او الثامن فالمحقق هو السابع بل
البطلان في الكل انه بين محذورين اما الزيادة لو بنى على الاقل وكمل او النقصان لو بنى على الاكثر ولا يمكن الاحتياط هنا كما في الصلوة لمشروعية صلوة ركعة او ركعتين بخلاف الشوط
والشوطين ويدل عليه ايضا من الروايات رواية محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل طاف بالبيت فلم يدر استة طاف او سبعة طواف فريضة قال فليعد طوافه قيل انه
قد خرج وفاته ذلك قال ليس عليه شيء ولكن في السند موسى بن القسم عن عبد الرحمن بن سيابة وعبد الرحمن هذا غير مذكور في الكتب فهو مجهول قال في المخ وما اعرف حاله فان كان
ثقة فالخبر صحيح وقد سمى اخبارا كثيرة بالصحة في المنتهى مع وجود موسى بن القسم عن عبد الرحمن فلدنا بحث في ذلك قلنا بانه عرف ان عبد الرحمن هو الثقة غير ابن سيابة ويظهر من
الشرح في ذلك الظهور نقله عن ابن سنان وان نقل عن غيره ايضا مثل ابن ابي نجران الثقة وفي المتن ايضا تامل فان ظاهره ان السائل اذا خرج من مكة وفاته ذلك لا يلتفت مطلقا
ولم يقولوا به حمل في التهذيب على وقوع الشك بعد الخلاص عن الطواف وقال في المخ لنا ما رواه الصدوق في الصحيح عن رفاعة عن الصادق عم انه قال في رجل لا يدري ثلثة طاف او
قال طواف نافلة او فريضة قيل قلت يجيبني فيهما جميعا قال ان كان طواف نافلة فابن على ما شئت وان كان طواف فريضة فاعد الطواف ورواية معوية بن عمار عنه عم في رجل لم يدر ستة طاف
او سبعة قال يستقبل وعن حنان بن سدير في الموثق قال قلت لابي عبد الله عم ما تقول في رجل طاف فاوهم قال لي طفت اربعة وقال طفت ثلثة فقال ابو عبد الله اي طوافين طواف نافلة او طواف
فريضة ثم قال ان كان طواف فريضة فليلق ما في يديه وليستانف وان كان طواف نافلة واستيقن الثلث وهو في شك من الرابع فليبن على الثلث فانه يجوز له ولانه مع البناء على الاقل لا يخرج
عن العهدة بيقين لاحتمال الزيادة ولانه احوط ولانه كالصلوة لقوله عم وزيادتها مبطلة كنقصانها فكذا هنا هذا مذهب الشيخ وجماعة وذهب الشيخ المفيد وعلي بن بابويه وابو
الصلاح وابن الجنيد الى البناء على الاقل على ما ذكره في المخ واحتج لهم باصل براءة الذمة وبرواية منصور الآتية ثم اجاب بالمعارضة بالاحتياط وبان الاصل انما يصار اليه مع عدم المعارض
والجامع مع وجوه فلا والرواية بعد تسليم سندها لا يدل على المطلوب صريحا لاحتمال ان يكون في النافلة وان يكون الشك بعد الانصراف وان يكون قوله قد طفت اشارة الى الاعادة
ورواية منصور هي صحيحة منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله اني طفت فلم ادر ستة طفت ام سبعة فطفت طوافا اخر فقال هلا استانفت قلت قد طفت وذهبت قال ليس عليك شيء
وهذه تدل على عدم وجوب الاستيناف عينا وكونه افضل ويؤيدها استصحاب شغل الذمة بما شك فيه وان الاصل عدم فعله وعدم الخروج عن اليقين بالشك بل بيقين مثله كما في الشك
في الوضوء والصلوة عقلا ونقلا وعدم ثبوت البطلان بالزيادة المحققة مطلقا فكيف هنا لاحتمال عدم الزيادة وصحيحة ايضا في الكافي قال سألت ابا عبد الله عن رجل طاف طواف الفريضة
فلم يدر ستة طاف ام سبعة قال فليعد طوافه قلت ففاته قال ما ارى عليه شيئا والاعادة احب الي وافضل وهي صريحة في الفريضة وان لم يكن الشك بعد الانصراف والظاهر انه يعني بالرجل
نفسه كما صرح في الاولى ويؤيدها ايضا صحيحة معوية وحسنته ايضا قال عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف او سبعة قال يستقبل قلت ففاته ذلك قال ليس عليه شيء
لعدم احتمالها الا بصر وحمل الثانية انه لو كان الاعادة واجبة لكان عليه شيء ولم يسقط بمجرد الخروج فوته فتامل ويؤيده ايضا صحيحة رفاعة عنه كانه ابو عبد الله لانه مذكور قبله
انه قال في رجل لا يدري ستة طاف او سبعة قال يبني على يقينه وهي صريحة في المط والعجب عن المخ انه نقل صحيحته الاولى ولم ينقل هذه وان اخر صحيحة الاولى فان طفت بالبيت طواف الفريضة
فلم تدر ستة طفت او سبعة فاعد طوافك فان خرجت وفاتك ذلك فليس عليك شيء والعجب عن المخ ما نقلها فكانه سقطت من نسخته كما رايناه في بعض النسخ فيمكن ان يقال على ادلة الاولى انه صح
ان رواية محمد ليست بصحيحة لما عرفت وكذا رواية معوية اذ فيها النخعي وهو مجهول لاشتراكه وان كان الظ انه ايوب بن نوح لكثرة روايته وذكر هذا اللقب له فقط في باب الكنى وكانه الاشهر
وكانه لذلك سماها في المنتهى بالصحة ومضمونها منقول في الكافي في الحسن عن الحلبي وعده صحيحة ورواية حنان ظاهرة وكذا عدم صحة رواية رفاعة فانه نقلها عن العقيقي وهي مضمرة وتلك فيه
بلفظه وسل فانه نقل له دليل صحيح واضح فتامل وعلى جوابه عن المخ ان الاحتياط لا يعارض الاصل وهو ظ وقد عرفت نصوصا يعارض الاصل ويعلم صحة سنده ورواية منصور بن حازم
بالرجوع الى التهذيب وكتب الرجال فلا وجه لمنع سندها وانما في الفريضة للتصريح في الروايات التي نقلنا عن الكافي وغيرها وللتبادر ولبعد حمل الخبر على النافلة على منصور
لعدم تعين ذلك في النافلة وبعد الامر بذلك ولعدم الاهتمام بالسؤال عنها ولعدم حسن ترك التفصيل في الجواب لقوله هلا استانفت وكل هذا يدل على كون الشك قبل فوته
وخروجه عن مكة وقبل الانصراف خصوصا الرواية فيها ظاهرها ان السؤال عن الشك الذي يوجب الاستيناف والاعادة في الاثناء الا انه فاته وخرج عن مكة وهو ظ واما كون قوله
قد طفت اشارة الى الاعادة اصل الطواف فهو مما لا يمكن كما ترى فالحمل على الاستحباب اجمع جيد لقوله عم والاعادة احب الي وافضل مشعر بذلك ويمكن الجمع ايضا بان يبقى اذا كان
الشك قبل تعين التجاوز عن النصف مثل كونه بين الثلثة والاربعة يجب الاعادة والا فلا ولكن لا يمكن الجمع بين الكل وهو ظ ويؤيده فرقهم بين التجاوز عن النصف
في الطواف والسعي في الجملة ثم اعلم انه على تقدير وجوب الاعادة فالظ من الادلة ان ذلك مع الامكان وعدم الخروج عن مكة والمشقة في العود والا فلا مطلقا ولا استبعاد في
ذلك وحمل الاخبار على وقوع الشك بعد ذلك كما فعله في التهذيب بعيد جدا فتم ولو وقع شخص وخرج ولم يلتفت لا يمكن الحكم ببطلان طوافه ثم الحكم ببطلان الحج لانه جاهل و عليه
الجاهل كالعامد فيكون حجه باطلا بترك الطواف الموجب لذلك فيكون باقيا على احرامه ويجب عليه اجتناب محرمات الاحرام والذهاب لاعادة الحج بمجرد ما راى في بعض المواضع
ان الجاهل كالعامد وانه من شك يجب اعادة طوافه خصوصا اذا بنى على الاقل واكمل لما مر فتامل وان احتمال البناء هنا على الاقل يؤيد كونه كذلك في غيره حتى الصلوة وقد
مر هذا الاحتمال هنا فتذكر وصحيحة منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله اني طفت فلم ادر ستة طفت او سبعة فطفت طوافا اخر فقال هلا استانفت قلت قد طفت
وذهبت قال ليس عليك شيء لعله يفهم منها عدم الاحتياج الى العلم على الوجه الذي شرطوه في صحة العمل بل يكفي الموافقة في الجملة فافهم وقد تدل على عدم وجوب الاستيناف
عينا وكونه افضل مع جواز الاقتصار على الاقل ويؤيده استصحاب شغل الذمة وان الاصل عدم فعل الاكثر وعدم الخروج عن اليقين بالشك كما مر فانه يدل عليه في الشك في الصلوة لا كلام في البناء على
عقلا ونقلا وعدم تحقق البطلان بالزيادة المحققة فكيف هنا لاحتمال عدم الزيادة فلو وجد القائل به لكان القول به ليس ببعيد للجمع بين الادلة هذا في الفريضة واما
النافلة فيجوز البناء على الاقل ويدل على التفصيل رواية احمد بن عمر المرهبي عن ابي الحسن الثاني عم قال سالته قلت رجل شك في طوافه فلم يدر ستة طاف او سبعة قال ان كان في
فريضة اعاد كلما شك فيه وان كان نافلة بنى على ما هو الاقل وسندها غير واضح ولا يضر لما مر وما في رواية حنان بن سدير المتقدمة وان كان طواف نافلة واستيقن الثلث

قوله ولو ذكر عدم الطهارة استانف في الفريضة وطواف النساء واجب على كل حاج ومعتمر الا في عمرة التمتع م

وهو في شك من الرابع انه طاف فليبن على ثلث فانه يجوز له ولعل في قوله فانه يجوز بعد الامر اشعاراً بعدم تعين ذلك بجواز البناء على الاكثر ايضا ولكن الاقل اولى كما قيل في الصلوة النافلة ويدل على البطلان بالشك في الفريضة والبناء في النافلة مطلقا رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عن رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد كلما شك قلت جعلت فداك شك في طواف نافلة قال يبني على الاقل وحملها مع عدم ظهور الصحة لاشتراك بعض الروايات على غير الشك بين السبعة والثمانية بعد بلوغ الركن في الفريضة وعلى الافضلية في النافلة لما تقدم والقائل بعدم البطلان والبناء على الاقل بعد تسليم السند حملها على الاولوية وعدم فوت ذلك ويدل على البطلان ايضا في الجملة رواية حنان قال قلت رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف او سبعة ام ثمانية قال يعيد طوافه حتى يحفظ قلت فانه طاف وهو متطوع ثماني مرات وهو ناس قال فليتمه طوافين ثم يصلي اربع ركعات فاما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة اشواط وهي ضعيفة بسماعة وغيره الحاملين وفيها ان الاول يحتمل الاخذ بما صاحبه في حفظ عدد الاشواط مطلقا الفتوى للاصحاب مستندا الى صحيحة سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله عن الطواف أيكتفي الرجل باحصاء صاحبه فقال نعم وهذه قرينة قوية على الاعتماد على الظن بقبول قول الواحد ويمكن التعدي ومبناه لا على جواز كون الوصي عدلا والاجير وانه يقبل قوله انه فعل ما استؤجر له بل الخبر بالوقت وغير ذلك فتأمل ولو شكا فهو مثل ما تقدم لما تقدم ولحسنة صفوان قال سألت ابا الحسن عن ثلثة نفر دخلوا في الطواف فقال واحد لصاحبه تحفظا الطواف فلما ظنوا انهم فرغوا قال واحد معي سبعة اشواط وقال الآخر معي ستة وقال الثالث معي خمسة اشواط قال ان شكوا كلهم فليستأنفوا وان لم يشكوا وعلم كل واحد منهم على ما في يده فليبنوا الثاني انه لا يرجع للالتزام بعد ان يجاوز عن الركن اليماني ناسيا للصحيح علي بن يقطين عن ابي الحسن قال سألته عمن نسي ان يلتزم في آخر طوافه حتى جاز الركن اليماني أيصلح ان يلتزم بين الركن اليماني وبين الحجر او يدع ذلك قال يترك الملتزم ويمضي وعمن قرن الخ وظاهر الدروس حملها على استحباب الرجوع قبل الركن العراقي وهو بعيد لعدم ظهور دليل منع فهم لم يجزم بالزيادة في الطواف والبطلان بها عمدا والعجب انه اشار الى الرواية نصا واختار الاستحباب فهذا مؤيد لعدم تحريم الزيادة والبطلان بها مطلقا فتأمل مع عدم نص صريح صحيح في البطلان والقائل بالعدم موجود وقد تقدم البحث في ذلك فتذكر قوله ولو ذكر عدم الطهارة استانف الخ قد مر دليل اشتراط الطهارة في الطواف الواجب دون الندب فيترتب عليه وجوب اعادته لو فعل بدونها دون الندب نعم يعيد صلوته لو فعلها بدونها قوله وطواف النساء واجب الخ قد مر ما يمكن ان يكون دليل وجوبه عنه في الجملة وادعى على وجوبه في غير العمرة المتمتع بها عدم الخلاف بين الطائفة في زيادات التهذيب كما سيجيء ويشعر به الاخبار مثل ما في الاخبار المعتبرة على المتمتع ثلثة اطواف بالبيت وسعيان وعليه طواف بالبيت طواف الزيارة وطواف النساء وما فيها ايضا ان المتمتع اذا قصر بعد السعي يحل ثم اذا كان يوم التروية احرم بالحج وايضا يدل عليه ما فيها طواف النساء بعد السعي ولو قدما فاد وما فيها ان وقع على امرأته قبل طواف النساء فعليه جزور وما فيها ايضا ان من نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله لا يحل له النساء يطوف طوافها وان مات فليقض عنه وليه وغيره فاما ما دام حيا فلا يصلح ان يقضى عنه فان نسي الجمار فليس بسواء ان الرمي سنة والطواف فريضة كأن المراد انه علم وجوبه من الكتاب ووجوب الرمي من السنة كما سيجيء هذا في صحيحة معوية عن ابي عبد الله وقد تقدم مثل ما في صحيحة اخرى له قال سألت ابا عبد الله عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله قال يرسل فيطاف عنه فان توفي قبل ان يطاف عنه فليطف عنه وليه فظاهرها يدل على جواز النيابة للاخبار ايضا ويؤيده الشريعة السهلة وعدم المشقة والحرج مع ما تقدم في جواز النيابة في طواف الزيارة والتسهيل ولكن الاولى حمل الاولى على الاولى وحمل الشيخ الاولى على القدرة والثانية على عدمها ويؤيده بصحيحة معوية بن عمار عنه ع في رجل نسي طواف النساء حتى اتى الكوفة قال لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت قلت فان لم يقدر قال يأمر من يطوف عنه وهذه صريحة في الجواز مع عدم القدرة وليس فيه لانها على العدم معها بصريحة نعم مفهومه في الجملة ويحمل الاول بتسليم الشرف في الاولى فقط وحمل الشيخ يستلزم التصرف في الكل وكان الحمل الاول اولى لما تقدم ولان التباعد كما تقدم مراد ولصحيحة معوية بن عمار في الفقيه عن ابي عبد الله قال قلت له رجل نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله قال يأمر ان يقضى عنه ان لم يحج فانه لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت ولحسنته قال قلت لابي عبد الله رجل نسي طواف النساء حتى يدخل اهله قال لا يحل له النساء حتى يزور البيت قال يأمر ان يقضى عنه ان لم يحج فان توفي قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه وغيره ويمكن الجمع بحمل الوجوب بنفسه على نفسه بزيارته الحج وبالنيابة على نفسه بالعدم وهو قريب من الاول ويؤيده عدم الاهتمام بوجوبه حتى انه قيل بسقوطه بفعل طواف الوداع لما في الصحيح عن اسحق بن عمار وانكار في اسحق فقول عن ابي عبد الله لولا ما من الله على الناس من طواف الوداع لرجعوا الى منازلهم ولا ينبغي لهم ان يمسوا نساءهم قال في التهذيب يعني لهم ان يحلوا النساء والرجال واجب كان طواف الوداع ينقلب يصير طواف النساء فكأنه لا اعتداد بالنية لان ذلك هو في الذمة فينصرف اليه وان لم يقصد بل يقصد غيره كما قيل في صوم شهر رمضان بنية الغير فهذه تدل على عدم الاعتداد بالنية على الوجه الذي اعتبر هنا وان وجوب طواف النساء ونقل القول باجزاء طواف الوداع عن طواف النساء في الدروس عن علي بن بابويه لرواية اسحق المتقدمة وحملها على كون التارك عاميا وهو بعيد على ان الظاهر ان العامي لا يحتاج الى طواف الوداع ولهذا حكموا بصحة نكاحهم وحجهم بل بسائر عباداتهم وقد مر البحث في ذلك فتأمل في الفقيه ايضا في صحيحة ابرهيم بن عثمان الثقة عن ابي عبد الله في امرأة حائض ولم تطف طواف النساء وحد طاف منه خمسة اشواط بالبيت ثم غمزه بطنه فخاف ان يبدره فخرج الى منزله فنفض ثم غشي جاريته قال يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت تمام ما بقي عليه من طوافه ويستغفر ربه ولا يعود وفي رواية ابي بصير في الطريق علي بن حمزة عن ابي عبد الله في رجل نسي طواف النساء قال اذا زاد على النصف وخرج ناسيا امر من يطوف عنه وله ان يقرب النساء اذا زاد على النصف لظاهر عدم الخلاف فتوى ورواية في وجوبه في الحج مطلقا ولكن في وجوبه في العمرة تأمل ويدل عليه بعض العمومات المتقدمة ويدل عليه ايضا في العمرة المفردة رواية اسمعيل بن رياح قال سألت ابا الحسن ع عن مفرد العمرة عليه طواف النساء قال نعم ورواية ابرهيم بن عبد الحميد عن عمر او غيره عن ابي عبد الله قال المعتمر يطوف ويسعى ويحلق قال ولا بد له بعد الحلق من طواف آخر والظاهر ان المراد بالعمرة المفردة لعدم الحلق في عمرة التمتع ولكن اسمعيل بن رياح غير مذكور هنا اسامي الرجال واشتراك عمر وغيره ظ واكثر العمومات ظاهرة في الحج وصحيحة محمد بن عيسى قال كتب ابو القسم مخلد بن موسى الرازي الى الرجل يسأله عن العمرة المبتولة هل على صاحبها طواف النساء وعن العمرة التي يتمتع بها الى الحج فكتب اما العمرة المبتولة فعلى صاحبها طواف النساء واما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء ولكن فيها محمد بن احمد بن يحيى عن [illegible] عيسى وهو مشترك الا ان الظاهر ان الاول هو الاشعري الثقة والثاني هو العبيدي والظاهر ان خبره في مثله مقبول وان كان فيه قول والذي يدل على العدم هو الاصل وصحيحة صفوان بن يحيى قال سأله ابو حارث عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فطاف وسعى وقصر هل عليه طواف النساء بعد الرجوع من منى وخصوص السؤال لا دخل له في الحكم وانما الاعتبار بما يفهم من الجواب عاما كان وخاصا كما ثبت في الاصول وروايتا يونس [illegible] قال ليس طواف النساء الا على الحاج ورواية ابي خالد مولى علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عن مفرد العمرة عليه طواف النساء فقال عليه طواف النساء وصحيحة [illegible] بن عمار في الفقيه عن ابي عبد الله قال اذا دخل المعتمر مكة من غير تمتع وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة فليلحق باهله ان شاء وقال فيه وقد [illegible]

ولو نسي طواف الزيارة حتى رجع الى اهله وواقع بعد الذكر فبدنة وليستنيب لو نسي طواف النساء ويجب تأخيرهما عن الموقفين ومناسك منى في حج التمتع الا للمعذور ويجوز تقديمهما للمفرد
والقارن ويجب تأخير طواف النساء عن السعي الا لعذر او سهو ولو كان عمدا لم يجز م

عن بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام انه يخرج الى بعض المواضع فيحرم منه ويعتمر ولا يجب طواف النساء الا على الحاج الخبر والظاهر انها صحيحة وان قوله ولا يجب الا ان يحج داخل فيها وان مذهب
الصدوق فيه عدم الوجوب في العمرة ولا يضر ارسالها الاولى ويجوز الالتباس فيها فان الظاهر انه عن الامام وان ابن المعروف بقرينة نقله عن صفوان ولا اضمار الثانية مع عدم صحة الاشتراك
يونس وغيره وعدم ظهور صحته ورواية ابي خالد لوجود محمد بن علي بن محبوب عن عدة من اصحابنا عن محمد بن عبد الحميد في الثانية لما نقلناه عن الفقيه ويؤيده ما عرفته في ادلة الوجوب مع امكان
حملها على الاستحباب وحج الافراد جمعا بين الادلة لكن قال الشيخ في الزيادات بعد رواية ابي خالد قال محمد بن الحسن هذا الخبر غير معمول عليه لان الذي لا اختلاف فيه بين الطائفة ان
طواف النساء لا بد منه في سائر انواع الحج وفي العمرة ايضا بعد رواية يونس في باب زيارة البيت فليس يعترض ما ذكرناه لان هذه الرواية غير مسندة الى احد من الائمة عليهم السلام
واذا لم تكن مسندة لم يجب العمل بها ومع هذا فهي رواية شاذة لا تقابل بمثلها اخبارا كثيرة بل يجب العدول عنها الى العمل بالاكثر والاظهر اشار بها الى ما تقدم وقد عرفت حالها
ولكن الاحتياط والشهرة يؤيدانه فلا يترك واما العمرة المتمتع بها فالظاهر عدم الوجوب فيها للاصل ولوجود اخبار معتبرة في عدم الوجوب فيها وقد مضى بعضها وهي كثيرة مثل صحيحة معاوية
بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف وسعيان بين الصفا والمروة فعليه اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا
والمروة ثم يقصر وقد احل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعي بين الصفا والمروة ويصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابرهيم فالقول بالوجوب فيها لرواية سليمن بن حفص
المروزي عن الفقيه عليه السلام قال اذا حج الرجل فدخل مكة متمتعا فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شيء ما خلا النساء لان عليه
لتحلة النساء طوافا وصلوة بعيد لما تقدم وضعفها بالجهل بحال سليمن مع وجود محمد بن عيسى ومحمد بن الحسن في الطريق فالشيخ في التهذيب ليس في الحرمان الطواف والسعي الذين
ليس له الوطي بعدهما الا بعد طواف النساء انما العمرة ام الحج فانه لم يكن في الخبر وان حملنا على من طاف وسعى للحج مع مكان حملها على الاستحباب فتأمل **قوله** ولو نسي طواف الزيارة
الخ فقد مر دليل وجوب البدنة على الذي نسي طواف الزيارة وواقع بعد الذكر وهو صحيحة علي بن جعفر مع اشتمالها على النيابة في الطواف وحملها الشيخ على طواف النساء مع جواز
النيابة عنده في طواف الزيارة بل يوجب اعادة الحج وحملها المص على الذي ذكر وواقع لكون الناسي معذورا وخصوصا في الكفارات الا في الصيد وقد تقدم دليل هذا ايضا
ومن يحتمل عدم بعد كما نقل عن ابن الجنيد ومضى ايضا انه قد يستنيب لطواف الزيارة اختيارا اذا تركه نسيانا تاما ولو كان جواز النيابة في طواف النساء الواجب مع النسيان مرارا وقد
مر عن قريب جواز اختيارا الا ان يتفق حضوره في مكة ويمكن كون الجاهل كذلك وهو احوط ويمكن كونها كالعامد فيجب ان يرجع بنفسه وهو بعيد **قوله** ويجب تأخيرهما الخ اي يجب
تأخير طواف البيت للزيارة في حج التمتع عن الموقفين ومناسك منى يوم النحر فقط فيجب تقديمها على السعي الا للعذر كخائف الحيض والعذر ونحوهما ويجوز تقديم المفرد و
القارن طوافهما على الموقفين ويجب تأخير طواف النساء عن السعي ايضا الا لعذر كالحيض والمرض فيجوز التقديم على السعي ويمكن على الموقفين ايضا لما تقدم في حديث ابراهيم
بن عثمان الحائض بعد الموقفين لم تطف طواف النساء اذا لم يصبر جمالها عليها انه تمت حجتها وتمضي وتذهب الى اهلها فيمكن فهم جواز التقديم بعذر لا انها به فتأمل او سهو فيجزيه ان
عنه لو قدم طواف النساء على السعي سهوا فيسعى ويذهب حيث يشاء ولو قدمه عمدا لم يجزيه فيجب الاعادة هذا ظاهر المتن وغيره ويمكن استفادة دليل ما تقدم خصوص وجوب
تأخير السعي عن الطواف وتأخير الطواف عن الموقفين في حج التمتع وجواز التقديم في الاخيرين مع وجوب تجديد التلبية وعدمه وانه لو ترك هل يحل ام لا والذي يدل على وجوب
تأخير طواف المتمتع عن مناسك منى يوم النحر مضافا الى ما تقدم رواية ابي بصير قال قلت له رجل كان متمتعا فاهل بالحج قال لا يطوف بالبيت حتى ياتي عرفات فان هو طاف قبل ان ياتي
منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف ولكن يدل على جواز التقديم ايضا صحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل المتمتع يهل بالحج ثم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة
قبل خروجه الى منى قال لا باس به وحملها الشيخ على الرخصة للمعذور ومن الشيخ الكبير والمريض والمرأة التي تخاف الحيض لرواية اسمعيل بن عبد الخالق قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا
باس ان يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل ان يخرج الى منى ورواية اسحق بن عمار قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن المتمتع اذا كان شيخا او امرأة تخاف الحيض يعجل طواف
الحج قبل ان ياتي منى فقال نعم من كان هكذا يعجل ولكن ما تقدم يدل على جواز ايقاع الطواف بعد المناسك وليس فيه تصريح بعدم جواز التقديم وعدم الاعتداد به لو قدم و
رواية ابي بصير مع ضعف السند غير مسندة الى امام ورواية اسمعيل ايضا ضعيفة مع عدم دلالة صريحة فيما قلناه بل هي تدل على الجواز للمعذور ورواية اسحق ضعيفة عندهم مع
دلالتها على المنع بالمفهوم ورواية علي بن يقطين صحيحة مؤيدة بالاصل والاوامر المطلقة لانه يصدق عليه انه طاف فامتثل الاوامر مثل وليطوفوا فيمكن حمل الاول على الافضل والاولى
هذه على الرخصة مع عدم الفضيلة ويمكن الاكتفاء به مع عدم جواز التقديم كما في مناسك منى وفيه بحث سيجيء لكن الشهرة بل عدم ظهور القول بالجواز وكثرة الاخبار الاول وتجويز
حمل المطلق على المقيد وتقييده بالمفهوم الذي هو حجة كما هو مذهب المحققين وانكار ذلك فيه بحث يقوي حمل الشيخ ويؤيده وجود الاوامر الصحيحة الدالة على كون طواف الزيارة يوم النحر
او بعده ايضا على ان رواية علي بن يقطين غير صريحة في الاكتفاء به عن طواف الزيارة وكونه ذلك بل يدل على جواز الطواف والسعي قبل الذهاب الى منى وصوم من المدعي وامكان
تسميته بما يدل عليه من حسنات السعي ليس بمتبادر فتامل فانه روي في الفقيه صحيحا عن ابن ابي عمير عن حفص البختري عن ابي الحسن عليه السلام في تعجيل الطواف قبل الخروج الى منى فقال هما سواء
ذلك انه بمعنى للمتمتع وكذا زرارة عن ابي جعفر وجميل صحيحا عن ابي عبد الله عليه السلام سالناهما عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج قال هما سيان قدمت او اخرت فالحمل بالتخيير وما قلناه اولى واما
تقديم المفرد والقارن فيدل عليه الروايات المتقدمة مع ما في بعض الاخبار مثل رواية زرارة قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن المفرد للحج يدخل مكة يقدم طوافه او يؤخره قال سواء وفي صحيحة حماد
عثمن قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن مفرد الحج يدخل مكة يقدم طوافه او يؤخره قال سواء وفي صحيحة حماد بن عثمن قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن مفرد الحج ايعجل طوافه او يؤخره قال هو والله سواء عجله او
اخره والظاهر عدم الفرق بين القران والافراد ويحتمل ان يكون المراد في الروايات غير المتمتع واما طواف النساء فيدل على عدم جواز تقديمه مطلقا مع ما تقدم مع ما رواه اسحق
بن عمار في الصحيح قال قلت لابي الحسن عليه السلام المفرد بالحج اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة ايعجل طواف النساء قال لا انما طواف النساء بعدما ياتي منى فيفهم منها عدم جوازه في حج التمتع بالطريق
الاولى لا يضر القول في اسحق مع انه مرادا وفي رواية علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن عليه السلام المبالغة في ترك التقديم ولو خيف على المرأة الحيض بل امر على ان توقف الى ان تطهر والجمال لها حتى تطهر وتطوف
طواف النساء مع تجويز لها تقديم طواف الزيارة ولكن يدل على الجواز رواية الحسن بن علي عن ابيه قال سمعت ابا الحسن الاول عليه السلام يقول لا باس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم
التروية قبل خروجه الى منى واظن ان الحسن هو علي بن يقطين فصح الخبر ولا يضر وجود محمد بن عيسى لما عرفت انه لا باس به لكن قبوله في مثل هذه التي لم يعلم ان احدا عمل بمضمونها
محل التامل ولهذا حملها الشيخ على حال الضرورة مثل ما مر جمعا بين الادلة ولا باس به واما الذي يدل على وجوب تأخير طواف النساء عن السعي مضافا الى ما تقدم فهو مرسلة احمد بن محمد عمن

الطواف وعليه برطلة في العمرة ولا ينعقد نذر الطواف على اربع ويجوز التعويل على الغير في العدد ولو حاضت قبل الطواف المتعة انتظرت الوقوف فان ضاق بطلت متعتها ووقفت
بحجتها مفردة وتقضي العمرة ولو حاضت بعد مجاوزة النصف تمت متعتها وقضت الباقي بعد المناسك او استنابت فيه مع التعذر ولو حاضت قبله فهي كمن لم يطف و
تحاضت كالطاهر اذا فعلت ما يجب عليها المقصد الثالث في السعي

ذكره قال قلت لابي الحسن جعلت فداك متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى فقال لا يكون السعي الا قبل طواف النساء فقلت اعليه شيء فقال
لا يكون سعي الا قبل طواف النساء ولعل احمد بن محمد هو البزنطي فيكون مرسله بمنزلة المسند في العدد ويحتمل كونه ابن عيسى وفي المتن ايضا شيء ويدل على عدم الاعتداد بالسعي بعد
وعدم الاعتداد به بالطواف قبله مطلقا متمتعا كان او غيره كما تقدم لان الاعتبار بالجواب كما تقرر فتأمل الا انه يحمل على حال الاختيار مع عدم العذر كما تقدم للجمع مع الارسال
ويحمل على حال الاضطرار والعذر موثقة سماعة بن مهران عن ابي الحسن الماضي قال سألته عن رجل طاف طواف الحج وطواف النساء قبل ان يسعى بين الصفا والمروة فقال لا
يضره يطوف بين الصفا والمروة وقد فرغ من حجه وحملها الشيخ على الناسي ويحمل الجاهل ايضا لما تقدم والحمل غير بعيد لكونهما عذرا مع عدم صحة المرسلة ويحمل الاعم
مع الامكان لعدم صحة الموثقة مع ما تقدم ولا شك انه احوط بل اولى لعدم دليل شرعي على الاكتفاء مع وجود ما يدل على التأخير ولكن الاصحاب صرحوا بالاعتداد بالتقديم مع
النسيان ولعله لدليل ظاهر غير ما اشرنا وهم اعلم وقد ظهر عدم الاعتداد عمدا وهو ظاهر تمام وعدم صحة الموثقة مع حملها حال النسيان والعذر **قوله** ويحرم الطواف وعليه
برطلة الخ لعل دليل تحريمه رواية زياد بن يحيى الحنظلي في التهذيب والكافي عن ابي عبد الله ع قال لا تطوفن بالبيت وعليك برطلة ورواية يزيد بن خليفة قال رآني ابو عبد الله
اطوف حول الكعبة وعلي برطلة فقال لي بعد ذلك وقد رأيتك تطوف حول الكعبة وعليك برطلة لا تلبسها حول الكعبة فانها من زي الجاهلية سند الاولى ضعيف بسهل
زياد وغيره والثاني بعدم التصريح بتوثيق ابن خليفة قال النجاشي له كتاب ودلالتهما ايضا قاصرة عن التحريم بل ظاهرة في الكراهة حيث ما نهى عنه وقت الطواف وما خصته بالطواف
وعلله بانه زي الجاهلية فيدل على الكراهة وكأنه لذلك قال في التهذيب يكره للرجل ان يطوف وعليه برطلة ونقل الروايتين ونقل عن ابن ادريس في الدروس انه انما يحرم في احرام العمرة لتحريم الستر
فيمكن حمل الرواية على طواف العمرة لان ستر الرأس فيه حرام وكأنه لذلك قال في المتن في العمرة ولكن دليل تحريم ستر الرأس فيها لا الروايتان فقط ولكن ح لا خصوصية له بالبرطلة فالتخصيص
في العبارة والرواية لا وجه له فينبغي الحمل على الكراهة في الحج وعلى المرجوحية مطلقا وقال في المنتهى الاشبه انه على تقدير التحريم لا يضر بالطواف لبسه كما لو لبس المحرمات من المخيط
وغيره كانه للاصل وعدم النهي عن العبادة حتى يدل على فسادها بل عن اللبس فقط والظاهر انه ان كان التحريم لرواية ابن يحيى لمفقد يضر بالطواف ويبطله لان فيها النهي عن الطواف في حال
انه لا بس لها فيكون الطواف منهيا فالنهي يكون في نفس العبادة وهو مبطل لها قطعا وكذا سائر الملبوسات ان قلنا ان الطواف فيها حرام نعم ان قلنا ان المراد تحريم اللبس وكونه
لابسا فقط لا يدل على بطلان الطواف لعدم التحريم كالنظر الى الاجنبية في الطواف والصلوة ولكن لو فرض المنافاة بين قلع اللباس المحرم والطواف واشتغل به وترك الخلع الواجب
يلزم البطلان بناء على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص ثم لو كان ذلك سترا والستر شرط في صحة الطواف يمكن ان يكون الطواف باطلا للنهي عن الستر الذي هو شرط
للعبادة وهو مفسد عندهم ايضا ولكن فيه تأمل قد مر لاحتمال ان يكون الستر حراما مع حصول المطلق منه شرعا وهو مجرد الكشف كازالة النجاسة عن الثوب ولبسه ثوبا مغصوبا قبل
البرطلة قلنسوة طويلة **قوله** ولا ينعقد نذر الطواف على اربع اي على اليدين والرجلين معا دليل عدم الانعقاد ان النذر انما ينعقد بجوز ويجب العمل به ان كان للمنذور عبادة
ثابتة شرعا على ما قيل ولا شك في اعتبار ذلك لو كان النذر لكون المنذور عبادة والطواف على اربع ليس كذلك لعدم الدليل فان الثابت شرعيته هو على غير هذا الوجه قال في التهذيب
يطوف سبوعا ليديه وسبوعا لرجليها لرواية السكوني وابي الجهم عن ابي عبد الله عن امير المؤمنين ع في امرأة نذرت ان تطوف على اربع قال تطوف اسبوعا ليديها واسبوعا
لرجليها وهما مع ضعفهما مخالفان للاصول ويمكن حملهما على الاستحباب او على قصد هذا ذلك او يكون قضية مخصوصة **قوله** ويجوز التعويل الخ اي لا يجوز الاعتماد على الغير في حفظ
عدد اشواط الطواف والظاهر عدم اشتراط العدالة في ذلك الغير ولا التعدد ولا الذكورة بل الظاهر انه يكفي كونه ممن يظن صدقه لصحيحة لعموم صحيحة سعيد الاعرج الثقة قال سألت
ابا عبد الله عن الطواف ايكتفي الرجل باحصاء صاحبه فقال نعم فيمكن التعدي الى المرأة والى الصلوة والسعي وغيرها ويمكن فهم اعتبار العدالة في الوصي في اخراج الحقوق والاجير في العبادة
والوكيل في اخراج الحقوق والاجير في العبادات والوكيل في اخراج الحقوق مثل الزكوة والخمس وتصديقهم في اخبارهم بالاتيان بالفعل وكون خبرهم كافيا لامتثال الامر والخروج
عن العهدة وغير ذلك من الاحكام فتأمل ويمكن الاختصاص على موضع النص فقط وشك المعول عليه مثل شك المعول وعلى تقدير التغاير الظاهر تقديم قول المعول **قوله** ولو
حاضت قبل طواف المتعة الخ قد مر اختلاف الاخبار في الحائض المتمتعة التي لم تطهر في وقت يمكنها ادراك العرفة ويدل على بعضها على انه يبطل عمرتها وينقلب حجها حجا مفردا فيأتي مع
احرامها على افعال الحج ثم يأتي بعمرة مفردة وهو مثل صحيحة جميل في الفقيه عنه عن ابي عبد الله انه قال في الحائض اذا قدمت مكة يوم التروية انها تمضي كما هي الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم
حتى تطهر فتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة وهذا هو المشهور بين الاصحاب واليه اشار في المتن وبعضها يدل على انها تسعى بين الصفا والمروة بعد الغسل والاحتشاء كأنه مستحب
وتخرج الى منى وتكمل افعال حجها الى مناسك منى ثم تأتي وتطوف ولا وطوف لعمرتها والظاهر انها تصلي صلوته ايضا ثم تطوف طواف الحج وتصلي ركعتيه ثم تسعى وانها اذا فعلت ذلك
حل لها كل شيء الا الفراش ووجها فاذا طافت اسبوعا آخر حل لها فراش زوجها ايضا والظاهر ان المراد بعد ركعتي هذا الطواف طواف النساء ويمكن حصول الاحلال بمحض الطواف وينبغي
عليها الصلوة وانكانت تجب فورية ولا يكون داخلا في المحلل كما هو ظاهر الروايات وهي مثل رواية العلا بن صبيح وعبد الله بن صالح قال المرأة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت
تقيم ما بينها وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة وان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشت ثم سعت بين الصفا والمروة ثم خرجت الى منى
فاذا قضت المناسك وزارت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا
طافت اسبوعا آخر حل لها فراش زوجها وقد عرفت ايضا ان الجمع بينهما بالتخيير احسن فتذكر واعلم انه قد دلت الرواية على انها اذا حاضت بعد اكمال الطواف وقبل الصلوة
والسعي صحت متعتها وتأتي بالسعي حائضا ثم تأتي بعمرة فانه كان ولا نزاع فيه وتأتي بالصلوة بعد ان تطهر وينبغي فعلها قبل طواف الحج وهي صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد
الله ع عن امرأة طافت بالبيت ثم حاضت قبل ان تسعى قال تسعى قال سألته عن امرأة طافت بين الصفا والمروة فحاضت بينهما قال تتم سعيها وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال
سألت ابا ابرهيم عن رجل كان معه امرأة فقدمت مكة وهي لا تصلي فلم تطهر الى يوم التروية وطهرت وطافت بالبيت ولم تسع بين الصفا والمروة حتى شخص الى عرفات هل تعتد
ام تعتد قبل الصفا بذلك الطواف الطواف الاول وتبني عليه وفي الفقيه ايضا وروى ابان عن زرارة قال سألته عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل ان تصلي الركعتين فقال ليس عليها اذا طهرت
والمروة قال تعتد الا الركعتين وقد قضى الطواف ولا يضر الاضمار وابان خصوصا في مثلها ومثلها رواية ابي الصباح في الكافي ولا يضر اشتراك محمد بن الفضيل هذا ظاهر واما اذا طافت وحاضت
بذلك الطواف قبل الاكمال فالمشهور انه ان كمل اربعة تقطعه وتسعى بين الصفا والمروة وتذهب الى عرفات وتأتي بما بقي عليه بعد قضاء مناسكها كلها او بعد مناسك منى يوم النحر وقد تمت فقط

متعتها

وهو ركن يبطل الحج بتركه عمداً ولو تركه سهواً أتى به فإن خرج عاد له فإن تعذر استناب ويجب فيه النية والبداءة بالصفا بأن يلصق عقبيه به والختم بالمروة بأن يلصق أصابع رجليه بها
والسعي بينهما سبعاً من الصفا إليه شوطان

متعتها ويدل عليه الروايات ولكن ليست بنفيه مثل رواية ابن اسحق بياع اللؤلؤ قال اخبرني من سمع اباعبدالله ع يقول المرأة المتمتعة اذا طافت بالبيت اربعة اشواط ثم
رأت الدم فمتعتها تامة وسندها ضعيف مع الارسال ودلالتها قاصرة ورواية ابي بصير عن ابي عبدالله قال اذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة
فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فاتمت بقية طوافها من الموضع الذي علمته وان هي قطعت طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستأنف الطواف من اوله
ورواية احمد بن محمد عمن ذكره عن احمد بن عمر الحلال عن ابي الحسن ع قال سألته عن امرأة طافت خمسة اشواط ثم اعتلت قال اذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت او بالصفا والمروة
وجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت فاذا هي قطعت طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستأنف الطواف من اوله وسندهما ضعيف في متنهما كلام لانهما
يدلان على ان حكم السعي ايضا مثل الطواف في الاستيناف قبل تجاوز النصف ثم لم يقولوا به فان ظ الاصحاب البناء هنا مطلقا وقد مر ما يدل عليه فقد ذكر وايضا الاتمام في الا بعد | مع القصور في البناء
وتجاوز النصف اعم من ذلك ثم لم يقولوا به وتدل على البناء لو حاضت في الاثناء مطلقا ويمكن المراد بعد كمال واحد صحيح محمد بن مسلم في الفقيه قال سألت اباعبدالله ع عن امرأة طافت | وان حملنا الطواف
ثلثة اشواط او اقل من ذلك ثم رأت دما فقال تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت منه واعتدت بما مضى وصحيح اخرى له عن احدهما عليهما السلام مثله قال الصدوق بعد نقلهما قال مص | على الاعم كما هو الظ
هذا الكتاب رضي الله عنه وبهذا الحديث افتي دون الحديث الذي رواه ابن مسكان عن ابرهيم اسحق عمن سئل اباعبدالله عن امرأة طافت بالبيت اربعة اشواط وهي معتمرة ثم | فيلزم كون السعي
طمثت قال تتم طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامة ولها ان تطوف بين الصفا والمروة لانها زادت على النصف وقد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج وان هي لم تطف الا ثلثة | مثل الطواف
اشواط فلتستأنف الحج فان اقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج الى الجعرانة او الى التنعيم فلتعتمر لان هذا الحديث اسناده منقطع والحديث الاول رخصة ورحمة واسناده متصل ويمكن الحمل على | صح
التخيير وكون عدم البناء قبل تجاوز النصف اولى من البناء للجمع بين الادلة والعمل بها وبالشهرة في الجملة المؤيدة لما سبق في الاعتداد بالطواف مع تجاوز النصف دون غيره وفيه
قال في الدروس ولو اسلم المتمتعة الحائض بطواف العمرة كلا او باربعة اشواط منه على الاظهر وقال الصدوق تسلم بدنها وتعتد به تاتي بالباقي لرواية العلاء وخبر زرارة وهي
متروكة فيه فتم لان ترك الروايتين الصحيحتين مع الفائل بهما امر مشكل مع امكان الجمع على ان الروايتين ليستا من العلاء ولا من حريز بل مما روى والاولى حريز عن محمد بن مسلم عن
ابي عبدالله ع والثانية العلاء عنه بل عن احدهما وروى في الفقيه عن ابان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال اذا طافت المرأة طوافا لنساء طافت اكثر من النصف
فحاضت نفرت ان شاءت العمل بها مشكل لانفراد ابان وان كان هو ابن عثمان ويكون ثقة واليه صحيحا ويمكن حملها على التعذر وجواز التوكيل كما مر والظاهر ان النفساء كالحائض
واما المستحاضة فان فعلت ما عليها فهي في حكم الطاهر ويصح عنها جميع ما يصح عن الطاهر من الطواف وصلاته وقدمر البحث عنها ويدل على جواز الطواف ما روي في الفقيه عنه ع في صحيح اسماء
بنت عميس حيث امرها رسول الله صلى الله عليه وآله بالاغتسال والطواف وقد مضى عن نفاسها سبعة عشر يوما ولم ينقطع عنها الدم وروى في الكافي الحسن عن زرارة عن ابي جعفر ع ان اسماء بنت
عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله حين ارادت الاحرام من ذي الحليفة ان تحتشي بالكرسف والخرق وتهل بالحج فلما قدموا مكة وقد نسكوا المناسك وقد اتى لها ثمانية
عشر يوما فامرها رسول الله ان تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك وخبر يونس بن يعقوب عمن حدثه عن ابي عبدالله ع قال المستحاضة تطوف بالبيت
وتصلي ولا تدخل الكعبة **قوله** وهو ركن الخ ادعى في المنتهى اجماع علمائنا على بطلان الحج بترك السعي وانه ركن في الحج والعمرة مستند الى حسنة معوية بن عمار عن ابي عبدالله
في رجل ترك السعي متعمدا قال عليه الحج من قابل هي صحيحة في زيادات التهذيب حسنة في الكافي وفي باب السعي من التهذيب في اخرى له عنه ع في رجل ترك السعي متعمدا قال لا حج
له قال في المنتهى وهذا من التهذيب الشيخ صحيحا وما رأيته كذلك لوجود ابي الحسين النخعي في الطريق الذي رأيته وهو مجهول والظاهر ان تركه مع تمكن من تداركه واتى به في غاية صح جبرا | المبطل انما يتحقق بتركه
والظاهر ان ترك البعض عمدا ايضا مثل ترك الكل من ترك جزئه مبطل على تارك الجزء انه تارك للسعي فيجري فيه دليل الكل فتم واما لو تركه ناسيا كلا او بعضا فالظ | عمدا عالما حتى خرج
وجوب التدارك بنفسه مع عدم المشقة في وقته لبقاء شغل الذمة الى ان يمتثل ويخرج عن عهدة الامر هذا مع عدم خروج وقته واضح والظاهر معه كل ايام تعدد التقييد | وقته الذي يصح منه
بالوقت في الامر ولكونه ادائيا الا انه يجب في وقت خاص في كل سنة كالطواف بل اصل الحج فتامل ويؤيده ما في رواية معوية بن عمار عن ابي عبدالله قال قلت له | ولشعره فوات من
رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي قلت فاته ذلك حتى خرج قال يرجع فيعيد السعي ولا يخفى ان فيهما دلالة على جواز الطلاق الاعادة على ما لم يفعل كانه لو خرج | قابل فان تركه وتمكن
فعل غير صحيح فهو اشارة الى عدم جواز الترك وكان الترك بالكلية غير ممكن ويؤيده ما تقدم في الطواف واما مع المشقة في العود ولو كانت بمجرد الاتيان من اهله فيمكن جواز | صح
الاستنابة لكون النسيان عذرا كما تقدم مرارا وحصول الغرض في الجملة مع امكان المناقشة في بقاء الامر بعد خروج الوقت ويؤيده رواية زيد الشحام عن ابي عبدالله ع قال سألته
عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة حتى يرجع الى اهله فقال يطاف عنه وايضا ما تقدم في الطواف وعدم الخلاف في المسألة دائم صحيح محمد بن مسلم في الفقيه زيادة
التهذيب عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة فقال يطاف عنه حملت على ورواية زيد الشحام لعدم الاستنابة في العبادات مع عدم المشقة
بالعقل والنقل من الاية والرواية ولو فعل ما يحرم عليه من الوطي وغيره قبل الذكر فالظ عدم شيء عليه كما يفهم من المنتهى قال فيه ولو ترك السعي ناسيا اعاد السعي لا غير ولا
شيء عليه للاصل وكون النسيان عذرا وما تقدم من عدم الكفارة في غير العمد الا في الصيد لكن قال في الفقيه سئل ابوعبدالله ع عن رجل طاف بين الصفا والمروة ستة
اشواط وهو يظن انها سبعة فذكر بعد ما احل وواقع النساء انه انما طاف ستة قال عليه بقرة يذبحها ويطوف شوطا اخر ويمكن حملها على الاستحباب لما تقدم وعدم
وضوح سندها وان كان مثلها موجود ايضا في التهذيب مسندا وسيجيء والظاهر ان الجاهل مثل الناسي في جميع ما تقدم لكونه عذرا كما تقدم وليقيد الاعادة في الروا
والاجماع بالعمد لاشك ان الجاهل ليس بعامد لان المتبادر من العامد هو المتذكر للوجوب فلا يكون ملحقا بالعامد لا يلزم كون العمد لغوا بل يحضر الاشعار بعدم
جريان الحكم في غيره من الناسي والجاهل والظاهر انه لا يحل لهما بعد العلم والذكر ما يحرم عليهما قبل السعي حتى يحصل السعي كلا وقد اشترط الدهر ويسر بذلك في الناسي فتامل
**قوله** ويجب فيه النية الخ البحث عن النية مستغني عنه لما مر غير مرة واما وجوب الابتداء بالصفا فقال في المنتهى انه قول العلماء وسنده الاخبار من طرق العامة ومن
الخاصة مثل صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين فرغ من طوافه وركعتيه قال ابدأ بما بدأ الله ان الله عز وجل يقول ان الصفا والمروة الاية وهو يدل
على عدم الاعتداد به لو عكس فيجب ان يطرح الكل ويبتدئ من الصفا فانه ويدل عليه صريحا صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله ع قال من بدأ بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى و
يبدأ بالصفا قبل المروة وما في روايتين اخريين قال له في الكافي ابوعبدالله ع يعيد الا ترى لو بدأ بشماله قبل يمينه كان عليه ان يبدأ بيمينه ثم يعيد على شماله

وهما لا يدلان على وجوب الترتيب في مسح الرجلين لان المتبادر منه الغسل ولهذا وجد في بعض نسخ التهذيب بدل بغسل شيئا الدم مع عدم ظهور صحة السند فلا يكفي حدث
الواحدة والاكتفاء بما يقتضي لو سعى ثمانية اشواط كما قال به بعض العامة للنص المتقدم ولانه خالف في البناء على صحته فانه اتى بالتسع باعتقاد انه التمام مع انه كان اولا
لان هذا المجموع على هذه الهيئة عبادة غير مشروعة فهو قريب من ان يصلي ركعتا الصبح ثلاثة مثلا ولانه خالف بالنية المعتبرة في الشوط الثاني مقارنة الصفا انه
لو كان مستحضرا للنسخ يمكن الصحة فتامل واعلم ان مقتضى قوانين الاصحاب مقارنة النية لاول الحركة الواجبة التي تقع من الصفا بنية وبين المروة لانها اول السعي
الواجب بالنص والاجماع فح ينبغي ان يكون الساعي واقفا في ابتداء فعله حين النية بحيث يكون جميع بدنه خارجا عن السعي والموضع الذي يجب فيه السعي متصلا باول ما
يتحرك منه باول المسعى فينبغي ان يكون اول اصابعه متصلا باول الصفا ثم ينوي ويتحرك ويشرع في السعي بل لا يبعد اخراج جزء ما من باب المقدمة فلا يكفي اتصال العقب
لعدم وقوع السعي بجميع بدنه في موضع قدمه لانه هو من المسعى الذي يجب فيه السعي بجميع البدن امره متحركا فيه كما قيل مثله في طواف البيت وكذا الكلام في الختم بايصال
الاصابع بل ينبغي الصعود الا ان يقولوا بعدم الدقة بمثله والاكتفاء بالامر العرفي فينبغي مثله في الطواف ايضا كما اشرنا اليه ولا الصعود على الصفا متشبثا الحركة فيه لعدم
مقارنته لاول الحركة الواجبة التي هو الفعل الذي العبادة اول الا ان يقال بوجوبه ايضا على سبيل التخيير بينه وبين الاقل منه بان يبدأ باول الصفا وذلك غير ظاهر او يقال
انه مستحب في السعي ويجوز مقارنة النية بفعل مستحب من العبادة مثل غسل اليد في الوضوء وكان ذلك منظور للشهيد في الدروس والمحقق الثاني حيث قالا بوجوب
مقارنة النية لوقوفه على الصفا وهذا بعيد لان كون الوقوف على الصفا داخلا في السعي بعد من دخول الحركة فيه الا ان اراد بالوقوف عليه الحركة بسعو المرة
وهو بعيد وكذا لو اراد بالوقوف بحيث يتصل عقبه على الصفا على انك قد عرفت عدم ظهور جواز مقارنة نية الوضوء بغسل اليد ونحوه وانه لا دليل عليه بعد ثبوت
وجوب مقارنة النية باول الفعل وان في قولهما بوجوب المقارنة على الصفا مناقشة لانه يجوز المقارنة بغيره ايضا فلا ينبغي اطلاق الوجوب عليه مختصرا على ذلك لتوهم عدم
جواز غيره والاحتياط يقتضي النية بعد الصعود الى موضع يتحقق انه من الصفا واستحضارها الى ان يتحقق الخروج عن الصفا والدخول في السعي والصعود عليها ذهابا وايابا
بحيث يتحقق والظاهر انه لو وقع زيادة مشي فيها لا يضر سيما للاحتياط وهذا بالنسبة الى ما يفهم من بعض قوانينهم ودقايقهم في الامور والظاهر انه لا حاجة الى امثال ذلك بل يكفي
ما يصدق عليه السعي عرفا بينهما على وجه العبادة في الجملة كما مر مرارا خصوصا في الطواف ومما ذكرنا يفهم ما في قول المحقق في حاشية على المتن بالصوق اصابع رجليه بها مقتضى العبادة
الصاق الاصابع لقدميه وفيه توقف لانك عرفت انه مع الصاق اصابعهما ما يحصل المرور السعي بجميع البدن في جميع المسعى فكيف مع الصاق احدهما الا ان يبني على الظاهر والمسامحة
وعدم الدقة كما هو الظاهر ولكن ينبغي مثل ذلك في الطواف ايضا فلو كان عقبه محاذيا لاول الحجر واول اصابعه اخر فتامل ولما كون السعي اشواطا سبعة يا بان يكون من الصفا
اليه سعيا واحدا شوطا فهو ايضا مما ادعي في المنتهى اجماعنا عليه وانه قول عامة العلماء ويدل عليه الاخبار ايضا مثل ما رواه الشيخ في الصحيح قال في المنتهى ليس بواضح ولكن مذكور
في الكافي بالحسن لحفص بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة وما تقدم من الاخبار مثل ما اوجب البقرة على ناسي شوطا واحدا وذكر بعد المواقعة ووجوب اكمال
ما نقص ويدل عليه ايضا حسنة جميل بن دراج قال حججنا ونحن صرورة فسعينا بين الصفا والمروة اربعة عشر شوطا فسالنا ابا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال لا باس سبعة لك
وسبعة تطرح وصحيحة هشام بن سالم قال سعيت بين الصفا والمروة انا وعبيد الله بن راشد فقلت له تحفظ علي فجعل يعد ذهابا وجائيا شوطا واحدا فاتممنا اربعة عشر شوطا
فذكرنا ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال قد زاد واعلى ما عليهم ليس عليهم شيء وهذه تدل على التعويل على الغير في حفظ العدد ومعلوم العدد الواجب وهما يدلان على عدم البطلان بالزيادة جهلا
وانه ازاله بالواجب لا يضر الزيادة بل لا يدلان على عدم اشتراط صحة العبادة بالعلم بها وبوجهها على الوجه الذي ذكروه واعتبروه بل يكفي الاتيان بما هو عليه في نفس الامر وان لم
علم بل ان ذلك الغير واجب ايضا حيث قال الامام عليه السلام فانهم تركوا الواجب وترك اخذ المسئلة عمن يجوز اخذها عنه فالامر بذلك وامثال ذلك كثيرة فتامل واما بطلان السعي
بالزيادة عمدا فيدل عليه رواية عبد الله بن محمد عن ابي الحسن عليه السلام قال الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلوة فاذا زدت عليها فعليك الاعادة وكذا السعي وعبد الله غير معلوم
التوثيق والدلالة ايضا غير صريحة بل صريحة في بطلان الصلوة بالزيادة مطلقا وذلك غير معلوم بل انما تبطل مطلقا بزيادة ركن الا غير على ما قالوه بزيادة غيره ان كان عمدا او
قصد الوجوب او الندب ان كان كثيرا خارجا عن كونه مصليا امكن ذلك في كل ان كان سهوا وان لم يكن كثيرا مع ذلك القصد وكان قولا يمكن البطلان ايضا وان كان فعلا
بل الجملة البطلان في الصلوة بزيادة غير الركن مبطلة عمدا وسهوا فتشبيه الطواف والسعي بها غير ظاهر فبطلانهما بالزيادة عمدا ايضا مطلقا ان سلم فلا يضر الزيادة بغير ذلك فلا
يحتاج الى الفصل الحسني كما قيل في الطواف ولهذا لا حاجة اليه في السعي فتامل ويدل على الصحة في الجملة وما تقدم وفي الناسي ايضا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابرهيم عن رجل سعى
بين الصفا والمروة ثمانية اشواط ما عليه فقال ان كان خطا طرح واحدا واعتد بسبعة يمكن ادراج الجاهل فيها ايضا كالاولين وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال
ان في كتاب علي عليه السلام اذا طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة واستيقن ثمانية اضاف اليها ستا وكذا اذا استيقن انه سعى ثمانية اضاف اليها ستا وهذه مذكورة في
الزيادات عن احدهما من غير كتاب علي عليه السلام وتدل على ستة ستا في الموضعين فهي دالة على استحباب السعي في الجملة وظاهرها عامة في العامد وغيره وتدل على عدم الاعتبار بالنية
على الوجه المذكور حيث جوز طوافا وسعيا بدونهما وامثالها كثيرة في الصلوة ايضا مثل العدول من صلوة الى اخرى فتدبر ولا يدل على البطلان بالزيادة صريحا بل يدل على عدم
الاعتناء بالنية وعدم الاعتداد بما بدا بالمروة وعدم البطلان بالزيادة مطلقا صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان طاف الرجل بين الصفا والمروة تسعة اشواط فليسع
على واحد وليطرح ثمانية وان طاف بين الصفا والمروة ثمانية اشواط فليطرحها وليستانف السعي وان بدا بالمروة فليطرح ما سعى وليبدأ بالصفا لانه يحتمل ان يكون
معناها ان الساعي اكمل سعيه بالمروة مع علمه بانه تسعة اشواط فليطرح الثمانية يعني تكون سبعة منها طوافا والواحدة زائدة يطرح لاعتبارها العدم ووقع ابتداؤها
من الصفا بل من المروة مع كونها زائدة على السعي المعتبر ويبني على التاسع لان ابتداؤها وقع من الصفا كما هو شرط فيكمله سعيا تاما فعلا كما تقدم وانكمل سعيه بها مع
علمه بانه ثمانية فيطرحها الى كلها لانها علم ان ابتداءه كان بالمروة فطاف على خلاف السنة والشريعة فلا يعتبر من ابتدائه والباقي مبني عليه فلا يبني على شيء منها فتامل
والى هذا اشار الصدوق في الفقيه من سعى بين الصفا والمروة ثمانية اشواط فعليه ان يعيد وان سعى بينهما تسعة اشواط فلا شيء عليه ومعنى ذلك انه اذا سعى ثمانية اشواط
يكون قد بدا بالمروة وختم بالصفا وكان ذلك خلاف السنة واحدة ثمانية ايضا الا ان ذلك محمول على الختم بالصفا ثمانية يعني علم انه كان ثمانية وهو بالصفا فانه يعيد

ويستحب الطهارة واستلام الحجر والشرب من زمزم والصب على الجسد من الدلو المقابل للحجر والخروج من الباب المحاذي له والصعود على الصفا واستقبال الركن العراقي وإطالة الوقوف والدعاء والتكبير سبعا والتهليل سبعا والمشي طرفيه والهرولة بين المنارة وزقاق العطارين ولو نسيها رجع القهقرى والدعاء خلاله ويحرم الزيادة عمدا ويبطل بها لا سهوا ولو نقص أو قدمه على الطواف عمدا أعاد بعد الطواف ولو قدمه لو ذكر النقيصة قضاها ولو كان متمتعا فظن إتمامه فأحل وواقع أو قلم أو قص شعره فعليه بقرة وإتمامه ولو لم يحصل العدد أو شك في المبدأ وكان في المزدوج على المروة أعاد وبالعكس لا إعادة ويجوز قطعه لقضاء حاجة أو صلاة فريضة ثم يتممه

وظهر التمكن ثمانية وهو بالصفا علم كون ابتدائه من الصفا فكان السبعة صحيحا وكذا الزيادة في التسعة بخلاف الثمانية هنا ويدل على وجوب إكمال السبعة بنفسه ولو خرج من مكة وعلى وجوب الكفارة لو أحل قبله مع ظنه أنه سعى سبعة كما مر فيها نقلنا عن الفقيه صحيحة سعيد بن يسار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة ستة أشواط ثم رجع إلى منزله وهو يرى أنه قد فرغ منه وقلم أظافيره وأحل ثم ذكر أنه سعى ستة أشواط فقال لي يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط فإن كان يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط فليعد وليتم شوطا وليرق دما فقلت دم ماذا قال بقرة قال وإن لم يكن حفظ أنه سعى ستة فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة أشواط ثم ليرق دما بقرة فيها دلالة على بطلان السعي بالشك أيضا كما في الطواف ومثلها في وجوب البقرة ولعل لا لإكمال الشرط رواية عبد الله بن مسكان قال سألت أبا عبد الله عن رجل طاف بين الصفا والمروة ستة أشواط وهو يظن أنها سبعة فذكر بعدما أحل وواقع النساء أنه إنما طاف ستة أشواط فقال عليه بقرة يذبحها ويطوف شوطا آخر وقال في المنتهى إنها موثقة وليست كذلك لوجود محمد بن سنان الضعيف فيه وقد حكم بضعفه وبضعف أخبار كثيرة خصوصا في ضابطة العقد لوجوده في الطريق والعجب أنه ما ذكر صحيحة سعيد بن يسار ويمكن حمل الطواف بنفسه على الاستحباب وعدم المشقة وعلى ما دونه فكذا الحج أو عمرة أو غيرها للجمع بينهما وبين ما تقدم ويحتمل اختصاص الرجوع بنفسه بمن واقع ووجوب الكفارة أيضا ليصحح تمام الحج فلا يكون أقل من الناسي وقد مر أنه لا كفارة عليه إلا في الصيد فيمكن الحمل على الاستحباب كما تقدم والاحتياط واضح

قوله ويستحب الطهارة واستلام الحجر إشارة إلى مستحبات السعي من المقدمات والكيفيات فالدليل يدل على عدم وجوب الوضوء في السعي وهو خبر رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في السعي بغير وضوء قال لا بأس وصحيحة رفاعة بن موسى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أشهد شيئا من المناسك وأنا على غير وضوء قال نعم إلا الطواف بالبيت فإن فيه صلاة وهذه تدل على عدم وجوب الوضوء في غيره أيضا مثل الوقوف والرمي وتدل على الاستحباب صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله قال لا بأس أن يقضي المناسك كلها على غير وضوء إلا الطواف فإن فيه صلاة والوضوء أفضل هكذا في التهذيب وزاد في الاستبصار على كل حال وفي رواية يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال قلت له الرجل يسعى بين الصفا والمروة ثلاثة أشواط أو أربعة ثم يبول أيتم سعيه بغير وضوء قال لا بأس ولو أتم نسكه بوضوء كان أحب إلي فيحمل غيرها على الاستحباب ودليل استحباب استلام الحجر وتقبيله والإشارة إليه بعد الطواف وركعتيه قبل الخروج إلى السعي والشرب من زمزم والدعاء بقوله اللهم اجعله علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء وسقم والصب على الجسد من الدلو الذي هو مقابل الحجر هو الأخبار وكذا استحباب الخروج من الباب الذي مقابل الحجر فإنه موجود في الخبر أيضا وكذا الصعود على الصفا والنظر إلى البيت واستقبال الركن العراقي وإطالة الوقوف على الصفا وكونه بقدر قراءة سورة البقرة مترسلا بالتسبيح وكذا الدعاء والتكبير والتهليل سبعا سبعا موجود في الخبر وقد مر أيضا موجود في صحيح معاوية بن عمار التي دلت على السبع وعلى كثير من هذه الأحكام وفي مرسلة عمر بن يزيد عن بعض أصحابه قال كنت في قفا أبي الحسن موسى عليه السلام على الصفا وعلى المروة وهو لا يزيد على حرفين اللهم إني أسألك حسن الظن بك على كل حال وصدق النية في التوكل عليك وكذا المشي مع السكينة والوقار في طرفي السعي والهرولة في الموضع المعين موجود في الأخبار واستحبابه مع الدعاء حال السعي في رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال ثم انحدر من الصفا كذا في الكافي فامش وعليك السكينة والوقار حتى تأتي المنارة وهي طرف المسعى فاسع ملأ فروجك وقل بسم الله والله أكبر وصلى الله على محمد وآله وقل اللهم اغفر وارحم واعف عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم حتى تبلغ المنارة الأخرى فإذا جاوزتها فقل يا ذا المن والفضل والكرم والنعماء والجود اغفر لي ذنوبي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ثم امش وعليك السكينة والوقار إلى أن تأتي المروة وفي رواية سماعة فاكفف عن السعي وامش مشيا فإنما السعي على الرجال وليس على النساء سعي يعني إذا وصل إلى طرف المسعى يترك الهرولة ويمشي مشيا وليس على النساء الهرولة قال في المنتهى وليس على النساء رمل ولا الصعود على الصفا ولا على المروة لأن ترك ذلك أستر لهن والظاهر استحباب كل ذلك وإن كان وقع بصورة الأمر في الأخبار للأصل وعدم القائل بالوجوب وقلته مع عدم ظهوره ومقارنته بالمستحبات يقينا مثل الأدعية وفي صحيحة سعيد الأعرج قال سألت أبا عبد الله عن رجل ترك شيئا من الرمل في سعيه بين الصفا والمروة قال لا شيء عليه وهو يدل على عدم الوجوب ظاهرا وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال ليس على الصفا شيء موقت لا يدل على عدم وجوب ما ذكر في الصفا ويدل على صحة السعي راكبا وعدم الهرولة عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله قال ليس على الراكب سعي ولكن ليسرع شيئا وتدل على كون المشي أفضل رواية عنه عليه السلام قال سألته عن الرجل يسعى بين الصفا والمروة راكبا قال لا بأس والمشي أفضل وفي صحيحة ابن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام عن المرأة تسعى بين الصفا والمروة على دابة أو على بعير فقال لا بأس بذلك وسألته عن الرجل يفعل بذلك فقال لا بأس ويدل على عدم وجوبه نص الحنفية ويجوز القطع لما مر في الطواف وصحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله عن الرجل يطوف بين الصفا والمروة أيستريح قال نعم إن شاء جلس على الصفا والمروة وما بينهما يجلس وكذا يجوز قطعه للصلاة وقضاء الحاجة لما مر في الطواف ويدل عليهما أيضا صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة فيدخل وقت الصلاة أيخفف أو يقطع ويصلي ثم يعود أو يلبث كما هو على حاله حتى يفرغ قال لا بل يصلي ثم يعود أوليس عليهما مسجد وفي رواية الحسن بن علي بن فضال قال سأل محمد بن علي أبا الحسن عليه السلام فقال له سعيت شوطا واحدا ثم طلع الفجر فقال صل ثم عد فأتم سعيك هذه تدل على البناء مع عدم تجاوز النصف وتدل على القطع لقضاء الحاجة صحيحة يحيى بن عبد الرحمن الأزرق قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل في السعي بين الصفا والمروة فيسعى ثلاثة أشواط أو أربعة ثم يلقاه الصديق له فيدعوه إلى الحاجة أو إلى الطعام قال إن أجابه فلا بأس وكأنه فيها إشارة إلى أن السعي أولى ولهذا قال في الفقيه بعد قوله فلا بأس ولكن يقضي حق الله أحب إلي من أن يقضي حق صاحبه لكن ما تقدم في الطواف وما نقل في قضاء حوائج المسلمين يدل على خلافه ولعله يتفاوت بالنسبة إلى الأشخاص والزمان والحاجات قال في المنتهى قال الشيخ لو نسي الرمل في حال السعي حتى يجوز موضعه ثم ذكر فليرجع القهقرى إلى المكان الذي يرمل فيه وبعده بياض كأنه أراد نقل الرواية ورأيت في زيادات التهذيب وحكى عن أبي عبد الله عليه السلام وأبي الحسن موسى عليه السلام أنهما قالا من سها عن السعي حتى يصير من السعي على بعضه أو كله ثم ذكر فلا يصرف وجهه منصرفا ولكن يرجع القهقرى إلى المكان الذي يجب فيه السعي فيمكن استحباب الرجوع قهقرى للرمل للناسي والجاهل أيضا ويحتمل بعيدا للعامد أيضا ولكن الرواية مرسلة وموجبة للزيادة فالقول به مشكل ويؤيده أن رجوع القهقرى متعسر جدا مع المزاحمة بل قد لا يتفق إلا بالرجوع مرة بعد أخرى مع أنهم يمنعون عن الزيادة فهي مؤيدة لعدم المنع عن الزيادة في الجملة وكذا المنع عنه في الرجوع لا التزام المستجاب أن استحباب الدعاء فيه والترغيب فيه أكثر من هنا فتأمل فدليل قوله ولو نسيها أي الهرولة رجع تلك الرواية وما هو دليل الدعاء في أثناء السعي والهرولة فقوله ويحرم الزيادة

فاذا فرغ من سعي عمرة التمتع قصّر واحلّ من كل شيء احرم منه وادناه ان يقص شيئاً من شعر راسه او يقص اظفاره ولا يحلق فان فعل فعليه دم ولو نسيه حتى احرم بالحج فعليه دم المقصد الرابع في احرام الحج والوقوف

الحج فاسد بدليل تحريم الزيادة والبطلان بها مع ما فيه وكذا دليل تحريم تقديمه على طواف الحج ووجوب اعادته لو قدّمه على طوافه مع بقاء الوقت وكذا اتمام نقصاً ما ذكره مفصلاً
ولو كان بعد الرجوع الى اهله بنفسه او بوكيله كذا قدّم دليل تجويز بقرة لو وطئ اثناء السعي او فرغ ثم ذكر وقد عرفت ان المناسب هو الاستحباب لا الوجوب هذا ظاهر
لكن العبارة لا تخلو عن شيء لان الظاهر ان معنى احل فلم او قصّر المذكور بين بعد وبين ظاهر وان احدهما يكفي في وجوب البقرة بتحريم التقليم او القص كما يجب احدهما مع المواقعة
وهو بعيد كما سيجيء وهو موجود في التهذيب ايضاً ولكن من دون احل قبل قال وان كان قد اتى اهله او قصّر او قلم اظفاره فعليه دم بقرة والدليل على ذلك صحيحة ابن سعيد نسياً
الثقفي قال فيما متمتع سعى بين الصفا والمروة ستة اشواط ثم رجع الى منزله وهو يرى انه قد فرغ منه وقلم اظافره واحل ثم ذكر الى قوله ثم يريق دم بقرة ورواية عبد الله
بن مسكان المتقدمة ايضاً يفهم منهما ان الاحلال مع المواقعة موجب لدم البقرة وكذا مع التقليم ولعل التقصير مثله ولكن ما تفهم المصنف من الاحلال لعل المراد في الرواية
او مع اعتبار كونه الاولى هو المواقعة بقرينة الثانية ولبعد ايجاب البقرة للتقليم فقط او مع التقصير او يريد بالاحلال عليه فانه تعمد في محض الاحرام ما كان موجباً لها وفي الثانية
حملاً على حال الاحلال التقليم ونحوه بقرينة الاولى مع عدم صحتها كما عرفت وهذا كله دليل عدم الوجوب والاستحباب غير بعيد مع المواقعة ويمكن بدونه ايضاً فتأمل وقد عرفت ايضاً دليل وجوب
الاعادة على تقدير عدم تحصيل العدد بل الشك في النقيصة ايضاً مما تقدم في الطواف مع البحث فيه ودليل الاعادة في الشك في المبدأ مع كونه في المروة على المروة صح
وعدمها في العكس ظاهر وقد مر الاشارة اليه وقد عرفت جواز القطع لقضاء حاجة وصلاة وفريضة ايضاً فتعرّف **قوله** فاذا فرغ من سعي عمرة الخ اشارة الى احوال
العمرة المتمتع بها ودليل وجوب التقصير بعد السعي ظاهر مما تقدم في الاخبار الصحيحة مثل ما مر من صحيحة معوية بن عمار وروى ما الشيخ عنه في التهذيب بطرق عدة صحيحة عن ابي
عبد الله فاذا فرغت من سعيك وانت متمتع فقصر من شعرك الخ والظاهر انه لا كلام في وجوبه عندنا قال في المنتهى افعال العمرة الطواف وركعتاه والسعي والتقصير ذهب اليه علماؤنا
اجمع كانه ما اعتبر الخلاف في وجوب طواف النساء له واما الكلام في تعيينه وجواز الحلق قال في المنتهى التقصير في عمرة التمتع اولى من الحلق قال الشيخ في الخلاف يتمتع في عمرة
من الحلق وقال في التهذيب ولا يجوز ان يحلق راسه كله فان فعل وجب عليه دم شاة واستدل برواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عن المتمتع اراد ان يقصر فحلق راسه
قال عليه دم يهريقه ثم قال فاذا كان يوم النحر امرّ الموسى على راسه حين يريد ان يحلق فاذا كان قد فعل ذلك ناسياً فليس عليه شيء ونقل رواية جميل بن دراج قال
سألت ابا عبد الله عن متمتع حلق راسه بمكة قال ان كان جاهلاً فليس عليه شيء وان تعمد ذلك في اول شهر الحج بثلثين يوماً فليس عليه شيء وان تعمد بعد الثلثين التي
الاولى صح يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دماً يهريقه وهما ضعيفتان بمحمد بن سنان والقول في اسحق نقول المص بانها موثقة غير جيد والثانية تعلق الحد به مع الفضل لا انه في صحيحة
في الفقيه لكن الدلالة قاصرة واستدل بهما على عدم جواز الحلق بعد دخول ذي القعدة لمن اراد الاحرام ووجوب الدم وقد مرّ البحث فيه ويدل على التحريم الاستصحاب
والدلالة بتحريم حلق الراس على المحرم في الجملة وفيهما تأمل والاصل ظاهر الآية محلقين رؤسكم ومقصرين ولا ترغيب في الاخبار الى الحلق حيث نقل انه صلعم استغفر للمحلقين ثلث مرات
وفي اخر ثلث مرات قيل والمقصرين يا رسول الله وللمقصرين مرة واحدة ويؤيده تقديمه في الآية وان المقصود من التقصير ازالة الشعر ونحوه وهو يحصل بالحلق بل على الجواز ويؤيده ان
سبب التحريم هو الاحرام المقتضي لتحريم ازالة الشعر قد زال بل وجب الازالة ويؤيده ايضاً ما في صحيحة معوية بن عمار في الفقيه عن ابي عبد الله اذا فرغت من سعيك وانت متمتع فقصّر
من شعر راسك من جوانبه الى لحيتك […] ولعل تقصير الشعر يصدق على الحلق والامر بالجوانب لابقاء اللحية ويشعر به نفي الجدال وهذه صريحة في الجواز بعد التقصير حيث قال فقد
احللت من كل شيء يحل منه المحرم ويمكن حملهما على الاستحباب وان الافضل ترك الكل والبعض للحج وتخصيص الترغيب على غير عمرة التمتع بل الايذاء ايضاً للحج والشهرة والاحتياط ثم
ان الظاهر ان النزاع في تحريم حلق كل الراس كما هو ظاهر عبارة التهذيب لا في البعض ولا في الاجزاء عن التقصير كما يظهر من المنتهى قال فيه لو حلق في احرام الحج كذا والظ
لعمرة المتمتع بها اجزاء وهل يكون فعل حرام فيه خلاف تقدم ولو حلق بعض راسه فالوجه عدم التحريم على القولين وسقوط الدم والاجزاء […] في الاجزاء مع التحريم تأمل لان
ظ كلام […] في المنتهى انه نسك عندهم خلافاً للعامة ويشترطون فيه النية على ما رأيته في بعض الحواشي والمناسك الا ان يقال حصل الاحلال بالجزء الاول والباقي حرام فان
حلق الكل حرام وذلك لا يحصل الا بالجزء الاخير هذا واضح على تقدير عدم البعض عدم قصد حلق الكل في الابتداء وبدونه مشكل وكذا يشكل عدم تحريم
البعض وتحريم الكل فقط اذ يبعد تحريم الجزء الاخير فقط ولو كان قليلاً جداً ويؤيده انه اذا حصل الاحلال بالبعض فالظاهر جواز جميع ما حل للمحل وحرم على المحرم كما صرح
في الاخبار مثل صحيحة معوية بن عمار المتقدمة فلا يبعد الحوالة الى العرف مثل ان حلق اكثره بحيث ما بقي الا جزء غير معتد به ولا يبعد كون مراد المص هنا والشيخ في التهذيب
ذلك والظاهر ايضاً انه لا كلام في حصول الاجزاء والاحلال بقصد التقصير بذلك بحلق الا ازالة لا حلق الراس على الخلاف المتقدم قال في المنتهى لو قص الشعر باي شيء كان
اجزاه وكذا لو نتفه وازاله بالنورة لان القصد الازالة والامر ورد مطلقاً فيجري كل ما يتناوله الاطلاق لكن الافضل التقصير في احرام العمرة والحلق في الحج اقتداء
لانه نوع تقصير برسول الله في امره وظاهر هذا الكلام كالصريح في صدق التقصير على الحلق فهو مؤيد لجواز الحلق وكذا قال الاحلال يحصل بقص الاظفار بل الظفر وقال ادنى التقصير ان تقص
وكذا من شعر شيئاً من شعره واقله ثلث شعرات لان الامتثال به يحصل ثم قال وهذا اختيار علمائنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة الربع وهو يدل على الاجماع ويدل عليه
الحاجب […] شعر على عدم تعيين الاخبار لانه روايات معتبرة مثل حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال سألته عن متمتع قرض اظفاره واخذ من شعر راسه بمشقص قال لا بأس
الثاني من الراس ليس كل احد يجد جلماً فان اخذ الشعر يصدق على البعض لكنه هنا مع قرض الاظفار ولعل فيها اشارة الى جواز حلق الراس فافهم وصحيحة الحلبي في امرأة قرضت بعض
وان سمي ذلك شعرها باسنانها قال رحمها الله كانت افقه منك قد تفقدت هذه ويمكن حمل ما ورد مثل صحيحة معوية بن عمار من الاخذ من الراس واطراف اللحية والشارب وقص الاظفار
كاف فيما اخذ المتعر على الاستحباب وكذا صحيحة محمد بن اسمعيل قال رأيت ابا الحسن احل من عمرته اخذ من اطراف شعره كله ثم اشار الى شاربه فاخذ منه الحجام ثم اشار الى اطراف لحيته فاخذ
وقلم الاظفار صح منه ثم قام لعل المراد بقوله حل انه اراد ان احل ويشعر به شعر راسه ومثل هذه تدل على جواز الاخذ بنفسه فيجوز بغيره فهو مؤيد لعدم الدقة في النية فتأمل وتدل على
الاخذ عن الكل صحيحة جميل بن دراج وحفص وغيرهما في الفقيه وهي حسنة في الكافي عن ابي عبد الله في محرم يقصر من بعض ولا يقصر من بعض قال يجزيه والظ ايضاً جواز
في مكان معين وان كان في بعض العبارات كونه على المروة للاصل وصدق الامتثال للاوامر المطلقة وخلو الادلة عن ذلك فلو رواية عمر بن يزيد ثم ايت منزلك
فقصر من شعرك وحل لك كل شيء ولا يضر جهل محمد بن عمرو مما تدل على عدم تحريم حلق الراس بعد التقصير وجواز العفص مثل رواية عبد الله بن سنان عن ابي

عبد الله

فاذا فرغ من العمرة وجب عليه الاحرام بالحج من مكة ويستحب ان يكون يوم التروية عند الزوال من تحت الميزاب م

عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فاذا فعل ذلك فقد احل قال في المنتهى ويعضده
صحيحة وعند ابو الحسين النخعي مجهول ولكن لا يضر بعمل رحمه الله وهي تدل على عدم وجوب طواف النساء ايضا في العمرة المتمتع بها كثيرة مما تقدم ومثلها في الدلالة على بعض
الامور المذكورة صحيحة معوية المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا فرغت من سعيك وانت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك و
ابق منها لحجك فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء يحل منه المحرم واحرمت منه فطف بالبيت تطوعا ما شئت فلا كفارة في حلق الراس بعد لو كان ما تاما امد ابن ابيهم بعد
السعي لما مر وصحيحة الحلبي المتقدمة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اني لما قضيت مناسكي للعمرة اتيت اهلي ولم اقصر قال عليك بدنة قال قلت اني لما اردت ذلك منها ولم يكن
قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها فقال رحمها الله كانت افقه منك عليك بدنة وليس عليها شيء ولعل فيها دلالة على عدم وجوب المعين
وعلى عدم وجوب العلم بحرمة الحج وافعالها في الجملة وتدل عليه اخبار كثيرة فتأملها فلكن الاحتياط العلم مهما امكن وعدم ترك النية ان لم يكن اجماع ويفهم ذلك من تركها
في التقصير والحلق في كثير من الكتب مع ذكرها في باقي المناسك واما وجوب الدم على ناسي التقصير حتى احرم بالحج فدليله رواية اسحق وهي صحيحة الى اسحق في التهذيب وفي الفقيه قال قلت لابي
ابرهيم عليه السلام الرجل يتمتع فينسى ان يقصر حتى يهل بالحج فقال عليه دم يهريقه ويمكن حملها على الاستحباب للقول في اسحق وتكافئه ولا باس به لكن يقول فيما ينفرد به الاثبات وجوب
ما على المكلف مع المعارضة على الظاهر ورواية من ليس فيه قول بعيد هي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل متمتع نسي ان يقصر حتى احرم بالحج قال يستغفر الله تعالى الكتاب م
قال في الفقيه بعدهما قال مص هذا رضي الله عنه فالدم على الاستحباب والاستغفار يجزي عنه والخبران غير مختلفين وانت تعلم عدم ظهوره لان الاخيرة على عدم الدم
الا بمجرد السكوت فلا ينافيه الايجاب في خبر اخر ولهذا انما نقل الشيخ التأويل في كونها الاولى ثم يدل على عدم لو وجوبها نقدم من ان لا كفارة ناسيا الا في الصيد حسنة
معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اهل بالعمرة ونسي ان يقصر حتى دخل في الحج قال يستغفر الله ولا شيء عليه وتمت عمرته وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا
ابرهيم عن رجل تمتع بالعمرة فدخل مكة وطاف وسعى ولبس ثيابه واحل ونسي ان يقصر حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبني على العمرة وطوافها وطواف الحج على اثره وهذه الى الحج صح
في الدلالة اقرب من صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وصحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اهل بالعمرة ونسي ان يقصر حتى دخل في الحج قال يستغفر الله ولا شيء
عليه وتمت عمرته وحسنة معوية قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن متمتع وقع على امرأته ولم يقصر قال ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون قد ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فلا
شيء عليه ومثلها صحيحة معوية في التهذيب الا انه ليس فيها قوله ان كان عالما الخ فالحسنة كالصريحة في عدم الدم على الجاهل فالظ ان الناسي كذلك فلا يبعد حمل مثلها على
عدم العقاب للجمع بينه وبين رواية اسحق مع ما فيه والاصل كما فعل في التهذيب حمل على العمد للجمع مثل حسنة الحلبي في الكافي وهي صحيحة في التهذيب قال سألت ابا عبد الله
عن رجل طاف بالبيت وبالصفا والمروة وقد تمتع ثم عجل فقبل امرأته قبل ان يقصر من راسه فقال عليه دم يهريقه وان جامع فعليه جزور او بقرة ويمكن فهم جواز حلق الراس منها
والظ كون الجاهل كالناسي لما مر من خبر مرة ولقوله عليه السلام وان كان جاهلا فلا شيء عليه قال في المنتهى ولا شيء على المجامع ناسيا او جاهلا قبل التقصير والاحوط الكفارة
والظ ان المتعة لا تبطل بنسيان التقصير والاحرام بالحج معه كما فهم من هذه الاخبار خصوصا من صحيحة عبد الرحمن ومعوية وكذا بنسيانه والوطي والتقبيل بالعمد ايضا لما
تقدم ويشعر به وقد خشيت فانه اشارة الى الصحيح مع مبالغة في المنع فتأمل واما مع ترك التقصير عمدا والاحرام بالحج فيمكن ان يبطل الاحرام ويجب التقصير ثم انشاء الاحرام
ان امكن وان لم يبطل مع عدمه ويجب ان يبقى محرما الى زمان الحج او يقطع ويأتي بعمرة مفردة وبطلان المتع والانقلاب الى الافراد ويحتمل الاجزاء عن الذي شرع وهو مشكل اذا
كان التمتع عليه متعينا وقد مر ما يمكن ان يفهم امثال ذلك في مسئلة المفرد والقارن اذا دخلا مكة وطافا فتذكر ويحمل الشيخ والمص على العامد رواية اسحق بن عمار
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبى قبل ان يقصر فليس له ان يقصر وليس له متعة وظاهره الانقلاب والاجزاء عما شرع ولا يبعد فتأمل ويمكن الاقتصار
على العامد في ذلك لعدم صراحة الرواية وخلاف القوانين فلا يكون الجاهل مثله بل تصح عمرته كالناسي ويمكن بطلان احرام العامد وبقاؤه على احرام التمتع حتى يأتي
بالتقصير وفيه ثم ياتي باحرام حج هذا هو مقتضى النظر في القواعد مع عدم صحة الرواية والصراحة والله يعلم ثم ينبغي التشبه بالمحرمين للمتمتع بعد الاحلال بعدم لبس ما يحرم
على المحرم لحسنة حفص عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينبغي للمتمتع بالعمرة الى الحج اذا احل ان لا يلبس قميصا وليتشبه بالمحرمين ويمكن فهم استحباب ترك جميع ما يحرم على المحرم حتى مخالطة
النساء من قوله وليتشبه بالمحرمين فتأمل لعدم الصراحة وعدم ذكر الاصحاب ولما في رواية محمد بن ميمون قال قدم ابو الحسن متمتعا ليلة عرفة فطاف واحل واتى بعض جواريه ثم احل بالحج وخرج

قوله واذا فرغ من العمرة يجب عليه الاحرام بالحج من مكة الخ الظ عدم الخلاف في وجوب الاحرام للحج من مكة وقد مر ما يدل عليه من الاخبار وكذا في استحباب يوم التروية
قال في المنتهى ولا نعلم فيه خلافا ويدل عليه الاخبار ايضا مثل صحيحة معوية بن عمار اذا كان يوم التروية ان شاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك
السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام ابرهيم او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة فاحرم
بالحج ثم امض وعليك السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الرقطاء دون الردم فلب فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي منى وهذه تدل
على استحباب بعض مقدماته الذي قد مر في احرام العمرة بحمل بعض وامرها على الاستحباب وتدل عليه اخبار اخر والظ ان تكون الركعتين للاحرام ويحتمل كونهما التحية
ايضا ويفهم منها التخيير بين كونه في المقام او الحجر بل يمكن فهم كون الاول اولى لتقدمه ولان الظاهر ان المقام افضل خصوصا للصلوة من الحجر فتعيين المص من تحت
الميزاب محل التأمل وتدل ايضا على عدم مقارنة التلبية بالتلبية حيث قال ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة اي الدعا المتقدم مع الشرط الا انه
هنا يسمى الحج وهناك العمرة ثم قال فاحرم بالحج ثم امض الخ حيث حكم بتحقق الاحرام وامر بتعقبه من دون التلبية حيث قال بعد ذلك فلب ثم قال فارفع وفي رواية زرارة
قال قلت لابي جعفر عليه السلام متى الني بالحج قال اذا خرجت الى منى ثم قال اذا جعلت شعب الدب على يمينك والعقبة على يسارك فلب بالحج وقد مضى ما يدل عليه ايضا في احرام
العمرة فتذكر وقال في التهذيب بعد نقل رواية ابي بصير المتقدمة المشتملة على مقدمات الاحرام وعلى الدعاء مع الشرط وعلى قوله عليه السلام بعد ذلك ثم تلبي من المسجد الحرام
كما لبيت حين احرمت وتقول لبيك بحجة تمامها وبلاغها عليك واما ما تضمن خبر ابي بصير من ذكر التلبية عقيب الصلوة فليس بمناف لما ذكرناه في رواية معوية لان تلبي من الموضع الماشي م
الذي يصلي والراكب يلبي عند الرقطاء او عند الشعب ولا يجهر بالتلبية الا عند الاشراف على الابطح ويدل عليه رواية عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان كان يوم

المروة فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صلّ ركعتين خلف المقام ثم اهلّ بالحج فان كنت ماشيا فلبّ عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك وصلّ الظهر ان قدرت بمنى واعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار ونقل هذا كله في المنتهى من غير اشعار بمخالف فيه ويمكن ان يقولوا بوجوب التلبية مقارنا فالتلبية في المسجد للماشي وللراكب خارج المسجد وفي حد الموضعين المذكورين يصح الاحرام فيهما لان نيتها مقارنة والظاهر انهما منها ولكن هذا بعيد مع انه قد مضى قول الدعا المشتمل على الشرط وذكر الحج وذكر ان يفعل في المسجد مع ان رواية معوية صحيحة دون غيرها ورواية عمر بن يزيد مشتملة على ولو بالخروج الى منى قبل الزوال وافضلية فعل الظهر فيه والظاهر انهم لا يقولون به وبالجملة يفهم عدم لزوم مقارنة نية الاحرام للتلبية كما قالوا نعم الاحتياط ان ينوي في المسجد بعد الصلوة ويلبي ثم يعيدهما في المواضع المذكورة ويدل على كون مكة كلها ميقاتا ايضا الى ما تقدم ما في رواية يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام من اي المسجد احرم يوم التروية فقال من اي المسجد شئت وفي رواية الصحيحة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام من اين اهل بالحج فقال ان شئت من رحلك وان شئت من الكعبة وان شئت من الطريق ولا يضر عدم صحتهما واما الاستحباب وقوعه يوم التروية وهو ثامن ذي الحجة فللاجماع المتقدم ووجود الامر في الاخبار الكثيرة حتى ورد اخبار دالة على فوت المتعة مع فوت يوم التروية وانقلابه مفردا مثل صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله قال اذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما انت بحجك ورواية علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل والمرءة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة الى يوم التروية وفي الطريق عبد الرحمن بن اعين ونقل عن كشي في شانه ورواية فيها محمد بن علي بن سنان تدل على الاستقامة وغيرها من الاخبار الدالة على ذلك وحملها الشيخ على الذي خاف فوت الموقفين للروايات الدالة على ان ادراك الموقفين يكفي لصحة التمتع مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال المتمتع يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ما ادرك الناس بمنى وصحيحة مرازم بن حكيم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المتمتع يدخل ليلة عرفة مكة والمرءة الحائض متى يكون لهما المتعة قال ما ادركوا الناس بمنى وفي الدلالة تامل واضح وصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر وفيها دلالة على ركنية اول الوقت من الزوال لا ان الركن ادراك جزء ما من الزوال الى الغروب كما قاله الاصحاب وعلى عدم اجزاء اضطراري عرفة وعلى ان اضطراري المشعر يكفي لادراك حج الافراد دون التمتع فتامل وقال والذي يدل على هذا المعنى ما رواه ابن ابي عمير عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اهل بالحج والعمرة جميعا ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشي ان هو طاف وسعى بين الصفا والمروة ان يفوته الموقف فقال يدع العمرة فاذا اتم حجه صنع كما صنعت عايشة ولا هدي عليه والظاهر انها صحيحة وصحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون في يوم عرفة وبينه وبين مكة ثلثة اميال وهو متمتع بالعمرة الى الحج فقال يقطع التلبية اذا صلى الفجر ويمضي الى عرفات فيقف مع الناس ويقضي جميع المناسك ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم ولا شيء عليه قال الا ترى انه وجه الخطاب في الخبر الاول الى من خشي فوات الموقف وفي الخبر الثاني الى من يكون بينه وبين مكة ثلثة اميال ومعلوم ان من هذه صورته لا يمكنه دخول مكة والاشتغال بالاحلال والاحرام ولحوق الناس بعرفات ويؤيده ان قوله ان الذي يجب لادراك الحج بعد العمرة وقوف عرفة ولا واجب قبله من المناسك وان الاحرام انما هو للوقوف فمتى كان الوقت يسع ذلك يجوز انشاء الاحرام لحج التمتع واذا كان لم يسع فينقل الى حج الافراد ولكن الظاهر في رواية زرارة وجميل انه يفوت بعد ادراك عرفة اول الزوال والظاهر انه لا يفوت الا بفوت جميع يوم عرفة بناء على انهم يقولون انما الركن هو كون ما من الزوال الى الغروب فلو كان الوقت بحيث يمكن انشاء الاحرام بعد فعل العمرة لادراك جزء ما منه يجزيه ذلك فما كان التاخير عمدا يأثم والا فلا بل ولو ادرك بعض الليل ثم ادرك اختياري المشعر او اضطراريه ايضا على الخلاف الذي ياتي لا يبعد وجوب الاحرام بالحج بعد اتمام العمرة ويأثم لو كان ذلك عمدا اختيارا او يمكن ان يكون الاجزاء اقل كما قال الشيخ من ادرك يوم التروية عند زوال الشمس يكون ثوابه اكثر ومتعته اكمل ممن لحق بالليل ومن ادرك بالليل يكون ثوابه دون ذلك فالظاهر انه كذلك الكلام في الخروج الى منى عند ظهر يوم التروية وبعده وفي بعض الاخبار ما يدل على جواز التاخير مطلقا يومين والثلثة والبعض ومعه نصا العدد ولعل المنع في بعض الروايات محمول على عدم الوجوب او ترك الافضل وكذا الخروج للامام قبل الزوال ليصلي الظهر فيه والله يعلم وحمل ايضا الاخبار على التخيير بين ان يجعل حجه مفردا وبين ان يتم على احرام المتمتع ما لم يخف فوت الموقفين وذلك مشكل فيما يتعين عليه التمتع فالحمل المتقدم اولى واعلم ان في بعض الاخبار المتقدمة وغيره دلالة على انقلاب احرام التمتع الى الافراد مثلا من غير احتياج الى ان يجعله ويقلبه كذلك وصحيحة زرارة تدل على القلب ويمكن التخيير وكونه اولى ونية تجديد عمرتها ولاشك ان القلب احوط واولى وان ذلك يجزي عن حجه وان كان التمتع متعينا عليه وذلك في غير العامد التارك الى ذلك الوقت اختيارا والظاهر غير بعيد يدل على الرواية على اجزاء العمرة المفردة مع ذبح هدي عن حج التمتع لمن فاته واشترط في احرام حج الافراد معه بالطريق الاولى ولكن الظاهر انه في غير العامد والمختار فهي غير صريحة في ذلك بل عامة يجب التخصيص حيث ترك التفصيل وفيها فائدة عظيمة للاشتراط فتأمل وهي صحيحة ضريس الكناسي لثقة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل خرج متمتعا بعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم بمكة على احرامه ويقطع التلبية حين يدخل الحرم فيطوف بالبيت ويسعى ويحلق راسه ويذبح شاته ثم ينصرف الى اهله ثم قال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه ان يحله حيث حبسه فان لم يشترط فان عليه الحج والعمرة من قابل ويمكن فهم ذلك لعموم الاخبار لترك التفصيل في مقام الحاجة ويكون الفرق بالاثم وعدمه ويحتمل عدمه وتخصيص الاخبار بغيره وجعله بمنزلة من ترك الموقف واحد الاركان اختيارا ويمكن عدم انعقاد احرامه ايضا ح فيكون محلا وفعل حراما بالترك والدخول بغير احرام ان تجاوز ميقاتا لعله بوجوب الاحرام في وقت يسع الافعال مع علمه بعدم السعة ويحتمل انعقاد الاحرام والانقلاب من غير اختيار فالاجزاء عن حجه وعدم الانقلاب فيبقى محرما الى العام المقبل جزاء لعلمه وتركه ذلك عمدا عالما اختيارا والى الاحلال بعمرة مفردة والكل بعيد خصوصا على قوانين الاصحاب من لزوم النية في اول العمل والعلم بالفعل وقصد فعله على وجهه لقوله كل الا انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى ذكر وان ذلك في الصلوة فالظاهر عدم الفرق لشمول دليلهم جميع الافعال مع ان ما يدل على عدم ذلك خصوصا في الحج كثير مثل الامر بفعل المحرم بعد احرامه ما يفعل الناس وان من حصل الموقفين صح وان لم يعرف بكيفيته ذلك وان لا استر عن العمل بعد الاحرام وجوابها للرجال والنساء وان من جرت يفعل غيره بعد ذلك تعلم الائمة المناسك للناس في خطبة يوم عرفة ويوم النفر الاول ويوم النحر ويوم السابع نقله في المنتهى عن الشيخ والجواب عمن سعى اكثر من سبعة اشواط وطاف كل اجمالا بانه صح وما عليه شيء من غيرها

تلبية المتعة ويهل بالحج بالتلبية

وكذلك المضي من منى الى مكة للطواف يوم النحر او بعده صح

وصفته كما تقدم الا انه ينوي احرام الحج ثم يبيت بمنى مستحبا ليلة عرفة ثم يمضي الى عرفة فيقف بها بعد الزوال الى الغروب فهو ركن من تركه عمدا بطل حجه ولو كان سهوا ولم يلحق المشعر
فان نسيه رجع فان تعذر احرم ولو بعرفة ثم
ويجب فيها النية ثم

لوم ترك العلم وغيره لذلك فتم فانك تجد ذلك كثيرا وهذا مؤيد لصحة متعة تارك التقصير قبل احرام الحج جاهلا وعدم تعلق الكفارة بجماعه مع عدم الاحرام منها ويحتمله كما مر ذلك في العامد ولظاهر عدم الانقلاب في العامد بل الظاهر بطلان احرامه بحجه للنهي المفسد فانهم يقولون لا يجوز الاحرام بالحج قبل التقصير بل عليه الاتمام ثم ان نقد تمت فيحتمل بقاؤه محرما معفوا عنه عليه الا ان يأتي بحج التمتع بعد هذا العام بان يستكمل افعال العمرة ثم ينشئ احرام الحج ويحتمل التحليل بالعمرة فتامل **قوله** فان نسي الخ نسي الاحرام بالحج حتى اتى بعرفات رجع الى مكة ويحرم منها فان تعذر احرم من موضع الذكر ولو كان بعرفة والظاهر ان الجاهل كالناسي لما مر ولا يبعد كون العامد كذلك مع ايجاب الرجوع عليه مهما امكن لوجوب الوقوف والاحرام فان ترك فتعذر من الموضع الذي يجب لو كان عمدا لا يسقط عنه اصل الوجوب مع صحة الاحرام بعد التعذر في غير ذلك المحل في الجملة ويجب عليه العود فان تعذر فلا نسك له ويحج من قابل ثم وقد مر البحث في مثله في تارك الاحرام من الميقات ولعل دليل ما في المتن ظاهر مما قال في التهذيب من نسي الاحرام يوم التروية بالحج حتى حصل بعرفات فليذكر هناك ما يقوله عند الاحرام فان لم يذكر حتى يرجع الى بلده فقد تم حجه ولا شيء عليه واستند عليه برواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكر وهو بعرفات فما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة نبيك فقد تم احرامه فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه وفي الطريق محمد بن احمد العلوي وفي تعرفه الا انه قبل طريقه في التهذيب الى علي بن جعفر صحيح مع انما صحيحه في الزيادات وفي المتن ايضا خفا لقوله يقول الخ كانه اشارة الى النية وتقديره اللهم اني احرم بالحج على كتابك وسنة نبيك ثم ما ذكر التلبية للظهور وهي محمولة على حال التعذر من الرجوع الى مكة من عرفات للظهور وايضا كلام الشيخ والحكم غير بعيد لاصل عدم الاعادة والمشقة ولما تقدم من عذر الناسي ويؤيده جعل الاصحاب الاحرام ركنا بمعنى ان تركه عمدا مبطل لا سهوا وقولهم ان ناسي الاحرام بالحج حتى فرغ لا شيء عليه **قوله** وصفته اي صفة احرام الحج كيفية واجبة كانت ومندوبة مثل احرام العمرة الا انه هناك كان ينوي الاحرام بالعمرة وهنا ينوي بالحج ويمكن ذكره في التلبية ايضا كما مر **قوله** ثم يبيت بمنى مستحبا الخ قال في المنتهى المبيت ليلة عرفة بمنى للاستراحة وليس بنسك فتذكره ولا يجب بتركه شيء كانه يدل على انه اجماعي وان كان ظاهر بعض الاخبار الوجوب في الجملة ولا يبعد حصول الغرض من هذا الاستحباب بفعله مع النية على التدبر المشترط في غيره لقوله انه ليس بنسك كما انه في حصول ما له من استحباب التقدم واخذ العصا ولبس البيض وغير ذلك مما هو متعلق به في الجملة وترك بعض المكروه مثل ترك لبس السواد وقد يحصل ذلك في الواجبات ايضا مثل ازالة النجاسات وذلك في غير العبادات كثيرة وان كان حصول الثواب موقوفا عليها بناء على قواعدهم ولعل ذلك مراد من فهم من كلام العلامة النية من قولهم انه للترفه والاستراحة فلا يرد عليه انه ليس بشيء فان المستحب وان كان الغرض الذي يحتاج الى النية قال في المنتهى ويكره الخروج منها قبل طلوع الفجر الا لضرورة وحاجة كالخائف من الزحام والمريض وغيره لما في صحيحة معوية ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخرة والفجر ويدل على الاستثناء صحيحة عبد الحميد قال قلت لابي عبد الله ع انا مشاة فكيف نصنع قال اما اصحاب الرحال فكانوا يصلون الغداة بمنى واما انتم فامضوا حيث تصلوا في الطريق وفي رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان من السنة ان لا يخرج الامام من منى الى عرفة حتى تطلع الشمس وفي الدروس فلا ينبغي الخروج عن وادي محسر الا بعد طلوع الشمس قال الشيخ بعد الجواز لصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع قال لا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس ويحتمل الكراهة للاصل والشهرة ورواية اسحق المتقدمة وما في صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع انه قال في التقدم من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس لا باس به **قوله** ثم يمضي الى عرفات فيقف بها بعد الزوال الى الغروب الخ قال في المنتهى ويجب الكون بعرفة الى غروب الشمس هو وفاق اي باتفاق اهل العلم ويؤيده انه ص وقف الى الغروب كما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان المشركين كانوا يفيضون من قبل ان تغيب الشمس فخالفهم رسول الله ص فافاض بعد غروب الشمس وفي رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع متى الافاضة من عرفات قال اذا ذهبت الحمرة يعني من الجانب المشرقي وفيها دلالة على ان وقت المغرب انما يحصل بذهاب الحمرة فافهم و قال خذوا عني مناسككم على فوريه والتاسي فتامل فيه وقال فيه ايضا واول وقت الوقوف بعرفة زوال الشمس من يوم عرفة ذهب اليه علماؤنا اجمع ثم نقل الخلاف عن احمد فقط واستدل عليه بانه ص انما وقف بعد الزوال وقال خذوا عني مناسككم وبما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين فانما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسألة والامر للوجوب ولا يخفى انه سيبطل بها مذهب احمد حيث قال بالوجوب من اول الفجر ولكن ندل على عدم الوجوب من اول الزوال مع انه يقول به فتامل وقال ايضا الوقوف بعرفة ركن من اركان الحج يبطل بالاخلال به عمدا وهو قول علماء الاسلام ويدل عليه ايضا ما في خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا وقفت بعرفات فادن من الهضبات والهضبات هي الجبال فان النبي ص قال ان اصحاب الاراك لا حج لهم يعني الذين يقفون تحت الاراك وحسنة الحلبي عنه ع قال قال رسول الله ص في الموقف ارتفعوا عن بطن عرنة وقال اصحاب الاراك لا حج لهم جعله دلالة انه اذا لم يكن لمن وقف في حد عرنة حج فلم يكن لمن لم يقف اصلا بالطريق الاولى ذكره في المنتهى ثم الركن هو مسمى الكون من بين الزوال الى الغروب ط قائما او جالسا راكبا او ماشيا مختارا كما ان الواجب هو الكون المذكور في جميع ذلك الزمان مطلقا صرح به في المنتهى فالواجب ليس بركن جميعه كما هو ظ المتن والمراد بالركن هنا هو الذي بتركه عمدا اختيارا يبطل الحج ولعله لما ليل كون الركن هذا المقدار هو الاصل وعدم دليل على الكل فان الاجماع ليس فيه بل في ترك الكل كما هو ظاهر الخبرين المتقدمين ويفهم من المنتهى الاجماع ايضا حيث قال ولو افاض قبل الغروب عمدا فقد فعل حراما وجبره بدم وصح حجه وبه قال عامة اهل العلم وقال مالك لا حج له ولا نعرف احدا من فقهاء الامصار قال بقول مالك والافاضة قبل الغروب يصدق على الافاضة بعد الزوال في اي جزء كان والظ انه لا فرق عندهم بين ان يقف اول الوقت ثم افاض وبين من لم يقف في اوله ثم جاء ووقف مع احتمال الفرق فتامل **قوله** ويجب فيه النية قال في المنتهى بلا خلاف في الجملة ثم استدل عليه بما امروا الا ليعبدوا الله وبانما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ثم قال ويجب فيها نية الوجوب والتقرب الى الله تعالى فهذا مشعر بكون وجوبها اجماعيا عند الاصحاب وانه يكفي الوجوب والقربة ولا بد منهما وقد مر ما يحتاج اليه غيره ويؤيده ما قال في جواب احتجاج العامة على عدم النية بعموم الخبر الدال على ان من اتى عرفات فقد تم حجه فانه اعم من الشاعر وغيره وجوابه انه كما لا يدل على اشتراط الشعور لا يدل على عدمه ايضا فلا دلالة فيه ولا معارضة لما بينا من الادلة ولان قولهم انها انما يتحقق بالقصد والارادة المتوقفة على العلم فانه يدل على ان مجرد العلم بكونه عبادة يكفي للنية فلا يكون التفاصيل المذكورة والمقارنة شرطا ثم انت تعلم ان الكل بين غير ظاهر اما الاول فلان عموم الخبر يدل على عدم الاشتراط واما الثاني فلان العلم بكونه عبادة واجبة وقصد ذلك تعالى غير داخل في الاتيان فانه اعم لعل المراد بالاول انه لا يدل على عدم الاشتراط صريحا ودليلنا يدل على الاشتراط

فلو أفاض قبله جاهلاً أو ناسياً وعاد قبل الغروب فلا شيء وعامداً عليه بدنة فان عجز صام ثمانية عشر يوماً ولو لم يتمكن نهاراً أو وقف ليلاً ولو قليلاً فلو فاته بالكلية جاهلاً أو ناسياً أو مضطراً أجزأ المشعر
كون بها الى الغروب

منافات وبالثاني ان المراد بالاثنا على هذا الوجه لما تقدم من بدليله فتامل ثم قال لو كان نائماً صح وقوفه لسبق النية وهناك منه اشكال على تقدير استمرار
النوم من قبل الدخول الى وقت الفوات اما الجمهور فجزموا بالصحة على هذا التقدير واختاره الشيخ على تردد واشكال فيه لا يخفى ان عدم جزم المص بعدم الاجزاء اشعر
بعدم اعتبار النية على الوجه المذكور ومقارنتها كجواب الثاني المتقدم واختيار الشيخ صرح في ذلك فيحتمل عدم وجوب النية على هذا الوجه عند المص ايضاً
بعد نقل الاجماع على وجوبها فتامل وفيه اشكال آخر كيف يصح منه العبادة في حال ليس بمكلف بها وانه فاعقلاً ونقلاً وهذا الايتم الا ان يكون المقصود وجود
الشخص الحي في ذلك المكان في تلك الزمان فقط فيلزم صحته من المغمى عليه والسكران والمجنون ايضاً الا ان نفرق بينهم بالاجماع ونحوه وقد مضى مثل هذا البحث في صوم
النائم فتذكر فتامل ويدل على عدم الصحة من السكران مكاتبة ابي علي بن راشد قال كتبت اليه اسأله عن رجل محرم سكر وشهد المناسك وهو سكران فكتب عليه
لا يتم حجه وفي الطريق محمد بن عيسى لا يضر بوعلي مشكور ممدوح وكيف يمكن عدم الصحة في السكران ونحوه مما ليس مكلف في ذلك عقلاً فتامل ثم قال ولا يشترط فيه الطهارة
ولا الستر ولا الاستقبال القبلة ولا نعلم فيه خلافاً بين العلماء ويمكن استثناؤه مما تقدم ايضاً من قولهم كل النسك تصح من غير وضوء الا الطواف وصحته من الحائض
على ما مر في الاخبار الكثيرة الصحيحة فيحمل على الاستحباب ما يدل على الطهارة والوضوء مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عم قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يقف
بعرفات بغير وضوء قال لا يصلح الا وهو على وضوء والاصل وعدم دليل خلافه دليل **قوله** والكون بها الى الغروب اي يجب الكون في عرفة بعد الزوال الى الغروب
هو المفهوم من كثير من العبارات قال في الدروس يضرب خباءه بنمرة وهو الاصح فعلى هذا لا يدخل عرفات الى الزوال فاذا زالت الشمس اغتسل وتطهر واستراح وقال
في المنتهى ويستحب تعجيل الصلوة حين تزول الشمس وان يقصر الخطبة ثم يروح الى الموقف في اول وقته والسنة التعجيل ويدل ابن عمر الى قوله حتى اتى رسول الله عم فلما برح | لان طول ذلك
بنمرة حتى اذا كان عند صلوة الظهر راح رسول الله صلى الله عليه وآله فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح الى الموقف فوقف على الموقف من عرفة ولا خلاف في هذا بين | يمنع من الرواح
علماء الاسلام وظاهر بعض رواياتنا ايضاً ذلك مثل ما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد | الى الموقف
واقامتين وانما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة وروايته في التهذيب انما تعجل الصلوة وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه
يوم الدعاء ومسئلة ثم تأتي الموقف وعليك السكينة والوقار وما في حسنة الحلبي قال قال ابو عبد الله الغسل يوم عرفة اذا زالت الشمس وتجمع بين الظهر والعصر باذان
واقامتين ومعلوم ان الاتيان الى الموقف بعد الغسل والصلوة لما مر في المنتهى من وجوب الوقوف من اول الزوال بالاجماع فهو مسامحة للشروع في مقدماته من الغسل
والصلوة والطهارة والدعاء وانه واجب موسع بحيث لا يضر التاخير بسبب الشروع في مقدماته او ان المراد بالرواح الى الموقف بعد الغسل والصلوة والطهارة هو للدعاء
للدعاء والاشتغال به في محل الفضيلة من الموقف اذ هو كل العرفة مثل سفح الجبل بعد ان حصل الشروع في الوقوف الواجب بالنية مقارنتها لما بعد الزوال اي بعد
تحققه لا مقارنته باول الزوال ولعل مرادهم بعد تحقق الزوال لا اتصل واليه اشار في الدروس قال النية مقارنتها لما بعد الزوال ولكن يؤباه ظاهر من ضرب الخباء
بنمرة والدخول في عرفة بعده فكان المراد بعد الزوال في الجملة بحيث لا يتخلل زمان كثير وهو مشتغل بمقدمات الوقوف وبالجملة الذي يستفاد من الاخبار انه ينبغي
الكون في عرفة بقصد العبادة من اول الزوال بل مقدماته من باب المقدمة والنية بعد تحقق الزوال والاشتغال بالغسل والطهارة ثم الجمع بين الصلوتين ثم
تجديد النية والاشتغال بالدعاء والتضرع والبكاء والتباكي والمسئلة وطلب المغفرة لنفسه ولاخوانه المؤمنين واخوانه الموتى بل انه افضل للرواية الى الغروب وعدم
الاشتغال بغيره فانه يوم مسئلة ودعاء وينبغي العتق في عشية عرفة ليعتقه الله من النار كما في الرواية وينبغي اختيار الادعية المأثورة المذكورة في الكتب
والكافي خصوصاً دعاء الحسين علي ودعاء علي بن الحسين عليهم السلام وعلي القبول والظاهر استحباب ما عدا الوقوف لما تقدم ولما قال في المنتهى انما الواجب هو الوقوف
ولا نعلم في ذلك خلافاً وما دل على كون الوقوف سنة فالمراد ما ثبت وجوبه بالسنة فلا واجب الا الوقوف والله يعلم فتامل **قوله** فلو افاض قبله الخ اي انما يجب الكون بها
الى الغروب على المختار والعالم المتذكر بذلك فلو افاض قبله مكرهاً او جاهلاً فلا شيء عليه وكذا الناسي لانه عذر كما مر وللاصل مع عدم دليل ولرواية مسمع بن عبد الملك
عن ابي عبد الله عم في رجل افاض من عرفات قبل غروب الشمس قال ان كان جاهلاً فلا شيء عليه وان كان متعمداً فعليه بدنة ويمكن ادخال الناسي ايضاً في الجاهل قال في
المنتهى بعد نقله مسمع بن عبد الملك ومسمع ما صرح بتوثيقه ولكن لا يضر مع ظهوره وقبوله وكذا لا شيء عليه لو رجع بعد الافاضة منها عمداً اليها قبل الغروب لما مر
ويمكن عدم الخلاف بين الاصحاب في الكل وكذا في عدم جواز الافاضة قبل الغروب عامداً عالماً مختاراً ولم يرجع قبله اليها ويتم الى الغروب فيجب عليه البدنة
ح ويدل عليه وايضاً مسمع صحيحة ضريس الكناسي الثقة عن ابي جعفر عم قال سألته عن رجل افاض من عرفات قبل ان يغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر
صام ثمانية عشر يوماً بمكة او في الطريق او في اهله وهذه صحيحة والعجب ان المص ما سماها بها في المنتهى وكانه ما وجد الكناسي في التهذيب فصار مجهولاً ولكن
موجود في الكافي مع انه نقلها في التهذيب عن ضاحبه ويحمل على العامد المختار لما تقدم وهي تدل على وجوب الصوم ثمانية عشر يوماً بعد العجز عن البدنة وعلى جواز
التاخير في الكفارة في الجملة وجواز صوم هذه الكفارة كلها في السفر **قوله** ولو لم يتمكن الخ هذا اشارة الى اضطراري العرفة وهو ليلة النحر وما رأيت فيه شيئاً يدل
على الاجزاء للمضطر مثل الناسي او الجاهل او الذي ما وصل الى عرفة الا بالليل غير صحيحة الحسن العطار الثقة عن ابي عبد الله عم قال اذا ادرك الحاج عرفات قبل طلوع
الفجر فاقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد افاضوا فليقف قليلاً بالمشعر الحرام وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه وهي تدل على اجزاء الوقوف بعرفة
ليلاً مع الوقوف بالمشعر ولو بعد طلوع الشمس مطلقاً من غير اختصاص بالمضطر ولعل تخصيصه لما تقدم من كون الوقوف بعرفة ركناً من تركه متعمداً عالماً فلا
حج له ولكن دليله كان خالياً عن كون الترك في النهار والليل بل ظاهره كان عاماً الا ان يكون كون تركه ادراك عرفة نهاراً اختياراً موجباً لفوت الحج اجماعياً
فيخصص هذا الخبر بالمضطر فهذه تدل على اجزاء الاضطراريين وهو مذهب البعض لكن لو ظن ادراكه واختياري المشعر فليفعل وينتم حجه وان ظن فوت ادراك
اختياري المشعر لو ذهب لادراك اضطراري عرفة يترك الاضطراري ويأتي بالاختياري فانه يتم حجه للاخبار مثل صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن الرجل
يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى

ويستحب الوقوف في الميسرة في السفح والدعاء لنفسه ولوالديه وللمؤمنين بالمنقول وان يضرب خباءه بنمرة وان يجمع رحله ويسد الخلل به وبنفسه وان يدعو قائما ويكره راكبا وقاعدا وفي اعلى
الجبل ولا يجزيه لو وقف بنمرة او عرنة او ثوية او ذي المجاز او تحت الاراك فاذا غربت الشمس بعرفة افاض قاصدا الى المشعر ويستحب الاقتصاد في سيره والدعاء عند الكثيب الاحمر وتاخير العشائين الى المشعر
ولو تربع الليل فان منع في الطريق صلى والجمع باذان واقامتين وتاخير نافلة المغرب الى بعد العشائين

يأتي عرفات وان قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى اعذر لعبده وقد تم حجه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض
الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج وليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال من ادرك جمعا فقد ادرك الحج وقال
ايما قارن او مفرد او متمتع قدم وقد فاته الحج فليحلل بعمرة وعليه الحج من قابل قال وقال في رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال ان ظن انه يأتي عرفات فيقف بها قليلا قبل
طلوع الشمس فليأتها وان ظن انه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتيها وليقم بجمع فقد تم حجه فانه يأتي المشعر فقط يجزيه ايضا ويدل على اجزاء اضطراري المشعر فقط صحيحة
عبد الله بن مغيرة قال جاءنا رجل بمنى فقال اني لم ادرك الناس بالموقفين جميعا فقال له عبد الله بن المغيرة فلا حج لك وسأل اسحق بن عمار فلم يجبه فدخل اسحق على
ابي الحسن فسأله عن ذلك فقال اذا ادرك مزدلفة ووقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد ادرك الحج وحسنة جميل عن ابي عبد الله قال من ادرك المشعر
الحرام يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج وهي صحيحة في الفقيه وسيجيء مع غيرها وحملها الشيخ على ادراك اضطراري عرفة ايضا كما دلت عليه صحيحة الحسن العطار
المتقدمة وعلى ان معنى ما فيهما من ادرك المشعر قبل الزوال فقد ادرك الحج انه قد ادرك ثواب الحج انه لا ادراك الحج وصحة حجه لم يجب القائل للاخبار الدالة
على ان من لم يدرك المشعر قبل طلوع الشمس لا حج له ويمكن حملها على الافضل وهي على العامة المختار على انه ليس بصريح بفوت الحج اذا ادرك المشعر بعد طلوع
الشمس وفي الصحيح من الاخبار الاصحية حريز وسيجيء في الاخبار دلالة على اجزاء اختياري عرفة ايضا فالظاهر اجزاء جميع الاقسام الا ان الاضطراري عرفة فقط فان الظاهر انه
لا يكفي للاجماع المفهوم من الدروس ويفهم من تلك الاخبار ايضا ولكن يدل عليه ظاهر ما نقل في المنتهى فيمن لم يتمكن من اتيان عرفة نهارا فوقف بها ليلا صح حجه و
قال ايضا في المنتهى لو علم بان عرفات نهارا وجاء بعد غروب الشمس ووقف بها صح حجه ولا شيء عليه وهو قول علماء الاسلام لانه لقول النبي ص من ادرك عرفات فقد
ادرك الحج ثم قال ولو لم يقف بعرفات نهارا ووقف بها ليلا اجزأه وله ان يدفع من عرفات اي وقت شاء بلا خلاف الظاهر انه يريد لو لم يأت لعذر تمكنه لعذر شرعي
مع ادراك المشعر لعدم القائل باجزاء اضطراري عرفة فقط مع ترك اختياريها اختيارا والمشعر ايضا وان كانت الرواية المذكورة عامة الا ان الظاهر انها من طريق العامة
كما نقله وقبل هذا فتأمل وقد تقدم على شرح قوله ولو فاته الى اجزاء المشعر وعلم ايضا انه لو لم يكن اجماع يمكن اجزاء اضطراري المشعر اختيارا وكذا اضطراري عرفة مع
شرط ادراك المشعر فقط فتأمل **قوله** ويستحب الوقوف الخ اشارة الى مستحبات الوقوف ودليل استحباب الوقوف في ميسرة الجبل في السفح هو وقوفه هنا
مع قوله ع هذا كله موقف واشار بيده الى الموقف على ما روي وكأنه اليه اشار في بعض الروايات ثم اتى الموقف فقوله خذوا عني مناسككم وكذا استحباب
الدعاء فان دليله فعله وفعلهم صلوات الله عليهم مع الروايات الكثيرة الدالة على الترغيب والتحريض على ذلك جدا حتى انه لولا الاجماع المنقول في المنتهى على عدم وجوبه لكان
القول بوجوبه جيدا ويشعر بعدم الوجوب ايضا ما في بعض الروايات قوله ع يجزيه وقوفه بمنزلة هشيئة الناس ويبقى ينظر اليهم ولا يدعو مع انه قال بعد ذلك الى ان فصلى بعرفة
الظهر والعصر وقنت ودعا قال الراوي بل قال فعرفات كلها موقف وما قرب من الجبل فهو افضل وفيه دلالة على كون الدنو من الجبل افضل وكأنه اكتفى بقوله في الميسرة
في السفح وقال فيمن جاءه خبر موت بعض ولده او ابيه واشتغل بالبكاء عن الدعاء لا ارى عليه شيئا وقد اساء فليستغفر الله وينبغي الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بل ايثارهم على
نفسه للرواية ودليل استحباب ضرب الخباء بنمرة ثم الذهاب الى الموقف فعلهم على ما روي مع ما في صحيحة معوية وحسنته ايضا فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة
ونمرة هي بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وانما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ
نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسألة قال وحد عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة الى ذي المجاز وخلف الجبل موقف فيهما احكام اخر فافهمها ويدل على تعيين الحد ايضا
وان الوقوف فيه لا يكفي في الجملة مثل ما روي في الصحيح عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن قال قال رسول الله ارتفعوا عن وادي عرنة الى عرفات وما في بعض الروايات المتقدمة
من وقف تحت الاراك فلا حج له وفي البعض واما النزول تحت الاراك حتى تزول الشمس وينهض الى الموقف فلا بأس وفي امثالها دلالة على عدم جواز الوقوف في
العرنة ونمرة وثوية وذي المجاز وقبله من بابا المفيد فافهم ودليل استحباب جمع الرحل وسد الخلل به وبنفسه ما في صحيحة معوية وحسنته فاذا رأيت خللا فسده بنفسك و
راحلتك فان الله عز وجل يحب ان تسد تلك الخلال ودليل استحباب الدعاء قائما كأنه فعلهم عليهم السلام وانه الى التضرع والاجابة اقرب وسبب كراهته راكبا وقاعدا
فوق ذلك ودليل كراهة الوقوف فوق الجبل ما روي في الصحيح عن اسحق بن عمار قال سألت ابا ابرهيم ع عن الوقوف بعرفات فوق الجبل احب اليك ام على الارض
فقال على الارض مع فوت ما فعلوه صلوات الله عليهم واقربه من كونه في ميسرة الجبل واقامع الصبي فيه نفع ذلك وبه اشار الشيخ ووجهه ظاهر مع ورود الرواية
بخصوصه على فوق الجبل مع كثرة الناس فظهر مما تقدم وجه قوله ولا يجزيه لو وقف بنمرة الخ وهذه حدود عرفة ولا يتحقق كونها منها بل الظاهر خروجها منه
لما مر ولان اليقين انما يحصل بالوقوف في غيرها **قوله** فاذا غربت الشمس بعرفة الخ هذا اشارة الى بيان وجوب الوقوف بالمشعر وتقدم ما يدل على وجوب الافاضة
بعد غروب الشمس من عرفة الى المشعر والظاهر انه لا خلاف بين المسلمين في ذلك ودليل استحباب الاقتصاد في السير في صحيحة معوية قال ابو عبد الله ع اذا غربت
الشمس فافض مع الناس وعليك السكينة والوقار وهي دليل وجوب الافاضة ايضا والدعاء عند الكثيب الاحمر ايضا موجود في تلك الصحيحة وكذا تاخير العشائين
موجود في الرواية فعلا وقولا ما لم يخف فوت الوقت واليه اشار بقوله ولو منع في الطريق صلى فيه في الطريق قبل وصول المشعر وقوله ولو تربع الليل كأنه للاحتياط
والمبالغة في الوقت فكأنه صرح بعد الربع ان الفعل في الطريق اولى ووجهه ظاهر بعد عموم الرواية وما في رواية سماعة قال سألته عن الجمع بين المغرب والعشاء
الآخرة بجمع فقال لا تصلهما حتى تنتهي الى جمع وان مضى من الليل ما مضى ولكن صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال لا تصل المغرب حتى تأتي الجمع وان ذهب
ثلث الليل تدل على كون الثلث نهايته فتأمل والجمع بينهما من غير فعل نافلة باذان واقامتين موجود في الروايات الصحيحة قولا وفعلا مثل صحيحة منصور بن حازم عن ابي
عبد الله ع قال صلوة المغرب والعشاء بجمع باذان واحد واقامتين ولا تصل بينهما شيئا وقال هكذا صلى رسول الله ص وكذا فعل النافلة بعدهما فيحتمل كونها اداء وقضاء كما هو الظاهر من بعض
الوقت لها وروي فعلها بينهما وتركها ايضا في صحيحة ابان بن تغلب قال صليت خلف ابي عبد الله ع بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الآخرة ولم يركع فيما بينهما
ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام فتنفل باربع ركعات والترك اكثر والانه ولا يبعد كونه اولى خصوصا مع التعجيل لشدة خوف وصول

ويجب فيه النية

الوقفا ولكن ينبغي المبادرة الى الصلوتين وصوله الى المزدلفة قبل ان ينزل الناس نقل عنه رواية في المنتهى عن العامة ثم النافلة ويمكن تقديمها على التعقيب ولو كانت قضاء لا يبعد تاخيرها والظاهر سقوط الاذان الثاني مع فعل النافلة بينهما لما ثبت السقوط مع عموم الادلة الا خصوص الجمع مع ترك النافلة ويحتمل السقوط لصدق الجمع في الجملة مع عدم الوقت الا الواحدة ولضيق الوقت وقد مر البحث في ذلك في الجملة في الصلوة فتذكر وفرع الظاهر انه يجوز فعل الصلوتين في عرفة لعموم ادلة الوقت والاصل وللروايات مثل صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عم قال لا باس ان يصلي الرجل المغرب اذا امسى بعرفة ولعله لا قائل بالفرق وتدل عليه ايضا رواية محمد بن سماعة بن مهران قال قلت لابي عبد الله الرجل يصلي المغرب والعتمة في الموقف قال قد فعله رسول الله صلعم صلاهما في الشعب والظاهر انه يجوز التفريق في عرفة وفي الطريق ايضا **قوله ويجب فيه النية** الظاهر ان مراده بيته الوقوف يوم النحر في المشعر وانما تقع بعد الفجر كما يدل عليه قوله والوقوف بعد الفجر وتدل على كون الوقوف بعد الفجر صحيحة معوية بن عمار وحسنته عن ابي عبد الله عم قال اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر تقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت حيث شئت فاذا وقفت فاحمد الله واثن عليه الحديث ويدل عليه الاصل ايضا وما هو المشهور ان الوقوف الواجب يوم النحر في المشعر والظاهر عدم الوجوب حتى يتحقق كونه يوم النحر فذلك انما يكون بعد الفجر فبعد التحقق ينوي ويقف هناك ويشتغل بالدعاء والذكر فلا يجب كونها مقارنة للفجر كما قال المحقق الثاني ونقله عن الدروس وما رايته فيه بل رايت خلافه فانه قال واجبها الوقوف بعد الفجر الى طلوع الشمس وفي المنتهى النية واجبة في الوقوف بالمشعر ثم ذكر دليلها ثم قال ويجب الوقوف بعد طلوع الفجر والاحوط ان ينوي قبله مقارنة له ان امكن بعده ايضا كما مر في الوقوف بعرفة واما المبيت بالمشعر فظاهر الاكثر وجوبه الى الفجر ونقل في الدروس عدم الوجوب عن التذكرة ويدل عليه فعله صلعم مع قوله خذوا عني مناسككم وما في بعض الروايات المعتبرة من حد جمع وادي محسر الا بعد طلوع الشمس وما في حسنة معوية والحلبي ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة فان الحياض هو حد المزدلفة كما سيظهر وتؤيده الاخبار الدالة على فعل الصلوتين فيه وكذا الاخبار الدالة على عدم الخروج قبل الفجر وانه لو خرج يجب عليه الدم كما سيجيء والكل لا يخلو عن شيء ولا شك انه احوط ولا يدل على وجوبه عينا اجزاؤه عن الوقوف بعد الفجر حتى انه لو ترك الوقوف بعد الفجر عمدا بعد ان قام به ليلا صح حجه كما قال في المتن لعدم اجزاء المندوب عن الواجب لان المندوب قد يجزي عن الواجب بمعنى انه يمنع وجوبه بعد ذلك كما في الطهارة المندوبة قبل دخول الوقت فانه لا يجب بعده ولانه قد يكون واجبا مخيرا فان الواجب المخير يقوم مقام واجب اخر واما النية فيه فالظاهر عدم شرطيتها اذا لم يعلم على تقدير كونه عبادة مشروطة بها كالافاضة من عرفات والمشعر ولهذا ما ذكر في المنتهى والمتن ايضا ولا شك ان فعلها احوط واما وجوب الوقوف بعد الفجر الى طلوع الشمس فكانه لا خلاف فيه بين علمائنا وكذا في ركنيته كما يفهم من المنتهى فقيل الركن هو كونه فانه كما قيل في عرفة ويدل ايضا على الوجوب من بعد الفجر الى الى الطلوع ما في صحيحة معوية عن ابي عبد الله عم قال اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر الى قوله ثم افض حين يشرق لك ثبير وترى الابل مواضع اخفافها اي حين تطلع الشمس ويشرق الثبير بوقوع الشمس عليه وهو جبل هناك وحسنة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله قال لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس ورواية مسمع عن ابي عبد الله عم في رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس قال ان كان جاهلا فلا شيء عليه وان كان افاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة ولكن في طريق التهذيب والكافي ضعف ولا من سهل بن زياد مع عدم التصريح بوجوبه مستمع هو موجود في الفقيه فيمكن حمل الشاة على الاستحباب والظاهر انه احوط الاتي رواية علي بن رباب في الفقيه بدل على وجوب البدنة على من جهل الوقوف بالمشعر قال علي بن رباب ان الصادق عم قال ومن افاض من عرفات مع الناس فلم يلبث معهم بجمع ومضى الى منى متعمدا او مستخفا فعليه بدنة والظاهر انها محمولة على من فعل الركن في المشعر فانه مستمر وذلك يكفي لصحته كما قال الاصحاب والا يلزم بطلان الحج على ما قالوه فالبدنة من جهة ترك الاتمام فهو مؤيد لوجوب الدم المذكور في المتن وغيره ولكن ظاهر هذه الرواية عدم البدنة وصحة الوقوف بوجه فالعمل بها مع صحة اصولهم مشكل فتامل وهذه موجودة في التهذيب والكافي ايضا والظاهر استحباب الارتحال من المزدلفة قبل الطلوع ولكن لا تجاوز وادي محسر لما في رواية اسحق بن عمار قال سالت ابا ابرهيم اي ساعة احب اليك ان افيض من جمع قال قبل ان تطلع الشمس بقليل هي احب الساعات الي قلت فان مكثنا حتى تطلع الشمس فقال ليس به باس ومثلها رواية معوية بن حكيم ولا يضر القول في اسحق في الاولى ولا اشتراك موسى بن الحسن في الثانية مع انه اثنان قيل احدهما ثقة والاخر كان مذمومة فاما واما الذي يدل على عدم الوجوب الى طلوع الشمس مثل ما في صحيحة هشام بن سالم وغيره عن ابي عبد الله انه قال في التقدم من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس لا باس به والتقدم من المزدلفة الى منى يرمون الجمار ويصلون الفجر في منازلهم بمنى لا باس به فحمله الشيخ على الخائف وصاحب الاعذار من النساء وغيرهم للروايات الدالة على جواز ذلك لصاحب العذر مثل مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلم قال لا باس ان يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا وفي رواية اخرى رخص رسول الله صلعم للنساء والصبيان ان يفيضوا بليل ويرموا الجمار بالليل وان يصلوا الغداة في منازلهم وفي اخرى ايما امراة او رجل خائف افاض من المشعر الحرام ليلا فلا باس وصحيحة سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك معنا نساء فافيض بهن بليل قال نعم تريد ان تصنع كما صنع رسول الله قلت نعم قال افض بهن بليل ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع ثم افض بهن حتى تاتي الجمرة الحديث وهذه الاخبار تدل على عدم تاكد وجوب الوقوف بالمشعر نهارا وان للمراة ان تفيض ومن معها ايضا من غير خوف وعذر كمن مع المراة وكذا في اجزاء الوقوف ليلا عنه كما مر فتامل ثم اعلم ان ظاهر اكثر العبارات خصوصا المناسك ان الوقوف بمعنى الكون من زوال الشمس الى الغروب بعرفة واجب الكون في اجزاء ذلك الزمان ركن بمعنى ان من تركه عامدا لا ساهيا يبطل حجه وكذا ان الواجب في وقوف المشعر هو الكون من طلوع الفجر الى طلوع الشمس والركن هو الكون فيه كما تقدم وان كلا الموقفين ركن فاتا مطلقا عمدا او سهوا وجهلا فات الحج مع انهم يقولون ان الاحتمالات الثماني من الموقفين بالنسبة الى الاختياري والاضطراري عرفة اجماعا واضطراري المشعر على الخلاف فلعلهم يريدون باجزاء احد الاختياريين اذا كان فوت الاخر من غير اختيار وكذا باجزاء الاضطراريين او المشعر و يريدون بكونه الاختياري ركنا البطلان بتركه مع الاختيار عمدا ويكون تركهما مبطلا ولو سهوا وترك اختياري عرفة مع ترك المشعر مطلقا او بعكسه مطلقا على راي ذلك لا يخلو عن بعد مع ان الدليل الذي يدل على اجزاء احد الاختياريين واحد الاضطراريين او هما يدل على مطلق الاجزاء سواء كان مع فوت الاخر و الاختياريين بالاختيار وعدمه خصوصا اجزاء المبيت ليلا في الجملة بالمزدلفة فان دليله كالصريح في الاجزاء ولو كان بترك الوقوف بها نهارا ولهذا صرح

واجبا كونه

بجزء ويسقط الحج الاضطراري

في

والوقوف بعد الفجر قبل طلوع الشمس ولو افاض قبل طلوع الفجر عامدا بعد ان كان به ليلا فعليه شاة ولا يبطل حجه ان كان وقف بعرفة ويجوز للمرأة والخائف الافاضة قبل الفجر ولا شيء عليهما وكذا الناسي م

في الدروس غيره انه ركن مع عدم الوقوفين معا فينبغي ان يقال الركن في المشعر هو الوقوف في جزء ما من الليل الى طلوع الشمس كما في عرفات الركن هو الكون فيهما في جزء ما من الزوال الى الفجر فتامل واما وجه الجمع بين ظاهر الادلة من الاخبار وكلام الاصحاب فحمل ما ورد باجزاء الاختياري في الحج فقط على عدم ترك الاخر بالاختيار وبالاجزاء الاضطراري على عدم امكان ادراك شيء غيره لضيق الزمان كما يشعر به بعض الاخبار وحمل البطلان بتركهما معا اما على غير حالة الاضطرار وعلى دخول الاضطراري فيهما بل اضطراري المشعر كما مر فتامل وايضا ان المفهوم من التهذيب فوت الحج بترك الوقوف على المشعر عمدا وسهوا على كل حال حيث قال بعد رواية عبيد الله وعمران ابني علي الحلبيين عن ابي عبد الله قال اذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج وهذا الخبر عام فيمن فاته ذلك عمدا او جاهلا وعلى كل حال لعله يريد فوته بعد ذلك الى طلوع الشمس لانه قال قبل هذا وقد مضى في هذه الاخبار ان من ادرك المشعر بعد طلوع الشمس فقد فاته الحج وذكر مثل تلك الاخبار الدالة على ادراك الحج بادراك المشعر الى طلوع الشمس وانه اذا ظن ادراك عرفة ولو ليلا مع ادراك المشعر قبل الطلوع يجب ذلك ولو ترك لا حج له وقال اذا لم يدرك المشعر قبل الطلوع لا حج له لصحيحة حريز قال سئل ابو عبد الله عن مفرد الحج فاته الموقفان جميعا فقال له الى طلوع الشمس يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل وهذا يشعر بالاجزاء بادراك قبل طلوع الشمس سواء كان عرفة والمشعر مطلقا اختيارا واضطرارا وانه يدل على اجزاء اضطراري عرفة اختيارا انه هذا الذي اشرنا اليهما من قبل ثم قال ولا ينافي ذلك ما رواه ذكر مرسلة محمد بن يحيى الخثعمي ومسنده عن ابي عبد الله ع فيمن جهل ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى قال يرجع قلت ان ذلك فاته فقال لا باس به ثم قال فالوجه في هذين الخبرين وان كان اصلهما محمد بن يحيى الخثعمي وانه تارة يرويه عن ابي عبد الله ع بلا واسطة وتارة يرويه بواسطة انه من كان قد وقف بالمزدلفة شيئا يسيرا فقد اجزاه والمراد بقوله لم يقف بالمزدلفة الوقوف التام الخ قال في المنتهى محمد بن يحيى الخثعمي عامي وقال في كتاب الرجال ومهمل محمد بن انه اثنان احدهما ثقة والاخر غير معلوم الحال وانت تعلم ان النقل تارة بواسطة وتارة بلا واسطة ليس بقادح وان كان قدحا عند الشيخ وان في رواية عبيد الله وعمران لعلها غير ... وهو غير مصرح بنوعية فقد وانها غير صريحة في ان الفوت بالمزدلفة هو الوقوف قبل طلوع الشمس فقد يكون المراد بعد ابتدائها الى الزوال وانه قد يكون مع ادراك عرفة ثم ان قد مضى ما يدل على اجزاء ادراك اختياري عرفة ويؤيده ويؤكده ما اشتهر ان الحج عرفة وغير ذلك من الاخبار الدالة على اجزاء اختياري عرفة خصوصا مع العجز وعدم الامكان الا ان ذلك مخصص بهما على انه لا عموم لها بل خاطب الحلبي من غير اداة عموم ويؤيد ما ذكرناه ما يدل على اجزاء اضطراري المشعر مثل رواية يونس بن يعقوب الصحيحة عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل افاض من عرفات فمر بالمشعر فلم يقف حتى انتهى الى منى فرمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار قال يرجع الى المشعر فيقف به ثم يرمي الجمرة وهي وان كانت ضعيفة في الفقيه لكنها موثقة في الكافي لابن فضال عن يونس والظاهر ان الرجوع لعدم قصد علمه بالمشعر فتعليمه مع النية ليحصل العبادة بناء على قوانين الاصحاب ويحتمل للدعاء واللبث كما هو ظاهر بعض الاخبار من لزوم الوقوف والدعاء في الجملة وحسنة جميل في الكافي والتهذيب لابن هاشم عن ابي عبد الله قال من ادرك المشعر الحرام يوم النحر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج وهي صحيحة في الفقيه عن جميل بن دراج فالمذكور هو ابن دراج وصحيحة محمد بن ابي عمير عن عبد الله بن المغيرة الثقة قال جاءنا رجل بمنى فقال اني لم ادرك الناس بالموقفين جميعا فقال له عبد الله بن المغيرة فلا حج لك وسأل اسحق بن عمار فلم يجبه فدخل اسحق على ابي الحسن فسأله عن ذلك فقال اذا ادرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد ادرك الحج والظاهر انه لم يرض لقوله في اسحق لما عرفت ولان الظاهر ان عبد الله بن المغيرة الثقة شهد بصدق الجواب عن ابي الحسن وذلك لم يكن الا سماعه عنه بنفسه او بواسطة عدل على الظاهر ولهذا قال في المنتهى انه صحيحه وقال في الفقيه رواه اسحق بن عمار عن ابي الحسن بعد ان قال وروى عبد الله بن المغيرة عن اسحق بن عمار ثم قال وروى معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله اذا ادرك الزوال فقد ادرك الموقف والظاهر ان المراد المشعر وطريقه الى معوية واسحق صحيح وهو لا باس به ومعوية ثقة وحمل الشيخ رواية عبد الله بن المغيرة وجميل على من ادرك المشعر قبل الزوال فقد ادرك ثواب الحج او على انه مع ادراك عرفة كلاهما بعيد من غير ضرورة لان الظاهر هو ادراك الحج لا الثواب وهو ظاهر وايضا التاويل بما يكون صريحة وصحيحة في نفي الحج بادراك المشعر قبل الزوال ولو كان مع الاضطرار فيمكن حملها على حال الاختيار واعلم ان في كلام الشيخ هذا دلالة على عدم فوت الحج بفوت ادراك المشعر قبل الطلوع مطلقا سواء كان ادرك عرفة ام لا كما كان هو ظاهر كلامه بعد رواية عبيد الله وعمران فلا يكون مذهبه ذلك فتامل **قوله** والوقوف بعد الفجر اي يجب الوقوف بالمشعر نهارا بعد الفجر بلا فصل الى طلوع الشمس والعبارة غير ظاهرة فيه وقد مر دليله وكذا دليل قوله فلو افاض قبل الفجر عامدا الخ المراد بالعمد هو الشعور بوجوب الفعل المتروك حين تركه فلا يحتاج الى قيد عالما وظاهر المتن ان سبب وجوب الشاة هو ترك الوقوف نهارا بالكلية مع عدم الاستدراك فلو افاض بعد طلوع الفجر ولو قليلا قبل الناس او استدرك ثم افاض معهم لم يجب عليه شيء كما صرح في شرح الشرايع وهو ظاهر دليله وهو ليلة رواية مسمع المتقدمة وانما قيد بعد ان كان وقف به ليلا لان الوقوف ليلا هو لصحة الحج ولا دخل له في وجوبها ولكن الصحيح مع ترك الوقوف بالكلية عمدا مشروط بادراك عرفة اختيارية والظاهر ان مراده اختياريها ويحتمل اضطراريها ايضا حين الاضطرار ويدل على عدم اشتراط شيء منهما مع عدم الامكان صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات وان قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى اعذر لعبده فقد تم حجه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج وليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وقد مرت مع غيرها ويؤيده ايضا صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال من ادرك جمعا فقد ادرك الحج الخبر هذه وامثالها تدل على اجزاء المشعر مطلقا فالتقييد غير جيد ويؤيده ما تقدم من اختياري المشعر كاف بل اضطراريه ايضا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر وقد مر ايضا ان كون الوقوف ليلا مجزيا لا يدل على وجوبه عينا ووجوبه ايضا غير مصرح به في الاخبار ويحتمل عدمه هنا كما سنذكره وانه على تقدير الوجوب لا يعلم وجوب النية ثم الا وعلى تقدير يمكن الاكتفاء بواحد من غير وجوب استينافها مع التعميم وينبغي على هذا ايضا جعل الركن الكون فيه في النهار بل جعله اختياريا ايضا محضا لا شبهة به بالاضطراري كما قيل لكونه مجزيا عن الوقوف النهاري ومقيدا بادراك عرفة كما مر وانت تعلم انه لا يستلزم ذلك لان اجزاء الوقوف النهاري ايضا موقوف على عدم ... عرفة بل كل ركن كذلك بل ينبغي جعلهما واجبا واحدا وان التفريع في قوله فلو افاض غير ظ **قوله** ويجوز للمرأة والخائف الافاضة قبل الفجر ولا شيء عليهما وكذا الخ

مع عدم ادراك الموقفين فكيف يكون محمولا على ادراك عرفة على انه صريح من الاخبار انها كانت

سنبينا

علما

لا يقف بغير المشعر وحده ما بين المأزمين الى الحياض الى وادى محسر ويجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل ولو نواه ونام او جن او اغمى عليه صح وقوفه على راى ويستحب الوقوف بعد صلوة الفجر والدعاء ووطى الصرورة المشعر برجله وذكر الله على قزح والاقامة بمنى ايام التشريق لمن فاته الحج ثم يتحلل بعمرة مفردة خاتمة

وتقدم دليله وقد تقدم صحيحة هشام الدالة على جواز الافاضة من غير تقييد بالخوف والنساء لعلها قيدت بها لغيرها كما تقدم والظاهر وجوب الرجوع على الناسى ان امكن مع عدم جواز الافاضة عمدا **قوله** ولا يقف الخ دليل عدم جواز الوقوف بغير المشعر ظاهر ودليل تعيين حده المذكور الروايات الكثيرة المعتبرة مثل صحيحة معوية بن عمار قال حد المشعر الحرام ما بين المأزمين الى الحياض والى وادى محسر وانما سميت المزدلفة لانهم ازدلفوا اليها من عرفات والظاهر ان الحد خارج عن المشعر فلا يجزى الوقوف فى وادى محسر كما يدل عليه عدم جواز تجاوزه الا بعد طلوع الشمس فى الافاضة من المشعر وورد فيها المبالغة حتى ورد الامر بالرجوع للتارك فى مثل حسنة حفص بن البخترى وغيره عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال لبعض ولده هل سعيت فى وادى محسر فقال لا قال فامره ان يرجع حتى يسعى قال فقال له ابنه لا اعرفه فقال له سل الناس ولعل فيها دلالة على ثبوت التعبد بكلام الناس وان لم يكن عدلا يمكن اعتباره وصوله الى الشياع وفى مرسلة الخ قال مر رجل بوادى محسر فامره ابو عبد الله عليه السلام بعد الانصراف الى مكة ان يرجع فيسعى وفى صحيحة معوية بن عمار وحسنته عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا مررت بوادى محسر وهو واد عظيم بين جمع ومنى وهو الى منى اقرب فاسع فيه حتى تجاوزه فان رسول الله صلى الله عليه وآله حرك ناقته وقال اللهم سلم لى عهدى واقبل توبتى واجب دعوتى واخلفنى فيما تركت بعدى وفيها اشارة الى خروج وادى محسر عن المشعر ايضا كانه يريد انه نهايته بل يشعر ان ما بعده ليس بمشعر ولعله يريد ان ما بعده ليس من غير المشعر بل ولو اطواه فيها خروج وادى محسر عن المشعر بل عن المنى ايضا كانه يريد انه نهايته بل يشعر ان ما بعده كما لا يخفى ولا دلالة على استحبابها للراكب ايضا بتحريك مركوبه والدعاء فى هذه الحالة تدل على قدر ما فى حسنة محمد بن اسمعيل عن ابى الحسن عليه السلام قال الحركة فى وادى محسر مائة خطوة وما فى رواية عمر بن يزيد قال الرمل فى وادى محسر قدر مائة ذراع هذا قريب من الاول قاله فى شرح الهرولة قبل العود من عرفة بدعة قاله الحسن **قوله** ويجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل لعل مراده بالجواز عدم الكراهة اذ الظاهر جواز الوقوف عليه مطلقا لانه من المشعر بل نقل فى شرح عن الشيخ الاستحباب للصرورة حيث قال وقال الشيخ وطاء الصرورة المشعر برجله او بعيره وقد قال الشيخ انه قزح وقال ابن الجنيد ان يطأ برجله او بعيره المشعر الحرام قريب المنارة والظاهر انه المسجد الموجود الان انتهى وفى حسنة معوية ابن عمار ويستحب للصرورة ان يقف بالمشعر الحرام ويطأه برجله فالكراهة لغير الصرورة لو كانت كما يقولون ويشعر بها رواية سماعة قال قلت لابى عبد الله عليه السلام اذا كثر الناس بجمع ضاقت عليهم كيف يصنعون فقال يرتفعون الى المأزمين فيه دلالة لتحفا قال الشيخ فى التهذيب وقد بينا فيما تقدم ان مع الضرورة لا باس بالارتفاع على الجبل وكانه اشارة الى ما فى هذه الرواية فانى لم اجد غيرها وقال بعده ويستحب للصرورة ان يطأ المشعر الحرام وان يدخل البيت ويمكن حمل الاستحباب للصرورة على وطيه المسجد الموجود الان برجله فانه المسمى بالمشعر كما فهم مما نقلناه من الدروس ويمكن ارادة استحباب المشى فى مطلق المشعر حين دخوله الى ان ينزل ولعل وجه كراهة الصعود الى الجبل عموم فعلهم عليهم السلام وكونه خطرا فى المشعر وما فى الفقيه وروى ابان عن عبد الرحمن ابن اعين عن ابى جعفر عليه السلام انه كره ان يقيم عند المشعر بعد الافاضة فتامل فيها **قوله** ولو نواه الخ وجهه ظاهر مما تقدم فان الركن هو كون ما قدر كونه اختيارا على وجه شرعى بل الظاهر كذلك لو شرب المسكر عمدا غالبا اختيارا وغيره من المزيلات **قوله** ويستحب الوقوف الخ يحتمل ان يكون مراده استحبابا فعل الوقوف لا الواجب بلا فصل فيكون اشارة الى عدم وجوب الاستيعاب مستحبا فيجوز قبلها ايضا مستوعبا وغير مستوعب وهو الظاهر من الدليل ويكون مرها بالنسبة الى عدم الفصل بعدها فلا يجب الاستيعاب كما هو الظاهر من الدليل كما مر ويحتمل ان يراد بالوقوف القيام للدعاء بعد تمام قبله مقارنة للفجر او بعده وقد مر وجه استحباب وطى الصرورة المشعر برجله اى غير راكب وحافيا وترك بعيره كما ذكر فى غيره لعدمه فى الرواية كما عرفت ولعل المراد بذكر الله على قزح استحبابا ذكره تم فى المشعر فيراد به ذلك ويحتمل ان يراد منه الجبل المعهود كما نقل عن الشيخ المشعر الحرام جبل هناك يسمى قزح فيكون ذكر الله عليه على تقدير الصعود مستحبا ويمكن ان يكون المراد بالجبل ايضا المسجد وما قرب منه لكونه جبلا اذ ليس معروف صعود الجبل المعهود وانه عين الموضع الذى يقف فيه الناس ويمكن ان يراد ذلك ايضا فيما نقل عنه فى الدروس فيما تقدم فيكون الكراهة فى صعود الجبل المعهود واستحباب الارتفاع على المشعر للصرورة فى هذا المحل كما اشير اليه فتامل **قوله** والاقامة الخ اى يستحب الاقامة بمنى ايام التشريق والثلث لمن فاته الحج لضيق الوقت ونحوه ثم يتحلل بعمرة مفردة قال فى الدروس يجب التحلل بالعمرة كانه يريد وجوبها بمعنى عدم حصول الحل الا بالعمرة يدل على الكل صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابى عبد الله عليه السلام رجل جاء حاجا ففاته الحج ولم يكن طاف قال يقيم مع الناس حراما ايام التشريق ولا عمرة عليه فيها فاذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة واحل وعليه الحج من قابل يحرم من حيث احرم كانها حملت على الاستحباب للاصل وعدم الصراحة فى الوجوب ولكنه لا خلاف فى ذلك لعل المراد بالطواف الطواف مع الصلوة وبالاحلال الاحلال بالتقصير او الحلق وظاهرها عدم وجوب طواف النساء وانها تكفى طواف واحد كذا غيرها مما سيجى وقدم البحث عن ذلك فتذكر وظاهرها ايضا وجوب العمرة بعد ايام التشريق وذلك مع طواف النساء احوط وايضا ظاهرها انقلاب احرام الحج بنفسه الى احرام العمرة من غير احتياج الى نية كما هو مقتضى الاصل ولان الفعل مقدما ومع نية لا تغير نية اخرى من غير احداث فعل اخر معها الا نادرا فى مواضع الدليل ويدل عليه ايضا ما فى صحيحة معوية بن عمار قال وقال ابو عبد الله عليه السلام ايما حاج سائق للهدى او مفرد للحج او متمتع بالعمرة الى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة وعليه الحج من قابل والظاهر ان المراد بجعلها عمرة جعل الحجة التى احرم لها عمرة بمعنى الاتيان بافعال العمرة دون الحج فلا يدل على وجوب النية وقبلها عمرة بالنية وتؤيده رواية محمد بن سنان قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الذى اذا ادرك الانسان فقد ادرك الحج ولا عمرة له وان ادرك جمعا بعد طلوع الشمس فهى عمرة مفردة ولا حج له فان شاء ان يقيم بمكة اقام وان شاء ان يرجع الى اهله رجع وعليه الحج من قابل ويدل عليه ايضا صحيحة ضريس الآتية فلا يضر ضعف محمد بن سنان ويؤيد الانقلاب الاشتراط فى الاحرام ان احلنى حيث حبستنى وتدل عليه رواية اسحق بن عبد الله عن ابى الحسن عليه السلام فيمن جاء بعد طلوع الشمس قال فليس له حج فقلت كيف يصنع باحرامه قال يأتى مكة

الشمس فقد ادرك

الحج صح

بلاطون

وقت الاختيار لعرفة من زوال الشمس يوم عرفة الى الغروب بها من تركه عمدا عالما فسد حجه وللمضطر الى طلوع الفجر ولو نسي الوقوف بها رجع ووقف ولو الى الفجر اذا عرف ادراك المشعر ووقت الاختياري للمشعر من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وللمضطر الى الزوال ويدرك الحج بادراك احد الاختياريين ولو ادرك الاضطراريين فقولان ولو ادرك احدهما خاصة فاته الحج ولو لم يقف بالمشعر ليلا او لا بعد الفجر عامدا بطل حجه ناسيا يصح ان ادرك عرفة ولو ترك الموقفين معا بطل حجه عمدا او سهوا وتسقط افعال الحج عمن فاته وتحلل بعمرة مفردة ثم يقضيه واجبا مع وجوبه تتمة ح

فيطوف بالبيت الخبر وهي صريحة في الانقلاب ظاهرة في عدم طواف النساء كغيرها وهي دليل فوات الحج بفوات الموقفين مطلقا فقول الدروس يدل على الانقلاب رواية محمد بن سنان وعلى القلب بالنية تدل رواية معوية لقوله فليجعلها عمرة مفردة محل التامل بل يدل على التخيير بين التحليل بذبح الهدي واقامته بمنى حتى يمضي ايام التشريق ثم الاتيان بباقي افعال العمرة المفردة رواية داود بن كثير الرقي قال كنت مع ابي عبد الله بمنى اذ دخل عليه رجل فقال قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال نسأل الله العافية ثم قال ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى يمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل في ذلك وخلاف الانه قال في الخلاصة الارجح فبوله ولكن يدل على سقوط الحج من قابل ايضا لو اتى بعد التحلل بعمرة مفردة وهو محل التامل وحملها الشيخ على الحج ندبا ولكن يأباه قوله وعليهم الحج ندبا من قابل وهو بعيد وابعد منه حملها على من اشترط في احرامه كصحيحة ضريس بن اعين الثقة قال سألت ابا جعفر عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويذبح شاته ويحلق رأسه وينصرف الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط ان حلني حيث حبستني على ربي عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج والعمرة من قابل وهذه تدل على الانقلاب بنفسه كما هي مذكورة في الفقيه ويظهر ان الظ انما مذهب الصدوق رحمه الله بسقوط الحج مع فواته والاتيان بالعمرة ان كان شرط في احرامه غير بعيد للنص الصحيح الصريح مع القايل فقول الدروس لعل هذا بعيد لان الفائت ان كان واجبا مستقرا لم يسقط بالاشتراط والا مع عدم التقصير لم يجب القضاء وان لم يشترط ومعه كالمستقر اجتهاد في مقابلة النص على انه قد يمنع عدم السقوط في المستقر مع التقصير بل عدم وجوب القضاء ايضا مع الندب لوجوبه بالشروع الاتي انه لو افسد يجب القضاء فتم وكذا الايراد باشتمالها على عدم طواف النساء لانه ان ثبت وجوبه في جميع العمرة المفردة يجب فيها ايضا للدليل وان لم يشتمل هذه عليه كغيرها فتامل واعلم ان سقوط الحج من قابل فائدة جليلة للاشتراط فظهر فائدته ولا يحتاج الى التكلفات المتقدمة وايضا الظ ان حصول التحلل بالدم مذهب الشيخ في التهذيب حيث ما استشكل فيه في رواية داود بل نقله وحملها على ما مر من جهة سقوط الحج فتامل قال في الدروس ولو اراد من فاته الحج البقاء على احرامه الى القابل فالاشبه المنع وكانه لظ الاخبار المتقدمة فانه يدل على وجوب العمرة ويحتمل الجواز للاصل مع عدم صراحة الاخبار في الوجوب ويؤيد الاول الانقلاب فتامل **قوله** ووقت الاختياري الخ لعله دليل الجاهل والناسي مضطر مثل من اتى في وقت لا يدرك الوقت الاختياري ولو كان مقصرا في الاستعجال في الطريق على الاحتمال لعموم ما يدل على ان من ادرك عرفة ولو ليلا مع ادراك المشعر فقد ادرك الحج وقد مر ايضا ما يمكن استفادة وجه قوله ولو نسي الوقوف انه لو ظن عدم ادراك المشعر لو رجع وقف بعرفات فتدبر عليه صحيحة من صحيحة الحلبي وغيرها فان قوله الرجل يأتي بعدما يفيض الناس الخ يشمله ظاهرا او يقال لا فرق بينه وبين الناسي وهذه مؤيدة لادخال الناسي والجاهل ايضا في المضطر لما فيها من قوله فان الله تعالى اعذر لعبده فقد تم حجه وكذا الكلام في اضطراري المشعر ولا يذهب عليك انه فهم كون الاختياري للعرفة من الزوال الى الغروب وكذا كون الاختياري للمشعر من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وان الركن هو كون ما فيهما وان الوقوف الذي يبطل بتركه الحج عمدا عالما الاختياري في عرفة هو الكون من الزوال الى الطلوع فجر يوم العيد وكذا الكون في المشعر من ليل النحر الى طلوع الشمس فانهما الاختياريان فلا اضطراري الا اضطراري المشعر واشار في شرح الشرايع الثاني في احكام عرفة وانه مع الاضطرار يصح بعده ايضا وقد مر وسيجيء ايضا فتامل **قوله** ويدرك الخ قد اشرنا ان الصور تسعة اختياري عرفة فقط او اضطراريها فقط وكذا المشعر واختياري عرفة مع اختياري المشعر ومع اضطراريه ومع اختياريه واضطراريته قد ادعى المحقق الثاني الاجماع في حاشية الكتاب على صحة الكل الا في اضطراريهما واضطراري احدهما وقد استخرج المصنف وجها لعدم الصحة بادراك اختياري عرفة وهو مذكور في شرح الشرايع ايضا والظ الصحة الجميع الا اضطراري عرفة لنقل الاجماع على عدم صحته في شرح الدليل على الصحة قد مر وقد وردت اخبار صحيحة دالة على صحته بادراك اضطراري المشعر وهو يدل على الصحة في باقي الاقسام بالطريق الاولى مع ان صحة الاضطراريين مفهوم من الاخبار صريحا مثل حسنة الحلبي وكذا في جعله وقتا للمضطر دلالة عليها فلا فائدة في جعله وقتا لولا ذلك فالخلاف في الاضطراريين بعيد مع جعلهما وقتا للمضطر الا ان يكون الخلاف في ذلك فهو خلاف ظ كلامهم فقوله ولو ادرك الاضطراريين فقولان ولو ادرك احدهما اي احد الاضطراريين الخ محل التامل **قوله** ولو لم يقف الخ ما كان يحتاج الى ذكره بعد ان مضى كون الوقوف بالمشعر ركنا فانه يفهم منه انه لو لم يقف به عمدا بطل حجه فكانه اعاده ليشير الى ان الركن حقيقة ليس هو الوقوف الاختياري المذكور للمشعر بل اما هو او بدله وهو الوقوف ليلا ولو قليلا وقد عرفت ان هذا في الحقيقة يجعل الاختياري من الليل الى طلوع الشمس وكون الركن جزءا منه فما العرف فايدة جعلهم الاختياري ما بين الطلوعين وجعل الركن جزءا منه تم التعميم فتم ولعله يريد الاختياري لعرفة في قوله ان ادرك عرفة **قوله** ولو ترك الموقفين معا بطل حجه عمدا او سهوا الظ ان مرادهم ان فوت الوقوفين الاختياريين اللذين هو الركن موجب لبطلان الحج وفوته على اي وجه كان اختيارا او اضطرارا عمدا كان او سهوا هكذا يفهم من بعض المناسك والظ انه لا يفوته الا بفوت الوقوفين مطلقا الاختياري والاضطراري كما هو الظ من فوت الوقوف فان المتبادر فوته بالكلية وذلك انما يكون بفوتهما مطلقا ويؤيده ما تقدم من الصحة بادراك احد الاضطراريين وبادراكهما فانه يدل على عدم البطلان بترك الاختياريين معا على اي وجه كان نعم ارادة ذلك لمن قال بعدم الصحة بادراك الاضطراري مطلقا ممكن ودليله الاجماع وهو مؤيد لجعلهما اعم من الاختياري والاضطراري اذ لا اجماع في الاول كما عرفت والاصل ايضا وفي بعض الاخبار ايضا اشارة الى البطلان بترك الوقوفين كما في رواية اسحق عن عبد الله **قوله** وتسقط الخ اي فات حين الحج عن المحرم يسقط عنه جميع افعال الحج اذ بعد فوت الحج لم ينفع بل في افعاله والذي يأتي به من الطواف والصلوة والسعي والتقصير ليس بافعاله بل افعال العمرة لانه انما يفعله

من قابل وحمله على الحج

اضطراريته وكذا م

ويستحب التقاط الحصى من جمع ويجوز من سائر الحرم الا المساجد ويجب ان يكون ابكارا من الحرم ويستحب ان يكون برشا رخوة منقطة كحلية بقدر الانملة ملتقطة

بقصدها فلا يحتاج الى ان المراد سقوط الافعال المخصوصة بالحج ومعنى يتحلل بعمرة مفردة انه ياتي بافعالها ثم يتحلل بما يتحلل به المعتمر وقد تقدم عمرة التحلل لانه لم يتحلل الا بها على ما هو المشهور وقد عرفت احتمال التحلل بالذبح ودليله وانه لا يحتاج الى نقل النية بل ينقلب اليها عمرة التمتع وان كان النقل احوط ووجوب القضاء مع كون الاصل الذي فاته واجبا اي ولعله مستقرا قبل هذا العام او مع التقصير فيه بحيث لو لم يكن لادرك لظ ومفهوم مما تقدم ايضا ويحتمل الوجوب في المندوب ايضا اذا كان التقصير بعد الشروع فانه يجب بعده والتقصير من عند نفسه ويؤيده ظ الاخبار فانه عام وايضا الظ انه لو كان الترك بالنسيان لم يحتج وجوب القضاء الى الاستقرار ولا الى التقصير ويؤيده عموم الاخبار الدالة على وجوب القضاء وعموم عبارات الاصحاب حيث ما قيدوا بالاستقرار والتفريط كما في المتن فتقييد وجوب القضاء بالاستقرار او التفريط كما هو موجود في بعض الحواشي محل التامل فيه ثم ان الظ عدم وجوب الطهارة ولا اشتراطها في الموقفين للاصل والشهرة وعموم الادلة الدالة على ان من ادرك الموقفين فقد ادرك الحج وقد مرت ولما مر في الخبر الصحيح من صحة جميع المناسك بغير طهارة الا الطواف فتذكر فما يدل على وجوب الطهارة مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سالته عن الرجل يصلح له ان يقف بعرفات على غير وضوء قال لا يصلح الا وهو على وضوء محمول على الاستحباب ولعل في لفظة لا يصلح اشارة اليه ولا شك ان الطهارة احوط فلا يترك بل يمكن تخصيص ما تقدم بغير عرفة وتقييد العام بهذه الرواية لان الخاص مقدم ولكن القائل بالوجوب غير ظاهر والحديث غير صريح فيندب وجوب الذكر والدعاء فيهما والظ عدم الوجوب في عرفة لعدم القائل به وللاصل مع عدم ظهور دليل سوى ما يدل على الادعية المستحبة والاذكار في القراءة هناك ولعلها للاستحباب لعدم القائل بوجوبها والاحتياط ظاهر ويدل على وجوب الذكر في الجملة تفسير الاية وحماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول قال علي ع في قول الله واذكروا الله في ايام معلومات قال ايام العشر وقوله واذكروا الله في ايام معدودات قال ايام التشريق وفي اوضح الطريقين عبد الرحمن وهو مشترك والدلالة ايضا غير صريحة في عرفة ويحتمل ان يكون المراد الدعاء المشهور والتهليل المذكور في المصباح في غير عرفة في الحج ويكون مستحبا او ذكره تعالى في تلك الايام في العبادات حتى الصلوة بالاخلاص له ويدل على وجوب الذكر والدعاء في المشعر الاية فاذكروا الله عند المشعر الحرام والاخبار ايضا في الجملة مثل رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ان صاحبي هذين جهلا ان يقفا بالمزدلفة فقال يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة قلت فانه لم يخبرهما احد حتى كان اليوم وقد نفر الناس قال فنكس راسه ساعة ثم قال اليسا قد صليا الغداة بالمزدلفة قلت بلى قال اليس قد قنتا في صلوتهما قلت بلى قال تم حجهما ثم قال ان المشعر من المزدلفة والمزدلفة من المشعر وانما يكفيهما اليسير من الدعاء وفيها دلالة على ان الجهل قبل الاحرام بالافعال لا يضر وانه لو اخبر احدهما كان كافيا وانه لا يجب النية التي ذكرها الاصحاب وانهم لو وقفوا لكان صحيحا وان لم يكن لاحد وعلى الوطي الذي ذكره فتامل وان محمد بن حكيم غير مصرح بتوثيقه مع مدح في الجملة في كتاب ابن داود عن الكشي وايضا تدل عليه الاخبار المفيدة للادعية الماثورة في المشعر مثل ما في حسنة الحلبي ويقول اللهم هذه جمع الخ وما في صحيحة معوية بن عمار فاذا وقفت فاحمد الله واثن عليه واذكر من الائه وبلائه ما قدرت عليه وصل على النبي ص ثم ليكن من قولك اللهم الخ ويحتمل حمل الامر على ذكره تعالى في الصلوة هناك كما هو المفهوم من الخبرين ويحتمل حملها على النية ايضا وحمل ما في الاخبار على الندب كما هو الظ لعدم وجوب المذكور فيهما من الادعية ولا شك في تحقق ذكر الله هناك بالصلوة فيه والظ عدم وجوب غير ذلك بالاصل والشهرة وعدم القائل بمضمون الاخبار المعتبرة فالحمل على الواجب الذي احد افراده الذكر في الصلوة والظ عدم وجوب غير ذلك بالاصل والشهرة وعدم القائل بمضمون الاخبار المعتبرة فالحمل على الواجب الذي احد افراده الذكر في الصلوة او على الندب ممكن غير بعيد لو كان القائل بوجوب الذكر يكتفي بحصوله في ضمن الصلوة وقنوتها لم يكن في القول به باس وان دليله تام ولعله اذا اراد الزيادة عليه فلا والاحتياط يقتضي ذكر ما في الاخبار الصحيحة مع النية فلا يترك ان شاء الله واما الاستدلال بها على الكون بالمشعر مع القول باستحباب الذكر فبعيد نعم يصح مع القول بوجوبه قوله ويستحب التقاط الحصى من الجمع يعني المشعر وهو المزدلفة وجوازه من الحرم سوى المساجد دليله روايات مثل حسنة ربعي عن ابي عبد الله ع قال خذ حصى الجمار من جمع فان اخذته من رحلك بمنى اجزاك ومثلها حسنة معوية بن عمار قال خذ حصى الجمار الخ الظ انه عن الامام ع وصحيحة حنان بن سدير عن ابي عبد الله ع قال يجوز اخذ حصى الجمار من جميع الحرم الا من مسجد الخيف كذا في التهذيب وفي الكافي والفقيه الا من المسجد الحرام ومسجد الخيف ولا يضر القول في حنان انه واقفي لقول الشيخ في الفهرست انه ثقة فتامل لعل تخصيص مسجد الخيف لوقوعه في منى وليس هناك غيره معلوما لانه معلوم عندهم تحريم اخذ حصى المسجد مطلقا فان ثبت ذلك فذلك والا فينبغي الاجزاء كما يشعر به ظ الروايات فتامل قال في التهذيب يجوز اخذ الحصى من سائر الحرم سوى مسجد الحرام ومسجد الخيف في مرسلة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال سالته من اين ينبغي اخذ حصى الجمار قال لا تاخذه من موضعين من خارج الحرم ومن حصى الجمار ولا باس باخذه من سائر الحرم والمراد بحصى الجمار التي رميت فتدل على اشتراط البكرية وكونها حصى وحجرا معلوم من الخبر وكانه اجماعي ايضا وكذا كونه من الحرم ويدل على عدم اجزاء غير الحصى وعن غير الحرم حسنة زرارة عن ابي عبد الله ع قال حصى الجمار ان اخذته من الحرم اجزاك وان اخذته من غير الحرم لم يجزئك قال وقال لا ترم الجمار الا بالحصى وهذه الجمار وجوبا او شرطا فافهم ولعل المراد غيرها شرطا وواجبا مثل الطهارة قال في المنتهى لو كان الحجر نجسا استحب غسله فان لم يغسله ورمى به اجزاه لانه فعل المامور به ودليل كراهة الصم واستحباب البرش والرخوة التي هي ضد الصم صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في حصى الجمار قال كره الصم منها وقال خذ البرش كان الرخوة مستحبة بقرينة كره وكذا البرش وكانه لا قائل بالوجوب ودليل استحباب كونها منقطة وكحلية بقدر الانملة رواية ابن ابي بصير عن ابي الحسن ع قال حصى الجمار يكون مثل الانملة ولا تاخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء خذها كحلية منقطة تخذفهن خذفا وتضعها على الابهام وتدفعها بظفر السبابة قال ع ارمها من بطن الوادي واجعلهن على يمينك كلهن ولا ترم اعلى الجمرة وتقف عند الجمرتين الاولتين ولا تقف

عند

والا فاضل الى منى قبل طلوع الشمس لغير الامام لكن لا يجوز وادي محسر الا بعد طلوعها ويتاخر الامام حتى تطلع الشمس والسعي في وادي محسر راجعا **المقصد الخامس** في مناسك منى و
مطالبه ثلثة **المطلب الاول** الرمي ويجب يوم النحر رمي جمرة العقبة بسبع حصيات مع النية بفعله ولا يجزي لو وقعت بواسطة غيره من حيوان وغيره ولا اذا اصابت الجمرة بما لا
يسمى رميا ولا مع الشك في وصولها ويستحب الدعاء والطهارة عند كل حصاة والتباعد بعشرة اذرع الى خمسة عشر والرمي حذفا واستقبالها مستدبر القبلة وفي غيرها
يستقبلها ويجوز الرمي عن العليل **المطلب الثاني** في الذبح ويجب الهدي او نحره على المتمتع وان كان مكيا م

عند الجمرة العقبة وفيها مستحبات اخر مذكورة في الكتب فانهما وهذه تدل على وجوب الرمي حذفا ولكن سندها ضعيف بسهل بن زياد وهي مشتملة
على المندوبات فلو لم يكن عند الحذف غيرها لم يكن الاستحباب بعيدا والاحوط ملاحظة متن الرواية وقول الاصحاب ودليل استحباب التقاط الحصى
الاخذ واحدة واحدة عليحدة وكراهة كسر حجر كبير وجعله حصى رواية ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول التقط الحصى ولا تكسر منه شيئا **قوله** الا الامام
قد مر دليل استحباب الايغال والافاضة من المشعر الى منى قبل طلوع الشمس وكراهة التجاوز عن وادي محسر بمعنى الشروع فيه قبل طلوع الشمس وقبل
التحريم ويحتمل كونه مراد المتن بل هو الظاهر وتاخر الامام في المشعر حتى تطلع الشمس موجود في الروايات وكلام الاصحاب وقد مر ايضا دليل استحباب
السعي بمعنى الهرولة يعني الرمل في وادي محسر راجعا واستحباب الرجوع للتدارك لمن لم يفعل ولو كان بمكة وسيأتي في احكام الرمي في مناسك منى
عن قريب **قوله** ويجب الخ دليل وجوب رمي جمرة العقبة بالحصى يوم النحر كانه الاجماع قال في المنتهى رمي هذه الجمرة بمنى يوم النحر واجب ولا نعلم
فيه خلافا مستند الى حسنة معوية عن ابي عبد الله ع قال خذ حصى الجمار ثم ائت جمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها وتقول والحصى في يدك اللهم هؤلاء حصياتي فاحصهن لي وارفعهن في عملي ثم ترمي وتقول
مع كل حصاة الله اكبر اللهم ادحر عني الشيطان اللهم تصديقا بكتابك وعلى سنة نبيك ص اللهم اجعله حجا مبرورا وعملا مقبولا وسعيا مشكورا
وذنبا مغفورا وليكن فيما بينك وبين الجمرة عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعا فاذا اتيت رحلك ورجعت من الرمي فقل اللهم بك وثقت وعليك
توكلت فنعم الرب ونعم المولى ونعم النصير قال ويستحب ان ترمي الجمار على طهر والظاهر ان جميع ما اشتمل عليه هذه الرواية غير رمي الجمار مستحب
لعدم القائل بغيره او الشهرة والاصل فتامل فينبغي الاتيان بجميع ما فيها واما كونها سبعا فهو ايضا اجماعي على الظاهر مستندا الى فعلهم قال في
المنتهى ولا نعلم فيه خلافا والاصل فيه فعله ص وفعل الائمة ع بعده وفي حديث جابر رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة وهو قول علماء الاسلام
ويدل عليه ايضا ما في رواية ابي بصير في الكافي والفقيه قال قلت لابي عبد الله ع ذهبت ارمي فاذا في يدي ست حصيات فقال خذ واحدة من
تحت رجلك وتدل عليه وعلى عدم الزيادة صحيحة معوية فيها ايضا واما وجوب النية فقد مر البحث فيه مرارا ووجوب التعرض للعدد وكونه في
حج التمتع او الافراد بعيد قال في المنتهى ويجب ان يقصد فيها الوجوب والقربة الى الله تعالى لتحقق مسمى الاخلاص وهو صريح فيما قلناه وقد مر مثله
فتذكر واما وجوب الرمي بحيث يعلم وصول الحجر الى الجمرة على وجه يسمى رميا بفعله فدليله ظاهر لان الظاهر ان المقصود من الامر برميها ضربها
بنفسه بالحصى بطريق الرمي فلا يكفي مجرد الرمي الى الحصى ولا الوضع عليه ولا وصوله بمعونة غيره بخلاف ما لو اصاب شيئا ثم وصل
الى الجمرة لصحيحة معوية بن عمار في الفقيه قال ان اصاب انسانا او جملا ثم وقعت على الجمار اجزأك ولا مع عدم العلم بوصوله لان الاصل عدمه
قال في المنتهى ولا يجزي الرمي الا ان يقع الحصى على المرمى فلو وقع دونه لم يجزه ولا نعلم فيه خلافا قال وروى ابن بابويه في الصحيح عن معوية بن عمار عن ابي
عبد الله ع قال فان رميت بحصاة فوقعت في محمل فاعد مكانها وهي مذكورة في الكافي ايضا ومعلوم وجوب بطريق الرمي من الروايات المتقدمة
قال في المنتهى وهو قول العلماء كانه يريد قول علمائنا اذ نقل بعيد هذا قول بعض الرأي باجزاء وضعها على الجمرة لانه يسمى رميا الا ان
يكونوا قائلين بوجوب الرمي واجزاء الوضع وهو بعيد مع ان دليلهم على الاجزاء يدل على ان الوضع هو فرد الواجب وانه رمي ودليل استحباب
الطهارة ما تقدم في آخر رواية معوية وما تقدم من استحباب الطهارة في غير الطواف ورواية حميد بن مسعود قال سألت ابا عبد الله ع عن رمي الجمار على
غير طهور قال الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان ان طفت بينهما على غير طهور لم يضرك والطهر احب الي فلا تدعه وانت قادر عليه ولا يضر جهل
سندها ويحمل على الاستحباب ما هو ظاهر في الوجوب مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن الجمار فقال لا ترم الجمار الا وانت على طهر قال في
المنتهى يجوز الرمي للمحدث والجنب والحائض والطهارة افضل ولا نعلم فيه خلافا مع امكان المناقشة في صحة السند لوجود علي بن الحكم المشترك وان
كان الظاهر انه الثقة لنقل احمد بن محمد عنه ويشعر ايضا بعدم الطهارة حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما
فعلت فاما السنة فلا ولكن من الحر والعرق وقد مر استحباب الرمي بعد عشرة اذرع او خمسة عشر في حسنة معوية وقد مر فيما قبل دليل استحباب
الرمي حذفا واعلم انه لا دليل لهم ظاهرا على وجوب رمي كل حصاة وعدم اجزاء رمي الجميع مرة واحدة الا فعلهم وقوله ع خذوا عني والتاسي
ما يشعر به في حسنة معوية من قوله ويقول مع كل حصاة ولعله لا خلاف عند الاصحاب في ذلك ويشعر به كلام المنتهى حيث ما نقل الخلاف الا عن بعض
العامة **قوله** واستقبالها الخ قال في المنتهى وهو مذهب اكثر اهل العلم لما رواه الجمهور عن النبي ص انه رمى جمرة العقبة مستدبر القبلة الى ان
قال الشيخ ره جميع افعال الحج يستحب ان يكون مستقبل القبلة من الوقوف بالموقفين ورمي الجمار الا جمرة العقبة فان النبي ص رماها مستقبلها
ومستدبر الكعبة فكانه لا دليل لهم على استدبار القبلة المستلزم لاستقبال الجمرة الا هذه وانه قول اكثر العلماء ولعل دليل استحباب استقبال
الكعبة المستلزم لاستدبار الجمرة في رمي غير جمرة العقبة هو كونه عبادة مع اشتماله على الدعاء الذي يستحب فيه الاستقبال على ما تقرر عندهم من انه
اقرب الى الاجابة فتامل **قوله** ويجوز الخ يدل عليه حسنة معوية بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج في الكافي وهي صحيحة في الفقيه عن ابي عبد الله ع قال الكسير
والمبطون يرمى عنهما قال والصبيان يرمى عنهم وصحيحة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابرهيم ع عن المريض ترمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه
كذا في الكافي وزاد في الفقيه قلت لا يطيق قال يترك في منزله ويرمى عنه وفي هذه الرواية دلالة على الاتيان بالشيء مهما امكن فانهم
**قوله** ويجب الخ اي يجب على المتمتع حاجا كان او مكيا ولم يجب عليه التمتع باصل الشرع ذبح الهدي بمنى ان كان غير الابل ونحره لو كان ابلا
واشار بقوله وان كان مكيا الى رد من يقول انه غير واجب الا على من بعد عنها بمقدار موجب لحج التمتع لارجاع الاشارة في قوله تعالى ذلك لمن
لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام الى الهدي لا الى التمتع وقد مر البحث في انه واجب على المتمتع مطلقا ودليله الآية وصحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله

ويتخير المولى بين الذبح عن عبده المأذون وبين امره بالصوم فان ادرك المشعر معتقا تعين الهدي مع القدرة ويجب فيه النية منه او من الذابح عنه ويذبح يوم النحر قبل الحلق بمنى

قال سألت قوله نعم من تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي قال شاة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال يجزي في المتعة شاة كانهما اشارتان
الى ادنى ما يجب من الهدي **قوله** ويتخير المولى الخ يدل عليه صحيحة سعد بن ابي خلف قال سألت ابا الحسن ع قلت امرت مملوكي ان يتمتع فقال ان شئت
فاذبح عنه وان شئت فمره فليصم ومثلها صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع ومما يدل على انه كالحر مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئل عن
المتمتع كم يجزيه قال شاة وسألته عن المتمتع المملوك فقال عليه ما على الحر اما اضحية واما صوم وحمله الشيخ على من اعتق قبل ان يفوته احد الموقفين
فانه يجب عليه الحج ومما يتبعه وقد تقدم دليله وانه يكفي ادراك احد الموقفين وحمله ايضا على من لم يأمر عبده بالصوم الى النفر الثاني قال فانه يلزمه ان
يذبح عنه ولا يجزيه الصوم بعد بقاء ايام الصوم وتدل عليه رواية علي عن ابي ابرهيم ع قال سألته عن غلام اخرجته معي فامرته فتمتع ثم اهل بالحج
يوم التروية ولم اذبح عنه افله ان يصوم بعد النفر فقال ذهبت الايام التي قال الله الا كنت امرته ان يفرد الحج قلت طلبت الخير فقال كما طلبت الخير
فاذهب فاذبح عنه شاة سمينة وكان ذلك يوم النفر الاخير وفي سندها قاسم بن محمد وهو مشترك وكذا علي فالحمل الاول غير بعيد وكانها دليل وجوب
الهدي لو ادرك المشعر معتقا مع القدرة على الهدي ومؤنة الحج ونقل في المنتهى عن الشيخ في انه الافضل بعد ايام التشريق الذبح عن المملوك و
حمله عليه رواية علي المتقدمة وسيجيء بيان وقت الصوم **قوله** ويجب فيه النية الخ عند تقديمها النية وجواز كونها من غيره لان الذبح يدخله النيابة
اختيارا لان المقصود وجود الذبح في هذا المكان من مالك الهدي سواء وقع منه او من غيره كالزكوة وغيرها قال في المنتهى ويجوز ان ينوي عنه الذابح لانه يدخله
النيابة فيدخل في شرطه كغيره من الافعال ويفهم ذلك من رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن الضحية يخطي الذي يذبحها فيسمي غير
صاحبها اتجزي عن صاحب الضحية فقال نعم انما له ما نوى قال في المنتهى لها صحيحة وفي طريقها في التهذيب ابو قتادة عن محمد بن حفص القمي وهو غير معلوم لعله
هو علي بن محمد بن حفص القمي وهو غير معلوم لعله هو علي بن محمد بن حفص القمي الثقة وعن غلط وكانه علي ويؤيده وقوعه كذلك في صحيحة علي بن جعفر في
بيان ايام النحر قال ابي قتادة علي بن محمد بن حفص القمي وهذه تدل على عدم الاعتبار باللفظ بل بالنية فقط قال في المنتهى ويستحب له ان يذكر بلسانه
وقت الذبح انه يذبح عن فلان بن فلان فلو اخطأ فذكر غير صاحبه فالعبرة بالنية لان الاصل هو النية والذكر لا اعتبار به ويؤيده ما رواه الشيخ في
الصحيح عن علي وذكر الرواية فقوله ويذبح يوم النحر الخ اما زمان الذبح فظ الاصحاب انه لمن كان بمنى يوم النحر وثلثة ايام بعده وزمان الاضحية في
غير منى يوم النحر ويومان بعده ودليلهم عليه مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن الاضحى كم هو بمنى فقال اربعة ايام و
سألته عن الاضحى في غير منى فقال ثلثة ايام فقلت فما تقول في رجل مسافر قدم بعد الاضحى بيومين له ان يضحي في اليوم الثالث قال نعم ومثلها
موثقة عمار الساباطي وفي رواية ابرهيم بن عياث عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال الاضحى ثلثة ايام وافضلها اولها لعلها محمولة على غير منى او الافضلية
لما تقدم ويمكن حمل ما يدل على كونه يومين في منى ويوما واحدا في غيره على الافضلية وحمله الصدوق في الفقيه والشيخ على انه يومان للذي
لا يجوز نصومه بمنى ويوم واحد كذلك في غير منى مثل حسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الاضحى يومان بعد يوم النحر ويوم واحد بالامصار
لرواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول النحر بمنى ثلثة ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى يمضي الثلثة الايام والنحر بالامصار يوم
فمن اراد ان يصوم صام من الغد وقد مر البحث في ذلك ويعلم منها انه يجوز تاخيرها في افعال منى الى اخر ايام التشريق مثل الحلق والطواف حيث ان الذبح
مقدم عليهما وفيه تامل ثم الظ ان هذه الايام ايام الذبح بمعنى لو ذبح فيها لا بمعنى الاجزاء فيها وعدم الاجزاء في غيرها قال في المنتهى لو ذبح في بقية
ذي الحجة اجزاء وان اثم كانه لا خلاف عندهم في ذلك ويؤيده كون ذي الحجة بكماله من اشهر الحج كما يفهم من الاية والاخبار وما في الاخبار المعتبرة من ان من لم
يجد هديا وعنده ثمنه يخلفه عند احد من اهل مكة يشتري له هديا يذبح طول ذي الحجة وان لم يتفق ففي القابل في ذلك الشهر فيه واما
مكانه فالمشهور انه منى ويدل عليه بعض الاخبار مثل رواية ابرهيم الكرخي عن ابي عبد الله ع في رجل قدم بهديه مكة في العشر فقال ان كان هديا
واجبا فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء وان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم الاضحى وابرهيم ما نعرفه ويدل
على الجواز في مكة ايضا روايات مثل حسنة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع ان اهل مكة انكروا عليك انك ذبحت هديك في منزلك بمكة
فقال ان مكة كلها منحر وقد مر ايضا مثلها في جواب اعتراض عباد البصري قال ع ان النبي ص نحر في مكة وسيجيء في صحيحة معوية انه اشترى بمكة وذبح
قال لا باس قد اجزء عنه وقال الشيخ في التهذيب بعد نقل حسنة معوية يحتمل ان يكون هديه كان تطوعا وذلك جائز نحره بمكة والحكم بالخبر
الاول اولى لانه مفصل وهذا الخبر مجمل وفي هذا التاويل تامل لعدم ظهور سند الخبر الاول وظهور كون الثاني في هدي التمتع ولو لم يكن اجماع
لكان القول بالجواز في مكة جيدا بل يدل على جواز الذبح في اهله ايضا مما يلزم الانسان في حجه ما في صحيحة اسحق بن عمار بعد نقل جواز اهراق
الدم في اهله ما يلزمه في حجه قال قلت لابي ابرهيم ع الرجل يخرج عن حجته ما يجب عليه الدم ولا يهريقه حتى يرجع الى اهله فقال يهريقه في اهله وياكل
منه الشيء واما وجوب تقديمه على الحلق والتقصير والطواف بهذا الترتيب كما هو المشهور فلرواية جميل عن ابي عبد الله ع قال يبدأ بمنى بالذبح قبل الحلق
وفي الفقيه بالحلق قبل الذبح فان فعل خلاف ذلك ناسيا فلا شيء عليه ولصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في رجل زار البيت قبل ان يحلق فقال ان العقيقة لظ
كان زار البيت قبل ان يحلق وهو عالم بان ذلك لا ينبغي له فان عليه دم شاة ولكن رواية الاولى غير ظ الاعتبار وفيها ما يشعر بالاستحباب وهو
قوله وفي العقيقة الخ فان الظ ان ذلك في العقيقة وفي الثانية ايضا اشعار به حيث قال لا ينبغي على انه قد بينا قوتها في الصحة لقوله عدة عن احمد بن محمد
لانه اصرح ابي محمد فكذا قال ابن محبوب وكذا ابو ايوب ومحمد بن مسلم ايضا مشترك فتم فان الظ الصحة وزوال الاشتراك ويدل على عدم وجوب الترتيب
ما سنذكره من الروايات ويؤيده انه لو كان واجبا ما كان ينبغي الاجزاء عند القايل بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص وان النهي في

العبادة

والواحدة ولا يجزي في المندوب عن سبعة وعن سبعين من اهل الخوان الواحد ولا تباع ثياب التجمل فيه م

العبادة مفسد كالصوم مع انه لا يدل على الفساد على ما يظهر ويمكن الجواب بان المراد بالامر الذبح قبل الحلق مثلا وهو في وقت موسع لان الواجب

الثاني مع وسعة زمانه كما قيل في صلوة الزلزلة فالحرام والمنهي هو تركه في ذلك الزمان لا فعل الثاني في ذلك الزمان مع كون الزمان متسعا فالمانع

بالاتفاق على ان تحريم فعل الثاني لو كان الترتيب واجبا ليس لان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده بل لانه ليس مأمورا ولا مشروعا وما نحن فيه

في فعله شرعا الا بعد الاول فيكون قبله واقعا في غير ما امر وبغير اذن الشارع فيكون محرما بقصد العبادة المشروعة والعبادة المشروعة كما

هو المقرر عندهم فيلزم عدم الاجزاء ايضا الا ان النهي يدل على الفساد بل لانه واقع على غير الوجه المأمور به المأذون فيه شرعا على انه ينافي — كونه مع

في ضد الجواز الاتيان بهما وبالجواز النيابة في السابق وكونه عبادة محضة ايضا بانه اذا حصل النص والاجماع على الاجزاء مع مخالفة الترتيب

ووجوبه نقول بانه علم هنا بالنص ان المحرم غير فعل الثاني على تقدير تسليم الجماع ما شرطنا في بطلان الضد وكون الثاني ضدا بل نقول علم بالنص

والاجماع والعقل ان المراد والغرض هنا هو تحريم ترك الاول فقط لا ما يستلزمه ونقول ان الترك الذي هو حاصل في ضمن هذا الضد ليس بحرام

ومستثنى بالعقل والنقل من النص والاجماع فتم على ان ظاهر الروايات المعتبرة هو استحباب الترتيب مثل حسنة جميل بن دراج في الكافي وهي صحيحة في

الفقيه قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يزور البيت قبل ان يحلق قال لا ينبغي الا ان يكون ناسيا ثم قال ان رسول الله ص اتاه اناس يوم النحر

فقال بعضهم يا رسول الله حلقت قبل ان اذبح وقال بعضهم حلقت قبل ان ارمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال لا حرج وفي رواية

محمد بن احمد بن ابي نصر قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان رجلا من اصحابنا رمى الجمرة يوم النحر وحلق قبل ان يذبح فقال ان رسول الله ص

كان اتاه يوم النحر طوائف من المسلمين الى آخر مثل ما مر في خبر جميل ولا يضر وجود سهل بن زياد في الطريق ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله

قال سألته عن رجل حلق رأسه قبل ان يضحي قال لا بأس وليس عليه شيء ولا يعود والظاهر انها صحيحة لو كان عبد الرحمن ثقة وهو الظاهر من المنتهى فتأمل

وصحيحة معوية عن ابي عبد الله ع في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح قال لا بأس قد اجزأ عنه وفيها دلالة على كون مكة محلا للذبح

كما مر وفي لفظة ينبغي في الروايات وكذا في عدم شيء على تارك الترتيب مطلقا من غير تفصيل الجاهل والناسي وغيرهما مع الاصل لا لزم عدم

الوجوب والاحتياط لا يترك فتم **قوله** والواحدة الخ اي يجب في الهدي الواجب كونه واحدا عن كل شخص سواء كان الوجوب باصل الشرع او النذر

او الشروع ويجزي في الهدي المندوب اي الاضحية او الهدي الزائد على الواجب في غير حج التمتع عن سبعة نفر بل عن السبعين ايضا بشرط كونهم من اهل

خوان واحد قيل الخوان بالكسر الذي يؤكل عليه لعله كناية عن جماعة مجتمعة في خيمة واحدة ومجتمعين حال الاكل ودليل وجوب الواحدة في الواجب

هو ظاهر الاية والاخبار الدالة على وجوب الهدي على كل مكلف حاج متمتع من غير اشتراك احد في هديه وهو ظاهر مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال تجزي

البقرة والبدنة في الامصار عن سبعة ولا يجزي بمنى الا عن واحد الظاهر ان كونه بمنى كناية عن الواجب فتأمل وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال لا يجوز الا عن

واحد بمنى وما يدل على الاجزاء عن اكثر من الروايات الكثيرة يحمل على المندوب مثل حسنة عبد الله بن سنان قال كان رسول الله ص يذبح يوم الاضحى كبشين عن — الاضحى مع

احدهما عن نفسه والآخر عمن لم يجد من امته وكان امير المؤمنين ع يضحي كبشين احدهما عن رسول الله ص والآخر عن نفسه وصحيحة معوية بن عمار عن ابي

عبد الله ع قال تجزي البقرة عن خمسة بمنى اذا كانوا اهل خوان واحد والجبائر قال في المنتهى انها صحيحة وموثقة يونس بن يعقوب قال سألت ابا

عبد الله ع عن البقرة يضحى بها فقال تجزي عن سبعة وفي رواية ابي بصير ايضا عنه ع قال البدنة والبقرة تجزي عن سبعة اذا اجتمعوا من اهل

بيت واحد ومن غيرهم وفي حسنة حمران قال عزت البدن سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر ع عن ذلك فقال اشتركوا فيها

قال قلت كم قال ما خف فهو افضل فقال قلت عن كم يجزي فقال عن سبعين وفي رواية سوادة القطان عن ابي الحسن الرضا ع وعن سبعين وقد

حمل امثالها الشيخ تارة على المندوب كما اشرنا اليه وهو ما تقدم ورواية الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن النفر تجزيهم البقرة قال اما في الهدي فلا واما

في الاضحى فنعم ولا يضر الضعف بمحمد بن سنان واخرى على الضرورة وايده بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا ابراهيم ع عن قوم غلت عليهم

الاضاحي وهم متمتعون وهم مترافقون وليسوا باهل بيت واحد وقد اجتمعوا في مسيرهم ومضربهم واحد الهم ان يذبحوا بقرة فقال لا احب ذلك

الا من ضرورة فهي مؤيدة قوية للاجزاء حال الضرورة وكذا رواية الحسن بن علي عن رجل يسمى سوادة قال كنا جماعة بمنى فعزت علينا الاضاحي

فنظرنا فاذا ابا عبد الله ع واقف على قطيع يساوم بغنم ويماكسه مكاسا شديدا فوقفنا ننتظر فلما فرغ اقبل علينا وقال اظنكم تعجبتم من مكاسي

نعم فقلنا نعم فقال ان المغبون لا محمود ولا مأجور الكم حاجة قلنا نعم اصلحك الله ان الاضاحي قد عزت علينا قال فاجتمعوا فاشتروا جزورا فانحروها

فيما بينكم قلنا تجزي عن سبعة قال نعم وعن سبعين وفي سند هذه غير واحد كما ترى والحمل على المندوب اقرب لكثرة ظاهر الاية والاخبار الكثيرة وهو عدم — ولا امتناع

اجزاء الواحد الا عن واحد وان من لم يجد احدا تاما فعليه بدله وهو الصوم وان عدم الوجدان في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في — في نفسنا ذلك

الحج وسبعة اذا رجعتم ظاهر في عدم وجدان الهدي السابق وهو واحد تام وكذلك ظاهر الاخبار الدالة على البدل وليس ما يوجب التاويل الا صحيحة عبد — الرحمن وهي

الرحمن وتلك ايضا غير صريحة في وجوب الاشتراك في الهدي بل في الجواز فيمكن كونه رخصة للضرورة فلا يبعد كون القول بالبدل اولى واحوط اذا

لم يكن الواحد مع انه روي فيه ظاهر القرآن وهو قول ابن ادريس وثالث الخلاف والوجه الآخر في التهذيب وان قال في شرح الاشتراط الظهر بين الاصحاب

**قوله** ولا تباع الخ فيه يعني واجد ثياب التجمل فقط ليس بواجد للهدي فينتقل الى البدل اي الصوم لان الثياب محتاج اليه فهي بمنزلة المعدوم

وتدل عليه صحيحة ابن ابي نصر في الزيارات قال سألت ابا الحسن ع عن المتمتع يكون له فضول من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فتسوى تلك الفضول

بمائة درهم يكون ممن يجب عليه الهدي فقال لا بد من كراء او نفقة قلت له كراء او ما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة قال واي شيء كسوة بمائة درهم — عليه مع

هذا من قال الله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم ويؤيده رواية علي بن اسباط عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت رجل تمتع بالعمرة الى الحج وفي عيبته ثياب له ايبيع من ثيابه شيئا ويشتري هديه قال لا هذا يتزين به المؤمن يصوم ولا يأخذ من ثيابه شيئا وظ الدليل هو تعيين الصوم فلو باع واشترى الهدي لا يجزي لتعيين الصوم ويحتمل ان يكون المراد الرخصة ونفي الوجوب واللزوم قال في التهذيب لا يلزمه بيعها اي ثياب التجمل في ثمن الهدي بل يجزيه الصوم وهو ظ في الرخصة ورواية علي ضعيفة يقول بمنع الارسال فيمكن حملها على الرخصة والجواز وعدما لو وجد غيرها ضع **قوله** ولا يجزي الخ مثل الاصح الاجزاء وفيهما تامل من حيث الاطلاق وينبغي التفصيل وهو انه ان ذبح عن صاحبه في مكان الذبح وزمانه الذي يجب على صاحبه نحره فيه فيما لو منى في ايام الذبح يجزي الا فلا وقال الشيخ في التهذيب المصنف في المنتهى ان ذبح في منى يجزي وفي غيره لا يجزي فانه وتدل عليه صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يضل هديه فيجده رجل اخر فينحره فقال ان كان نحره بمنى فقد اجزا عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه واعلم ان ظ هذه الرواية انه اذا ذبح في محله يكون مجزيا عن صاحبه مطلقا سوى نوى عن صاحبه وعن غيره او لا ينوي شيئا وفيه تامل ويمكن تخصيصها بالاول لاعتبار النية ويمكن ادخال الكل لعدم الاعتداد بالنية بعد تعينه للذبح فينصرف الى ما عين له كما قيل في صوم شهر رمضان بنية الغير وهذا الاحتمال في الاخير قوي ويؤيده انه يجزي ان نوى عن صاحبه مع انه ليس الذبح ولا نيته من الذابح ولا من وكيله فكانه الى هذا نظر في المتن حيث قال لا يجزي ويمكن حمله على الذبح في غير محله وان اجزا هذا الذبح اذا كان في محله خارج عن القوانين بالنص ولكن كذلك بالنسبة الى النية ايضا وان الذي يظهر من الروايات المقصود ذبح هذا الهدي وقد حصل فتامل ومنه يعلم حال ما لم يعلم انه ذبح عن صاحبه ام لا بعد العلم بالذبح ويؤيده ايضا الرواية الدالة على ان الهدي اذا حصل في رحله ورتبطه فقد بلغ الهدي محله وانه يجزي عن صاحبه لو سرق وان كان الافضل شراء اخرى مثل صحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى اضحية فماتت او سرقت قبل ان يذبحها قال لا باس وان ابدلها فهو افضل وان لم يشتر فليس عليه شيء ومرسلة احمد بن محمد بن عيسى في كتابه عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى شاة لمتعته فسرقت منه او هلكت فقال ان كان اوثقها في رحله فضاعت فقد اجزأت عنه وغيرهما من الروايات وكانه افتى به المص في المنتهى والشيخ في التهذيب قال الا اذا سرق الهدي من موضع حريز فقد اجزأ عن صاحبه وان اقام بدله فهو افضل وان كان في الاجتزاء به في الواجب الا كان تامل لوجوب ذبح الهدي بالاجماع وظ الاية والاخبار مع عدم صحيحة صريحة في الاجزاء اذ يمكن كون الاخبار في المندوب من الاضحية وهو ظ من صحيحة معوية ورواية احمد وان كانت ظاهرة في الواجب لكنها مرسلة ويؤيده وجوب التفصيل بانه ان كان تطوعا ليس عليه مكانه شيء وان كان واجبا فعليه مكانه شيء في مثل رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الهدي اذا عطب قبل ان يبلغ المنحر ايجزي عن صاحبه فقال ان كان تطوعا فلينحره وليأكل منه وقد اجزأ عنه بلغ المنحر او لم يبلغ فليس عليه فداء وان كان مضمونا فليس ان يأكل منه بلغ المنحر او لم يبلغ وعليه مكانه وصحيحة معوية عنه ايض في الفقيه فقال في اخرها وان كان الهدي مضمونا فهلك اشترى مكانها ومكان ولدها وهذه تدل على وجوب النتاج ايضا ولعل المراد بالمضمون الواجب مثل جزاء الصيد والمنذور كما دل عليه الخبر ولا يضرها في مرسلة حريز ان الهدي اذا دخل الحرم لم يجب البدل لعطبه سواء كان واجبا او تطوعا الارسالها بل تعدد القايل بها ويمكن حمل ما دل على الاجزاء مثل رواية احمد على من لم يكن له قدرة على غير ذلك فيكون ذلك كافيا ولا يجب الصوم فافهم والصواب اتضاح وتدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في التهذيب والفقيه قال سالت ابا ابرهيم عليه السلام عن رجل اشترى هديا لمتعته فاتى به منزله فربطه فانحل فهلك هل يجزيه او يعيد قال لا يجزيه الا ان يكون لا قوة به عليه وظ عدم الفرق بين ان يهلك او يسرق الا ان يعلم الله عن صاحبه فتامل ويؤيد عدم الاجزاء عن صاحبه اذا ذبح عن نفسه مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام في رجل اشترى هديا فنحره فمر بها رجل فعرفها فقال هذه بدنتي ضلت مني بالامس وشهد له رجلان بذلك فقال له لحمها ولا يجزي عن واحد منهما ثم قال ولذلك جرت السنة باشعارها وتقليدها اذا عرفت وان كانت ضعيفة بعلي بن حديد الا انها موافقة للاصل لعله يريد برجلين عدلين وانه يجب ايضا على الذابح التفاوت ما بين كونه حيا وميتا ويرجع الى البايع به وبالثمن مع الجهل قال في المنتهى وينبغي لمن وجد الهدي الضال ان يعرفه ثلثة ايام فان عرفه صاحبه والا نحره عنه لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال اذا وجد الرجل هديا ضالا فليعرفه يوم النحر واليوم الثاني والثالث ثم ليذبحه عن صاحبه عشية يوم الثالث انتهى وظ منها وجوب التعريف ثلثة ايام ويفهم منها جواز التصرف في ملك الغير فكانه لانه احسان ولانه معلوم اذن صاحبه لانه انما اشتري للهدي ولو لم يذبح عنه يجب عليه ذبح اخر مع جواز النيابة فيه مع انه يكفي هذا النص ولكن ما نعلم كيف يعلم في التصدق للهدية والاكل على تقدير الوجوب ويمكن جوازهما له ايضا لا الاكل ويسقط الاكل عن صاحبه هذا على تقدير وجوبها واما على تقدير عدمه كما هو مذهب المص فاشكال ويمكن جواز بيعه اذا اشرف على التضييع من باب الحسبة وحفظ الثمن حتى يعلم الصاحب او الوصية به ويمكن التصدق والضمان ايض وكذا التصرف والاول اولى واحوط ويمكن جعله كاللقطة ويدل على جواز الذبح بدون التعريف صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اصاب الرجل بدنة ضالة فلينحرها ويعلم انها بدنة لعله يريد الاشعار بخط ونحوه انها هدي ليأكل من يريد من المحتاجين فيفهم جواز التصدق والتصرف فيه ولعل مراده مع التعريف لما مر في صحيحة محمد او مع عدم بقاء ايام التعريف بان فات ايام التشريق ولعله لا تعريف في غير يوم النحر والتشريق ويمكن وجوب التعريف الى ان يبقى وقت الذبح وهو اخر ايام التشريق بل يمكن في طول ذي الحجة فتامل وحمل الاول على الاستحباب كما فعله في س للاصل وانه تكليف شاق في ذلك المكان مع اشتغاله وظ هذه الرواية فذلك غير بعيد والاحتياط يقتضي التعريف في الايام وعدم الذبح الا بعد الياس قبل فوت الوقت اذا ضاق والظ انه يجزي لو ترك التعريف وان قلنا بوجوبه لما تقدم فتامل **قوله** ولا يجوز الخ

ويجب ان يكون من النعم ثنيا من الابل وهو الذي دخل في السادسة ومن البقر والغنم ما دخل في الثانية ويجزي من الضان الجذع لسنته وتاما ولا تجزي العوراء ولا العرجاء البين عرجها
ولا التي انكسر قرنها الداخل ولا المقطوعة الاذن ولا الخصي ولا المهزولة وهو الذي ليس على كليتيه شحم فان اشتراها سمينة فخرجت مهزولة او انها مهزولة فخرجت سمينة اجزاء م

الظ ان مراده عدم الجواز لصاحب الهدي وان كان من الثلث الذي له ويدل عليه عموم صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله لا يخرجن شيئا من لحم الهدي وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سالته عن اللحم يخرج به من الحرم فقال لا يخرج منه شيء الا السنام بعد ثلثة ايام ورواية علي بن ابي حمزة عن احدهما قال لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان ياكل منها ايامها قال وهذه مسئلة شهاب كتب اليه فيها وحمل على جواز الاخراج من غير ما يجب عليه من اللحم الذي اشتراه في التهذيب حسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال سالته عن اخراج لحوم الاضاحي من منى فقال كنا نقول لا يخرج شيء لحاجة الناس اليه فاما اليوم فقد كثر الناس فلا باس باخراجه استدل عليه في رواية احمد بن محمد بن علي عن ابي ابرهيم قال سمعته يقول لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان ياكل منها ايامها الا السنام فانه دواء قال احمد قال ولا باس ان يشتري الحاج من لحم منى ويتزوده ولا شك في عدم صحة هذه وبعد تاويل الحسنة لانه لا يمكن ان يكون المنع قبل هذا عن اخراج اللحم مطلقا عن منى ولا شك في بعده اذ الفقير ياخذه لينتفع به في اهله او يبيعه في غير منى لانه رخيص هناك بل لا يشتريه احد فيمكن حمل الاول على الكراهة او على الذي يجب ان يهدى او يتصدق لا الحسنة التي هو الثلث مع عدم الصراحة في المط وعدم صحة الاخيرة ويؤيده الاصل وتسلط الناس على اموالهم عقلا ونقلا **قوله** ويجب الخ اشارة الى الشرط الاول في الهدي دليل عدم اجزاء غير النعم الاربعة في هدي التمتع مع ظهور الاية في اجزاء ما يصدق عليه الهدي من الابل والبقر والغنم والمعز والجذع هو الاجماع المنقول في المنتهى واما عدم اجزاء الابل والبقر والمعز الا ان يكون ثنيا مع ظهور الاية في اجزاء الهدي مطلقا فيفهم من اكثر الاخبار ثم هو ظ عباراتهم فكانه اجماعي وفي بعض الاخبار ما يدل على اجزائه وعدم اجزاء الجذع من المعز بل عدم اجزاء غير الثني منه لا عدم اجزاء الغير مطلقا ولجزائه من الضان لا ادون منه مثل رواية حماد بن عثمن قال سالت ابا عبد الله عن ادنى ما يجزي من اسنان الغنم في الهدي قال الجذع من الضان قلت فالمعز قال لا يجزي الجذع من المعز قلت ولم قال لان الجذع من الضان يلقح والجذع من المعز لا يلقح ورواية ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله يقول يجزي من الضان الجذع ولا يجزي من المعز الا الثني قال في المنتهى انها صحيحة وفيه تامل لوجود عبد الرحمن المشترك ان كان ابن سنان هو عبد الله ولعل المص يعرف كون عبد الرحمن هو الثقة وكذا عبد الرحمن واقع في صحيحة عيص بن القسم عن ابي عبد الله عن علي انه كان يقول الثنية من الابل والثنية من البقر والثنية من المعز والجذعة من الضان وظ الاية من الاجزاء ما يصدق من الهدي والظ صدقه على المذكورة فيها وغيرها وفي صحيحة معوية بن عمار وحسنته عن ابي عبد الله قال يجزي في المتعة شاة وفي صحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله في قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي قال شاة لعل المراد في الهدي وانما مخصصا بالجذعة والثني من المعز بما تقدم ويدل على جواز ذبح البقر في اي سن كان حسنة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عن الابل والبقر ايهما افضل ان يضحي بها قال ذوات الارحام سالته عن اسنانها فقال اما البقر فلا يضرك اي اسنانها ضحيت واما الابل فلا يصلح الا الثني فما فوق فيمكن حمل ما يدل على الثني على الافضل ويؤيده ظ الاية وليكن ياباه كلام الاصحاب والاحتياط فيمكن حمل الحسنة على حال الضرورة المندوبة ولكن ياباه واما الابل فلا يصلح الى اخره وفيها دلالة على عدم الاجزاء من الابل الا الثني واما تفسير الثني المذكور في المتن وغيره فلعله ماخوذ من اللغة او العرف او الشرع وهو موجود في التهذيب وغيره كالمتن فالظاهر انه لا بد منهما ثم يجزي الجذع من الضان لسنته وهو يفيد بظاهره اجزاء اقل مما دخل في الثامن ويؤيده ظ الاية وقال في المنتهى والجذع هو الذي له ستة اشهر وقد فسر يكفي في ذلك و في عدة وغيره بانه الداخل في الشهر الثامن لعل المراد من الضان لسنته ما في القواعد فتامل وهو صحيح ان ثبت كون الجذع هو الداخل في الثامن لغة او ليس ذلك باقل من عرفا والظ عدم الفرق بين الذكر والانثى ويدل عليه الرواية وفيها ان الانثى من الابل والبقر اولى من غيرها الذكر اولى **قوله** وتاما الخ شهادة صاحب اشارة الى الشرط الثاني وهو كونه غير ناقص عما خلق عليه غالبا او بعد نقصا عرفا ويدل عليه صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر انه سال عن القاموس والصحاح الرجل يشتري الاضحية عوراء فلم يعلم الا بعد شرائها هل يجزي عنه قال نعم الا ان يكون هديا واجبا فانه لا يجزي ناقصا وادعى في المنتهى اتفاق ولكن قال في العلماء على المنع من الصفات الاربع العور والعرج والمرض والكبر ويدل عليه ايضا بعض الروايات في الجملة مثل رواية السكوني عن جعفر عن ابيه التهذيب عن ابائه قال قال رسول الله لا يضحى بالعرجاء بين عرجها ولا بالعوراء بين عورها ولا بالعجفاء ولا بالخرقاء ولا بالجذاء ولا بالعضباء العضباء مكسورة القرن والجذاء المقطوعة الاذن ثم قال القيد ايضا ويدل على ما فيه النقص اكثر بطريق التنبيه مثل العمى ويدل على عدم جواز المكسورة قرنها الداخل ما تقدم وقال في المنتهى قال علماؤنا ان كان القرن الداخل صحيحا لا باس بالتضحية بها ويدل عليه ايضا صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله انه قال في المقطوع القرن والمكسور القرن اذا كان الداخل صحيحا فلا باس وان كان القرن الظ الخارج مقطوعا ويمكن فهم عدم اجزاء مقطوعة الاذن منها بالطريق الاولى وقد دلت عليه رواية السكوني المتقدمة مع عدم ظهور خلاف فيه ولكن لا باس بمشقوقها للاصل وعدم كونه عيبا وعدم صدق القطع ولمرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر باسناده عن احدهما قال سئل عن الاضاحي اذا كانت الاذن مشقوقة او مثقوبة بسمة فقال ما لم يكن اذا كانت منها مقطوعا فلا باس ولا يضر ارسال احمد لما تقدم ولحسنة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عن الاضحية تكون الاذن مشقوقة فقال ان كان شقها وسما فلا باس وان كان شقا فلا يصلح كانه يريد بالشق القطع بقرينة ما سبق والظ ان الشق في الوسم ليس بشرط للاصل وعدم دليل في المنع صريحا ويحتمل ان يكون شرطا لظ هذا الخبر ويمكن اشتراط عدم قطع شيء في المشقوق المجوز ويمكن عدم ضرر قليل منه للاصل و عدم ظهور المانع مع عموم ما تيسر من الهدي وحتى يبلغ الهدي محله ويؤيده ما يدل على اجزاء المعيب في الجملة مثل حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله في رجل اشترى هديا وكان به عيب عور او غيره فقال ان كان نقد ثمنه فقد اجزا عنه وان لم يكن نقد ثمنه رده واشترى غيره ويمكن حملها على المندوب لما تقدم ولا يمكن حملها على العجز لقوله واشترى غيره فلولا الاجماع لامكن القول باستحباب الصحيح وجواز المعيب في جواز هذه الصورة اي في مادة اشترى مع الجهل ونقد الثمن ويمكن كون الاجماع في غير هذه الصورة وقال في التهذيب ان به عيبا ونقد

واشتراه على انه تام فظهر ناقصا لم يجز ويستحب ان تبرك في سواد وتمشي في سواد وتنظر في مثله وان يكون معرفا وان اناثا من الابل والبقر وذكرانا من الضأن والمعز ونحرها قائمة مربوطة
ما بين الخف والركبة والدعاء والمباشرة مع المعرفة والا جعل يده مع يد الذابح تم

وثمنه ثم وجد به عيبا فانه قد اجزأ عنه وحمل عليه هذه الحسنة لصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال من اشترى هديا ولم يعلم ان به عيبا حتى نقد الثمن
ثم علم بعد نقده تم واما الخصي فقال في المنتهى ولا يجزي الخصي قال علماؤنا ومستندهم صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الاضحية بالخصي
قال لا ومن ضحى بخصي وجب عليه الاعادة اذا قدر عليه وفيها ايضا دلالة على اجزاء المعيب مع العجز فلا ينتقل الى الصوم وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال
سألت ابا ابراهيم ع عن الرجل يشتري الهدي فلما ذبحه اذا هو خصي مجبوب ولم يكن يعلم ان الخصي لا يجزي في الهدي هل يجزيه ام يعيده قال لا يجزيه الا ان يكون
لا قوة به عليه وصحيحة ايضا قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يشتري الكبش فيجده خصيا مجبوبا قال ان كان صاحبه موسرا فليشتر مكانه وهما
يدلان ايضا على الجواز مع عدم القدرة والجهل فيحمل الاجماع وغيره على غيره ويشعر بجواز الخصي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال النعجة من الضأن اذا
كانت سمينة افضل من الخصي من الضأن وقال الكبش السمين خير من الخصي ومن الانثى وقال سألته عن الخصي وعن الانثى فقال الانثى احب الي من الخصي
واما عدم جواز المهزول وكون حده ما لم يكن على كليتيه شحم فيدل عليه رواية منصور لعله ابن حازم والخبر صحيح لان سيف كان ابن ابي عميرة
عن ابي عبد الله ع قال وان اشترى الرجل هديا وهو يرى انه سمين اجزأ عنه وان لم يجده سمينا وان اشتراه وهو يرى انه مهزول فوجده سمينا اجزأ عنه
وان اشتراه وهو يعلم انه مهزول لم يجز عنه لعل المراد مع ظن السمن كما قيل اذ ظن الهزال مع الجهل بالمسألة كما يشعر به صحيحة محمد الآتية وتدل عليه
ايضا في الجملة رواية السكوني عن جعفر عن ابائه ع قال قال رسول الله ص صدقة رغيف خير من نسك مهزول ولو كان مجزيا لما كان الرغيف خيرا منه وبما
تقدم من عدم اجزاء العجفاء فيلحق بها المهزولة ورواية الفضيل قال حججت باهلي سنة فعزت الاضاحي فانطلقت فاشتريت شاتين بغلاء فلما القيت
اهابيهما ندمت ندامة شديدة لما رايت بهما من الهزال فاتيته فاخبرته ذلك فقال ان كان على كليتيهما شيء من الشحم اجزأت وتدل على استحباب السمن
الروايات مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال يكون ضحاياكم سمانا فان ابا جعفر كان يستحب ان تكون اضحيته سمينة ورواية الحسن بن عمار عن ابي جعفر ع
قال ضحى رسول الله ص بكبش اجذع املح فحل سمين وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يضحي بكبش اقرن فحل ينظر في سواد
ويمشي في سواد وقيل ان المشي في السواد والنظر فيه كناية عن السمن بان يكون في موضع كلأ كثير او كان يمشي من كبره وعظمه وسمنه في ظله وزاد
في بعض عبارات الاصحاب ويبرك في سواد كما في الكتاب وقيل تكون هذه المواضع منه سودا وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن الاضحية فقال اقرن
فحل سمين عظيم العين والاذن والجذع من الضأن يجزي والثني من المعز والفحل من الضأن خير من الموجوء والموجوء خير من النعجة والنعجة خير من
المعز وقال ان اشترى اضحية وهو ينوي انها سمينة فخرجت مهزولة اجزأت عنه وان نواها مهزولة فخرجت سمينة اجزأت عنه وان نواها مهزولة فخرجت
مهزولة لم يجز عنه وقال ان رسول الله ص كان يضحي بكبش اقرن عظيم سمين فحل ياكل في سواد وينظر في سواد فاذا لم يجدوا من ذلك شيئا فان الله
اولى بالعذر وقال الاناث والذكور من الابل والبقر يجزي وسألته ايضحى بالخصي قال لا وفيها احكام كثيرة فافهمها قوله وان اشتراها سمينة الخ
دليله ودليل اجزاء المهزولة التي اشتراها بظن انها مهزولة فخرجت سمينة سواء ظهر قبل الذبح او بعده هو صحيحة محمد المتقدمة وما سبقها ايضا
من رواية منصور وما يدل على اجزاء المعيب اذا حصل العلم بعد نقد الثمن وقبل الذبح ولا يرد ما قيل مع علمه بكونه مهزولا وانه لا يجزي كيف يجزي
لاحتمال ان يكون الشرط هو الشراء بظن السمن والسمن في نفس الامر كما فهم من الدليل ويحتمل حمله على عدم العلم بعدم الاجزاء وبالجملة الدليل يتبع
ولا يسمع غيره وهذه المذكورات تبعيد فلا يضر ما قيل انه كيف يصح ويجزي مع اشتراط الجزم في النية لانه قد يمنع ذلك لان المقصود حصول مذبوح
في نفس الامر وقد حصل وقد لا يجب ذلك هنا على تقدير تسليم وجوبه في الامور للادلة المذكورة ويمكن حمله على الجاهل بعدم الاجزاء ولكن ظاهر
الادلة اعم ويكفي لحصول الاجزاء في نظره لاحتمال كونه سمينا وان ظن قبل الذبح انه مهزول فتأمل والاحتياط لا يترك مهما امكن **قوله** ولو اشتراه
على انه تام فظهر ناقصا لم يجز قد ظهر مما سبق من الاخبار ما يدل على الاجزاء لو علم بالعيب بعد نقد الثمن ولو قبل الذبح والعجز عن غيره فيمكن تخصيص
كلام المتن بغير ذلك كالادلة السابقة من الاجماع والاخبار كما مر **قوله** ويستحب الخ قد فهمت دليل الاستحباب وعدم ذكر يبرك في سواد وهو
اعرف **قوله** وان يكون معرفا نقل عن الصحاح ان التعريف هو الوقوف بعرفات قال في المنتهى والتهذيب المراد احضاره بعرفة في عشية عرفة قال
في التهذيب والاستبصار بالوجوب وحمل الشيخ رواية سعيد بن يسار الدالة على التسوية على عدم تعريف المشتري مع ذكر البائع ذلك لصحيحة ولا شك في عدم
افادتهما الوجوب نعم يدل على الوجوب ما في صحيحة البزنطي فيهما قال سئل عن الخصي يضحى به قال ان كنتم تريدون اللحم فدونكم وقال ولا تضحي الا بما عرف به
وفيها دلالة على جواز الخصي فتأمل ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال لا يضحى الا بما قد عرف به لكن الاولى مضمرة والثالثة غير ظاهرة الصحة
فالحمل على الاستحباب غير بعيد لدليل استحبابه بثبوت الرجحان بالاتفاق وعدم دليل الوجوب والرواية الدالة على انه يكفي خبر بايعه وهي صحيحة
سعيد بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع انا نشتري الغنم بمنى ولسنا ندري عرف بها ام لا فقال انهم لا يكذبون لا عليك ضح بها وفيها اشعار بعدم
وجوب التعريف ولا شك في عدم دلالتها على الوجوب ويدل على عدم وجوب التعريف رواية سعيد بن يسار قال سألت ابا عبد الله ع عمن اشترى شاة لم يعرف بها قال
لا بأس بها عرف بها ام لم يعرف ولا يضر ضعف سندها بمحمد بن سنان للاصل وعدم ظهور دليل الوجوب قوله وان اناثا الخ وقد مر ايضا دليل استحباب الاناث من الابل
والبقرة والذكور من الضأن والمعز في الاخبار ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع افضل البدن ذوات الارحام من الابل والبقر
وقد يجزي الذكور من البدن والضحايا من الغنم الفحولة ويدل عليه ايضا ميل الطبع الى ذكورهما وان لحمهما الذي يمكن ذلك في الاوليين **قوله**
ونحرها قائمة الخ دليل استحباب كون الابل قائمة مربوط ما ذكر كما هو مذكور في التهذيب وغيره مع اشتراط كون ذبحه بالنحر بالاجماع صحيحة عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل فاذكروا اسم الله عليها صواف قال ذلك حين تصف للنحر تربط يديها ما بين الخف الى الركبة ووجوب

جنوبها

والقسمة اثلاثا بين اكله واهدائه وصدقته ٣

جنوبها اذا وقعت على الارض وفي رواية ابي خديجة قال رايت ابا عبد الله ع وهو ينحر بدنة معقولة يدها اليسرى ثم يقوم على جانب يدها اليمنى و
يقول بسم الله والله اكبر اللهم هذا منك ولك اللهم تقبل مني ثم يطعن في لبتها ثم يخرج السكين بيده فاذا وجبت قطع موضع الذبح بيده ويمكن حملها
على الجواز لتخيير الذبح عن قول بسم الله في الجملة وهو مفهوم من غيرها ايضا مثل صحيحة صفوان وابن ابي عمير وحسنتهما قال قال ابو عبد الله ع اذا — فقط وعلى الاستحباب
اشتريت هديك فاستقبل به القبلة وانحره او اذبحه وقل وجهت وجهي الى قوله وانا من المسلمين اللهم منك ولك بسم الله وبالله والله اكبر اللهم — وكونها الاول افضل
تقبل مني ثم امر السكين ولا تنخعها حتى تموت لعل الاتمام تقبل مني داخل في ذكر اسم الله فليس بفصل وان المراد او اذبحه اشارة الى نوعيه لا ان — لصحيح رواية و
في الابل والثاني في غيره على ما قاله الاصحاب وتدل عليه صحيحة معوية بن عمار في الفقيه عن ابي عبد الله ع النحر في اللبة والذبح في الحلق قال — فيها دلالة على
الصادق ع كل منحور مذبوح حرام وكل مذبوح منحور حرام وسيجيء في محله وفي رواية ابن ابي عمير دلالة على وجوب التسمية والاستقبال بالذبيحة وانهما — جواز صح
شرط للتحليل على ما ذكروه وعدم جواز النخع قبل ان يموت وسيجيء انشاء الله وتدل على كون الذابح مسلما صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا يذبح
لك اليهودي والنصراني اضحيتك وان كانت امراة فلتذبح لنفسها وتستقبل القبلة وتقول وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما
اللهم منك ولك وفيها اشارة الى استحباب الذبح بنفسه وجواز التوكيل فافهم وتقدم ما يدل عليهما ايضا من فعله ص وفعلهم ع بانفسهم واجزاء ذبح
واحد الضحايا عن جماعة يؤيده ان فعل العبادة بنفسه اولى مهما امكن وهو دليل استحباب وضع يده مع يد الذابح مع عدم احسان الفعل و
يؤيده ايضا ما دل على اعطاء السكين بيد الصبيان وقبض الجزار على يده وتحريكهما من حسنة معوية بن عمار في الكافي عن ابي عبد الله ع قال كان ٢
علي بن الحسين ع يجعل السكين في يد الصبي ثم يقبض الرجل على يد الصبي فيذبح ويدل على جواز النيابة ايضا ان المقصود هو الذبح على الظ
والناوي هنا هو النائب لا الذابح وقال المحقق الثاني وينويان معا على الاحوط ولو نوى النائب اجزا فافهم قوله والقسمة الخ اي يستحب القسمة
اثلاثا قال في التهذيب ومن السنة ان ياكل الانسان من هديه ويطعم القانع والمعتر لقوله تع الخ ظاهره الاستحباب والمشهور بين المتاخرين وجوب
القسمة اثلاثا ووجوب ما يصدق عليه الاكل من الثلث ووجوب التصدق بالثلث على الفقير المؤمن المستحق للزكوة والهدية ثلث اخر الى المؤمن واستفادة
ذلك كله من الدليل مشكل فان الذي رايناه صريحا في الاقسام الثلثة هو رواية شعيب العقرقوفي قال قلت لابي عبد الله ع سقت في العمرة بدنة
فاين انحرها قال بمكة قلت اي شيء اعطي منها قال كل ثلثا واهد ثلثا وتصدق بثلث سندها غير صحيح لابن فضال وقول في يونس بن يعقوب ولانها
ايضا على المط غير واضحة لانها ليست في هدي التمتع بل في القران في العمرة ودليلنا ما اختاره المص من الاستحباب غير ظ فتو والذي يستفاد منه
وجوب الاكل في الجملة ووجوب الاعطاء للقانع الذي يقنع بما اعطي وغيره المعتر الذي هو المار بك الذي يعتريك والبائس الذي هو الفقير ويمكن
كونه هو المراد بالقانع والمعتر فلا يشترط القناعة والرضا بما اعطي ولا المرور والاعتراء كما يفهم من كلام الاصحاب والعكس فيشترط وعدم التداخل
ويكفي التصدق في الجملة والاحتياط يقتضي الاكل واعطاء الباقي الى الثلثة وملاحظة الشرائط التي ذكرها الاصحاب وينبغي مع ذلك ملاحظة
ظواهر الادلة وهي صحيحة معوية بن عمار وحسنته عن ابي عبد الله ع في قول الله جل ثناؤه فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع و
المعتر قال القانع هو الذي يقنع بما اعطيته والمعتر الذي يعتريك والسائل الذي يسالك في يديه والبائس هو الفقير وقوله والبائس اشارة الى تفسير
في قوله تع فكلوا منها واطعموا البائس الفقير عطف بيان للبائس وهاتان الايتان من ادلة وجوب الاكل والاطعام في الجملة وفي رواية عبد
الرحمن عن ابي عبد الله ع القانع الذي يرضى بما اعطيته ولا يسخط ولا يكلح ولا يلوي شدقه غضبا والمعتر المار بك لتطعمه وفي رواية ابي الصباح
الكناني قال سالت ابا عبد الله ع عن لحوم الاضاحي فقال كان علي بن الحسين وابو جعفر ع يتصدقان بثلث على جيرانهما وثلث على السؤال وثلث
يمسكونه لاهل البيت يحتمل كون ثلث الجيران هدية وثلث السؤال تصدقا وثلث امساك اهل البيت اكلا ويحتمل كونه في الاضحية المندوبة
ورواية سيف التمار الثقة قال قال ابو عبد الله ع ان سعد بن عبد الملك قدم حاجا فلقي ابي فقال اني سقت هديا فكيف اصنع فقال له
اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثا واطعم المساكين ثلثا فقلت المساكين هم السؤال فقال نعم فقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه — المساكين ثلثا سهم
من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك هو اغنى من القانع يعتريك فلا يسالك لعل هديه كان غير التمتع وان تساوي ولا يدل على
وجوب الاكل بل يمكن دلالته على العدد وكذا على الاهداء يدل على القانع والمعتر يكفيهما الثلث والظ انهما فقيران غير سائلين لكن المعتر
اغنى بمعنى انه لا يصبر بالطلب كالقانع او يكون عنده بعض الشيء وينبغي كون القانع ايضا غير سائل والا يدخل في المساكين المفسر بالسؤال ولا يدل على — بخلاف صح
الاكتفاء بالاكل في الجملة مع ما تقدم ورواية ابن ابي عمير وجميل بن دراج وحماد بن عيسى وجماعة قال في التهذيب بمن رويناه عنه من اصحابنا عن ابي جعفر
وابي عبد الله ع انهما قالا ان رسول الله ص امر ان يؤخذ من كل بدنة بضعة فامر بها رسول الله ص فطبخت فاكل منها هو وعلي ع وحسيا من المرق ٧
وقد كان النبي ص اشركه في هديه ومثلها صحيحة معوية وحسنته عن ابي عبد الله ع قال امر رسول الله ص حين نحر ان يؤخذ من كل بدنة جذوة من لحمها
ثم يطرح في برمة ثم يطبخ فاكل رسول الله ص وعلي ع وحسيا مرقها فالقول بوجوب الاكل في الجملة وانعام المذكورين مطلقا ان امكن غير بعيد
لو لم يكن قولا ثالثا لتمام الايتين والاخبار وتفهمهما يمكن فهم وجوب التصدق بما بقي من الاكل فافهم ثم ان الظ من كثير من الاخبار جواز الاكل من — لما تقدم صح
الاضحية ولو كانت واجبة لكفارة الصيد او وطي النساء او النذر مثل صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي عن ابي عبد الله ع يؤكل من الهدي كله مضمونا
كان او غير مضمون وصحيحة جعفر بن بشير الثقة عن ابي عبد الله ع قال سالت ابا عبد الله ع عن البدن التي تكون جزاء الايمان والنساء ولغيره يؤكل
منها قال نعم يؤكل من كل البدن وحملها الشيخ في التهذيب على حال الضرورة لما في غيرها من الروايات ما يدل على المنع عن الوجه مثل ما في صحيح

ويكره الثور والجاموس والموجوء ولو فقد الهدي ووجد الثمن خلفه عند من يذبحه طول ذي الحجة ولو عجز صام عشرة ثلثة ايام في الحج متتابعات يوم عرفة ويومان قبله ويجوز
تقديمها من اول ذي الحجة بعد التلبس بالمتعة وتاخيرها م

ابي بصير قال سالته عن رجل اهدى هديا فانكسر قال ان كان مضمونا والمضمون ما يكون في يمين يعني نذرا او جزاء فعليه فداؤه قلت يأكل منه
قال لا انما هو للمساكين وان لم يكن مضمونا فليس عليه شيء قلت فيأكل منه قال يأكل منه ورواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الهدي
وما يؤكل منه اشي يهديه في المتعة او غير ذلك قال كل هدي من نقصان الحج فلا تاكل منه وكل هدي من تمام الحج فكل وكلاهما ضعيفان ولكن يؤيده
بعض الاخبار مثل صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن فداء الصيد ياكل صاحبه من لحمه فقال ياكل من اضحيته ويتصدق بالفداء ويمكن حملها
على الاستحباب ويؤيد عدم الوجوب الاصل وعدم دليل صحيح صريح وان الواجب في اكثر الاخبار وحق الدم والبدنة من غير ذكر التصدق وقد ذكر
في تلك الاخبار ما يدل على جواز الاكل **قوله** ويكره الثور والجاموس لعل دليل كراهة الثور رواية ابي بصير قال سالته عن الاضاحي فقال افضل
الاضاحي في الحج الابل والبقر وقال ذوات الارحام ولا تضحي بثور ولا جمل فيها كراهة الجمل ايضا ولا يضر اضمارها ويؤيده ان ذبح الثور مستلزم
لترك المندوب والذي هو ذبح الاناث من الابل والبقر والفحل من الغنم ولعل دليل كراهة الجاموس ايضا او كراهة كل لحمه على ما قيل ومعلوم ان الكراهة
مخصوصة بوقت امكان غيرهما **قوله** والموجوء دليل كراهة الموجوء مثل ما مر وان فيه نقصا مع رواية معوية عن ابي عبد الله ع قال اشتر هديك
ان كان من البدن او من البقر والا فاجعله كبشا سمينا فان لم تجد كبشا فحلا فموجوء فان لم تجد فتيسا فان لم تجد فما تيسر عليك وعظم شعائر الله
لعلها يشعر بالكراهة في الجملة ومثلها ما في صحيحة محمد بن مسلم والفحل من الضان خير من الموجوء **قوله** ولو فقد الهدي الخ هذا احد القولين
في المسئلة والاخر فينتقل فرضه الى الصوم دليله ظاهر قوله تعالى فما استيسر من الهدي فمن لم يجد الاية ولا نسلم ان الشرط عدم وجدان الهدي كلا
شك في صدقه على من لم يجده وان وجد ثمنه وما في الاخبار الكثيرة الصحيحة من لم يجد هديا يصوم كما ستسمع بعضها وهذا قوي الا ان
بعض الاخبار دلت على الاول فحمل هذا على من لم يقدر بمعنى عدم الاستطاعة للهدي لفقره لا لعدمه فكان ذلك معروفا اذ يقال فلان
واجد يعني غني كما في الحديث لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وهي مثل حسنة حريز عن ابي عبد الله ع في متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم قال يخلف
الثمن عند بعض اهل مكة ويامر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فان مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة ورواية ابي النضر بن
قرواش قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك فطلبه فلم يصبه فهو موسر حسن الحال وهو يضعف عن الصيام
قلت فاته دفعه فما ينبغي له ان يصنع قال يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضي الى اهله وليذبح عنه في ذي الحجة ولو اخره الى قابل فيهما
الى من يذبح عنه دلالة على الاكتفاء في فعل ما يجب على المكلف فعله بتوكيل الغير في فعله وسماع خبره بفعله بناء على ظاهر حال المسلم بل عدم وجوب الاستفسار
فلم يصب في ذلك يجوز ذلك في اخراج الحقوق مثل المنذور والزكوات والاخماس والوصايا فيمكن عدم اشتراط العدالة فتامل وسند الثانية غير ظاهر لمجهولية النضر
الحجة لنسكا فانما والاولى حسنة وهما مخالفتان لظاهر القران والاخبار ولرواية ابي بصير عن احدهما ع قال سالته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم
بعد ذلك قال لا النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت وحملها الشيخ على من صام ثلثة ايام ثم وجد ثمن شاة مؤيدا بما يدل
ميز بصير عنه لانه على انه لو صام ثم وجد الثمن لا يجب عليه الذبح والحمل بعيد لكن الرواية غير صحيحة لاشتراك عبد الكريم وابي بصير والروايتان مؤيدتان بان
ذي الحجة صح بالكثرة القائل ويمكن التخيير ان وجد القائل ويؤيده ظاهر القران والاخبار التعجيل في العبادات وانه قد لا يتفق في قابل اخر وهكذا فيلزم تعطيل
الحكم وانه قد لا يذبح ويفرط في الثمن اذ ما شرط في الخبر عدالة من تخلف عنده نعم اشترط الشيخ في التهذيب كونه ثقة ومع ذلك الثقة قليلة
خصوصا بالنسبة الى الغريب ليحوي الذي لا يعرف احدا مع ان الثقة قد لا يفعل او لا يفعل اما عمدا او سهوا فانه ليس بمعصوم وايضا لو لم يحل الى قابل
اخر ويحل بعده يلزم الضرر بالتاخير مع عدم العلم بحصول المحلل بعده وان احل يلزم حصوله من غير محلل وايضا يلزم عدم الترتيب بين مناسك
منى والطواف فتامل ويؤيده انه لو عام وجاء ان الثمن بعد فقده في زمان يجوز صومه فالظاهر انه يصوم **قوله** ولو عجز الخ اي عن الهدي وثمنه ولو كان
قل ما يجزي من الضان مع بعض العيوب المجزية المعفو عنها صام عشرة ايام ثلثة في الحج متتابعات وسبعة بعد الرجوع الى بلده دليله على الاجمال
ظاهر الاية والاخبار اما وجوب التتابع في الايام الثلثة فقد ادعى المصنف اجماعنا على ذلك في المنتهى ويؤيده بعض الروايات واستثنى منصورة
وهو ما اذا صام يوم التروية وعرفة فيجوز التفريق ماكل العيد وايام التشريق بعده ثم يصوم الثالث وقال ولا يجوز التفريق في الاولين ولا في الثالث
الا في هذا الصوم والمؤيد صحيح رفاعة بن موسى الثقة قال سالت ابا عبد الله ع عن متمتع لا يجد هديا قال يصوم يوما قبل التروية ويوم التروية
ويوم عرفة قلت فانه قدم يوم التروية فخرج الى عرفات قال يصوم الثلثة الايام بعد النفر قلت فان جماله لم يقم عليه قال يصوم يوم الحصبة وبعده يومين
قلت يصوم وهو مسافر قال نعم اليس هو يوم عرفة مسافرا انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله في الحج قال قلت قول الله في ذي الحجة قال ابو عبد الله ع ونحن اهل
البيت نقول في ذي الحجة وصحيحة حماد بن عيسى قال سمعت ابا عبد الله ع قال علي ع صيام ثلثة ايام في الحج قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فمن
فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبة يعني ليلة النفر ويصبح صائما ويومين بعده وسبعة اذا رجع ورواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع قال سالته
عباد البصري عن متمتع لم يكن معه هدي قال يصوم ثلثة ايام قبل التروية فقال لا يصوم يوم التروية ولا يوم عرفة ولكن يصوم ثلثة ايام متتابعات
بعد ايام التشريق وفي الطريق الحسين بن المختار لعله لا يضر لما تقدم وان المراد بنفي صوم يوم التروية وعرفة مع ترك يوم قبلهما عمدا او المراد بصوم الثلثة
الايام بعد النفر مع فوت الصوم يوم التروية فلا ينافيها ما يدل على صوم الاستثناء مثل رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع فيمن صام
يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوما اخر وصحيحة يحيى الازرق عن ابي الحسن ع قال سالته عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس له هدي
فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق فانهما يدلان على الاجزاء يوم التروية وما ترك قبله باختياره وحمل الشيخ ذا

فان خرج ذي الحجة ولم يصمها تعين الهدي ولو وجد الهدي بعد صومها استحب الذبح وسبعة اذا رجع الى اهله فان اقام انتظر الاسبق من وصول اصحابه او مضي شهر ولو مات قبل الصوم صام الولي العشرة على راي ولو مات الواجد اخرج الهدي من الاصل واما هدي القران فلا يخرج عن ملكه ولو ابدله والتصرف فيه وان اشعره او قلده لكن متى ساقه فلا بد من نحره بمنى ان كان لاحرام الحج وان كان للعمرة فبالحزورة م

متفرقا

عبد الرحمن الا ولم على صومها منفردا الا معا فيجوز الابتداء يوم التروية اختيارا كما هو ظ صحيحة الازرق ورواية عبد الرحمن فالعمل بمضمونهما راجح للصحة والصراحة والاصلح بالاول احوط وعلم من صحيحة حماد صحة يوم الثالث من ايام التشريق فيحمل ما يدل على تحريم صومها بمنى على غير ذلك اليوم لمن لم يكن له هدي ويصوم بدله ويمكن حمل الروايتين الواردتين مع عدم ظهور صحتهما في جواز صوم ايام التشريق بمنى ايضا على ذلك تغليبا مجازا وان كان بعيدا لكنه اولى من حملهما على الوهم والطرح كما يفهم من التهذيب ويفهم من هذه الاخبار وغيرها كون الصوم جايزا في طول ذي الحجة فيمكن جواز الشروع قبل يوم التروية بشرط ان يكون شارعا في حج التمتع ولو بالعمرة ويؤيد جواز قبل الشروع في الحج حقيقة ما دل على جوازه قبل يوم التروية مع كونه افضل اوقات احرام الحج يوم التروية قاله في المنتهى وقال في التهذيب الاصل ان يصوم قبل يوم التروية الى العيد ولا فانه يصوم بعد ايام التشريق وقد ورد ايضا على الرخصة رواية زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال من لم يجد هديا واحب ان يقدم الثلثة الايام في اول العشر فلا باس لان كله زمان الحج كما مر ويدل عليه ايضا ما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال يا ابا الحسن ان الله قال فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم قال كان جعفر ع يقول ذو الحجة كله من اشهر الحج والاحتياط ان يقتضي الشروع قبل يوم التروية بيوم كما دلت عليه الاخبار الصحيحة الكثيرة فعلم مما سبق وجه قوله ويجوز تقديمها اي تقديم صوم الثلثة الايام التي يصوم وكذا قوله ولا تاخيرها قوله فان خرج ذو الحجة الخ فكانه لا خلاف عندنا في تعيين الهدي لو خرج ذو الحجة ولم يصم الثلثة الايام كما يشعر به كلام المنتهى حيث ما نقل الخلاف الا عن المخالف ويؤيده حسنة منصور كانه ابن حماد الثقة عن ابي عبد الله ع قال من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاة وليس له صوم ويذبحه بمنى وصحيحة عمران الحلبي انه قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل نسي ان يصوم الثلثة الايام التي على المتمتع اذا لم يجد الهدي حتى يقدم اهله قال يبعث بدم الظ ان المراد بالدم هدي التمتع الذي كان عليه صحيحة سليمن بن خالد فان لم يقم عليه اصحابه ولم يستطع المقام بمكة فليصم عشرة ايام اذا رجع الى اهله وما في صحيحة معوية بن عمار قال حدثني عبد صالح ع قال سالته عن المتمتع ليس له اضحية وفاته الصوم حتى يخرج وليس له مقام قال يصوم ثلثة ايام في الطريق ان شاء وان شاء صام عشرة في اهله ومثلها صحيحة اخرى عن ابي عبد الله ع ومثلهما صحيحة محمد بن مسلم مع صراحتها في التاخير الى الاهل ان لم يقدر ولم يصم في السفر وحملها في التهذيب على الصوم في السفر معتقدا انه لا يجوز له غير ذلك ثم ولا يضر صراحة رواية عمران مع عدم التفصيل في كلام الاصحاب وهل يبقى محرما الى قابل حتى يبعث الهدي ام لا ويحتمل العدم مع التعذر ثم هل يصوم ام لا الظ الاول لكلامهم خال عن ذلك ثم قوله ولو وجد الخ اي يستحب الذبح والاكتفا به لمن صام ثلثة ايام في الحج مع عدم الهدي ثم وجده قاله الشيخ للجمع بين رواية حماد بن عثمن قال سالت ابا عبد الله ع عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم اصاب هديا يوم خرج من منى قال اجزاه صيامه وبين رواية عقبة بن خالد قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع وليس معه ما يشتري به هديا فلما ان صام ثلثة ايام في الحج ايسر ايشتري هديا فينحره او يدع ذلك ويصوم سبعة اذا رجع الى اهله قال يشتري هديا فينحره ويكون صيامه الذي صامه نافلة له قوله وسبعة الخ كان دليله الكتاب والسنة بل الاجماع ايضا على الظ ويدل على انتظار من اقام بمكة الاسبق من الشهر والوصول الى اهله ان فرض ذهابه اليه بما يعتد له عرفا ما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من كان متمتعا فلم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله فان فاته ذلك وكان له مقام بعد الصدر صام ثلثة ايام بمكة وان لم يكن له مقام صام في الطريق او في اهله وان كان له مقام بمكة واراد ان يصوم السبع ترك الصيام بقدر مسيره الى اهله او شهرا ثم صام وهذه من التي تدل على جواز صوم الثلثة الا في الاهل وقد مر اليها الاشارة والى غيرها وقال في الفقيه والتهذيب بمضمونها ويحتمل حملها على العجز بعد الوصول الى المنزل وحمل ما تقدم مما يدل على تعيين بعث الهدي اذا لم يصم في ذي الحجة على القادر كما مر والظ جواز صوم هذه السبعة متفرقة ومجتمعة للاصل ولرواية اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن ع اني قدمت الكوفة ولم اصم السبعة الايام حتى فزعت في حاجة الى بغداد قال صمها ببغداد قلت افرقها قال نعم قوله ولو مات قبل الصوم صام الولي عشرة على راي اما وجوب قضاء الثلثة الايام كما هو مذهب الشيخ في التهذيب فكانه لا كلام فيه واما السبعة ايضا فذهب اليه جماعة كالمص لظ صحيحة معوية بن عمار قال من مات ولم يكن له هدي لمتعته فليصم عنه وليه وحملها الشيخ على الثلثة لحسنة الحلبي عن ابي عبد الله انه سال عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج ولم يكن له هدي فصام ثلثة ايام في ذي الحجة ثم مات بعد ما رجع الى اهله قبل ان يصوم السبعة الايام اعلى وليه ان يقضي عنه قال ما ارى عليه قضاء ولا يضر اضمار معوية لما مر غير مرة ولعل هذا الحمل اولى من جعل رواية عمار شاملة لجميع العشرة وتقييدها بادراك زمان يسع الكل وتقييد حسنة الحلبي بعدم مضي زمان يمكن صومه في بلده كما جعله البعض فاوجب جميع صوم بدل الهدي على الولي بشرط ادراك زمان يمكن الصوم فيه وتركه فهو مذهب الكتاب للاصل ولعدم صراحة رواية عمار في الكل وعدم صراحة النقل عن الامام ع في التهذيب ولكن روى في الفقيه عن معوية عن ابي عبد الله ع انه قال من مات الخ وحملها على الاستحباب مع الاتفاق في قضاء الثلثة دون الباقي وقلة التصرف في الخبرين نعم العمل بالثاني احوط قوله ولو مات الخ دليل وجوب اخراج الهدي من اصل مال الواجد لو مات مع ترك الهدي الواجب عليه انه حق مالي ثبت في ذمته فلا يسقط بموته كالزكوة والدين وكالحج هذا مع وجوب نفسه اوضح ويمكن عدم الوجوب خصوصا لو مات قبل ادراك زمان الذبح للاصل ولما تقدم من سقوط الحج عمن مات بعد الاحرام ودخول الحرم وهو ظ في سقوط جميع ما يتعلق به فتامل ولما كان وجوب اخراج الهدي عن اصل المال مستلزما لخروجه عن ملكه حسن بعده قوله واما هدي الخ لعل مراده هدي التطوع بقرينة قوله ولو كان مضمونا في الحج ووجه عدم الخروج عن ملكه وجواز التصرف بالحلب والركوب والحمل والابدال الظ وهو الاصل والاستصحاب وعدم الوجوب ويؤيده صحيحة حماد الفقيه عن حريز انه ابا عبد الله ع قال كان علي ع اذا ساق البدنة ومر على مشاة حملهم على بدنه وان ضلت راحلة رجل ومعه بدنة ركبها غير

ولا يجب البدل لو هلك ولو كان مضمونا كالكفارات وجب ولو عجز هدي السياق ذبح او نحر في موضع وعلمه بعلامة الهدي ولو انكسر جاز بيعه وتصدق بثمنه او اقام بدله ولا يتعين
هدي السياق الا بالنذر ولو سرق من غير تفريط لم يضمن ولو ضل فذبح عن صاحبه اجزأ ولو اقام بدله ثم وجده ذبحه ولم يجب ذبح الاخير ولو ذبح الاخير استحب ذبح الاول

مضر ولا مشتغل وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي عليه السلام يحلب البدنة ويحمل عليها غير مضر وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن
البدنة تنتج أنحلبها قال احلبها حلبا غير مضر بالولد ثم انحرهما جميعا قلت يشرب من لبنها قال نعم ويسقي ان شاء وقريب منهما صحيحة سليمان بن خالد وغيرها
والاخبار في ذلك كثيرة ويدل عليه ايضا ما يدل على الاجزاء لو عطب من غير لزوم بدل وجواز الاكل منه وقد مر ما يدل عليهما مثل صحيحة محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الهدي الذي يقلد او يشعر ثم يعطب قال ان كان تطوعا فليس عليه غيره وان كان جزاء او نذرا فعليه بدله وصحيحة معاوية بن
عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اهدى هديا فانكسرت فقال ان كانت مضمونة فعليه مكانها والمضمون ما كان نذرا او جزاء او يمينا وله
ان ياكل منها وان لم يكن مضمونا فليس عليه شيء وغيرهما هذا ولكن ينبغي التأمل في قوله لكن الخ ويمكن ان يكون المراد به ما كان واجبا بوجه
من الوجوه مثل النذر والجزاء وجعله هدي السياق في الحج والعمرة وهو بعيد ويمكن ايضا ان يقال يجب ذبح ما ساقه ندبا ايضا بالاشعار والتقليد
ان كان يجوز له التصرف والابدال ولم يخرج عن ملكه اذ لا منافاة بين ذلك وبين وجوب الذبح غاية الامر انه يكون اللحم ما لم يفعل به ما يريد وهذا
ممكن ولكن لا بد له من دليل وما رايت ما يدل عليه الا صحيحة الحلبي وسيجيء في شرح قوله ويستحب ذبح الاخير مع ما عليها ويدل على عدم ما تقدم
مع انه يفيد قوله وله الابدال الا ان يقال المراد انه ان لم يبدل ويبقى على حاله حتى يبلغ محله يجب ذبحه او ان المراد انه بحاله بقي الا ذبح بدله او ج لا يجوز
اعدامه من غير بدل وبالجملة ما يعلم انه يجب ذبح هدي السياق والتصدق به ولو كان الاول اجماعيا فهو والا فلا وفرق البعض بانه ان كان اشعر او قلد
لمقارنته نية الاحرام به او لتاكيد ما بعد مقارنتها بالتلبية يجب نحره والتصدق به وان اشعره في غيرهما فلا وقول المص وان اشعره اشارة الى التأ
وقوله ومنى سياقه اشارة الى الاول وغيره فان كان لصحيحة الحلبي فهي عامة وسيجيء مع ما عليها فتأمل واما وجوب الذبح بمنى ان كان السوق في احرام الحج و
بالحزورة وهو فناء الكعبة على ما قيل ان كان في احرام العمرة فكان دليله انهما مكانا ذبح ما يلزم الحاج والمعتمر وقد مر اليه الاشارة ولعل كونه بالحزورة
مستحب فان مكة كلها منحر كما مر بل تقدم ايضا جواز ذبح ما يجب في الحج في مكة لذلك كلها منحر فتأمل **قوله** ولا يجب البدل الخ هذا في المندوب واضح و
كذا في الواجب المعين بالنذر ما يجب بعينه وهلك بغير تفريط بخلاف ما يجب في الذمة وان عينه بالفعل او القول وقد سبق اليه اشار بقوله ولو كان
مضمونا كالكفارات وجب البدل اي يجب بدل ما يجب من الهدي الواجب في الذمة ووجهه ظ فان الواجب هو ما في الذمة ولا ينحصر في المعين ما لم يصل
الى محله كالدين المطلق فانه لا يتعين ولا يبرء الذمة الا بقبض المالك او وكيله **قوله** ولو عجز هدي السياق اي لو عجز هدي السياق الذي يجب نحره
عن الوصول الى محله لضعفه بان يكون معينا بنذر وشبهه او يكون مطلقا وقلنا يتعين بالتعيين بان يقول هذا هو الهدي الذي الواجب في ذمتي وكلام
يفهم الاجماع على ذلك من المنتهى ولكن يفهم ايضا انه لو حصل كثير وعطب يرجع الى الذمة كما في المطلق وفيه تامل ودليل وجوب نحره ان كان مذبوحا
ونحره ان كان منحورا هو انه كان يجب نحره بعينه في مكان وزمان معينين فاذا تعذر لم يسقط الاصل لقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ولقوله
لا يسقط الميسور بالمعسور وغير ذلك فتأمل والظ من المتن وجوب وضع العلامة بوضع كتاب عنده مضمونه ان هذا هدي ومال للفقراء او يغمس نعله
بدمه وضرب صفحة سنامه لانه ايصال الى الفقراء واجب والفرض عدم امكان شيء غير هذا فيجب لما مر ويدل عليه الرواية ايضا مثل ما في مرسلة
في الدم حريز قال من ساق هديا تطوعا فعطب هديه فلا شيء عليه ينحره ويأخذ نعل التقليد فيغمسها ويضرب صفحة سنامه ولا بدل عليه وما كان
من جزاء او نذر فعطب فعل مثل ذلك وعليه البدل ورواية حفص بن البختري عن الكليني قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا يقدر
على من يتصدق به عليه ولا من يعلمه انه هدي قال ينحره ويكتب كتابا ويضعه عليه ليعلم من يمر به انه صدقة ولا يضر عدم صحة السند فتأمل وفي الحكم
دليل دلالة على جواز العمل بالقرائن والظن الحاصل من الكتابة ونحوها في اكل مال الناس في الجملة والحكم بطهارة الذبيحة فافهم **قوله** ولو
انكسر جاز بيعه وتصدق بثمنه او اقام بدله ينبغي عدم الفرق بين الكسر والعجز مع التعيين وامكان نحره لا ينبغي اختيار ذلك والعلامة ومع عدمه
امكانه وامكان التصدق به او امكان بيعه والتصدق بثمنه كذلك ومع امكان ذلك كله فالذبح والعلامة ويمكن فهم ذلك مما تقدم ومع عدم
التعيين فالمال له لكن ينبغي التصدق به او بثمنه لظ الرواية واما الجمع بين بيعه والتصدق بثمنه واقامة بدله فهو خلاف القوانين وان كان هو ظ
حسنة الحلبي قال سألته عن الهدي الواجب اذا اصابه كسر او عطب ايبيعه صاحبه ويستعين بثمنه في هدي اخر قال يبيعه ويتصدق بثمنه ويهدي هديا
اخر ولا يضر الحسنية فيها الاضمار وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الهدي الواجب اذا اصابه كسر او عطب ايبيعه صاحبه ويستعين بثمنه في هدي قال
لا يبيعه فان باعه فليتصدق بثمنه وليهد هديا اخر ويمكن جعل الواو بمعنى او وكانه اليه اشار المص بقوله او اقام وحملها على الاستحباب او على
المكسور الواجب بنذر وشبهه مع وجوب هدي اخر فتأمل **قوله** ولا يتعين الخ دليله واضح وقد مر اليه الاشارة فالظ ان المراد انه لو لم يكن التصدق
به منذورا يفعل به ما يريد كسائر امواله وان كان نحره واجبا بنحو من الانحاء للاصل والاستصحاب وعدم ظهور دليل يدل على خلافه بحيث
يقطع القيد وان قيل بوجوب القسمة اثلاثا في هدي التمتع ويظهر من بعض الاصحاب جعله كذلك واجبا كما في هدي التمتع والوجه غير بين غير رواية
شعيب العقرقوفي وقد تقدمت مع الكلام فيها وصحيحة الحلبي وسيجيء مع الكلام عليها وقد مر ما يمكن فهم ذلك منه من الكلام في قسمة هدي التمتع
فتذكر وتامل نعم ينبغي الاحتياط كما مر **قوله** ولو سرق من غير تفريط الظ ان هذا على تقدير تعيينه **قوله** ولو ضل فذبح عن صاحبه اجزأ
قد مر دليله **قوله** ولو اقام بدله ثم وجده وذبحه لم يجب ذبح الاخير وجوب ذبح الاول على تقدير تعيينه وعدم وجوب الاخير الغير الواجب الا لكونه
بدلا واضح **قوله** ولو ذبح الاخير استحب ذبح الاول هذا في غير المعين واضح واما في المعين فالظ وجوب ذبح الاول مطلقا بعد الوجدان
سواء كان بعد ذبح الاخير وقسمته ام لا لظهور المبدل لانه تعين ذبحه نعلم عدم اجزاء الثاني عنه فلو لم نعرفه لم يجب بعرفه بل يمكن الاعادة ايضا على تقدير

علم نسخه

ويجوز ركوب الهدي وشرب لبنه ما لم يضر بولده ولا يعطى الجزار من الواجب منها الجلود ولا يأكل منها فإن فعل ضمن المأكول ويستحب قسمته هدي السياق كالتمتع والأضحية

علم المستحق الحال ويمكن الاجزاء مطلقا وعدم وجوب ذبح الاول كما هو ظاهر المتن لانه اذا فقد وجب له فضاء غرامته وسقط الوجوب عن الاول
وتعلق بالثاني فكانه المتعين خصوصا عن رجل اشترى كبشا فهلك منه قال يشتري مكانه اخر قلت فان اشترى مكانه اخر ثم وجد الاول قال ان كانا جميعا بعد الذبح القسمة
قائمين فليذبح الاول وليبع الاخر ان شاء ذبحه وان كان قد ذبح الاخير ذبح الاول معه ويمكن حمله على المعين والاستحباب لما مر وعدم صحة السند فتامل ويدل عليه
بمحمد بن سنان واشتراك ابن مسكان وابي بصير قال في التهذيب بعد هذه الرواية انما يجب ذبح الاول اذا ذبح الاخير اذا كان قد اشعر الاول فاما اذا لم ذبح الاول مطرد
يكن قد اشعرها فانه لا يلزمه ذبحها والذي يدل على ذلك صحيح الحلبي قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يشتري البدنة ثم تضل قبل ان يشعرها ويقلدها ابي بصير قال سالت
فلا يجدها حتى ياتي منى فينحر ويجد هديه قال ان لم يكن قد اشعرها فهي من ماله ان شاء نحرها وان شاء باعها وليستعمل بحر في نحر الاخير ويمكن حملها ابا عبد الله
على تقدير كونه واجبا لما تقدم في صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سالته عن الهدي الذي يقلد او يشعر ثم يعطب قال ان كان تطوعا فليس عليه غيره وان
كان جزاء او نذرا فعليه بدله لوجوب حمل المطلق على المقيد او على شدة الاستحباب مع الاشعار وكان في صحيح الحلبي اشعار بوجوب صرف هدي
القران لقوله فهو من ماله فانه يدل على انه على تقدير الاشعار ليس من ماله فيجب التصدق وليس بناله لاحتمال كونه هدي التمتع ولاحتمال ان يكون
المراد فانه من ماله بحيث يفعل به ما يريد من بيعه وغيره بخلاف ان اشعرها فانه ليس من ماله الذي يفعل به ما يريد مثل الاول على الهدي قال ينحرها وما قال
تصدق به ولا شك انه احوط فتامل **قوله** ويجوز ركوب الهدي وشرب لبنه ما لم يضر به او بولده قد مر دليله وهو صحيح حماد وغيرها ولعل فيه اشارة الى
عدم خروج الهدي عن ملك صاحبه فتامل **قوله** ولا يعطى الجزار من الواجب اي لا يجوز اعطاء الجزار شيئا من الهدي الذي يجب التصدق به مثل المنذورات والكفارات
اجرة لانه يجب على المالك الاجرة عليه من اصل ماله لان العمل يجب عليه مع تجويز الاستنابة فاذا لم يفعل ويستنيب بالاجرة يجب كون الاجرة عليه لا
على مال الفقراء ويدل عليه ايضا في الجملة ما في صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عن رسول الله ولم يعط الجزارين من جلالها ولا من قلائدها
ولا جلودها ولكن تصدق به والظاهر ان الاولين على طريق الاستحباب وما في صحيح ايضا قال سالت ابا عبد الله عن الاهاب فقال تصدق به او تجعله مصلا
تنتفع به في البيت ولا تعطي الجزارين وقال نهى رسول الله ان يعطى جلالها وجلودها وقلائدها الجزارين وامر ان يتصدق بها وصحيح علي بن جعفر عن اخيه
موسى قال سالته عن جلود الاضاحي هل يصلح لمن ضحى بها ان يجعلها جرابا الا ان يتصدق بثمنها وحمل على جواز الانتفاع به والاخراج من منى بشرط التصدق
بثمنه لهذه الروايات وما يدل عليه ما في صحيح اسحق بن عمار وان كان في اسحق قول عن ابي ابراهيم قال سالته عن الهدي ايخرج بشيء منه من الحرم فقال بالجلد
والسنام والشيء ينتفع به الجزر وفي الاخبار الدالة على عدم الجواز شيء لان الاولى نقل فعله وهو اعم من الوجوب والندب بل الظاهر الندب اذا لم يعلم الوجه
كما ثبت في الاصول على انه بحث سيأتي والظاهر عدم وجوبه والثانية مشتملة على جواز جعل الجلود مصلا والظاهر عدم جواز ذلك على تقدير وجوب التصدق
بكله الا ان يتصدق بثمنه وفيها ايضا تامل لانها مشتملة على ما هو مندوب مثل القلائد والجلال فنقول النهي كانه للتنزيه والكراهة والامر بالتصدق
للاستحباب وصحيح علي بن جعفر تدل على جواز جعله جرابا مع التصدق بثمنه وهو ايضا محل التامل اذ لو وجب التصدق بالعين كيف يجوز له من عند نفسه
جعله جرابا واعطاء الثمن الا ان يكون بعد التصدق الى الفقراء والشراء منهم فلو لم يكن اجماع لامكن الحمل على الاستحباب ويؤيده حسنة حفص البختري عن ابي
عبد الله قال نهى رسول الله ان يعطى الجزار من جلود الهدي واجلالها شيئا وفي رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله قال ينتفع بجلد الاضحية ويشترى
به المتاع وان تصدق به فهو افضل كذا في الكافي فتامل والظاهر عدم التصرف فيها ولو بجعلها مصلا وجرابا لما تقدم بل ولا الشراء من الفقراء لما تقدم من كراهة
تملك ما يصدق به اختيارا **قوله** ولا يأكل منها فيضمن المأكول اي لا يجوز لمن وجب عليه التصدق بالبدنة مثلا الاكل منها بل لو اكل ضمن قيمته للاكل
للفقراء ودليله واضح لكن قد مر ما يدل على جواز الاكل في الجملة وان كان واجبا فتذكر وتامل ولا استبعاد بعد ورود النص كما ورد في كفارة الجماع في نهار
رمضان للاعرابي وهو مشهور **قوله** ويستحب قسمته هدي السياق كالتمتع قد مر مفصلا وانه قد يجب فيهما البعض والمراد هدي السياق من حيث هو والا
قد يكون واجبا بان يكون مضمونا وجعل هدي السياق كالتمتع وذلك قد يكون التصدق بكله كما اذا كان كفارة او نذرا كذلك **قوله** والاضحية اي
يستحب الاضحية نقل عن الصحاح الاضحية شاة تذبح يوم الاضحى والظاهر ان المراد هنا اعم محلا وزمانا كما سيظهر قال في شرح الشرائع وهي سنة مؤكدة ويجزي الهدي
الواجب عنها والجمع افضل وهي مختصة بالنعم والافضل الثني من الابل ثم الثني من البقر ثم الجذع من الضان والجذع ثم الثني من المعز ولا يجزي
غير الثني والجذع لعل دليله يعلم من الاخبار المتقدمة في بيان الهدي فان بعضها كان في الاضحية وروى في الفقيه صحيحا عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال الاضحية
واجبة على من وجد من صغير او كبير وهي سنة وروى عن العلاء بن الفضيل الثقة عن ابي عبد الله ان رجلا سأله عن الاضحى فقال هو واجب على كل مسلم الا
من لم يجد فقال له السائل فما ترى في العيال فقال ان شئت فعلت وان شئت لم تفعل واما انت فلا تدعه وجاءت ام سلمة الى رسول الله فقالت
يا رسول الله يحضر الاضحى وليس عندي ثمن الاضحية فاستقرض واضحي فقال استقرضي فانه دين مقضي وضحى رسول الله بكبشين ذبح واحدا بيده فقال اللهم
هذا عني وعن من لم يضح من اهل بيتي وذبح الاخر وقال اللهم هذا عني وعن من لم يضح من امتي وكان امير المؤمنين يضحي عن رسول الله كل سنة بكبش
فيذبحه ويقول بسم الله وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين
اللهم منك ولك ثم يقول هذا عن نبيك ثم يذبحه ويذبح كبشا اخر عن نفسه وهذه مروية في الكافي بطريق الحسين عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله وفي
سره وقد روى الصدوق خبرين بوجوبها على الواجد واخذ ابن الجنيد بهما ويحملان على تاكد الاستحباب كانه اشارة الى ما نقلناه عن الفقيه من رواية
محمد بن مسلم والعلاء وان وجه الحمل على الاستحباب الاصل والشهرة وعدم صحة الثانية واشتمال الاولى على قوله وهي سنة وهي ظاهرة في عدم الوجوب
مؤيدة لوجوب الواجب بمعنى السنة فمؤيدة لحمل ما ورد ان غسل الجمعة واجب على السنة واعلم ان في هذه الروايات دلالة على جواز تاخير الذبح عن

وثانيها ثلثة اولها النحر بالامصار واربعة بمنى بما يشتريه ويجزي الهدي الواجب عنها ولو فقدها تصدق بثمنها فان اختلف تصدق بالاوسط ويكره التضحية بما يربيه
واخذ الجلود واعطاؤها الجزار ولو نذر اضحية معينة زال ملكه عنها ثم

التسمية بمقدار قرائته ما تقدم وعدم النية المفصلة وعلى الاستحباب الدعاء عنده واستحباب الذبح عن الغير حيا من لا يضحي وميتا والاستحباب
تعدية الذبح عن المتعدي بالذبح وهذه الاحكام موجودة في اخبار اخر مثل صحيحة ابان عن زرارة عن ابي جعفر ع قال الكبش يجزي عن الرجل عن اهل بيته يضحي به وسئل
يونس بن يعقوب ابا عبد الله ع عن البقرة يضحى بها فقال يجزي عن سبعة نفر وحسنة حفص عن ابي عبد الله ع قال البقرة والبدنة تجزئان عن سبعة
نفر اذا كانوا من اهل البيت ومن غيرهم وتكون الجزور عن عشرة نفر متفرقين واذا عزت الاضاحي اجزأت شاة عن سبعين ولا يجوز في الاضاحي
من البدن الا الثني وهو الذي تم له خمس سنين ودخل في السادسة ويجزي من المعز والبقر الثني وهو الذي تم له سنة ودخل في الثانية و
يجزي من الضان الجذع لسنة وفسر في بعض الحواشي وعند ما دخل في الشهر الثامن وقال في المنتهى في السابع وقدم في سوقها بعد طلوع الشمس
مضى قدر صلوة العيد والخطبتين في سنده غير ظ لعل مراده افضل اوقاته من اليوم فتم وتدل على كيفية الذبح صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال
النحر في اللبة والذبح في الحلق وقال الصادق ع كل منحور مذبوح حرام وكل مذبوح منحور حرام وفي صحيحة الحلبي عنه قال لا يذبح لك اليهودي ولا
النصراني اضحيتك فان كانت امراة فلتذبح لنفسها وتستقبل القبلة وتقول وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما اللهم منك ولك
تدل على اشتراط الاسلام والقبلة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع بعد قوله اللهم منك ولك بعد اتمام وجهت وجهي الخ بسم الله والله
اكبر اللهم تقبل مني ثم امر السكين ولا تنخعها حتى تموت ومثلها في التهذيب في صحيحة صفوان وابن ابي عمير قال ابو عبد الله ع اذا اشتريت هديك
فاستقبل به القبلة وانحره او اذبحه وقل وجهت الى قوله وانا من المسلمين اللهم منك ولك بسم الله وبالله والله اكبر اللهم تقبل مني ثم امر السكين و
لا تنخعها حتى تموت وهذه تدل على وجوب القبلة وعلى تحريم النخع وجواز الفصل بين التسمية والذبح في الجملة واستحباب الدعاء وعدم النية المفصلة
وبعض الاحكام وسيجيء احكام الذبح في محله قال في الفقيه وكان علي بن الحسين ع وابو جعفر ع يتصدقان بثلث على جيرانهم وبثلث على السؤال وثلث
يمسكانه لاهل البيت وهذه موجودة في الكافي مسندا بسند الى محمد بن الفضيل عن ابي الصباح ويستشعر منه استحباب القسمة اثلاثا كما قيل في هدي
السياق والتمتع وقيل يستحب الاكل منها والافطار منها يوم الاضحى بعد الصلوة وتدل على استحباب الاكل الاخبار الكثيرة وقد تقدم البعض
مثل ما في حسنة الحلبي ياكل من اضحيته ويتصدق بالفضل **قوله** ايامها ثلثة اولها النحر بالامصار واربعة بمنى قوله بالامصار متعلق بثلثة ولو تقدم اخر
قوله اولها النحر لكان اولى تقدم دليله مفصلا واولها افضلها للمسارعة الى الخيرات ولانه يوم النحر والذبح ولورود بعض الاخبار بانه يوم واحد
والمحمول على الافضل ثم ما بعده بالترتيب **قوله** بما يشتريه متعلق بيستحب لعل المراد استحباب الاضحية بما يشتريه لا بما يربيه فالمراد الاشارة الى كراهة
ما يربيه فلا فرق بين ما يشتريه وبين ما يشتريه كبير بين ما ينتج عنده وما يهبه غيرها وكان في صحيحة صفوان وابن ابي عمير المتقدمة اذا اشتريت
هديك اشارة الى استحبابها بما يشتريه ويدل على كراهة ذبح ما يربيه الانسان بيده مطلقا رواية محمد بن الفضيل عن ابي الحسن ع قال قلت
جعلت فداك كان عندي كبش سمين لاضحي به فلما اخذته واضجعته نظر الي فرحمته ورققت عليه ثم اني ذبحته قال فقال لي ما كنت احب لك ان
تفعل لا تربين شيئا من هذا ثم تذبحه ظاهرها كراهة ذبحه بنفسه لا كراهة تضحيته ذبح وكفى للاصل وعدم شمول الدليل **قوله** ويجزي الهدي
عنها والجمع افضل كما قال في شرح غيره ولعله قدم ما يمكن فهم ذلك منه انهم **قوله** ولو فقدها تصدق بثمنها الخ اي لو لم يجد الهدي ويجد الثمن
يستحب ان يتصدق به وان اختلف الاثمان في الزمان السابق على هذا الزمان حتى لو وجد الهدي وفرض وجوه يكون الاثمان مختلفة يتصدق بالاوسط
يعني ثمنا بين الاثمان يكون نسبته الى الاعلى والادون نسبة واحدة بتفصيل يفهم مما نقل عن المص في الحاشية يعني باخذ الادنى والاعلى ونصفهما
ويتصدق بالنصف او باخذ الاعلى والاوسط والادنى وثلثها ويتصدق بالثالث وبالجملة يتصدق بجزء من المجموع المركب من اجزاء الاثمان المختلفة يكون
نسبته اليه كنسبة الواحد الى اعداد الاثمان المختلفة ففي الاثنين يتصدق بالنصف وفي الثلثة بالثلث وفي الاربعة بالربع هكذا دليله ان الغرض هو
ايصال النفع الى المستحق وقد حصل وانه احسان واعطاء واعانة للفقير فيدخل تحت الامر والمتعادل يقتضي الاوسط على تقدير الاختلاف والاصل
فيه رواية عبد الله بن عمر قال كنا بمكة فاصابنا غلاء الاضاحي فاشترينا بدينار ثم بدينارين ثم بلغت سبعة ثم لم يوجد بقليل ولا كثير فوقع هشام المكاري
الى ابي الحسن ع فاخبره بما اشترينا وانا لم نجد بعد فوقع اليه انظروا الى الثمن الاول والثاني والثالث فاجمعوا ثم تصدقوا بمثل ثلثه وهو
وثلث فيما فرض ولكن انه انما حكم بالثلث في المثال لكون عدد الاثمان ثلثة فيفهم النصف في الاثنين والربع في الاربع هكذا والهما محمول على الاستحباب
في الاضحية المستحبة دون الهدي الواجب كانه للاجماع على عدم الاجزاء بالثمن فانه اما الهدي او الصوم على ما مر ويمكن وجوب التصدق بثمن الاضحية المنذورة
كالاستحباب في المندوبة لما مر ولسقوط للاصل وعدم صحة الرواية وعدم صراحة غيرها والاحوط التصدق **قوله** ويكره الخ تقدم وجه كراهة ذبح ما
يربيه وكراهة اخذ الجلود لنفسه واعطائه للجزار والسلاخ وينبغي التصدق بها كاللحم ولا يبعد جعلها مصلا وجرابا بعد التصدق بثمنها كما في الرواية
والاحوط التصدق بها وبجلال الهدي فلا يدفعها ايضا لما مر في الروايات **قوله** واذا نذر الخ يعني اذا عين في نذره فردا مشخصا جزئيا حقيقيا
للاضحية يعني ليذبح في زمان مخصوص للعبادة المخصوصة زال ملكه عنها فاما ان ينتقل الى الفقراء المستحقين لها او الى الله نعم لانه نذر ذبحه
فيجب التصدق به فخرج عن ملكه وفيه تامل لان وجوب الذبح بالنذر لا يستلزم وجوب التصدق وخروجه عن ملكه نعم يجب عليه ذبحه ولو خرج عن ملكه
والتصدق به ان قصد في النذر التصدق به والا فمجرد نذر جعله اضحية لا يستلزم وجوب التصدق به فضلا عن الخروج عن الملكية ولهذا قال فيما
بعد ولا يسقط استحباب الاكل من المنذورة اذ لو كان خارجا عن ملكه او كان يجب التصدق به لم يكن الاكل منه مستحبا ولعله لعدم جواز التصرف
فيه تصرف الملاك واشرافه على الخروج عن الملك حيث يجب ذبحه والتصدق به قال زال ملكه عنه فكان خاصا بنذره انه يفعل بالشاة المعينة مثلا

فان تلفت بتفريط ضمن والا فلا ولو عابت من غير تفريط نحرها على ما بها ولو ذبحها غيره ولم ينو عن المالك لم يجز عنه وان نوى عنه اجزأ ولا يسقط استحباب الأكل من المنذورة ويتعين بقوله جعلت هذه الشاة اضحية ولو قال لله على التضحية بهذه تعينت ولو اطلق ثم قال هذه عن نذري ففي التعيين اشكال وكل من وجب عليه بدنة في نذر او كفارة فان لم يجد فعليه سبع شياه المطلب الثالث في الحلق ويجب بعد الذبح الحلق او التقصير بمنى والافضل الحلق خصوصا الملبد والصرورة ويتعين التقصير على النساء قبل طواف الزيارة فان اخره عامدا فشاة وناسيا لا شيء عليه ويعيد الطواف ولو رحل قبله رجع فحلق بها فان عجز حلق او قصر مكانه واجبا وبعث بشعره ليدفن بها مستحبا فان عجز فلا شيء ويمر الاقرع الموسى على راسه م

ما يفعل بالاضحية المستحبة فيجب ح بحده التصدق به في الجملة ولا يبعد ح وجوب الاكل ان ادخله والا يبقى على استحبابه فتة **قوله** فان تلفت الخ الضمان ظ على تقدير التفريط مع النذر ان قلنا انه خرج عن ملكه او يجب التصدق به اما لو كان الواجب هو الذبح فقط ففيه تامل فيمكن ان يشتري بقيمته اخرى ويجعلها اضحية وينبغي استيذان الحاكم في ذلك مع الامكان والا فشاركه عدل والا فبنفسه ويمكن التصدق بها على المستحقين فتة **قوله** ولو عابت الخ وجهه ظ مما تقدم ويمكن الارش مع النحر او الذبح على ما بها من العيب ان كان بتفريط ويعلم ذلك مما تقدم ولو ذبحها الخ قد مر وجهه في الهدي مفصلا فتذكر وكذا عدم سقوط استحباب الاكل عن الواجب ان في الروايات ما يدل على الاكل لو كان واجبا وقد عرفت عن قريب انه لو كان النذر متعلقا بالتصدق به كله لا يستحب الاكل بل لا يجوز وان كان بالذبح او كونه اضحية فالظ عدم السقوط كما في المتن **قوله** ويتعين بقوله جعلت هذه الشاة اضحية يحتمل ان يكون مراده ان مجرد هذا القول يكفي في صيرورتها اضحية فيترتب عليها احكامها من استحباب القسمة والاكل منها قبل الصلوة وهو ظ ولكن مجرد هذا لا يجب كونها اضحية فيجوز عدمها او ان يكون نذرا كان في ذمته اضحية منذورة مطلقا يجعلها بهذا القول فيه بعد معين فيترتب تامل والظ من نظر العقل عدم ذلك وبقاءها على اطلاقها وهو اعرف نعم لا شك في تعيينها بالنذر ونحوه كما يفهم من قوله ايضا ولو قال لله علي التضحية بهذه فيفهم من هذا ومن قوله ولو اطلق الى قوله فاشكال ان المراد هو ما قلناه او لا وجه للاشكال فيهم مما تقدم وهو نقل الاجماع المؤمنون عند شروطهم ومن الاصل والاستصحاب وان مجرد القول كما لا يوجب اصل الاضحية وغيرها من الامور ما لم يتعلق به من الموجبات مثل النذر ونحوه فكذلك في التعيين والظ عدم التعيين نعم الاولى ح عدم التصرف والتفريط في حفظها وجعلها اضحية ان بقيت والا فاخراج البدل **قوله** وكل من وجب عليه بدنة الخ دليل كون بدل البدنة في الكفارة سبع شياه صحيحة داود بن كثير الرقي وان كان فيه خلاف لكن قوي في الخلاصة توثيقه عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون عليه بدنة واجبة في فداء قال اذا لم يجد بدنة فسبع شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في منزله ولم يظهر دليل النذر ولا يصح قياسه بالفداء وهذه تدل على صوم ثمانية عشر يوما بمكة او في منزله عن سبع شياه في هذه الصورة وفي غيرها غير ظ وقد مر البحث في ذلك في بحث الصوم فتذكر **قوله** ويجب الخ قد مر الكلام في تقديم الحلق على الطواف وتاخيره عن الذبح ودليل وجوب الشاة على من اخر الحلق على الطواف عامدا هو صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في رجل زار البيت قبل ان يحلق وهو عالم انه لا ينبغي فان عليه دم شاة وهي تشعر بعدم شيء على الناسي يؤيده الاصل وصحيحة معوية بن عمار في الفقيه عن ابي عبد الله ع في رجل نسي ان يذبح حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم نحرها قال لا باس قد اجزأ عنه يدل على عدم وجوب اعادة الطواف على الناسي ويمكن حمل الاولى في العامد على الاستحباب للعموم وغيرها في عدم الشيء كما تقدم في وجه تقديم الذبح على الرمي ولفظة ينبغي مؤيدة ويشعر به وباعادة الطواف ووجوب طواف النساء وبالتخيير بين الحلق والتقصير صحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن ع عن المراة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل ما حالها وما حال الرجل اذا فعل ذلك قال لا باس به يقصر ويطوف للحج ثم يطوف للزيارة ثم قد احل من كل شيء والظ انها في العمد ولا يعلم العمد الاعادة في غيرهما كما تقدم في تقديم الذبح على الحلق بل عدمها فيهما ايضا كما مر لكن غير صريحة في وجوب الاعادة فيمكن حملها على الاستحباب ويؤيده ما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل زار البيت ولم يحلق راسه قال يحلقه بمكة ويحمل شعره الى منى وليس عليه شيء ولا يضر ضعفها بمفضل بن صالح ولا شك انها احوط واما التخيير بين الحلق والتقصير ولو كان للصرورة الذي ما حج قبله والملبد الذي لزق على راسه لصمغ العسل لدفع القمل وغيره فلظ الاية على بعض الوجوه وصحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يقصر من شعره او يحلقه حتى ارتحل من منى قال يرجع الى منى حتى يلقي شعره بها حلقا كان او تقصيرا وتدل عليه اخبار كثيرة ويمكن حمل ما يدل على منع التقصير وتعيين الحلق لهما على زيادة التاكيد في الافضلية لصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ينبغي للصرورة ان يحلق وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق قال فاذا لبد شعره او عقصه فان عليه الحلق وليس له التقصير ويؤيد لفظة ينبغي وزيادة او عقصه فان القائل بتعيين الحلق للعاقص غير مشهور والظ ان الحلق مطلقا افضل لما مر ولما في الاخبار ان رسول الله ص قال اللهم اغفر للمحلقين مرتين قيل وللمقصرين يا رسول الله قال وللمقصرين ولعل قد مرت هذه المسئلة زيادة تحقيق ودليل تعيين التقصير على النساء مرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع قال تقصر المراة من شعرها لعمرتها مقدار الانملة وقد مرت هذه ايضا وان المسمى يكفي واعلم ان قوله قبل طواف الزيارة الخ هو طواف يجب فالظ ان المراد بقوله ويعيد الطواف هو العامد ويحتمل الناسي ايضا بل ظ المتن ذلك لكن الدليل لا يساعد لما تقدم في تقديم الذبح على الرمي ما يدل على عدم الاعادة مطلقا خصوصا الناسي والجاهل فانه صح **قوله** ولو رحل الخ اي لو رحل من منى قبل الحلق او التقصير فيها وجب ان يرجع اليها فحلق او قصر بها فان عجز عن الرجوع اليها فعل احدهما مكانه وجوبا وبعث بشعره ليدفن بمنى مستحبا فان عجز عن البعث فلا شيء عليه ح وهو ظ بل لو لم يعجز لا باس به ولا شيء عليه لانه ترك المستحب ويمكن ان يكون المراد نفي الكراهة والذم بتركها الاولى ح ان مراده نفي الشيء على التارك اختيارا ثم عجز عن الرجوع اليها والحلق او التقصير بها ودفن الشعر بها فانه يتوهم وجوب شيء عليه حيث كان الواجب عليه ان يرمي الشعر بها وتركه اختيارا ثم حصل العجز فتة ويدل على الرجوع الى منى مع القدرة انه كان واجبا ولم يات به وهو ممكن فيجب به ليدل ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي المتقدمة وغيرها وحمل ما يدل على الجواز بمكة او الطريق على العجز مثل رواية مسمع قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل نسي ان يحلق راسه او يقصر حتى نفر قال يحلق في الطريق او اين كان مع انه في الناسي ورواية ابي بصير المتقدمة ورواية ايضا قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل ينسى او يحلق راسه حتى ارتحل من منى فقال ما يعجبني ان يلقي شعره الا بمنى ولم يجعل عليه شيئا وظاهر هذه عدم وجوب الرجوع لغير ايضا الا ان في الطريق الحسن الحسين اللؤلؤي في كتاب ابن داود ضعفه ابن بابويه ويمكن حملها ايضا على المشقة ودليل امرار الموسى على راس الاقرع الذي لا يشعر على راسه هو رواية زرارة ان رجلا من اهل خراسان قدم حاجا وكان اقرع الراس لا يحسن ان يلبي فاستفتى له ابو عبد الله

الطريق او اين كان مع انه في الناسي [illegible]

وبعد الحلق او التقصير يحل من كل شيء عدا الطيب والنساء والصيد فاذا طاف للزيارة حل الطيب فاذا طاف للنساء حللن له ويكره المخيط قبل طواف الزيارة والطيب قبل طواف النساء فاذا فرغ من المناسك مضى الى مكة من يومه ويجوز تأخيره الى غده ولا ازيد فيطوف للزيارة ويسعى ويطوف للنساء م

فامر ان يلبى عنه ويمر الموسى على رأسه فان ذلك يجزي عنه ظاهره جواز النيابة في التلبية مع العجز واجزاء الامرار عن التقصير ايضا فيحمل في الطريق محمد
لحماد عن محمد بن عيسى لعله محمد بن احمد بن يحيى الاشعري الثقة والعبيدي فلا باس وان كان فيه كلام ولكن ايضا فيه ياسين الضرير وهو مهمل ولا شك ان
الاولى ضم التقصير اليه ويستحب الحلق بمنى صحيحة معوية بن عمار عن ابي جعفر ع قال امر الحلاق ان يضع الموسى على قرنه الايمن ثم امره ان يحلق ويسمي هو
وقال اللهم اعطني بكل شعرة نورا يوم القيمة وما ظهر منها النية بل ظاهرها العدم وينبغي ان لا يترك كما مر في الذبح وينبغي ان يأتي في النية بقبول نفوذ
الحلق او بالحلق بعنائه وينوي الحلاق او الحالق بعناه وينوي الحلاق الحلق حقيقة استحبابا او وجوبا بتاويل ان كان ما تيا في الذبح بنو وجوبه على
الاصل والمنوب وعدم ذكر المصنف النية هنا وفي الحلق يشعر بعدم الوجوب ولو كان واجبا لا يحتاج الى التفصيل المذكور في المناسك بل يكفي القربة ولا
شك ان المذكور احوط فتامل وبعد الحلق او التقصير يحل من كل شيء الا الطيب والنساء والصيد الخ هذا هو المشهور بل يفهم الاجماع من المنتهى
عليه وفيه تامل فان الذي يقتضيه الاخبار الصحيحة انه يحل بالحلق من كل شيء الا من النساء مثل صحيحة سعيد بن يسار الثقة قال سالت ابا عبد الله ع عن المتمتع
قال اذا حلق راسه يطليه بالحنا وحل له الثياب والطيب وكل شيء الا النساء رددها علي مرتين او ثلثا قال وسالت ابا الحسن ع عنها فقال نعم الحنا و
الطيب والثياب وكل شيء الا النساء وحملها الشيخ في التهذيب على انه حلق وطاف بقرينة الرواية عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال اعلم انك اذا حلقت راسك
فقد حل لك كل شيء الا النساء والطيب ويقرب منها رواية منصور بن حازم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل رمى وحلق ايأكل شيئا فيه صفرة قال لا
حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم قد حل له كل شيء الا النساء حتى يطوف بالبيت طوافا آخر ثم قد حل له النساء وكذا رواية علاء وبعيد
وهذه الروايات غير ظاهرة الصحة ويمكن حملها على الاستحباب وكذا ما تقدم في لزوم الكفارة بفعل شيء قبل الطواف ان كان وصحيحة عبد الرحمن
الحجاج قال ولد لابي الحسن مولود بمنى فارسل الينا يوم النحر بخبيص فيه زعفران وكنا قد حلقنا قال عبد الرحمن فاكلت انا وابى الكاهلي ومرازم ان ياكلا
قالا لم نزر البيت فسمع ابو الحسن ع كلامنا فقال لمصادف وكان هو الرسول الذي جاءنا به في اي شيء كانوا يتكلمون فقال اكل عبد الرحمن وابى الاخران
فقالا لا لم نزر بعد فقال اصاب عبد الرحمن ثم قال اما تذكر حين اتينا به في مثل هذا اليوم فاكلت انا منه وابى عبد الله اخي ان ياكل فلما جا
ابي حرشه علي فقال يا ابه ان موسى اكل خبيصا فيه زعفران ولم يزر بعد فقال ابي ع هو افقه منك اليس قد حلقتم رؤسكم وصحيحة معوية بن عمار
عن ابي عبد الله ع قال سئل ابن عباس هل كان رسول الله ص يتطيب قبل ان يزور البيت قال رايت رسول الله ص يضمد راسه بالمسك قبل ان يزور وحملها
الشيخ على الذي يحج الافراد والقران دون التمتع فقال بانه يحل جميع الاشياء بالحلق للحاج غير المتمتع واما المتمتع فيحل الا من الطيب والنساء
واستدل عليه برواية محمد بن حمران قال سالت ابا عبد الله ع عن الحاج يوم النحر ما يحل له قال كل شيء الا النساء وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر قال كل
شيء الا النساء والطيب فالفرق غير ظ وهذه الروايات غير ظاهرة الصحة والدلالة على المط مع عدم ظهور القايل بالفرق غير الشيخ ويدل على ضعفه
رواية ابي ايوب الخزاز قال رايت ابا الحسن ع لان الظ انه مولى علي بن يقطين وهو ابن عبد الرحمن وهو ثقة وان كان فيه قول الا ان الارجح ذلك كما
يفهم من الخلاصة فاحديهما صحيحة وفي الاخرى اسمعيل بن مرار ولا يضر جهله وما رواه في الصحيح اسحق بن عمار قال سالت ابا ابرهيم ع عن المتمتع اذا حلق
راسه ما يحل له فقال كل شيء الا النساء ولا يضر القول في اسحق وفي رواية محمد بن حمران على شدة الاستحباب للمتمتع ولكن يدل على عدم تحلل الطيب
بالحلق صحيحتا العلاء والحلبي وسيجيئان وما استدل عليه بها فالمسئلة مشكلة بناء على تلك الشهرة حتى لم يظهر القايل بما قلناه فتامل ثم لا شك في حل الطيب
بعد الطواف وصلوته والسعي وهو المفهوم من رواية منصور بن حازم المتقدمة وظ عبارة المتن بعد الطواف كانه قدمر فيما سبق وما يدل على
كون السعي داخلا في المحلل فتذكر وتامل ولا شك ان الاجتناب منه اليه بل الى بعد طواف النساء وصلوته احوط واما اللبس فالظ انه يحل بالحلق لما
مر ولصحيحة العلاء قال قلت لابي عبد الله ع اني حلقت راسي وذبحت وانا متمتع اطلي راسي بالحنا قال نعم من غير ان تمس شيئا من الطيب قلت والبس القميص
اتقنع قال نعم قلت قبل ان اطوف بالبيت قال نعم وكان قوله من غير ان تمس شيئا من الطيب محمول على شدة الكراهة والاستحباب لما تقدم وجعل هذه
دليلا للمشهور اوضح مما تقدم ومما يدل على منع التغطية واللبس قبل الطواف فيحمل على الاستحباب صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل
تمتع بالعمرة فوقف بعرفة ووقف بالمشعر ورمى الجمرة وذبح وحلق ايغطي راسه فقال لا حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة قيل له فان كان فعل
قال ما ارى عليه شيئا وقريب منه رواية ادريس القمي في منع اللباس قبل ان يزور البيت وفي عدم الشيء على فاعل ذلك عمدا والدليل عليه صحيحة منصور
ابن حازم عن ابي عبد الله ع قال في رجل كان متمتعا فوقف بعرفات وبالمشعر وذبح وحلق فقال لا يغطي راسه حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة
فان ابي ع كان يكره ذلك وينهى عنه فقلنا فان كان فعل قال ما ارى عليه شيئا وان لم يفعل كان احب الي وفيها الدلالة من ثلثة اوجه
مؤيدة لحمل ما تقدم على الاستحباب حيث علم المبالغة والنهي وارادة الاستحباب والكراهة وان الاولى هو الصبر الى بعد السعي كما تقدم وان له دخلا في
التحلل على القول بالصبر الى الطواف فتامل ويدل على ان الاجتناب عن الطيب الى الى بعد طواف النساء وان قلنا بتحلله بعد الحلق صحيحة محمد بن
اسمعيل قال كتبت الى ابي الحسن الرضا ع هل يجوز للمحرم المتمتع ان يمس الطيب قبل ان يطوف طواف النساء فقال لا وهذه ايضا مؤيدة لحمل ما تقدم
على الاستحباب كما قلناه والاصل دليل قوي مع معارض ما لدليل الوجوب فتامل والاحتياط امر اخر وطريق الى السلامة والظ انه يحل ما يحرم على المحرم
من الصيد بطواف النساء ويمكن قبله بطواف الزيارة بل قبله بالحلق ايضا ولكن الاول اولى واحوط واما ما يحرم للحرم فهو على حاله ما دام فيه
قوله فاذا فرغ من المناسك مضى الى مكة من يومه لما تقدم اي اذا فرغ الحاج من مناسك يوم النحر في حج التمتع كانه مقصود الكتاب يمضي الى مكة لزيارة
البيت وصلوتها والسعي وطواف النساء وصلوته وجوبا موسعا الى الغد بلا خلاف على الظ ويجزي بعده مع الاثم عند البعض وعلى الكراهة عند

الحجر

ويجوز للمفرد والقارن التأخير طول ذي الحجة على كراهية المطلب الرابع في باقي المناسك فاذا فرغ من الطوافين ومن السعي رجع الى منى فبات بها ليالي التشريق وهي ليلة الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر ويجوز النفر يوم الثاني عشر بعد الزوال لمن اتقى النساء والصيد الا ان تغرب الشمس بمنى م

اخرين وكانه الاظهر على ما تقدم **قوله** ويجوز للمفرد والقارن التاخير طول ذي الحجة على كراهية بمعنى نقص الثواب والظاهر ان التمتع كذلك كانه قد نقل ما يدل عليه فتذكر وبالجملة الظاهر ان الافضل للمتمتع وغيره فعل الزيارة يوم النحر ثم الغد هكذا كلما قرب فهو افضل وان التاكيد في التمتع اكثر للرواية ويدل عليه صحيحة منصور بن حازم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت وصحيحة عمران الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينبغي للمتمتع ان يزور البيت يومه ومن ليلته ولا يؤخر ذلك اليوم الظاهر انه يريد بليلته ليلة يكون بعد يوم النحر وهو ليلة احد عشر لفهم الاجماع من المنتهى حيث ما نقل الخلاف الا عن المخالف على وقته بعد طلوع الفجر يوم النحر وللاخبار وفي لفظة ينبغي دلالة على الاستحباب وجواز التاخير وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر او من الغد ولا يؤخر والمفرد والقارن ليسا بسواء موسع عليهما ويدل على جواز التاخير صريحا صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار قال سالت ابا ابرهيم عن زيارة البيت يؤخر الى يوم الثالث قال تعجيلها احب الي وليس به باس ان اخره وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان يؤخر زيارة البيت الى يوم النفر انما يستحب تعجيل ذلك مخافة الاحداث والمعاريض وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل نسي ان يزور البيت حتى اصبح فقال ربما اخرته حتى تذهب ايام التشريق ولكن لا يقرب النساء والطيب وهذه تدل على عدم التحلل من الطيب قبل طواف الزيارة وما ذكرت في محله فتامل واعلم ان هذه الاخبار ليست صريحة وحجة على تاخير المتمتع وطوافه طول ذي الحجة بل بعضها ظاهرة في جواز التاخير ولا خصوصية له بتاخير غير التمتع كما يفهم من التهذيب فيه تامل فانها عامة نعم يفهم التاكيد في المتمتع وعدم المبالغة في المفرد والقارن من صحيحة معوية ويشعر به ما في صحيحة ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام في زيارة البيت يوم النحر قال زره فان شغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد ولا تؤخر ان تزور من يومك فانه يكره للمتمتع ان يؤخره وموسع للمفرد ان يؤخره ويدل على جواز التاخير والاجزاء الاصل وكون ذي الحجة كله شهر الحج كما دل عليه الاخبار بل لا نزاع فيه كما قيل ويؤيده وقوع الذبح فيه كله ويفهم من المنتهى عدم النزاع في اجزاء الطواف مطلقا فيه وانما النزاع في حصول الاثم بالتاخير في التمتع دونهما ولا ينبغي مع الاجزاء ذلك فتامل **قوله** فاذا فرغ الخ اي طواف الزيارة وما يتعلق به من صلوته وسعيه وطواف النساء وصلوته رجع الى منى للبيتوتة بها ليالي التشريق وهي ليلة الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر قال في المنتهى يجب المبيت بها هذه الليالي وهو قول علمائنا اجمع واستدل عليه ايضا بصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت الا بمنى الا ان يكون شغلك في نسكك وان خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك ان تبيت في غير منى وهذه تدل على وجوب المبيت بمنى ليلة الحادي عشر وانه يجب ان كان مشغولا بالعبادة والظاهر كونه بمكة كما قاله الاصحاب ويمكن العموم لعدم التصريح بالقيد ولا يبعد كفاية نصف الليل كما في اصل المبيت ويدل ايضا على جواز الخروج من منى بعد نصف الليل كما قاله الاصحاب فلا يكون المبيت الى طلوع الفجر واجبا فلا ينبغي التقييد في نية المبيت من اول الليل الى طلوع الفجر كما وقع في المناسك بل الاطلاق ايضا وما ذكره المص هنا ايضا النية فلا يعلم الوجوب عنده وعلى تقدير الوجوب لتفصيل غيره لازم نعم انه الاحوط على ما ذكره الاصحاب ويمكن تنزيل الليل الى نصفه على تقدير الاطلاق او يقال انه ان بقي الى الفجر فهو واجب لكن رخص له الخروج كما في الصوم الواجب المطلق مثل النذر المطلق او القضاء في الجملة فتامل فيه والظاهر ان الواجب من النصف الاول وان ذهب بعضه في الطريق حين الرجوع الى منى من مكة ولا ياثم به ان لم يقصر ولا يوجب شيئا مطلقا ولا يجب عوضه من الطرف الاخر وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال في الزيارة اذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح الا بمنى وهذه تدل على انه يكفي الكون فيه ليلا في الجملة ولو كان من اخره وصحيحة العيص بن القسم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الزيارة من منى قال ان زار بالنهار او عشاء فلا ينفجر الصبح الا وهو بمنى وان زار بعد نصف الليل او السحر فلا باس عليه ان ينفجر الصبح وهو بمكة ولعل في هذه دلالة على عدم وجوب المبيت بمنى بعد النصف لا اصالة ولا عوضا للتخيير حيث اطلق جواز الاصباح بمكة ان وقع طوافه بعد النصف وكانه لعدم بقاء الوقت الواجب للمبيت فتامل وبالجملة قد استدل بهاتين الروايتين ايضا على وجوب المبيت في منى وليستا بواضحتين في الكل والى النصف وكان العمدة هو الاجماع والرواية الاولى وفي الروايات الدالة على وجوب الشاة على تارك المبيت دلالة ايضا على وجوب المبيت وسيطلع عليه **قوله** ويجوز النفر الخ هذا بمنزلة الاستثناء عن الحكم المتقدم يعني يجب المبيت بمنى تلك الليالي الثلث والرمي في الايام الثلثة على كل احد الا على متقي الصيد والنساء فانه يجوز له النفر يوم الثاني بعد الرمي فلا يجب عليه المبيت لليلة الاخيرة والرمي في اليوم الثالث الا ان يغرب الشمس وهو بمنى فيجب عليه ايضا فالنفر الاول له سقوطهما مشروط بشرطين الاتقاء من النساء والصيد وعدم ادراك غروب الشمس بمنى ويحتمل كون المراد هنا الجمرة المشرقية او اسقاط الفرض ويجب ايضا كونه بعد الزوال ويدل على الجواز في الجملة الكتاب والسنة والاجماع المدعى في المنتهى ويدل على الاخير رواية ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا نريد ان نتعجل السير وكانت ليلة النفر واما اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله كذا في الكافي وفي التهذيب على كتاب الله فان الله تعالى يقول فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه لا يضر وجود علي بن الحكم وان كان هو ابن اخت داود بن النعمن بقرينة نقله عن داود لانه غير مذموم ومؤيد يحتمل كونه الثقة لثبوت نقل احمد بن محمد عنه وعدم ثبوت نقله عن غير الثقة وعدم ثبوت نقل ابن اخت داود عنه ولا اشتراك ابي ايوب لان الظاهر انه الخزاز الثقة وكانه لبعض ما تقدم ما سمي في المنتهى بالصحة ولا يضر وصحيحة معوية بن عمار وحسنته عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت ان تنفر في يومين فليس لك ان تنفر حتى تزول الشمس وان تاخرت الى اخر ايام التشريق وهو يوم النفر الاخير فلا عليك اي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال او بعده فاذا نفرت وانتهيت الى الحصبة وهي البطحاء فشئت ان تنزل قليلا فان ابا عبد الله عليه السلام قال كان ابي ينزلها ثم يحمل فيدخل مكة من غير ان ينام فيها كان قوله فان ابا عبد الله عليه السلام كلام معوية وفيها احكام لزمنا فلو سعة وقت الرمي والنفر يوم الثالث واستحباب نزول الحصبة وقد مضى ذلك في الفقيه

يوم النحر م

حين سالته في الكافي لكنه ما عن تنفر حتى اما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة النفر

صح

بالنفر الثاني لرواية ابي مريم عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الحصبة فقال كان ابي عليه السلام ينزل الابطح ثم يدخل البيوت من غير ان ينام بالابطح فقلت له ارايت
من تعجل في يومين فلا اثم عليه ان يحصب قال لا وقال كان ابي ينزل الحصبة قليلا ثم يرتحل وهو دون خبط وحرمان قال في المنتهى ايضا وهذه الرواية
رواها الشيخ في التهذيب ايضا وزاد فيها بعد قوله في يومين ان كان من اهل اليمن عليه ان يحصب قال لا والتخصيص يفيد لثبوت الاستحباب بدليل علم لكل احد في الاول
والثاني وهو الرواية الصحيحة المتقدمة مع ظ كلام الاكثر وعدم صحة الرواية المخصصة الا ان الاصل وعدم صراحة العموم في الدليل وتقييد العام
بالعام بالخاص مع دليل لعقبة فيمكن حمل رواية الاولى عليه قال في المنتهى ويستحب لمن نفر ان ياتي المحصب وينزل به ويصلي في مسجده ويستريح فيه قليلا
مستلقيا على قفاه وليس للمسجد اثر اليوم وانما المستحب اليوم التحصيب وهو النزول بالمحصب والاستراحة فيه قليلا اقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله ولا خلاف في انه نزل
به وحمل الشيخ في التهذيب ما يدل على جواز النفر الاول قبل الزوال على المضطر مثل رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا باس ان ينفر الرجل في النفر الاول قبل الزوال
مع عدم صحة السند وكذا ما في رواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينفر في النفر الاول قال له ان ينفر ما بينه وبين ان تصفر الشمس فان هو
لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر وليبت بمنى حتى اذا اصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء ويمكن حملها على الارتحال والخروج بحمله وثقله عن منى
عدم خروجه بنفسه قبل الزوال لصحيحة الحلبي في الفقيه انه سئل كانه ابو عبد الله عليه السلام لذكره قبله عن الرجل ينفر في النفر الاول قبل ان تزول الشمس فقال لا ولكن
يخرج ثقله ان شاء ولا يخرج حتى تزول الشمس والذي يدل على عدم جواز النفر الاول بعد غروب الشمس هو اجماع الاصحاب المنقول في المنتهى وخبر ابي
بصير المتقدمة وحسنة الحلبي وصحيحة معاوية الاتيتان ولعل الاية ايضا اشارة اليه حيث قال في يومين اي بعد الشروع فيهما وقبل مضيهما او يقال لا اثم
فيهما على اكثر من اليوم الثاني بعد غروب الشمس منه او يقال بتخصيصها بالاجماع والاخبار كحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من تعجل في يومين فلا
ينفر حتى تزول الشمس فان ادركه المساء بات ولم ينفر وهذه تدل على الاخير ايضا وصحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا نفرت في النفر الاول فان
شئت ان تقيم بمكة وتبيت بها فلا باس بذلك قال وقال اذا جاء الليل بعد النفر الاول فبت بمنى فليس لك ان تخرج منها حتى تصبح واما شرط الاتقاء من
الصيد والنساء فلا ارى له دليلا صالحا الا ان الاية الكريمة مجملة وقابلة للمعاني فانه يحتمل ان يكون معناها من نفر النفر الاول والثاني فلا اثم عليه
بعد ما اتى بافعال الحج كلها ما بقي عليه شيء سواء نفر في الاول والثاني ح لا يتعلق بها لمن اتقى ولا يقيد به تقييدا المراد فيحتمل ان يكون معناه كون
الحج كذلك مكفرا للذنوب كلها لمن اتقى في الحج جميع ما نهى الله عنه وانه ينتفع بذلك من اتقى في بقية عمره اذ لو ارتكب المعاصي فلا يخلص ومحو الذنوب
المتقدمة بسبب الحج واليه اشار في رواية في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام ومنهم من يغفر الله له ما تقدم من ذنبه ويقال له احسن فيما بقي وفي ذلك قوله عز وجل
فمن تعجل الاية او ان ذلك للمتقين يعني شيعة اهل البيت كما نقل في الكافي في رواية اسمعيل بن نجيح الرماح عن ابي عبد الله عليه السلام قال كنا عند ابي عبد الله
بمنى ليلة من الليالي فقال ما يقول هؤلاء في من تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه قلنا ما ندري قال بلى يقولون من تعجل من اهل البادية
فلا اثم عليه ومن تاخر من اهل الحضر فلا اثم عليه ليس كما يقولون قال الله جل ثناؤه فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه الا لا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه الا لا
اثم عليه لمن اتقى انما هي لكم والناس سواد وانتم الحاج ان معناها ان ذلك لمن اتقى المعاصي كما قال الله انما يتقبل الله من المتقين ففيها اشارة الى
ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص وانه مفسد للعبادة فلا يصح من كان في ذمته حق مضيق مع القدرة فينبغي الاجتناب منه وفي رواية في الفقيه
ان معناها فيمن مات في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر اجله فلا اثم عليه فلا يتعلق به ايضا لمن اتقى على الوجه المراد قال في الكافي والفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام
في تفسير الى قوله فمن تعجل في يومين الاية يعني من مات فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى الكبائر ونفي في هذه الرواية في الكافي المعنى الذي يفيد
التقييد باجتناب الصيد فيما بعد حيث قال واما العامة فيقولون فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه يعني في النفر الاول ومن تاخر فلا اثم عليه يعني لمن اتقى
الصيد افترى ان يحرم الله بعد ما احله في قوله عز وجل واذا حللتم فاصطادوا وفي تفسير العامة معناه اذا حللتم فاتقوا الصيد وفي الفقيه وكانه يخرج ان الصيد
من ذنوبه كهيئة يوم ولدته امه ومن وفى لله والاحتمالات في الاية كثيرة نعم لاحدها ما يفيد التقييد المذكور ولكن يحتاج الى نص صريح
صحيح واما الاخبار فالذي في الكافي صحيحة معاوية المتقدمة حيث زاد في الفقيه بعد قوله او بعده قال وسمعته يقول في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين
فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى فقال يتقي الصيد حتى ينفر اهل منى في النفر الاخير فالظ انه ما نفى في الرواية المتقدمة وهو بعيد جدا
مع انه ليس التقييد المذكور بل هو تقييد لنفي الاثم بشرط التقوى بعد ذلك عن الصيد الذي هو حلال بقوله واذا حللتم فاصطادوا وغيره من الاخبار
والاجماع ومعلوم ان الصيد الحرمي حرام عليه ما دام في الحرم وحلال غيره بعد الخروج مع ان لا ذكر فيه للنساء فيمكن حمل هذه الزيادة على تقدير الصحة
على التقية مع انها غير موجودة في الكافي والتهذيب وفي رواية سلام بن المستنير عن ابي جعفر عليه السلام قال لمن اتقى الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله
عليه في احرامه مع عدم صحتها واجمالها ليست بمخصوصة بالصيد والنساء وفي رواية علي بن عطية عن ابيه عن ابي جعفر عليه السلام قال لمن اتقى الله عز وجل وقال بعدها وروي
انه يخرج الى اخر ما نقلناه فالظ انه اشارة الى بعض ما تقدم مع عدم الصحة وفي رواية محمد بن المستنير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اتى النساء في احرامه لم يكن له
ان ينفر في النفر الاول وفي رواية حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه لمن اتقى الصيد يعني في احرامه فان
اصابه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول وهما ظاهرتان في التقييد المذكور مع عدم الصحة والاجمال في ان المراد في اي احرام وان المراد اي اجتناب
امن جميع ما يحرم منهما او من وطي النساء واكل الصيد وقتله وعلى تقدير الجهل بهما فالظ من الاول هو وطي النساء ومن الثاني الاصطياد وقتله
ويمكن ادخال الاكل ايضا وان الظ من الاحرام احرام الحج واما الاجماع فغير ثابت فان ثبت فيما ثبت فهو المتبع والا فالاصل وظ الاخبار الكثيرة
الصحيحة بل ظ الاية عدم التقييد هو المتبع والاحتياط هو التوقف الى النفر الثاني لمن لم يتق والافضل لغيره النفر الثاني لتحصيل عبادة اخرى

لرعاية

ولو بات الليلتين بغيرها وجب عليه شاتان الا ان يبيت بمكة مشتغلا بالعبادة ولو بات عن المنى الثلاث وجب عليه ثلث شياة ويجوز ان يخرج من منى بعد نصف
الليل ويجب ان يرمى كل يوم من ايام التشريق كل جمرة من الثلث بسبع حصيات يبدأ بالاولى ثم الوسطى ثم جمرة العقبة فان نكس اعاد على الوسطى وجمرة العقبة

لو غاية في الاخبار وكذا الاقامة بمنى في ايام التشريق لظاهر الخبر وفتوى الاصحاب ويدل على عدم اختصاص النفر الاول بمن لا يريد الاقامة بمكة كما قيل صحيحة
جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال لا باس ان ينفر الرجل في النفر الاول ثم يقيم بمكة **قوله** ولو بات الخ اي لو بات الحاج ليلتي الحادي عشر والثاني عشر
بغير منى وجب عليه لكل ليلة منهما شاة الا ان يبيت بمكة مشتغلا بالعبادة او خرج من منى بعد نصف الليل فان ذلك يجوز ولا شيء عليه في
الصورتين والظاهر انه لا يجب عليه الا شاتان لو بات الليلة الثالثة ايضا بغيرها او بغير مكة كما مر لعدم الوجوب عليه الا ليلتين فتبعد الكفارة للثالثة و
يجب ايضا على غير المتقي لو لم يبت الليالي الثلث لتلك بها ولا بمكة مشتغلا بالعبادة لكل ليلة شاة فعليه ثلث شياة ولو بات البعض دون
البعض تبعض هذا احكام الادلة لوجوب الشاة على تارك ليلة الا المستثنى دليله الاجماع المفهوم من المنتهى وصحيحة صفوان قال قال ابو الحسن
سألني بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالي منى بمكة فقلت لا ادري فقلت له جعلت فداك ما تقول فيها قال عليه دم اذا بات فقلت ان كان انما حبسه
شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة اعليه مثل ما على هذا قال ليس هذا بمنزلة هذا وما احب ان ينشق له الفجر الا و
هو بمنى لعل قوله لا ادري للتقية وقوله اذا بات اشارة الى وجوب الدم اذا بات بمكة وقوله ان كان انما حبسه الخ اشارة الى سقوط الدم ان كان
بمكة مشتغلا بالعبادة وقوله وما احب يدل على استحباب الرجوع الى منى ليلا وان كان مشتغلا بمكة بالعبادة ورواية جعفر بن ناجية
قال سألت ابا عبد الله عن من بات ليالي منى بمكة قال ثلثة من الغنم يذبحهن ولا يضر ضعف سندها بمحمد بن سنان وغيره وصحيحة علي بن جعفر
عن اخيه عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى اصبح قال ان كان اتاها نهارا فبات فيها حتى اصبح فعليه دم يهريقه اي لكل ليلة وصحيحة معوية بن عمار
عن ابي عبد الله قال لا تبت ايام التشريق الا بمنى فان بت في غيرها فعليك دم فان خرجت اول الليل فلا ينتصف الليل الا وانت في منى الا ان
يكون شغلك نسكك او قد خرجت من مكة وان خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك ان تصبح في غيرها لعل المراد بقوله او قد خرجت
من مكة الخروج من مكة بعد الطواف والسعي وتنصف الليل في الطريق من غير تقصير او نام بعد خروجه عن مكة وتجاوزه عن عقبة المدنيين
لصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال من زار فنام في الطريق فان بات بمكة فعليه دم وان كان قد خرج منها فليس عليه شيء وان
اصبح دون منى ولعل المراد بقوله في الطريق ما كان اعم مما بمكة وغيرها ولصحيحة محمد بن اسمعيل عن ابي الحسن عن الرجل يزور فينام دون
منى فقال اذا جاوز عقبة المدنيين فلا باس ان ينام واعلم ان ظاهر هذه الروايات وجوب الدم بالمبيت في غير منى جميع الليل كما يشعر به صحيحة
علي بن جعفر وغيرها الا من خرج بعد نصف الليل او كان بمكة مشتغلا بالعبادة او كان بمكة وخرج منها متوجها الى منى وتجاوز عقبة المدنيين و
نام فلا نعلم وجوب الدم لو بات بعض الليل بغير منى فتأمل والاصل وعدم ظهور الاجماع فيه وعدم النص دليل العدم بل يدل على عدم وجوب الدم مطلقا
مثل صحيحة العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى قال ليس عليه شيء وقد اساء ورواية سعيد بن يسار ولعلها صحيحة قال قلت
لابي عبد الله فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل فقال لا باس يحتمل نفي الكفارة وحملها الشيخ على من خرج بعد نصف الليل او كان مشغولا بالعبادة
في مكة لعدم شيء حينئذ كما مر في الاخبار المتقدمة ولا يخفى بعده فيها وبابها في الاولى وقوله اساء فانه لا اساءة في الموضعين فتأمل فالجمع بالحمل على الا
ستحباب طريق حسن في الاخبار بما يؤيده لك ايضا فافهم والثاني جواز الخروج من منى بعد نصف الليل من غير شيء وقد مر دليله والثالث عدم
شيء من الاثم والكفارة لو بات بمكة مشتغلا بالعبادة والظاهر انه يكفي الاشتغال الى نصف الليل وقد مر ما يدل عليه وهو الظاهر من الاخبار
المتقدمة والاصل يؤيده ولا يدل على اشتراط الاستيعاب بل كان الاستيعاب اتفاقا صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن رجل زار البيت
فلم يزل في طوافه ودعائه والسعي والدعاء حتى يطلع الفجر فقال ليس عليه شيء كان في طاعة الله عز وجل وقد يشعر بجواز المبيت في غير مكة ايضا
مشتغلا بالعبادة لقوله كان في طاعة الله والرابع سقوط الدم عمن كان بمكة وخرج منها متوجها الى منى وتجاوز عقبة المدنيين لما
مر والخامس جواز دخول مكة بعد خروج نصف الليل من منى صحيحة معوية بن عمار ولا يضرك ان تصبح في غيرها اي غير منى وهو اعم بل يمكن كونها اولى لانها
المتبادر مما يخرج من منى الى موضع ولانه افضل للكون بها والعبادة كما ورد في بعض الاخبار والعبادة فيها افضل لانه ورد ان التسبيح بها افضل
من خراج العراقين يتصدق به والسادس ان الافضل عدم الخروج من منى الا بعد الفجر وان انتصف الليل يدل عليه الرواية وان الخروج رخصة لكن لا ان
الافضل كون بها والسابع ورود النهي عن زيارة البيت في ايام منى في صحيحة العيص قال سألت ابا عبد الله عن الزيارة بعد زيارة الحج في ايام التشريق فقال لا
حملت على الكراهة لما مر مما يدل على الجواز وكانه للاجماع ولصحيحة رفاعة الثقة قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يزور البيت في ايام التشريق فقال
نعم ان شاء ولرواية يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله عن زيارة البيت في ايام التشريق فقال حسن ولرواية ليث المرادي قال سألت ابا عبد الله
عن الرجل ياتي مكة ايام منى بعد فراغه من زيارة البيت فيطوف بالبيت تطوعا فقال المقام بمنى احب الي **قوله** ويجب ان يرمي الخ ادعى الاجماع
في المنتهى على وجوب الرمي وحمل ما وجد من كلام الشيخ في بعض كتبه انه سنة على ان وجوبه ثابت بالسنة لا بالكتاب وكذا الخبر مثل صحيحة معوية بن
عمار ان الرمي سنة والسعي فريضة وكذا ادعى الاجماع فيه على وجوب الترتيب كانه شرط ايضا مطلقا ويدل عليهما صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله
قال ارم في كل يوم عند زوال الشمس وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة وابدأ بالجمرة الاولى فارمها عن يسارها من بطن المسيل وقل كما قلت يوم
النحر ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة واحمد الله واثن عليه وصل على النبي ثم تقدم قليلا وتدعو وتسأله ان يتقبل منك ثم تقدم ايضا وافعل
ذلك عند الثانية واصنع كما صنعت بالاولى وتقف وتدعو الله كما دعوت ثم تمضي الى الثالثة وعليك السكينة والوقار ولا تقف عندها و
يدل على كون الترتيب شرطا وجوب الترتيب في الامر مع الاتيان بعد الترتيب بما اتى بالمامور به وما سيأتي من الرواية **قوله** فان نكس الخ اي لو

ولو نقص العدد ناسيا حصل بالترتيب مع الاربع لا بدونها ووقته من طلوع الشمس الى الغروب ولو نفر في الاول دفن حصا الثالث ويرمي الخائف والمريض والراعي والعبد ليلا

رمى العقبة ثم الوسطى ثم الاولى فرمى الاولى مجز فيجب ان يعيد على الباقي بالترتيب ليلا ان الرمي الاولى قد حصل واشتراط الترتيب يقتضي عدم اجزاء الباقي فيجب الاعادة ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي فالها في المنتهى والظ انها حسنة وحسنة معوية ايضا فانه ايضا رواها الوجوا براهيم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل رمى الجمرة منكوسة قال يعيد على الوسطى وجمرة العقبة وهي موجودة في صحيحة معوية الطويلة وزاد بعد قوله العقبة وان كان من الغد فتدل على وجوب القضاء ايضا ورواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل نسي رمي الجمار يوم الثاني فبدأ بالجمرة العقبة ثم الوسطى ثم الاولى يؤخر ما رمى فيرمي الجمرة الوسطى ثم جمرة العقبة ولا يضر عدم التصريح بتوثيق مسمع مع مدحه في القسم الاول وفي كلامها دلالة على ما عدم وجوب قصد كونها الاولى مثلا بل معرفة الترتيب ايضا فانه يكفي الاتيان بالفعل على ما هو مامور به في نفس الامر فافهم ومن الصورة المذكورة يعلم حال باقي الصور التي خالف الترتيب قوله ولو نقص الخ اي لو نقص بعض عدد الجمرة المتقدمة وكمل الباقي ناسيا فقد اتى بالترتيب الذي هو شرط لصحة الرمي ان كان الناقص المتقدم اكثر من النصف فيجب اكماله فقط ولا يجب اعادة ما بعده وان لم يكن زايدا على النصف يجب اعادة ما بعده وهل يجب اعادته ايضا او يكفي اكماله فيكون ما فعل محسوبا وانما الباطل هو ما بعده فقط الاصل يدل على الثاني والروايات التي تدل على حصول الترتيب في الزيادة على النصف تدل على الاول فهو الاولى واحوط فيحمل الاصل وبالجملة يحصل الترتيب بالتجاوز عن النصف لو كان الترك نسيانا وفي العمد لا بد للترتيب من اكمال ما تقدم ولو نقص المتقدم ولو واحدة نسيانا نفي ما بعده بعد اكماله ويحتمل استينافه ايضا وهو احوط كما مر في النسيان اذا كان اقل من النصف فدون السبع في العمد بمنزلة دون النصف في السهو ان قلنا به في نسيان ما نقص عن النصف ولو رمى الاولى اربعا وكمل الاخيرتين نسيانا يرمي ثلثا على الاولى فقط ودليل الحكم المذكور في المتن رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل رمى الجمرة الاولى بثلث والثانية بسبع والثالثة بسبع قال يعيد برميهن جميعا بسبع سبع قلت فان رمى الاولى باربع والثانية بثلث والثالثة بسبع قال يرمي الجمرة الاولى بثلث والثانية بسبع ويرمي جمرة العقبة بسبع قلت فانه رمى جمرة الاولى باربع والثانية باربع والثالثة بسبع قال يعيد فيرمي الاولى بثلث والثانية بثلث ولا يعيد على الثالثة قال في المنتهى رواها الشيخ في الصحيح لكن في الطريق عباس كانه يعرف كونه ابن معروف الثقة وهو كثير الرواية وهذه صحيحة في الكافي بتغير ما بالزيادة وبالجملة المضمون صحيح في الكافي ورواية علي بن اسباط قال قال ابو الحسن عليه السلام اذا رمى الرجل الجمار اقل من اربعة لم يجزه اعاد عليها واعاد على ما بعدها وان كان قد اتم ما بعدها واذا رمى شيئا منها اربعا بنى عليها ولم يعد على ما بعدها ان كان قد تم رميه فيهما دلالة على وجوب اعادة الناقص ايضا فكان الموالات بين حصيات السبع بمعنى عدم الفصل بينهما برمي جمرة اخرى قبل اكمال الاربع شرط واعلم ان ظاهر هاتين الروايتين اعم من الناسي والجاهل والعامد فتخصيص الحكم بالناسي يحتاج الى دليل ولا يدل له دليل وجوب الاعادة على الناكس اصلا ولا دليل وجوب الترتيب ظاهرا على اعادة العامد ما دلت الروايتان على عدمها صريحا نعم له دلالة في الجملة لان ظاهر الامر في دليل وجوب الترتيب مشعر بعدم الصحة مطلقا لو خالفه ويمكن تخصيصهما بما اذا لم يرم اربعا لعموم هاتين الروايتين فان كان القايل بالصحة في العمد ظاهر والشهرة مؤيدة مع الاحتياط واما الجاهل فالظ انه كالناسي لما مر وصرح في س بالصحة في الناسي والجاهل للعامد لم يمكن الصحة وعدمه مطلقا في العامد ان تجاوز النصف والا فالبطلان لكون الجهل والنسيان عذرا كما مر غير مرة ولما سيأتي في رواية بريد العجلي ويؤيده في الجاهل والناسي وجوب اعادة الثلث في المتقدم فان ذلك في الناسي والجاهل بعيد فتأمل قوله ووقته من طلوع الشمس الى غروبها اي وقت رمي الجمار في ايام التشريق من طلوع الشمس الى غروبها هذا هو القول المشهور ونقل عن الشيخ قوله في الخلاف بعدم الجواز الا بعد الزوال له دليله رواية صفوان بن مهران قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول رمي الجمار ما بين طلوع الشمس الى غروبها ورواية منصور بن حازم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول رمي الجمار ما بين طلوع الشمس الى غروبها ورواية زرارة وابن اذينة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال للحكم بن عتيبة ما حد رمي الجمار فقال الحكم عند زوال الشمس فقال ابو جعفر عليه السلام يا حكم ارأيت لو انهما كانا اثنين فقال احدهما لصاحبه احفظ علينا متاعنا حتى ارجع كان يفوته الرمي هو والله ما بين طلوع الشمس الى غروبها قال في المنتهى ان هذه الثلثة كلها صحيح وكذا سائر الاخبار الكثيرة فيها بالصحة ولي فيها تامل لوجود موسى بن القسم عن عبد الرحمن في الاولى والثالثة وفي الاخبار الكثيرة وعبد الرحمن مشترك وقال في التهذيب في مسئلة من شك في الطواف روى موسى بن القسم عن عبد الرحمن بن سيابة وهو غير مذكور في الكتابين فيحتمل كونه ما في هذه الروايات وفي جميع المواضع التي تكون سند الحديث موسى بن القسم عن عبد الرحمن كونه ابن سيابة وكان المص قدس الله سره يعرف انه الثقة ولوجود عنه عن سيف اي موسى بن القسم عن سيف في الثانية وهو مشترك لعله ابن عميرة وفي الاستبصار عنه عن محمد بن سيف وهو غير مذكور والظ انه غلط وقد وجد في موضع في غير هذه الرواية عن محمد عن سيف والظ انه محمد بن عمر بن يزيد لانه قد صرح بنقل موسى بن القسم عنه بعد هذه الرواية في التهذيب وكلام الاستبصار يحتمل ان يكون بدل عن بابن ويدل عليه ايضا عموم الادلة الدالة على الرمي ايام التشريق وقد مر فيما تقدم في صحيحة معوية بن عمار في بيان النفر الاول ما يدل عليه فتذكر وهو قوله عليه السلام فلا عليك اي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال او بعده ودليل القول الثاني كانه مثل ما في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة قال ارم كل يوم عند زوال الشمس والاحتياط مع نفيه في رواية زرارة وابن اذينة صريحا غير ظاهر في المدعى فان ظاهرها قريب الزوال وان اريد بعد الزوال الى الغروب فهو مع بعده قد يحمل على الاستحباب والافضلية او التقية للجمع بين الادلة والاحتياط ليس بدليل يعارض ما تقدم نعم لا شك انه افضل واحوط قوله ولو نفر في الاول اي لو نفر الحاج عن منى في النفر الاول وهو ثاني عشر ذي الحجة استحب له دفن حصى اليوم الذي بعده لو كان في منى كانه للرواية قوله ويرمي الخائف والمريض والعبد والراعي ليلا والظ ان النساء والصبيان كذلك لما تقدم من ان لهما الافاضة من المشعر ليلا والرمي كذلك في صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال رخص رسول الله

للنساء

ولو نسي رمي يوم قضاه من الغد مقدما ولو نسي الجميع حتى دخل مكة رجع ولو خرج بعد انقضاء ايامه رمى في القابل او استناب ويجوز الرمي عن المعذور ولو نسي جمرة وجهل عينها اعاد الثلث ولو نسي حصاة ولم يعلم المحل رمى على الثلث م

للنساء والصبيان ان يفيضوا بالليل وان يرموا الجمار بالليل وان يصلوا الغداة في منازلهم الخبر ولا يضر القول في ابي المغرا بالوقف لان الظاهر من كلام الشيخ غير ذلك وانه ثقة ومؤيدة بغيرها ويدل على جواز الرمي للنساء ليلا ايضا صحيحة سعيد الاعرج وقد تقدمت ويدل على ما بعض الاصل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان يرمي الخايف بالليل ويضحي ويفيض بالليل وفيها دلالة على جواز الاضحية ايضا بالليل للخايف ومثلها حسنة محمد وزرارة ويدل عليه كلما دل على جواز الافاضة لهم ليلا الا انه اذا جاز الافاضة من المشعر ليلا وترك الوقوف النهاري الذي هو ركن عندهم فالرمي بالطريق الاولى فتأمل موثقة سماعة بن مهران ايضا رواه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال رخص للعبد والخايف والراعي في الرمي ليلا **قوله** ولو نسي رمي يوم قضاه من الغد مقدما دليله رواية موسى بن القسم عن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض له عارض فلم يرم حتى غابت الشمس قال يرمي اذا اصبح مرتين مرة لما فاته والاخرى ليومه الذي يصبح فيه وليفرق بينهما يكون احدهما بكرة وهي للامس والاخرى عند زوال الشمس قال في المنتهى انها صحيحة والتامل فيها يعلم مما تقدم ولكن الظاهر انه لا يضر اذ الظاهر عدم الخلاف في الحكم المذكور وصحيحة في الفقيه ويؤيده ايضا رواية بريد العجلي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي رمي الجمرة الوسطى في اليوم الثاني قال فليرمها في اليوم الثالث لما فاته ولما يجب عليه في يومه قلت فان لم يذكر الا يوم النفر قال فليرمها ولا شيء عليه ولا يضر فيه وجود حسن ابن الحسين اللؤلؤي الذي في ضعفه قول لان الظاهر انه ثقة والضعف غير ثابت صريحا وفيها على الظاهر دلالة على عدم الاعادة ان فات الترتيب حيث ما امر باعادة الاخيرة ايضا واكتفى برمي الوسطى فقط فيمكن حمل ما تقدم من الاخبار الدالة على الترتيب على العامد دون الجاهل والناسي وينبغي ان يميز بينهما بالنية والاولى التعرض للاداء والقضاء كما قاله الاصحاب المصنف وذكر ايضا النية هنا كما في المنتهى وكذا في الذبح والحلق فيهما والاحوط النية بالتفصيل المذكور والظاهر الجزء الظاهر عدمه **قوله** ولو نسي الجميع حتى دخل مكة رجع اي لو نسي رمي جميع الجمار الثلث حتى نفر ودخل مكة رجع الى منى ليأتي به ما كان اداء اداء وما كان قضاء فكذلك مقدما له على الزوال كما مر ان بقي زمانه وهو ايام التشريق ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلام ما تقول في امرأة جهلت ان ترمي الجمار حتى تعود الى مكة قال فلترجع فلترم الجمار كما كانت ترمي والرجل كذلك ولو خرج من مكة ولم يذكر الا بعد انقضاء ايامه يجب ان يرميها في القابل اما بنفسه ان حج او نايبه ان لم يحج مع الامكان يدل عليه رواية عمر بن يزيد انه الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اغفل رمي الجمار او بعضها حتى يمضي ايام التشريق فعليه ان يرميها من قابل فان لم يحج رمى عنه وليه فان لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمي عنه فانه لا يكون رمي الجمار الا ايام التشريق ولا يضر عدم التصريح بتوثيق محمد بن عمر بن يزيد مع ذكره في كتاب ابن داود في القسم الاول فقط لشهرة الحكم بل عدم ظهور الخلاف فيه والظاهر انه يريد بالولي الوارث وانه يريدها ولو بنيته لا الترتيب الحقيقي اذ لا يجب على الولي مع حياته بل بعد موته ايضا قضاء هذا الرمي عنه بنفسه لانه مشقة عظيمة ومستلزمة لصرف مال كثير ولهذا جوز له النيابة مع امكانه بنفسه وقوله برجل من المسلمين يشعر بعدم اشتراط العدالة بل الايمان في النايب فتأمل وحمل الشيخ على عدم القضاء في هذا العام لاجل هذه الرواية ما يدل على عدم القضاء مثل رواية معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل نسي رمي الجمار قال يرجع فيرميها قلت فانه نسيها حتى اتى مكة قال يرجع فيرمي متفرقا يفصل بين كل رميتين بساعة قلت فانه نسي او جهل حتى فاته وخرج قال ليس عليه ان يعيد قال اي في هذه السنة لما تقدم ولعل الفصل بساعة مستحب ولا شك ان الاولى غايته وفي الطريق موسى بن القسم عن النخعي كانه ابو الحسين قد نبه به كثيرا في التهذيب وسمي مثل هذه بالصحة في المنتهى كثيرا وقد مر خصوصا بحث الطيب وهنا ما قال صحيحة والظاهر انها صحيحة لان الظاهر ان النخعي هو ابو الحسين هو ايوب بن نوح الثقة على ما قاله في الخلاصة في باب ايوب بابكي وان قال ويحيى لغيره ايضا لان بيانه كثيرا بابي الحسين قرينة لكونه ايوب بن نوح والله يعلم ولا شك انه اذا صرح بابي الحسين فهو الثقة وفي هذه الاخبار دلالة على وجوب الرمي والقضاء وانه لا يضر بحجه ولا باحلاله وتقدم تفصيل ذلك فلا نضر رواية عبد الله بن جبلة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من ترك رمي الجمار متعمدا لم يحل له النساء وعليه الحج من قابل للضعف بجهل يحيى بن المبارك الغير المذكور في الكتب ووقف عبد الله ومخالفتها لما تقدم بل للاجماع على الظاهر وعدم القائل بها وان امكن حملها على الاستحباب والتقية لاحتمال ان ذلك مذهب البعض لغاية والعجب ان الشيخ نقلها في التهذيب وقال انها تدل على ان من ترك رمي الجمار متعمدا لا يحل له النساء وعليه الحج من قابل وما ذكر لها تاويلا مع اهتمامه بذلك ويمكن ان يؤول بان المراد مع تركهما يوجب الاعادة وعدم جواز وطي النساء فانه ما قال ان مجرد ذلك يوجب لكنه في صريحه فاذا لم يكن ذلك حملت عليه وان كان ذلك بعيدا لكن قال بمثله الشيخ رحمه الله في غيرها فتذكر **قوله** ويجوز الرمي عن المعذور ويدل عليه الاعتبار والاخبار مثل حسنة معاوية بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال الكسير والمبطون يرمى عنهما قال سالت ابا ابراهيم عن المريض يرمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه ولا يضر اسحق لما مر غير مرة وصحيحة رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل اغمي عليه فقال يرمى عنه الجمار وغيرها مثل رواية اسحق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال سالته عن المريض يرمى عنه الجمار قال يحمل الى الجمار ويرمى عنه قلت فانه لا يطيق ذلك قال يترك في منزله ويرمى عنه قلت فالمريض المغلوب يطاف عنه قال لا ولكن يطاف به وروايتا اسحق يدلان على الحمل الى الجمار مع الامكان ويؤيده الاتيان بما استطيع كما يدل عليه بعض الاخبار وهو غير مذكور في كلام الاصحاب على ما رايته ويمكن الاستحباب ولا باس بالعمل بهما **قوله** ولو نسي جمرة الخ يدل عليه الاعتبار والاخبار التي هي دليل قوله ولو نسي حصاة الخ مثل رواية عبد الاعلى عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل رمى الجمرة بست حصيات ووقعت واحدة في الحصى قال يعيدها ان شاء من ساعته وان شاء من الغد اذا اراد الرمي ولا ياخذ من حصى الجمار قال سالته عن رجل رمى جمرة العقبة بست حصيات فوقعت واحدة في المحمل قال يعيدها انتهى وهي تدل على سقوط الواحدة وعد

عنده وليه مح

والصبيان يرمى عنهم وفي الصحيح عن اسحق بن عمار قال

ويستحب الاقامة بمنى ايام التشريق ويرمي الاولى عن يمينه واقفا داعيا وكذا الثانية والثالثة مستدبر القبلة مقابل لها ولا يقف والتكبير على راى بصورة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر على ما هدانا وله الحمد على ما اولانا ورزقنا من بهيمة الانعام عقيب خمس عشر صلوة اولها ظهر العيد ثم يمضي حيث شاء ولو بقي عليه شيء من المناسك بمكة عاد له وايجابا او استحبابا كطواف الوداع بعد صلوة ست ركعات بمسجد الخيف عند المنارة التي في وسطه وفوقها بنحو من ثلثين ذراعا وعن يمينها ويسارها

وبما رواه في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل اخذ احدى وعشرين حصاة فرمى بها فزاد واحدة فلم يدر من ايهن نقص قال فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة وان سقطت من رجل حصاة فلم يدر من ايهن نقص فليرجع كل واحدة بحصيات وان سقطت من رجل حصاة فلم يدر من ايهن قال فيها قال يأخذه من تحت قدميه حصاة فيرمي بها قال وان رميت بحصاة فوقعت في محمل فاعد مكانها وان هي اصابت انسانا او جملا ثم وقعت على الجمار اجزأك وقد مرت هذه ولا يخفى دلالتها وتدل على وجوب الاصابة وعدم وجوب الاصابة اولا **قوله** ويستحب الخ تقدم انه يجوز ان يجيء الحاج في ايام التشريق الى مكة ويطوف وان الاقامة بها في ايام افضل وتقدم دليل استحباب رمي الاولى عن اليمين اي يمين الرامي اذا توجه الى الجمرة والقبلة فهو يسار الجمرة باعتبار جعلها مستدبرا للقبلة وهو طرفها الذي ليس بمحاذ للطريق وتقدم ايضا دليل استحباب الوقوف عندها بعد الفراغ والدعاء بعد ذلك بعد ان يتقدم قليلا واحصاء ذلك بالاولين وقدم ايضا بل هذا استحباب استقبال الثالثة وهي العقبة واستدبار القبلة وعدم الوقوف عندها وكل ذلك موجود في صحيحة معوية بن عمار التي ذكرت في شرح قوله ويجب الرمي الخ الا المستحب استدبار الثالثة فانه مضى عند ذكر رميها يوم النحر **قوله** والتكبير الخ اي يستحب ذلك وقوله على راي اشارة الى الخلاف لبعض في وجوبه استدل عليه بالاية فاذكروا الله في ايام معدودات وقد فسرت في التفسير والاخبار بالتكبير في هذه الايام ويؤيده ورود التحريص في الاخبار الكثيرة الصحيحة ايضا مع رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال التكبير واجب في دبر كل صلوة فريضة او نافلة ايام التشريق وهذه الرواية ضعيفة بعمار وغيره على انا لا نقول بمضمونها غيره اذ الظاهر انه لا قائل بوجوبه عقيب كل فريضة او نافلة ايام التشريق قال في هذا المحل من المختلف ان هذه الرواية متروكة بالاجماع لان الاصحاب استحبوا التكبير عقيب النوافل فضلا عن الوجوب وذكر قال في بحث صلوة العيد هنا ان ابن الجنيد قال بالوجوب عقيب الفريضة وبالاستحباب عقيب النافلة فتامل فيه بل انما هو عقيب الفريضة اليومية اولها ظهر يوم النحر واخرها فجر ثالثه لمن كان بمنى وثانيه لمن كان بغيره كالقول المشهور باستحبابه في ايام التشريق ايضا مسامحة وهي موجودة في غيرها من الاخبار ايضا حيث اطلق يوم التشريق على يوم النحر ايضا وكذا في كل فريضتها وقد عرفت مجيء الواجب بمعنى المستحب المؤكد ويؤيده ما رواه عمار ايضا عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل ينسى ان يكبر في ايام التشريق قال ان نسي حتى قام من موضعه فليس عليه شيء لانه لو كان واجبا ما كان ينبغي سقوطه بمجرد القيام عن موضعه كما هو شان الواجبات ويؤيد عدم الوجوب بل الاستحباب في المندوبات صحيحة داود بن فرقد التقية قال قال ابو عبد الله التكبير في كل فريضة وليس في النافلة تكبير ايام التشريق فالظاهر منها عدم استحباب التكبير الخاص عقيب النافلة فيها فلا يبعد كونه بدعة على هذا الوجه نعم يمكن استحباب التكبير مطلقا هناك ايضا من حيث انه ذكر وهو حسن على كل حال خصوصا عقيب الصلوة قال في التهذيب عقيبها فيكون الوجه في الرواية الاولى رفع الحظر لمن كبر بعد النوافل لانه غير ممنوع الانسان عن التكبير في جميع الاحوال فكيف بعد الصلوة النوافل ويمكن ان يجاب عن الاية بالاستحباب والتحريص والترغيب في الاخبار لا يدل على الوجوب بل ترك الامر فيها قد يشعر بعدمه لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سالته عن التكبير ايام التشريق اواجب هو ام لا قال يستحب وان نسي فلا شيء عليه قال وسالته عن النساء هل عليهن التكبير ايام التشريق قال نعم ولا يجهرن به للاصل والشهرة ولعدم وجوب ذكره في الموثقين مع الامر به في المشعر ومع ذلك لا ينبغي تركه للرجال والنساء للاية والاخبار والاحتياط وينبغي للنساء الاخفات به لما تقدم وقد علم مما تقدم كيفيته وفاعله واما زمانه ومكانه فهو المشهور المذكور في المتن ويدل عليه الاخبار مثل حسنة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل واذكروا الله في ايام معدودات قال التكبير في ايام التشريق صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اليوم الثالث وفي الامصار عشر صلوات فاذا نفر الناس النفر الاول امسك اهل الامصار ومن اقام بمنى فصلى بها الظهر والعصر فليكبر وغيرها من الاخبار كما سيجيء والظاهر ان استحباب التكبير عقيب خمس عشر صلوات لمن كان بمنى اعم من ان يكون ناسكا وغيره وكان المراد من منى الصلوات المذكورة بها العموم الاخبار والمراد بالامصار غيرها وهو المفهوم من المقابلة وقد يفهم من رواية رفاعة قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يتجلى في يونس من منى انقطع التكبير قال نعم بعد صلوة الغداة وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن رجل فاتته ركعة مع الامام من الصلوة ايام التشريق قال يتم صلوته ثم يكبر قال وسالته عن التكبير ايام التشريق بعد كل صلوة فقال كم شئت انه ليس بموقت يعني في الكلام كذا في الكافي وزيادات التهذيب لعل مقصوده بقوله كم شئت من الواحدة الى خمس عشر بمنى والى عشرة في غيرها لما تقدم من عدم الزيادة عليها ويحتمل العموم ايضا ويكون تعيين العدد للتاكيد وكان قوله يعني الخ ليس كلام الامام ع يريد عدم تعيين صورة التكبير في لفظ وكلام ويحتمل في العدد كما يشعر به دليله فالاستحباب يحصل بالاتيان بمطلق التكبير عقيب الصلوة في تلك الايام كما هو مقتضى الاية وبعض الاخبار وهذه ايضا مؤيدة لعدم الوجوب فتامل واما صورة التكبير المشهور في اكثر كتب الفقه مثل المتن والقواعد والشرايع ودليله غير ظاهر والذي في اكثر الاخبار غيره وهي رواية زرارة وكانها حسنة قال قلت لابي جعفر ع التكبير ايام التشريق في دبر الصلوات فقال التكبير بمنى في دبر خمس عشر صلوة وفي ساير الامصار في دبر عشر صلوات واول التكبير في دبر صلوات الظهر يوم النحر يقول فيه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام وانما جعل في ساير الامصار في دبر عشر صلوات التكبير لانه اذا نفر الناس في النفر الاول امسك اهل الامصار عن التكبير وكبر اهل منى ما داموا بمنى الى النفر الاخير وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل فاذكروا الله في ايام معدودات قال هي ايام التشريق كانوا اذا اقاموا بمنى بعد النحر تفاخروا فقال الرجل منهم كان ابي يفعل كذا وكذا فقال الله جل ثناؤه فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا قال والتكبير الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال التكبير ايام التشريق من صلوة الظهر يوم النحر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق ان انت اقمت بمنى وان انت

حرجز

الله اكبر على ما هدانا الله اكبر صح

الله اكبر الله اكبر على ما هدانا

خرجت عن منى فليس عليك التكبير والتكبير ان يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد على ما رزقنا من بهيمة الانعام والحمد لله على ما
ابلانا واختار في الفقيه ما في هذه الا انه قدم فيه والحمد لله على ما ابلانا على والله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام بزيادة الواو في الله اكبر على ما
رزقنا من بهيمة الانعام وكذا في مجمع البيان الا انه قال فكانا بدلا بلانا وقوله الحمد لله الخ ليس في الاوليين فقوله لا يضر بل يستحب لصحة الرواية و
قبول الزيادة واما الذي يدل على التكبير ليلة الفطر فهو رواية سعيد النقاش قال قال ابو عبد الله عليه السلام لي اما ان في الفطر تكبيرا ولكنه مسنون قال قلت
واين هو قال في ليلة الفطر في المغرب والعشاء الآخرة وفي صلوة الفجر وصلوة العيد ثم يقطع قال قلت كيف اقول قال يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله
والله اكبر الله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا وهو قوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم فالذي يظهر استحباب التكبير في الفطر عقيب اربع الصلوة
المذكورة في الرواية وفتوى الاصحاب وينبغي اختيار ما فيها ويمكن جعل التكبيرات ثلثا لوجوده في بعض نسخ التهذيب وكانه كذلك نقل في الذكرى فكأنه
يفهم عدم الثالث في اصل النسخ ولا نعرف دليلا على غير ما ذكرناه وان قيل البعض بضم الظهرين والنافلة ولا ينبغي الاكتفاء بانه قيل وان كان القائل
جليلا والمسئلة من المندوبات كما قال المحقق الثاني والرواية بالنافلة كانت مخصوصة بالنحر كما عرفت مع ما فيها ولم يظهر دليل الوجوب في الفطر
وان نقل السيد بالوجوب كما نقله في المخ انه نص في الانتصار بانه واجب في الفطر ايضا وان كان اول كلامه ظ في ذلك فليس من ظ كلامه فقط كما قال
المحقق الثاني فانه ليس بظ كون قوله تعالى ولتكبروا في تكبير الفطر عقيب اربع الصلوات المذكورة لاحتمال التعظيم لله على ما هداكم وارشدكم ولتكبروا
الله يوم الفطر كما قيل ولو كان علة لك سبب الحمل على ذلك رواية سعيد المتقدمة فهي تدل على الاستحباب لا الوجوب لقوله ولكنه مسنون وهو
صريح في نفي الوجوب فما يدل على التعيين التفسير فهو بعينه يدل على الاستحباب فلا يمكن الاستدلال به على الوجوب وما رايت غيرها وان كان عند
القائل به دليلا قويا فلا يضر القول بالاستحباب عند من لم يجد ان كان من اهل القول به بل الجميع اما تكبير النحر فالظاهر انك عرفت قوة دليل
الاستحباب وضعف دليل الوجوب ولوجود ما رايته في صورته صحيحة معوية فينبغي اختيار ما فيها لاشتمالها على ما يشتمل عليه الروايتان المتقدمتان والزيادة
ويجوز اختيار ما في الروايتين ايضا بل يمكن غيره ايضا مطلقا نظرا الى قوله في صحيحة محمد بن مسلم وليس بموقت مع تفسيره بقوله يعني في الكلام ولكنه
بعيد لما عرفت من التعيين في الاخبار المعتبرة مع عدم الخلاف الا بزيادة في الاخيرة فهي مقبولة فالخروج عنها وجعل جميع ما في عبارات الاصحاب جائزا
وجوبها فيها غير واضح وكذا جعل الله اكبر ثلثا كما نقل في حاشية المحقق الثاني نعم ذلك غير بعيد في الفطر لوجوده في نسخة في رواية في التهذيب
كما مر والعجب من الاصحاب انهم ما ذكروا هذه الصور الواردة في الاخبار المعتبرة في اكثر الكتب الفرعية المتداولة مع اطلاعهم على هذه الاخبار وذكروا
صورا غير مذكورة فيها او ما اشبه هذا بما مر في التلبية وكان لهم سند اقوى منها مما وصل الينا لاندراس الكتب والعلماء وهم اعلم ولكن لا يناسب لمن
لم يصل اليه يكتفي بذلك انه اعتمادا على كلامهم والطلع وايضا من العلامة قدس الله سره انه قال في المخ في بحث صلوة العيد في تعيين صورة التكبير
اجود ما بلغنا في هذا الباب ما رواه زرارة في الحسن عن الباقر ع في صفة تكبير يوم النحر يقول فيه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر على
ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام مع انه لم يذكر غيرها في كتبه الفرعية الغير المدللة مثل المتن وانه نقل هذه من التهذيب وهي فيه
كذلك مع انه نقلها فيه في صلوة العيد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة وهي مذكورة في كتاب الكافي في اعمال يوم التشريق
بهذا اللفظ حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع التكبير في ايام التشريق في دبر الصلوة فقال التكبير بمنى في دبر خمسة عشر
صلوة وفي ساير الامصار في دبر عشر صلوة واول التكبير في دبر صلوة الظهر يوم النحر يقول فيه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله
الحمد الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام الخبر فحذف قوله والله اكبر ولله الحمد وقبل قوله الله اكبر على ما هدينا و

ذر محذوف

هي موجودة في الكافي في هذه وفي صحيحة منصور بن حازم وفي صحيحة معوية بن عمار موجودة في الكافي والتهذيب معا وما نبه على ذلك المصنف فلعله سقط
في نسخة التهذيب عن قلم الشيخ وانه ترك الصحيحتين وقال اجود ما بلغنا حسنة زرارة مع انه حسنها ايضا غير ظ لانه نقل في ايام التشريق بسند نقلناه
عن الكافي الا انه نقلها في صلوة عيد التهذيب عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد الى اخر ما نقلناه فيما تقدم والسند الى حماد الغير
صحيح لكن الظ كما ذكره الشيخ ره لان هذا السند الى حماد موجود في الكافي قبل رواية زرارة بلا فصل ثم قال حماد بن عيسى الخ فكانه حذف الاسناد
المتقدم الى حماد فتقدير كلامه هذا الاسناد عن حماد كما يقول الشيخ ره ثم ان الظ عدم استحباب التكبير في النافلة من حيث هو تكبير خاص مستحب
في زمان خاص عقيب عبادة لا من حيث هو ذكر على كل حال لانه كونه كل عبادة خاصة موقوفة على ورود الشرع قاله في المخ وليس ما في الروا
الدالة على الاستحباب انها تدل على الوجوب كما عرفت ولا يكفي في ذلك كونه اشار اليه في المخ بجوابه قال من حيث انه تكبير مسلم ومن حيث انه عقيب
ممنوع وايضا تدل صحيحة داود بن فرقد الدالة على نفي الاستحباب في النافلة ونقلها الشيخ وحمل الاولى على الجواز والاباحة كانه يريد به ما
اشير اليه في المخ وظ مذهب الاستبصار وجوبه في الفرائض المذكورة في النحر فقط واستحبابه في النافلة حيث قال واما ما يتضمن خبر عمار الساباطي من
انه واجب عقيب كل فريضة ونافلة فالوجه فيما يتعلق بالنافلة ان يحمل على ضرب من الاستحباب دون الايجاب يدل على ذلك نقل رواية او رواية في
وهو بعيد جدا مع انه ما نقل على الوجوب فيه دليلا صالحا غير ما في حسنة محمد بن مسلم المتقدمة وهو محمول على الاستحباب لما مر مثل صحيحة علي بن
جعفر ع وما ذكرها فيه فمذهب التهذيب والظ ان مذهب الاستبصار غير مذهبه وانه غير مذهب السيد لعدم ظهور قول السيد باستحبابه في النافلة
**قوله** ولو بقي عليه الخ دليل وجوب رجوع من كان عليه منسك كالطواف الى مكة للاتيان به ظ واستحباب الوداع لمن لم يكن عليه شيء فلم يتم
بمكة الاجماع المنقول في المنتهى وكذا ادعى الاجماع فيه باستحباب الطواف بسبع اشواط للوداع ويدل عليهما صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله

الخ هكذا فهمه ايضا قبل انا ارى كلامه ره قصاق العيد وهذا اسمع النادر وغير هذا معارض من ... في روايته فانه فعله ... وليس الا بهذا الاستنا صح

ويستحب لمن نفر في الاخير الاستلقاء في مسجد الحصبة بعد صلوة ركعتين وللغايد دخول الكعبة خصوصا الصرورة والصلوة بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء ركعتين بالحمد وحم السجدة وفي الثانية بعددها وفي الزوايا والدعاء واستلام الاركان خصوصا اليماني والمستجار والشرب من زمزم والدعاء خارجا من باب الحناطين والسجود مستقبل القبلة داعيا واشتراء تمر بدرهم يتصدق به والعزم على العود والنزول بالمعرس على طريق المدينة وصلوة ركعتين به والحايض تودع من باب المسجد

قال اذا اردت ان تخرج من مكة وتاتي اهلك فودع البيت وطف اسبوعا ثم ذكر استلام الحجر والركن اليماني والمستجار وفعل ما صنع به اولا والدعا الطويل قال في المنتهى وقوله ع اذا اردت ان تخرج يدل على استحباب الوداع للخارج من مكة وعدمه لغيره ممن سكنها مفهوم الشرط انتهى وكانه حمل ما يدل على الوجوب من الامر على الاستحباب للاجماع ولقرينة سقوطه مع النسيان وعلته ما اذ الظ عدم سقوط الواجب مع النسيان وعلته ما مع وجود وقته ومحله وامكان الانابة اليه الا ترى انه ياتي بنفسه ان امكن والا يستنيب في ساير افعال الحج ويدل عليه رواية علي عن احدهما ع في رجل لم يودع البيت قال لا باس به ان كانت به علة او كان ناسيا وصحيحة هشام قال سالت ابا عبد الله ع عمن نسي زيارة البيت حتى رجع الى اهله فقال لا يضره اذا كان قضى مناسكه وجعلهما دليلا على الاستحباب في المنتهى فافهم ولعله في قوله قضى مناسكه اشارة الى عدم كونه من المناسك فلا يجب فافهم والظ ان الاقامة في الجملة بعد الوداع لا يضر به ولا يحتاج الى الاستيناف مع الاحتمال كما نقل عن الشافعي وقال في المنتهى وهذا الفرع ساقط عندنا لجواز ترك الوداع راسا فتامل في دليل السقوط واما المراد بقوله بعد ان صلى ست ركعات الخ فكانه استحباب ست ركعات في مسجد الخيف وهو مسجد منى حين اراد ان يخرج من منى وان الافضل في الموضع المحدود وان كان مستحبا في كل المسجد لانه كان مسجد رسول الله ص يدل عليه رواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله ع قال صل ست ركعات في مسجد منى في اصل الصومعة كانه الموضع المحدود او البيت الموجود هنا تحت المنارة ولا يضر عدم صحة سندها لانه مستحب والظ عدم الخلاف لعل الصومعة هو الموضع المحدود ولذا يستحب جعله مصلى ما دام بمنى لصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال صل ~~في الصحيح~~ صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال صل في مسجد الخيف وهو مسجد منى وكان مسجد رسول الله ص على عهده عند المنارة التي في وسط المسجد وفوقها الى القبلة نحوا من ثلثين ذراعا وعن يمينها وعن يسارها وخلفها نحوا من ذلك فقال فتحر ذلك فان استطعت ان يكون مصلاك فيه فافعل فانه قد صلى فيه الف نبي وانما سمي الخيف لانه مرتفع عن الوادي وما ارتفع عنه يسمى خيفا ولعل فيهما ايضا اشعارا بكون ست ركعات في هذا الموضع المحدود واليه اشار المص في الكتاب وغيره فتامل في قول الحسين ان استحباب الصلوة ستا في اصل الصومعة وان الموضع المحدود موضع مسجد رسول الله ص ويستحب جعله مصلى ما دام بمنى ولا يفهم ذلك من عبارة الكتاب وغيره فتامل وروى في الفقيه عن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر ع انه قال من صلى في مسجد الخيف بمنى مائة ركعة قبل ان يخرج منه عدلت عبادة سبعين عاما ومن سبح الله فيه مائة تسبيحة كتب له كاجر عتق رقبة ومن هلل الله فيه مائة تهليلة عدلت اجر احياء نسمة ومن حمد الله فيه مائة تحميدة عدلت اجر خراج العراقين يتصدق به في سبيل الله عز وجل والظ انه يستحب الصلوة في مسجد الغدير قال في الفقيه ويستحب الصلوة في مسجد الغدير وان ميسرته موضع قدم رسول الله ص حيث قال من كنت مولاه الى قوله اخبر بذلك الصادق ع حسان الجمال وروي ان للصلوة فيه فضل في رواية عبد الرحمن **قوله** ويستحب الخ تقدم دليله وما يدل على اختصاصه بالنفر الاخير مطلقا في الفقيه واختصاصا عدم التحصيب بمن كان من اهل اليمن في النفر الاول ما في التهذيب من الرواية وهي موجودة في الكافي ايضا قوله وللغايد دخول الكعبة اي يستحب لمن رجع من منى الى مكة للوداع دخول الكعبة ويتاكد ذلك لمن لم يحج ظاهر ان ذلك على تقدير الامكان والذي يدل عليه الروايات هو استحباب دخولها مطلقا للعايد وغيره مثل مرسلة علي بن خالد عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال كان يقول الداخل الكعبة يدخل والله راض عنه ويخرج عطلا من الذنوب اي خاليا منها ورواية ابن القداح عن جعفر عن ابيه ع قال سالته عن دخول الكعبة قال الدخول فيها دخول في رحمة الله والخروج منها خروج من الذنوب معصوم فيما بقي من عمره مغفور له ما سلف من ذنوبه وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قال اذا اردت دخول الكعبة فاغتسل قبل ان تدخلها ولا تدخلها بحذاء تقول اذا دخلت اللهم انك قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذابك عذاب النار ثم تصلي ركعتين بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء تقرا في الركعة الاولى حم السجدة وفي الثانية عدد اياتها من القران وتصلي في زواياه وتقول اللهم من تهيا وذكر الدعاء وقال في الحديث ولا تدخلها بحذاء ولا تبزق فيها ولا تمتخط ولم يدخلها رسول الله ص الا يوم فتح مكة وفي الحديث في الزيادات ما دخلها ص الا مرة واحدة فقط وفيه اشعار بعدم الوجوب وعدم التاكيد في الدخول كل مرة وان كانت الاوليان تدل على حصول الثواب لكل داخل واما الذي يدل على التاكيد للصرورة فصحيحة سعيد الاعرج عن ابي عبد الله ع قال لا بد للصرورة ان يدخل البيت قبل ان يرجع فاذا دخلته فادخله بسكينة ووقار ثم ائت كل زاوية من زواياه ثم قل اللهم انك قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذابك يوم القيمة وصل بين العمودين اللذين يليان الباب على الرخامة الحمراء وان كثر الناس فاستقبل كل زاوية في مقامك حيث صليت وادع الله عز وجل وسله وصحيحة حماد بن عثمن قال سالت ابا عبد الله ع عن دخول البيت فقال اما الصرورة فيدخله واما من حج فلا وكانها محمولة على التاكيد البليغ في حق الصرورة دون غيره من ان ظاهرها يدل على عدم الاستحباب له وتقدم ما يدل على الصلوة في المواضع المذكورة وهي كثيرة مثل صحيحة اسمعيل بن همام قال قال ابو الحسن ع دخل النبي ص الكعبة فصلى في زواياها الاربع صلى في كل زاوية ركعتين ودليل الدعاء في الكعبة صحيحة معوية المتقدمة ودليل استلام الاركان ايضا تقدم وهو ايضا كثيرة ويدل على الشرب من زمزم في هذه الحالة رواية ابي اسمعيل قال قلت لابي عبد الله هو ذا اخرج جعلت فداك فمن اين اودع البيت قال تاتي المستجار بين الحجر والباب فتودعه من ثم تخرج فتشرب من زمزم ثم تمضي فقلت اصب على راسي فقال لا تقرب الصب ويدل على الدعاء خارجا صحيحة ابرهيم بن ابي محمود قال رايت ابا الحسن ع ودع البيت فلما اراد ان يخرج من باب المسجد خر ساجدا ثم قام فاستقبل الكعبة فقال اللهم اني انقلب على لا اله الا الله فينبغي ان يكون هذا اخر كلامه قاله في س وهذه دلت على السجود معلوم ودلت ايضا واستحباب الدعاء خارجا السجود صح على الخروج من باب الحناطين اما من الحنطة او الحنوط ما في رواية علي بن مهزيار قال رايت ابا جعفر الثاني ع الى قوله ثم خرج من باب الحناطين وتوجه وفي رواية قثم بن كعب قال قال لي ابو عبد الله ع انك لتدمن الحج قلت اجل قال فليكن اخر عهدك بالبيت ان تضع يدك على الباب وتقول المسكين

على بابك

ويكره المجاورة بمكة والحج على الابل الجلالة م

عليك فضلت عليك الجنة ودليل استحباب اشتراء التمر بدراهم شرعي يتصدق به صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال يستحب للرجل والمراة ان لا يخرجا من مكة حتى يشتريا بدرهم تمرا يتصدقان به لما كان منهما في احرامهما ولما كان منهما في حرم الله عز وجل وحسنة معوية وحفص البختري عن ابي عبد الله ع قال ينبغي للحاج اذا قضى نسكه واراد ان يخرج ان يبتاع بدرهم تمرا يتصدق به فيكون لما دخل عليه في حجه من حك او قملة سقطت ونحو ذلك ورواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا اردت ان تخرج من مكة فاشتر بدرهم تمرا فتصدق به قبضة قبضة فيكون لكل ما كان منك في احرامك وما كان منك بمكة ويفهم منها احكام الجزاء الكفارة من غير نية بخصوصها ومن غير الشعور بها الا ان الظاهر منها اجزاء ما كان عليه مما هو كفارة بدرهم للصدقة بل ظاهرها ان ثم يجري مما يفعل من العبادات احتياطا لاحتمال كون شيء في الذمة وقد كان نوى ان حصل العلم بعد ذلك وكذا الوضوء والغسل احتياطا ويؤيده تجويز ذلك في الشرع والغسلة الثانية وتجديد الوضوء واجزاء الندب عن الواجب لان الظاهر استحباب ذلك كما قال الاصحاب وظاهرها عدم اشتراط الفقر فيما يتصدق عليه وان امكن فهمه من لفظ التصدق لكنه غير ظ وكذا الايمان فيجوز التصدق على المجهول بل المعلوم اذ مخالفته والاحتياط واضح ودليل استحباب نية العود وقصده وهو المراد بالعزم رواية محمد بن ابي حمزة رفعه قال من خرج من مكة وهو لا يريد العود اليها فقد اقترب اجله ودنا عذابه ورواية الحسن بن علي عن ابي عبد الله ع قال ان يزيد بن معوية حج فلما انصرف قال ان تجعلنا ثالث عينا فلا نعود بعدها سنينا للحج والعمرة ما هيئنا فنقص الله عمره وامانه قبل اجله واما دليل استحباب النزول بالمعرس على طريق المدينة وصلوة ركعتين فيه المعرس بفتح الراء وتشديدها اسم مفعول من التعريس وهو نزول اخر الليل للاستراحة والمراد هو النزول في محل نزوله وهو على فرسخ من المدينة بقرب مسجد الشجرة مما يلي القبلة ذكره في س فصحيح معوية بن عمار في الفقيه قال قال ابو عبد الله ع اذا انصرفت من مكة على المدينة وانتهيت الى ذي الحليفة وانت راجع الى المدينة من مكة فائت معرس النبي ص فان كنت في وقت صلوة مكتوبة او نافلة فصل وان كان في غير وقت صلوة فانزل فيه قليلا فان النبي ص قد كان يعرس فيه ويصلي فيه وهذه تدل على ان فعل صلوة في المعرس يكفي وان كانت فريضة او نافلة بغير سبب التعريس وانه لا صلوة فيه في غير صلوة وقت فلا يستحب في الاوقات المكروهة فيكره ذو السبب ايضا فتم وان كان في اخرها من فعل النبي ص ما يدل على استحباب فعل الصلوة فيه مطلقا ويؤكد على بن مهزيار عن محمد بن القسم بن الفضيل قال قلت لابي الحسن ع جعلت فداك ان جمالنا مر بنا ولم ينزل المعرس فقال لا بد ان ترجعوا اليه فرجعت اليه وفي الصحيح سال العيص بن القسم اباعبد الله ع عن الغسل في المعرس فقال ليس عليك فيه غسل والتعريس هو ان تصلي فيه وتضطجع فيه ليلا مر فيه او نهارا وفي الثانية استحباب الرجوع لمن فاته فتدل على تاكيد الحكم وفي الثالثة تفسير المراد بالتعريس ولعل المراد الصلوة في محلها المامور به ويحمل الاولى على عدم التاكيد الا في وقت الصلوة وهذه على الاستحباب فيكون مطلقا مستحبة كما هو في اخر الاولى ظ الكتاب وغيره ودليل وداع الخانض باب المسجد خارجه ظ **قوله** ويكره المجاورة بمكة يمكن الكراهة لغير اهلها من الحجاج والا يلزم كونها مهجورة وترك الوطن لاهلها ومقتضى اكثر الاخبار الواردة في فضيلة مكة استحباب لكونها فيها ولكن المش الكراهة والدليل على الافضلية صحيحة علي بن مهزيار قال سالت ابا الحسن ع المقام افضل بمكة او الخروج الى بعض الامصار فكتب ع المقام عند بيت الله افضل وما رواه في الفقيه في القوي عن سعيد بن عبد الله الاعرج الثقة عن ابي عبد الله ع قال احب الارض الى الله تع مكة وما تربة احب الى الله تع من تربتها ولا حجر احب الى الله تع من حجرها ولا شجر احب الى الله تع من شجرها ولا جبال احب الى الله تع من جبالها وما ماء احب الى الله تع من مائها وفي خبر اخر قال ما خلق الله بقعة في الارض احب اليه منها واومى بيده الى الكعبة الخبر وما رواه فيه ايضا عن ابي حمزة الثمالي الثقة قال قال لنا علي بن الحسين ع اي البقاع افضل فقلنا الله ورسوله وابن رسوله اعلم فقال لنا ان افضل البقاع ما بين الركن والمقام ولو ان رجلا عمر ما عمر نوح في قومه الف سنة الا خمسين عاما يصوم النهار ويقوم الليل في ذلك المكان ثم لقي الله تع بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئا وفيه ايضا في الصحيح سال عبد الله بن سنان ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل ومن دخله كان امنا قال من دخل الحرم مستجيرا به فهو امن من سخط الله عز وجل الخ وفيه ايضا في باب فضل المساجد مكة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب ع الصلوة فيها بمائة الف صلوة والدرهم فيها بمائة الف درهم الخ وقال رسول الله ص صلوة في مسجدي كالف صلوة في غيره الا المسجد الحرام فان الصلوة في المسجد الحرام تعدل الف صلوة في مسجدي فيكون الف الف صلوة في غيره لما تقدم واما الذي يدل على الكراهة فهو ما فيه ايضا في الصحيح عن معوية بن عمار عنه ع قال سالته عن قول الله عز وجل ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم قال كل ظلم الحاد وضرب الخادم في غير ذنب من ذلك الالحاد وفيه ايضا وفي رواية ابي الصباح الكناني قال كل ظلم يظلمه الرجل نفسه بمكة من سرقة او ظلم او اخذ او شيء من الظلم فاني اراه الحادا ولذلك كان يتقي الفقهاء ان يسكنوا مكة كان قوله ولذلك الخ كلام المص اشارة الى دلالة هذه على الكراهة لان الذنب مضاعف فالاولى ان يجتنب فيمكن خروج من لم يذنب ويتق بنفسه عن الكراهة ورواية محمد بن مسلم فيه ايضا عن ابي جعفر ع قال لا ينبغي للرجل ان يقيم بمكة سنة قلت كيف يصنع قال يتحول عنها ولا ينبغي لاحد ان يرفع فوق بناء الكعبة البناء فهذه تدل على الكراهة سنة دون الاقل تخرج عنها زمانا يعتد لا سكنا به ثم عاد وهكذا دايما يخرج عن الكراهة على تقديرها فتم ولعل ما لكراهة سنة بل سنتين وثلثا ويؤيده ما سيجيء في الشرح قوله والطواف للمجاور افضل ورواية داود الرقي عن ابي عبد الله ع انه قال اذا فرغت من نسكك فارجع فانه اشوق لك الى الرجوع وهذه تدل على الكراهة في الجملة وعلة الحكمة فيها فلو كان الشوق دايما لم يكره وهذه مع عدم الصحة ليست بصريحة في الكراهة مطلقا فلا تعارض الاخبار الكثيرة الصريحة في الثواب العظيم للكون بها كما تقدم وسيجيء ويمكن حملها على الكراهة بمعنى ان الرواح والمجيء اليها افضل من المجاورة للعلة المتقدمة وللمشقة الموجبة لافضلية العبادة وهو معلوم عقلا ونقلا وموجود في الرواية الاتية ايضا في اخر رواية ابي جعفر تجمعا بين الادلة وقد صرح به في الرواية الاتية ويمكن حمل

الى المجاور وافضل من الصلوة والمقيم بالعكس النظر الرابع في اللواحق وفيه مطالب المطلب الاول في العمرة المفردة وتجب على الفور على من يجب عليه الحج بشروطه في العمرة
تمتع فان عمرة تمتع تجزى عنها وقد تجب بالنذر وشبهه والاستيجار والافساد والفوات والدخول الى مكة لغير المتكرر وتتكرر بتكرر السبب م

كلام الاصحاب المشهور والكراهة عليه لما مر وهذا وجه حسن للجمع بين الاخبار ويحتمل الكراهة للحاج الذين سبب لتضييق اهل مكة في المعاش والمكان والذين يضرون بحال اهلها واهليهم وحالهم في اوطانهم وايضا يدل على الفضيلة ما قال في الفقيه كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله كما بفهم مما تقدم من ختم القران بمكة من جمعة الى جمعة او اقل او اكثر كتب الله له من الاجر والحسنات من اول جمعة كانت في الدنيا الى اخر جمعة تكون وكذلك ان ختمه في سائر الايام وقال علي بن الحسين ع من ختم القران بمكة لم يمت حتى يرى رسول الله صلى الله عليه وآله ويرى منزله من الجنة وتسبيحة بمكة تعدل خراج العراقين ينفق في سبيل الله ومن صلى بمكة سبعين ركعة فقرأ في كل ركعة بقل هو الله احد وانا انزلناه واية السخرة واية الكرسي لم يمت الا شهيدا والطاعم بمكة كالصائم فيما سواها وصوم يوم بمكة يعدل صيام سنة فيما سواها والماشي بمكة في عبادة الله عز وجل وقال الباقر ع ابو جعفر ع من جاور سنة بمكة غفر الله له ذنوبه ولاهل بيته ولكل من استغفر له ولعشيرته ولجيرانه ذنوب تسع سنين قد مضت وعصموا من كل سوء اربعين ومائة سنة والانصراف والرجوع افضل من المجاورة والنائم بمكة كالمجتهد في البلدان والساجد بمكة كالمتشحط بدمه في سبيل الله وقوله والانصراف والرجوع افضل من المجاورة تدل على كراهة المجاورة تدل على كراهة المجاورة في الجملة بمعنى ان الرجوع والانصراف افضل لا ان الكون في غيرها اولى من الكون بها مطلقا فذلك غير بعيد للشوق وعدم حصول الحال بظلم الذين اشير اليهما في عدم الكراهة وحصول المشقة الكثيرة الموجبة لافضلية العبادة وهذا وجه حسن لحمل ما يدل على الكراهة عليه للجمع بين الادلة كما قلناه وفيه ايضا وقال ابو جعفر ع وفد الحاج والمعتمر ان ذلك واجب عليكم ومن اماط اذى عن طريق مكة كتب الله عز وجل له حسنة وفي خبر اخر ومن قبل الله منه حسنة لم يعذبه ومن مات محرما بعثه يوم القيمة ملبيا بالحج مغفورا له ومن مات في طريق مكة ذاهبا او جائيا امن من الفزع الاكبر يوم القيامة ومن مات في احد الحرمين بعثه الله من الامنين ومن مات بين الحرمين لم ينشر له ديوان ومن دفن في الحرم امن من الفزع الاكبر من بر الناس وفاجرهم وما من سفر ابلغ في لحم ولا دم ولا جلد ولا شعر من سفر مكة وما من احد يبلغه حتى تلحقه المشقة ان ثوابه على قدر المشقة وذكر فيه عن ابي حمزة الثمالي الثقة عن ابي جعفر ع ان من صلى في المسجد الحرام صلوة مكتوبة قبل الله منه كل صلوة صلاها منذ وجبت عليه الصلوة وكل صلوة يصليها الى ان يموت ورواها في الموضعين من الفقيه في باب فضل المساجد وباب الحج والاخبار في فضيلة مكة كثيرة جدا ومع ذلك يبعد الكراهة فيمكن حمل ما يفهم منه ذلك على الذي يقسو قلبه ويذنب كثيرا وهو ايضا بعيد لعدم دليل صحيح صريح في الكراهة مطلقا والشهرة ليست بحجة وورود الاخبار التي تدل على حصول الثواب العظيم للبر والفاجر القاسي وغيره ويمكن الكراهة على الزيادة على السنة لما تقدم في خصوص السنة والظاهر عدمها ايضا لما فهم انه كلما زاد المقام زاد الثواب والحمل على ما تقدم من تحصيل الجمع ايضا والله يعلم ثم ان الذي يضعف وجه الكراهة المذكورة استحباب المقام بالمدينة مع وجود ذلك لو وجه يمكن في المشاهد كلها قال في من مكة افضل بقاع الارض ما عدا موضع قبر رسول الله صلى الله عليه وآله وروي في كربلاء على ساكنها السلام مرجحات والاقرب ان مواضع قبور الائمة ع كذلك اما البلدان التي هم بها فمكة افضل منها حتى من المدينة وروي صامت عن الصادق ان الصلوة في المسجد الحرام تعدل مائة الف صلوة ومثله رواه السكوني عنه عن ابائه ع واختلفت الرواية في كراهة المجاورة بها واستحبابها والكراهة اما لخوف الملالة وقلة الاحترام واما الخوف ملابسة الذنوب فان الذنوب بها اعظم ونقل انه الاتحاد والرواية بينه كما تقدم وما رأيت المرجحات وهو اعرف واما اختلاف الرواية فهو مثل ما سمعت فيما تقدم وقد عرفت حجية الشهرة وعدم قوة وجه الجمع المذكور وقوة الوجه الذي ذكرناه فتأمل واظن انه قد اشار المحقق الثاني الى ضعف وجه الجمع فتأمل ودليل كراهة الحج على الابل الجلالة هو الخبر في الكافي عن اسحق بن عمار عن جعفر عن ابائه ع ان عليا ع كان يكره الحج والعمرة على الابل الجلالات فالعمرة مثل الحج وما ذكر في الكتاب يمكن كون الزيارات مثلهما وكون غير الابل مثلها والاعتبار العقلي يؤيده **قوله** والطواف الخ دليله رواية حريز قال سألت ابا عبد الله ع عن الطواف لغير اهل مكة ممن جاور بها افضل او الصلوة قال الطواف للمجاورين افضل والصلوة لاهل مكة والقاطنين بها افضل من الطواف ورواية حفص بن البختري وحماد وهشام عن ابي عبد الله ع قال اذا اقام الرجل بمكة سنة فالطواف افضل واذا اقام سنتين خلط من هذا وهذا فاذا اقام ثلث سنين فالصلوة افضل ولولا اشتراك عبد الرحمن الذي روى عنه موسى بن القسم في سندهما لكانا صحيحين مع ان في الكافي الاولى حسنة لابراهيم والثانية صحيحة وقال في المنتهى هما صحيحان وهو اعرف فالظاهر ان المراد بالمجاور من اقام بها ما لم يمض ثلث سنين قال في المنتهى الطواف لمن جاور بمكة افضل ما لم يتجاوز ثلث سنين فان جاورها او كان من اهل مكة كانت الصلوة افضل ويحتمل الى سنتين فان ظاهر الرواية الثانية هو المساواة في السنتين الى الثلث ثم الصلوة افضل والظاهر ان المراد بالصلوة النافلة وكذا الطواف وهو مؤيد لعدم كراهة الكون في مكة سنة بل سنتين وثلثا ايضا لان الظاهر ان المكروه هو المجاورة التي تكون المجاورة بها في حكم اهل مكة فظ هذه انها ما تحصل الا بعد الثلث ويحتمل ارادة الاقامة من المجاورة هنا كما هو مقتضى بعض الاخبار المتقدمة فتأمل **قوله** ويجب الخ اي العمرة المفردة تجب وجوبا مثل وجوب الحج فوريا مرة في العمر بشرايط حج الاسلام كحج الاسلام ولا تجب على المتمتع فان عمرتها عوض عن العمرة المفردة دليله الاجماع المفهوم من المنتهى قال لنا ان العمرة فريضة مثل الحج ذهب اليه علماؤنا مستندا الى الكتاب واتموا الحج والعمرة لله اي يجب الاتيان بهما تامة لاحتمال المراد وجوب تمامهما بعد الشروع وذلك غير مستلزم للوجوب اصالة وابتداء قال ايضا ولا نعلم خلافا في عدم اجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفردة كذا نريد بين المسلمين فهذا اجماع المسلمين الاول واجماع الاصحاب حيث نقل للشافعي قولا في استحباب العمرة المفردة ويدل على وجوب العمرة على المفرد والقارن دون المتمتع اخبار كثيرة وقد تقدمت في بيان حقيقة انواع الحج وايضا في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة وفي رواية ابن ابي نصر قال سألت ابا الحسن ع عن العمرة اواجبة هي قال نعم قلت فمن تمتع يجزي عنه قال نعم واما وجوبها بالنذر وشبهه والاستيجار فدليله واضح من الكتاب والسنة والاجماع من وجوب

ويجب فيها النية والاحرام من الميقات او من خارج الحرم وافضله الجعرانة ثم التنعيم ثم الحديبية والطواف وركعتاه والسعي والتقصير وطواف النساء وركعتاه وتصح في جميع ايام السنة وافضلها رجب ويجوز العدول بها الى التمتع ان وقعت في اشهر الحج ولو اعتمر متمتعا لم يجز الخروج حتى يأتي بالحج فان خرج من مكة بحيث لا يفتقر الى استيناف احرام جاز ولو خرج فاستأنف عمرة تمتع بالاخيرة ويستحب العمرة المفردة في كل شهر واقله عشرة ايام مد

الايفاء بالايمان والنذور والعقود والظ ان وجوبها بافسادها وبفوات الحج وبدخول مكة اذا لم يدخل بالحج الا من استثني هو اجماعي ايضا وقد دلت على وجوبها للفوات الاخبار المتقدمة فيمن فاته الحج وكذا في الافساد ايضا على ما اظن ودل على وجوبها للدخول الاخبار ايضا ولانها دلت على وجوب الاحرام والاحلال ما يحصل الا بالعمرة غالبا وتجب تكرارها عند تكرار سببها الظ لوجوب وجود المسبب عند وجود سببه **قوله** ويجب فيها النية الخ قد مر ان افعال العمرة مفصلة في بيان افعال الحج وان ميقاتها لمن مر عليه هو الميقات ولمن في الحرم خارج الحرم وقد يعبر عنه بادنى الحل وافضلية المواضع الثلثة بالترتيب مذكورة في الكتب لعل لهم دليلا عليها قال في س وافضلية الجعرانة لاحرام النبي منها ثم التنعيم لامره بذلك ثم الحديبية لاهتمامه بها قيل معناه هم وقصد ان يحرم منها ومنا الحرم وفي الدليل تامل فان الفعل لا يدل على الامر في الكل موجود من غير ترتيب وفي الفقيه في الصحيح عن عمر بن يزيد الثقة عن ابي عبد الله من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة والحديبية والامر بالتنعيم موجود في الروايات كما ذكره قال في الفقيه يجوز الاحرام في جميع المواقيت فلا مخالفة واما من كان بين مكة وميقات فيحتمل كون ميقاته هو ادنى الحل ايضا لكونه ميقاتا مع عدم وجوب مروره بميقات غيره والزامه بالرجوع الى الميقات تكليف شاق منفي بالاصل وكذا الزامه بالاحرام من دويرة اهله منفي بالاصل ويحتمل ان يكون منزله ميقاته لعموم من كان منزله اقرب الى مكة فميقاته منزله ويحتمل اختصاصه بالحج كما هو الظ قال في س وميقاتها ميقات الحج او خارج الحرم وهو مجمل كانه يريد بالحج حج التمتع مع عمرته فان ميقات حج غير التمتع لمن هو خارج مكة ودون الميقات ودويرة اهله وخارجها لمن هو فيها فتأمل ثم انه ينبغي ان يقول الحلق او التقصير لان الحلق افضل للفريقين فكأنه ترك لعموم التقصير للنساء والرجال على على راسه شعر ام لا ولانه قد يكون حلق في الحج فلم يبق له الشعر ولانه سنذكر انه افضل **قوله** ويصح الخ عبارة مجملة بل مختلة والتفصيل مذكور في غيره بان وقت العمرة الواجبة لحج الافراد والقران او منفردة للاسلام ان كان بعد ايام التشريق الى اخر ذي الحجة كما دلت عليه صحيحة معوية بن عمار وفي س وغيره او استقبال المحرم كانه يريد اوايل المحرم فهو مجمل مع عدم وضوح دليله قال في س وهذا المقدار لا ينافي الفورية لعله لان المراد بالفورية عدم جواز تأخيره من زمانها الى عام الاخر كالحج ووقت العمرة التي تجب بالاسباب وقت وجود سببها بالتفصيل الذي علم من موضعه ووقت العمرة المندوبة جميع ايام السنة الا ما استثني مما يجيء من اشتراط الزمان بين العمرتين وستسمع مما رعته للواجب دليل افضليتها في رجب نقل انها تلي الحج ويدل عليها ايضا استثناء جواز الاحرام قبل الميقات لمن خاف تقضي الرجب قبل وصوله الى الميقات وما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله والعمرة عمرة رجب وفي صحيحة معوية في الفقيه عمرة رجب افضل من عمرة شهر رمضان فلا يعارضه ما في رواية ضعيفة عمرة شهر رمضان افضل ويمكن حملها على افضليتها من غير رجب افضل صح
**قوله** ويجوز الخ قد مر دليله وتفصيله في نقل الافراد الى التمتع وغيره فتذكر وتامل وانه يجوز ذلك لعدل ان لم تكن متعينة **قوله** ولو اعتمر الخ قد مر ايضا مفصلا وان مراده بقوله فان خرج من مكة بحيث الخ الخروج من مكة قبل شهر بعد مضي شهر من احرامه او احلاله على ما مر ويحتمل كون المراد الخروج الى مكان لا يحتاج معه الى الاحرام للدخول وان كان بعد مضي شهر وهو عدم الخروج من الحرم حتى يمكن الاحرام للعمرة من ميقاتها فانه ادنى الحل او الميقات او دويرة الاهل على الاحتمال وليس هنا الا الاول ولانه المعتبر لوجوب الاحرام لمن خرج من مكة واراد الدخول غير المستثنى لما مر ولانه المتبادر من عبارات الاصحاب وقد صرح به في بعض المواضع مثل س قال في الدروس من كلام ابن الجنيد وما لم يتجاوز المكي الحرم فلا عمرة عليه لدخوله وقيل صرح به في التحرير ايضا وقوله لم يجز الخروج اشارة الى هذا الخروج الذي يحتاج الى الاحرام بقرينة ما بعده فمن جملة المستثنى مما علمته الاحرام والعمرة لدخول مكة مطلقا الخارج قبل الشهر وان تجاوز الحرم وغير المتجاوز وان كان بعده فتامل ومعنى قوله ولو خرج الخروج الذي ذكرنا وقد مر فايدة التمتع بالاخيرة فتذكر **قوله** ويستحب الخ اشترط بعض في جواز العمرة ثانية مضي شهر من العمرة الاولى وبعض السنة وبعض عشرة ايام وقال البعض فيجوز العمرة في كل زمان ما لم يمنعه مانع مثل ان يزاحم واجبا فهو من جهة المزاحمة لا من جهة عدم صلاحية الزمان وان يحرم بعد احرام العمرة التمتع قبل خروج الشهر وغير ذلك فتامل اما ادلة المذاهب فلعل دليل الاخير هو عموم الاخبار الواردة في الترغيب بالعمرة مثل ما في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله المعتمر يعتمر في اي شهور السنة شاء وهي اعم من مرة بعد اخرى بلا فصل وغيره وانها مشروعة فلا اختصاص لها بوقت دون اخر وكان القايل به منحصر فيمن لم يعمل بالخبر الواحد كالسيد السند قدس الله سره والاخص بالوقت الاخبار كما ستطلع ودليل اشتراط العشرة ما في رواية علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن قال لكل شهر عمرة فقلت يكون اقل قال لكل عشرة ايام عمرة لكن سندها غير واضح الصحة لعلي بن ابي حمزة لانه الظ انه البطائني الواقفي الضعيف فيرد بغيرها من ادلة من لا يشترط ومن يشترط غيرها ودليل اشتراط الشهر مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله قال في كتاب علي في كل شهر عمرة وصحيحة يونس بن يعقوب ولا يضر القول في يونس قال سمعت ابا عبد الله يقول ان عليا كان يقول في كل شهر عمرة وصحيحة اسحق بن عمار في الفقيه قال قال ابو عبد الله السنة اثنا عشر شهرا يعتمر لكل شهر عمرة ولا يضر القول في اسحق وما يدل على ان من يخرج من مكة بعد عمرة التمتع قبل الشهر لا يحرم وبعده يحرم والظ من هذه الروايات عدم الزيادة على ذلك كما قيل في قوله لكل سورة ركعة وايضا الظ منها وقوع كل عمرة بتمام اجزائها في شهر شهر فيدل بظاهرها على اعتبار الفصل ان احتاج اليه فان التحلل من الاولى لا من الاحرام ليصدق لكل شهر عمرة والا يكون لكل شهر احرام وهو ظ فتامل ويؤول ما يدل على السنة بالعمرة التي تكون مع الحج جزء له مطلقا او عمرة الاسلام فانها لا تصح في سنة الا في واحدة كالحج للجمع بين الادلة والتبادر الى الفهم في الجملة وهو صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال العمرة في كل سنة وصحيحة زرارة عن ابي جعفر قال لا يكون عمرتان في سنة وحملها الشيخ على عمرة التمتع والظ انه لا يحتاج كما عرفت ويؤيد الشهر الشهرة قال في المخ اجمعت الامامية على جواز العمرة في كل شهر الا ابن ابي عقيل فيجب المصير اليه اخذ ابا اليقين فتامل فيه وبالجملة القول بالسنة بعيد نادر بنا فيه بعض الاخبار في الجملة والعشر ضعيف يرده الاعتبار لا حد له

والحلق فيهما افضل من التقصير ويحل مع احدهما من كل شيء عدا النساء فاذا طاف طواف النساء حللن له المطلب الثاني في الحصر والصد من صد بالعدو بعد تلبسه ولا طريق غيره
او كان وقصرت النفقة عن الموقفين او مكة نحر او ذبح وتحلل بالهدي ونية التحلل ولو كان هناك طريق اخر لم يتحلل وان خشي الفوات صبر حتى يتحقق ثم يتحلل بالعمرة ثم يقضي
في القابل مع وجوبه والا ندبا وكذا المعتمر اذا منع عن مكة ويكفي هدي السياق عن هدي التحلل

الاخبار والشهرة لا تخرج عن قرب عدم التحديد محتمل للعموم مثل ما روي كانه عن طريقهم العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما فتأمل فيه وعدم صريح في التحديد
لامكان تاويل ما ورد في ذلك فتأمل **قوله** والحلق فيهما افضل من التقصير قد مر تحقيقه وانه الاولى خصوصا بالنسبة الى الصرورة والملبد **قوله**
ويحل مع احدهما من كل شيء الا النساء قد مر ما يحصل به التحلل وتوقف النساء على طواف النساء وتحللها بعده فتذكر وتامل **قوله** من صد الخ اعلم ان
المشهور عند الاصحاب ان الصد بالعدو والحصر والاحصار بالمرض وان احكامهما مختلفة كما سيجيء والظاهر ان ذلك اصطلاح ولا مانع في اللغة من ذلك لان الظاهر من
اللغة صدق كل واحد على معنى الاخر فان معناهما في اللغة الحبس والمنع ولان الاحصار في قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي بمعنى الصد بالعدو فانها
وردت في صد المشركين النبي صلى الله عليه وآله بعد احرامه بالعمرة في الحديبية فنحر وامر اصحابه بالنحر والذبح ففعلوا ذلك بها ورجع الى المدينة ونقل في المنتهى عن الشافعي
واجماع المفسرين على انها في صد المشركين النبي صلى الله عليه وآله وكان سبب اصطلاحهم على ذلك الرواية مثل صحيحة معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المحصور غير
المصدود فان المحصور هو المريض والمصدود هو الذي يرده المشركون كما ردوا رسول الله صلى الله عليه وآله ليس من مرض والمصدود يحل له النساء والمحصور لا يحل له النساء
ويمكن ان يفرق بين الحصر والاحصار فيكون الاحصار بمعنى الصد كما في الاية بخلاف الحصر فلا يكون الا في المرض ولكن ظاهر كلامهم عدم هذا الفرق فانهم
قد يعبرون عن المحصور بالحصر كما نقل في المنتهى وغيره بل يظهر من المنتهى مما نقل عن ابن ادريس ان الحصر بمعنى الصد بالعدو والاحصار بمعنى المنع بالمرض وحمل
عليه الاية وقال بوجوب الهدي في المرض للاية دون العدو للاصل وهو خلاف الظاهر لما تقدم من الخبر والاجماع في سبب نزول الاية مع الشهرة واما دليل الحكم
المذكور لمن تلبس بالاحرام ثم صد بالعدو عن تمام ما احرم له مثل الموقفين واتيان مكة للطواف مع عدم طريق اخرى غير المصدود عنه او مع وجودها
ووجود المانع من ذلك مثل قلة النفقة وخوف الطريق ولو لم يكن كذلك لم يجز التحلل ويجب الصبر والذهاب الى ذلك الطريق وان خاف الفوت
حتى يتحقق الفوات بمضي زمان الحج ثم يتحلل بالعمرة كالذي يفوته الحج كما مر ثم يقضي ما شرع فيه وصد عنه مع وجوبه والتقصير بحيث لو لم يكن ذلك
والا فيستحب فانه دليل التحلل بالذبح او النحر الاجماع المنقول في المنتهى والاية فان احصرتم والخبر مثل ما في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة من حل
النساء للمصدود وعدمه للمحصور ودليل وجوب النحر او الذبح فيحل به لا بدونه وما يستشعر من الاجماع والاية في المنتهى فانه قال فيه اجمع على ذلك اكثر العلماء
وحكي عن مالك انه قال لا هدي عليه ايضا لنا قوله تعالى فان احصرتم الاية قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير ان هذه نزلت في حصر الحديبية قال في
تفسيرها في مجمع البيان التقدير فعليكم ما تيسر من الهدي اما سهل من الهدي بدنة او بقرة او شاة وهي ادناها فظاهره الوجوب والوجوب الامر بالذبح والنحر يوم الحديبية
على ما نقل كما تقدم اليه الاشارة وقد يدل عليه الاخبار ايضا ومع ذلك يحتمل الوجوب المخير فتأمل ودليل وجوب نية التحلل في الذبح بان ينوي عنده التحلل
بالذبح عن الاحرام كذا للصدوع لوجه الله واشترط التحلل بالهدي بها بعض الاعتبارات مثل ان الذبح يقع على وجوه احدها التحلل فلا يتخصص الا
بها وقد مر البحث في امثاله فتذكر وقد يمنع وجوب الذبح على وجه التحلل والاحلال بل الذي فهم من الدليل هو ما تيسر من الهدي فالظاهر انه يجب
يكفي ذبحه بعد الصد للامر به وان لم يعلم حصول التحلل بعده ولا يحضر بباله نعم يمكن اعتبار عدم قصد امر اخر ويقصد كونه للامر به حين الصد
واما وجوب نية التحلل والمقارنة وباقي الوجوه فغير ظاهر والاصل ينفيه والتكليف الزايد يحتاج الى الدليل والاحتياط طريق السلامة فلا يترك
ودليل وجوب الصبر وعدم التحلل مع امكان طريق اخر ظاهر وهو عدم تحقق الصد حقيقة وان خاف فوت الحج ودليل وجوب العمرة للتحليل ايضا
مع دليل وجوب القضاء مع الاستقرار ويدل عليه ما في صحيحة البزنطي في الكافي في عمرة الحديبية قضى عمرة قال لا ولكن اعتمر بعد ذلك ونقل
الحسين في المنع بالمرض فتأمل فيه وكان دليل الندبية مع عدم الاستقرار وعدم بقاء الاستطاعة انه عبادة شرع فيها وحصل المانع فينبغي
اعادته مع الامكان ويؤيده الترغيب والتحريص في الحج والعمرة فتأمل واما عدم فرق بين انواع الحج وبين العمرة كاسبر فللاتفاق وعموم الادلة وكون
الاية على ما قيل في احرام العمرة دليل على العمرة بخصوصها ولا ينافي غيرها فتأمل والظاهر ان الصد عن العمرة انما يتحقق بالمنع عن الطواف فيحل بالذبح
او النحر ولا يمكن بغيره الا ان يكون عمرة في زمان وترك التحلل حتى فات وقته فيكون التحلل بالعمرة ويجب القضاء كما مر في الحج فتأمل ثم اعلم انه قال
في المنتهى ولا زمان لهدي الصد ولا مكان لم معينين بل هما موضع الصد وزمانه والظاهر عدم الخلاف عند الاصحاب في ذلك ولكن بازائه ظاهر قوله
حتى يبلغ الهدي محله الا انه لما حملت الاية بالاجماع والاخبار على الصد بالعدو دون هديه لا يبعث الى الحرم فيحتمل ان يكون قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدي محله ابتداء كلام يعني وبعد الاحرام لا تحلقوا لا انه لحال المحصر ولا خصوصية له بحاله وكذا قوله بعده بلا فصل فمن كان منكم مريضا او
به اذى من راسه ففدية الاية ولهذا قيل نزل في كعب بن عجرة وما كان محصرا ويحتمل ان يكون المراد ببلوغ الهدي محله نحل الصد ان جعلناه مخصوصا بالحصر
وهو بعيد ادعاه ابن عمه او يكون كناية عن ذبح الهدي في محله اينما كان فمحل الصد هو موضعه واي مكان جاء في نص ويجوز التحلل في الحل والحرم بل في بلده
اذ لا زمان ولا مكان مخصوصين فيه مع ذلك كله لا يبعد ولو تربعث هديه ايضا الى الحرم مكة او منى لاحتمال الاية لها كما نقل عن الشيخ في
في تحلل المصدود في وجوب الحلق او التقصير قولان اقربهما الوجوب بدليل غير واضح غير ان يوقف التحلل لا حدهما اتفاقا وبدونهما ليس بمعلوم فيبقى على
احرامه وذلك غير واضح لان كونهما فقط محللا في غير المصدود لم يستلزم كونهما كذلك فيه بل ظاهر دليله من الاية والخبر عدم ذلك بل ظاهر كلام الاصحاب
ايضا ولهذا اوجبوا نية التحلل عنده والاصل يؤيده وكذا عدم نقل فعله وامره لمن معه بذلك في صد الحديبية ويبعد عدم نقله مثله مع وجوده في مثل
هذه المسئلة فتأمل وقال ايضا فيه ولو ظن عدم انكشاف العدو وتربص جاز فان استمر تحلل بالهدي ولم يتحقق الفوات الا بالعمرة ولو عدل الى العمرة
مع الفوات مصدود عن تمامها تحلل ايضا وكذا لو قلنا بتقلب احرامه اليها بالفوات على هذا لو وصلنا الى بلده ولما يتحلل وتعذر العود في عامه لخوف الطريق
فهو مصدود له التحلل بالذبح والتقصير في بلده ظاهر هذا الكلام ان التقصير ايضا شرط في التحلل الاول اوضح او الحلق ومبناه ما مر في فيما تقدم فيه ما تقدم

في الاحرام هو احدهما في العمرة والحج مطلقا المصدود محرم فلا بد له من احدهما ايضا انه محرم ويحصل الا حلال صح

ولا بد للهدي للتحلل بل لو عجز عنه وعن ثمنه يتحلل وان حلق ولا صد بالمنع عن منى ولو احتاج الى المحاربة لم يجب وان غلب السلامة م

وان كل من بقي على الحرام لقصور في حجه مثلا من جهة بطلان طوافه او عدم تدارك النسك وفوت الموقفين او احدهما ونحوه فان كان احرامه للعمرة
لزان يقصد عمرة التحلل وينقلب اليها كما هو الظ وان كان الحج يحصل تلك وينقلب اليها كما هو الظ ايضا لما تقدم فيتحلل بها واما انه يتحلل بالهدي مع
احدهما كالمصدود ان لم يتحلل وعاد الى اهله لانه يصير بسبب خوف الطريق مصدودا عن عمرة التحلل فيجوز له ان يذبح ويقصر او يحلق ويتحلل في منزله
لانه مصدود قيل كان قد يامر بالعمل به الشهيد الثاني من حصل له قصور في حجه بحيث ما حصل التحلل ويجب عليه اعادة العمل مثل بطلان طوافه لعدم الغسل
وترك الابتداء بالحجر وادخال الحجر في الطواف فليس كلام صريحا في امثال ذلك بل هو ظاهر في ان المصدود يجوز له التحلل في منزله وان سلم
انه ينفعه تامل اذ الاحرام متحقق يقينا والاحلال ليس كذلك اذ لا دليل عليه غيرها في الصدود في نفسه فعليه تامل فانه لا يسمى هذا صدا فانه بعد
الشروع في الاحرام وليس ذلك هنا يتحقق في احرام عمرة التحلل لانه قد كان قادرا عليه ثم تعذر بتركه جهلا المانع الذهاب ليس ذلك بصد لان الذي
في بلده لا يسمى مصدودا اعتبارا انه لو راح اخذ اسبابه او حصل الضرر به مع عدم المنع عن الحج وافعاله وكذا العمرة بل نظرا الى المانعين اخذ
المال كالمنع عن المناسك بالجملة خوف الطريق مطلقا لا يسمى صدا نعم لو ذهب الشخص المفروض الى محل الامكان ومنع عن النسك يمكن ان يقال
انه مصدود مع ما فيه او يظن نفسه على لو راح بحيث لا يكون له مانع عن العمرة الا الخوف ويحصل العلم اليقيني بانهم لا يخلونه ان يصل الى مكة يمكن ذلك
وفيه مع ما نقلنا انه لم يتحقق بالفعل الحاصل ان التحلل بعد الاحرام يحتاج الى دليل وانما هو في المصدود في الجملة وان المصدود هو الممنوع من مكة
مثلا بعد تلبسه بالاحرام مع عدم المانع من نفسه كالخايف في الطريق من ذهاب اسبابه مطلقا نعم لو كان المانع ضياع نفقته او نفادها ونحو
ذلك يفهم الحاقه بالمصدود من المنتهى فان صح لا ينبغي تخصيص المصدود بالعدو وذلك غير مفهوم من كلام ش ايضا فان الاستصحاب والدليل يقتضي
بقاءه على الاحرام حتى يتحقق الدليل وتحققه فيما نحن فيه غير ظ لعدم كونه مصدودا مع ما في المصدود ايضا من الاجمال في الاية والخبر والاجماع ثم اعلم
ان الظ عدم الفرق في حصول التحلل بالهدي بين المشترط عند احرامه وغيره ويدل عليه الاخبار مثل خبر لحمزة وحمزة بن حمران وانما الكلام في سقوط
الهدي عن المشترط وحصول التحلل بدون الهدي مع النية وحدها او مع الحلق او التقصير او لا يحتاج الى شيء منها بل يحصل التحلل بمجرد الصد وقد مر البحث
عنه والظ عدم سقوط الهدي بالشرط وكانه يفهم من فعله وامره في الحديبية حيث امر بالذبح والنحر مع ما ضل معها ان الظ انه ما ترك الشرط المندوب وكذا
الاية والاحاديث الدالة على التحلل بالهدي فانها ظاهرة في الهدي مطلقا وان ظ بعض الروايات الصحيح هو سقوط الحج على المشترط وان اول الشيخ بعدم
وجوبه وهو بعيد كما اشرنا اليه فيما سبق فتذكر وايضا الظ التصدق بهذا الهدي على المساكين لان الظ ان المقصود من نحره انتفاعهم بلحمه لا مجرد
الذبح مع احتمال جعله اثلاثا كهدي التمتع رايت في حاشية على شرح هدي التحلل يجب قسمته في الجهات الثلث ويؤيده انه بمنزلة هدي التمتع ويحتمل ايضا عدم
وجوب شيء منها والاكتفاء بذبحه للامر به وعدم شيء الا ان يكون منذورا التصدق ونحوه والاصل دليل قوي والاحتياط لا يترك قوله ويكفي هدي
السياق دليله ان الواجب هو هدي للتحلل مطلقا سوى كان هدي سياق ام لا ويؤيده قوله تعم فما استيسر من الهدي وقوله حتى يبلغ الهدي محله كالصريح في كون
هدي التحلل هو هدي السياق وان جعلناه تتمة لقوله فما استيسر في الجملة لا دليل يقتضي التعدد وان كان هدي السياق واجبا بالاشعار والتقليد او
النذر وشبهه لان المقصود على الظ هو حصول الذبح ليقع التحلل وهو موجود ويحتمل التعدد على تقدير وجوب هدي السياق لانه واجب وهدي التحلل
ايضا واجب والاصل عدم التداخل وفيه تامل اذ ما علم ذلك بالدليل ولا شك انه احوط **قوله** ولا بدل الخ للاصل وعدم ذكره في دليل الهدي فلو
عجز عنه لم يتحلل بل يبقى على احرامه حتى يتمكن او يفوت فياتي بالعمرة ان امكن ولو صد عنها ايضا يبقى محرما الى ان يتمكن فلو احل لم يتحلل بل يجب
عليه كفارة ما فعل على الظ ويفهم من قوله وعن ثمنه انه يكفي التصدق بثمنه ولا دليل عليه فتامل **قوله** ولا صد بالمنع عن منى الخ هذا الكلام مع ما
من قوله او مكة ان الصد في الحج يتحقق من الموقفين ومن مكة والمسجد بل المقصود هو الصد من الطواف مطلقا وذلك غير ظ من الاية والروايات
ظاهرها انه عن مكة في العمرة المفردة فقط والظ تحققه في الحج عن الموقفين معا وعن مكة لعمرة التمتع ايضا بالاجماع المدعى في المنتهى واما الصد
فقط او عن مكة في غيرها وعن مناسك منى يوم النحر او ايام التشريق فليس بواضح الا ان يقع رواية معتبرة عامة فتامل والاصل عدمه فان للصد حكما
يحتاج اثباته الى الدليل وما نجده فيمكن في المنع عن احد الموقفين مع ادراك الاخر وكذا في منع دخول مكة للطواف للحج وعن مناسك منى ان
يصح حجه ويستنيب في اتمام باقي الافعال من الطواف وصلوته والسعي والرمي والذبح ثم يحلق او يقصر هو في مكانه كالعاجز والناسي ويؤيده نحو
النيابة فيها في الجملة فتامل قال في المنتهى اذا صد عن الوصول الى مكة قبل الموقفين فهو مصدود اجماعا يجوز له التحلل وكذا لو صد عن الوقوف بالموقفين وحصول لما بعض معاني الحج في الجملة صح
وكذا لو منع من احد الموقفين قاله الشيخ كان فيه اشارة الى عدم ثبوته عنده ثم قال ولو صد بعد الوقوف بالموقفين قبل طواف الزيارة
والسعي فانه يتحلل ايضا لان الصد يفيد التحلل من جميعه فافاد التحلل من بعضه فيه تامل اذ ليس حكم الصد هو التحلل فقط بل الهدي والحج من قابل
مع الوجوب فيمكن وجوده لك في الجميع دون البعض ولهذا لم يوجد حكم الصد بعد الرمي مع انه اقل وقد صرح بذلك في المنتهى حيث قال لو صد بعد الطواف قبل
الوقوف بالموقفين والطواف عن مناسك يوم النحر منع من العود الى منى لرمي الجمار والمبيت بها فانه لا يتحقق الصد بذلك بل قد تم حجه فيتحلل ويستنيب
في الرمي عنه **قوله** ولو احتاج الخ الظ انه لا كلام في عدم وجوب المقاتلة لدفع العدو ان غلب السلامة سواء كان العدو مسلما او كافرا وانما الكلام في
الجواز ونقل في المنتهى عن الشيخ عدم جواز قتال المشركين مع الاشعار بجواز قتال المسلمين ينبغي عدم جواز قتالهم بالطريق الاولى ووجه الجواز مع غلبة
السلامة ان الغالب هو السلامة وليس باقل من دفع قطاع الطريق عن طريق الحاج بل هو اولى وقال انه مستحب لما فيه من الجهاد واتمام النسك ودفعهم عن
منع السبيل وفيه دليل عدم الوجوب الاصل وان التكليف بالمقاتلة والجدال مشقة منفية ولان النفس معرضة للتلف والاصل عدم ذلك ويؤيده اشتراط

ولو افتقر الى بذل مال لعقد وو عليه فالوجه الوجوب ولو ظن مفارقة العدو قبل الفوات جاز التحلل والافضل البقاء فان فارق اتم والا تحلل بعمرة والمحبوس لقادر على ادائه الدين غير مصدود وعنه مصدود وكذا المظلوم ولو صابر ففات لم يجز التحلل بالهدي بل بالعمرة ولا دم ولو صد المفسد فعليه بدنة ودم للتحلل فلو انكشف العدو بعد التحلل واتسع الزمان للقضاء وجب وهو حج يقضي لسنته وان لم يكن تحلل مضى فيه وقضاه في القابل والمحصور الممنوع بالمرض عن مكة او الموقفين يبعث ما ساقه او الاهدى او ثمنه ويتم محرما حتى يبلغ الهدي محله اما منى للحاج او مكة للمعتمر ثم يحل بالتقصير الا من النساء الى ان يحج في القابل مع وجوبه او يطاف عنه للنساء مع ندبه م

قوله ولو افتقر الخ دليله صدق الاستطاعة فكان ما يدفع الى العدو ليندفع داخلا في مؤونة الحاج فلو كان يجحف فالا فلا ومع ذلك قد تخلية السرب كما تقدم

قوله ولو ظن الخ دليله عموم الادلة الدالة على جواز التحلل مع تحقق الصد سواء ظن انكشاف العدو قبل فوات الحج ام لا والظاهر مر البحث في مثله فتذكر ... عدم الخلاف ايضا في ذلك ولا شك ان الافضل والاولى هو البقاء على الاحرام الى ان يغلب عدم المفارقة قبل الفوت لان الغالب ادراك المناسك وعدم ابطال العمل والمطلوب الشرعي ينبغي تحصيله مهما امكن وظاهر المتن البقاء الى ان يفوت وذلك غير بعيد فان فارق العدو واتسع الزمان لاتمام المناسك اتمه والا تحلل بالعمرة

قوله والمحبوس الخ دليل كون المحبوس القادر غير مصدود وكذا المظلوم القادر ملحقا بالصد بالعدو فان المعنى هو المنع ظلما فهو مشترك ولان ظاهر الاية احصرتم شامل لجميع الممنوعين العاجزين عن اداء المناسك ولو كان بضياع النفقة او نفدها وان كان سبب نزولها في العدو فان السبب ليس بمخصص وعموم اللفظ هنا غير بعيد بالنسبة الى اصل الدليل والاصول ولكن بالنسبة الى تخصيصهم الحصر بالمرض والصد بالعدو مع جعلهم سبب التحليل تارك لاتمام المناسك منحصرا فيهما محل التامل وكذا في المظلوم لو كان قادرا لفك نفسه ببذل المال فانه ينبغي ان يجب الدفع واتمام النسك لما مر ان العدو لو ذاد المال يجب فكان المراد بالمظلوم المظلوم بالحبس مع عدم قدرته على فكه او المراد التشبيه بعني المحبوس القادر على فكه غير مصدود والعاجز مصدود فتامل

قوله ولو صابر الخ اي لو صبر المصدود ولم يحل بالهدي فانه جائز له ذلك ولم يجب حتى فات الحج لم يجز له التحليل حينئذ بالهدي بل بالعمرة لما مر ان التحلل مع الفوات لا يكون الا بالعمرة ولا دم عليه لانه انما يجب للتحلل به ولا تحلل به بل بالعمرة فلا دم

قوله ولو صد الخ يعني لو افسد المحرم حجه بالوطء قبل الموقفين وجب عليه بدنة للافساد والحج من قابل واتمام الفاسد فصد عن الموقفين لاتمام الفاسد يجب عليه دم اخر للتحلل فصار عليه بدنة ودم التحلل فلو تحلل حيث كان جائزا له من غير مصابرة وان ظن عدم الفوات ثم انكشف العدو وفي الزمان سعة لان يبدا بالاحرام للحج الذي وجب عليه وهنا وجب ان يحرم ويأتي بالحج الذي يجب ان يفعل لهذه السنة وانما اخر الى الاخرى لعدم الزمان وان لم يكن تحلل بعد الصد بل صبر حتى انكشف العدو وبقي عليه هو الحج الذي مضى في الحج الفاسد اي يجب ان يتمه مع سعة الزمان والا يتحلل بالعمرة عن الفاسد ويجب ان يأتي في القابل بحج اخر سواء كان الذي شرع فيه منده بالاوّل او كان يجب عليه لان الافساد فقط سبب مستقل للوجوب ان لم يكن سبب اخر فلا يتوقف الوجوب في القابل على وجوب الفاسد والاستقرار في الذمة بتأخير هذا العام ان يقضي لسنته او التقصير كما مر فيه ثم الظاهر عدم وجوب غير حج واجب واحد في الصور كلها سواء قلنا ان الاتمام عقوبة او الحج من قابل عقوبة لانه لو كان ما شرع فيه واجبا بعد هذه السنة او الحج الذي لا يجب فيه بالافساد اذ بالافساد انما يجب لو لم يكن واجبا اذ ليس ذلك بسبب الا مع عدم سبب اخر ومع عدمه يجب بالافساد الحج كما وجب بالشروع فبعد الصد عن الاتمام اذا تحلل عنه بالهدي او بالعمرة لم يعلم وجوب قضاء لهذا الفاسد مطلقا سواء قلنا انه عقوبة او الذي شرع فيه اولا اذ لا دليل عليه وانما الذي في الصحيح الذي صد عنه وتحلل عنه مع عدم وجوب شيء اخر ويمكن التعدي مع القول بان الحج ثانيا عقوبة خصوصا اذا كان المفسد نائبا وفيه ايضا تامل للاصل والقول بانه عن المنوب لم يستلزم وجوب شيء اخر عوضه لان الفاسد الذي هو يقوم مقام حج المنوب عنه سقط بالتحلل وعوضه غير معلوم كما اذا مات النائب بعد الشروع فتامل وتحقيق المسئلة يحتاج الى تفصيل قد فصلناه في بعض الحواشي على شرح عد للمحقق الثاني في الاحرام

قوله والمحصور الخ قد مر البحث في تخصيص الحبس بالمرض بالحصر وان سببه غير ظ ثم اعلم ان المصنف في المنتهى استدل على حكم الحصر المذكور بقوله فان احصرتم وقال لان الاحصار انما هو للمرض ونحوه يقال احصره المرض احصارا فهو محصر وحصره العدو وحصرا فهو محصور قال الفراء احصره المرض لا غير وحصره العدو واحصره معا ونقله من قبل عن ابن ادريس على انه قد تقدم منه الاستدلال به على حكم الصد وقد نقل اجماع المفسرين عن الشافعي على انه نزلت في الحديبية وكانه حمله عليهما لعموم اللفظ لغة وعدم الاعتداد بسبب النزول والتخصيص به بل انما الاعتداد بظاهر اللفظ فالمناسب عدم تخصيص الاحصار بالمرض بل لا ينبغي اطلاق الحصر ايضا على الحبس بالمرض لما نقله عن الفراء على انه قال في اول فصل الحصر الحصر عندنا هو المنع عن تتمة افعال الحج على ما يأتي والمرض خاصة والصد بالعدو وتقدم البحث ايضا فيما يتحقق عنده الصد المنع وهو مكة قبل الموقفين والموقفين معا بالاجماع ويدل على الاخير العد الخبر ايضا فانه صحيح في الفقيه واما غير احدهما وعن مكة بعد الموقفين فمحل التامل والاية الشريفة مجملة لا يفهم منها المراد ويفهم من نزولها في الحديبية كونه مكة وحملها على العموم ولاخراج ما ليس بصد بالاجماع مثل ما في الجار يحتاج الى حجة اذ دلالتها على ما الحصر منه غير واضحة فان ظاهرها يحتمل المنع عن اتمام الحج والعمرة في الجملة او عن مكة كما كان في الحديبية ويكون المراد المنع عن اتمامها بحيث يفوت ما يفوتان بفوته مثل الموقفين معا وتمام افعال العمرة حيث هي في مكة وقد منع عنها ولهذا ما اجمعوا على الموقفين ودخول مكة اولا وصحة الحج بادراك احد الموقفين يدل على عدم تحقق الصد باحدهما وعن دخول مكة وفي الخبر دلالة على ان الحصر عن عرفة لا يضر بعد ان تحقق ادراك الجمع وان ذلك غير مصدود وانه مصدود اذا منع عنهما وقوله يبعث ما ساقه خبر المحصور اشارة الى حكم المحصور بالمرض وظاهره انه يجب بعث ما ساقه ان ساق فتامل وانه يكفي بعث هدي السياق مطلقا سواء كان واجبا بالاشعار والتقليد بالنذر وشبهه ام لا وسواء كان شرط في الاحرام ام لا كما هو مذهب الاكثر وقد مر للصد ما يدل على ان الواحد كاف وهو مفهوم من اخبار كثيرة بل الاية ايضا فتامل وتذكر واحتط وقدم ايضا ما يدل على وجوب الهدي على المشترط ايضا والمم لختار في المنتهى في هذا المحل عدم وجوبه عليه الا مع السوق ويدل على عدم وجوب الهدي على المشترط صحيحة البزنطي قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه اي شيء حاله واي شيء عليه قال هو حلال من كل شيء قلت من النساء والثياب والطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم وقال اما بلغك قول ابي عبد الله عليه السلام حلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي قلت اصلحك الله ما تقول في الحج قال لا بد ان يحج من قابل قلت اخبرني عن المحصور والمصدود هما سواء فقال لا والخبر وانه لا بد من بعث الهدي وثمنه الى مكان الذبح ان كان في العمرة ومنى ان كان في الحج فلا يذبح الا هناك بان تواعد من بعث معه زمانا معينا للذبح فاذا جاء ذلك الزمان يحلل بالتقصير وذلك هو المش ومذهب الاكثر وقال في المنتهى يجب نية التحلل وكذا في بل لا شك انه احوط ولا دليل على وجوبها وشرطيتها للتحلل وانه يتحلل من كل ما احرم منه الا النساء فلا يحل الا بطواف هن بنفسه ان كان

ولو زال العارض فادرك احد الموقفين تم حجه والا تحلل بعمرة وقضى في القابل واجباً مع وجوبه والا ندباً ولا يبطل تحلله لو بان انه لم يذبح عنه وكان عليه ذبحه في القابل والمعتمر اذا
تحلل يقضى العمرة عند المكنة والقارن يحج في القابل كذلك ان كان واجباً والا تخير المطلب الثالث في نكت متفرقة م

المحصر منه واجبا قبل الشروع او بنا يبلدن كان ندبا ولم يرجع بنفسه الى مكة ولابعد الثنا به في الاول ايضا مع التعذر لما تقدم من جواز منافي طواف
النسا مع التعذر بل مع القدرة ايضا فتذكر ويدل على وجوب البعث بعض الاخبار الصحيح وظ الاية ويدل على عدم حصول تحلل النسا بالهدى في بعض
الاخبار وكذا على وجوب الحج من قابل وكذا العمرة ان كانا واجبين والا يفعلهما ندبا وقد تقدم ولكن يدل على جواز النحر في مكانه كالمصدود
بعض الاخبار مثل ما في صحيحة معوية بن عمار وان كان مرض في الطريق بعدما احرم فاراد الرجوع رجع الى اهله ونحر بدنته او اقام مكانه حتى يبرأ
اذا كان في عمرة فاذا برأ فعليه العمرة واجبة وان كان عليه الحج فان عليه الحج من قابل فان الحسين على خرج معتمرا فمرض في الطريق فبلغ عليا
ذلك وهو في المدينة فخرج في طلبه فادركه في السقيا وهو مريض فقال يا بني ما تشتكي فقال اشتكي راسي فدعا علي ببدنة فنحرها وحلق راسه
ورده الى المدينة فلما برأ من وجعه اعتمر قلت رايت حين برأ من وجعه قبل ان يخرج الى العمرة حل له النساء قال لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت
وبالصفا والمروة قلت فما بال رسول الله حين رجع من الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبي مصدودا والحسين
محصورا وفيها دلالة على حصول التحلل من النساء بطواف الزيارة في النسك الذي ياتي بعده وعلى ان للسعي مدخلا في التحلل وفيه تامل وفي
انه اذا كان العمرة للمتمتع لا يجب للتحلل الطواف لعدم طوافين فيها وفيه ايضا تامل وفيها دلالة من وجهين على عدم وجوب البعث والذبح هنا
كما هو المشهور فكانه لذلك ذهب ابن الجنيد الى التخيير بين البعث والنحر في مكانه وهو غير بعيد والاية لا تنافيه على تقدير تسليم كونها تدل بالتحديد
في الجنس بالمرض فيبعد حمل فعله على ان النحر كان لعدم التحلل بل لحصول الاذى من الراس فانه اذا احصر وحصل الاذى من راسه يجوز الحلق
الفدا او الصيام او الصدقة للاية والاخبار لان الظاهر انه اكتفى بذلك وانه حصل التحلل من جميع ما احرم الا النساء كما يفهم من قوله لا يحل له
النساء وسوق العبارة فلو كان النحر لذلك كان الواجب بعث الهدي مع انه ظ في عدمه بل الاكتفاء بما فعل من النحر للتحلل على انه يكفي في الاستدلال
قوله رجع الى اهله ونحر بدنته فانه يدل على جواز النحر في غير المحل المذكور بل في اهله ايضا كما مر في الصد ويدل عليه صحيحة معوية بن عمار الاتية
في اخر البحث ايضا ويدل عليه صحيحة رفاعة في الفقيه الدالة على نحر الحسين من نحر بدنته في مكان مرضه ثم رجع الى المدينة فيبعد كونه
مع تعذر البعث والضرورة كما هو ظ الفقيه حيث قال قال الصادق المحصور والمضطر ينحران بدنتيهما في المكان الذي يضطران فيه مع انه يحتمل
كونه مذهب التخيير واعلم انه يحتمل حصول التحلل من النسا للمشترط سواء قلنا انه يجب عليه ايضا الهدي للتحلل ام لا ويكون فائدة الاشتراط هذا
التحلل فان النساء يتحلل ما لم يطف ويدل عليه صحيحة البزنطي المتقدمة في سقوط الهدي عن المشترط فتامل والاحتياط واضح **قوله** ولو زال الخ
يعني لما كان المحصور التحلل والرجوع وله ايضا ان يبقى على احرامه فان بقي على احرامه حتى زال العذر من المرض وغيره فيجب ان يذهب لاكمال النسك
لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وكان الوجوب ساقطا للعذر فاذا زال العذر فان ادرك ما يصح معه الحج بان يدرك احد الموقفين صح حجه ولا
شيء عليه وان لا يكون ممن فاته الحج فياتي بالعمرة للتحلل وقد مر ما يدل عليه انه ينقلب الاحرام بنفسه لا يحتاج الى القلب وانه احوط ويدل عليه ايضا في
المصدود عن الموقفين حتى فاتا ما في رواية الفضل بن يونس عن ابي الحسن قال هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت
اسبوعا ثم يسعى اسبوعا ويحلق راسه الخ فانه كالصريح في الانقلاب ويدل ايضا على اصل هذا الحكم صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال اذا احصر الرجل بعث
بهديه فان افاق ووجد من نفسه خفة فليمض ان ظن انه يدرك هديه قبل ان ينحر فان قدم مكة قبل ان ينحر الهدي فليقم على احرامه حتى يفرغ من
جميع المناسك ولينحر هديه ولا شيء عليه وان قدم مكة وقد نحر هديه فان عليه الحج من قابل والعمرة قلت فان مات وهو محرم قبل ان ينتهي الى مكة
قال يحج عنه ان كانت حجة الاسلام ويعتمر انما هو شيء عليه لعل نحر الهدي وعدم كفايته عن بقاء وقت ادراك الحج وعدمه فانه ينحر يوم العيد ثم فات
وقت الحج وان المراد بقضاء الحج من قابل الخ وجوب الاتيان بالحج من قابل مع استقرار الوجوب او التقصير كما مر وكذا العمرة ويجب القضاء عنه ان مات لما
قالوا انه لم يجب القضاء مع الشروع في الحج حين الوجوب من غير تقصير وقد مرت الاشارة اليه والى ندبية القضاء مع عدمه فتامل **قوله** ولا يبطل
الخ يعني اذا واعد اصحابه زمانا معينا للذبح وبعث معهم الهدي وثمنه ثم تحلل بعد ذلك الزمان بظن حصول ذبح الهدي ثم بان انهم ما ذبحوا عنه لم
يبطل تحلله بل هو الان محل اذ قد حصل التحلل الا انه يجب بعث الهدي في القابل هكذا وتدل عليه الاخبار وظاهرهم عدم النزاع فيه وانما النزاع في
وجوب الامساك عما يجب على المحرم امساكه كما قاله الشيخ وجماعة لما في صحيحة معوية بن عمار فان ردوا الدراهم عليه لم يجدوا هديا ينحرونه وقد احل لم
يكن عليه شيء ولكن يبعث من قابل ويمسك ويدل عليه ايضا ما في رواية زرارة عن ابي جعفر قلت له ارايت ان ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد
احل واتى النساء قال فليعد وليس عليه شيء وليمسك الان عن النساء اذا بعث ومنع عن ذلك ابن ادريس للاصل ولانه ليس بمحرم ولا في حرم فكيف يمنع
من الصيد ونحوه ويمكن ان يقال لا استبعاد بعد وجود النص ويخص الاصل به ويؤيده ما يدل على بعث الهدي من الافاق والامساك كما سيجيء على انه
بقي وجوب الامساك عن الصيد ونحوه غير معلوم وانما دل الدليل على وجوب الامساك عن النساء ولا استبعاد في ذلك كما اذا اتقى المحصور لا يحل له النسا
حتى يطوف وان معنى قولهم لا يبطل احلاله انه لا يجب عليه الكفارة بالتحلل بل لما وقع التحلل باعتقاد انه محل فلا شيء عليه ولا ينافيه ان يكون باقيا
على احرامه الى ان يبعث في القابل لكن يلزم كونه باقيا على الاحرام من حين العلم لا من حين البعث ولا شك انه احوط بل الظاهر انه لذلك هو لو ان
لان المحلل ما حصل في نفس الامر وكفاية زعمه غير ظ بعد العلم بفساد زعمه وظنه فتامل **قوله** والمعتمر الخ دليل وجوب قضاء العمرة عند المكنة وزوال المانع
مع وجوبها مستقرا او التقصير لما مر في الحج قد علم مما تقدم ويشعر به فعله ما بالعمرة بعد عام الحديبية وفعل الحسين والاصل ان وجوب شيء على مكلف
لا يسقط بوجود مانع في بعض اوقاته مع عدم المانع في سائر اوقاته **قوله** والقارن الخ يعني اذا احصر القارن او صد مثلا وجب عليه القضاء في القابل

نوجعا واقام مخفا لحج
بعد
الكلام

تحرم لقطة الحرم وان قلّت ويعرّف سنة فان وجد المالك والا تخيّر بين الصدقة والحفظ ولا ضمان فيهما ويكره منع الحاج سكنى دور مكة ورفع بناء فوق الكعبة ويضيّق على الملتجي الى الحرم الجاني في المطعم والمشرب حتى يخرج فيقابل بجنايته فيه لو جنا فيه م

فانما يجب عليه ان يقضي قرانا لا غير اذا كان القران واجبا معينا عليه وان لم يكن كذلك ما يكون فردا من افراد الواجب التخييري بان نذر حجا مطلقا او كان ذا منزلين او يكون ندبا فهو مخير في القضاء بين ان ياتي بالقران وبين ان ياتي باخويه وهو ظ بل لا يبعد كون التمتع افضل لما تقدم انه افضل و قال يحج من قابل صح يحمل على التعيين ورواية رفاعة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يشترط وهو ينوي المتعة فيحصر هل يجزيه ان لا يحج من قابل قال يحج من قابل والحاج مثل ذلك اذا احصر قلت رجل ساق الهدي ثم احصر يبعث بهديه قلت هل يتمتع من قابل فقال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه مع ان السند ضعيف بانقطاع الطريق الى سهل وبه قد يكون افضل هنا لخصوص هذه وحمل على التعيين او على الاستحباب في المنتهى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع ورفاعة عن ابي عبد الله ع انهما قالا القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال يبعث بهديه قلنا هل يتمتع في قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه واعلم انه يدل على ثبوت البدل للهدي المتحلل في المحصور فيعتذر ويحلكما في الهدي حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع انه قال في المحصور ولم يسق الهدي قال ينسك ويرجع فان لم يجد ثمن هدي صام ومر صحيحه في العقيقة وزاد فيه وقيل يجد قوله ويرجع قال بعد قوله هديا وفيهما دلالة ايضا على جواز الذبح في مكان الحصر وقال فيه قبلهما قال الصادق ع في المحصور والمضطر ينحران بدنتيهما في المكان الذي يضطران فيه ثم نقل صحيحة رفاعة الدالة على نحر الحسين ع في مكان الحصر والمرض و رجوعه الى المدينة ويحتمل عدم اجزاء الاتيان بصوم ثلثة ايام لانه واجب للحلق لا لاذى الراس بدل الهدي ههنا بالطريق الاولى والسبعة لانها بدل في بعض المواضع ويحتمل يوما واحدا للصدق مع الاصل لعل الاولى اولى على تقدير جواز البدل فتد **قوله** يحرم لقطة الخ القول بتحريم اخذ لقطة الحرم قليلا كان او كثيرا هو للش وقيل بالكراهة دليل التحريم انه تصرف في مال الغير بغير اذنه فلا يجوز عقلا ونقلا مع دليل دال على الجواز صريحا وصحيحة يعقوب بن شعيب الثقة قال سالت ابا عبد الله ع عن اللقطة ونحن يومئذ بمنى فقال اما بارضنا هذه فلا تصلح واما عندكم فان صاحبها الذي يجدها يعرفها سنة في كل مجمع ثم هي كسبيل ماله وهذه تدل على الجواز في غير الحرم ووجوب التعريف سنة ولكن لا على الوجه الاشهر ثم التملك ولم يقل به الاصحاب ويدل عليه اخبار اخر مثل ما في مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن الماضي ع قال لقطة الحرم لا يمس بيد ولا رجل ورواية الفضيل بن يسار قال سالت ابا جعفر ع عن لقطة الحرم فقال لا يمس ابدا حتى يجيء صاحبها فياخذها قلت فان كان مالا كثيرا قال فان لم ياخذها الا مثلك فليعرفها وفيه اشعار بجواز اخذ المال الكثير للثقة ويدل عليه ايضا رواية علي بن ابي حمزة عن العبد الصالح موسى بن جعفر ع قال سالته عن رجل وجد دينارا في الحرم فاخذه قال بئس ما صنع ما كان ينبغي له ان ياخذه قلت قد ابتلي بذلك قال يعرفه قلت فانه قد عرفه فلم يجد له باغيا فقال يرجع الى بلده فيتصدق به على اهل بيت من المسلمين فان جاء طالبه فهو له ضامن ودليل الكراهة عموم الادلة الدالة على جواز اخذها وكون الاخذ لقصد التعريف والايصال الى صاحبها وعدم تضييعها احسانا مع عدم العلم بعدم الاذن بل الاذن حاصل عرفا وعادة وعدم صراحة دليل صحيح في تحريم لقطة الحرم مع الاشعار في الخبرين الاخيرين بالجواز فيحمل ما يدل عليه على الكراهة للجمع بين الادلة والاحتياط والشهرة مؤيدة للاولى ثم ودليل وجوب تعريف لقطة الحرم سنة هو الاخبار وقد تقدم ما يدل على التعريف في الجملة وقد ورد التعريف سنة في لقطة غير الحرم في بعض الاخبار مثل صحيحة شعيب المتقدمة فكان لقطة الحرم وما ورد فيها حمل على غيرها ولا يبعد كونه اجماعيا في الجملة واما وجوبه في السنة على الطريق المش فما رايت له دليلا في اللقطة مطلقا الا انه ذكره الاصحاب وسيجيء له زيادة بحث في باب اللقطة واما التخيير بين الحفظ والصدقة وعدم الضمان فيهما فالحفظ لا كلام فيه ولا في عدم الضمان مع التلف من غير تفريط على تقدير جواز الاخذ لانه محسن وغير مقصر حافظ بالنيابة كالوكيل ويدل على التصدق بعض الروايات مثل ما تقدم واما عدم الضمان فلانه جوز له الشارع التصدق فلا ينبغي تضمينه ولانه لو تعرفا لضمان ما تصدق فانه انما تصدق لظن عدمه ولعدم ذكره في رواية ابرهيم بن عمر عن ابي عبد الله ع قال اللقطة لقطتان لقطة الحرم تعرف سنة فان وجدت لها طالبا والا تصدقت بها ولقطة غيرها تعرف سنة فان لم تجد صاحبها فهي كسبيل مالك والظ الضمان على تقدير التحريم فيهما ووجهه ظ مع عدم ظهور وجه عدمه وكذا على تقدير الجواز وجواز التصدق لان الظ ان التصدق في مال الغير ووضع اليد عليه موجب للضمان وجواز ذلك لا يرفعه ولقوله في رواية علي بن ابي حمزة فهو له ضامن والظ ان الضمان هو مذهب الاكثر ومختار المص في غير الكتاب ومختاره بعيد ويؤيده الضمان في لقطة غير الحرم مع الجواز ولانه ما كان التصدق متعينا عليه بل كان له الحفظ وعدم الضمان فهو بنفسه دخل عليه الضمان ولا شك انه احوط **قوله** ويكره منع الخ ذكرها الاصحاب سندهم رواية حسين بن ابي العلا قال ذكر ابو عبد الله هذه الاية سواء العاكف فيه والباد فقال كانت مكة ليس على شيء منها باب و كان اول من علق على بابه المصراعين معوية بن ابي سفين وليس ينبغي لاحد ان يمنع الحاج شيئا من الدور ومنازلها ورواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال ليس ينبغي لاهل مكة ان يجعلوا على دورهم ابوابا وذلك ان الحاج ينزلون معهم في ساحة الدار حتى يقضوا حجهم فيمكن كراهة الاجارة ايضا ويدل على كراهة سكون مكة سنة وما زاد ورفع البناء فوق الكعبة ولعل المراد جعل نفس البناء ارفع من الكعبة لا بحيث يشمل بناء فوق جبل يكون ارفع منها ولهذا مثله موجود وما منع الى الان ويحتمل العموم وكون الموجود في زمان من يقدر على المنع ولم يمنع غرضا مع انه قد لا يمنع من المكروه ولهذا يوجد ارفع منه وايضا ظاهر اللفظ العموم ويحتمل كراهة البناء اعلى من الكعبة وغيره ويحتمل التخصيص بالقريب في الجملة للتبادر وقبح ظا واما البعيد بحيث لا يرى فلا الله يعلم **قوله** ويضيق الخ يعني من جنى جناية يستحق المؤاخذة بها في خارج حرم مكة موجبة لحد او قصاص ثم التجأ اليه لا يؤاخذ بها هنالك ولا يخرج منه ليستوفى بل يجب ان يضيق عليه بان لا يطعم ولا يسقى ولا يبايع اصلا ولا يعامل حتى يضطر الى الخروج فاذا خرج يستوفى في الخارج واذا جنى فيه يقابل بفعله فيه دليل الكل قوله تع ومن دخله كان امنا على بعض التفاسير ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والاعتبار والاخبار مثل صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في الرجل يجني في غير الحرم ثم يلجأ الى الحرم قال لا يقام عليه الحد ولا يطعم ولا يسقى ولا يكلم ولا يبايع فانه اذا فعل له به يوشك ان يخرج فيقام عليه الحد وان جنى في الحرم جناية اقيم عليه الحد في الحرم فانه لم ير للحرم حرمة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قلت

ويجبر الامام الناس على زيارة النبي صلى الله عليه وآله مع تركهم وحرم المدينة بين عاير ووعير لا يعضد شجره ويوكل صيده الا ما صيد ما بين الحرتين على كراهية ويستحب زيارة النبي موكدا وزيارة فاطمة عليها السلام من الروضة والائمة عليهم السلام بالبقيع والمجاورة بالمدينة والصلوة في الروضة وصوم الحاجة ثلثة ايام والصلوة ليلة الاربعا عند اسطوانة ابي لبابة وليلة الخميس عند اسطوانة مقام رسول الله صلى الله عليه وآله واتيان المساجد بالمدينة وقبور الشهداء باحد خصوصا قبر حمزة عليه السلام **كتاب الجهاد** ومقاصده خمسة م

لرجل قتل رجلا في الحل ثم دخل الحرم قال لا يقتل ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يبايع ولا يؤوى حتى يخرج من الحرم فيؤخذ فيقام عليه الحد قال قلت فرجل قتل رجلا في الحرم فقال يقام عليه الحد صغارا له لانه لم ير للحرم حرمة وقد قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يعني في الحرم وقال فلا عدوان الا على الظالمين **فرع** لو كان الجاني في الحرم اتفاقا فاستغاث بالتجي اليه هل حكمه حكم الملتجي ام لا يحتمل لقوله تعالى ومن دخله كان امنا على بعض التفاسير ولثبوت حرمة الحرم له ولعدم تحقق عدم رؤية حرمة الحرم الموجب للحد به وعدمه لعموم ادلة الحد على الجاني ولعدم الالتجاء الموجب للسقوط الموجود في كلام الاصحاب والمفهوم من الروايات وعدم صراحة الاية في ذلك فتأمل **قوله** ويجبر الامام الخ هذا شروع في ذكر بعض الاحكام المدينة المشرفة كانه يستحب او يجب ويحتمل الجواز ان يجبر الامام الناس على زيارة النبي صلى الله عليه وآله لو تركوها يدل عليه صحيحة حفص وهشام بن سالم وحسين الاحمسي وحماد وغير واحد ومعوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو ان الناس تركوا الحج لكان على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده فان لم تكن لهم اموال انفق عليهم من بيت مال المسلمين لانه مستلزم لجفائه كما دل عليه الخبر المتقدم وروي في الفقيه باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اتى مكة حاجا ولم يزرني الى المدينة جفوته يوم القيمة ومن اتاني زائرا وجبت له شفاعتي ومن وجبت له شفاعتي وجبت له الجنة ومن مات في احد الحرمين مكة والمدينة لم يعرض ولم يحاسب ومات مهاجرا الى الله تعالى وحشر يوم القيمة مع اصحاب بدر فينبغي الجبر حتى لا يحصل الجفا قال في المنتهى ومنع ابن ادريس من وجوب ذلك على الامام لانها مستحبة فلا يجب اجبارهم عليها ونحن نقول ان ذلك يدل على الجفا وهو محرم فيجبرهم الامام بذلك لا يخفى ان كلام ابن ادريس مبني على استحبابها وهو مشعر بجواز الجبر ودليله يدل على عدمه وان كلام المص يدل على تحريم ترك الزيارة فيكون واجبة والظ لا قايل به الان نعم انه حين ترك الجميع يجب كفاية ليندفع الجفا المحرم فيجب جبر العدد الذي يندفع به الحرام وانه قد يكون بعض المندوبات بحيث يجوز الجبر عليه القهر بالشتم والضرب لدليل ولا يخرج بذلك عن المندوبية بجعل الذم والعقاب للمنفيين في تعريفهما الذم والعتاب الاخروي فيه تامل ويمكن حمل الجبر والجفا على المبالغة كما هو واقع في كثير من المندوبات والمكروهات مثل من ترك الغرف من قال الله واستهزاء من ترك النار وبالجملة جعل الزيارة مندوبة مع جعل تركها مستلزما للجفا وجواز الضرب والجبر عليه مما لا يخلو من شبهة والتوجيه بما مر الطريق الاولى ولا يندفع بانه يستلزم للجفا المحرم بل بذلك يزيد الاشكال لانه يلزم كونها واجبا ح وهو ظ فالمفر ما اشرنا اليه فتأمل **قوله** وحرم المدينة الخ كما ان لمكة حرم للمدينة ايضا حرم وهو بين عاير ووعير جبلان هناك ولا يعضد شجره اي لا يقطع كما في حرم مكة قيل بتحريم ذلك وقيل بالكراهة ويدل على وجود حرم للمدينة اخبار كثيرة روي في الفقيه في الصحيح عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال حرم رسول الله صلى الله عليه وآله المدينة ما بين لابتيها صيدها وحرم ما حولها بريدا في بريد ان يختلى خلاها ويعضد شجرها الا عودي الناضح وروي ان لابتيها ما احاطت به الحرار وقال فيه وروي في خبر اخر ان ما بين لابتيها ما بين الصورين الى الثنية والذي حرم من الشجر ما بين ظل عاير الى في عير وهو الذي يحرم وليس صيدها كصيد مكة يوكل هذا ولا يوكل ذلك وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال يحرم من صيد المدينة ما صيد بين الحرتين وفي رواية عبد الله صحيحة ومرسلة يونس بن يعقوب الحرم على حرم رسول الله صلى الله عليه وآله ما يحرم على حرم الله تعالى قال لا وروي ايضا عن ابي العباس يعني الفضل بن عبد الملك قال قلت لابي عبد الله عليه السلام حرم رسول الله صلى الله عليه وآله المدينة فقال نعم بريدا في بريد غضاها قلت صيدها قال لا يكذب الناس هذه مروية في الكافي ايض والظ منها عدم تحريم صيدها فصحيحتا زرارة وعبد الله محمولتان على الاستحباب ويؤيده الاصل والسهولة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان مكة حرم الله حرمها ابرهيم صلعم وان المدينة حرمي ما بين لابتيها حرم الله لا يعضد شجرها وهو ما بين ظل عاير وعير ليس صيدها كصيدها مكة يوكل هذا ولا يؤكل ذلك وهو بريد قال في المنتهى قال الشيخ المراد منه ان المدينة لا يحرم صيدها الى البريد الذي هو ظل عاير وعير فيحتمل كون شجرها كصيدها كما في مكة وللاصل ولاختلاف الاخبار في الحرم فيحمل الاخبار الصحيحة على الاستحباب في الصيد ولعدم العلم بصحة رواية معوية التي هي دليل التحريم لوجود الحسن بن علي الكوفي وهو غير معلوم والظ انه الوشاء مع انه غير مصرح بتوثيقه قال في حقه في الخلاصة التهذيب انه كان من وجوه هذه الطايفة واني اظن انه ثقة والاحتياط واضح **قوله** ويستحب الخ دليله واضح وهو مجمع عليه والاخبار في الترغيب في ثوابها كثيرة جدا مذكورة في محلها فلتطلب هناك واما زيارة فاطمة عليها السلام في بيتها وان اختلفت الروايات في مواضع قبرها قال في المنتهى واختلف الروايات في موضع قبرها لانها دفنت ليلا فروي انها دفنت في الروضة بين القبر والمنبر لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة فهي مدفونة هنالك وروي انها دفنت في بيتها فلما زاد بنو امية في المسجد صارت من جملة المسجد وروي انها مدفونة في البقيع قال الشيخ ره الروايتان الاولتان كالمتقاربين والافضل عندي ان يزور الانسان في الموضعين جميعا فانه لا يضره ذلك ويحوز به اجرا عظيما واما من قال انها دفنت في البقيع فبعيد من الصواب قال ذلك في الفقيه ثم قال بعد قوله ولما زادت بنو امية في المسجد صارت في المسجد هذا هو الصحيح عندي واني لما حججت بيت الله الحرام كان رجوعي على المدينة بتوفيق الله تعالى ذكره فلما فرغت من زيارة رسول الله صلى الله عليه وآله قصدت الى بيت فاطمة عليها السلام وهو من الاسطوانة التي يدخل اليها من باب جبرئيل الى مؤخر الحظيرة التي فيها النبي صلى الله عليه وآله فقمت عند الحظيرة ويساري اليها وجعلت ظهري الى القبلة واستقبلتها بوجهي وانا على غسل وقلت السلام عليك يا بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر السلام الى اخر الزيارة فالظ انها عليها السلام في بيتها افضل من الصلوة في الروضة في رواية يونس ابن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الصلوة في بيت فاطمة عليها السلام افضل او في الروضة قال في بيت فاطمة ورواية جميل بن دراج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الصلوة في بيت فاطمة مثل الصلوة في الروضة قال وافضل وقول الشيخ ان الروايتين متقاربتان ورواية الدفن في بيتها وفي الروضة لا يخفى عن بعده فانهما موضعان متغايران متباعدان كما يفهم من الروايات وكلام الفقيه واما دليل استحباب المجاورة بالمدينة فكانه الاجماع والاخبار مثل تصويب ابي الحسن عليه السلام قول من قال ان المقام بالمدينة افضل وقوله اصبتم المقام في بلد رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يستلزم للصلوة في مسجده وقد يموت فيها فيفوز

ومن قتل في الحرم صح

ولو تركوا زيارة النبي لكان على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده صح

فينبغي في الروضة صح

ويمكن انهما افضل

الاول من يجب عليه جهاده اهل الذمة وهم اليهود والنصارى والمجوس اذا اخلوا بشرائط الذمة وهي قبول الجزية وان لا يفعلوا ما ينافي الامان كالعزم على حرب المسلمين وامداد

المشركين وان لا يؤذوا المسلمين بالزنا واللواط والسرقة والتجسس عليهم وبشبهه والاستظاهر بالمناكير الخنزير وبيعة وكنيسة والمحاربات ولا يحدثوا [illegible] بنا او دلاين علمهم اخبارهم المسلمين والاولين يجيبون عن الذمة واما اللاحق فان [illegible] ثم تعتق الذمة ويطلق به يحتاجوا الا ان يبذلوا عوضهم من كتب او الوسيط النبي فان السابق وبلغ الوسع [illegible] كل امر وليس حاله الكفر [illegible] يسلموا او يقتلوا ويجب جهاد غيرهم من اصناف الكفار الى ان يسلموا او يقتلوا وجهاد البغاة على الكفاية على كل عاقل حدود تجتمع بشرائط وجود الامام او من نصبه ويسقط [illegible] والرهبان [illegible] عن نفقته ونفقة عياله وثمن سلاحه

متن

بالفوز الذي روي عن ابي عبد الله انه قال من مات في المدينة بعثه الله من الامنين يوم القيمة منهم يحيى بن حبيب وابو عبيدة الحذاء وعبد الرحمن

الحجاج ويدل عليه حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال اذا دخلت المسجد فان استطعت ان تقيم ثلثة ايام الاربعاء والخميس والجمعة فصل ما بين القبر

والمنبر يوم الاربعاء عند الاسطوانة التي تلي القبر فتدعو الله عندها وتسئله كل حاجة تريدها في اخرة او دنيا واليوم الثاني عند اسطوانة التوبة

يوم الجمعة عند مقام النبي مقابل الاسطوانة الكثيرة الخلوق فتدعو الله عندهن لكل حاجة وتصوم تلك الثلثة الايام وهذه تدل على استثناء

صوم هذه الثلثة من صوم السفر كراهة وتحريما وليس بمقيد بالحاجة وكذا رواية ابن ابي عمير كانها صحيحة عن معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله صم

الاربعاء والخميس والجمعة وصل ليلة الاربعاء ويوم الاربعاء عند الاسطوانة التي تلي راس النبي وليلة الخميس ويوم الخميس عند اسطوانة ابي لبابة

وليلة الجمعة ويوم الجمعة عند الاسطوانة التي تلي مقام النبي وادع بهذا الدعاء لحاجتك وهو اللهم اني اسئلك بعزتك وقوتك وقدرتك وجميع ما احاط

به علمك ان تصلي على محمد وال محمد وان تفعل بي كذا وكذا ويدل استحباب اتيان المساجد كلها واتيان قبور الشهداء خصوصا قبر حمزة رض وتدل عليه

كلها خصوصا

ايضا صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله لا تدع اتيان المساجد مسجد قباء فانه المسجد الذي اسس على التقوى من اول يوم ومشربة ام ابراهيم ومسجد

الفضيخ وقبور الشهداء ومسجد الاحزاب وهو مسجد الفتح قال وبلغنا ان النبي كان اذا اتى قبور الشهداء قال السلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وليكن

دعوة

فيما يقول عند مسجد الفتح يا صريخ المكروبين ويا مجيب دعوة المضطرين اكشف عني همي وغمي وكربي كما كشفت عن نبيك همه وغمه وكربه وكفيته هول عدوه في

هذا المكان ورواية عقبة بن خالد قال سألت ابا عبد الله انا نأتي المساجد التي حول المدينة فبايها ابدا فقال ابدا بقبا فصل فيه واكثر فانه اول مسجد

صلى فيه رسول الله في هذه العرصة ثم ائت مشربة ام ابراهيم فصل فيها وهي مسكن رسول الله ومصلاه ثم تاتي مسجد الفضيخ فتصلي فيه فقد صلى

فيه نبيك فاذا قضيت هذا الجانب ائت جانب احد فبدات بالمسجد الذي دون الحرة فصليت فيه ثم مررت بقبر حمزة بن عبد المطلب فسلمت عليه ثم

مررت بقبور الشهداء فقمت عندهم وقلت السلام عليكم يا اهل الديار انتم لنا فرط وانا بكم لاحقون ثم تاتي المسجد الذي كان في المكان الواسع الى جنب

الجبل عن يمينك حين تدخل احدا فصل فيه فعنده خرج النبي الى احد حين لقي المشركين فلم يبرحوا حتى حضرت الصلوة فصلى فيه ثم مر ايضا حتى

ترجع فتصلي عند قبور الشهداء ما كتب الله لك ثم امض على وجهك حتى تاتي مسجد الاحزاب فتصلي فيه فتدعو الله فيه فان رسول الله دعا فيه يوم

دعوة

الاحزاب وقال يا صريخ المكروبين ويا مجيب دعوة المضطرين ويا مغيث المهمومين اكشف همي وكربي وغمي فقد ترى حالي وحال اصحابي ولتقتصر على هذا الدعاء

في اخر كتاب الحج اللهم استجب وتقبل كما استجبت لنبيك بحقه وحق اولاده الاطهار الاجل **قوله** الاول من يجب عليه اي في بيان من يجب عليه الجهاد

وهو كل مكلف حر ذكر الى اخر الشرائط الظاهر ان المراد بشرائط الاسلام ايضا وان نقيض القيود المذكورة بعد قوله ويسقط عن الاعمى الخ معتبرة مثل البصر

والغنا فقوله على كل مكلف متعلق بقوله يجب الجهاد الذي تقدم في الكتاب الجهاد في اللغة مشتقا من الجهد بفتح الجيم وبضمها الطاقة فهو السعي والاتيان

بجميع ما يطيق والمراد هنا المقاتلة خاصة فانها نهاية الوسع واعلم ان اكثر مسائل هذا الكتاب مما يقع مع حضور الامام ع اما متعلق بنفسه او باصحابه

فلا يحتاج الى العلم به وتحقيقه ولهذا ما نشرح ما في هذا الكتاب الا قليلا من حل بعض ما فيه وما يتعلق بزمان الغيبة وما له فايدة عاية الى اهله اختصارا

على ما له الفايدة والمحتاج اليه والامور الضرورية مع قلة البضاعة ثم ان دليل وجوبه في الجملة الايات الكثيرة واجماع الامة والسنة الشريفة وانه موجب

للثواب العظيم والدرجات العالية وذلك معلوم بالعقل والنقل من الكتاب والسنة ويكفي في ذلك من الكتاب قوله فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم

على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ومن السنة ما روي عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع ان النبي قال

فوق كل ذي بر بر حتى يقتل في سبيل الله فاذا قتل في سبيل الله فليس فوقه بر وفوق كل ذي عقوق عقوق حتى يقتل احد والديه فاذا قتل احد والديه فليس فوقه

عقوق والمراد بوجوب الجهاد الوجوب الكفائي وهو الظاهر والمصرح به في الكتب وصرح به فيما بعد هنا ايضا قال في المنتهى ومعنى الكفاية في الجهاد انه يجب

له قوم يكفون في قتالهم اما ان يكون جندا معدين للحرب لهم ارزاق على ذلك ويكونوا قد اعدوا انفسهم له تبرعا بحيث اذا قصدهم العدو حصلت

المنعة بهم قال الشيخ ره والقدر الذي يسقط به فرض الجهاد عن الباقين ان يكون على كل طرف من اطراف بلاد الاسلام قوم يكونون كفاء لمن يليهم

من الكفار قوله وهم اليهود هذا بيان من يجب جهادهم اقسام الاول اليهود والنصارى والمراد بهم اهل الكتاب والمجوس من له شبهة كتاب قيل كان

لهم نبي وكتاب فقتلوه وحرقوه واسم نبيهم زردشت اسم كتابهم جاماسب ويجب قتال هؤلاء حتى يسلموا او يقبلوا الجزية والمراد شبه التجسس هو التفحص والتفتيش عن

حال المسلمين وعوراتهم النمامة والغمازة والمراد بالكنيسة معبدهم وبالناقوس ما يضربون به اوقات الصلوة لاعلامها وبالاولين قبول الجزية وان

لا يفعلوا ما ينافي الامان كالعزم على حرب المسلمين وامداد المشركين وقوله وان لا يؤذوا المسلمين معطوف على ان لا يفعلوا **قوله** ولو سبوا

النبي قتل الساب قيل وكذا الائمة لعل المراد بالسب الذكر بسوء خاص مثل اللعن والبعد من رحمة الله قال في المنتهى الرابع ما فيه قصاص على المسلمين

وهو ذكرهم ربك المسلمين او كتابهم او دينهم بسوء فلا يخ اما ان ينالوا بالسب او بدونه قال فان سبوا الله تعالى ورسوله وجب قتلهم وكان ذلك

نقضا للعهد قال الشيخ ره وان ذكروها بما دون السب بعد ذكروا دين الاسلام او كتاب الله تعالى بما لا ينبغي فان كان قد شرط الكف كان ذلك نقضا

للعهد والا فلا الظاهر ان القتل بسبب السب ليس مخصوصا بالكفار بل يقتل المسلم بالطريق الاولى وهو مصرح منصوص ويدل عليه ما في الكتاب ايضا

ولو نالوه بدونه عزروا اي من ناله بسوء غير السب يجب تعزيره ولا يقتل ولا يخرق به ذمته نعم لو شرط احداث ما يوجب التعزير وخالف خرقوها

**قوله** ويجب جهاد غيرهم اي غير اليهود والنصارى والمجوس هذا اشارة الى القسم الثاني والثالث من يجب جهادهم وهم الحربيون والبغاة اي يجب جهاد

الحربيين كفاية على كل مكلف موصوف بالشرايط المذكورة الى ان يسلموا او يقتلوا الا ان يقع صلح وامان يجب او لا ان يعرض انهم لم يعرفوا ان المعصوم

عليهم السلام م

ذلك

فان بذل له ما يحتاج اليه وجب ولا يجب لو كان اجرة ويعمن منعه ابواه مع عدم التعيين وليس لصاحب الدين الموجل منع المديون قبل الاجل ولا منع المعسر مطلقا على راى ويتعين بالنذر والزام الامام ومقصور المسلمين بالدفع مع الخوف وان كان بين اهل الحرب بقصد الدفع لا مساعدتهم والموسر العاجز يقيم عوضه استحبابا على راى والقادر اذا قام غيره سقط عنه ما لم يتعين ويجب المهاجرة عن بلد الشرك اذا لم يتمكن من اظهار شعاير الاسلام م

ذلك ان يسلموا او الا قتلوا الا ان يقع الصلح او الامان وكذا يجب جهاد البغاة وهم الخارجون من اصناف المسلمين على الامام وان كفروا بذلك لهذا الغرض الا ... تنبيه

**قوله** فان بذل الخ اى يجب الجهاد بالبذل لان المانع هو عدم المؤنة والفقر وقد زال فيجب الجهاد كما كان على الغنى لصدق الوجدان الظاهر وجوبه بما ينظهر من الاية واما لو اراد اجارته بذلك لا يجب الاجارة ولا الجهاد الا مع القبول لان وجوب الجهاد مشروط بالغنى ولا يجب تحصيل الشرط بخلاف البذل فانه لا يملك ولا يحتاج الى التملك وتحصيل شرط فان الشرط حصول القدرة بوجود المؤنة وهو حاصل كما مر فى وجوب الحج وكما اذا بذل الامام او النائب من بيت المال فتامل فى الفرق ويمكن تقييد البذل لا ردفا بان نذره الباذل بدونها مشكل لان الجهاد واجب مشروط وقد عرفت ما فيه وايضا ايجاب قبول البذل والجهاد بمجرد فعل شخص مشكل فتامل **قوله** وعمن منعه ابواه معطف على عن الاعمى وعلى ما عطف عليه اى يسقط الجهاد عن المتصف بالشرايط اذا منعه ابواه لعل المراد احدهما اذا كان عاقلا مسلما وان كان الاخبار فيهما ما فى المنتهى حكم لاحد الابوين حكمهما لان طاعة كل منهما فرض دليل سقوطه عمن منعه الابوان المسلمان العاقلان بل عدم جواز الذهاب الى الجهاد بدون اذنهما اجماع اهل العلم المدعى فى المنتهى والاخبار المذكورة فيه من طريق العامة وقال فيه ان طاعتهما فرض عين والجهاد فرض كفاية والظاهر ان المراد الجهاد الذى يكون كفائيا لا متعينا عليه بوجه من الوجوه المعينة اذ لا طاعة لاحد فى معصية الله وقيل بعدم اشتراط حريتهما لعموم الادلة وقال ايضا لو كانا مجنونين لم يكن لهما اعتبار وقال ايضا لو منعا بعد السفر وقبل الوجوب يجب ان يرجع الا ان يخاف على نفسه فى الطريق او ذهبت نفقته او مرض فان امكنه الاقامة فى موضع المنع اقام والا ذهب مع العسكر فاذا حضر الصف تعين عليه بحضوره ولم يبق لهما اذن ولو رجعا عن الاذن لم يؤثر الرجوع لما تقدم بخلاف ما لو رجعا قبله وفيه تامل اذ الظاهر ان الغرض من اشتراط اذنهما ان الجهاد محل الفوت والتلف ولهما تعلق كثير به ولا شك ان ذلك فى الحضور اشد والتعيين عليه بمجرد الحضور غير معلوم نعم يمكن عدم اثر الرجوع بعد الحضور وانه لو تعين بوجه مثل توقف الغلبة عليه وعينه الامام لا كلام فى ذلك الا ان يثبت ذلك بالاجماع ونحوه ولكن ما نقله بل ذكره على نحو الدعوى فقط وهو اعلم ثم قال لو سافر لطلب العلم او التجارة استحب له استيذانهما وان لا يخرج من دون اذنهما ولو منعاه لم يحرم عليه مخالفتهما فارق الجهاد لان الغالب فيه الهلاك وهذا الغالب فيه السلامة هذا مناف لما تقدم منه ان طاعتهما عين وحفظ الجناح وللمصاحبة فى الدنيا معروفا والاحسان بهما المامور فى القران وكان عدم قبول منعهما عقوق وايذاء ممنوع منه بالاجماع والنص ومفهوم من عدم جواز الاف ولهذا منع بعض الاصحاب عن ذلك الا اذا كان واجبا بحيث لا يمكن التحصيل بحضورهما وشرط اذنهما فى كل سفر غير متعين وكانه نظر فى المنتهى الى الاصل وعدم معقولية المنع من العبادات التى لا ضرر على نفسه ولا عليهما من الهلاك وغيره وحصول الحرج والضيق بمنعه عن غير الواجبات العينية من غير اذنهما حتى الصلوات النوافل وتلاوة القران والحديث والسهر والتضرع بل الفرايض فى اول اوقاتها وطلب زيادة المعيشة والوسعة على العيال والصدقات والتزويج والتسرى وغير ذلك من جميع المباحات بمجرد ما تقدم مع عدم التصريح بذلك فيه واخراج البعض دون البعض من غير دليل مشكل والاجماع على عدم المنع فى الكل فتامل فان الامر مشكل وينبغى الاحتياط فى ذلك كله ولعل اجتناب ما فيه غضبهما مع عدم المعارض فى احد ويمكن جواز ارتكاب ما لم يعلم فيه ذلك مع عدم وجوب الاستيذان وان وجب الامتناع بعد العلم بالغضاضة وعدم الرضا والاذن واظهار الاذى لمصلحة معقولة معتبرة فى نظر العقلاء فى الجملة لا لمجرد الشهوة والاغراض الفاسدة الباطلة الله يعلم ثم الظاهر ان ليس لصاحب الدين الموجل منع المديون القادر على الاداء قبل الاجل عن السفر مطلقا واجبا كان مثل الحج والجهاد ولا لصاحب الدين الحال منع المديون المعسر وغير ذلك للاصل وعدم ثبوت حق مطالبته بالفعل ولهذا لا يجوز حبسه ولا مطالبته وهو ظاهر ويمكن ان يقال عليه ان يطالبه بمن يضمن له المال او تعيين له الاداء لربما الاجل اذ يكون الاجل قليلا جدا والسفر بعيدا كذلك فبعد الاجل لا يمكنه الاستيفاء الا بعد تطاول الزمان بل قد لا يرجع اصلا ويمكن دفعه بانه من عامل بالاجل التزم ذلك كله فليس له نقض ذلك وله ان يروح معه حتى يستوفى دينه فتامل وكذا ليس لصاحب الدين منع المعسر مطلقا سواء كان دينه حالا او موجلا بمثل ما تقدم وتخيل انه قد يفوت فى الغزو فانه مبنى للشهادة فيفوت المال اذ قد يحصل فى الحضر مال يمكن الوفاء منه ولا يكون حاضرا فيفوت مندفع بما مر وبانه ليس له تسلط وتصرف على نفسه بل له ما تعلق بذمته بمعنى كونه بحيث لو وجد له مال يمكن اخذ الدين عنه له المطالبة والاخذ فلا يحتاج الى الجواب المذكور فى المنتهى بان الشهادة ليست معلومة ولا مظنونة مع انه مشعر بانه له المنع عن الغزو والشهادة على احد التقديرين على انه ثم لانه قد يكون مظنونا **قوله** ويتعين بالنذر اى القتال المعلوم من الجهاد لا الجهاد المصطلح لقوله وبالدفع اى عن نفسه بل عن حريمه واخوانه والبضع كذا اذا خاف على النفس ونحوها وان كان الخايف على نفسه من اهل الحرب يدفع عن النفس ونحوها لا مساعدة الكفار **قوله** والموسر العاجز الخ قيل بالوجوب والاصل وكون الجهاد واجبا بالنفس دون المال بل انما يجب صرفه فيه لاجل توقف الجهاد بالنفس عليه بدفعه نعم يمكن تعيين الصرف لو كان الدفع موقوفا على بذل المال فانه ليس باقل من النفس ويجب وليس ذلك دليلا على الوجوب كفائيا فتامل **قوله** والقادر الخ دليل السقوط عن القادر كفائيا مع تحقق من يكفى **قوله** ويجب الخ دليل وجوب المهاجرة من بلاد الشرك على من اسلم فيها او حصل فيها بعد الاسلام فى موضع اخر مع القدرة على ذلك وعدم القدرة على اظهار شعاير الاسلام بحيث يخفيها عنه خوفا من المشركين فيحتاج الى التقية وكتمان الاسلام من الشهادتين والصلوة والاذان ونحوها هو الاجماع والنص مثل قوله تعالى الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها كما ان دليل عدم الوجوب مع عدم القدرة هو الاية وقوله تعالى الا المستضعفين والعقل ايضا ودليل عدم الوجوب على من يقدر على اظهار شعاير الاسلام ان السبب هو اخفاء الدين واذا لم يكن ذلك لم يجب هذه المهاجرة لا خصوصية لها بزمانه بل باق ودائر مع العلة ومعنى قوله لا هجرة بعد الفتح انه لا هجرة بعد فتح مكة مثل الهجرة قبل الفتح فى الفضيلة ...

ممّا لعدم بقاء العلة او انه لا هجرة فاضلة بعد الفتح اى ليس الهجرة الواقعة بعد فتح مكة ...

ويستحب المرابطة بنفسه وبفرسه وبغلامه وان كان الامام غايبا وحدها ثلثة ايام الى اربعين يوما فان زادت فله ثواب الجهاد ويجب بالنذر مع الغيبة ايضا ولو نذر شيئا للمرابطين وجب صرفه اليهم على راى ولو اجر نفسه وجب وان كان الامام غايبا المقصد الثانى فى كيفيته يحرم فى اشهر الحرم الا ان يبدا العدو فيها او يكون ممن لا يرى للحرم حرمة ويجوز

الكفارة ولا يجوز قتل المجانين والصبيان والنساء وان عاونوا الا مع الضرورة ... بقتال الاقرب فالاقرب ويبدا ... الحرم

المنتهى فى بقاء الهجرة وقوله صلى الله عليه وآله لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها اى تظهر علامة القيمة ولا يبعد ايضا وجوب المهاجرة من بلاد الشرك على وجوبها من بلاد الخلاف لو سلم ظهور هذا من العلة المفهومة من الاية والخبر والاجماع فانما هو بالشرطين المذكورين القدرة عليها وعدم اظهار شعاير الايمان بحيث يلزم ترك الواجبات المقررة فى الدين والعمدة فى الايمان بان يكون مثلا شخص واحد فى بلد اهله مخالف كلها مغلوبا بحيث لو ظهر حاله لا يسلم من القتل اذ الرد الى دينهم كما كان فى بلد الشرك لا مجرد التقية فى بلدة اهلها مؤمنون الا ان الحاكم مخالف ومع ذلك يفعل شعاير الايمان الا انه لا يظهر عنده فلا يترك الشعاير نعم قد يتفق فى بعض الفروع المجوز فيه التقية ولعله ورود التقية عموما وخصوصا والترغيب والتحريص بها وديدنهم عليهم السلام كذلك ودابها المعيشة بقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم وكونها شايعة فى هذه الطايفة من الاول الى الان بحيث لا ينكر ولا ينقل عن احدهم المهاجرة من بلاد المخالف الا امرها بل نقل المخالطة معهم وفى مساجدهم والصلوة معهم وحضور جنايزهم وعيادة مرضاهم وعدم شئ من ذلك فى بلد الشرك وعدم ذلك من واحد من الشيعة مع ابتلائهم دايما بهذا الامر بل الظاهر ان ذلك من علامة تحقيقهم ولحصول كثرة ثوابهم بكثرة مشقتهم حتى يظهر عليه السلام بامامهم والفرق بين الخلاف للحق وبين الشرك وكذا سكوت الاصحاب عن ذلك مع ذكرهم الفروع الكثيرة الا ما نقل عن الشهيد مجملا مع عدم محله وسنده ودليل عدم وجوب المهاجرة عن بلاد المخالف كالمهاجرة عن بلاد الشرك وهذا يؤذن بالفرق بين المخالف والمشرك وعدم اتحاد الحكم بينهما مثل عدم نجاسة المخالف ولهذا قيل بغسلهم وتكفينهم ودفنهم فى مقابر المسلمين والصلوة عليهم بخلاف المشركين وبالجملة يظهر بالتتبع عدم اتحادهم وهو ظ وليس هذا محل الذكر فان المقصود هنا غير ذلك **قوله** ويستحب المرابطة قال فى المنتهى الرباط فيه فضل كثير وثواب جزيل معناه الاقامة عند الثغر لحفظ المسلمين واصله من رباط الخيل لان هؤلاء يربطون خيولهم كل قوم بعد اخرين فسمى المقام بالثغر رباطا وان لم يكن خيل وفضله متفق عليه روى سلمان رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول رباط ليلة فى سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه فان مات جرى عمله الذى كان يعمل واجرى عليه رزقه وامن الفتان وعن فضالة بن عبيد قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال كل ميت يختم على عمله الا المرابط فى سبيل الله فانه ينمو له عمله الى يوم القيمة ويؤمن من فتان القبر ثم الى آخره استحبابا مؤكدا حال ظهور الامام واما فى حال غيبته فانها مستحبة ايضا استحبابا غير مؤكد لانها لا تتضمن قتالا بل حفظا واعلاما فكانت مشروعة حال الغيبة ولعل دليل الاستحباب مطلقا حيث يشمل حال الغيبة عموم الادلة وزيادة التاكيد حال الحضور لعدم توهم محذور الجهاد حال الغيبة وانه لو حصل المقاتلة فهو جهاد حقيقى لكونه باذنه صريحا وان حصل القتال فى الثغر حال الغيبة فهو للدفع فيقصد الدفع عن نفسه وعن اخوانه المسلمين واهله ولا يقصد به الجهاد فان ذلك ليس بجهاد كذا قال فى المنتهى وقال ايضا لها طرفان قلة وكثرة وطرف قلته ثلثة ايام واختاره الشيخ وهو قول العلماء الا احمد فانه قال لا طرف لقلتها لنا ان مفهوم المرابطة انما يصدق بثلثة ايام غالبا وطرف كثرته اربعون يوما وهو متفق عليه يدل عليهما رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال الرباط ثلثة ايام واكثره اربعون يوما فاذا جاز ذلك فهو جهاد **قوله** ويجب الخ وجوب المرابطة بالنذر مطلقا بعد ثبوت استحبابها حال الغيبة ايضا ظ وكذا وجوب صرف ما نذر للمجاهدين فيهم ح وكذا وجوب الاجارة لو اجار نفسه للمرابطة وهو مذهب ابن ادريس لانه نذر فى طاعة الله فينعقد ويجب الوفاء وانه اجارة على فعل طاعة فيجب الاتيان بمقتضى الاجارة الصحيحة والراى اشارة الى مذهب الشيخ انه يجب صرفه فى وجوه البر قال ابن ادريس ان انعقد النذر يجب صرفه فيه والا لا صرفه فى شئ بل يكون للمالك وهو كلام حق وقال الشيخ ايضا ولا يلزمه الوفاء بالاجارة بل يرد ما اخذه الى المكرى الا فى حال ظهوره وان لم يكن له وارث يلزمه الوفاء ومنع ابن ادريس من ذلك ايضا والظ انه يصح وعلى تقدير عدم الصحة ينبغى عدم الوفاء مطلقا وهو ظ الا ان للشيخ رواية فى صرف النذر فى وجه من وجوه البر ان لم يخف شناعة المخالفين بانهم لم يوفوا بالنذر وان خاف صرفه فى المرابطين وكانه لعدم الصحة ومخالفتها للقوانين ردت فتامل **قوله** يحرم الخ دليل تحريم الجهاد فى اشهر الحرم الاربعة الواجب الفرد والثلثة السرد ذو القعدة وذو الحجة والمحرم الاية ودليل الاستثناء كانه العقل والنقل ودليل جوازه فى الحرم عموم ادلة القتال من غير دليل على الاستثناء **قوله** ويبدا بقتال الخ قال فى المنتهى وينبغى للامام ان يبدا بقتال من يليه وهو اعرف يكونه واجبا او مستحبا فالتفويض اليه اولى كساير الاحكام هذا مع عدم الخوف عن الابعد مع مبدا بقتال الابعد وهو ظ **قوله** وانما يجوز الخ اى بعد دعاء المشركين الى الاسلام لمن لا يعلم الدعاء واذا كان ممن يعلم ان الغرض هو الاسلام والدعاء اليه مثل ان دعى مرة فلا يحتاج اليه ودليل عدم جواز تولى الدبر ووجوب الثبات وان غلب الهلاك مع الاستثناء هو الاية والمراد بالمتحرف للقتال الانتقال من حالة الى اخرى هى ادخل فى القتال كان يطلب السعة من الضيق وعدم مواجهة الشمس والمتحيز الى فئة المذهب الى عسكر المسلمين للتعاون على حرب العدو وذكر للتحيز شرط عدم البعد وحصول المعونة لعل دليل الاستثناء عدم جواز المحاربة بالسم والجواز بساير انواع ما يتصل به العدو هو الخبر والاجماع ودليل جوازها به ايضا عند الاضطرار ذلك ودليل جواز قتل الترس من النساء والصبيان والمسلمين مع عدم امكان التحرز وعدم الذنب الدفع الا به ظ وكانه مذكور فى الخبر ايضا ثم تدبر على قاتل المسلم الذى هو الترس ولا قود بالطريق الاولى بالعقل والنقل نعم قالوا عليه الكفارة من بيت المال لانه قتل لمصلحة الاسلام ومعلوم وجوب القود ايضا مع تعمد القتل وامكان التحرز وعدم التوقف على ذلك كفارته كفارة الجمع للمسلم المذكور فى محله ولعل دليل عدم جواز قتل المجانين والصبيان والنساء وقتل الخنثى ايضا وان عاونوا الا مع الضرورة كالمسلم الاجماع والخبر قال فى المنتهى لا يجوز قتل صبيانهم اجماعا ولو قاتلت المراة لم يجز قتلها الا مع الاضطرار لعموم الادلة ويدل عليه ايضا اعتبار العقل فى الجملة وكذا التمثيل اى قطع الاعضاء والغدر والغلول اى استعمال الحيلة وسرقة اموالهم وقيل بغلة حرام لكن الاموال حلال وفيه تامل ودليل كراهة الاغارة والنزول عليهم غفلة ليلا الخبر ايضا وكذا القتال قبل الزوال وليدخل الليل فيقل قتل الانفس المرغوب عنه كما قيل ودليل كراهة تعرقب الدابة مع عدم الحاجة الخبر ايضا مع الاعتبار ودليل كراهة المبارزة بغير اذن الامام بعد حصول الاذن بالقتال فى الجملة كانه الخبر ايضا وعدم التعجيل فى القتال وانه قد لا يكون المصلحة فى ذلك مع ورود الخبر بعد الباس **قوله**

فيجوز

ويجوز للامام او نايبه الذمام لاهل الحرب عموما او خصوصا ولاحاد المسلمين العقلا البالغين ذمام احاد المشركين لا عموما وكل من دخل بشبهة الامان رد الى مامنه وانما ينعقد قبل الاسر ويدخل ماله

ويجوز للامام الخ اى عقد الامان على ترك القتال ولوازم القتال اجابة لسؤال الكفار بالامهال و نقل فى المنتهى الاجماع على ذلك وجواز للامام لكل الكفار وبعضهم مع المصلحة كالنبى ولمنايبه كذلك لانهم فى ولايته وغيرهم ولساير المسلمين ايضا يجوز سواء كان حرا او عبدا رجلا او امراة الماذون فى الجهاد وغيره لا المجنون والصبى اليهما اشار بقوله للعقلاء البالغين ومعلوم اعتبار الاختيار فلا يصح امان المكره ان يامنوا لواحد من المشركين او للعدد اليسير منهم كالعشرة كانه المراد بهما بآحاد المشركين فى الكتاب وغيره والمراد بنفى العموم الزايد على ذلك مطلقا وكان دليل ذلك كله الاخبار والاجماع ايضا فى الجملة واذا انعقد الامان وجب الوفاء به بحسب ما شرط من وقت وغيره ما لم يتضمن مخالفا للشرع قال فى المنتهى ولا نعلم فيه خلافا و نقل الخبر ايضا ثم قال ولو انعقد فاسدا لم يجب الوفاء به بل الاخلال كامان الصبى والمجنون والكافر وغيرهم ممن لا يقبل منه امره او كان الامام متضمنا الشرط لا يسوغ وفى هذه الحالات كلها يجب المامون ان يرد الى مامنه بمعنى عدم التعرض له حتى يصل الى منزله ويلحق باصحابه ثم يفعل به ما يجوز وكذا فى جميع الصور التى بطل الامان واعتقد الكافر كونه امانا فانه شبهة الامان بمنزلته ودخول ماله معه لو استامن سكون دار الاسلام واجيب كذا بطلانه لو التحق الى دار الكفر للاستيطان ولكن لا يبطل امان ماله ما لم يبق على امانه وفيه تامل للتبعية وكانه للاحتياط وكثرة التاكيد فى الوفاء بالعهود والعقود والشرط وكون المال لو مات مطلقا وكان لا وارث له مسلم للامام خاصة كانه دليل انه ميراث من لا وارث له اذ الكفار لا ترث ما فى دار الاسلام كما لا يرثون من المسلم فتأمل و لعله للاجماع والخبر ولو اسر هذا الشخص بعد وصوله الى مامنه استرق هو وما بقى له وقيل المال للامام لانه لم يوجف بخيل ولا ركاب وفيه تامل للتبعية فتأمل **قوله** ويصح الخ قال فى المنتهى وقد ورد فى الشرع عبارتان احدهما اجرتك والثانية امنتك اى اللفظين الذى ينعقد الامان وكذا كل لفظ يدل على هذا المعنى صريحا كقوله انت ممنك وانت فى ذمة الاسلام وكذا كناية مثل انت تحت جرزى وعلم بها ذلك من قصد العاقد سواء كان بلغة العرب وبلغة اخرى فلو قال بالفارسية مترس فهو امان واما قوله لا باس عليك ولا تخف وما شاكل ذلك فان علم من قصده الامان بالقراين الحالية او المقالية كان امانا لان المراعى هو القصد لا اللفظ وان لم يقصد بذلك الامان لم يكن امانا ولكن يرد الى المامن كما فى ساير الامانات الباطلة مع شبهة الامان ولو كان يدعوها الكافر وفى الفرق المذكور منه و لا تخف تامل وما بعده **قوله** ولو اسلم الخ اى ليس للحربية ولا لوارثها الكافر الحربى ايضا بعد موتها مطالبته زوجها الذى اسلم بالمهر لانه لا امان لمال الحربى كذا استدل فى المنتهى وقد فرض كونها حربيا ايضا ولعله لم يرد هنا ايضا والظاهر انه لا يحتاج الى كون الوارث كافرا فضلا عن كونه حربيا لانه اذا اسلم قبل موتها او اسلامها فقط اسقط المهر لعدم الامان فصار ذمته برية فلا يبقى لوارثها المسلم ايضا لعدم الملكية وكانه يتغير الاطلاق وانتفاء قوله فان ماتت ثم اسلم الخ وهو مع ما قبله كالصريح فى ان موتها فى المسئلة السابقة بعد اسلامه و وجه هذا ايضا واضح **قوله** ويجوز الخ اى يجوز ايقاع عقد الصلح بان يكون بحكم الامام مستبعدا وكل ما حكم به فيكون ذلك متعينا وكذا نايبه العدل وكذا يجوز عقد بحكم من يجعله الامام حكما فى ذلك وجه كله ظاهر فان مات الحكم قبل الحكم بطل الامان الحاصل بعقد الصلح فيردوا الى مامنهم ثم هم حرب وهو ايضا ظاهر وكذا لو مات احد الحكمين بطل حكم الاخر للاجماع فى الحكم ولا يبطل لو كان كل واحد حكما وايضا هو الظاهر **قوله** ويتبع حكمه المشروع يعنى يجب تبعية حكم الحاكم اذا حكم باى شىء كان بشرط كونه مشروعا مثل قتل البلاغ وسبى النساء والصبيان **قوله** فان حكم الخ دليل سقوط القتل المحكوم عليه دون السبى والمال عدم جواز قتل المسلم وجواز استرقاق المسلم واخذ ماله فى الجملة ولما حكم قبل الاسلام ينبغى العمل حصول المنافى فتخصيصا فى السبى فان سبى المسلم قبل اخذه والتسلط عليه استرقاقه مشكل وكذا اخذ ماله فان مجرد الحكم ليس بتسلط ولا باخذ على ان الرضا بالحكم انما كان بشرط البقاء على الكفر انه لا حكم بعد الاسلام والظاهر دليل وجوب ترك الحرب بعد الصلح عليه مدة معينة لزوم الوفاء بالعقود والشروط ودليل عدم صحة العقد اذا كانت المدة مجهولة عدم صحة العقود مع الجهالة فتأمل ومما لا يجوز شرطه للكفار فى عقد الصلح اعادة المهاجرة بالكسر التى فارقتهم وجاءت مسلمة من الكفار ولحقت بالمسلمين فاذا تحقق اسلامها لم تعاد ولم تسلم اليهم ولكن تسلم اليهم ما سلمه اليها من المهر المباح خاصة دون ما لا يملكه المسلم كالخمر ودون النفقة والكسوة وقيل يدفع من بيت المال ووجه عدم جواز شرط اعادة المهاجرة وعدم اعادتها ظاهر ولعل وجه وجوب اعادة المهر هنا بعد المنع فى الاولى هو الصلح والمهادنة وكونه من بيت المال كانه لكون رده لصلح المسلمين وسبب سقوط المهر مع عدم المطالبة قبل موتها حتى ماتت انه انما يجب دفع المهر اليه بسبب الحيلولة ومنعها عنه وقد حصل المنع هنا بالموت ولم يجب الدفع الا بالطلب فلعل الا بعد الموت ومنه يظهر وجه عدم السقوط قبله وتقييد استحقاق رد المهر بالطلب قبل الموت بكونها فى عدتها الرجعية لعله ليتحقق استحقاقها الزوجية حتى يصير الحايل هو الاسلام فقط لان فى البائنة يحصل المفارقة قبل مطالبة المهر ولهذا ليس له المطالبة بعد الطلاق البائن لعل دليل احقية المسلم فى العدة الرجعية بزوجته المسلمة قبله هو ان الزوجية ثابتة ولم يحصل البينونة لعله لا خلاف فى الحكم ودليل عدم اعادة المرتدة ما ذكره ودليل جواز اعادة الرجل المسلم المهاجر اذا شرط بشرط الامن فتنته اى رجوعه عن الاسلام لاستغنائه وقوته بكثرة عشيرته التى يمنعون عنه الناس لم يمنع احد بقتله ويؤذيه حتى يرجع او مثل ذلك الايفاء بالشرط وعقد الصلح مع عدم مفسدة ودليل يدل على عدمه كوجوده فى المهاجرة وهو قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار ولا يعاد من لا يؤمن عليه لعدم العشيرة وما شابهها فقوله بكثرة العشيرة وغيرها متعلق بقوله يؤمن كما هو الظاهر و هذا المعنى مصرح فى غير الكتاب يمكن تعلقه به ايضا ولكن يكون مخالفا لساير الكتب **قوله** كما ينقل الخ قسمة الغنيمة فعلم او من بايره وسهام المال فبحث مثل عنها فضولى ولكن نشير الى حل بعض الالفاظ بينهما كما فى السابق والاخوى المراد بالجعل اجرة عمل من استعمله على المقتول كالصلاح والثياب فى الرضخ عطاء قليل ليس بكثير لعل المراد بالوالى الامام والنايب للراجل سهم متعلق بتقسيم العراب الجيد من الخيل

الاناث بما كان بالسبي وكذا من لم يبلغ ويعتبر المشتبه بالانبات والبالغ من الذكور اذا اخذ قبل تقضي الحرب جب قتله اما بضرب عنقه او بقطع يده ورجله من خلاف وتركه حتى ينزف
وان اخذ بعده لم يجز قتله ويتخير الامام بين المن والفداء والاسترقاق وان اسلموا بعد الاسر يجب اطعام الاسير وسقيه وان اريد قتله ولو عجز لم يجب قتله ولو قتله مسلم فهدر
ودفن الشهيد خاصة والطفل تابع ولو اسلم احد ابويه يتبعه ويكره قتل الاسير صبرا وحمل راسه من المعركة ولو استرق الزوج انفسخ النكاح لا بالاسر خاصة ولو اسر الزوجان او
كان الزوج طفلا او اسرت المراة انفسخ النكاح بالاسر ولو كانا مملوكين تخير الغانم ولا يجب اعادة المسبية لو صولح اهلها على اطلاق مسلم من ايديهم فاطلق ولو اطلقت بعوض
جاز ما لم يستولدها المسلم ولو اسلم العبد قبل مولاه ملك نفسه ان خرج قبله والا فلا ويحقن الحربي دمه وولده الصغار وماله المنقول بالاسلام في دار الحرب وما لا ينقل للمسلمين
ولو سبيت زوجته الحامل ولا سهم للخيل المغصوب للغاصب بل فوضا من وعليه الاجرة للمالك ولو كان المالك حاضرا له السهم ايضا كذا قاله فيه تامل والقاسم يعلم والاقتباس
منه استرقت دون حملها بصدق صاحب الخيل حتى ياخذ سهمه هو وجود الفرس معه على وجه شرعي عند الحيازة الى زمان القسمة تامل السرية قطعة من الجيش ينبغي مشاركته
المطلب الثالث في الاسارى الجيش لها في الغنيمة التي اخذتها وبالعكس اذا كانت السرية خارجة منه بعد الخروج من البلد لانه جيش واحد بخلاف الجيش الخارجين من البلد كل الى
وهي اربعة الاول جهة والسرية الخارجة عن الجيش من البلد فان كلا جيش والاعراب الذين لا شيء لهم هم الذين اظهروا الاسلام ولم يصفوه ولم يهاجروا او معلوم عدم تملك الكفار
المسلمين واموالهم فالاحرار الذين اسروا بايدي الكفار اذا وقعوا بايدي المسلمين لا سبيل لاحد عليهم فيذهبون حيث شاؤوا واما العبيد وسائر الاموال
التي في ايدي الكفار من المسلمين وقع بعد الحيازة بيد الغزاة فهي لاربابها التي كانت لهم من قبل فكل من ثبت له شيء منها فان كان قبل القسمة اخذها
وبعدها فقيل تنقض القسمة وقيل ياخذها ايضا صاحبها ويرجع الغانم الذي كان ذلك في حصته الى بيت المال وقيل يرجع الى الغانمين بالنسبة ولعل الارفق
بالقوانين والقاسم يعلم لا يحتاج الى التحقيق **قوله** الاناث الخ الظ عدم الخلاف في تملك النساء والصبيان الذين لم يبلغوا بمجرد اخذ الغانم اياها
ذكره في المنتهى ولعل امتحان المشتبه من الذكور بانبات الشعر الخشن على العانة وعدهما الاخلاف فيها ايضا ويدل عليه الخبر من العامة والخاصة ايضا
ان كان في السند تامل وقد يشكل لاختلاف الناس في ذلك كثيرا فتأمل وكذا الاخلاف عندنا في تخيير الامام في كيفية قتل الكفار البلاغ الماخوذين والحرب
قايم وعدم جواز القتل بعده والتخيير بين المن والفداء والاسترقاق ويدل على الاولين الاية ايضا ولا يسقط التخيير الاخير بالاسلام فلا ينبغي التكلم
في ذلك فانه الى الامام لانه الماخوذ منه العلم بالمسائل لعله دليل وجوب اطعام الاسير الجائز قتله وسقيه مع ارادة قتله ايضا هو الاجماع وعدم جواز
القتل بهذا الوجه لذلك كذا عدم وجوب قتله مع عجزه عن المشي بل يخلي سبيله ونقل عليه الرواية ايضا ولكن ظاهرها عدم جواز قتله حيث قال لا
تقتله فانك لا تدري ما حكم الامام فيه والظ منها ان الكلام في الماخوذ والحرب قائم الذي يقتله الامام قتل الكافر الاسير مطلقا الا انه لما قال تجب
قتله على الامام قتل الكافر الاسير عجز الكافر من ان يوصله اليه فقد يخطر بالبال وجوب قتله لانه واجب فاراد رد هذا الوهم وقال ولا يجب قتله و
ان لم يجز قتله ولكن لو قتله قاتل فهدر اي لا يجب القصاص ولا الدية على قاتله ولا كفارة لكفره ووجوب قتله ولكن يمكن ان يعزر لو كان عالما
بفعله المحرم ويحتمل التعزير مطلقا السد للباب وظاهر وجوب دفن الشهيد وعدم جواز دفن الكفار لعله مجمع عليه **قوله** والطفل الخ الظ انه لا خلاف
عند الاصحاب في تابعية اطفال الكفار لابائهم في احكام الكفر من النجاسة وعدم قتل المسلم به وجواز بيعه على الكفار وغير ذلك فاذا اسر مع ابوين
الكافرين او مع احدهما يكون على تلك الحالة واذا اسلما او اسلم احدهما يتبعه فيه لانها يتبع اشرفهما واما اذا اسر وحده او مع بقاء الابوين
على الكفر او مع موتهما فقال البعض انها تابعة للسابي في الاسلام لقوله كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه في
صحة هذا الخبر تامل لانا ما راينا مسندا من طرقنا نعم هو مشهور وفي معناه ايضا ثم وقيل في الطهارة فقط دون باقي احكام الاسلام للحرج
الضيق والاصل الطهارة وان سبب النجاسة هو الكفر وليس هنا وفيه ايضا تامل لعدم العلم بكون هذا المقدار من الحرج موجبا للحكم بالطهارة و
كونها تابعة للاباء اخرجها عن الاصل فيستصحب حتى يعلم زوالها ومنها النجاسة وقد يقال الحكم بالطهارة غير بعيد للاصل وعدم ظهور دليل خلافه
لان التابعية للابوين حال الحجر هما سببها في النجاسة غير ظاهرة اذ اسبابها محصورة وليس هنا محتمل غير الكفر وهو معدوم لانه اعتقاد خاص لا عدم
الاسلام عما من شانه ذلك هو ظ ولو سلم ذلك لا اجماع لو كان لا يلزم وجودها بعد مفارقتهما مع السابي المسلم ولا استصحاب لعدم بقاء محل الحكم
الى الزمان الثاني ودليله وهو الكون معهما والاجماع نقل انه لذلك حكم بالطهارة اكثر الاصحاب بل يمكن ان يكون اجماعيا وان توهم من ظ بعض
العبارات الخلاف فيه والحاصل ان الحكم بنجاسة السبي مشكل جدا لكثرة ادلة الطهارة واما باقي الاحكام ففيه تامل فتأمل **قوله** ويكره قتل الخ
قتل اي يحبس حتى يموت وقيل يقتل وآخر ينظر اليه وقيل قتله جهرا بين الناس لعل دليلها الاجماع والخبر والاعتبار وكذا في حمل الراس وقد استثني
نقله للشهادة نكاية الكفار **قوله** ولو استرق الخ كان دليل انفساخ نكاح الكفار باسترقاق الزوج الكبير لا بمجرد الاسر فانه لا يسترق الا باسترقاق الامام
لان الامام مخير بينه وبين المن والفداء بخلاف ما لا يقتل وباسر الزوجة مطلقا وعدم الاحتياج الى الاسترقاق لانهما يرقان بمجرد الاخذ والسبي كما تقدم
الاجماع والاخبار فيجوز وطيها بعد العدة فيمن عليها العدة وفي غيرها في الحال وكذا دليل تخيير الغانم بين الفسخ والامضاء اذا كان الزوجان
الاسيران مملوكين والظ ان ذلك للامام او للنائب والغازي الذي يملكهما بحصته ويؤيده هذا تخيير المشتري ودليل عدم وجوب اعادة المراة المسبية من
الكفار اليهم لو صولحوا على اعادتها عوضا عن اطلاقهم المسلم الحر الذي اسروه وان اطلقوا ان الحر المسلم لا عوض له ويحتمل امر ظ عدم وجوب الاعادة
جوازها وذلك مع بقائها على الكفر محتمل كما يجوز اطلاقها واعطاؤها اليهم بعوض اخر غير الحر المسلم الا ان يستولدها مسلم ولو بشبهة لانها صارت
فيها شائبة الحرية فتأمل فيه لعل دليل الاصل والاستثناء ما مر **قوله** ولو اسلم الخ اذا اسلم مملوك الحربي واسلم هو ايضا فان اسلما معا او اسلم المولى اولا
فهو باق على ملكه وان اسلم المملوك اولا وخرج الى دار الاسلام سواء فتح او لا فهو حر قبل مولاه لو قهر مولاه ماله ملكه لانه بالقهر ملك نفسه مثل تقهيره احد
ولما امتنع تملكه نفسه صار حرا وقد يكون دليله اجماعا وعليه الخبر ايضا وان لم يخرج فان اسلم مولاه قبل ان يسترقه احد فهو باق على ملكه وان لم
يسلم حتى اسر وغنم فهو من الغنيمة قال في المنتهى ومن الناس من لم يشترط الخروج قبل المولى الاول اصح قال الشيخ ره وان قلنا انه يصير حرا كان قويا
الاستصحاب يقتضي الاول ويدل عليه الخبر ايضا ان خرج الينا قبل المولى فهو حر وبعده فهو عبد وعدم تسلط الكفار على المسلم الثابت بالقرآن و
غيره يدل على الثاني ولكن ما يقول الاصحاب بعدم التملك بل يبيعون عليه لو ملك الحربي عبدا مسلما فما بقي عليه التسلط فتأمل والله يعلم **قوله**
يحقن الخ اي لو اسلم الحربي في دار الحرب يحفظ بسببه نفسه وولده الصغار ولو كان حملا دون البلاغ وزوجاته مطلقا من السبي بل من [illegible] .

وباطريق ارادت الطرق المذكورة فالظ ان مراده عدم الجواز عندهم فانه لا يجوز لغير الامام صح

مع الزوج الصغير وباسر صح

قبل اسلامه صح

القتل وحم

وكذا

المفتوحة عنوة للمسلمين قاطبة يتولاها الامام ولا يملكها المتصرف على الخصوص ولا يصح بيعها ولا وقفها ويصرف الامام حاصلها في مصالح المسلمين ويقبلها الامام

وكذا اموال المحللين الا ما لا ينقل فانه يبقى على حكم مال الحربي ولعل دليله الاجماع والخبر **قوله** المفتوحة الخ اي القسم الاول من اقسام الارض الاربعة الارض التي فتحت عنوة والمراد بها المأخوذة بالغلبة والقهر ونقل في المنتهى والتذكرة اجماعنا على كونها للمسلمين قاطبة وعدم اختصاصها بالغانمين وغيرها وعدم تفاضل احد على غيره وكون الكل فيه سواء وسيظهر لك كون المراد بها ما كان له هذا الحكم المعمورة منها حال الفتح والقهر والغلبة دون الموات فانها للامام كساير الموات التي ليست ملكا لاحد ولم تجر عليه يد الملكية بالاتفاق وان المتولي على هذه الارض هو الامام عليه السلام بالاتفاق ايضا ولانه اولى بهم من انفسهم وليس احد يصلح لذلك مع وجوده عليه السلام وبدون المتولي لا ينتظم امرها وهو ظ فيفهم حال الحضور ليس لاحد التصرف المخرج عن الملك مثل البيع والهبة والوقف وغيرها لعدم كونه مالكا بالخصوص ولو في حصة المشتركة لعدم التعيين ولعدم استقلاله لان امرها بيده عليه السلام ولان معنى كون هذه الارض للمسلمين كونها معدة لمصالحهم العامة مثل بناء القناطر والمساجد ونفقة الائمة والقضاة والكتاب ومؤنة الغزاة وغيرها من المصالح العامة مثل بيت مال المسلمين بل لا يظهر جواز صرف حاصلها في نفقة فقير واحد بخصوصه الا ان يجعل من المصالح كاعطاء الايتام ونحو الارامل ويدل على ان هذا المعنى هو المراد صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام قال وما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخيبر فانهم وبالجملة الظ ان خمس هذه الارض لاربابها لانها غنيمة كساير الغنائم وصرح الشيخ به في التهذيب ثم ايضا في المنتهى والمخ فليس يحل التوقف والناظر على الباقي هو الامام وهو الحاكم على الاطلاق فيؤجرها ويأخذ قبالتها ويصرفها في مصالح حتى لا يحل للمستاجر في مقابلة حصته من الارض والاجرة شيئا ولم يبطل الاجارة في بعضها لانه مالك لانه بالحقيقة ليس للمالك بل هي ارض جعلها الله تعالى كالوقف على مصالح المستاجر وغيره من المسلمين لا انها ملك للمسلمين على الشركة وهو ظ لما قلناه من صحة الاجارة وعدم جواز تصرفه مشاعا كساير الشركات ومفهوم الاخبار ايضا ولا يصح لاحد التصرف فيها الا باذنه فلا يصح بيعها ولا وقفها قال في المنتهى لا يصح التصرف فيها بالبيع والشراء والوقف وغير ذلك نعم يجوز ذلك في حال الغيبة قال في س لا يجوز التصرف في المفتوحة عنوة الا باذن الامام سواء كان بالبيع او الوقف او بغيرها نعم في حال الغيبة ينفذ ذلك وقيد عبارة القواعد في شرح المحقق الثاني في عدم هذه التصرفات ايضا بحال الحضور وجوّز حال الغيبة وذكر كلام س وفيه تامل لانها ملك للغير والبيع والوقف موقوفان على كونها ملكا للبايع والواقف بل يحصل الشبهة في جوازه حال الحضور بعد حصول الاذن بذلك عنه عليه السلام الا ان يقتضي مصالح العامة ذلك بان يجعل قطعة منها مسجدا مثلا او حصل الاحتياج الى ثمنها ومع ذلك الظ انه لا يبعد قول س مع المصلحة اذ قد تكون المصلحة في ذلك مع غيبته عليه السلام وايضا قد يؤول الى التصرف فيما له من البناء والعمارة والاحقية كما قال في المنتهى لو تصرف فيها احد بالبناء والغرس صح له بيعها على معنى انه يبيع ماله فيها من الاثار وحق الاختصاص بالتصرف لا بالرقبة لانها ملك المسلمين قاطبة فالرقبة بعد بيع المعمورة من الارض المفتوحة عنوة ويدل على عدم جواز البيع الرواية ايضا ولكن في الحقيقة ليس بتصرف في الرقبة فيبعد صيرورتها مسجدا او وقفا والظ ان مراد س كون ذلك في اصل الرقبة لا الاثار فتامل الا ان الظ ان ذلك مستند اولا بين المسلمين في زمان الحضور والغيبة بين العامة والخاصة في الاراضي المشهورة بانها مفتوحة عنوة الى الان من غير انكار احد ذلك واجراء احكام المسجد على ما جعل مسجدا واحكام الملكية في غيره مما يبعث الا ان يحمل ذلك فيما يمكن تملكه من الارض المفتوحة عنوة مثل ان يكون خمسها او رباعها الامام لمصلحة المسلمين وكانت مواتا حين الفتح ونحو ذلك فتامل وايضا لو لم يجز ذلك لادى الى حصول الشبهة والشك في اباحة اكثر الاشياء بوقوع ذلك في البين في الجملة ولادى الى المنع من بناء المسجد الان فيها وما ذكرناه ان دل على الجواز من غير اذن الامام لدل عليه من غير اذن الحاكم في ذلك ايضا وان قلنا انه قايم مقامه فلا بد من اذنه فيما هو له في الجملة ولا شك ان الاولى ذلك ان امكن وبالجملة ذلك مشكل فيما تحقق كونه معمورة حال الفتح بناء على ما تقدم ومع ذلك الظ الحكم بصحة مسجدية ما نراه مسجدا وجواز فعله ابتداء في هذا الزمان وغيره ايضا فيما يتملكه من الاراضي مطلقا لانه في غير المفتوحة عنوة ظاهر وفيها ان كانت مواتا فظ وان كانت محياة فيحتمل كونها مواتا حال الفتح وعمرت بعد ذلك فان الاصل عدمها حتى يتحقق وفيما تحقق فاتى الابحاث المتقدمة وذلك مشكل اذ ما نعلم ذلك الا ببعض التواريخ التي لا يعلم الا بعد نقله مع عدم العدالة في احد من طبقاته ومعلوم عدم وصوله الى عدد التواتر وليس اشهر من العراق مع انه وقع الخلاف للعلماء في اصل كونه مفتوحا عنوة فكيف في تحديده عرضا وطولا بل الموضع المعمور بعينه منه حال الفتح قال في كره قال بعض الشافعية ان سواد العراق فتح صلحا وهو محكي عن ابي حنيفة وقال بعضهم اشتبه الامر علي ولا ادري فتح عنوة او صلحا على انه قد اشترط في المش عند اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا في المفتوحة عنوة كون الفتح باذن الامام عليه السلام حتى يكون غنيمة واشترك فيها المسلمون كلهم ولا يكون للامام خاصة فالعلم بذلك في شيء من الاراضي غير معلوم لان العراق المشهور بذلك فتحت في زمان الثاني وما تحقق كونه باذن امير المؤمنين عليه السلام بل الظ عدمه لعدم اختياره وما ثبت كون الحسن عليه السلام معهم قال في المنتهى بعد حكاية ارض العراق وتحديدها وكونها مفتوحة عنوة قال الشيخ وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير اذن الامام فغنمت تكون الغنيمة للامام خاصة يكون هذه الارضون وغيرها مما فتحت بعد الرسول الا ما فتح في ايام امير المؤمنين عليه السلام ان صح شيء من ذلك للامام خاصة انتهى وهذه كالصريحة في كون العراق مفتوحا عنوة بل في عدم المفتوح عنوة بالمعنى الذي تقدم وبالجملة اثبات ارض مفتوحة عنوة مع الشرط في غاية الاشكال واثبات الاحكام المترتبة عليه اشد اشكالا وايضا بعد اثبات اباحة الخراج في الاراضي الا ان لاحد من المسلمين من السادة والطلبة وغيرهم بناء على ان اجرة الارض المفتوحة عنوة وهي لساير المسلمين لما عرفت انه لا يباح الا فيما علم كونه معمورة حال الفتح باذنه على الظ وورد نحو خطا القنا ودوان تلك الاجرة والطسق مصرفها المصالح العامة بنظر الامام فكيف يبيح بدون ذلك وكيف يجوز اخذ واحد منا شيئا كثيرا منه مع وجود المصالح والاحوج والمساوي وابعد منه اشتراط الاباحة بتجويز الحاكم الجاير مع عدم تجويز الاخذ والاذن له بوجه وايجاب الاعطاء بحكمه على المتصرف في الاراضي وعدم كتمان شيء حتى يحج منه

فيها بالتعمير وغيره الا باذنه نقل عليه الاتفاق في شرح الشرايع وفي حال غيبته لا يجوز لاحد التصرف

بقبلها الامام ممن يراه بابرازه وعلى المتقبل بعد مال القبالة الزكوة مع الشرايط وينقلها الامام من متقبل الى غيره بعد المدة ومواتها وقت الفتح للامام خاصة ولا يجوز احياؤها
لا باذنه فان تصرف احد فعليه طسقها له ومع غيبته يملكها المحيي م

الخراج والاجرة مع كونه مسلما احوج من الذي امره الاخذ له منه وليس في الاخبار ما يدل على ذلك كله بوجه من الوجوه ولزيادة تحقيق ذكرناها
في بعض التعليقات ومن الشيخ على ره من غير نظر الى خصوص كلام بعضهم على بعض بل على نفس المسئلة نقط ودليلها **قوله** ويقبلها الخ اى
يوجر الامام الارض المفتوحة عنوة ممن اراد من الاجرة والقبالة ويأخذ منه القبالة والاجرة ويفعل بها ما يرى المصلحة في ذلك ويجب على القابل
سوى القبالة والخراج الزكوة مع شرايط الزكوة المتقدمة ثم ينقلها عنه الى غيره بعد انقضاء المدة او يقبلها المرة اخرى وبالجملة الامر اليه
**قوله** ومواتها الخ اى موات المفتوحة عنوة قد مر دليل عدم جواز التصرف في الموات الا باذنه ومع التصرف بالاذن وغيره يكون الطسق وهو الخراج
واجرة المثل الذي لزم المتصرف ملكا ويتصرف فيه كيف شاء لانه حاصل ملكه هذا حال الحضور وامكان الاستيذان على الظ واما حال الغيبة فقال المص
يملكها المحيي فظ كلامه هذا ان المحيي يتملك الارض ويصير مالكا لرقبتها مطلقا كافرا كان او مسلما فكانه اتفاقا وفي بيوده المحقق الثاني هنا الافرق في
ذلك بين المسلم والكافر ومثل المتن بعض العبارات الاخر وفي بعضها اختصاص التملك بالمسلم واشترط في تملكها في س اسلام المحيي في احياء الاموات
وكذا في القواعد مع قوله في الجهاد يملكها المحيي كالمتن وسيجيء منه اشتراط الاسلام قال في س وعامر الارض ملك لاربابه ولو عرض له الموات لم يصح
لغيرهم التصرف الا باذنهم ولو لم يعرفوا فهو للامام وكذا كل موات من الارض لم يجر عليه ملك ومالك او باد اهلها سواء كان في بلاد الاسلام ام في
بلاد الكفر ويعني بالموات ما لا ينتفع به لعطلته اما لانقطاع الماء عنه او لاستيلاء الماء عليه او استيجامه مع خلوه عن الاختصاص ومثله عرف الموات في عد
وقال اسباب الاختصاص ستة **الاول** العمارة فلا تملك المعمورة بل هي لمالكها **الثاني** انه لا يكون عليها يد مسلم لان يده احياء **الثالث**
الحريم **الرابع** مشعر العبادة **الخامس** التحجير **السادس** اقطاع الامام وفي بعضها بالشيعة خاصة قال في كره يجوز للشيعة حال الغيبة
التصرف لانهم ع اباحوا لشيعتهم ذلك الخ والظ عدم الفرق في جميع اراضيه سواء كانت موات المفتوحة وغيره من ساير الانفال مثل بطون الاودية
ورؤس الجبال والمفاوز والتي باد اهلها مثل الكونه وجميع الارضين التي لامالك لها معروف فالظ عدم الاختصاص بالارض لان مثلها ما فيها
من الماء والكلاء والقصب والاجام والكائنة وغيرها حتى المعادن والكنوز التي فيها على ما مر لكن عبارات الاصحاب خالية عنها لعله للظهور ونقل الظ
ايضا عدم الخلاف في كون ذلك ملكا للامام ع بعد رسول الله وادعى عليه الوفاق في شرح يع الشهيد الثاني في كتاب احياء الاموات وتدل عليه
الاخبار الكثيرة والاية الشريفة ما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب الاية وكذا قوله تعالى يسئلونك عن الانفال قل
الانفال لله والرسول وقد فسر الانفال في الاخبار بما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم وارض قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض
خربة او بطون اودية وفي الخبر ان ما لله فهو لرسوله يضعه حيث يشاء وبعده للامام وفي رواية محمد بن مسلم قال في المنتهى صحيح محمد بن مسلم فما كان
لرسول الله فهو للامام وبالجملة لا كلام في كون الفيء والانفال بالتفسير المذكور بعده ص للامام ولهذا في الرواية في سورة الانفال جدع
الانف وفي رواية زرارة عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما يقول الله يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله وللرسول قال الانفال لله وللرسول وهي
كل ارض جلي اهلها من غير ان يحمل عليها بخيل ولا ركاب ولا رجال فهي نفل لله وللرسول وفي رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه سمعه يقول ما كان من
ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من الفيء والانفال لله وللرسول
فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحب فظهر ان الفيء والنفل له خاصة فيحمل ح قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية على الغنيمة
الماخوذة بالقهر والغلبة كما في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله واعلموا انما غنمتم الاية للجمع والانفاق ولكن تكون القسمة على الوجه المذكور فيها
مخصوصة بتلك القرى ويكون الفيء فيها بمعنى الانفال المخصوصة به وقسمته الفيء على الوجه المذكور فيها على طريق الاستحباب وكذا رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الانفال فقال كل قرية يهلك اهلها او يجلون عنها فهي نفل لله عز وجل نصفها يقسم بين الناس ونصفها لرسول
فما كان لرسول الله فهو للامام بان يراد اهلاك اهلها وجلاؤها بعد الفتح عنوة او انهم ملكوا وانجلوا بالقهر والغلبة وتكون القسمة كذلك مع
وجود المصلحة في ذلك فتأمل او على الاستحباب ويؤيده ان الظ عدم القايل بمضمونها وجوبا على انه قال في المنتهى وفي طريقها محمد بن خالد البرقي ومحمد
النجاشي ولكن فيه تامل لانه وان نقل عن النجاشي ذلك ولكن نقل عن الشيخ توثيقه واعتمد على ذلك في الخلاصة وقد سمى الاخبار بالصحة مع وجوده فيها
وعمل بمضمونها ولكن في الطريق اسمعيل بن سهل قال في الخلاصة قال النجاشي ضعفه اصحابنا ونقله في الباب الثاني والعجب انه ما اشار اليه مع عدم
الخلاف في ضعفه وذكر محمد امع ما مر وان الظ توثيقه بالجملة امر ذلك هين ولا اشكال فيه لكونه ليس هو العالم بما يجب وانما الاشكال في ثبوت ملك
الموات بالاحياء حال الغيبة مطلقا وعدمه والظ انه لا خلاف في حصول الملك اولا ولو ثبتا والمساواة بحيث لا يتفاوت في الحكم الا نادرا للشيعة وقد يدل
عليه الاعتبار والاخبار الصحيحة وغيرها متظافرة على تحليلهم لشيعتهم في اموالهم وقد مر البعض في كتاب الخمس مثل ما في صحيحة عمر بن يزيد كان انه الثقة في
عبد الله في حديث طويل يا ابا سيار الارض كلها لنا وما اخرج منها فهو لنا وكلما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون فيحلل لهم ذلك الى
ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم ويخرجهم عنها صغرة
وقد قال في المنتهى انها صحيحة ولكن مسمع غير مصرح بتوثيقه في كتب الرجال بل مدح في الجملة ولعله ظهر بعده عنده توثيقه فهذه صريحة في الجواز لهم
وعدم الجواز لغيرهم ويدل عليهما ايضا المنطوق والمفهوم وصحيحة عمر بن يزيد كان انه الثقة قال سمعت رجلا من اهل الجبل يسال ابا عبد الله ع عن رجل اخذ
ارضا مواتا تركها اهلها فعمرها واكرى انهارها وبنى فيها بيوتا وغرس فيها نخلا وشجرا قال فقال ابو عبد الله ع كان امير المؤمنين ع يقول من احيا ارضا
من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤديه الى الامام في حال الهدنة فاذا ظهر القايم فليوطن نفسه على ان يؤخذ منه وفيها دلالة ايضا على جواز تغيير

اراد بتحقيقه طرحيه مقتضى خراجيه الشيخ ابراهيم الحرازى وخراجيه المحقق الثاني ح

ارض الغير

الثاني ارض الصلح لاربابها يملكونها على الخصوص ويجوز لهم التصرف بالبيع والوقف وغيرهما وعليهم ما صالحهم الامام ولو باعها المالك من مسلم انتقل ما عليها الى ذمة
البايع ولو اسلم الذمي سقط ما على ارضه واستقر ملكه ولو صولحوا على ان الارض للمسلمين ولهم السكنى فهي كالمفتوحة عنوة عامرها للمسلمين ومواتها للامام الثالث ارض
من اسلم اهلها طوعا فهي لاربابها يتصرفون فيها كيف شاؤا وليس عليهم سوى الزكوة مع الشرايط الرابع الانفال وهي كل ارض خربت باد اهلها او استنكر رسمها والارضون
الموات التي لا ارباب لها ورؤس الجبال وبطون الاودية وكل ارض لم يجر عليها ملك مسلم وكل من سبق الى احياء ميتة فهو احق بها ولو كان لها مالك معروف فعليه طسقها له وللامام
تقبيل كل ارض ميتة ترك اهلها عمارتها وعلى المتقبل طسقها لاربابها سيأتي لا يجوز احياء العامر ولا ما به صلاح عامر كالشرب والطريق في بلاد الاسلام والشرك الا ان ما في
ارض الغير بعد تركه وصحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لابي جعفر ع من رجل يسأله ان يجعله في حل من ماكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه من اعوزه
شيء من حقي فهو في حل وصحيحة الفضيل كالمرابن يسار الثقة عن ابي عبد الله ع قال امير المؤمنين ع لفاطمة ع احلي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا
ليتطيبوا ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليتطيبوا خاصة ويفهم عموم املاكهم فافهم وما في رواية الحرث بن المغيرة النصري
كالصحيحة عن ابي عبد الله ع وكل من والى آبائي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغايب وفي هذه ايضا خاصة وفي رواية يونس بن يعقوب
قال في المختلف انها موثقة وفيه تامل لوجود محمد بن سنان الضعيف وهو اعرف قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت
فداك تقع في ايدينا الارباح والاموال وتجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم
ذلك اليوم وصحيحة زرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا
الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل وما في رواية حكيم عن ابي عبد الله ع وهو يقول اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا وغير ذلك
من الاخبار وبالجملة لا ينبغي الكلام في الحل للشيعة كما هو ظ فتوى الاصحاب فانه مقتضى كرمهم ومحبتهم وشفقتهم بالنسبة الى شيعتهم ومواليهم وذلك
مفهوم بالتامل في سيرتهم معهم ووعدهم لهم بالشفاعة وعدم دخولهم النار وان فعلوا ما فعلوا بشفاعتهم وانهم لا يموتون الا مغفورين من اثر ما
مايدل على العموم ففي مرسلة حماد عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن ع والارض التي اخذت عنوة بخيل او ركاب فهي موقوفة متروكة في ايدي من يعمرها
ويحييها ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي الخ ولا دلالة فيها على المط مع ارسالها فافهم وما في رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ايما قوم احيوا
شيئا من الارض وعمروها فهم احق بها وهي لهم رواها الشيخ في التهذيب في الخمس عن علي بن الحسن بن فضال مرسلا واوصله الى محمد بن مسلم وطريقه اليه
غير ظاهر الصحة ويدل على ايضا وان كان ثقة فيمكن حملها على الشيعة لما تقدم او المسلم وبالجملة اذا ثبت كون الموات ملكا للامام فيحتاج الى دليل
اقوى يدل على الخروج عن ملكه والدخول في ملك المحيي لا الاصل والاستصحاب والاعتبار بانه ليس بمرضي عن الكافر ولا عن المخالف وانولهم فيبعد جدا
بتصرفهما في ماله وتمليكهما اياها وان كان ذلك محتملا لكرمهم وعدم اعتنائهم بما في الدنيا عندهم وعدم المؤاخذة فيها ولهذا ان الله تع لم يرض منهم
ومن افعالهم ومع ذلك اباح لهم الدنيا وما فيها فتامل فان الفرق ظ ويستبعد انه يجوز تملك اموالهم لغيرهم بحيث يحرم بعده لشيعتهم التصرف
فيها ولا يجعلون ذلك سبب الزيادة عقابهم ولهذا خص الاصحاب اباحة المناكح والمتاجر والمساكن بالشيعة وحرموها على غيرهم وقد صرحوا بذلك
على ما نجده في عباراتهم فانه ذكر ذلك الشيخ في التهذيب في موضعين وغيره كما يدل عليه بعض الاخبار الخمس واعلم ان هذا البحث لا خصوصية له بالارض
ما ينبغها بل يجري في جميع اموالهم حتى الغنايم التي يغنموها بالجهاد مع الكفار بغير اذن الامام حال الغيبة والحضور فان ظ كلامهم ان ذلك له ع ونقل عليه
رواية في التهذيب وان كان فيها بحث ومع ذلك القول باولويتهم غير بعيد بل هو الظ واما الملك الذي هو مذهب المحقق الثاني فغير واضح والمسئلة
من مشكلات المقال والله تع عالم بحقيقة الحال هذا ما خطر بالبال مع تشتت البال قوله الثاني الخ الثاني من اقسام الارض التي صولحوا اهلها
على ان يكون لهم وعليهم الجزية سواء عينت على الرؤس او على الارض جزيتها وهذه الارض ملك لهم وعليهم الجزية المقررة لا غير ويفعلون بها ما يريدون
من التصرف بالبيع والوقف وغيرهما ويتملك المسلم بوجه مملك كالبيع ولا ينتقل على ذلك الارض الى المسلم بل يبقى في ذمة الذمي واما اذا اسلم الذي تسقط
ما عليه بالكلية اذ لا جزية على المسلم واستقر ملكه على الارض لكن هذا انما يكون مع قوم يصح اخذ الجزية منهم وتقريرهم عليها وعلى دينهم وهو ظ وان
فعل مثل ذلك بغيرهم فلا يكون المأخوذ جزية ويكون ذلك صلحا لمصلحة يعلمها صاحبها واما لو صولحوا بان يكون الارض للمسلمين ويكون للكفار السكنى
فقط فيكون حكم ارضهم حكم ارض المفتوحة عنوة معمورها حال الفتح حال المسلمين قاطبة ونظره اليه ع ويقبلها ويصرف حاصلها في مصالحهم والظ ان
ذلك ايضا بعد الخمس كما ذكرناه في المفتوحة عنوة وصرح به في التهذيب وغيره وعدو غيرها ومواتها للامام ع يفعل به ما يريد وحكم احيائها ما تقدم فتذكر
قوله الثالث ارض من اسلم عليها طوعا هذه ثالث الاقسام والظ عدم الخلاف في حكمها مثل الاولين ودليله الاجماع والاصل ومعلوم وجوب
الزكوة على اربابها مع شرايط وجوبها من دليل وجوبها والظ انها موجودة في الاولين ايضا وساقطة في الثاني للجزية ويحتمل وجودها فيه كما عدم وجوب
غيرها للاصل قوله الرابع الانفال الخ هذا رابعها وقد مر تفسيرها واحكامها بدليلها فتذكر وتامل وبالجملة قيل الانفال هي ما يستحقه الامام
بخصوصه والمراد هنا ما يخصه من الارض قوله باد اهلها اي هلك مالكها وصاحبها واستنكر رسمها اي عدم علامتها والظ عدم اشتراط الاستنكار
الرسم فلو لم يكن لكان اولى اذ يصير ملكا له بمجرد هلاك اهلها ومالكها والارض الموات وقد يشمل رؤس الجبال وبطون الاودية وكل ارض لم
يجر عليها ملك مسلم وبالعكس ايضا وكذا بين الرؤس والبطون وبين كل ارض الخ فتأ وقد ترك هنا وغيره ايضا حكم ما فيها من الماء وغيره كانه
للظهور وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا قوله وكل من سبق الخ ظاهره يدل على جواز التصرف بالتعمير والزراعة في ارض الغير وصيرورة المتصرف اولى بها
اذا ترك عمارتها من غير اذنه وان كان معلوما بعينه ومعروفا الا انه يلزم اجرة المثل وفيه تامل الا ان يقع علم الاذن من الاعراض والترك كما يعلم ذلك
في ساير الاموال المعرض عنها غير الارض واما لزوم الاجرة ح كانه لعدم العلم بالاعراض عنها مع امكانه لعدم ما لم يطلب وامكان عدمه عدم الاذن
الا انه ما ذكره لان ذلك معلوم من الخارج بانه ان كان بالاذن فهو جايز ولا عقاب والا فلا يجوز ويستلزم استحقاقه على التقديرين الاجرة لا ذمته
دليل جواز تقبيل الامام ع كل ارض ميتة واخذ طسقها المالك وان لم يكن له بل للمسلمين قاطبة او الشخص معروف معلوم ترك عمارتها انه ولي الامر
الاولى منهم ووكيلهم فله التصرف فيما له فيه المصلحة وهو العالم فترك البحث اولى قوله لا يجوز الخ اشارة الى شرايط جواز الاحيا وهي عدم الاختصاص
الذي هو شرط الموات كما اشير اليه فيما نقلناه عن القواعد مع اسبابها الست الاول العامر وسبب عدم جواز التصرف بالاحياء في الجملة ان فرض كون البعض

بلاد الشرك يغنم بالغلبة ويجوز احياء الموات باذن الامام وبدون اذنه مع غيبته ولا يملكها الكافر م

لما مر

بشرط ان لا يكون عليها يد مسلم ولا حريما ولا مشعر عبادة ولا مقطعا ولا مسبوقا بالتحجير وحد الطريق في المبتكر خمس اذرع وقيل سبع اذرع م

سواء اراد بالاحياء مجرد التصرف بالزراعة وغيرها وكذا ما به صلاح العامر وهو حريمها مثل النهر الذي يجري مائها منها وطريقها المسلوك اليها

سواء كان ذلك في بلاد الاسلام او الشرك الا ان يكون ممن يجوز التصرف في اموالهم بالقهر فيتقهرهم فيملكهم ان العامر ملك الغير مع عدم علانه الاعراض فيفهم

وجواز التصرف فيه وانه لا يجوز التصرف في ملكه الا باذنه وقد مر دليل جواز التصرف واحياء الموات في زمان الغيبة بغير الاذن بالفعل وعدم تملك الكافر

بل المخالف ايضا وان ظ المتن فيما تقدم جواز التملك للكافر ايضا وقد منعه هنا بقوله ولا يملكه الكافر بملكية المسلم مطلقا فكانه رجع عما تقدم

هو بعيد اذ اراد بالحي هنالك المسلم وهو قريب يجب المعنى وفي تيوز المحقق الثاني هنا ايضا بل تملكه الكافر كما تقدم والاولى عدم اشتراط الاحياء

بعدم كونها عامرة ولا اضافة الاحياء اليها **قوله** بشرط الخ متعلق بقوله فيجوز احياء الموات اشارة الى السبب الثاني المانع من جواز الاحياء وهو

ثبات يد المسلم على الموات هذه العبارة مثل ما تقدم عن القواعد تدل على بظاهرها على ان مجرد وضع اليد على الارض الموات التي يجوز احياؤها اللواتي

بيده من غير احياء وتحجير مانع من احياء الغير فيصير بذلك اولى ولا يجوز اخذها منه بل لا يملكها ولا يصير اولى بالتصرف لو احياها غيره وكثير من العبارات

يدل على ان الاولوية لم يحصل الا بالتحجير لعل المراد بوضع اليد كونها ملكا له ولو كان ذلك بمجرد وضع اليد من غير علم بسبب الملك سواء ضم اليه

دعوى الملكية ام لا فان ذلك كاف للمنع لاحتمال الصحيح وحمل اليد على غير العدوان والملكية كما هو الظ فيه نعم ان علم ان وضع اليد ليس بسبب الملك ولا

اولوية كالتحجير يمكن ازالتها والاحياء اذ لا عبرة بمثل هذا اليد وضعها صرح بذلك في شن ويمكن جعل مجرد وضع اليد مانعا وان علم عدم التحجير

ايضا لكن مع ارادته والاشتغال به فان العقل يجد انه اولى من الذي ما وضع اليد فاذا لم تبد به تحجير ظلما وعدوانا فانهما سواء مع سبق السابق

نعم ان ثبت دليل على عدم الاولوية الا بالتحجير والاحياء عقلا ونقلا وعلى جواز الازالة قبلهما عقلا ونقلا فهو متبع والا فالعقل يجد قبح الازالة

هو مما يمكن ان يقع يجب اتباعه مالم يظهر الاقوى منه فيظهر ان العقل غلط في ذلك بعد كما لا يخفى وقد ظهر مما سبق ان مجرد وضع اليد على الموات

يمكن ان يكون كافيا للملكية فلو مات الواضع يده بر ثها ورثتها ويجوز بيعها والشراء منهم ومن الواضع ويجوز وقفها وجعلها مسجدا الامكان كونها

ملكا بان يكون من الارض التي صولح اهلها على ان يكون لهم ثم انتقل الى الواضع الوارث بوجه شرعي مملك ويكون مواتا ملكها بالاحياء

ثم خربت وان كانت ملك في المفتوح عنوة معمورة حواليها الا ان ثبت كون الحوالي معمورة حين الفتح وصرح الشهيد الثاني قدس سره في شرح

يع على ان كل من يدعي ملكية ارض يسمع منه ولا يجوز الاخذ منه لما مر فعلى هذا يشكل اخذ الخراج على تقدير جوازه من الواضع يده على ارض

محياة في البلاد المشهورة انها مفتوحة عنوة ايضا فانه يفيد الملكية ظاهرا مع الامكان وعدم العلم بالفساد فاثبات كونه من الارض الخراجية

مشكل جدا كيف يمكن الان اثبات ان هذه الارض بعينها كانت معمورة عند الفتح باذن الامام شرعا ويشكل الحكم بمجرد كونها معمورة الان لانه

كان حين الفتح للاستصحاب لان الوضع مانع لما تقدم وقد قال هو ايضا بذلك ولان الاصل عدم العمارة الا فيما يتحقق ذلك فتم ولا تدل على

كون شيء معين من ارض العراق كذلك رواية الحلبي كانها صحيحة لان ابن مسكان هو عبد الله على الظ لنقله عن محمد الحلبي قال سئل ابو عبد الله عن

السواد ما منزلته فقال هي لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد فقلنا الشراء من الدهاقين قال لا يصلح

الا ان يشتري منهم على ان يصيرها للمسلمين فان شاء ولي الامر ان يأخذها اخذها قلنا فان اخذها منه قال يرد اليه راس ماله وله ما اكل من غلتها

بما عمل نعم هي تدل على كون العراق مفتوحة عنوة في الجملة فاما ان يكون باذن امير المؤمنين اذ كان الحسن معهم كما قيل وانه لا يشترط في الفتح

عنوة كونه باذن الامام لضعف الرواية الدالة على اشتراط اذن الامام وكون المأخوذ ماله ويدل على عدم جواز شراء الارض العراق رواية

ابي الربيع الشامي ايضا عن ابي عبد الله قال لا يشتر من ارض السواد شيئا الا من كانت له ذمة فانما هو فيء للمسلمين على ان صحة الشراء في الاولى بان

يكون للمسلمين غير ظ بل يجب بطلان الشراء فكانه كناية عنه وايضا في ذمة واسترد اليه تامل الا ان يريد رد البايع مع البقاء او جهل المشتري

وكذا في اباحة اكل غلتها بما عمل الا ان يكون زرعها البذر زرعها من ماله فالحاصل له وليس عليه الا الاجرة الارض وكذا في صحة البيع في الثانية

ومعنى قوله الا من كانت له ذمة مع عدم صحة السند **قوله** مثل الشرب والطريق وسيجيء تفصيل الحريم لكل شيء ودليله انه تابع لاصله فكانه معمورة

مملوكة فلا يجوز التصرف فيه هذا واضح بعد ظهور الحريم بدليلها وسيجيء ايضا **قوله** ولا مشعر العبادة لانها موضوعة للعبادة فكانه مسجد ويمكن التصرف

والتغيير فيما كان زايدا بحيث يتيقن عدم الضرر بالعبادة بوجه اصلا فافهم **قوله** ولا مقطعا اي لا يكون مما اقطعه الامام ع وقبله من احد فانه صار

بذلك اولى فليس لاحد اخراجها من يده وهو ظاهر **قوله** ولا مسبوقا بالتحجير لان المحجر يصير به اولى وصاحب يد فلا يجوز انتهاء ولو وجدان العقل يحكم

لك كانه لا خلاف في ذلك ولا كلام وانما الكلام في جواز البيع بالتحجير وقد استشكل ذلك في القواعد لعله لعدم الملك وجوازه او لجواز بيع الحق

والاولوية وقال فيه ايضا لو اخر حجره او احياها لم يملك المحيي فتم **قوله** وحد الطريق الخ المراد انه يجب على من يحدث الملك في الارض المباحة

ان يخلي للطريق خمس اذرع وقيل سبع اذرع بان يتباعد المتقابلان والمتلاحقان هذا المقدار ليكون طريقا والقيد بالمبتكر لعدم وجوب ذلك في الاملاك

بل لو كان شيئا موجودا للطريق اكتفى به وان لم يكن خمسا للاصل وعدم وجوب اخلاء ملكه للطريق وهو ظ واما وجوب الخمس او السبع فيدل على الثاني

رواية السكوني عن ابي عبد الله ان رسول الله قال ما بين بئر المعطن الى بئر المعطن اربعون ذراعا وما بين بئر الناضح الى بئر الناضح ستون ذراعا وما بين العين

الى العين يعني القناة خمسمائة ذراع والطريق اذا تشاح عليه اهله فحده سبع اذرع الرواية ضعيفة بالنوفلي المذكور في القسم الثاني فقيل انه غلا في

اخر عمره وبالسكوني فقيل كان عاميا ورواية مسمع رواها الشيخ عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبد الله بن عبد الرحمن الاصم عن مسمع

عبد الملك عن ابي عبد الله قال قال رسول الله ما بين بئر المعطن الى بئر المعطن اربعون ذراعا وبين بئر الناضح الى بئر الناضح ستون ذراعا وما

بين

وحريم الشرب مطرح ترابه والمجاز على جانبيه وبئر المعطن اربعون ذراعا والناضح ستون والعين الف ذراع في الرخوة وخمسمائة في الصلبة والحائط مطرح ترابه م

بين المعين الى العين خمسماة ذراع والطريق اذا تشاح اهله فحده سبع اذرع وهذه ايضا ضعيفة لعدم ظهور الطريق الى سهل ضعفه وغيره قال في الخلاصة
محمد بن الحسن بن شمون واقتسم غلا وكان ضعيفا جدا فاسد المذهب الى ان قال وهو متهافت لا ملتفت اليه ولا الى مصنفاته وسائر ما ينسب اليه
وعبد الله الاصم ضعيف قال ليس بشيء وله كتاب يدل على خبث عظيم ومذهب متهافت وكان من كذاب اهل البصرة ومع ذلك قال في كره روايتان
موثقتان وليست بواضحة وهو لعرف والاصل وكون الخمس واجبا بالاجماع دون الغير مع عدم صحة الروايات والرواية عن ابي العباس البقباق
عن ابي عبد الله ع قال اذا تشاح قوم في طريق فقال بعضهم سبع اذرع فقال ابو عبد الله ع لا بل خمس والجمع بين الادلة بحمل السبع على ما يحتاج الى السبع
او على الاستحباب مطلقا وان لم يكن سند هذه ايضا صحيحا ولكنه احسن من السبع ليدل الاكتفاء بالخمس فكان الاول مختار المص هنا والمحقق الثاني
سبع اذرع و قال بعضهم
ايضا ولكن قولنا القول بالخمس اصح سندا غير واضح الا ان يريد مطلق الدليل هذا مع التشاح واما اذا اتفقوا على السبع بل ازيد فالكلام في ذلك
في المباحة والاملاك ولكن الظ جواز التغير في الاول الى الخمس والسبع بمقدار الحاجة على الخلاف لمن خلفه للمن المتقابلين ولغيرها بان
يخلاها في الملك بغيره وهو فتوى س لان حريم الطريق باق قال في كره كذا وضعوه على حد السبع لم يكن لهم بعد ذلك تضييقه لو وضعوا اوسع من
السبع فالاقرب ان لهم ولغيرهم الاختصاص حيث يبلغ هذا الحد فلا يجوز بعد ذلك النقص عنه لعله يريد بهذا الحد السبع لعله مبني على مذهبه من ترجيح
السبع بينهما والا فينبغي الجواز الى الخمس كما هو مختاره هنا ويحتمل مع ذلك عدم الجواز الا الى السبع بناء على انهما انما تركا السبع للطريق لوجوبه او لقربه
والخروج عن الخلاف فكانه صار ذلك لازما لوجود دليل فيه فليس لاحد التغيير فلو اراد احد يمنع ويمنع احدهما الاخر ايضا لانه كان عليه بحيث ما ترك
الا للطريق فاذا اراد احد التغيير فله ان يمنع او ياخذ حقه وكان ذلك خلاف الاقرب في كره مع س والظ ما تقدم لان الابتداء تفنن في الزائد على
الحد الشرعي مباحا فالكل فيه سواء فمن سبق اليه فهو له فتد واحتط الا ان يجعل ذلك ملكا ثم جعلاه طريقا فلا يجوز وهو ظ والاحتياط يقتضي
العدم كما يقتضي السبع فلا يترك **قوله** وحريم الشرب الخ حريم النهر والشرب المذكور هو المش ويدل عليه الضرورة والاعتبار وما رايت فيه الاخبار
**قوله** وبئر المعطن الخ قيل بئر المعطن بكسر الطاء ما يسقى منها الابل وشبهها وبئر الناضح ما يستقى منها الماء بالابل نحوها للزراعة والشجر والنخل
ونحوها ودليل حريم بئرين المذكورين كما هو المش هو الروايتان المتقدمتان مع ما فيهما وفي رواية حماد بن عثمن قال سمعت ابا عبد الله ع يقول حريم البئر
العادية اربعون ذراعا حولها وفي رواية خمسون ذراعا الا ان يكون الى عطن او الى طريق فيكون اقل من ذلك خمسة وعشرون قال في س هي صحيحة
وفي سندها البرقي ومحمد بن يحيى لعل البرقي هو محمد بن خالد البرقي او ابنه احمد وهما ثقتان ولكن محمد غير ظ عندي والشهيد اعرف العادية بتشديد
الياء القديمة منسوبة الى عاد والعرب ينسبون القديم اليه كذا قيل كانها حملت على بئر المعطن لما تقدم وسند الرواية التي ذكر فيها بقوله وفي رواية
اخرى خمسون الخ غير ظ ومع ذلك لقائل بها ايضا غير ظ وحمل الخمسين على الاستحباب وخمسة وعشرين على الضرورة ممكن ودليل كون حريم العين
ما ذكر في المتن كما في اكثر العبارات هو الروايتان المتقدمتان المحمولتان على الارض الصلبة لرواية عقبة بن خالد عن ابي عبد الله ع قال يكون بين
البئرين اذا كانت ارضا صلبة خمسماة ذراع واذا كانت ارضا رخوة فالف ذراع الرواية لعل البئرين محمولان على العينين ولا يضر عدم العلم بصحة
السند للشهرة وعدم المخالفة ودليل كون حريم الحائط المذكور في المتن هو الضرورة والاعتبار وكذا في اكثر الفروعات في غير الكتاب مثل حريم القرية و
حريم النخلة بمقدار مطرح ايديها قال في س وروى الصدوق ان حريم المسجد اربعون ذراعا من كل ناحية وحريم المؤمن في الصيف باع وروي عظم الذراع
وتدل الرواية على كون حريم النخل
وان حريم النخلة طول سعفها واعلم ان الحريم المذكور انما هو في المباحات لا الاملاك وهو ظ قاله الاصحاب ايضا في س لا حريم في الاملاك لتعارضها
فلكل ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة وان تضرر صاحبه لا ضمان لتعميق اساس حايطه وبئره وبالوعته واتخاذ منزله دكان حداد او صباغ
وقصار او دباغا وان المراد بالحريم غير ظ بل المراد ملكية صاحب الحريم او اولويته بمعنى عدم جواز تصرف الغير في الحريم بوجه من الوجوه الا باذن
او انه لا يجوز للغير احداث مثل ذي الحريم في مثل البئر والعين ويجوز ساير التصرفات مثل الجلوس والعمارة والزراعة واخذ الماء والكلاء وغيرها.
وبالجملة هل المراد عدم جواز التصرف في الحريم مطلقا او بما يضر بكونه حريما وينفع ذي الحريم المتعارف بحيث يتعطل وينقص لفائدة المطلوبة منه الاصل
وعدم التصريح في الاخبار والاعتبار في المنع مطلقا عن التصرف يقتضي الثاني اقتصارا على المتيقن ولا نزاع فيه ويؤيده ان الحريم المستحق غير مختص
بكون صاحب ذي الحريم شخصا معينا حتى يحرم التصرف مطلقا الا باذنه لملكيته واولويته بل هو ثابت في المختصة والمشتركة بين المسلمين في ذلك والواقع
او محدث البئر فيكون في الحائط بمعنى عدم جواز تصرف يمنع فائدة الحريم او يضر بالحائط مثل بناء عمارة فيه او حفر بئر وظهر يضر ان به وكذا في الشرب و
غيرها ولكن ذلك غير ظاهر في كل الحريم المذكور للمسجد نعم يمكن ان يكون المراد المنع عما يمنع العبادة المطلوبة في المسجد والتردد اليه ويحتمل ان يكون
في طلبه وقد صرح في س وبعيد توقف
بمعنى عدم جواز احداث مسجد اخر في حريمه بغير ما في الاول لانه يلزم قلة الانتفاع وهو الصلوة فيه وحصول الثواب والاجر بكثرة العبادة له فلا يكون
مطلق التصرف على
المنع الا لخاصته وكذا في منع البئر بعد حفر بئر في سبيل الله على تقدير وجوب الحريم لها كما صرح به في الدر وقد يدل عليه عموم الاخير الذي هو لا ضرر
اذن جميع المسلمين
ويحتمل ثبوت المنع للمسلمين الذين ينتفعون بالاول لقلة انتفاعهم به بعد الثاني فيمنعون الحافر الاول ايضا من الثاني لانه صار الاول كالملك
لهم مع حريمه او كونه على طريقهم ويحتمل عدم ثبوت الحريم في المشترك بل يكون مخصصا بما يملك فيجوز حفر بئر اخرى للسبيل بجنب الاولى بل لغير
السبيل ايضا لعدم ظهور الدليل في غير الملك خصوصا اذا لم يحصل على المنتفعين به وان حصل قلة الانتفاع بالاول كما في جعل مسجد بجنب اخر
وملك سرخان وغيرها وكون ذلك مانعا في الحريم لهذه التصرفات غير ظ والاحتياط متبع ولا يترك والمسئلة غير واضحة لعدم ظهور جواز منع التصرف
مثل ما تقدم لتوهم حصول قلة الثواب للاول وشمول الخبر الا في عن بعيد لبعد المنع عن بناء المسجد مثلا المطلوب المرغوب فعله شرعا مطلقا ولهذا ترى

للتحجير بعينها لا اولوية ويحصل بنصب المروز او الحائط فلو احياها غيره لم يملك ويجبره الامام على العمارة او التخلية وللامام ان يحمي المرعى لنفسه وللمصالح دون غيره والاحياء عادة كبناء الحائط ولو بخشب او قصب وتسقيف في المسكن والحائط في الحظيرة والمرز او المسناة وسوق الماء في ارض الزرع او قطع المياه الغالبة عنها او عضد شجرها المضر والمعادن الظاهرة لا تملك بالاحياء ولا تختص بالتحجير وللسابق اخذ حاجته ولو تسابقا اقرع مع تعذر الاجتماع ولو حفر الى جانب المملحة بئرا وساق الماء اليها وصار ملحا ملكه وتملك الباطنة بالعمل وللامام اقطاعها قبل التملك واحياؤها ببلوغ نيلها والتحجير بدونه ويجبره الامام على اتمام العمل او التخلية ولو ظهر في الحياة معدن ملكه م

الحريم

المساجد والمدارس والخانات والاوقاف قريبا بعضها الى بعض من غير منع مطلقا ولعدم دليل واضح فالقول بمثله بعيد وكذا ثبوت المؤمن في المسجد بما ذكر وغيرها المدرس ونحوهما لما لانه لا يجوز الجلوس في الصلوة فيه الا باذنه فانه بعيد ولهذا ترى المسلمين يقعد بعضهم بجنب البعض في المجالس والمساجد ويصلون ويحتمل ان يكون من دون انكار من الائمة والعلماء سابقا ولاحقا لعدم النقل لان الظ في مثله مع وجوده النقل ويحتمل كونه للاستحباب مع وجود مكان اخر لئلا بمعنى ان لصاحب الحريم المنع عنه يحصل الضيق المكروه المشوش الذي يسلب الخضوع المطلوب لانه تعظيم للمؤمن وهو مرغوب فيه شرعا عقلا ونقلا والاحتياط يقتضي الاجتناب ان حصل الضرر الا مع الاذن مهما امكن وما رأيت في تحقيق معنى الحريم من كلام الاصحاب شيئا ويفهم من شرح الشرائع في حريم المعدن قال فيه من ملك معدنا ملك حريمه بالمجاورة وحكمه وهو منتهى عروقه عادة ومطرح ترابه وطريقه وهو مشعر بصيرورة الحريم ملكا وفيه تامل **قوله** والتحجير يفيد الاولوية الحكم مشهور مع اجمال التحجير وعدم ظهور الدليل غير المذكور في الكتب كانه الاجماع في الجملة **قوله** ويحصل الخ المفهوم مرة وهو ظ لعل المراد حصول تحجير ارض الزرع بهما قال في شرح الشرائع لا يشترط الحائط والمسناة ومولد ذلك في الاحياء بالزرع نعم يشترط ان يبين الحد بمرز وشبهه كان مراده الاشارة الى التحقيق بما اشار اليه من ان عدم التحجير شرط للتملك بالاحياء وفي بعض النسخ عدم وجود ما يحجر من الموات الى الاحياء فلو ازال التحجير واحياها يتملك ومختار المص هنا عدمه كما اشار بقوله فلو الخ ويؤيد عدمه فيما نقلناه عن القواعد وهو الظ من اعتبار العقل ومن المتن من سبق الى ارض فهو احق بها وقد ذكروا اسباب التحجير في كتاب احياء الموات وسيجيء ثم ان الظ ان الحائط ايضا تحجير بل هو احياء فقد قالوا انه احياء في الحظيرة لا في الدار لعله يكون تحجيرا لها **قوله** ويجبره الامام على العمارة او التخلية وجهه انه امر بالانتفاع واليه الاحتياج فتعطيله قبيح فاما انه يجبره فلان الامر اليه وهو الحاكم واما غيره من الحكام النواب فيمكن لهم ذلك ايضا بالمباشرة **قوله** وللامام الخ الامر اليه كيف يريد وليس لغيره التصرف في مال المسلمين فان الظ ان المراد هي الارض التي للمسلمين او له **قوله** والاحياء بالعادة اي المرجع في الاحياء الى ما يسمى احياء عادة في ذلك المحيى وهو يختلف باختلافها لعل حصول الاحياء في المذكورات بمثل المذكورات لا ادون مثل الحائط في المسكن فانه تحجير لا احياء بالاجماع وبان المعتبر في الملك هو الاحياء بالاجماع والنص وذلك لم يحصل عادة الا بالمذكورات ولكن اكتفى فيها بالتحجير بعض الاصحاب وتدخل في شرع على كون ذلك احياء له مثل كون الارض للزراعة مع عدم احتياجها الى السقي او لافتة وجعل من التحجير الذي يفيد الاولوية الشروع في الاحياء ونصب العلامة مثل وضع الاحجار ونحوها وغرز الخشبات والقصبات او جمع تراب او الخط عليها في شرح يع وليس ببعيد لعدم دليل افادته الاولوية العقل بحيث يحسن ذلك ويقبح لغيره ابطال الفاعل عدوانا وظلما ولا يبعد كونه اجماعيا ايض ودليل عدم الملك هو الاصل وعدم الدليل ويحتمل ان يكون المراد بسوق الماء للاحياء في ارض الزرع الاحتياج الى حفر النهر ونحوه بحيث يسهل سقي زرع تلك الارض من دون مشقة زائدة بحيث يحتاج الى الحفر حفرا كبيرا بل كلما اراد سقيها يسهل له ذلك ويحتمل انه يكون الاجراء بالفعل على الارض التي اريد زرعها لان السوق ظاهر فيه وهو موجود في اكثر العبارات ومذهب العامة ويؤيده الاصل وبعد تملك الارض الكثيرة جدا على حافتي النهر وما يختصه الى ان يمكن وصول الماء باخذ نهر صغير منه شط وحصول الماء في الارض التي يحتاج زرعها الى سقي الماء اولا كما في العراق وبالجملة لو كان ذلك مذهبا كما هو ظ العبارة فالقول به غير بعيد وذلك هو العرف ولا تفاوت على الاول بين ما تحت هذا الماء واطرافه فيمكن تملك كل ارض يمكن سقيها منه باجراء ذلك الماء بسهولة وزمان قليل وكل ما قلناه تخمين من غير تحقيق وسيجيء زيادة تحقيقها في كتاب احياء الموات انتهى ثم **قوله** والمعادن الخ هي كالملح والعين والنفط على وجه الارض بحيث لا يحتاج تحصيلها الى مشقة عرفا وجه عدم التملك الخ هو ثبوت الاباحة والاذن من الشارع للناس بالعقل والنقل مثل خلق لكم ما في الارض جميعا وغيره بمقتضاه يكون الكل مساويا فيه وخروجها عنه بالاحياء يحتاج الى دليل وليس بواضح ولا يبعد التملك بتملك الارض التي هي فيها باحيائها لان ملكيتها مستلزمة لملكية ما فيها وقد صرح في شرح بعدم تملكها بتملكها وهو الظ من المتن وغيره وهم اعرف ثم اعلم ان الكلام في معدن ارض مباحة يمكن تملكها لان ما في الاملاك لصاحبها وح يمكن كون ما يوجد في الانفال للامام فلا يكون مباحة الا لمن اباحوا له وفي الخبر مثل خبر مسمع تصريح الى ان الارض وما فيها لهم وان كان ظ الايات مثل ما مر وعموم الاخبار وغير ذلك وقواعد اكثر الاصحاب يقتضي تخصيصها نعم قول البعض بعدم تملكهم الموات كلها مثل بطون الاودية يكفي العامة يكون الناس في الكل شرعا سواء فيها وبالجملة لا شك في اباحة المباحات بالاصل من المعادن وغيرها للشيعة ولكن قالوا لا يحصل الملك لهم بالاحياء ولا الاولوية والاختصاص بالتحجير في المعدن الظ وفيه تامل لحصول الاختصاص بالتحجير فانه قد يكون المعدن الظ مستورا بشيء قليل ويحتاج الى عمل قليل في الظ التحقيق الا ان يقال مرادهم من الظاهرة ما لا يحتاج الى عمل ومؤنة اصلا وعلى ذلك التقدير فللسابق اخذ ما يريد وليس لاحد منعه وقد نقعد والاخذ من الموضع الذي ياخذ وليس للاحق الا بعد خروجه ويمكن التملك لو ازال السابق واحد من المكان الذي ياخذ منه ويكون الفعل حراما فقط ويحتمل عدم التملك لما مر من انه لو ازال التحجير لم يملك وهذا ليس باقل منه فتامل وكذا الكلام في ساير المباحات المتملك ما يختاره من الماء والكلاء والحطب وغيرها فتامل ولكن الكلام في تحقيق مقدار حاجة السابق الذي لا يمكن للاحق الاخذ من المباحات المذكورة الا بعد اخراجه ذلك المقدار فان الموضع قد يكون واسعا لطرق وينبغي عدم النزاع في الجوانب من كل الجوانب ويكون النزاع في الموضع الذي لا يسع الا السابق او بدله وما حوله مما يسهل اخذه بمد اليد والوصول اليه من غير مشقة عادة ولعل الامر فيه ايضا راجع الى العادة بحيث لا يبقى انه صار اولى ان اخذ منه ظلم وجه تساوي المتسابقين مع امكان الاجتماع ظ ووجه القرعة مع عدم الامكان عموم القرعة في كل امر مشكل ويحتمل الاشتراك القسمة بينهما مع ثبوتهما ذلك والظ ان اجراء الماء اليهما من النهر المباح والبحر وماء العين مثل ماء البئر **قوله** وتملك الباطن بالعمل اي بالعمل الذي يكون احياء لها بان يبلغها كما يعلم من قوله بعيد واحياؤها ببلوغها **قوله** وللامام الخ هذا ظ في ارضه والارض المفتوحة عنوة كذلك الا اولى المسلمين وكذا

سنة ١١١١ الامر

ويملك حافر البئر ماءها ومياه الغيوث والعيون والآبار المباحة شرع ويملك المحيز في اناء وشبهه وما يقبضه النهر المملوك لصاحبه ويقسم على قدر انصبائهم ولو قصر المباح
او سيل الوادي بدئ بالاول للزرع الى الشراك وللشجر الى القدم وللنخل الى الساق ثم يرسل الى من يليه ولا يجب قبل ذلك وان ادى الى تلف الاخير خاتمة لا يجوز الانتفاع
بالطريق في غير الاستطراق الا بما لا يفوت معه منفعة فلو جلس غير مضر لم يزل حقه وان قام بطل حقه وان قام بنية العود ولو كان للبيع والشراء في الرحاب فكذلك الا ان يكون ايام

في الارض التي صولح اهلها على انها للمسلمين وبالجملة هو الحاكم وقد مر ما يفهم منه فاشرح قوله واحياؤها الى قوله او التحلية وقوله لو ظهر
في المحياة الخ او لو احيا ارضا ظهر فيها معدن ملكها وما فيها من المعادن الباطنة بقرينة ما مر من احياء الارض ليس بسبب الملكية المعدن الظاهر مع عدم
ظهوره وجهته ظهوره وجه مذا فيه قوله ويملك حافر البئر ماءها لعل دليله انه امر قابل للتملك والحفر سبيل اليه لبعد عدم حصوله مع التعب ولانه الظ
من اعمال المسلمين بحيث يحفرون الآبار ويتصرفون فيها تصرف الملاك كالقناة والآبار للزراعات والاغراض وغير ذلك من غير نكير ويشعر به التفسير مر
ما يدل على ثبوت بيعها ويبعد القول بعدم التملك لانه يستخدا ثانا فليس هنا موجود كله حتى يملك لانه يكفي تملك الارض والموجود فيها في تملك التابع
كما في بيع البئر فتأمل ثم ان الظ ان الماء بعد خروجه عن البئر باق على ملكه الا انه يفهم جواز التصرف فيه سيما للشرب والغسل والوضوء لقرينة ولاعراض
صاحبه عنه فافهم قوله ومياه الغيوث الخ ظاهره اشتراك كل الناس في جميع المياه المذكورة لعل المراد بماء الغيث ماء الغيث وماء العيون وماء البئر الذي
الناس فيه شرع بتحريك الراء وسكونها اي سواء وهو يطلق على الواحد والتثنية والجمع لانه مصدر مما يكون في الارض المباحة التي هم فيها سواء لان الماء
الذي في الارض المملوكة تابعة لها مثل ماء البئر والعين اللتين فيها فان الظ ان لا يخرج ماء الآبار والغيوث والعيون كما كان الخروج عنها ولكن
يمكن جواز التصرف فيما خرج عن المملوكة بالقراين والاعراض والظ ان ماء المباح الجاري من الانهار والشطوط الى الملك كذلك وان لم تقتض الارض
لذلك الدليل غير واضح وفي قوله فيما سيأتي وما يقبضه النهر الخ دلالة على ان ذلك مختاره وقد تقرر كما سيظهر فتأمل والاستصحاب دليل باق المباح
يقتضي عدم التملك بمجرد ذلك وقد يؤول ذلك الى الضيق بان يكون الشط والغيث في الارض مملوكة نعم لا يجوز الدخول في الارض المملوكة لاخذ هذا
الماء وغيره الا في صورة يجوز الدخول باذن صريح وغيره قوله ويملك المحيز في اناء وشبهه مثل ان يأخذه بيده ويجعله في ارض مملوكة قوله
وما يقبضه الخ اي ما يدخل النهر المملوك من المياه المباحة سواء كان من الغيث والعين والشط الكبير وغيرها يكون ملكا لصاحبه حقيقة به
وان لم يكن مالكا على الاحتمال وكانه لذلك قال لصاحبه دون مالكه ويحتمل ان يريد بالصاحب المالك ولعل مراده ما حفر بقصد قبض الماء
لا لعرض آخر وكذا كلما هو كذلك في الارض ولعل دليله رواية اسمعيل بن الفضل قال سألت اباعبدالله عن بيع الكلاء اذا كان سيحا يعمد الرجل
الى مائه فيسوقه الى الارض فيسقيه الحشيش وهو الذي حفر النهر وله الماء يزرع به ما شاء فقال اذا كان الماء له فليزرع به ما شاء فقال اذا كان وليتصدق بما
احب فتأمل وما مر في حفر البئر وتملك مائها بسبب حفره كان ذلك هو الفرق بينه وبين ما اشرنا اليه من عدم تملك الماء بمجرد دخوله في ملك الانسان
وليس فيه اشارة الى اعتبار قصد التملك في تملك المباحات فان ذلك قصد الحيازة والظ انه كاف وان قصد التملك ليس بشرط للاصل وعموم ادلة
تملك المباحات نعم لا يبعد لغوا قصد عدم التملك مثل ان يقصد الاخذ لغيره لاصل عدم الخبر ولكن امر ما تريح ولو توقع الاجارة على الاحتطاب و ٢
الاحتشاش واخذ المياه واصطياد السمك بين المسلمين من غير نكير فيحمل على الصحة لذلك ولادلة صحة الاجارة والجعالة فانها يشملها فتأمل قوله
ولو قصر المباح الخ يعني اذا كانت على حافة النهر المباح مثل الفرات او موضع السيل مزارع متعددة وغروس كذلك لاشخاص فان كان كافيا للكل بحيث
لا يحصل على احد الضرر بالتقديم والتاخير فلا مشاحة ولا نزاع وان كان قاصرا فالذي قريب الى فوهة النهر اي اول ما يصل اليه المباح اولى مقدم
على الكل قيل بشرط ان لا يعلم كون المتاخر سابقا في الاحياء على الاول فانه لو علم فهو اولى من المزارع الاول احياء وان كان آخرا مكانا فالحق الاولى
سابق فما احتاج اليه عادة لم يجب على صاحبه ايصاله الى ما بعده ولا يجوز لغيره اجراؤه على ملكه بغير اذنه وقدر ذلك للزرع بان يعلو الماء اليه
حتى يصل الى شراك النعل وكانه ما فوق الاصابع اصولها وللشجر اي غير النخل الى القدم بان يصل الى ظهر القدم وستره وما ستر الساق وللنخل الى
الساق بان يصل اليه كانه باخذ جزء منه ولم يجب على صاحب الاول اعطاؤه الى من يليه وان تلف ما يليه لم يتلف فانه بل ينقص هذا هو المشهور بل كانه
يكون اجماعيا ويدل عليه الخبر مثل رواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبدالله قال سمعته يقول قضى رسول الله في سيل وادي مهزور للزرع الى
الشراك وللنخل الى الكعب ثم يرسل الماء الى اسفل من ذلك قال ابن ابي عمير والمهزور موضع الوادي وروايته ايضا عن ابي عبدالله قال قضى رسول
الله في سيل وادي مهزور ان يحبس الاعلى على الاسفل للنخل الى الكعبين وللزرع الى الشراكين ورواية عقبة بن خالد عن ابي عبدالله قال قضى رسول الله
في شرب النخل بالسيل ان الاعلى يشرب قبل الاسفل ويترك الماء الى الكعبين ثم يسرح الماء الى الاسفل الذي يليه كذلك حتى تنقضي الحوائط ويفنى الماء و
لكن ما فيها دلالة على الشجر غير النخل لعله موجود في غيرها ولعل فيها دلالة على كون الكعب غير ظ القدم قوله لا يجوز الخ اشارة الى الاراضي التي
انتفاعها مشتركة بين الناس مثل الطرق لاستطراقهم والمساجد للصلاة والخانات فلا يجوز الانتفاع بشيء منها لاحد بغير الوجه الذي تعين له
مع المنع عن ذلك الوجه مثل الجلوس في الطرق مع المنع عن الاستطراق والاعمال في المساجد مع منع المصلين عن الصلوة ولعل دليله الاجماع و
لخراج ما عين لشيء عنه فالتغيير والتبديل المضر بما عين قبيح عقلا ونقلا فعلم ان الجلوس لغير المضر بالانتفاع المط جائز في الطريق ثم ان الظ
انه احق به ما دام جالسا كذلك فليس لاحد منعه واخراجه للاحقية الثابتة له بما نسبق العقل نجده ويحتمل الاجماع والنص ايضا واذا قام بطل حقه
لو رفع علته وان قام بنية العود وان قال بالاحقية حينئذ وكذلك لو كان جلوسه للبيع والشراء في الطرق والمواضع المتسعة لغير المضر بالانتفاع المطلق بها
نوجه هذا ايض هو المشهور وقيل بالمنع مطلقا دليله غير تام الا انه يجوز الجلوس في مثل المسجد مع عدم المنع عن الانتفاع ويؤيده عمل الناس في ايام
غير نكير والاصل ويمكن لو قام بطل حقه الا ان يكون رحله باقيا والمشايخ انه احق مستند الى ما روي عن امير المؤمنين سوق المسلمين كمسجدهم
وقد ثبت ذلك في المسجد فيكون في السوق كذلك بل قيل انه لو كان جالسا لغير الشراء والبيع بل للاستراحة ونحوه فقام بنية العود ورحله باق فهو احق
قياسا على المسجد في الدليل تامل فالظ عدم الاستحقاق الا انه لا ينبغي رفع رحله من غير اذنه فتأمل ويمكن الجواز مع توقف الانتفاع به والضمان مع ويحتمل

[illegible]

ومن سبق الى موضع في المسجد فهو اولى به ما دام جالساً او [لو قام] وتحله فيه فهو اولى عند العود ولا فلا ولو استبق اثنان ولم يمكن الجمع اقرع ومن سكن بيتاً في مدرسة او رباط ممن له السكنى فهو احق ولا يجوز ازعاجه ولعل المنع من المشاركة ولو شرط التشاغل بالعلم او مدة بطل حقه بالترك وحق وجهاً ولو فارق بطل حقه وان كان لعذر المقصد الرابع في احكام اهل الذمة والبغاة وفيه مطلبان الاول اليهود والنصارى والمجوس اذا التزموا بشرائط الذمة اقروا على دينهم وتوخذ منهم الجزية ولا حد لها بل يقدرها الامام ويجوز وضعها على ارضيهم ورؤسهم او على احدهما واشتراط ضيافة عساكر المسلمين م

عليه فيكون امانة للاذن شرعاً في الوضع والاصل عدم الضمان وصرح في شرح يع بجواز اخذ الرحل من مكانه في المسجد احتمال عدم الضمان كما سيجيء **قوله** ومن سبق الخ من المشتركات المسجد ولا كلام في اولوية السابق الى مكان منه للصلوة او لعبادة اخرى مثل التلاوة والتدريس والتدرس ما دام فيه ولا في بطلان حقه بالقيام بعد نية العود بل في بقاء حقه ببقاء رحله بنية عوده مع قصر الزمان لقوله اذا قام احدكم من مجلسه في المسجد فهو احق به اذا عاد اليه وقول امير المؤمنين سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق الى مكان فهو احق به الى الليل ولا يضر عدم صحة السند ولا كونه اعم من المدعى بل لا كونه الثاني اخص من وجه فانهم قايلون بالبقاء ما دام الرحل فيه لا الى الليل فقط مطلقاً لانه مؤيد للمدعى ويخرج ما يخرج بالاجماع فيبقى هو دليل على بطلان الباقي مؤيد في دلالة الثاني فان المتبادر منه كونه اولى ما دام فيه وقيد بالليل لقيامه في الليل على ذلك وقيده في الذكرى بان لا يطول زمان المفارقة والا بطل حقه بالقيام والابطل حقه ايضاً ولا باس بخصوص مع حضور الجماعة واستلزام تجنب موضعه حصول فرجة في الصف للنهي عن ذلك بل استثنى بعضهم ذلك مطلقاً وحكم بسقوط حقه ولا باس به على تقدير سقوط حقه يجوز رفع رحله ان استلزم المنع من التصرف فيه توقف تسوية الصف عليه ويضمنه الرافع الى ان يصل الى صاحبه جمعاً بين الحقين مع احتمال عدم الضمان للاذن فيه شرعاً وان لم يكن رحله باقياً فان كان قيامه لغير ضرورة سقط حقه مطلقاً وهو شيء من امتعته ان كان رحله وهو مشغول [لعله] في المسجد وفرقوا بينه وبين مقاعد الاسواق بان غرض المعاملة يختلف باختلاف المقاعد والصلوة في بقاع المسجد لا يختلف وفيه نظر يمنع عدم اختلاف بقاع المسجد لان ثواب الصلوة في الصف الاول اكثر وفيه تامل اذ الخروج من الامر الثابت بالنص مع الشهرة العظيمة واستصحاب العقل بمجرد طول الزمان احوط ح وان قل بافيا هو بصلاة غير قصيرة ونحوه الفرجة التي منهي تركها كلّ على الخصام مع الاخبار نفي كراهية مشكل نعم ذلك محتمل مع التعطيل واحتياج المصلين اليه مطلقاً والى ان ياتي صاحبه فيكون بعد مجيئه احق به ويجب اخلاؤه له ولا يبعد ذلك في جميع المواضع التي هو احق فان الموضع في الاصل مباح ومشترك وانما المعلوم من الاحقية عدم بطلان حقه ومنع غير ذلك الموضع ذلك منتفٍ حين غيبته فلا يبعد جواز الجلوس في مكانه الذي هو احق به مع عدم بقاء رحله ومع بقائه بشرط عدم التصرف فيه حتى الصلوة اذا علم عدم مجيئه الا بعد الفراغ وعدم حصول منع فانه ح يشكل ايضاً جواز التصرف في رحله ورفعه خصوصاً مع احتمال عدم الضمان بمجرد ذلك لتسوية الصف كما جوزه لان التصرف في مال الغير منهي عنه عقلاً وشرعاً بالنص والاجماع فيبعد الخروج عنه بمثل ذلك وايضاً يفهم عدم بطلان حق الجلوس في الاسواق مع قيامه لغير ضرورة ولم يكن رحله باقياً على المش وهو غير ظ وايضاً لا يبعد كثرة الثواب عرضاً في العرف وهو اعرف ثم ان ظ المص هنا عدم البقاء بدون الرحل مطلقاً سواء قام بنية العود وعدم البقاء معه مطلقاً مع طول الزمان وقصره **قوله** ولو استبقوا الخ اي وصلا الى مكان معاً من غير تقدم وتاخر ولا يسع الا لاحدهما ولم يسامح احدهما الاخر اقرع دليله انحصار وجه الخلاص في دفع الاشكال فيهما **قوله** ومن سكن الخ ثالث المشتركات المدارس والرباط المراد به المواضع الموقوفة لسكنى المتردين ومن لا مسكن له مثل الخانات ومعلوم احقية من سكن بيتاً منهما وهو ممن له السكنى فيه بان يكون متصفاً بوصف من جعل له وكذا معلوم عدم جواز اخراجه والمشاركة معه في منزله من غير رضاه مع عدم مثله في تلك المنازل المشتركة سواء كان مناظراً بين غير الشركة ام لا الا ان الاستبداد كما هو المفروض المفهوم من كونه مشتركاً ومباحاً ولو فرض عدم ذلك متبع معلوم ايضاً انه لو كان الشرط في جواز الجلوس مدة معينة او الاشتغال بشيء معين بطل حقه بخروج تلك المدة وعدم الاشتغال بالشرط الا ان يعود فهو والغير سواء فلو سبق فهو الاحق والظ اشتراط اتصاف الجالس في المدارس بطلب العلم وكونه من اهله مطلقاً الا ان يكون شرط علماً خاصاً ومذهباً خاصاً فيختص بمن اتصف بالشرط وكذا عدم بطلان حقه لو خرج لقضاء حاجته مثل تحصيل ماكول ومشروب ودرس ومداد وقرطاس وغسل بدن وثياب وغير ذلك ولا يلزم ترك الرحل ولا اجلاس شخص مكانه فلو اجلسه لم يصر اولى بل يلزمه الخروج لو لم يرض من تركه هناك **قوله** ولو فارق الخ اي لو فارق وخرج من بيته وجاء غيره مفارقه فان كان لعذر بطل لا مثل ان يخرج لقضاء حوايجه مع ارادة الكون فيه فانه لا يبطل حقه على الظ سواء كان رحله باقياً ام لا وسواء طال زمان المفارقة او قصر حصول عذر سواء كان حصول المفارقة المسقطة للاحقية وان كان لعذر ففي سقوطه ح وجوه ظ المص هنا السقوط مطلقاً مع بقاء الرحل وعدمه وطول المفارقة وقصرها باقياً ام لا لحصول المبطل وعدم العلم بالبقاء ح مع اصل العدم واحتمل عدم البطلان مطلقاً وهو بعيد لحصول المفارقة مع انه قد يؤول الى تعطيل المنزل عما جعل له نعم يحتمل عدمه مع قصد المفارقة زماناً قليلاً بحيث لا يلزم تعطيل المنزل عرفاً مع بقاء الرحل بنية العود خصوصاً اذا كانت مثل تلك المفارقة عادة بان يروح من البلد لاخذ الزكوة من القرى ويروح من المشهد الى مشهد الحسين ع ويبقى هناك اياماً قلايل للزيارة وكذا من يروح الى اهله في القرى ويبقى عندهم قال في شرح يع اختار في كره البقاء ان كان لعذر وهو حسن مع الرحل ونية العود وذلك غير بعيد مطلقاً ما لم يؤل الى تعطيل المنزل وفوت غرض الواقف والظ عدم النفاذ بوجود تعيين له فيه وعدمه ولا يبعد الجلوس فيما يقيم ايضاً لئلا يلزم البطلان بتغير البعض مع انه اذا كان التعيين بغير اذن الناظر يجوز غيره قلا يستحق به شيئاً فلو امكن ازالته من غير تخريب لو قف خصوصاً اذا كان التعمير قليلاً او في غير المجلس الاحتياط واضح فينبغي الاجتناب ولا يبعد تفويض الامر الى الناظر بمعنى انه جعل الامر اليه فان كان يرى التعطيل وترك هذا المنزل في هذه المدة بهذه المفارقة ما يعد تعطيلاً او منافياً لغرض الواقف حارجاً عن عرفه وسبباً لنقص ان الاولى سكان غيره يبطل حقه فليكن غيره والا فيحفظ له وكان هذا مقصود الدروس في استقراب تفويض الامر الى الناظر فلا يرد عليه قول شارح يع ويشكل بان الناظر ليس له اخراج المستحق اقتراحاً وايضاً مرجع الاستحقاق وعدمه فانه ثم انه لا يبعد جواز الجلوس في مثل هذا المنزل الى ان يجيء المفارق من غير اذنه ان قلنا ببقاء حقه لما تقدم في الجلوس في المكان من المسجد مع بقاء الرحل فتامل **قوله** الاول اليهود الخ قد اشرنا الى ان الامر المتعلق بالامام لا ينبغي بمثلنا ان نتكلم فيه فان الامر اليه لا يحتاج عليه الا الحق وفائدة العلم بالاحكام ح مع كونه خطيراً قليل واكثر الاصحاب رحمهم الله انما تكلموا عما يجوز

مع علم القدر ويسقط الجزية عن الصبيان والنساء والمجانين والبله والمملوك والهم ومن اسلم قبل الحول او بعده قبل الاداء وينظر الفقير بها ويؤخذ من تركة الميت بعد الحول ومن بلغ او اعتق كلف
الاسلام او الجزية فان امتنع منهما صار حربيا ويجوز اخذها من ثمن المحرمات ومستحقها المجاهدون ولو استحدثوا كنيسة او بيعة في بلاد الاسلام وجب ازالتها ولهم تجديدها كان
قبل الفتح والتجديد في ارضهم ولا يجوز للذمي ان يعلو ببنائه على المسلم ويقر ما ابتاعه من مسلم فان انهدم لم يجز التعلية ولا يجوز لهم دخول المساجد وان اذن لهم ولا استيطان
الحجاز ولو انتقل الى دين لا يقر عليه لم يقبل منه الا الاسلام او القتل وكذا لو طاف واستقل الى ما يقر عليه على راى ولو فعلوا الجائز عندهم لم يتعرضوا الا ان يتجاهروا به فيعمل معهم
مقتضى شرع الاسلام ولو فعلوا المحرم عندنا وعندهم تخير الحاكم بين الحكم بينهم على مقتضى شرع الاسلام وبين حملهم الى حاكمهم المطلب الثاني في احكام اهل البغي كل من خرج على امام
عادل وجب قتاله على
من يستنهضه الامام او
نائبه على الكفاية ويتعين
بتعيين الامام ثم لا يرجع عنهم
الا ان يقتلوا او يفيئوا
فان كان لهم فئة رجعوا
اليها قتل اسيرهم واتبع
مدبرهم واجهز على جريحهم
والا فلا ولا يجوز سبي
ذراريهم ولا نسائهم
ولا تملك اموالهم الغائبة
وفي ما حواه العسكر
مما ينقل ويحول قولان

للامام ان يفعل مثل تغيير الجزية وغيره تبعا للعامة فانهم يبحثون عما لا يجوز للامام والحاكم ان يفعل وعما لا يفعل لتجويزهم الخطاء والغلط عليهم
فيحتاج الى استخراج احكامه والبحث فيه ولهذا بحثوا عن افعاله في جميع ما له ان يفعله مثل العمل بالوصايا ونصب الوصي وتحجير الصبيان والسفهاء
والمفلس والولاية في النكاح والحدود والقصاص وغيرها وتبعهم اصحابنا في بحث الخمس والانفال الى التركة ولهذا ما خصصنا في كتاب الجهاد في مثل غيرها
الا في مسئلة ضرورية متعلقة بغيره مثل احكام الارضين حال الغيبة **قوله** مع علم القدر اي قدر مال الضيافة ويحتمل قدر المضائفين
ايضا **قوله** ولم قيل لا يسقط عنه **قوله** ومستحقها المجاهدون هذا في زمان الحضور ويفعل الامام بها ما يراه في صحيحة محمد بن مسلم
قال ع وانما الجزية عطاء المهاجرين اشارة الى كونها للمجاهدين كما هو مقتضى المتن وساير العبارات قال في المنتهى مصرف الجزية مصرف الغنيمة سواء
للمجاهدين وكذلك ما يؤخذ منهم على وجه المعاوضة لدخول بلاد الاسلام واما في زمان الغيبة فمشكل يمكن جواز اخذها للحاكم النائب له
وجعلها في مصالح المسلمين مثل بيت مال المسلمين وصرفها في فقراء المسلمين كالزكوة كما يشعر به عبارة قواعد العلامة فهو للمجاهدين ومع عدمهم لفقراء
المسلمين لكن غير ظاهر ولم يعلم كون غيره مصرفا بل نفى ذلك ما نرى له دليلا ولا كلام الاصحاب بل هكذا عباراتهم مجملة والعجب انهم يثبتون احكاما
الامام ع في زمان حضوره ويتركون مثل هذه لعله لعدم المستند لكن ينبغي اظهاره ليطمئن قلب مثلنا ويندفع الشبهة بجواز اخذها للجائر
واعطائها لاحاد المسلمين واخذهم لها من عند انفسهم وقد نراهم الان يظنون اخذها اكثر اباحة من مال الجائر بل يعتقدون انها ابعد
الشبهة مع عدم احتياجهم اليها ايضا فلعل وجهه هو اعرف لعل عندهم وجها باحة ووصل اليهم من قولهم كما يفعلون في اخذ الخراج والمقاسمة
الظن وجوب الاجتناب لا لشبهة انه احوط **قوله** ولو استحدثوا الخ معلوم عدم تجويز ذلك بل وجوب تخريبها لانه معبد لعبادة باطلة وبدعة
ضالة ومضلة ولا يبعد لهم تجديد ما كان قبل الفتح لان الجزية والصلح معهم مستلزم لذلك لانه ليس احداث بل ابقاء ما كان جائزا وكذا التجو
تجديدها في بلادهم وارضيهم فتح **قوله** لا يجوز الخ الظاهر ان هذا الحكم غير مخصوص بزمان الحضور فيجوز منعهم لاحاد المسلمين غير ان ادعى
في المنتهى الاجماع في عدم جواز العلو في الدار المحدثة والمجددة وتقرير المبتاعة من المسلمين على حالها كما في المتن ولكن يمنع من العلو لو اراد
بعد الهدم لها وقال ان العلو الممنوع هو ما على محلته لا على كل المسلمين وما رايت في الاخبار ما يدل على المنع غير خبر الاسلام يعلو ولا يعلى عليه
على تقدير صحته لا يدل على شيء من ذلك فتامل **قوله** ولا يجوز لهم الخ فينبغي ابعادهم بل لا يجوز الاذن لهم بل يجب على المسلمين ايضا منعهم من ذلك
ولا يجوز بعد الاذن ايضا بمعنى عدم سقوط العقاب والمنع كما يسقط منعهم وتحريم دخول بلاد المسلمين بالاذن قاله في المنتهى وادعى اجماع اهل العلم
على عدم جواز دخولهم مسجدا من المساجد مطلقا في الحجاز والحرم وغيرهما مع الاذن وبدونه والمستند في الجملة هو الاية الصريحة في منع قربهم
المسجد الحرام والدالة بالمفهوم على تحريم الغير وهي قوله تع انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فانه بل يستدل بها على منع
دخولهم الحرم مطلقا وقيل انه اراد بالمسجد الحرام كما في قوله تع سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام لانه اسرى من الحرم لا من المسجد
وكذا ادعى الاجماع في المنتهى على عدم استيطانهم الحجاز واستدل عليه بالاخبار ايضا من طرقهم وفيها من جزيرة العرب ايضا ولكن يقال المراد بها
الحجاز والمراد به مكة والمدينة وحواليهما مع ان المنع عن جزيرة العرب واقع في الخبر بعد منع الحجاز حيث قال ص لا يدخلن اليهود الحجاز واهل
من جزيرة العرب الحكم مشهور بين الاصحاب وصرح هو ايضا به في بعض كتبه مثل القواعد وقال لا يجوز لهم الدخول الى الحجاز بل في ساير البلاد الا
باذنه ويجوز دخولها ايضا للتجارة ولا يجوز له ان ياذن لهم للاقامة اكثر من ثلثة ايام والبحث عن ذلك لا يخلو عن شيء فيفوض اليه وانما بحث العامة
لتجويزهم الغلط على امامهم ولا ينبغي اتباعهم وقد فعلوا ذلك في مباحث كثيرة خصوصا في المنتهى لانه يريد التحقيق والرد عليهم حتى في المسائل التي لا
اصل لها عندنا ثم نقول هذه الفروع ساقطة عندنا لكن **قوله** ولو انتقل الخ لو انتقل الذمي بقبول الجزية منه ولا يتعين عليه القتل
او الاسلام بل يجب ان يقر على دينه بالجزية الى دين ليس له ذلك الحكم مثل دين الحربي صار مثله فلا يقبل منه الا الاسلام فان لم يسلم يقتل
فلا يجوز الاقتصار على الجزية وترك اليهودي مثلا على حاله اذا صار وثنيا سواء بقي على الوثنية او عاد الى دينه الاول ولعل الخلاف فيه كما يفهم من
المنتهى مستندا الى قوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله ص من بدل دينه فاقتلوه مخرجا ما اتفق على القبول بقي غيره تحته اما
لو انتقل الى دين اخر مثل دينه الذي يقر عليه باخذ الجزية مثل ان كان يهوديا فصار نصرانيا ففيه الخلاف اي الملة واحدة لا فرق لما تقدم من الاية
والخبر ووجه الاخر انه دين يقبل ويقر عليه مع الجزية وقد صار المنتقل من اهله فدخل تحت ادلة تقريره والامر في ذلك ليس فسكوتنا عنه اولى
ولكن يمكن ان يترتب عليه اخذ الجزية حال الغيبة فتامل **قوله** ولو فعلوا الجائز الخ اي لو فعلوا الجائز عندهم وغير الجائز عند المسلمين خفية مع
عدم شرط عدم فعله عليهم مطلقا فالظاهر ان لا خلاف في عدم منعهم والتعرض لهم في ذلك واما اذا تجاهروا وامثال شرب الخمر علانية في مثل الاسواق
فلا شك ان الظاهر وجوب منعهم فيعمل بمقتضى شرع الاسلام من الحد والتعزير واما لو فعلوا ما لا يجوز عندهم ايضا فالحاكم مخير بين اجراء احكام
المسلمين عليهم وبين ردهم على احكامهم ليعمل به مقتضى شرعهم وقيل هذا فيما علم ان لهم في شرعهم حكما من حد وتعزير والا يتعين اجراء حكم
الاسلام والحكم مشهور **قوله** كل من خرج الخ يريد تعريف الباغي وهو المسمى بالخارجي ويريد بالامام العادل المعصوم وبالنهوض القيام والطلب
وبنائبه من نصبه للقتال بالخصوص وعلى الكفاية متعلق بوجوب دليل وجوبه فتلوح ظ من الكتاب والسنة والاجماع وكونه كفائيا من العقل وكذا
التعيين في موضعه **قوله** ثم لا يرجع الخ يعني لا بد من قتالهم الى ان يرجعوا الى الاسلام ويدل عليه ما يدل على كفرهم فان الباغي عندنا
كافر ومرتد لانكاره ما علم من الدين ضرورة من وجوب مودة الامام الذي يقول به وتحريم بغضه وقتاله او الى ان يتفرقوا اذا لم يكن لهم فئة يرجعون

وللامام الاستعانة في قتالهم باهل الذمة ويضمن الباغي ما يتلفه على العادل في الحرب وغيرها من المال والنفس ومانع الزكوة مستحلا يقتل وغير مستحل يقاتل حتى يدفعها وساب
الامام يقتل ولو قاتل الذمي مع البغاة خرق الذمة المقصد الخامس في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهما واجبان على الكفاية على راي الا الامر بالمندوب فانه مندوب

اليها ويجوز بيعه ولا يجب قتالهم ولا اتباع مدبرهم ولا الاجهاز على جريحهم والا لفعل ضد ذلك كما نقل ذلك في محاربة امير المؤمنين مع عايشة ومعوية اظنه نقلا
في الكشاف لولا محاربة علي مع عايشة ومعوية ما كان يعلم حكم اهل البغي والحرب بحيث ما تبع مدبرهم وما اجهز على جريحهم بل المختصر على تفريق جمعهم
الاول خلافه في الثاني نقلنا احكام قسمي البغاة وفيها اينه فتة دل على هذا التفصيل الاخبار بقوله ونقل امير المؤمنين يوم الجمل وصفين لا يجوز
سبي ذراريهم ولا نسائهم الخ انه لا خلاف في ذلك لبيمة الاسلام ونقل الاجماع في المنتهى على عدم تملك مال لم يحوه العسكر ودل عليه الاصل والاخبار
ايضا بفعالة وقوله يحتمل نقل انه لما اكثر عليه القول في قسمة الغنيمة والفيء قال ايكم يأخذ ام المؤمنين في سهمه يعني عايشة فكفوا عن ذلك ونقل عن السيد
المرتضى عدم الخلاف بين الفقهاء في ذلك وان مرجع الناس في هذا الموضع الى قضاء امير المؤمنين في محاربة اهل البصرة وان نقل الخلاف في اموالهم
بل يحوها العسكر وما تقدم دليل قوي على العدم مطلقا وروي ان امير المؤمنين نادى يوم الجمل من عرف شيئا من ماله مع احد فليأخذه وكان بعض
اصحابه قد اخذ قدرا وهو يطبخ فيها فجاء صاحبها ليأخذها فقال له الذي يطبخ فيها امهلني حتى ينضج الطبخ فابى فكبها فاخذها وهذا يدل على كمال اهتمامه
برد اموال الناس والانصاف للمظلوم من ظالمه عليه وعلى اولاده ونقل في المنتهى ان من جملة ما انكر الخوارج عليه عدم السبي وقسمة غنيمة الخوارج
قالوا من حلت دماؤه حلت امواله وبالعكس **قوله** وللامام الخ وذلك ظ مع الحنو وهو الحاكم على الاطلاق وظ ايضا ضمان اهل البغي ما اتلفوا من
اموال اهل العدل في الحرب لدفعهم وان لم يهلكوا ما يحويه **قوله** ومانع الزكوة الخ دليل جواز قتل مانع الزكوة مستحلا انه منكر للضرورة فيقتل
اذا لم يظهر له شبهة وينبغي قبول توبته كالخوارج فتد ولا يقتل غير المستحل بل يسعى في الاخذ عنه مهما امكن ولو بالحرب المقاتلة ولكن يكون المقصود
الاخذ والدفع لا قتله ولو قتل يكون نهد اهذا ظ كلامهم فتد **قوله** وساب الامام يقتل اي يجب قتله على السامع صرح به في شرح قد مران
ساب النبي يقتل وكذا ساب الامام مع العلم بانه من اهل البيت الذين ثبت وجوب مودتهم واعظامهم واكرامهم بالاجماع والنص من السنة في الكتاب
كما يفهم من الكشاف وغيره في تفسير قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وهو ظ ويمكن كون الجهل عذرا وعدم قبول التوبة لحقن الدماء
سواء ذلك مقبول لو يرشد اليه قبول توبة الخوارج لان قتل الامام والخروج عليه ومقاتلة اصحابه اعظم من السب ظهر في المنع في المعرفة **قوله**
ولو قاتل الخ اي لو اعان الذمي البغاة في حرب المسلمين خرق ذمته وصار حربيا يجوز قتله وما يجوز فعله بالحربي **قوله** في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لعل المراد بالمعروف هنا الاعم من الواجب والمندوب لا الواجب فقط ولهذا استثنى من وجوب الامر به الامر بالمندوب وكان الاحسن ان يراد بالمنكر اعم من
المكروه ويستثنى من وجوب نهيه النهي عن المكروه فانه مستحب كالامر بالمندوب لكن اكثر عبارات الاصحاب مثل المتن وكان الوجه عدم صحة اطلاق المنكر على
المكروه حقيقة وذلك هين ومع ذلك كان ينبغي ذكر النهي عنه وجعله مندوبا او ان لم يكن داخلا في المنكر لا سيما البحث كما فعله في شرح الشرائع هنا
في طلب فعل المامور به وارادة ايجاده وطلب ترك المنكر وكراهته بوجه من الوجوه الاتية **قوله** وهما واجبان الخ قال في المنتهى لا خلاف بين العقلاء
كافة في وجوبهما وذكر عليه الادلة من الكتاب والسنة ايضا وهي كثيرة معروفة ولا يحتاج الى ذكرها لان المسئلة صارت كالضرورية فخرج عن الفقهية
ثم انه لا ثمرة في بحث ان وجوبهما هل هو عقلي بمعنى انه مع قطع النظر عن الشرع وورود يدل العقل السليم على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بمعنى استحقاق التارك الذم عقلا واستحقاق الفاعل المدح فلو ترك الشرع الامر بهما وايجابهما يفهم من العقل للنبي وانما ذكره للتاكيد والبيان
الكشف ام لا بل لا بد من الشرع ليبين للعقل بل لا يدرك ذلك بدونه لان الواجب لا ينظر ما بالادلة فلا اثر لذلك وكانه لذلك تركه المص هنا فتركنا ايضا البحث عن
ادلة الطرفين وما فيها والظ انه شرعي اذ العقل يجوز كون شخص مامورا بشيء وبعد ذلك يجوز عدم وجوب الامر لا اختصاص لجزء ذلك الشيء للمامور به بل قد
يجوز كونه قبيحا لبقية الامر نعم يمكن ان قد يجد العقل حسن الامر والنهي لخصوص مادة لا لكونه مامورا به ومنهيا عنه فقط مثل ان رأى انسانا انقاذ الغريق
ونهي العقل عن احراق النفس وهلاكها فاذا لم يتحقق المامور والمنهي خلاف ذلك العقل يجد امره ونهيه عن ذلك حسن وموجب للمدح عند العقلاء
تركه مستلزم للضمان عندهم لانه يجد ان الغرض هو الحفظ وعدم وجود هذا المنكر من العبد لا غير وكانه الى ذلك اشار في شرح ان وجوبهما عقلي وشرعي
انه في بعض المواضع عقلي يجده من غير حاجة الى الشرع وان وجد فيه الشرع ايضا كما هو الظ اذ ليس ذلك محل النزاع والخلاف لان النزاع والخلاف في
انه هل العقل مستقل ام لا كما بيناه فالاحتجاج غير معقول لانه ان كان معرفة العقل بسبب الشرع فذلك يقول انه شرعي لا عقلي وان كان لا بسببه بل هو
مستقل بذلك فعقلي لا شرعي اما الخلاف في كون وجوبهما كفائيا او عينيا فله ثمرة ستظهر لا بمعنى انه يجب على الجميع او البعض لان الكفائي ايضا
يجب على الجميع عند المحققين مع انه لا ثمرة في ذلك النزاع ولا بمعنى انه يسقط عن الجميع بفعل البعض او لم يسقط عن الباقين بفعل البعض لانه ان فعل
المامور ترك المنهي امر ذلك البعض او علم عدم التاثير لامره ونهيه ممن كان فلا معنى لبقاء الوجوب على الباقين لعدم بقاء شرط الوجوب وان علم
دلالة التاثير من ذلك البعض لم يدل الضرورة فقط علم عدم الوجوب عليه والوجوب على غيره فهم افراد الواجب الكفائي دونه بل بمعنى انه مع تحقق الشرائط
في جماعة هل يجب على الكل التوجه الى الامر والمبادرة اليه ان علم توجه البعض وانه يقوم به حتى يحصل المط ويسقط الواجب ما بوقوع الواجب
المامور وترك المنكر او بعد شرط وجوبهما ام لا بل يكفي العلم بشروع البعض في ذلك او ارادة شروعه او ظن فعل البعض لعدم تكليف الباقين
بمعنى انه يجوز لهم الترك فيشتغلون عنه بامور اخر فيصح عنهم ذلك ويجوز ان كان نصف اللازم بهما والامر بالشيء يكون نهيا عن ضده الخاص والنهي مبطلا
للعبادة اذا كان فيها وهذا لا خصوصية له بهذا الواجب بل يجري فيما هو وجوبه كفائي فانه الحقيقة نزاع في معنى الكفائي فتحقيق حكمه بان
المعتبر في جواز ترك الباقين ذلك حتى هنا يكفي ظن الوقوع ولو سقوط الواجب في ذلك ام لا بل لا بد من العلم يجب ان يتوجه الكل ويشتغلوا
بحق يعتبر يتحقق وظ كلامهم حيث جعلوا النزاع في كونه كفائيا او عينيا بمعنى وجوب المبادرة على الكل حتى يحصل المط او علم عدم الوجوب

وانما يجب ان يشترط علمهما وتجويز التاثير واصرار الفاعل على المنهي وخلافه المامور وانتفاء الضرر عنه وعن ماله وعن اخوانه م

وان ظنوا او علموا انه يقوم به واحد كما ذكرنا وصرح به في الشرح وغيره كفاية وذلك في سائر الواجب الكفائي ووجه الكفاية في غيره ودونه غير ظاهر
وليس به لشدة عدم احتياجه الى دليل لا احتمال عدم الايتمام بالامر من يقوم به والانتهاء عنه فيهما لذلك لانه لا يتفاوت الحكم بعد ثبوته بالمثلة
بين الكثرة والقلة وليس واضح من احكام الاموات والفرض كفاية من يقوم وان فرض عدمهما او احتماله فيخرج عن محل النزاع وقد يفرض مثله
في غيره ايضا وبالجملة كان المناسب جعله كفائيا من غير نزاع ثم البحث في سقوط الواجب الكفائي بالفعل في طريقه التكليف به وجواز التاخير وعدمه
و بالبدل فجعل النزاع فيه نقطا على وجه لا يجري في جميع الواجبات الكفائية وان البحث فيه بالحقيقة راجع الى تحقيق الواجب الكفائي ثم انه لا يبعد
كفاية العلم بان الغير يقوم في جواز التاخير وعدم وجوب المبادرة فيما نحن فيه وفي جميع الكفائيات اذا كان العلم بحيث ان الواجب يسقط بتلك
الاقامة اما بحصول المطلوب او لتحقق عدم الوجوب على الباقي لعدم شرطه مثل ان يعلم انه لو لم يؤثر كلام من قام وامره لم يؤثر غيره او حصول الغرض بل
يكفي الظن المتاخم للعلم الماخوذ من القراين والعادات مثل تهيأ جماعة معتدين من الشرع متعينين في بلاد المسلمين لتجهيز الاموات فاذا علم بحضور
من اموات مسلم لا يجب عليه المبادرة للعلم العادي او الظن المتاخم له بان تكاسلا لغير ذلك عادة وكذا تركان العلماء والصلحاء تركون ذلك في سائر البلدان
والاعصار الى الان من غير انكار احد منهم لذلك وكذا كانوا يبعثون من يمنع منكرا او يامر بالواجبات مثل اقامة الصلوات واخذ الزكوات من غير ان
يرحوا بانفسهم ولا ان يبعثوا الى ذلك كل احد بل يكتفى بذلك وكذا في تعليم سائر الواجبات والمحرمات وذلك ظاهر من امارات المتدينين وفعل العلماء
بل من معلمة واوصيا موعيحه في عدم الظن بقيام الغير مقامه على الاقوى شرطا من شرايط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذا يظهر من المنتهى
كما سيأتي وهذا يدل على كفاية مطلق الظن فتامل فان الادلة غير مقيدة به وسقوط الواجب المحقق بمطلق الظن مشكل نعم لا يبعد الظن المتقدم
ولكن لا يسقط بذلك الواجب في نفس الامر الا بحصول المطلوب او بعدم وجود شرط لغيره من سائر شروطه والاحتياط واضح فلا يترك مهما امكن
وبالجملة الظاهر ان الوجوب كفائي لان الظاهر ان المقصود ابراز المطلوب من كتم العدم الى الوجود من اي فاعل كان وليس الغرض متعلقا بكونه من فاعل معين
وطلبه لو ارتفع من نفسه لا يكلف الغير به فليس المراد وقوعه من مكلف ما وانما يجب عليهم لتعلق الغرض بوجوده وهو يحصل من الكل فكلهم
به لذلك مع الحصول لا يطلب من الغير وهو الواجب الكفائي وليس اكثر من ذلك وهو موجود في سائر الكفائيات بل في بعض الترهيب الواجب يشعر بالوجوب
على البعض مثل ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والاية واحد مضاعدا بالرواية مستشهدا بقوله انما هم
كان امة قانتا لله وغير ذلك مثل نفي الوجوب عن مطلق الامة وايجابه على بعضهم على ما سيجيء في الرواية وهو علامة الوجوب الكفائي وان كان
الحق ايضا ان الوجوب في الكفائي ايضا على الكل الا ان في الايجاب على البعض اشعارا بان المقصود يحصل بفعل البعض وان العلم بان الغير سيفعل
الواجب الكفائي فيما عرفت قد كان فكذا فيما نحن فيه بل الظن المذكور ايضا فيجوز التاخير هنا ووجه استيفاء الامر بالمندوب عن وجوب الامر بالمعروف
ظ لانه مندوب شرعا ايضا اذ لا معنى لكون الامر بالمندوب واجبا ولا حراما ومكروها بل ولا مباحا قوله وانما يجب ان الخ اشار الى شرايط وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وهي اربعة الاول علم الامر والناهي بكون المامور به ماموراً والمنكر منكرا اما بالدليل ان كان مجتهدا او بالتقليد المعتبر ان
كان مقلدا الظاهر انه في الاجماعيات والعلميات لا يحتاج الى تقليد الحي وفتواه بل في المسائل الاجتهادية فقط على تقدير القول بعدم جواز تقليد
الميت ودليل اشتراط هذا الشرط انه لا بد من تحقق كونهما مامورا ومنهيا عندهما لتحقق كونه امرا به وناهيا عنه اذ لا يؤمر الا لكونه امرا بالمعروف
ولا ينهى الا لكونه ناهيا عن المنكر ولعدم لزوم الامر بالمنكر والنهي عن المامور قيل عليه هذا ليس شرطا للوجوب بل لجواز الفعل انه قد يجب بدونه
مثل ان يعلم بشاهدين ان هنا ماموراً متروكا او منهيا مفعولا في الجملة وما تعرفهما فيجب ان يعلمهما حتى لا يفعل غير المجوز فحتى يقال هنا ايضا قد
حصل الشرط اذ قد يكون المراد بالعلم في الجملة وان لم يكف ذلك للفعل بل يجب له التعيين التفصيلي على انه قد يمنع وجوبه من دون العلم
قال في المنتهى لا خلاف في شرط العلم ويدل عليه الخبر ايضا كما سيجيء فتامل فيه اذ قد يقال اشتراط العلم قد يؤدي الى تعطيل الامر اذ قد يترك الكل لعدم
العلم الذي هو شرط في الوجوب فلا يجب على احد ولا يحصل المطلوب ويمكن ان يقال لا يقع هذا بحكم الله ولوجوب الاوامر وترك النواهي فيحصل
العلم الذي للشيخ يحصل المطلوب او يقال المراد بشرط الوجوب شرطه المجامع للفعل او انه اراد شرطية الوجوب شرطيته لتحقق الواجب مسامحة لظهور ذلك
اشار الى انه لا يجوز قبل العلم والتعلم ثم ان الظاهر عدم وجوب التعلم ايضا مع وجود من يعلم وقدرته على الامر والناهي مثل من لا يعلم او اشد
منه نعم لو لم يكن عالم او ادركان مع وجود الجاهل كذلك منفردا او منضما على تحقق تركه المامور وفعل المنكر مجملا وعلم وجوب الامر والنهي على
الاجمال على الكل يجب عليه التعلم على التفصيل لتحصيل الغرض وهو تابع الثاني تجويز التاثير عند الامر لو لم يجوز التاثير علما او ظنا مثلما العلم
ويحتمل الظن مطلقا قال في المنتهى لم يجب الامر بل يجوز الفعل والترك معا قال في المنتهى يدل على هذين الشرطين ما روي عن ابي عبد الله ع انه قال هو
على القوي المطاع العالم بالمعروف عن المنكر لا على الضعفة التي لا يهتدون سبيلا بعده وجوب الامر والنهي على الامة جميعا وهذه مع رواية مسعدة
ابن صدقة يدلان على اشتراط العلم وجواز التاثير بل على نفي الضرر ايضا وهو شرط الرابع يدل على الثاني والثالث رواية يحيى الطويل ايضا ويكفي
عدم الخلاف فيهما الثالث اصرار الفاعل المنهي عنه على اصراره فاعل ترك المامور به عليه كذلك بمعنى انه اما ان يكون فاعلا بالفعل او مريدا للفعل مرة
بعد اخرى ويحتمل الاكتفاء بكونه غير نادم لما فعل سواء كان عازما على العود ام لا ويؤيده وجوب التوبة والندامة والاحوط الامر اذ الظاهر عدم
عدم التحريم قطعا نعم قد يقال الاصل عدم الوجوب وليس بظاهر مع عدم الفعل مطلقا خصوصا مع عدم العزم نعم قد صرح بالتحريم مع عدم ظهور الندامة
في شرح وغيره ولكن قول المنتهى وشرح لو ظهر امارة الندم سقط الوجوب بعدما علم السقوط ما لم تظهر الندامة وصرح في السقوط بمجرد ظهور الامارة وذلك

مستمر

بيان بالقلب ولا مطلقا اذا عرف الانزجار باظهار الكراهية او بضرب من الاعراض والهجر وباللسان اذا عرف الافتقار الى الاستفادة باللفظ وباليد اذا عرف الحاجة الى الضرب ولو افتقر الى الجراح والقتل افتقر الى اذن الامام على راى

غير الاصل بعدم ظهور الوجوب الا مع الاصرار المعلوم فلا يضر كون الامارة عليه ضعيفة فيشكل السقوط بها كما قال في شرح الشرايع ولولا توهم الاجماع لكان القول بعدم منع الوجوب مع عدم الفعل مطلقا متوجها اذ ليس هنا الا العزم على فعل حرام وحرمة ذلك غير ظ اذ قد نوقش في تحريمه فكيف في وجوب النهي عنه للعد لكن وجوب التوبة مؤيد للتحريم ولو ثبت وجوب الامر بها ايضا لكان الامر والنهي مع العزم بل مع عدم ظهور الندامة موجها ولكن الظ كلامهم خال عن ذلك غير ان الامر والنهي في صورة العدم على عدم الفعل مرة اخرى لا على الترك لحصوله ويحتمل وجوب تكليفه بترك العزم على العود والتوبة فتامل فانه ما ذكره احد على ما رايته والذي يظهر انهم كانوا يكتفون بترك المنكر مثلا وما نقل تكليفهم احدا بالتوبة بل بمجرد الترك كانوا يخلون سبيله وكذا في الامر بالمعروف فانهم كانوا يتركون بارتكابه فقط فلعل اصل العدم او عدم العزم عليه ليس فان التزام امر قلبي بينه وبين الله وانه اعلم الوجوب الا الامر بالمعروف في النهي عن المنكر كذلك بالاجماع وغيره منفي بالاصل ويمكن ان يقال التوبة معروف وتركها منكر وهو معلوم في مرتكب حرام فيبقى الامر والنهي فتامل الرابع انتفاء الضرر عنه وعن ماله وعرضه واخوانه معلوم اشتراطه بعدم حصول ضرر لنفسه ولماله ولاحد من المؤمنين بل المسلمين كذلك قال في المنتهى لانه قبيح و الضرر ايضا قبيح وعدم دفع القبيح بالقبيح قبيح ووجوب ادخال الضرر على نفسه والمسلمين لدفع حرام غير ظ وان فرض كونه اقل من الاول ولا الظ عدم الخلاف فيه ايضا ويدل عليه الاخبار ايضا وكذا في كون الاول والاخيرين شرطين للجواز فيدل نفيه انما يجري هنا وصرح بذلك البعض ولكن اذا كان الضرر قليلا غير معلوم عرضه لذلك فتامل واذا كان الثاني شرط الوجوب فبدونه ايضا يجوز ولكن ينبغي الترك اذا علم عدم التاثير لانه عبث ولما في الروايات انه لا ينبغي للمؤمن ان يذل نفسه يعني لا يتعرض لما لا يطيق نعم لا يبعد استحبابه مع احتمال التاثير مع ظن عدمه ان كان مسقطا للوجوب لاحتمال حصول نفع فتامل ثم اعلم ان المص قال في المنتهى جعل الاصحاب كل هذه شرط المراتب الامر والنهي وينبغي جعل الثاني شرطا لغير الانكار بالقلب فهو ظ وينبغي كون الرابع كذلك بل الكل كذلك كما سيجيء **قوله** ويجبان الخ اشارة الى مراتب الامر والانكار وهي ثلثة الاولى بالقلب مع اظهار ما يدل على ارادته وطلبه ترك المنكر من فاعله وفعل المامور من تاركه بان تظهر الكراهة في وجهه ولا يتكلم معه او يعرض عنه بوجهه عن التكلم او يهجره بالجملة بفعل من غير تصريح باللسان واليد ما يدل على منعه وينبغي ان يقتصر على ذلك ان كان يحصل الزجر بذلك ولا ينتقل الى المرتبة الثانية والحاصل ان المرتبة الاولى الحقيقة هو اظهار الكراهة على النحو الذي تقدم ويجب ارادة ايجاد المعروف وترك المنكر وعدم الرضا بعدم الاول وفعل الثاني بالقلب مع اعتقاد وجوبهما مطلقا اي في جميع هذه المراتب الاربع لعل هذا هو المراد بجعلهم اول المراتب القلب مطلقا لا جعله قلبا فقط سواء وجد الشرايط ام لا كما هو الظ وفهم البعض وهو فاسد لان الاعتقاد القلبي ليس بامر ولا نهي فكيف يجعل من اول المراتب غير مشروط بها ولانه لا يعقل اشتراط عدم الضرر ولا التاثير والاصرار بالنسبة الى المرتبة الاولى بل لا يعقل شرط العلم ايضا فالمعنى ان نعلم بكونه مامورا او منهيا والعجب انه اعترض بانه مطلقا يقتضي عدم الاشتراط وليس كذلك لانه لا سبيل الى وجوب الانكار لما لا يعلم المنكر كونه منكرا مع قوله ان مجرد الانكار القلبي ليس امرا زائدا على العلم بكونه مامورا او منهيا وان قوله مطلقا يقتضي كون مجرد الانكار القلبي من غير ترتيب مرتبة مع انه قيده بقوله باظهار الكراهة لان وضعها ظ وورود ما ذكرناه اوضح والكل مندفع بما ذكرت من المراد ويؤيده ظهور فساد ظاهره وضم باظهار وان كانت العبارة لا تخلو عن مسامحة والامر في ذلك هين حيث اذا علم المراد وينبغي الملاحظة في مراتب هذه المرتبة كما في الاخيرتين كما سيجيء فيرتكب الاسهل والادنى فالاعلى لما دليله فكانه الاجماع والعقل والنقل مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين امرنا رسول الله ان نلقى اهل المعاصي بوجوه مكفهرة ورواية يحيى الطويل عن ابي عبد الله قال حسب المؤمن عزا اذا راى منكرا ان يعلم الله من قلبه انكاره **قوله** وباللسان الخ اي الثانية الانكار باللسان والثالثة باليد قال في شرح طريق الامر والنهي التدرج فالاعراض ثم الكلام اللين ثم الخشن ثم الاخشن ثم الضرب غير المبرح ثم المبرح وينبغي ان يكون الاعراض بحيث لا يغيظ ولا يكون افحش من الكلام اللين والاهون نحو عنه وهو ظ والحال متفاوتة بالنسبة الى الاشخاص والاحوال **قوله** ولو افتقر الى الجراح والقتل افتقر الى اذن الامام على راى هذا هو المش ويشعر ما نقل في المنتهى عن الشيخ بالاجماع ونقل الجواز بغير اذنه عن السيد المرتضى والشيخ في التبيان ايض وقال هو عندي قوي ودليل السيد ان المنع عن المنكر واجب مهما امكن مع الشرايط والجرح والقتل مرتب على المنع والدفع لا انه مقصود اصالة والموقوف على اذنه هو الذي يكون مقصودا بالذات مثل الحدود والتعزيرات لا الذي يحصل بالعرض بسبب الدفاع مثل الدفع عن المال والنفس الذي يؤل الى الجرح هذا صحيح لو سلم وجوب المنع بهما امكن مع الشرايط والدليل عليه غير واضح ودليل الامر والنهي لا يدل عليه لان الجرح والقتل ليسا بامر ولا نهي ولا دليل لهما على اكثر من ذلك غير ظ وليس العقل مستقلا بحيث يجد قبح المنكر الواقع وحسن الجرح والقتل لدفعه والاصل عدم الوجوب بل لا يجوز الايلام الا بدليل شرعي لقبحه عقلا وشرعا بل لو لم يكن جوازهما با الضرب اجماعيا لكان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد ادلتهما المذكورة مشكلا ويمكن الاستدلال على مذهب السيد بانه لو لم يكن ذلك ليلزم كثرة الفساد في زمان الغيبة لامن الناس من الجرح والقتل وقد يمنع فان الضرب ونحوه مانع مع ان الحد ممنوع من غير لزوم محذور مع ان موجبه كثير وينادي التعلقه بالنفس والبضع والمال ويمكن تجويز الفقيه اقامة الحدود كما صرح به البعض وان قال المص بعد ايضا وسيجيء في باب الحدود وقد علم مما تقدم سبب الخلاف في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه الا القتل والجروح وعدمه في الحدود لكونه مقصودا بالذات فيناط بالامام والجرح والقتل فيهما ليسا بالذات بل بالتبع ولاجل التباع الدفاع فتامل ولعله في بعض الروايات اشارة الى عدمهما بهما امكن مثل رواية يحيى الطويل المتقدمة تردد ثار ذكر في نزول قوا انفسكم واهليكم نارا وفي بعضها اشارة اليهما مهما امكن مثل ما في رواية جابر عن ابي جعفر ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الانبياء ومنهاج الصلحاء فريضة عظيمة بها تقام الفرايض وتامن المذاهب وتحل المكاسب وترد المظالم وتعمر الارض وينتصف من الاعداء ويستقيم الامر فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم الى قوله فجاهدوهم بابديكم وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطانا ولا باغين

من بين

مالاو

ولا تقام الحدود الا باذنه ويجوز للفقهاء اقامتها على المملوك بل وعلى الولد والزوجة وللفقيه الجامع للشرائط الافتاء وهي العدالة والمعرفة بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية والقضاء والحكم بين الناس بمذهب اهل الحق ويجب على الناس مساعدته على ذلك والترافع اليه ولو ترافعوا الى غيره فظالم ولا يحل الحكم والافتاء لغير الجامع للشرائط ولا يكفي فتوى العلماء ولا تقليد المتقدمين فان الميت لا يحل تقليده وان كان مجتهدا والوالي من قبل الجائر اذا تمكن من اقامة الحدود قيل جاز له معتقدا انه نائب الامام والاحوط المنع اما لو اضطره السلطان الا في القتل ولو اكره على الحكم بمذهب اهل الخلاف جاز الا في القتل بحق

ما لا تؤمر بينهم بالظلم طمعا فيه حتى يفيئوا الى امر الله ويمضوا على طاعته قال واوحى الله الى شعيب النبي انه معذب من قومك مائة الف اربعين الفا من شرارهم وستين الفا من خيارهم فقال يا رب هؤلاء الاشرار فما بال الاخيار فاوحى الله عز وجل اليه داهنوا اهل المعاصي ولم يغضبوا لغضبي وعن امير المؤمنين انه قال من ترك انكار المنكر بقلبه ويده ولسانه فهو ميت بين الاحياء وعن الصادق انه قال لقوم من اصحابه انه قد حق لي ان آخذ البريء منكم بالسقيم وكيف لا يحق لي ذلك وانتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تؤذونه حتى يتركه فيها دلالة على وجوب الهجر عن الفاسق فانه والدلالة غير بعيدة في بعضها لكن الصحيح غير واضح قوله ولا تقام الخ الظاهر ان المراد بالمملوك اعم من العبد والامة وان جواز اقامته عليه بغير الاذن حال الغيبة لا حال الظهور كما يفهم من المنتهى ومع عدم ثبوت الموجب بالبينة الشرعية بل بالاقرار ان لم يكن المالك مجتهدا والا جاز مع ثبوته بالبينة ايضا لانه حصل شرط العمل بالبينة وهو الثبوت عند الحاكم والظاهر عدم الخلاف في عدم جواز اقامة الحدود الا باذنه وجواز الاقامة على المملوك قال في المنتهى لا يجوز لاحد اقامة الحدود الا للامام او من نصبه لها ولا يجوز لاحد سواهما اقامتها على حال وقد رخص في حال الغيبة ان يقيم الانسان الحد على مملوكه اذا لم يخف في ذلك ضررا على نفسه وماله وغيره من المؤمنين ويؤمن بوائق الظالمين قال الشيخ ره ويجوز في حال الغيبة اقامة الحد على ولده وزوجته اذا امن الضرر ومنع ابن ادريس ذلك سيما في العبد والشيخ عن حفص بن غياث قال سالت ابا عبد الله من يقيم الحدود السلطان او القاضي فقال اقامة الحدود الى من اليه الحكم اذا ثبت هذا فهل يجوز للفقهاء اقامة الحدود في حال الغيبة جزم به الشيخان عملا بهذه الرواية وعندي في ذلك توقف لعل وجه التوقف عدم صحتها مع احتمال ارادة الامام ممن اليه الحكم كما هو المتبادر والتفتيش حينئذ ما صرح بجواب السائل صريحا والاصل دليل قوي والظاهر عدم الفرق بين الزوجة والولد لانه انما يعمل بها وحمل من اليه الحكم على الحاكم مطلقا يدل على جواز ذلك للحاكم مطلقا على غيرهما ايضا والا فلا يجوز عليهما ايضا وان كان حاكما لعدم الدليل ويمكن استثناء جواز القصاص بل لا يكون نزاع في الحدود فان الحد غير القصاص سيجيء انه قوله وللفقيه الخ اشارة اجمالية الى شرائط الاجتهاد واجراء الاحكام واقامة الحدود للمجتهد وتفصيلها معلوم من الفضلاء فروعا واصولا والظاهر انه لا خلاف في جواز الفتوى والحكم له بل في وجوبهما عليه ويؤيده مقبولة عمر بن حنظلة وابي خديجة فلا يضر عدم صحة السند للقبول والجبر واما جواز اقامة الحدود فقد توقف المصنف في المنتهى لما مر بان قال بعد ذلك في مسئلة الحد وهو اي جواز اقامة الحدود للفقيه قوي عندي ودليله رواية حفص المتقدمة والانضمام الى القضاء لو لم يجوز وتقدم ما في الاستدلال برواية حفص من وجه توقفه في المنتهى وقد يضم الافتاء الى القضاء لعله في رواية عمر بن حنظلة وابي خديجة اشارة اليهم لتفويضهم الحكم اليه بجعلهم حاكما فكانه يشمل اقامة الحدود فانهم ثم الظاهر ان الظاهر جواز ما يجوز للمجتهد الكل للجزء اذ الظاهر جواز التجزي كما هو مذهب المصنف وبعض المحققين ودليله مذكور في محله وفي رواية ابي خديجة قال قال لي ابو عبد الله اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه اشارة اليه وكذا العمل بقول الميت عند عدم الحي اصلا والا يلزم الحرج الضيق المنفيان عقلا ونقلا وللاستصحاب وتحقق الحكم وحصوله من الدليل فلم يتغير بموته فان المستدل لا يحصل للمقلد علم بان الامر كذلك ولهذا لا يصلح له ترجيح الاعلم الخ وليس مع عدم دليل صالح المنع كل ما قيل مدخول به خلط والظاهر ان الخلاف كما صرح به في الذكرى والجعفرية وكتب الاصول ليس بمعلوم كون المخالف الا بعض العامة الذكري المختص ببيان مسائل الاصحاب وعدم اختصاص دليل الطرفين بالمخالف لكن مع ذلك لا يحصل الراحة به لعدم ظهور المجتهد العدل الاعلم مع العدل في العلم بالتفاوت بينهم ووجود الخلاف في تعيين العمل بقول الاعلم مع العلم بالتفاوت بينهم ووجود الخلاف في تعيين العمل بقول الاعلم وبعد ما قبول له مع عدم العلم بالتاخر ويمكن الخروج عن ذلك بعدم القول خصوصا مع عدم امكان التمييز ولو جوز وجود الحاكم وقد نقل عدم جواز الحكم لغيره اجماعا لكن نقل عن ابن فهد جواز الحكم والاصلاح والاثبات بالبينة وسائر ما يحصل الحكم ايضا لفقيه مع عدم اتصافه بشرائط الفتوى عند تعذره ولا يبعد ذلك ايضا لبعض ما تقدم في القول بجواز الفتوى للميت لعموم بعض الاخبار مثل ما في صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله انه قال ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة في حق فدعاه الى رجل من اخوانكم ليحكم بينه وبينه فابى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون الخبر وما في رواية اخرى رجل يقضي بالحق وهو يعلم فهو في الجنة فتامل بل نقل ذلك عن قواعد الشهيد ره ثم اعلم الا انه يبعد خلو الزمان عن مجتهد الجزء ولا ينبغي الشك في جواز العمل بقوله لو حيل عن مجتهد الكل وظ رواية ابي خديجة ايضا هو عدم اشتراط الكل حيث يفهم جواز الحكم بالعالم بالبعض ثم نعم التقصير في بذل الجهد الطاقة في استخراج الفروع من الاصول بالفعل في شرائط العمل بقوله واقع لا في تحصيل اصل القوة فانها حاصلة في كثير من الناس على ما ترى وتحقيق هذه المسائل يحتاج الى بسط ومعلوم الاصول يستدعي ذلك افراده في رسالة ولهذا وقع الاقتصار على هذا المقدار من الاجمال قوله ويجب الخ لعله لا خلاف فيه ولانه معونة على البر داخل في الامر بالمعروف ووجوب الترافع اليه والتحريم الى غيره ظ متفق عليه ومدلول الاخبار وكذا عدم جواز الحكم والافتاء لغير المجتهد وسلو ايضا عدم جواز الفتوى بتقليد الميت لكن لا يجوز تقليد الحي ايضا واما عدم جواز تقليد الميت مطلقا فهو مذهب الاكثر وقد مر البحث فيه فتدبر والفرق بين الحكم والفتوى ان الاول انشاء امر جزئي لا كلي واقعة بحيث لا يتعدى الى مثلها بل يحتاج الى انشاء حكم لها فان الحكم لا يتعدى بخلاف الفتوى فانه يتعدى ان كان كليا وعلى تقدير كونه جزئيا يتعدى مع المساواة مثل قوله لزيد ان الحدث يبطل صلوتك فيبطل صلوة عمرو ايضا بالحدث بمحض ذلك البيان من غير حاجة الى قوله لعمرو مع العلم بعدم الفرق قوله والوالي الخ نقل عن ذلك في المنتهى رواية عن جماعة الشيخ ومنع ابن ادريس ذلك ويمكن حملها على المجتهد يجوز له بل يجب هذا مع عدم اضطرار الجائر له على ذلك واما معه فالظ اجماعي ولا نزاع فيه لكن في وجوب عدم التعدي عن الحق بما امكن ثم الفتوى والحكم بمذهب اهل الخلاف من المسلمين لا عبرة وعدمهما اذا كان قتلا وفي الجرح خلاف فاصلنا الاول عليه مع عموم لا تقية في الدماء في الرواية وهو بعيد فتامل تقية في العبادة وتقية وهو ان الوالي ان كان مجتهدا فلا ينبغي التردد في جوازه وان كان

قوله مقتضيا ... ان يكون الامام ... مجتهدا ... [illegible] ... بالمعروف والنهي عن المنكر ... الاحكام ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

كتاب التجارة وفيه مقاصد الاول في المقدمات وفيه مطلبان الاول في اقسامها وينقسم بانقسام الاحكام الخمسة والواجب منها ما اضطر الانسان اليه
في المباح والمستحب ما قصد به التوسعة على العيال والصدقة على المحاويج والمباح ما استغنى عنه ولا ضرر فيه والمكروه ما اشتمل على ما ينبغي التنزه عنه وهو الصرف وبيع الاكفان
والطعام والرقيق والذباحة والحياكة والحجامة مع الشرط والقابلة معه واجرة الضراب واجرة تعليم القرآن ونسخه وكسب الصبيان ومن لا يجتنب المحارم منه اقسام
العقول اما انه خلاف ذلك في حسن طلب الرزق في الجملة خصوصا على طريق الزراعة فتدل عليه ايضا الآيات والاخبار الكثيرة جدا المذكورة في الاصول والفروع حتى انه — والتجارة
روى في الصحيح عن ابي اسامة زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام اعتق الف مملوك من كد يده وروى عن علي بن عبد العزيز قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما فعل عمر بن مسلم
قلت جعلت فداك اقبل على العبادة وترك التجارة فقال ويحه اما علم ان تارك الطلب لا يستجاب له ان قوما من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله لما نزلت ومن يتق الله يجعل له مخرجا
ويرزقه من حيث لا يحتسب اغلقوا الابواب واقبلوا على العبادة وقالوا قد كفينا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فارسل اليهم فقال ما حملكم على ما صنعتم فقالوا يا رسول الله — عز وجل
تكفل الله عز وجل لنا بارزاقنا فاقبلنا على العبادة فقال انه من فعل ذلك لم يستجب له عليكم بالطلب وروى معلى بن خنيس قال سأل ابو عبد الله عليه السلام وانا عنده فقيل اصابته
الحاجة قال فما يصنع اليوم قيل في البيت يعبد ربه عز وجل قال فمن اين قوته قيل من عند بعض اخوانه فقال ابو عبد الله عليه السلام والله للذي يقوته اشد عبادة منه وانه قال رسول الله — والله
العبادة سبعون جزءا افضلها طلب الحلال ولا ينبغي الاقتصار على ادنى طلب وترك بذل الجهد والطاقة وصرف الوقت فيه كما يدل عليه الاخبار مثل ما روي عن سدير
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اي شيء على الرجل في طلب الرزق قال اذا فتحت بابك وبسطت بساطك فقد قضيت ما عليك وايضا روى ابن فضال عمن ذكره عنه قال ليكن
طلبك المعيشة فوق كسب المضيع ودون طلب الحريص الراضي بدنياه المطمئن اليها ولكن انزل نفسك من ذلك بمنزلة المنصف المتعفف ترفع نفسك عن منزلة الواهن
الضعيف وتكتسب ما لا بد للمؤمن منه ان الذين اعطوا المال ثم لم يشكروا لا مال لهم وينبغي ايضا قصد العفاف ودفع الضرورة لا طلب الدنيا كما تدل عليه الاخبار ايضا مثل
ما روى ابن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال من طلب الدنيا استعفافا عن الناس وسعيا على اهله وتعطفا على جاره لقي الله عز وجل يوم القيامة ووجهه مثل القمر ليلة
البدر وفي الحسن عن عبد الله بن ابي يعفور قال قال رجل لابي عبد الله عليه السلام والله انا لنطلب الدنيا ونحب ان نؤتى بها فقال تحب ان تصنع بها ماذا قال اعود بها على نفسي وعيالي
واصل بها واتصدق بها واحج واعتمر فقال ابو عبد الله عليه السلام ليس هذا طلب الدنيا هذا طلب الآخرة ولكن مع الطلب لا يعتمد على كده وما في يده بل على الله ويقر بانه رزقه على ما يفهم
من الذكر الحكيم ويفهم من الاخبار مثل خبر اسماعيل بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام ليس الزهد في الدنيا باضاعة المال ولا تحريم الحلال بل الزهد فيها ان لا تكون بما
في يدك اوثق منك بما عند الله عز وجل وروى ايضا ان المؤمن يرزق من غير ما يحتسب وروى عن ابي عبد الله عليه السلام كن لما لا ترجو ارجى منك لما ترجو فان موسى عليه السلام ذهب ليقتبس نارا
فانصرف اليهم وهو نبي مرسل وعن امير المؤمنين عليه السلام مثله وروى عنه ايضا يا ايها الناس انه لن يزداد امرؤ نقيرا بحذقه ولن ينتقص امرؤ نقيرا بحمقه فالعالم لهذا العامل به اعظم الناس
راحة في منفعة والعالم لهذا التارك له اعظم الناس شغلا في مضرة الحديث وروى انه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الله وسع ارزاق الحمقاء ليعتبر العقلاء ويعلموا
ان الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل ولا حيلة هذا كله واضح الا انه ورد ما يدل على حسن عدم الطلب وعن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من اتاه الله برزق لم يخط اليه برجله ولم
يمد اليه يده ولم يتكلم بلسانه ولم يشد اليه ثيابه ولم يتعرض له كان ممن ذكره الله عز وجل في كتابه ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وروي عن النبي صلى الله عليه وآله من طلب
العلم تكفل الله برزقه قال في شرح اي ضمن ان يعطف عليه قلوب اهل الصلاح فيمكن حمل رواية امير المؤمنين عليه السلام على طالب العلم بقرينة حديث النبي صلى الله عليه وآله ويحملهما على تعذر غيره عليه
ويمكن ان يقال ما دل ايضا على عدم الطلب يدل على اتيان مثل هذا الرزق دليل التوكل ويمكن الجمع بينهما بحمل ما يدل على عدم الطلب على الوجه الذي نهي عنه
مثل بذل الجهد والاعتماد عليه وعلى وجه حرام او غير مستحسن مثل الطلب للدنيا فقط وما يدل على الطلب الجميل مثل عدم المبالغة في الطلب مثل فتح الباب كما تقدم ومثل
الطلب للشرع في وجه الله كما تقدم من الصلة والحج ومثل الطلب لا على وجه الاعتماد بل جعله وسيلة في الجملة بل لمجرد امر الشارع تعبدا ويحمل النهي على ترك الطلب بالنسبة
الى الكل على وجه المبالغة لان ترك الكل للعموم يوجب عدم النظام على الوجه المتعارف من ترتيب الامور على الاسباب فالله يعلم ثم اعلم انه يحتمل ان يراد بالمتاجر جمع متجر مكانا
مطلقا ولهذا يذكر فيها احكاما غير التجارة ايضا ومعناها المتعارف هو المعاوضة للربح ويكون ذكر غيرها استطرادا وان الانقسام الى الخمسة اولى من الثلاثة كما
في يع ولا يجعلها اولى لكون المقسم هو العين او المنفعة اللتان يكتسب بهما لا ان الوجوب والندب لم يرد عليهما باعتبار نفسهما بل باعتبار نفس المكلف كما قال في ح يع
لان المباح في المحرم والمكروه ايضا كذلك اذ المقسم الى الاقسام الخمسة انما هو فعل المكلف مطلقا لا الواجب والمندوب فقط وهو ظاهر فان العين بذاتها لا تكون محرمة ولا
مكروهة ولا مباحة بل باعتبار ما تعلق بها من فعل المكلف وهو ظاهر في نفسه فلذا اخل بجعل الوجوب والندب داخلين في المباح بضرب من التجوز كما في جعل المقسم هو ما يكتسب
به ويحتمل كون تركهما لقلتهما ولكون المقصود بيان البيع جوازه وعدمه وصحته وعدمها لا الثواب والعقاب فتأمل وانه يريد بما اضطر الانسان اليه شرعا من نفقته ونفقة — ما يضطر اليه
من يجب عليه نفقته وعقلا فيكون المراد ما يتوقف عليه حياته ويكون المقسم الثاني وان وجوب التجارة عيني ان انحصر وجه التحصيل فيها والا فتخييري وفي قوله في — التجارة
المباح اشارة الى انه لا يجوز مع الاضطرار تحصيله الا من المباح ان امكن والا يجب من غيره ايضا كشراء الميتة ويريد من المحاويج من لم يبلغ الى حد الوجوب ويريد
بما استغنى عنه ما لا يحتاج اليه المتجر والمال للضرورة مع عدم قصد التوسعة على العيال ولا غيره مثل الهدايا والتحف وغيرهما مما يستحب مع عدم النهي عنه بوجه
لعله يريد بما اشتمل على ما ينبغي التنزه عنه ما ورد التنزه عنه شرعا بان نهى عنه نهي تنزيه مثل الصرف وهو بيع الذهب والفضة بمثلهما على كراهة الامور المذكورة ادلة — تدل
مثل رواية اسحق بن عمار سأل ابا عبد الله عليه السلام في اي الاعمال يضع ولده قال اذا عدلته عن خمسة اشياء فضعه حيث شئت لا تسلمه صيرفيا فان الصيرفي لا يسلم من الربا
ولا تسلمه بياع اكفان فان صاحب الاكفان يسره الوباء اذا كان ولا تسلمه بياع طعام فانه لا يسلم من الاحتكار ولا تسلمه جزارا فان الجزار تسلب منه الرحمة ولا تسلمه
نخاسا فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال شر الناس من باع الناس وفي قريب منه رواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ولا تسلمه في خمس لا تسلمه سباء ولا صائغا
ولا قصابا ولا حناطا ولا نخاسا الخبر السباء الذي يبيع الاكفان لعل المراد بالطعام الحنطة ولهذا في رواية ابراهيم بن عبد الحميد ورد المنع منها لا غير ويمكن ارادة

كتاب المتاجر

ما يجري مجرى الاحتكار كما اشار اليه في ذكر العلة في الروايتين وهي احتمال الوقوع في الاحتكار قال في يب هذا ان الخبر محمول على من لا يتمكن
من اداء الامانة ولا يتحرز في شيء من هذه الصنايع فاما من تحفظ فليس عليه في شيء منها بأس وان كان الافضل غيرها ورواية ابن فضال قال سمعت رجلا
سأل ابا الحسن الرضا فقال اني اعالج الدقيق فابيعه والناس يقولون لا ينبغي فقال له الرضا وما بأسه كل شيء مما يباع اذا اتقى الله عز وجل فيه العبد فلا بأس
ورواية سدير الصيرفي قال قلت لابي عبد الله حديث بلغني عن الحسن البصري فان كان حقا فانا لله وانا اليه راجعون قال وما هو قلت بلغني ان الحسن كان يقول لو غلى دماغه من
حر الشمس ما استظل بحائط صيرفي ولو تفرث كبده عطشا لم يستسق من دار صيرفي ماء وهو عملي وتجارتي وفيه نبت لحمي ودمي ومنه حجي وعمرتي فجلس ثم قال كذب الحسن خذ سواء
واعط سواء فاذا حضرت الصلوة فدع ما بيدك وانهض الى الصلوة اما علمت ان اصحاب الكهف كانوا صيارفة ويؤيده عدم صحة الاخبار وانه لو امتنع الكل عن
ذلك بطل النظام فيدل ذلك على الكراهة بل على ان الكراهة بالنسبة الى بعض الافراد او الاشخاص ويمكن حمل المراد ممن كان ذلك عادته الا ان يفعل اتفاقا وفي
بعض الاحوال ولعل في بعض الادلة اشارة اليه ايضا حيث نهى عن جعله صيرفيا ونخاسا وجزارا مثلا فافهم لا يقال عرفة الاعلى من كان ذلك صنعته وحرفته فمع
ذلك ينبغي الاجتناب مهما امكن لعدم التقييد في بعض الاخبار مثل شر الناس من باع الناس اما الحجامة فيدل على عدم كراهة اخذ الاجرة بها الاخبار وعلى الكراهة اخبار
خبر فيه مضمرة سماعة قال قال السحت انواع كثيرة منها كسب الحجام واجرة الزانية وثمن الخمر وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ان رجلا سأل رسول الله عن كسب الحجام فقال له
لك ناضح فقال نعم فقال اعلفه اياه ولا تأكله فيدل على العدم رواية حنان بن سدير قال دخلنا على ابي عبد الله ومعنا فرقد الحجام قال جعلت فداك اني اعمل عملا
قد سألت عنه غير واحد ولا اثنين فزعموا انه عمل مكروه وانا احب ان اسئلك عنه فان كان مكروها انتهيت عنه وعملت غيره من الاعمال فاني منته في
ذلك الى قولك قال وما هو قال حجام قال كل من كسبك يا ابن اخ وتصدق وحج منه وتزوج فان نبي الله قد احتجم واعطى الاجر ولو كان حراما ما اعطاه قال جعلني الله
فداك ان لي تيسا اكريه فما تقول في كسبه قال كل من كسبه فانه لك حلال والناس يكرهونه قال حنان قلت لاي شيء يكرهونه وهو حلال قال لتعيير الناس بعضهم بعضا لعل يريد بالحرام
فيها الكراهة لمكانها في السؤال ويحتمل العكس ويؤيده التعليل وفيها دلالة اشارة الى انه على تقدير الحرام لا يجوز الاعطاء فلا يمكن ان يكون شيء واحد
بالنسبة اليه حراما وبالنسبة الى المعطي جائزا فتأمل وقد قيد بالكراهة مع الشرط للحجام فقط دون المحتجم وبعدمها بدونه وفي موثقة زرارة قال سألت ابا جعفر عن كسب
الحجام فقال مكروه له ان يشارط ولا بأس عليك ان تشارطه وتماكسه انما يكره له ولا بأس عليك فيحتمل كراهة اخذ الاجرة مطلقا لما مر في الاخبار مع عدم ما يدل على
الكراهة صريحا ولا دلالة في مثل تلك الموثقة على عدمها بدون الشرط ويكون مع الشرط اكد والاجتناب في يحتمل عدم الكراهة لا معه ورواية ابي بصير عن ابي جعفر
قال سألته عن كسب الحجام فقال لا بأس به اذا لم يشارط وفي صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن كسب الحجام فقال لا بأس به قلت اجر التيوس قال ان كانت العرب لتعاير
به فلا بأس كأنه يفهم منها ومن رواية سدير كراهة اجر الضراب فان التيس يحمل للضراب فتأمل ويدل عليها ايضا خبر مروي عن طريق الجمهور ان النبي نهى عن عسب
الفحل وانه اذا كان اكراما فلا بأس به هدية وكرامة وظاهرها كراهة اخذ الاجر مطلقا بجعل او اجارة والتخصيص بالاخيرة غير ظاهر ولعل دليل كراهة اخذ اجر القابلة
مع الشرط هو الخبر او الاجماع وما رأيته قال في ى لا بأس باجرة القابلة لانه مما يحتاج اليه فساغ اخذ العوض كغيره من المباحات واما كراهة الحياكة فللاخبار
حتى روي ان ولد الحايك لا ينجب الى سبعة بطون وروي عن امير المؤمنين انه قال للاشعث بن قيس حايك بن حايك منافق بن منافق كافر بن كافر وقال الصادق لابي
اسمعيل الصيقل بعد ان قال انا حايك لا تكن حائكا وكن صيقلا ولعل المراد اتخاذ ذلك صنعة لما مر في غيره ولهذا قال في كره ويكره اتخاذ الحياكة والنساجة حرفة
صنعة والمتبادر من الحايك والظاهر انهما واحد نقلا عن الصحاح نسج الثوب وحاكه واحد ويمكن اختصاص الكراهة بوقت الفعل فتزول الكراهة والوضيعة بالزوال التي
اتصف بها الحايك بتركه كما يشعر به قوله لا تكن حائكا بعد ان قال انا حايك اما دليل كراهة اجرة تعليم القرآن فهو النهي الوارد في الاخبار مثل رواية حسان المعلم قال
سألت ابا عبد الله عن التعليم فقال لا تأخذ على التعليم اجرا قلت الشعر والرسائل وما اشبه ذلك اشارط عليه قال نعم بعد ان يكون الصبيان عندك سواء في التعليم لا تفضل
بعضهم على بعض لعل المراد مع التساوي في الاجرة والشرط لا يجوز تفضيل البعض ورواية قتيبة الاعشى قال قلت لابي عبد الله اني اقرء القرآن فيهدى الي الهدية فاقبلها
قال لا قال قلت ان لم اشارطه قال ارايت ان لو لم تقرأه كان يهدى لك قال قلت لا قال فلا تقبله وروى زيد بن علي عن ابائه عن علي انه اتاه رجل فقال له يا امير المؤمنين والله
اني لاحبك لله فقال له ولكني ابغضك لغير الله قال ولم قال لانك تبغي في الاذان وتأخذ على تعليم القرآن اجرا وسمعت رسول الله يقول من اخذ على تعليم القرآن
اجرا كان حظه يوم القيمة ورواية اسحق بن عمار عن العبد الصالح قال قلت له ان لنا جارا يكتب وقد سألني ان اسألك عن عمله فقال مره اذا دفع اليه الغلام ان يقول
لاهله اني انما اعلمه الكتاب والحساب واتجر عليه بتعليم القرآن حتى يطيب له كسبه لعل معنى قوله انما اعلمه الخ انه اعلمه علم الكتابة قرائتها وكتابتها والحساب بالاجرة و
يريد بتعليم القرآن الثواب والتجارة مع الله ولا يخفى ما في هذه الروايات من المبالغة حتى يعلم ان قصد ما ينفع بل لا بد من اعلام اهل الصبي ليعلموا ان الاجرة لتعليم
القرآن وانه لا يعطونه لاجل غيره وانه لا ينفع الحيلة بان يعطي بطريق الهدية والتحفة وفيه اشعار بدلالته على عدم الاعتداد ببعض الحيل المشهورة بين الفقهاء لدفع
الا انها لعدم صحة سندها او المعارضة بغيرها او للاصل والشهرة حملت على الكراهة ويؤيده قوله وسمعت الخ ويحتمل حملها على الواجب من تعليم القرآن والصلوة وقيل لئلا
ولان يبلغ الى التواتر لئلا ينقطع الحجة وتنفد المعجزة والتقية ايضا وهو رواية الفضل بن ابي قرة قال قلت لابي عبد الله ان هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال
كذبوا اعداء الله انما ارادوا ان لا يعلموا القرآن ولو ان المعلم اعطاه رجل دية ولده كان للمعلم حلالا ولرواية جراح المدائني عن ابي عبد الله قال المعلم لا يعلم بالاجرة
ويقبل الهدية اذا اهدي اليه والشيخ حمل ما في رواية الفضل بن ابي قرة على عدم الاشتراط وما قبله على الاشتراط وحمل رواية الاعشى على كراهة اخذ الهدية ورواية جراح
فظاهره تحريم الاجر عنده مع الاشتراط وانت تعلم عدم صراحة الروايتين الاخيرتين على جواز اخذ اجرة تعليم القرآن بل الاخيرة تدل على العدم فلا تعارضا للاخبار
الاول الدالة على النفي مع المبالغة الكثيرة فالتجنب اولى ويدل على كراهة اخذ الاجرة على كتابة القرآن ما دل على كراهة اخذ الاجرة على تعليمه وما يدل على عدم
بيعه كما سيجيء وانه روي انه ما كان المصحف يباع ولا يؤخذ الاجرة على كتابته في زمانه بل كان يخلى الورق في المسجد عند المنبر وكل من يجيء يكتب سورة وما في تراوح

والاحتكار على رأي وهو حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والملح اذا استبقاها للزيادة ولم يوجد باذل سواه ويجبر على البيع

لا التسعير على رأي

بن عبيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت ما ترى ان اعطي على كتابة اجرا قال لا بأس ولكن هكذا كانوا يصنعون اشاره الى ما ذكرناه من انه كان يحلى عند المنبر ويكتب كل واحد شيئا كما صرح به في بعض الاخبار واما دليل كراهة كسب الصبيان اي تصرفا لولي فيها اكتسبوا بنحو الاحتطاب والاصطياد وغيره مثل ان يشتري شيئا ونحو الشبهة الموجودة في ذلك لعدم اجتناب الصبيان عن الحرام لعدم العقل او العلم بعدم المؤاخذة هكذا قيل وكراهة تصرف غير الولي غير بعيد لما ذكر ووجوده في كلام الاصحاب واما اجتناب الولي فيحمل التأمل بل يجب عليه ان يتصرف فيه كما يتصرف في سائر اموالهم اذا صار ملكا له وامكن ذلك فيحمل على غيره او على تصرف فيه يجب عليه لنفسه ببيع وغيره فينبغي ان يصرف في ما كله ومشربه وكسوته وكذا يكره التفرقة في مال من لا يجتنب المحارم بل اشد وكذا المعاملة معه كالعشار وحكام الجور وكذا اخذ جوائزهم لعموم دلالة الاجتناب والترغيب الى التقوى والزهد في الدنيا مع عدم المعارض هذا مع عدم العلم بالاباحة عن غير شبهة او لتحريم والا فلا كراهة منه اذ مباح مطلق والحرام ومو [illegible] ويمكن الاجتناب فيما اشترط الطهارة عن من لا يجتنب النجاسة وقد صرح به في المنتهى وقد مر اشارة اليه في كتاب الطهارة والاجتناب احسن ان لم يخالف الشرع فتأمل واحفظ قوله والاحتكار على رأي وهو حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والملح اذا استبقاها للزيادة ولم يوجد باذل سواه ويجبر على البيع لا التسعير على رأي قيل ان الحكرة بالضم وهنا البحث الاول في تحريمه وكراهته وقد قال بكل قائل ولكل دليل اما دليل الكراهة فهو انه لا شك في المرجوحية والاصل عدم التحريم وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يحتكر الطعام ويتربص به هل يجوز ذلك فقال ان كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا بأس وان كان الطعام قليلا لا يسع الناس فانه يكره ان يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام والاصل يقتضي حمل الكراهة على معناه الحقيقي وهو المرجوح مع جواز النقيض وكذا عموم الادلة العقلية والنقلية الدالة على ان الناس مسلطون على اموالهم فلهم ان يفعلوا في اموالهم ما يشاؤون فيحمل دليل التحريم على الكراهة جمعا بين الادلة وهو رواية اسمعيل بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الجالب مرزوق والمحتكر ملعون فيه تأمل لان صحة الرواية الاولى غير ظاهرة لاشتراك اسمعيل ابن زياد بين الثقة وبين السكوني العامي المشهور وان كان الظاهر الاول ويؤيد كون الثاني عدم الاكتفاء بالنقل عن الامام كما هو دأبه بل اعتقاده وكانه لذلك ما سماها في التذكرة بالصحيح بل قال للقول الثاني رواية الحلبي والحلبي يحتمل معنى اخر وهو تأمل والرواية الثانية ضعيفة لعدة عن سهل وزياد وغيره قال في الشرح واجابوا عن منع السند فيحمل على المبالغة غير بعيد ويؤيده لفظة ملعون فان فاعل الحرام لا يصير ملعونا ويمكن حملها على عدم وجدان شيء بحيث لو لم يبع هلك الناس فيجب ان يبيع لوجوب حفظ الناس كما قيل في المختصر وكانه الى ذلك اشار في الاستبصار حيث اختار التحريم مع عدم وجود الغير ويمكن الحمل على الكراهة ما روي عن الحسن العطار وما في صحيحة مسلم الحناط انهم قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام ما فعل حناطتك قلت ربما قدمت على نفاق وربما قدمت على كساد فحبست قال فما يقول من قبلك فيه قلت يقولون محتكر فقال يبيعه احد غيرك قلت ما ابيع انا من الف جزء جزءا قال لا بأس انما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام وكان اذا دخل الطعام المدينة اشتراه كله فمر عليه النبي صلى الله عليه وآله فقال له يا حكيم بن حزام اياك ان تحتكر والعجب انهم ما جعلوا هذه دليلا مع صحتها فكانهم نظروا الى اختصاصه بحكيم بن حزام فلا يظهر الا بمثل قوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ويؤيد عدم التحريم وجود التقييد في بعض الروايات مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال الحكرة في الخصب اربعون يوما وفي الشدة والبلاء ثلثة ايام فما زاد على الاربعين يوما في الخصب فصاحبه ملعون وما زاد في العسرة على ثلثة ايام فصاحبه ملعون نعم هذه تدل على التحريم بعد الاربعين والثلثة وما سبق مطلق والاختلاف على دليل العدم فالحمل غير بعيد كانه لذلك نقل المصنف هنا وفي نهج الحق القول بالكراهة واجاب عن اخبار التحريم بمنع السند ذكره في الشرح الثاني ان الخلاف مع عدم الغير وفي مثل المختصر ولا تحريم مع الاجماع ظاهرا الثالث هل يسعر عليه الحاكم على تقدير التحريم او منع كيف يريد فيه خلاف والظاهر الثاني لرواية حذيفة بن منصور عن ابي عبد الله عليه السلام ثم قال اي رسول الله صلى الله عليه وآله يا فلان ان المسلمين ذكروا ان الطعام قد نفد الا شيئا عندك فاخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه يدل على العدم ولا يضر ضعفها لانها موافقة للعقل والنقل واحد الادلة المحرمين وكذا ما روي عن علي بن ابي طالب انه قال رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه مر بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان يخرج الى بطون الاسواق حيث تنظر الابصار اليها فقيل لرسول الله صلى الله عليه وآله لو قومت عليهم فغضب صلى الله عليه وآله حتى عرف الغضب في وجهه فقال انا اقوم عليهم انما السعر الى الله يرفعه اذا شاء ويخفضه اذا شاء ولا يضر عدم الصحة هنا ايضا لما مر ولعل فيهما اشارة الى عدم التحريم ولا الشيء الا مجرد ايجاب البيع بثمن لا يتعدى احد على شراءه الا ان يوجب الضرر او البيع بثمن عن مجحف وعلى تقدير هل التسعير مخصوص بالامام او بالحاكم مطلقا محتمل ويحتمل المسلمين ايضا خصوصا مع الفرقة والظاهر ان الامر بالبيع على تقدير التحريم للكل مع ثبوته عندهم فتأمل الرابع انه يعتبر شرط الاحتياج بحسب العرف والعادة بان لا يكون الطعام عند الناس غير المحتكر مع الاحتياط بحسب العادة لاشتراك العلة ظاهرا او عموم بعض الاخبار المفهوم ظاهرا ومثل ما مر من قوله يا فلان ان المسلمين ذكروا ان الطعام اخر وحديث امير المؤمنين فلا يخص بمدة بل مداره الاحتياج وعدم الوجدان وروايتا السكوني ضعيفة يمكن حملها على شدة الكراهة او التحريم مع عدم ما يدل على اختصاصه بمن يشتري ويحبسه للزيادة فلا يكون بحفظ الطعام الحاصل من زراعته وغير ذلك كما مر ذكره حكيم بن حزام وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الحكرة ان يشتري طعاما ليس في المصر غيره فيحتكره فان كان في المصر طعام او يباع غيره فلا بأس بان يلتمس بسلعته الفضل قال وسألته عن الزيت فقال اذا كان عندك فلا بأس بامساكه ولا يخفى انه لا دلالة في الاولى والثانية قد يكون خارجة من غير الشرط ويفهم من هذه الرواية عدم التحريم حيث عدم البيع موجود في الكراهة ايضا اختصاصه بالطعام الظاهر انهم يريدون به هنا الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن ولعل الاختلاف في وجوده والظاهر انه يخرج الزيت ايضا لما تقدم في حسنة الحلبي مع ظهور لعله الجازم فيه ويدل على الاختصاص بالاول رواية غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس الحكرة الا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن وهي مع ضعفها بالغياث يمكن حمل الحصر على الاضافة الى غير الزيت وعلى الغالب في مواضع واما الملح فما رأيت له دليلا مع وجود الخلاف فيه والاصل دليل العدم مع بعد كونه ضروريا مثل الحكرة وبالجملة لا يبعد التعميم المشتبه غيرها ايضا على ظهور

مما يحتمل فيه

بالكراهة

كتاب المتاجر

والمحرم مما اشتمل على وجه قبيح وهو خمسة الاول بيع الاعيان النجسة كالخمر والنبيذ والفقاع وما يجس من المايعات مما لا يقبل التطهير عدا الدهن النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء والميتة

بالكراهة وان قلنا بالتحريم فينبغي الاختصاص على ما هو المجمع عليه وما عليه الدليل من الخبر المعتبر فلا يتعدى عن المشتري ولا الى الملح وغيره مما دل الدليل عليه لما انه لا شك في عدم دخول الطعام في الحكرة لو حفظ لنفسه وعياله او لنفسه للبيع مع ذلك لا يبعد ان يستحب بيعه وشراء ما يأكله الناس في الاكل مما يأكله الناس لصحيحة حماد بن عثمان قال اصاب اهل المدينة غلاء وقحط حتى انه الرجل الموسر يخلط الحنطة بالشعير ويأكله ويشتري ببعض الطعام وكان عند ابي عبد الله عليه السلام طعام جيد قد اشتراه اول السنة فقال لبعض مواليه اشتر لنا شعيرا فاخلط بهذا الطعام او بعه فانا نكره ان نأكل جيدا ويأكل الناس رديا ورواية معتب قال قال ابو عبد الله عليه السلام وقد تزيد السعر بالمدينة كم عندنا من طعام قال قلت عندنا ما يكفينا اشهرا كثيرة قال اخرجه وبعه قال قلت له وليس بالمدينة طعام قال بعه فلما بعته قال اشتر مع الناس يوما بيوم وقال يا معتب اجعل قوت عيالي نصفا شعيرا ونصفا حنطة فان الله يعلم اني واجد ان اطعمهم الحنطة على وجهها ولكني احب ان يراني الله قد احسنت تقدير المعيشة وعن معتب قال كان ابو الحسن عليه السلام يأمرنا اذا ادركت الثمرة ان نخرجها فنبيعها ونشتري مع المسلمين يوما بيوم **قوله** والمحرم منه ما هو القسم الخامس من الاقسام الخمسة للتجارة فالخامس هو التكسب بما اشتمل على وجه قبيح ونهى الشارع التكسب به فهو محرم وهو ايضا خمسة اقسام الاول بيع الاعيان النجسة وفي معناه مطلق التكسب كالخمر بناء على نجاستها وما في حكمها مثل النبيذ قيل هو الشراب المخصوص المسكر المعمول من التمر ويفهم من الروايات ايضا الفقاع وهو المعمول من الشعير والمسمى به عندهم مع عدم العلم بانه حلال وكالميتة النجسة قال المصنف في المنتهى قد اجمع العلماء كافة على تحريم بيع الميتة والخمر والخنزير بالنص والاجماع قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وتحريم الاعيان يستلزم تحريم وجوه الاستمتاع واما الخمر ففي آية الاثنين تأمل وتدل عليه الاخبار ايضا من طرق العامة والخاصة مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم واجر الكاهن وروي انه لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر وغارسها وحارسها وحاملها والمحمولة اليه وبايعها ومشتريها واكل ثمنها وعاصرها وساقيها وشاربها ثم قال وكذا كل نبيذ وكل مسكر لانه نجس وفي رواية عمار بن مروان عن الباقر عليه السلام قال السحت انواع كثيرة منها ثمن الخمر والنبيذ المسكر ولا خلاف بين المسلمين في ذلك انواع
الفقاع حرام ولا خلاف بين علمائنا اجمع في ذلك عن الحسن بن علي الوشاء عن ابي الحسن عليه السلام قال كل مسكر حرام وكل خمر حرام والفقاع حرام وروى انه خمر مجهول وانه خمير استصغرها الناس والرواية الدالة على التحريم الفقاع كثيرة ثم ان ظ كلامهم تحريم الميتة وعدم جواز استعمالها في شيء بوجه وانه استثنى من الميتة ما تحله الحيوة بالاجماع والخبر وعدم كونه ميتة وعدم الحلول وانه لا يجوز استعمال جميع اجزاء الميتة حتى جلدها مع الدباغة عند اكثر اصحابنا وكذا الخنزير ولكن في الرواية ما يدل على جواز استعمال شعره بان يعمل منه حبلا او انه يجوز العمل بشعر الخنزير الذي لا دسم فيه مع غسل اليد عند كل صلوة ويفهم في رواية الخرز طريق اخراج الدسم منه وليست الروايات صحيحة وظاهرة في الجواز بل صريحة فجواب المصنف في كتبه بانها لا تدل على اباحة الاستعمال بل على نجاسته للامر بغسل اليد بعيد والعقل يجوز استعمالها فيما لا يشترط فيه الطهارة فلو لم يكن المنع من الشرع بالاجماع ونحوه فهو حسن فتأمل ثم ان ظ كلامهم ايضا عدم جواز استعمال الخمر للدواء وقد دل عليه اخبار كثيرة ولا يبعد الجواز اذا علم توقف الحيوة عليه او الموت بدونه كما في اساغة اللقمة وسيجيء تمام البحث في كتاب الاطعمة ان شاء الله **قوله** وما يجس من الخ وفي حكم النجس العيني ما يجس بسبب علم يقبل التطهير مثل الدبس والعسل الذائبين والشيرج وجميع الادهان الا الدهن المتنجس فانه يجوز استعماله لفائدة الاستصباح تحت السماء فيجوز بيعه مع الاعلام قال المصنف في التذكرة الاعيان النجسة الجامدة كالثوب وشبهه يجوز بيعها اجماعا والمايعات التي لا يمكن تطهيرها كالخل والدبس فهذا لا يجوز بيعها اجماعا الا الدهن المتنجس للاستصباح واما ما يقبل التطهير مثل المياه فنقل عن الشافعي القولين واختار هو جواز بيعه لنيل الجواز هو الاصل مع عموم ادلة جواز البيع وطهوره امكان الانتفاع فالشرف منتف وفي عدم تطهير الخل مط وكذا بعض المايعات تأمل وقد نقل في شرح الخلاف في قبول المايعات التطهير مط وفيه ايضا تأمل فان ذلك في الكل بعيد نعم يمكن في البعض ويفهم مما نقلناه من ى عدم الخلاف فتأمل وما رأيت لهم دليلا على عدم جواز بيع المتنجس الذي لا يقبل التطهير سوى الدهن الا الاجماع المدعى وتخيل السرف لعدم الفائدة والاخير غير ظاهر لانه قد يظهر له فوايد مثل ان يطعم الدبس الحلال وينتفع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة والاجماع ان كان حاصلا لا مرجع عنه واما استثناء الادهان فكانه لا خلاف على الاجمال ويدل عليه الاخبار الصحيحة مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفارة والدابة يقع في الطعام والشراب فتموت فيه فقال ان كان سمنا وعسلا او زيتا فانه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع ما حوله وكله وان كان الصيف فارفعه حتى تسرج به وان كان بردا فاطرح الذي كان عليه ولا تترك طعامك من اجل دابة ماتت فيه وصحيحة سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفارة تقع في السمن والزيت ثم تخرج منه حيا فقال لا بأس باكله وعن الفارة تموت في السمن والعسل فقال قال علي عليه السلام خذ ما حولها وكل بقيته وعن الفارة تموت في الزيت فقال لا تأكله لكن اسرج به وهذه صريحة في طهارة الفارة فافهم وفي الكل دلالة على عدم نجاسة مثل العسل الغير المذاب بوقوع النجاسة فيه وعلى نجاسة الذائب منه فيجعل الماء القليل بملاقاة النجاسة بالطريق الاولى او المساواة لا اقل وعلى عدم النجاسة بالسراية حيث حكم بالقاء ما حولها فقط وطهارة الباقي مع عدم انفكاكه عن رطوبة ما وعلى تحريم النجس وجواز استعمال النجس في غير ما يشترط فيه الطهارة مطلقا وليس مخصوصا بالاستصباح لان المتبادر منها وان ذكر الاستصباح لكونه نفعا ظاهرا في الزيت متداولا ولهذا ما نفى غيره الاكل والاصل في ذلك هو الاصل وعدم العلم بالمنع مع عدم الدليل والاستصحاب بل يمكن ان يقال عدم استعماله فيما امكن يكون اسرافا حراما ولعدم خروجه عن الملكية وجواز التصرف في الاملاك حتى يظهر المنع وتدل على ذلك على جواز بيعه ايضا ولكن مع الاعلام لئلا يستعمل فيما لا يجوز مثل ما يشترط فيه الطهارة كصحيحة وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له جرذ مات في سمن او زيت او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله واما الزيت فيستصبح به وقال في بيع ذلك الزيت يبيعه ويبينه لمن اشتراه ليستصبح به فالظ عدم تقييد الاستصباح بما تحت السماء لعموم الاخبار وعدم دليل مخصص وبعد بالنجاسة كون نجاسة دخانه سببا لذلك على تقدير تسليم عدم طهارة دخانه لوجود اجزاء الدهن فيه مع ان الاصل هو العدم ونقل الاجماع في طهارة دخان الاعيان النجسة لان نجاسة دخانه لا يستلزم تحريم الاسراج تحت السقف اذ غاية ما يلزم تنجس السقف وذلك ليس بحرام بل اكثر السقوف والجدر نجس لعدم تجنب العمال عن

وكلب الهراش والخنزير والارواث والابوال الا ابوال الابل الا ما يمنع من عرض له التنجيس مع قبول الطهارة على الاعلام
الثاني فيما يقصد به الحرام كآلات اللهو والقمار والاصنام والصلبان وبيع السلاح لاعداء الدين متن

النجاسة حين نعم ولهذا يجوز استعمال الكفار في البناء والاجماع بعد جوازه تحت السقف غير ظ لوجود الخلاف والدليل وايضا ما عدا ما اختص من الطين الجواز نفيا بدية
الاستصحاب بل يجوز جميع الانتفاعات ما لم يكن دليل على تحريمه مثل الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة فيجوز تصرف الزيت النجس في الصابون وادهان الحيوانات كما
صرح به البعض بل الاستنان ثم يظهر البدن للاصل وعدم الدليل على المنع وللاشعار في هذه الاخبار الى ذلك حيث ما نفى غير الاكل وان جواز الاستصحاب العد
شرط الطهارة ولعدم العرف بل الاستعمال في نحو الصابون وادهان الحيوانات واستعمال الجلود والخشب وغيرها ابعد من شبهة وصول دخانه النجس الى الانسان
المنتفع بضوئه ولهذا ترى وجوب الدخان في الدماغ لو جلسنا عند السراج قريبا خصوصا في بيت ضيق ولعل هذا هو سبب المنع عن تحت السقف لا التعبد اذ لا نص بل
مجرد الاجتهاد على ما يظهر فالظ جواز سائر الانتفاعات في سائر المتنجسات الا فيما ثبت عدم الاستعمال بالاجماع ونحوه كما في النجاسات العينية مط حتى في الية الميتة وان
ابينت من حي على ما قالوا او ان نقل عن المص الشهيد جواز الاستصباح بها تحت السماء لغيره فلا اجماع وشمول الاية لها غير ظ والعقل والاصل يجوزونه في المتنجس
فيما يشترط فيه الطهارة ثم ان الظ وجوب اعلام المشتري بالنجاسة في الدهن وغيره من سائر المتنجسات التي يجوز بيعها للرواية المتقدمة ولان النجاسة عيب مخفي فيجب
الاظهار كما قيل في سائر العيوب ليسقط خيار المشتري او لا يكون تدليسا ويكون له الخيار فلو لم يبين فظاهرهم انعقاد العقد ويكون له الرد سببا ثم على تقدير
وجوب الخيار لا غير لان غايته انه في غير العبادة ومولين يقتضي الفساد كما حقق في موضعه قال في شرح الشرائع ان في الارشاد بالجواز مط مما لم يعلم او يظن بقاء شيء
من اعيان الدهن حينئذ فان استعماله على بعض الوجوه جائز بيعه للعالم بحاله ولو باعه من دون الاعلام قيل صح البيع وفعل حراما وتخير المشتري لو علم ويشكل الجواز
بناء على تعليله بالاستصباح في الرواية فان مقتضاه الاعلام بالحال والبيع لتلك الغاية وفي نقله وذكره تامل ظاهر فنم يمكن ان يقال البيع الصحيح المملك للذي
علم كونه مملكا صحيحا هو المجوز شرعا بقوله واحل الله البيع والبيع لتلك الفائدة وما علم كون غيره مملكا وصحيحا وهذا لا خصوصية له بهذا المحل بل هو اشكال
يخطر بالبال في عدم الفساد بالنهي في المعاملات وقد اشرنا اليه فيما سبق في بيع يوم الجمعة وحققنا في الاصول فتم قوله وكلب الخ ومن النجاسات العينية الكلب
الخنزير وقد تقدم البحث في الثاني واما الكلب فقال في كره وقد اجمع علماؤنا على تحريم بيع ما عدا كلب الصيد والماشية والزرع والحايط من الكلاب وعلى جواز بيع
كلب الصيد واختلفوا في الثلاثة الباقية فسوغ في ط وهو اختيار ابن ادريس وهو الاقوى عندي ويريد بكلب الهراش هنا ما لا ينتفع به فيكون مختاره هنا ايضا
الجواز كما قواه في كره وذلك غير بعيد للاصل مع حصول النفع المطلوب للعقلاء مع عدم المنع في نص او اجماع ومجرد كونه نجسا لا يصلح لذلك لا لعدم التملك اذ الظ التملك وجواز
ما يترتب عليه ويحتمل العدم لان الاصل عدم التملك في البيع فرعه وللرواية الدالة على ان ثمن الكلب سحت خرج كلب الصيد بدليل فخرج وبقي الباقي ولا دليل على التملك
ويمكن ان يكون عموم خلق الاشياء للانسان والانتفاع بها وتمضيها مع صلاحية الانتفاع به دليلا له كما في سائر المباحات ويحمل رواية ثمن الكلب سحت مع عدم
ظهور الصحة على كلب الهراش الذي لا نفع فيه غير الكلاب الاربعة ثم نقل في كره عدم الخلاف في تحريم قتل كلب الصيد وتجويز اقتنائه وكذا في جواز اتلاف الكلب العقور
والظ ان الكلاب الثلاثة ككلب الصيد على ما تقدم قوله والارواث الخ سوق الكلام سابقا ولاحقا يدل على ان المراد بالارواث والابوال ارواث ما لا يؤكل
ابوال الذي يكون نجسة داخلة تحت الاعيان النجسة ولكن قوله الا ابوال الابل يدل على كونه اعم فيكون عنده هنا بيع الابوال والارواث مط حرام الا ابوال الابل للاستشفاء
بها للرواية ولكن في التحريم خلاف لان الظ لعدم الدليل على التحريم مطلقا مع وجود النفع المقصود خصوصا روث البقر والابل للزرع وللاشتعال بالحمام وغيرها الخبز والطبخ وهو
المتعارف في اكثر القرى وخلاف ما ذهب اليه في كره ايضا قال فيه كل روث ما لا يؤكل لحمه نجس حرام بيعه وشراؤه وثمنه ويحمل عليه رواية يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال
ثمن العذرة من السحت قال واما البول فان كان مما لا يؤكل لحمه فكذلك حرام بيعه وثمنه وشراؤه لانه نجس فكان كالدم واما بول ما يؤكل لحمه فانه طاهر فيجوز بيعه عند
السيد المرتضى رحمه الله وادعى عليه الاجماع وقال الشيخ في يه بالمنع من الابوال كلها الا ابوال الابل خاصة للاستشفاء واما ما لا ينجس من العذرة كعذرة الابل والبقر و
الغنم فانه لا بأس ببيعها لانها طاهرة ينتفع بها فجاز بيعها كغيرها وتؤيده رواية محمد بن مضارب في في ويحمل صحة ما له لوجوده ودونه عن ابي عبد الله وسماعة بن مهران
عنه ايضا لا بأس ببيع العذرة حملهما على الطاهر والجمع بين الادلة يقتضيه ان لم يكن شيء من هذه الاخبار صحيحا ويفهم من يه عدم الاشكال في عدم جواز بيع روث
ما لا يؤكل لحمه للنجاسة والخباثة وفي المأكول جوزه البعض مط ومنع الاخرون الا للاستحباب الابوال الا الابل للاستشفاء للنص وما فيه من انه لا له الاستحباب والنجاسة على
عدم الملكية وعدم جواز بيع النجس عينا وذلك يدل على طهارة البول والروث من البغال والحمير والدواب لعدم المنع من البيع والشراء وفيه تامل وينبغي عدم الاشكال
في جواز البيع والشراء والقنية فيما له نفع مقصود محلل لعدم المنع شرعا عقلا وشرعا ولهذا ترى ان عذرة الانسان تحفظ بل تباع وينتفع بها في الزراعات في بلاد المسلمين من
غير نكير وكذا ارواث البغال والحمير والدواب مع الخلاف في طهارتها ولعل هذا مؤيد للطهارة فلو لم يكن اجماع يمنع من قنية النجاسة وبيعها ينبغي تجويزهما
للاصل وحصول النفع المقصود للعقلاء مع عدم دليل صالح لذلك وان كان فليختص على ما يدل عليه من بيع النجاسة وقنيتها وتحمل عليها رواية يعقوب المتقدمة
اما الطاهر منها فينبغي جواز بيعها وقنيتها مما تقدم ويحمل عليه رواية محمد واما الاكل فلا يكون جائزا الا للاستشفاء ان ثبت بدليل كما في بول الابل للنص والاجماع
حيث ثبتت الا فالمنع متوجه للاستخباث ودليلها عدم الشفاء في المحرم وسيجيء له زيادة تحقيق في محله والظ انه لا نزاع في جواز اقتناء الاعيان النجسة مع حصول نفع معتد به
للعقلاء قال في كره كل ما لا منفعة فيه من الاعيان النجسة يحرم اقتناؤه كالخنزير لانه سفه ولو كان فيه منفعة جاز اقتناؤه ولكنه يكره لما فيه من مباشرة النجاسة و
كذا يحرم اقتناء المؤذيات كالحيات والعقارب والسباع لحصول الاذى منها وجواز اقتناء الاعيان النجسة لا كلام فيه للاصل وحصول النفع واما تحريم اقتناء المؤذيات
فليس بواضح الدليل الا مع الخوف او الظن بضرر وكذا تحريم حفظ الاعيان النجسة مثل الخنزير والكلب العقور مع عدم المنفعة بوجه الا ان يؤدي الى الخوف والاسراف
السفه كاقتناء البيض قوله الثاني فيما يحرم بيعه للتكسب الثاني تحريم ما يقصد به كالات اللهو مثل الدفوف والمزامير والعود وغيرها وكالات
القمار وهو للعب ... لان المعد لها كالنرد والشطرنج حتى للعب بالخاتم والجوز والكعاب كالاصنام والصلبان ودليل الكل الاجماع قال في كره يحرم عمل الاصنام
وغيرها من هياكل العبادة المبتدعة والات اللهو كالعود والزمر والات القمار كالنرد والشطرنج والاربعة عشر وغيرها من الات اللعب بلا خلاف بين علمائنا في ذلك
... الا ... اشتغالا بالزرع جاز اقتناؤه

يؤكل

ويدل

كتاب المتاجر



ويدل على بعضها الاخبار بخصوصها مثل صحيحة معمر بن خلاد الثقة عن ابي عبد الله ع قال النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قومر عليه فهو ميسر
وفي الرواية قيل يا رسول الله ما الميسر قال كل ما يقمر به حتى الكعاب والجوز والرواية في منع الشطرنج والنرد كثيرة وفي رواية زيد الشحام قال سألت ابا عبد الله
عن قول الله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور فقال الرجس من الاوثان الشطرنج وقول الزور الغناء وفي رواية عمرو بن يزيد عن ابي عبد الله
قال ان لله عز وجل في كل ليلة من شهر رمضان عتقاء من النار الا من افطر على مسكر او مشاحن او صاحب شاهين قال قلت واي شيء صاحب شاهين قال الشطرنج وهذه
موجودة في الفقيه ايضا وبطرق متعددة في الكتب ومعلوم تحريم التكسب بما هو المقصود منه حرام وهو اللعب المحرم والقمار والعبادة مع قصد ذلك في البيع وكذا
مطلقا الا ان يكون بحيث يمكن الانتفاع بها في غير ذلك المقصود فيجوز بيعه ح ويمكن ح ايضا اذا كان ذلك المقصود واضحا ولا شك في بعد هذا الفرض فيحرم مطلقا بعد
هذا كمله بل حفظه ايضا على الظاهر وكذا وجب كسرها ويحرم بيع السلاح لاعداء الدين ويدل عليه الاعتبار وانه معونة على الاثم والعدوان فيمكن تحريم بيعه مطلقا
لمن يظلم مثل قطاع الطريق والظلمة بل تحريم كل ما يعان به على الظلم ولو كان مدة قليلة مع العلم والقصد وهو ظ كما سيجيء المعونة على البر والتقوى ويدل على تحريم
بيع السلاح بخصوصه الروايات مثل رواية ابي بكر الحضرمي قال دخلنا على ابي عبد الله ع فقال له حكم السراج ما ترى فيمن يحمل الى الشام من السروج واداتها
فقال لا بأس انتم اليوم بمنزلة اصحاب رسول الله ص انكم في هدنة فاذا كانت المباينة حرم عليكم ان تحملوا اليهم السروج والسلاح لا يضر اشتراك علي بن الحكم لا
الظ انه الثقة لما مر مرارا وكذا ابي بكر الحضرمي لانه نقل في باب الكنى ومن كش انه ثقة فيقتضي ذلك كونها صحيحة ولكن ليس التوثيق صادقا كش وما وثقه غيره وما
نقل عنه وما نقل هو ايضا عنه ذكر انه رواية في كتاب كش غلطا كثيرا بحيث لا يمكن الاعتماد على نقل توثيق مثله كش مع سكوت غيره لانه كثيرا ما يقول كش ثقة
مثلا ونحو ذلك كما يدل على ذلك الا انه حكم بذلك والرواية قد تكون صحيحة وقد لا تكون وغير ذلك فكانه لهذا ما قيل انها صحيحة لكن لا يضر لانها مؤيدة
بالقبول والشهرة وكذا رواية عبد السراج قال قلت لابي جعفر ع اصلحك الله اني كنت احمل السلاح الى اهل الشام فابيعه منهم فلما ان عرفني الله هذا الامر
ضقت بذلك وقلت لا احمل الى اعداء الله فقال له احمل اليهم فان الله تعالى يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم وبعهم فاذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل
الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك ورواية السراد عن ابي عبد الله ع قال قلت له اني ابيع السلاح قال لا تبعه في فتنة وهند غير ظ التوثيق وكذا السراج
الا ان الظ ان لا خلاف بينهم والايات والاخبار الدالة على تحريم معونة الظالمين تدل عليه الا ان دلالة هذه الاخبار على التحريم حين عدم الصلح والهدنة
دونهما والظ ان التحريم ح مطلق وان لم يقصد المعونة بل بمجرد بيعه حين المباينة فقط ولكن في الخبر ما يدل على انه ح مشرك فلعله محمول على قصد المعونة على
المسلمين كما يظهر منه اعتقادا باحتها او على المبالغة ولا يبعد عدم التحريم ح ايضا لو علم عدم المعونة بان يشتروا للتجارة والربح على المسلمين ولمعونتهم على الكفار
كالتحريم مع القصد كما يدل عليه الايات والاجماع الصلح وعدمه ثم اعلم ان ظ هذه الادلة خصوص هذه الاخبار تحريم السرج ونحوها ايضا فلا يكون التحريم مخصوصا
بما يعد سلاحا يقتل به فلا يحرم ما يكن كما قيل لرواية محمد بن قيس قال سألت ابا عبد الله ع عن الفئتين يلتقيان من اهل الباطل انبيعهما السلاح فقال بعهما ما يكنهما
الدرع والخفين ونحو هذا الا ان ادلة تحريم المعونة تشمله ولا يقتل الكافر اللابس له لعدم القدرة بسببه على ذلك وهو فساد عظيم بخلاف السرج بل احتياج العرب
نادر خصوصا سرج الفرس قال في شرح الشرائع انها صحيحة وفي صحتها تامل لوجود علي بن الحكم المشترك وقد اعترض في شرح كثير على تسميته مثل هذا الخبر بالصحة لاشتراك ولاشتراك محمد
بن قيس فانه يحتمل غير الموثق وقد صرح ايضا في الدراية بان خبر محمد بن قيس عن الصادق ع ليس بصحيح نعم ليس بضعيف بل اما حسن او صحيح مع ان فيه تاملا ذكرناه
هناك ولكن الظ ان علي بن الحكم هو الثقة لما مر وان محمدا ايضا هو الثقة لان محمد بن قيس اثنان مع كونهما مصنفين صاحبا اصول وثبوت نقلهما عن الصادق
بخلاف الممدوح فانه واحد غير معلوم نقله عنه ولهذا ما ذكر في رواية عن امام فتامل وفي دلالته ايضا تامل لانه ليس بصريح في جواز بيع الدرع ونحوه على الكفار حين
حربهم المسلمين بل جواز ذلك حين حرب احد الفئتين من الكفار مع الاخرى منهم وهو صريح في ذلك نعم قد يشعر ح بعدم جواز ما لا يكن من السلاح ويحتمل كون
ذلك للاعانة على الظلم حين ما كان قتالهم حقا بل ظلما وبالجملة اخراج نحو الدرع وادخال نحو السرج بمثل ما تقدم مشكل نعم لو يقطع النظر عن هذه الاخبار
يحمل المعونة مع القصد حراما ويجوز الدرع حين الحرب مع عدم العلم والقصد للاصل وغيره فهو ممكن لكن الظ لا اختصاص به بل ما يقطع ايضا كلي الظ
انه على تقدير التحريم لو بيع لم يصح البيع لما تقدم ولان الظ ان الغرض عن النهي هنا عدم التملك وعدم صلاحية المبيع لكونه مبيعا لا لمجرد الاثم فكان المبيع لكونه لا يصلح
مبيعا لهم كما في بيع الغرر وقوله واجارة لغ لها من المحرم الذي يكون القصد منه حراما اجارة المساكن لوضع المحرمات وبيعها فيها مثل الخمر والقمار وجعلها
كنيسة وبيعا ونحو ذلك وكذا الدواب والسفن الموجرة لحمل الخمر ونحوها فالظ ان المحرم ح هو الاجارة والاجرة والبيع بشرط ان يذكر في العقد كونها لذلك بان يقول
اجرتك البيت لان تبيع فيه الخمر مثلا او تحط فيه الخمر او تحفظها ولكن هذا بان يكون المراد للشرب ولتبيعه ونحو لا حفظها الا ان تصير خلا لا اجارتها لمن كان
عمله ذلك والتحريم ح ظ مما تقدم مما يدل على تحريم المعونة على الاثم والعدوان وتدل عليه ايضا رواية جابر قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يؤاجر بيته
فيباع فيه الخمر قال حرام اجره وهي محمولة على الشرط لضعفها ولدليل عدم التحريم لمن يعمل ذلك بدون الشرط وهو الاصل وحسنة ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد
الله ع اسأله عن الرجل يؤاجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها او عليها الخمر والخنازير فقال لا بأس وعموم ادلة جواز الاجارة والبيع مثل احل الله البيع وحرم الربوا
هكذا ظ بعض العبارات ويمكن ان يقال ينبغي عدم النزاع في عدم تحريم الاجارة مثلا ممن يحمل مع العلم بعد الحمل بل مع عدم العلم بل الظن بالحمل ثم ان علم الحمل
بعد ذلك يجب عليه وعلى غيره منعه من ذلك من باب النهي عن المنكر مع شرائطه ولا يسقط بذلك الاجرة ان لم يحمل غير المحرم وكان قصده ذلك ولا يبعد كراهة
الاجارة ح لكراهة معاملة الظالمين والفساق ولاحتمال ذلك كذا ينبغي عدم النزاع في التحريم بل في عدم انعقاد العقد لو اجر للحمل بان يقول اجرتك لان تحمل عليها
خمرا بل يكفي في ذلك العلم به او الاتفاق بينهما على ذلك وان لم يشترط في متن العقد ذلك ودليله دليل تحريم المعونة على الاثم من الايات والاخبار بل العقل
فانه يجوز لبديهته قبحه وتحريمه لاستحقاق الذم وانه سرقه لحمله الخمر وكان الخلاف والنزاع انما هو فيما ظن الحمل فيقال بعدم التحريم لحسنة ابن اذينة المتقدمة وعموم ادلة الجواز

وبيع الخشب ليعمل صنماً او الخشب ليعمل صنماً ويكره لمن يعملهما الثالث ما لا انتفاع به كالخنافس والذباب والديدان والقمل والمسوخ البرية كالقرد والدب
عدا الفيل والبحرية كالضفادع والسلاحف والطافي وفي السباع قولان الرابع ما هو حرام في نفسه كعمل الصور المجسمة متن

وصحيح الكراهة

عقده سارة في الجمع بينهما وبين رواية جابر بحملها على الذكر في العقد وشرطه ذلك او العلم بالحمل وحمل الحسنة على الكراهة لاحتمال وقوع المحرم والمعونة
معونة الظلم ويؤيدها التحريم لعموم ادلة التحريم المعونة من الكتاب والسنة بل العقل ايضا ولرواية جابر وتقييد عموم ادلة الجواز بعد الظن بحمل المحرم فظ
لانه معلوم تقييدها بشرائطها ومن جملتها عدم ترتب حرام عليه لو فعلناه ومعلوم ايضا عدم بقاء الاصل مع الدليل مع عدم صحة رواية ابن اذينة الحسنة
ليست بحجة كما ثبت في الاصول والمحققون القائلون بالعمل بخبر الواحد لا يقبلون الاخبار لعدل المعلوم عدالته بطريق شرعي فلا يصلح للمعارضة لما قلنا من الكتاب
والسنة بل العقل ايضا مع امكان تاويلها بحملها ايضا على من يحمل الخمر للتخليل وعدم العلم والظن بحمل الخمر منها اذ ليس فيها انه كذلك او يكون المراد الذي يحمل
بطريق اللوم دون العلم او الظن او يكون بالنسبة الى اهل الذمة الذين لهم ان يفعلوا ذلك ويؤيده انه لا معنى لعدم الباس بذلك فان الظاهر انه لو كان الحمل فيه ممنوع القيد
في باب النهي عن المنكر فكيف يكون لا باس فيها او يجوز اعانته على ذلك وبالجملة ان مقتضى العقل ظاهر او ظاهر الايات والاخبار لهذا الخبر مشكل والاحتياط يقتضي المنع
ولما سيجيء في لبيع هذا المبحث من الاخبار فالظاهر التحريم مع العلم ولا يبعد في الظن المتاخم للعلم بحيث يعد من العلم عادة وعرفا بل مع مطلق الظن قوله وبيع العنب
قد علم شرحه فان البحث فيه مثل بحث السفينة والدابة بعينه من غير فرق ويدل على جواز البيع ممن يعمله خمرا الخبر المذكور فيه في باب الغرر من كتاب التجارة مثل
صحيحة رفاعة ابن موسى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن بيع العصير ممن يجعله خمرا فقال حلال السنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراما فقال لا باس به تبيعه حلالا لا فيجعله حراما ابعده الله واسحقه تدل على الكراهة صحيحة عنه ايضا انه سئل عن بيع العصير ممن
يصنعه خمرا فقال بعه ممن يطبخه او يصنعه خلا احب الي ولا ارى بالاول باسا فيحمل ما يدل على المنع على الكراهة لصراحتها فيها او على الشرط فيكون بالشرط حراما
بدونه جائز امكن فيها ولكن في الجواز تامل فاعلم بل او ظن بعمل المبيع خمرا فانه معاونة على الاثم والعدوان وهو محرم بالعقل والنقل كما مر ويمكن حملها على
عدم علم البايع ان المشتري يعمل هذا المبيع خمرا لكونه ممن يجعله خمرا او يكون التيمم راجعا الى مطلق العصير والتمر لا للمبيع لا صراحة في الاخبار بتعين انه يعلم انه يجعل هذا المبيع ونحو
خمرا الا سيما فتوى المجوز على ذلك وبالجملة الظاهر التحريم مع علمه بجعل هذا المبيع خمرا بل ظنه ايضا فتامل وكذا بيع الخشب وغيره ليعمل صنما وكذا ليعمل الات اللهو وامثالها
ويؤيد التحريم هنا ما سيجيء من الاخبار من غير تقييد بقوله ليعمل ويمكن حمل كلام المصنف وغيره في مثل هذه العبارة ليعمل في القول بالتحريم على الشرط والذكر في صنما
العقد او الاتفاق فيكون مفهوم الجواز والكراهة بدون ذلك ان كان مع العلم ويكون هو المراد بقوله ويكره لمن يعملهما وهو الظاهر ويمكن حمله على العلم والظن
ايضا فانه اذا باع مع العلم بانه يعمله صنما فكانه باعه لان يعمله صنما وهو وكذا الظن فان ذلك بحسب ظنه بيع لان يعمل صنما بل يمكن ان يقال اذا باعه من الذي يعمله
مع العلم بانه يعمله صنما وانه انما اشتراه ليعمل وقد عمل فهو قاصد لذلك ويقال انه لام عاقبة فانه باع وكان عاقبته ان يعمل صنما كما يقال في لدوا للموت وابنوا للخراب
ومما يستبعد الجواز وعدم الباس وهو الباعث على تاويل كلامهم انه يجوز للمسلم ان يحمل خمرا الا ان يشرب في الحضرة لانه ما كله بل لا يجوز له اكله وباع الخشب وغيره ليصنع
صنما ولا نعرف والمراد مع وجوب النهي عن المنكر وايجاب كسر الهياكل وعدم جواز الحفظ وكسر الات اللهو ومنع الشرب والحديث الدال على لعن حامل الخمر و
عاصرها المذكور في تجويد وقد تقدم وكذا ما تقدم في منع بيع السلاح لاعداء الدين فانه يحرم للاعانة والله يعلم ويؤيده ايضا ما يدل على تحريم بيع الخشب ممن على الاثم
يعمله صليبا من غير تقييد ليعمل في هما رواية حسنة بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه برابط فقال لا باس به وعن رجل
له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا ورواية عمرو بن حريث قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التوت ابيعه يصنع به الصليب والصنم قال لا فيمكن اسقاط حسنة بن اذينة بمثل فقال
هذه ويبقى باقي الادلة من غير معارض والعجب انه في شرح قال في رواية ابن حريث المنع ممن يعمله وليس فيها ذكر الغاية اي ليعمل ويريد الرجحان التحريم مطلقا مع عدم صحة السند
وعدم وضوح الدلالة بل هي ظاهرة في الغاية حيث قال ابيعه يصنع به الصليب وعدم ذكر الغاية في شيء من اخبار التحريم مثل خبر جابر بل هو اولى من خبر ابن حريث وقول
حسنة بن اذينة مع وضوحها سندا او دلالة قوله الثالث الخ لعل دليل عدم جواز بيع ما لا ينتفع به هو الاجماع وان شراءه اسراف فالبيع معونة ولا يجوز سيما مع ملة
المسرف بشرط الرشد فلا يملك الثمن لعدم انعقاد البيع منه ظهر انه على تقدير التحريم ان فعل ما لم يقع العقد ولا يصح وكذا الكلام في بيع المسوخ ان كان مما لا
ينتفع به ويدل على القرد رواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القرد ان يشترى او يباع ونقل عن الشافعي في عدم جواز بيعه للاطاقة واللعب كالقرد
دون بيعه لحفظ المتاع والدكان ونحوه ونقل عن ابن ادريس جواز بيع السباع كلها سواء كان يصطاد عليها كالفهد والهر والبازي ام لا كالاسد والذئب والدب وغيرها
للانتفاع بجلودها ثم قال هو حسن والاصل فيه ان المنع خلاف الاصل وعموم ادلة البيع فكل موضع منع بالاجماع ونحوه والا فالجواز متوجه فكل ما يتصور فيه
نفع محلل شرعا مقصود للعقلاء ولو كان نادرا مثل حفظ الدكان من القرد والانتفاع بعظم الفيل بل بشعر الحيوانات في الاصطبل ثم يجوز بيعه وشراؤه لعدم
الاجماع على عدم جوازه وعدم الاسراف وعدم دليل اخر خصوصا فيما يقبل التذكية من الحيوانات للانتفاع بجلودها فيمكن جواز البيع على كل مسلم مع العلم بقصد
ذلك النفع بل مع عدمه ايضا لاحتمال ذلك وحمله عليه بل يمكن مع العلم بعدم ذلك لقصد قصد المحرم عند من يجوز بيع العنب لمن علم جعله خمرا فانه ليس بابعد منه
ويجوز ان يرجع عن ذلك القصد به ولا ينظر الى كون ذلك النفع نادرا وعدم الاعتماد به مثل حفظ المتاع للقرد ولا الى قلته مثل الانتفاع بعظم الفيل نعم يشترط كونه
مقصودا للعقلاء وتجويز صرف المال فيه ويؤيده ما ذكرناه رواية عبد الحميد بن سعيد قال سألت ابا ابراهيم عن عظام الفيل يحل بيعه وشراؤه للذي يجعل منه الامشاط
قال لا باس قد كان لابي منه مشط وامشاط وصحيحة عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم ويمكن حمل رواية
النهي عن بيع القرد على قصد الاطاقة واللعب مع ضعفها بعدة عن سهل وغيره قوله الرابع الخ رابع المحرمات ما هو حرام في نفسه لا باعتبار ما يقصد به فمنه
كعمل الصور المجسمة كانه احترز بها عن النقوش والتصاوير على البسط والثوب فيحتاط مطلقا لان الظاهر انه يريد به تصوير الجسم بحيث يكون له ظل فيجوز عنده غير ذلك فظاهره
تحريم تصوير المجسمة اي ذي الظل مطلقا ذي الروح وغيره والظاهر ان المنع انما هو نقش المطلق من غير تصوير صورة شيء وهو جائز بالاجماع وتصوير الحيوان
ذي الظل بحيث اذا وقع عليه ضوء يحصل له ظل هو محرم بالاجماع والتاسعة الباقية وهو الحيوان الغير المذكور وغيره ذي ظل وغيره محتمل ...... الذي لا خلاف فيه

هي غير

والغناء

مصير عند الله والما سيجيء من الاخبار وغيره فلا دليل عليه ظاهرا سوى ما روي في الصدوق عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه قال امير المؤمنين ع نهى رسول
الله ص عن التصاوير وقال من صور صورة كلفه الله يوم القيمة ان ينفخ فيها وليس بنافخ ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم وهي مع ضعفها وظهورها في التصوير يحتمل الاختصاص
بذي الروح بقرينة من صور صورة فيفيد تحريم ذي الروح مط مجسما وغيره كما هو ظ قوله نهى رسول الله ص عن التصاوير وروي ايضا في عقاب الاعمال عن محمد بن مروان عن ابي
عبد الله ع قال سمعته يقول ثلثة يعذبون يوم القيمة من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيه وليس بنافخ فيها والذي يكذب في منامه حتى يعقد بين شعيرتين وليس
بعاقدهما والمستمع من قوم وهم له كارهون يصب في اذنيه الانك وهو الاسرب وهذه ايضا تدل على عموم تحريم تصوير ذي الروح مطلقا وقال في شرح الارشاد انها صحيحة ولكن لي في الصحة
تامل لان محمد بن مروان غير ظ التوثيق فانه مشترك والظ من كتاب ابن البجير الذي قال فيه ثقة كثير مدح لان غيره غير ثابت نقله عن الصادق ع وانت تعلم ان ذلك لا
يوجب توثيقا حتى يكون خبره صحيحا بل ولا اماميا حتى يكون حسنا مع انك قد عرفت ان ليس عادته كثيرا ان يقول ثقة او ممدوح من عنده نفسه بل ينقل ما ورد في
حقه ومع وجود المدح منه ايضا غير ظ وقد يكون رواية ضعيفة ثم انه تدل روايات كثيرة على جواز ابقاء الصور مط وهو يشعر بجوازه وقد نقلنا من قبل روايات صحيحة دالة
عليه ويؤيده رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها قال لا بأس بما يبسط منها ويوطأ وانما يكره ما نصب منها على الحائط
على السرير وبعد ثبوت التحريم فيما ثبت يشكل جواز الابقاء لان الظ ان الغرض من التحريم عدم خلق شيء يشبه خلق الله وبقائه لا مجرد النقش فيحمل ما يدل على جواز
الابقاء من الروايات الكثيرة الصحيحة وغيرها على ما يجوز منها فكأن مراده بجواز التصوير في الجملة على البسط والستر والحيطان والثياب وفيها التي يدل الاخبار على جواز ابقائها
فيها لا ذوات الروح التي لها ظل على مدة فانه التي هي حرام بالاجماع والاجتناب احوط من الاحداث والابقاء من جميع انواعها احوط كما يشعر به الرواية ان الملك لا يدخل بيتا فيه صورة
ولا تمثال قوله الغناء قيل هو بالمد مد الصوت الانسان المشتمل على الترجيع المطرب الظ انه لا خلاف في تحريمه والاجرة عليه وتعلمه وتعليمه واستماعه ورده بعض الاصحاب وتحريم
الى العرف فكل ما يسمى به عرفا فهو حرام وان لم يكن مشتملا على الترجيع ولا على الطرب لدليل انه لفظ ورد في الشرع تحريم معناه وليس فيه له معنى شرعي مأخوذ من الشرع فيحال
على العرف والظ انه يطلق على مد الصوت من غير طرب فيكون حراما اذ يصح تقسيمه الى المطرب وعدمه بل لا يبعد اطلاقه على غير المرجع المكرر في الحلق فينبغي الاجتناب و
الاولى الاشهر لعل وجهه ان الذي علم تحريمه بالاجماع هو مع القيدين وبدونهما يبقى على اصل الاباحة ولكن مدلول الادلة اعم مثل المغنية ملعونة وملعون من اكل ثمنها
وما في الفقيه في حديث شرب الخمر في ذيل ما نقل عن الصادق ع والغناء مما اوعد الله عليه النار وهو قوله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم
ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين وسئل الصادق ع عن قول الله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور قال الرجس الاوثان وقول الزور الغناء
الخ والاولى تدل على انها كبيرة وما تقدم في استحباب غسل التوبة وعموم الروايات الدالة على تحريم بيع المغنية وتحريم اجرها وثمنها مثل رواية ابرهيم بن ابي البلاد
قال اوصى اسحق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنيات ان نبيعهن ونحمل ثمنهن الى ابي الحسن ع قال ابرهيم فبعت الجواري بثلثمائة الف درهم وحملت الثمن اليه فقلت له ان مولى لك
يقال اسحق بن عمر اوصى عند وفاته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن اليك وقد بعتهن وهذا الثمن ثلثمائة الف درهم فقال لا حاجة لي فيه ان هذا سحت وتعليمهن كفر
والاستماع منهن نفاق وثمنهن سحت ورواية سعيد بن محمد الطاطري عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات فقال شراؤهن وبيعهن حرام وتعليمهن
كفر واستماعهن نفاق ورواية نضر بن قابوس قال سمعت ابا عبد الله ع يقول المغنية ملعونة وملعون من اكل كسبها وغيرها ولكن ما رايت رواية صحيحة صريحة في التحريم
ولعل الشهرة تكفي مع الاخبار الكثيرة بل الاجماع على تحريم الغناء والتخصيص يحتاج الى الدليل ويمكن ان يقال الاخبار ليست بحجة وانما الاجماع والشهرة مع القيدين بالقيدين
فلا حجة على غيره والاصل دليل قوي والاحتياط واضح وقد استثني الحداء بالمد وهو سوق الابل بالغناء لها وعلى تقدير صحة استثنائه يمكن الاختصاص بكونه للابل فقط
كما هو مقتضى الدليل ويمكن التعدي ايضا الى البغال والحمير وقد استثني ايضا فعل المغنية في الاعراس اذا لم تتكلم بالباطل والكذب ولم تعمل بالملاهي التي لا يجوز لها
ولم تسمع صوتها الاجانب ويمكن التحريم من جهة الكذب والعمل باللهو فقط لا الغناء وكذا الاستماع ويدل عليه الاخبار مثل صحيحة ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اجر المغنية التي
تزف العرائس ليس به بأس ليست بالتي يدخل عليها الرجال ورواية حكم الحناط المجهول عن ابي عبد الله ع قال المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها ورواية علي بن عن ابي بصير
ابي حمزة عن ابي بصير قال سألت ابا جعفر ع عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى الى الاعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل ومن
الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله قال في التذكرة الرخصة مخصوصة بمن لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب بالملاهي من العيدان واشباهها بل يكون ممن تزف والفحش
العرائس وتتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد عن الاباطيل والفحش واما من عداهن ممن يتغنين بسائر انواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرائس
او غيرها وقال في شرح بعد استثناء ما ذكرناه ذهب جماعة من الاصحاب منهم ابن ادريس الى تحريم الغناء مطلقا استنادا الى الاخبار المطلقة ووجوب الجمع بينها وبين ما المطلقة
دل على الجواز هنا من الاخبار الصحيحة متعين وسند ابن ادريس اطراح المقيد ورايت في كره في هذا المقام قد استثنى العرائس فانه قال بعد الحكم بالتحريم ونقل الاخبار
فقد ورد رخصة بجواز كسبها اذا لم تتكلم بالباطل ولم تلعب بالملاهي ولم تدخل الرجال عليها ثم نقل الرواية الدالة عليه ولعله في موضع اخر ويريد بعد
استثناء ذلك كلامه صريح في العد وايضا ما رايت الاخبار الصحيحة في الحداء ولا العرائس نعم يمكن كون خبر ابي بصير صحيحا كما اشرنا اليه مع ان فيه تاملا لاشتراكه
وخبر علي بن ابي حمزة الظ انه ضعيف لان الظ انه البطائني الضعيف الذي هو قائد ابي بصير يحيى بن القاسم بقرينة نقله عن ابي بصير والله يعلم وقد استثني مراثي
الحسين ع ايضا ودليله ايضا غير واضح ولعل دليل الكل انه ما ثبت الاجماع الا في غيرها والاخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مط والاصل الجواز فما ثبت تحريمه واضح
والباقي يبقى فتامل فيه ويؤيده ان البكاء والتفجع عليه مطلوب ومرغوب وفيه ثواب عظيم والغناء معين على ذلك وانه متعارف دائما في بلاد المسلمين في زمن المشايخ
الى زماننا هذا من غير نكير وهو يدل على الجواز غالبا ويؤيده جواز النياحة بالغناء وجواز اخذ الاجرة عليها لصحيحة ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع لا بأس باجر عليها
النائحة التي تنوح على الميت ورواية حنان بن سدير قال كانت امرأة معنا في الحي ولها جارية نائحة فجاءت الى ابي فقالت يا عم انت تعلم ان معيشتي من الله تعالى
ثم من هذه الجارية النائحة وقد احببت ان تسأل ابا عبد الله ع عن ذلك فان كان حلالا والا بعتها واكلت من ثمنها حتى ياتي الله عز وجل بالفرج فقال لها ابي

والله انى لاعلم ابا عبد الله ع ان اسئله عن هذه المسئلة قال فلما قدمنا عليه اخبرته انا بذلك فقال ابو عبد الله ع اتشارطها قلت والله ما ادرى اتشارط ام لا قال قل لها لا تشارط وتقبل كل ما اعطيت ولا يبعد القول بجواز اخذ الاجرة والفقيه وعدم التصريح بتوبتها وحمل مضمرة سماعة قال سألته عن كسب المغنية والنائحة فكرهه على الكراهة مع الشرط للجمع والظاهر انه لا خلاف في جواز النياحة مع عدم مفسدة اخرى مثل سماعها الاجنبي ان كان حراما والكذب في توبة عمل المسلمين في زمانه صلوات الله عليه وزمنهم عليهم السلم مثل المالكى الان وقوله ان لي لحرمة في هذا البلد تابعة وسماع اهل المدينة ذلك وجعلهم النياحة على حمزة الى الان او لانه على مثلهم شهرة يفيد الجواز مط وكذا صحيحة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال قال لي ابي يا جعفر اوقف لي من مالي كذا وكذا لنوادب تندبني عشر سنين بمنى ايام منى ولعل فيها حكمة يعلمها هو وكذا صحيحة ابي حمزة كأنه الثمالى عن ابي جعفر ع حكاية نياحة ام سلمة بحضرة النبي صلعم حين استاذنت لنواح الى بياحة لابن عمها ويؤيده ان التحريم للطرب على الظاهر ولهذا قيدنا بالمطرب ولبس في المراثي الطرب بل ليس الا الحزن واكثر هذا يجرى في استثناء مطلق المراثي وكذا مراثي الطهرين وبالجملة عدم ظهور دليل التحريم والاصل وادلة جواز النياحة مطلقا بحيث يشمل الغنا بل الظاهر انها لا تكون الا معه يفيد الجواز والله يعلم ولكن لا بد من قصد التفجع والتذكر عليهم في الغنا بمرثيه لا غير وهو ظاهر ثم ان الظاهر ان المنع من بيع المغنية للتغنى مع العلم يمكن المنع مع الظن الغالب المتاخم للعلم كذلك فط فان فائدة منع الغنا ويؤيده جواز بيع العنب لمن يعمل خمرا كما تقدم والاجتناب اولى واحوط **قوله** ومعونة الخ متعلق بمعونة اي يحرم معونة الظالمين بما يحرم ويفيد بالاختراص من معونتهم بالمباحات كالخياطة لهم والبناء والزراعة وغيرها ويمكن كراهة ذلك ايضا لانه معاملة مع الظالمين وتصرف في المشتبه من الاجرة التي تاخذ عن اموالهم الا ان تعلم حليته ولما سيجئ ولا شك في تحريم معونة احد من الظلمة والفسقة في الظلم والفسق ويدل عليه العقل والنقل من الكتاب والسنة والاجماع مثل ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار قيل الركون هو الميل القليل واذا كان الميل القليل اليهم موجب لمس النار الذي يميل على امر كثيرة فعلى الطريق الاولى ولعل المراد بالذين ظلموا حكام الجور وسلاطينهم الذين يجعلون انفسهم قائمين مقام رسول الله صلعم والائمة صلوات الله عليهم كمعوية واعوانه ومن بعده فانه ليس مطلق من ظلم غيره لا مطلق العاصي والفاسق لانه المتبادر الى الفهم ولان الظاهر الميل اليه لا غير يكون بهذه المثابة لعظم عصيانا او وزره ويكون المراد المنع عن معونتهم وعن الدخول في اعمالهم المحرمة الموبقة كما يدل عليه الاخبار الكثيرة جدا مثل حسنة وليد بن صبيح قال دخلت على ابي عبد الله ع فاستقبلني زرارة خارجا من عنده فقال لى ابو عبد الله ع يا وليد اما تعجب من زرارة سالني عن اعمال هؤلاء اي شئ كان يريد ان اقول له لا فيروى ذلك عني ثم قال يا وليد متى كانت الشيعة تسئل عن اعمالهم انما كانت الشيعة تقول يؤكل من طعامهم ويشرب من شرابهم ويستظل بظلهم متى كانت الشيعة تسال عن هذا وفيه مذمة لزرارة ورواية محمد بن عذافر عن ابيه قال قال لى ابو عبد الله ع يا عذافر نبئت انك تعامل ابا ايوب والربيع فما حالك اذا نودي بك في اعوان الظلمة قال فوجم ابي فقال له ابو عبد الله لما رأى ما اصابه اى عذافر انما خوفتك بما خوفني الله به قال محمد فقدم ابي فما زال مغموما مكروبا حتى مات وصحيحة حريز قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اتقوا الله وصونوا دينكم بالورع وقووه بالتقية والاستغناء بالله عن طلب الحوائج الى صاحب السلطان واعلموا انه من خضع لصاحب سلطان ولمن يخالفه على دينه طلبا لما في يديه من دنياه اخمله الله ومقته عليه ووكله اليه فان هو غلب على شئ من دنياه فصار اليه منه شئ نزع الله البركة منه ولم ياجره على شئ ينفقه في حج ولا عتق ولا بر وما في خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه اي باب لو الى من ابواب النار في منع من هذه وحسنة ابي بصير قال سألت ابا جعفر ع عن اعمالهم فقال لي يا ابا محمد لا ولا مدة بقلم ان احدكم لا يصيب من دنياهم شيئا الا اصابوا من دينه مثله او حتى يصيبوا من دينه مثله الوهم عن ابن ابي عمير وحسنة ابن ابي يعفور كذا في ى وفي حسنتها اما لو بويشر وهو مشترك قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل من اصحابنا فقال له اصلحك الله انه ربما اصاب الرجل منا الضيق والشدة فيدعى الى البناء يبنيه او النهر يكريه او المسناة يصلحها فما تقول في ذلك فقال ابو عبد الله ع ما احب اني عقدت لهم عقدة او وكيت لهم وكاء وان لي ما بين لابتيها لا ولا مدة بقلم ان اعوان الظلمة يوم القيمة في سرادق من النار حتى يحكم الله بين العباد مذموما وامثالها مثل ما نقل في المنتهى قال في الصحيح عن يونس بن يعقوب قال قال لي ابو عبد الله ع لا تعنهم على بناء مسجد ومثلها نقله في الكشاف في تفسير قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين كله في سورة البقرة عن ابي حنيفة انه قال لو ارادوا بناء مسجد وارادني على عده الاجر لما فعلت فيه منه اشتراط العدالة في الحاكم بل في الامام واما الجماعة ايضا مع ان المشهور انه لا يشترط عندهم العدالة بل تدل على تحريم معونتهم مطلقا ولو في المباح بل في العبادة ويمكن حملها على الكراهة وشدة المبالغة ويمكن حمل الاجر على تقدير العلم بما العضيفة ومثله والحسن عن جهم بن حميد لكنه مجهول قال قال لى ابو عبد الله ع اما تغشى سلطان هؤلاء قال قلت لا قال ولم قلت فرارا بديني قال وعزمت على ذلك قلت نعم قال لي الان سلم لك دينك في خبر اخر المفهم يعني جماعة من المؤمنين على الدخول في عمل الظلمة قال يلتئام النار ثلثا اي الظلمة ورواية فضيل بن عياض قال سألت ابا عبد الله ع عن اشياء من المكاسب فنهاني عنها وقال يا فضيل والله لضرر هؤلاء على هذه الامة اشد من ضرر الترك والديلم قال وسالته عن الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء واذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه واذا راى منكرا فلم ينكره وهو يقدر عليه فقد احب ان يعصى الله ومن احب ان يعصى الله فقد بارز الله بالعداوة ومن احب بقاء الظالمين فقد احب ان يعصى الله ان الله تبارك وتعالى حمد نفسه على هلاك الظالمين فقال فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وفيها احكام ودلالة ما على كراهة المعونة مطلقا فانهم فاستنبط في ذلك لا تحصى كثرة وفي هذا القدر كفاية ومما يؤيد ما قلناه من ان المراد بالظالمين هم حكام الجور صريحا كما هو رواية سهل بن زياده يرفعه عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار قال الرجل ياتي السلطان فيحب بقاءه الى ان يدخل يده في كيسه فيعطيه ما في الفقيه من باب من مناهي النبي صلعم قال ومن مدح سلطانا جائرا او تخفف وتضعضع له طمعا فيه كان قرينه في النار وقال ع قال الله عز وجل ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وهذه تدل على ان الميل اليه ليصل اليه من دنياه شئ داخل في الاية وان حب بقائه ووجوده لذلك كك فلعله المراد بالخبر السابق ايضا لا مطلق الميل ولا مطلق حب البقاء للواجب تحت بقاءها كجور مؤمن لحب المؤمنين وحفظه الايمان والمؤمنين الذين عن الايمان واهله ومنعه المخالفين عن التسلط عليهم وقتلهم وبدهم عن دينهم وايمانهم والظاهر انه ليس بداخل في الاية فانه في الحقيقة محبة للايمان وحفظه لا لذلك الشخص وجوده وشغله بل ولا ذاته بل كل ما كان تامل ينكره

يحتمل

ويكره محبوبيته وتظلمه بل ولا يبعد ذلك في المخالف لو فعل ذلك بل في كافر بالنسبة الى حفظ الاسلام والمسلمين ولهذا يجوز اعطاء المؤلفة من الزكوة حتى يعينوا
المسلمين في طلب الكفار للاعانة ولا شك في حرمة محبوبيته للمسلمين بل للامام ع ولا يريدون مغلوبيتهم ومقتوليتهم بل هم يريدون ان يبقوا ويقتلوا الاعداء
ولهذا يمنعون عنهم بل يوجبون لهم قتل المسلمين الذين تترس بهم الاعداء وذكر بعض الاصحاب ان القبيح مدح من يستحق الذم من جهة القبيح لا مطلقا وهو كذلك ولكن لا شك وايضا المداح
ان الدخول في عملهم والاختلاط التام بالدنيا ما لاوجها مذموم مرغوب عنه وان لم يكن بمثابة ابواب المخالفين للائمة في بعض الاخبار المتقدمة ان المخالفة
الذين ايضا محل في المنع والورع والمدح واستحقاقا ما تقدم وظني والظاهر ان هذا مجرد الميل اليهم في الطلب والطمع منهم وان لم يعلم تحريم ما اعطوا فان علم ذلك
وبال الخروضمان لاصحابه ويجب رد الى اهله مع العلم ومع الجهل التصدق به والتوبة كما قاله الاصحاب ويدل عليه رواية علي بن ابي حمزة قال كان لي صديق من كتاب
كلمة بني امية فقال لي استاذن لي على ابي عبد الله ع فاستاذنت له فاذن له فلما ان دخل سلم وجلس ثم قال جعلت فداك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فاصبت من دنياهم
مالا كثيرا واغمضت في مطالبه فقال ابو عبد الله ع لولا ان بني امية وجدوا من يكتب لهم ويجبي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا ولو تركهم
الناس وما في ايديهم لما وجدوا شيئا الا ما وقع في ايديهم قال فقال الفتى جعلت فداك فهل لي مخرج منه فقال ان قلت لك تفعل قال افعل قال فاخرج من جميع ما كسبت
في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به وانا اضمن لك على الله الجنة فاطرق الفتى طويلا ثم قال له قد فعلت جعلت فداك قال ابن ابي
حمزة فرجع الفتى معنا الى الكوفة فما ترك شيئا على وجه الارض الا خرج منه حتى ثيابه التي كانت على بدنه قال فقسمت له قسمة واشترينا له ثيابا وبعثنا اليه بنفقة قال فما اتى عليه
الا اشهر قلائل حتى مرض فكنا نعوده فدخلت يوما وهو في السوق قال ففتح عينيه ثم قال يا علي وفى لي والله صاحبك قال ثم مات فتولينا امره فخرجت حتى دخلت على
ابي عبد الله ع فلما نظر الي قال لي يا علي وفينا والله لصاحبك قال فقلت صدقت جعلت فداك هكذا والله قال لي عند موته ولما ما يدل على ان الدخول في عملهم حسن
يجوز لهذا لولاية عنهم بل موجب لثواب عظيم ومرتبة جليلة مع قضاء حوائج الاخوان كما ورد في الاخبار مثل مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن علي بن يقطين
في الفقيه قال قال لي ابو الحسن ع ان لله مع السلطان اولياء يدفع بهم عن اوليائه ورواية محمد بن اسمعيل بن بزيع وهو مشهور ومذكورة في الفقيه حكى بعض اصحابنا عن
الولي قال في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع قال الرضا ع ان لله تعالى بابواب الظالمين من نور الله به البرهان ومكن له في البلاد ليدفع بهم عن اوليائه ويصلح الله
به امور المسلمين لانهم ملجا المؤمنين من الضرر واليه يفزع ذو الحاجة من شيعتنا بهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة اولئك المؤمنون حقا اولئك امناء الله
في ارضه اولئك نور الله في رعيتهم يوم القيمة ويزهر نورهم لاهل السموات كما تزهر الكواكب الدرية لاهل الارض اولئك من نورهم نور القيمة تضيء منهم القيمة
منهم القيمة خلقوا والله للجنة وخلقت الجنة لهم فهنيئا لهم ما على احدكم ان لو شاء لنال هذا كله قال قلت بماذا جعلني الله فداك قال يكون معهم فيسرنا بادخال
السرور على المؤمن من شيعتنا فكن منهم يا محمد فبعد صحة السند الظاهر ان المراد مع التقية وامكان الخروج عن عهدة ما يجب عليه ويحرم شرعا ومصرح الاخبار وفي كلام
الاصحاب وقد مرت الاشارة اليه في الجهاد واما الثواب المرغب فيه فظاهر بالنسبة الى من لا يقصد الا قضاء حوائج الاخوان وسرورهم وامتثال اوامرهم وقبول قولهم لا
امر العواصلا من المال والجاه الا لنفسه لغيره كقرابته ولم يجعل ذلك في البين ايضا لما عرفت من الاخبار فانك اذا تاملتها تجد ما قلت لك او المراد انه مع الاضطرار الى
الدخول في عملهم والجلوس معهم تقية وضرورة وهو ضم الى ذلك الا ان يجعل نفسه عاملا لهم ويحبهم للدنيا وقد يفعل قضاء الحاجة في البين فان الظاهر انه داخل
فيما تلوناه من الادلة وان فرض له بعض الاجر بذلك لو خلص فيه النية ولا يجعله سببا لزيادة الرياسة والرشد وتوجه الناس اليه وذكره في المجالس ليمدحه الناس
بذلك الا ان يمن بذلك عليه ويؤذيه ولو بالاعراض عنه في الجملة والتقصير في تعظيمه كما هو دابهم عليه حضورا وغيبة فان ذلك للاجر كما نطق به الكتاب العزيز لا مبطل
تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فان الظاهر انه يجري في جميع القربات وليست مخصوصة بالمال بل موجب للعذاب لقوله تعالى ولا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا و
يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب اليم ولما ذكر في مذمة المنة قال في ي في بحث التجارة في حديث من اصطنع الى اخيه معروفا
اي مباهاة فامتن به احبط الله عمله واثبت وزره ولم يشكر له سعيه وبالجملة الاصل والاساس هو الاخلاص وهو قليل جدا وصعب في الغاية كما يشعر به تشبيهه من شبهه من العلماء
باخراج اللبن الخالص من بين فرث ودم هذا التشبيه في نهاية الحسن وفي غاية الكمال فانهم وفقنا الله للعمل به ثم مع ذلك قد يكون ما فعل جبرا لبعض ما ارتكبه وهو
على خطر كما يدل عليه الاخبار مثل ما روي عن طريق العامة والخاصة في الفقيه كفارة خدمة السلطان قضاء حوائج الاخوان ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال
يقول ما من جبار الا ومعه مؤمن يدفع الله عز وجل به عن المؤمنين وهو اقلهم حظا في الآخرة يعني اقل المؤمنين حظا لصحبة الجبار ورواية الحسن بن الحسين الانباري
عن ابي الحسن الرضا ع قال كتبت اليه اربع عشرة سنة استاذنه في عمل السلطان فلما كان في آخر كتاب كتبته اليه اذكر انني اخاف على خيط عنقي وان السلطان
يقول لي انك رافضي ولسنا نشك في انك تركت عمل السلطان للرفض فكتب الي ابو الحسن ع قد فهمت كتابك وما ذكرت من الخوف على نفسك فان كنت تعلم انك
اذا وليت عملت في عملك بما امر به رسول الله ص ثم تصير اعوانك وكتابك اهل ملتك فاذا اصبت اليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين حتى تكون واحدا منهم كان ذا
والا فلا انظر اليها الا ما في هذا الخبر من المبالغة بعد التجويز مع خوف القتل والتصريح بانه فهم ما في كتابه من الخوف حتى لا يحمل على غيره بعد طلب اربع
عشرة سنة الا مع الخروج عن عهدة ما وجب عليه وجعل الاعوان من اعوان المؤمنين وشرطية ان وصل اليه نفع يكون هو وسائر الفقراء من المؤمنين
مساويا فيه وعدم تجويز الدخول بدونه معرضا بعد ان شرط بقوله والا فلا ولعله كان يعرف عدم حصول القتل وخوفه الموجب لذلك وتامل في رواية
زياد بن ابي سلمة ايضا حتى تعلم حقيقة الامر قال دخلت على ابي الحسن موسى ع فقال لي يا زياد انك لتعمل عمل السلطان قال قلت اجل قال لي ولم قلت انا رجل لي
انزل مروة وعلي عيال وليس وراء ظهري شيء فقال لي يا زياد لئن اسقط من حالق فاتقطع قطعة قطعة احب الي من ان اتولى لاحد منهم عملا او اطأ بساط
رجل منهم الا لماذا قلت لا ادري جعلت فداك قال الا لتفريج كربة عن مؤمن او فك اسره او قضاء دينه يا زياد ان اهون ما يصنع الله عز وجل بمن تولى لهم عملا
ستاره ان يضرب عليه سرادق من نار الى ان يفرغ الله عز وجل من حساب الخلائق يا زياد فان وليت شيئا من اعمالهم فاحسن الى اخوانك فواحدة بواحدة والله من وراء

والنوح بالباطل وحفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض والحجة وهجاء المؤمنين
وتعلم السحر والكهانة والقيافة والشعبدة والقمار ومتن

ذلك بايديهم ورجل منكم تولى لاحد منهم عملا ثم قياما بينكم وبينهم فقولوا له انت عمل كذا بيانه اذا ذكرت سعد وتلك على الناس فاذكر مقدرة الله
عليك غدا ونفاد ما اتيت اليهم عنهم وبقاء ما اتيت اليهم عليك فتامل فيها فانها صحيحة فيما ذكرت وقد عرفت من هذه الاخبار اهتمامهم بقضاء حوائج المؤمنين
وادخال السرور عليهم بحيث لا يحصى ليس هنا محل ذكرها ويفهم من اهتمام الله تعالى ورسوله واهتمامهم ايضا ببشارتهم وتحببهم في امر الدنيا وهم الدنية الفانية التي لم يهتموا بها لم
كثيرا لفنائها وسرعة زوالها وما فيها من النعم والنقم ومن هذا المقدار من الاهتمام والذي يفهم منها من الثواب للفاعل لها لحسانها والعقاب لتاركها وتجويزه تكا
امر شيء مثل الوقوع من شاهق بل جعلهم تلك وذلك الاعمال وانه اعلوا اهتمامهم بامر اخرتهم التي لا مفر منها الا الى الله والى رسوله واليهم الذي لا يفنى
عقوبته ولا يوصف ضرره وهوله وقد يحصل العلم بذلك العلم بانه لا يرد ونا تحصل الرضا التام بحبهم صلوات الله عليهم كما هو مذكور في اخبار كثيرة	ذ نبين
جدا ومذكورة في محالها فما بقي الا الموت على الايمان بالله ورسوله وبهم رزقنا الله واياكم ذلك بهم قوله والنوح الخ من المحرم الذي التكسب به حرام في
نفسه النياحة بالباطل بان يذكر ما لا يجوز ذكره مثل الكذب ثم يمكن اسماع صوتها للاجانب اخلا فيه على تقدير تحريمه وجه التقييد بها انها بدونه جائز و
الكسب حلال قد مر ما يدل عليه في بحث الغنا واما تحريمه مع القيد فهو لان المشتمل على الباطل باطل واذا كان حراما لا يستحق الاجر وهو ظاهر عقلا ونقلا
قوله وحفظ الخ من المحرم حفظ كتب الضلال كان المراد من حفظها عن التلف وعلى الصدر والاول اظهر وكان نسخها ايضا كذلك بل هو اولى ولعل المراد
بها اعم من كتب الاديان المنسوخة وكتب المخالف للحق اصولا وفروعا والاخبار والعلوم كونها موضوعة الا الاحاديث التي رواها الضعفاء المذهبهم لقسمهم مع احتمال
الصدق ينبغي ان يجوز حفظ الصحاح الستة غير الموضوع المعلوم كالاحاديث التي في كتبنا مع ضعف رواتها لكونها مذكورة فيها وفي تفسيرية وا وتقية فلا ينبغي الاعراض عن الاخبار
النبوية التي رواها العامة فان فيها الثابت مثل ما ذكرناه ما والدليل التحريم انه قد يؤول الى امر المحرم وهو العمل به وان حفظها ونسخها يفضي بالوصايا بالعمل
والاعتقاد بما فيه فهو ممنوع وانها مشتملة على البدعة ويجب دفعها من باب النهي عن المنكر وهما ينافيانه وقد يكون اجماعيا ايضا يفهم من ذلك ان الظاهر ان
الممنوع هو الضلال فقط لا مصنف المخالف في مذهبه فقط وان وافق الحق وتفاسير المخالفين ليس بممنوع منه الا المواضع المخصوصة المعلومة بطلانها وفسادها
من الدين وان التقية لا تحصى في اصولهم فهم لا موضع فان والحق منها ما ثبت بالدليل وليس هنا شيء مقرر في الدين قد خولف بل كتبهم في ذلك ككتبنا في نقل	مثل
الخلاف والخلاف منا مواليهم فهو الحق وكذا بيعها وسائر التكسب بها انه يجوز كله للاغراض الصحيحة بل قد يجب كالتقية والنقض والحجة واستنباط الفروع ونقلها
ادلتها الى كتبنا وتحصيل القوة وملكة البحث لاهلها قوله وهجاء الخ قيل بالكسر والمد ذكر الغايب بالشعر وقيد المؤمنين يخرج غيرهم فيجوز هجاؤه كما يجوز لعنه ولعل
المراد الغايب بالشعر بما يدل على ما يؤذيه وينقصه وقيد الغايب كانه لاعتبار معنى اللغة والا فالتحريم ليس بمخصوص به بل في الحاضر اشد ولعل دليل التحريم هو الاجماع
في تحريمه غيبته والظاهر ان عموم ادلة تحريم الغيبة من الكتاب والسنة يشمل المؤمنين وغيرهم فان قوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا اما للمكلفين كلهم او المسلمين فقط لجواز
غيبة الكافر ولقوله تعالى بعده لحم اخيه ميتا وكذا الاخبار فان اكثرها بلفظ الناس او المسلم مثل ما روي في الفقيه من اغتاب امرا مسلما بطل صومه ونقض وضوءه وجاء
يوم القيمة يفوح من فيه رائحة انتن من الجيفة يتاذى بها اهل الموقف وان مات قبل ان يتوب مات مستحلا لما حرم الله تعالى الا من سمع فاحشة فافشاها فهو كالذي
اتاها ومن اصطنع الى اخيه معروفا فامتن به احبط الله عمله واثبت وزره ولم يشكر له سعيه وقال في نسا الغيبة قال النبي كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله
وعرضه والغيبة تناول العرض وقد جمع بينها وبين الدم والمال قال لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا يغتب بعضكم بعضا وكونوا عباد الله اخوانا وعن انس قال
قال رسول الله مررت ليلة اسري بي على قوم يخمشون وجوههم باظافيرهم فقلت يا جبرئيل من هؤلاء قال هؤلاء الذين يغتابون الناس ويقعون في اعراضهم
قال البراء خطبنا رسول الله حتى اسمع العواتق في بيوتها فقال يا معشر من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فانه من يتبع عورة
اخيه يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته يفضحه في جوف بيته وغير ذلك وبالجملة عموم ادلة الغيبة وخصوص ذكر المسلم يدل على التحريم مطلقا وان عرض المسلم كدمه
وماله فكما لا يجوز اخذ مال المخالف وقتله لا يجوز تناول عرضه الذي هو الغيبة وذلك لا يدل على كونه معتبرا عند الله كعدم جواز اخذ ماله وقتله كما في الكافر ولا
يدل جواز لعنه بعض على جواز الغيبة مع تلك الادلة بان يقول انه طويل او قصير واعمى واجذم وابرص وغير ذلك فتامل واظن اني رايت في كلام الشهيد ره انه يجوز غيبة
المخالف من حيث مذهبه ودينه الباطل وكونه فاسقا من تلك الجهة لا غير مثل ان يقال الاعمى ونحوه الله يعلم ولا شك ان الاجتناب احوط قوله وتعلم الخ قال في ى
عقد ورقي وكلام يتكلم به او يكتبه او يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور او قلبه او عقله من غير مباشرة له فكان تحريم السحر وتعليمه وتعلمه واخذ الاجرة عليه قيل منه عقد
الرجل عن امرأته بحيث لا يقدر على وطيها وايقاع البغضاء والفتنة بينهما اجماعي بين المسلمين يدل عليه الاخبار من العامة والخاصة ان رسول الله قال حد الساحر
ضربة بالسيف وعن ابي عبد الله قال الساحر كافر ولعل المراد من يستحل ذلك والظاهر انه حقيقة بمعنى انه يؤثر في الحقيقة لا انه انما يتاثر بالوهم فقط ولهذا يقال
تاثيره في تحصيل ما يعرف ومع ذلك يوقع فيه نعم يمكن ان لا حقيقة له بمعنى ان لا يوجد حيوان بفعله بل بتخييل كقوله تعالى واذا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها
تسعى من ان لا ثمرة في ذلك فلا شك في عقابه ولزوم الدية وعوض ما يفوت بفعل الساحر عليه ويمكن ان يكون تعلم السحر للحل جائزا بل قد يجب كفاية لمعرفة المتنبي
ودفعه ودفع الضرر عن نفسه وعن المسلمين وقد اشار اليه في شرح الشرايع وغيره ويدل على الجواز ما في رواية ابراهيم بن هاشم قال حدثني شيخ من اصحابنا
الكوفيين قال دخل عيسى بن سيفي على ابي عبد الله وكان ساحرا يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الاجر فقال له جعلت فداك انا رجل كانت صناعتي السحر وكنت
اخذ عليه الاجر وكان معاشي وقد حججت منه ومن الله علي بلقائك وقد تبت الى الله عز وجل فهل لي في شيء منه مخرج قال فقال له ابو عبد الله حل ولا تعقد وقيل الكهانة
بالكسر قريب من السحر فان فيه ايضا الكاهن هو الذي له رئي من الجن ياتيه بالاخبار يقتل ايضا الا ان يتوب ويحرم عليه اخذ الاجرة لما رواه السكوني عن ابي عبد الله
قال السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر البغي والرشا في الحكم واجرة الكاهن ولعله يريد قتل المستحل والذي لم يتب وانه لا خلاف فيه ايضا فلا يضر عدم
صحة السند وقيل القيافة هي الاستناد الى علامات يترتب عليها الحاق بعض الناس ببعض ونحوه وانما تحرم اذا جزم او رتب عليه محرما والظاهر ان ترتب الاحوال من

حط

والغش بما يخفى وتدليس الماشطة وتزيين الرجل بالمحرم والرشا في الحكم سواء حكم له او عليه بحق او باطل والولاية من قبل الظالم مع غلبة
ظنه بالقصور عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوائز المعصية فيجب ردها الواخذها على صاحبها او وارثه فان فقد تصدق بها عنه م

المحفظ والذكوة والبلاهة وغيرها على علامات مثل علو الجبهة وعلو القفا ومؤخر الراس داخل فيها ولعل دليل التحريم الاجماع المذكور وفي ذلك لزوم لحوق شخص بما لا يوجب الثبوت
احكام كثيرة بمجرد ظنه الذي لا دليل عليه شرعا بل عليه دليل بنقيضه فقد يلزم الحكم بثبوت نسب لغرابة وعدم ذلك وكذا لزوم الحكم بترتيب امر على امر مع علمه بعدم علم ولا ظن معتبر فقد
يحكم باجنبية الشخص بمجرد ذلك وكذا غيره مع انه غير وقد يكون كذا بل قد يشعر بانه مثل احكام اهل النجوم الذي يحكم بها باعتقاد ذلك حرام بل كفر قاله في التحرير التنجيم حرام وكذا
تعلم النجوم مع اعتقاد انها مؤثرة او ان لها مدخلا في التاثير بالنفع والضرر وبالجملة كل من يعتقد ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية
والاتصالات الكوكبية كافر واخذ الاجر على ذلك حرام اما من يتعلم النجوم ليعرف قدر سير الكواكب وبعدها واحوالها من التربيع وغيرها فلا باس به ويؤيده انه ورد كراهة والقمر في
العقد والسفر والقمر في العقرب مثلا وذلك انما يعلم بالنجوم ويعلم منه ان لبعض الحركات وبعض الاوقات تاثيرا ولو بجري العادة فلعله بفعل ذلك القدر في هذا الوقت ليس بمنهي فان في ذلك
اقل المراتب ان الانسان قد يعتقد شخص الاستقلال بالتاثير او الشركة مع انه صرح في الاخبار بالقدر فلا يكون الكراهة بمحض التعبد امثال ذلك في الشرع كثيرة جدا مثل الدعاء
في اول شهر رمضان ووسطه والمحاق والكسوف والزوال وغير ذلك فالقول بتحريم ذلك الاعتقاد وكراهته غير لازم كما قاله في التحرير الا ان يقال الذي علم من الشرع لا باس
باعتقاده وانما الباس فيما لم يعلم من الشرع دليل بل بمجرد قول المنجم وذلك غير بعيد لهذا ترى اجتناب المسلمين عن هذه الاوقات التي عدها المنجمون غير حسن وقد يفهم
من قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ع فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم الاعتبار بامثال ذلك بل اكثر وان اجاب عنه المرتضى في التنزيه ولقد صنف علي بن طاوس قدس
سره كتابا في تحقيق النجوم حليته هذا العلم وجواز التاثير واستدل عليها بالايات والاخبار والاعتبار وورد كلام نزل تحريمه كراهيته فمن اراد التفصيل فليرجع
اليه واما دليل كفر من يعتقد استقلال الفلكيات في التاثير في الارضيات وتحريم الاشتراك في التاثير كانه الاجماع والعلم الضروري شرعا بان الله تعالى هو المؤثر المستقل في التاثير م
في الارضيات ووجوب اعتقاد انه هو في الارضيات من غير مدخلية شيء واما الشعبذة فقال في التحرير هو الحركات الخفيفة جدا التي باعتبارها يخفى على الحس فيعتقد
ان الشيء شبيه بغيره لسرعة انتقاله الى شبيهه هو حرام بلا خلاف وكذا القيافة وكل ما اشار اليه في هذا الباب مثل الشارنجات والسيميا وغيرهما وقد تقدم ما يدل
على تحريم القمار قال في التحرير القمار حرام بلا خلاف بين العلماء وكذا ما يوخذ منه قال الله تعالى انما الخمر والميسر الى قوله ان جميع انواع القمار حرام من اللعب بالنرد والشطرنج
والاربعة عشر واللعب بالخاتم حتى لعب الصبيان بالجوز على ما تضمنته الاحاديث ذهب اليه علماؤنا اجمع وقال الشافعي يجوز اللعب بالشطرنج وقد قال ابو حنيفة بقولنا
الى اخره لعله يريد بقوله اولا بلا خلاف في تحريمه في الجملة لا جميع انواعه فتامل والغش بما يخفى حرام الغش بما يخفى لعله مزج شيء من غير جنس المبيع لتكثيره او بجعله
بحيث لا يكون ظاهرا بل كان خفيا لا يعلمه المشتري غالبا كشوب اللبن بالماء ومزج التراب بالحنطة وجيدها بردئها فان ذلك فيما لا يحرم بل يكره لظهور العيب فيعلم بالنظر فكانه
يبيع غير الجيد بثمن الجيد مع علم المشتري وهو شريك فلا حرج فيه ولعل الكراهة لانه تدليس في الجملة ولانه قد يغفل عنه المشتري لكثرة الجيد الا اخبار مثل رواية محمد بن
مسلم عن احدهما ع انه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعضه اجود من بعض قال اذا رئيا جميعا فلا باس ما لم يغط الجيد الرديء وفي حسنة الحلبي عنه قال لا يصلح
ان يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه في جواب سؤال من يريد خلط الجيد بالردي من الحنطة وكون ثمنه ثمن الجيد والدليل عليه ما يعلم من المنتهى حيث قال
الغش بما يخفى حرام بلا خلاف وروى الشيخ في الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص لرجل يبيع التمر يا فلان اما علمت انه ليس من المسلمين من غشهم
وعن السكوني عن ابي عبد الله ع قال نهى رسول الله ص ان يشاب اللبن بالماء للبيع وعلى تقدير البيع هل يصح البيع الظاهر الا ان الغرض من النهي في مثله عدم صلاحية مع
مثله على انه غير مغشوش وما قاله وقال في شرح بيع بعض فتامل قوله وتدليس الماشطة المراد تدليس المرأة التي تريد تزويج امرأة برجل او بيع امة بان تستر عيبها
وتظهر ما يحسنها من تحمير وجهها ووصل شعرها مع عدم علم الزوج والمشتري بذلك والظاهر انه غير مخصوص بالماشطة بل لو فعلت المرأة بنفسها ذلك كذلك بل لو فعله
او لا للتدليس ثم حصل في هذا الوقت المشتري او الزوج فاخفاه مثل فعله ودليل التحريم كانه الاجماع وانه غش وهو حرام كما يدل عليه الاخبار وقد نقلت
بعضها ورواية ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله ع قال دخلت ماشطة على رسول الله ص فقال لها هل تركت عملك او اقمت عليه فقالت يا رسول الله انا اعمله الا ان تنهاني
عنه فانتهي عنه فقال افعلي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرق فانه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر عدم الصحة وليس فيه ظهور في صورة التدليس ويمكن
حملها على الكراهة ويؤيدها ما فيه من التجلي ولما سيجيء من جواز وصل الشعر بالشعر ورواية القسم بن محمد قال سألته عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة
غير ذلك وقد دخلها ضيق قال لا باس ولكن لا تصل الشعر بالشعر وفيها منع الصحة والاضافة مع احتمال الكراهة وعدم الظهور في مقام التدليس واما لو فعلت للزوج
او المشتراة فلا تحريم الا انه نقل عن البعض استيذان الزوج في ذلك فكان المولى كذلك والاصل وتكليف الزوجة بازالة المنفرات واظهار المحاسن له
على الاباحة بدون الشرط يدل عليه رواية سعد الاسكاف عن ابي جعفر ع قال لا باس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال فقلت له بلغنا ان رسول الله ص لعن الواصلة
والموصولة فقال ليس هناك انما لعن رسول الله ص الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة وغيرها
مما يدل على ترغيب المرأة التزين لزوجها وتزيين الرجل بالمحرم كتزيينه بالذهب والحرير الا ما استثني قيل ومنه تزيينه بما يختص بالنساء كلبس السوار والخلخال والثياب
المختصة بها بحسب العادة ويختلف ذلك باختلاف الازمان والبلاد وكذا العكس ولعل دليله الاجماع وانه نوع غش وهو محرم والاجماع غير ظاهر فيهما قيل وكذا كونه
غشا وهو ظاهر والرشا الى اخره تحريمه ظاهر سواء حكم على الماخوذ منه او له بحق او بظلم قال في هو سحت بلا خلاف وقد مضى ما يدل عليه من الاخبار وكان في بعضها واما
الرشا فهو الكفر بالله وهو في الروايتين ولا يخفى ما فيه من المبالغة والظاهر انه اذا كان اخذ الحق موقوفا عليه يجوز الاعطاء لا الاخذ وهو ظاهر عقلا ونقلا ويمكن
وكان في بعضها واما الرشا فهو الكفر بالله وهو في الروايتين ولا يخفى ما فيه من المبالغة والظاهر انه اذا كان اخذ الحق موقوفا عليه يجوز الاعطاء لا الاخذ
وهو ظاهر عقلا ونقلا ويمكن فهم الجواز من صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على ان يتحول من منزله
فيسكنه قال لا باس به وكون الولاية من قبل الظالم الى اخره انه ان الولاية لو كانت لسلطنة والغلبة على بعض الناس من البلاد وكونه حاكما عليهم من قبله وكونه عاملا له
في كل البلاد ونايبا عنه مما يدل على تحريمها من تحريم معاونة الظالمين والدليل عليه اكثر من ان يحصى وهو من المعصية الى اخره دليله ايضا ظاهر وقد تقدم ما يكفي في ذلك فيفهم الظاهر انه يجوز
قوله

الخامس ما يجب فعله كتغسيل الاموات وتكفينهم ودفنهم وكذا اخذ الاجرة على الاذان والصلوة بالناس والقضاء ولا بأس بالرزق من بيت المال على الاذان والقضاء مع الحاجة وعدم التعيين متن

يعلم كونه حراما على كراهيته وان علم كونه حلالا فلا كراهة ولا يبعد قبول قوله في ذلك خصوصا مع القرائن بان يقول هذا من زراعتي او تجارتي وانه قرضت من فلان وغير ذلك مما علم حليته فذلك من غير شبهة ويقبل قوله ويكيل للماموحين يعطي وغير ذلك والظاهر ان كونه زكوة كذلك ولا ينبغي رده لما مر والظاهر انه كذلك ما الواجبات واذا كان مشتبها محتملا للامرين فالظاهر انه مكروه للشبهة ويمكن استحباب اخراج خمسه ومواساة الاخوان لترفع الكراهة كما يدل عليه الروايات وكلمات الاصحاب قال في ي ولا بأس بمعاملة الظالمين وان كان مكروها الى قوله وانما قلنا انه مكروه لاحتمال ان يكون مما اخذه ظلما فكان الاولى التحرز عنه دفعا للشبهة المحتملة وقال ايضا متى تمكن الانسان من ترك معاملة الظالمين والامتناع من جوائزهم كان الاولى له ذلك لما فيه من التنزه وقال ايضا ولو لم يعلموا ما جاز تناولها وان كان المجيز لها ظالما وينبغي ان يخرج الخمس من جوائز الظالم ليطهر بذلك ماله لان الخمس يطهر المختلط بالحرام فيطهر ما لم يعلم فيه الحرام بطريق اولى وينبغي ان يصل اخوانه من الباقي وينتفع هو بالباقي واما الروايات فمثل رواية عمار عن ابي عبد الله قال سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء ولا ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال ذكر عنده رجل من هذه العصابة وقد ولي ولاية فقال كيف صنيعه الى اخوانه قال قلت ليس عنده خير قال اف يدخلون فيما لا ينبغي لهم ولا يصنعون الى اخوانهم خيرا ولا شبهة في ان الاجتناب اولى وهو واضح عقلا ونقلا ولا يحتاج الى البحث وعلى تقدير الاخذ يدل على مواساة الاخوان ما مضى ويكفي في ذلك ما تقدم في خبر الحسن بن الحسين الانباري الا انه قد يحمل على انه يفعل يكون لاخذه الا بقول الصرف في المحاويج اولى ولم يكن الا لانه يجعله في المحاويج من المؤمنين بانه اهله من غير تقصير ويمكن فهمه من الاخبار المتقدمة من الاهتمام بحال المؤمنين ومواساتهم بعد الاخذ وانه ليس بحرام ويحصل به قضاء حوائج المؤمنين المحتاجين مثل سد خلتهم وقضاء ديونهم وتزويج ارامليهم بل يمكن ان يحصل الاجر للمعطي بالرد فانه كان مؤمنا ويشكل الرد الا ان يريد بعد علمه او انه يحصل له الاجر ويستأهل الاجر بما ارتكب لكن يحتمل ابطال انه لو كان ذلك حسنا لكان القبول احسن مع انه قد علم او لو بترك الاجتناب وايضا كما يكره الاخذ كذا يكره لغيره فكيف يجعله لم انه قد يقال الاخذ لنفسه يكون مكروها لا لغيره والا يلزم كراهة قضاء حوائج الاخوان في مثل هذا الزمان الا ان اكثر حوائجهم الى الحكام الجوائز اما تبرعا او اجرة حج ونحوه وان حمل ذلك من التحريم تقليلا لما يلزم من الشبهة الا ان يكونوا مضطرين ولا يعلموا به فيمكن حمل قول الحسين ما اعطاهم معاوية لعنه الله في الدنيا والاخرة على العلم بانه من المباح بان يكون من خاصته لعنه الله او كونه مما لهم مثل كونه من فيئهم ومن غلة اراضيهم من القدك وغيره وصرفه في المحاويج وانه بعد الخمس والمواساة تزول الكراهة وامرا باخذه المحاويج ممن ينسب اليهما او على الضرورة ويمكن انهما اخذا فعلا لذلك هذا على تقدير خلو انعالهم من المكروه على انه يجوز فعلهم ذلك الا ان المناسب مع وجود عرض قد يكون الغرض هنا اظهار اباحة اخذ مال الظالمين ما لم يعلم تحريمه وغير ذلك **قوله**

الخامس الخ الظاهر انه لا خلاف في عدم جواز اخذ الاجرة على فعل واجب على الاجير سواء كان عينيا او كفائيا فكان الاجماع دليله وايضا انه لما استحق فعله لله لغيره ضمن انه يحرم عليه فعله لذلك الغرض ويحرم الاجر عليه هذا الظ ولكن يرد عليه اشكال وهو ان اكثر الصناعات واجب كفائي على ما صرحوا فيلزم عدم جواز الاجرة كما يعرض للطبيب اخذ الاجر لوجوب الطبابة كفائيا كالفقيه بل يلزم عدم جواز اخذ الاجرة لعلمه الذي يعلمه لضرورة نفسه او دفعها عن غيره او لتحصيل النفقة الواجبة وغير ذلك التحقيق بحيث يستحق بعضه الاجرة دون البعض يحتاج الى التامل والدليل ويمكن ان يقال بعضها خارج بنص او اجماع فكل ما دل عليه احدهما يخرج يبقى الباقي تحت التحريم وان يقال ايضا فعل الواجب اذا لم يكن الاتيان به الا على الوجه الذي يجب مثلا ان لا يرتفع المرض الا بعلاج الطبيب ولا يحصل السر الا بان يحوك الحائك غيره فذلك لا يجوز له الاجر لوجوبه عليه الا فلا فانه قد يكون هذا المرض يرتفع بنفسه بغير علاج او بغير علاج اخر غير هذا العلاج الذي يفعله الطبيب ويمكن السر بغير ما يحوكه الحائك بان يفعله بغير الحوك وغير ذلك اما دفع الضرر فوجوب الكسب بالاجرة به لدفعه فلا معنى لعدم جواز اخذ الاجرة ح لوجوبه فتأمل هذا مع ان هذا لتبادر التحريم اخذ الاجر عليها مثل التغسيل فانه لا يمكن الخروج عن العهدة الا بالغسل الذي اخذ اجرته ويمكن التخصيص بالعبادات الواجبة لانه لا يمكن ان تقع مقبولة عند الله الا بالنية والاخلاص ولا يخرج عن العهدة الا بها مثل الصلوة والغسل ويشكل بالدفن والحمل وغير ذلك الا ان يقال هنا ايضا ما خرج من العهدة لعدم حصول الثواب ذلك بعيد مع انه يجري في اكثر الواجبات فتأمل ونقل عن السيد المرتضى جواز الاجرة على مثل التكفين والدفن لانه واجب على الولي فلا يجوز لغيره الا باذنه ومنع ذلك بعد تسليم عدم الجواز الا باذن الولي بان الواجب كفائي لا يختص بالولي وانما فائدة الولاية توقف الفعل على اذنه بعيد لانه ما يريد السيد من عدم الوجوب الا عدم جواز الفعل فانه اذا لم يكن جائزا فعله فلا يكون واجبا فيمكن الاجر نعم يمكن ان يقال انه اذا اذن الولي يجب عليه فلا يستحق الاجرة لما تقدم والمش انه يجوز اخذ الاجرة على الزايد على الواجب مثل زيادة الحفر على ما شرع ويحفظ عن السباع بقدر الترقوة وعلى المندوبات كنقله الى المشاهد المشرفة وعلى تثليث الغسلات قبله وكتكفينه بالمستحب ايضا وقطع الاكفان ايضا ووضوء على القول باستحبابه وغسل فرجه بالحرض وغسل يديه لعموم ادلة جواز الاجرة على مطلق الاعمال والاصل من غير وجود مانع وقيل بالمنع ووجهه غير ظ لعله انه عبادة وهي تنافي الاجرة ومنع ظ الاتري جواز الاجرة على الحج وساير العبادات بالاجماع والادلة مثل الاطلاقات النهي مما رايت النهي ولكن يؤيده عدم جواز اخذ الاجرة على بعض المندوبات مثل الاذان والاحوط الترك **قوله** وكذا اخذ الخ تحريم اخذ الاجرة على الاذان هو المش ودليله خبر زيد بن علي عن ابيه عن ابائه عن علي ع انه اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين ع والله اني لاحبك لله فقال له ولكني ابغضك لله قال ولم قال لانك تبغي في الاذان وتاخذ على تعليم القران اجرا وسمعت رسول الله يقول من اخذ على تعليم القران اجرا كان حظه يوم القيمة والخبر ليس بصحيح لكون عمرو بن خالد بترية والمجهولية الحسين بن علوان ويحتمل الكراهة ولهذا قيل بكراهة الاجرة على تعليم القران مع وجوه هاية ويبعد كون احدهما مكروها والاخر حراما والاصل وجواز اخذ الاجرة في المندوبات يؤيد عدم التحريم كما هو مذهب السيد لسند حيث جعل التسوية بينه وبين الارتزاق ثم ان الظ عدم الخلاف في جواز اخذ الرزق من بيت المال وما اعد للمصالح من الخراج والمقاسمة لكن باذن الامام او نائبه والظ جواز اخذ ما وقف ونذر للمؤذنين وجعل لهم تبرعا لان المال ان يفعل في مال ماله لما شاء ويعين لجهة معينة ويجوز الظ انه لا يحرم ما اخذ لذلك الا قصد بالاذان ذلك الفرق بينه وبين الاجرة ظ والظ ان الفرق بينه وبين الرزق ان الرزق

باخذه

كتاب المتاجر

والاجرة على عقد النكاح والرزق من بيت المال للقاسم وكاتب القاضي والمترجم وصاحب الديوان ووزن الناس ومن يعلم القرآن والادب وبيع كلب الحائط والماشية
والزرع والصيد واجارتها والولاية من قبل العادل ومن الجائر مع علمه بالقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر او بدونه
مع الاكراه وما يأخذه السلطان الجائر باسم المقاسمة من الغلات والخراج عن الارض والزكوة من الانعام
وان علم المالك متن

يأخذه سائر الناس فانه لم يؤذن ايضا لكان يأخذ من بيت المال ويؤذن ما يحتاج اليه بخلاف الاجرة قيل الفرق بينهما ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض و ضبط المدة والصيغة الخاصة بخلاف الارتزاق فانه منوط بنظر الحاكم ولا يتقدر بقدر ومحله بيت المال وما اعد للمصالح من خراج الارض ومقاسمتها ونحوها ايضا يشعر بان كلام يشتمل على القيود المذكورة في الاجرة لا يكون حراما ويكون ارتزاقا وانها لا تكون من بيت المال وفيه تأمل لان الظاهر ان المراد من الاجر فيهما ما يؤخذ من غيرها ذكرناه لفعله الاذان بحيث لو لم يكن لم يفعل بان قيل له نعطيك كذا وكذا لتؤذن فهو يؤذن لذلك سواء عين المدة والاجرة بحيث لا يقبل الزيادة والنقيصة ام لا لا وسواء وقع الصيغة المخصوصة المعتبرة ام لا وسواء كان من بيت المال او غيره ومن شخص معين او قرية او بلد ام لا لان الظاهر تحريمه للاخبار فيشمله دليله لان المتبادر من الاجر في امثال هذا المقام ذلك لان الظاهر ان الحكم هنا لا يتغير بالصيغة والتعيين وعدمهما بل الشرط والقصد مع عدمه متعين في نفس الامر المؤذنين عدم حصوله الا بالاذان عند هذا فتأمل وكذا البحث في الصلاة مع الناس مع هذه وربما نظر هنا على ما رأيت اما الاجر على القضاء والحكم بين المتحاكمين فالظاهر تحريمه مطلقا سواء كان القضاء متعينا عليه ام لا وسواء كان بين المتحاكمين ام لا للاخبار الدالة على انه رشوة وهي كفر بالله ولانه واجب اما كفائيا او عينيا ولا اجرة على الواجب لثبوت استحقاق العمل للامر الشارع كما مر وقيل بالجواز على تقدير الاحتياج قبل مطلقا وقيل بعدمه على تقدير تعين القضاء عليه اما بتعيين الامام او لعدم غيره والاول اظهر كما هو رأي المصنف ولا شك في جواز الارتزاق من بيت المال على الكل مع الحاجة التي هي شرط الاخذ من بيت المال الذي هو للمصالح والظاهر ان المراد بالحاجة هي المتعارفة وعلى حسب العادة لا الضرورية التي لا يعيش بدونها والظاهر ان ذلك هو مراد المصنف فلو اراد الصلاة بالناس بعد الاذان لكان اولى والظاهر ان قوله مع الحاجة قيد للاذان ايضا فتأمل **قوله** والاجرة الخ عطف على الرزق اي لا بأس بالاجرة على عقد النكاح قيل المراد ايقاع العقد بالصيغة المعتبرة بطريق التوكيل من الجانبين لا القاء الصيغة وتعليمها فانه واجب لا يجوز اخذ الاجرة عليه فلا بأس به **قوله** والرزق الخ معناه مع تحريم الاجرة منطوقا وجواز الارتزاق من بيت المال للقاسم الذي عينه الحاكم لقسمة المواريث وغيرها وكاتب القاضي والمترجم له وصاحب ديوان القضاء والعسكر والكيال والوزان للناس والذي يعلم القرآن والعلوم الادبية العربية لاطفال المسلمين لان كل ذلك من مصالح المسلمين وواجب كفاية على الناس وعينا فلا يجوز الاجر ويجوز الارتزاق وفي الوجوب تحريم الاجرة تأمل خصوصا في تعليم العلوم الادبية الا ان يكون مما يتوقف عليه الواجب مثل الاجتهاد ونحوه وقد مضى البحث في تعليم القرآن والظاهر ان الكيل والوزن ايضا واجب على البائع شرط لصحة البيع فالوجوب على غيره غير معلوم والاصل يقتضي العدم ويجوز الاجرة كما هو المتعارف بين المسلمين ويمكن ان يقال بعده مع التحريم فانه مفهوم بعيد لا يعتبر نعم يدل على جواز الارتزاق فلم من بيت المال وذلك غير بعيد لان كل ذلك من المصالح العامة للمسلمين وان كان البائع يقدر عليهما **قوله** وبيع الخ عطف على الرزق اي لا بأس ببيع كلب الحائط الذي يحفظ البساتين والكلب الذي يحفظ الماشية مثل الغنم من الذئب والكلب الذي يحفظ الزرع من السراق والخنازير وكلب الصيد وبالجملة لا بأس ببيع جميع الكلاب التي لها نفع مقصود محلل وكذا لا بأس باجارتها لانها اعيان لها نفع محلل مقصود فيجوز بيعها واجارتها كما المنافع والاصل ولانه لا خلاف عنده في جواز بيع كلاب الصيد ولانه قد استثني في الخبر فكذا غيرها للاشتراك في النفع وما ورد من النهي محمول على كلاب لا نفع فيها او كلب الهراش مثل ما تقدم السحت ثمن الميتة وثمن الكلب في رواية مسمع بن عبد الملك قال سألت ابا عبد الله عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت واما الصيود فلا بأس وتأول ابن ادريس ما يصيد ونحوه مما له نفع وهو بعيد الا ان الاصل دليل قوي وخبر المنع غير صحيح ولعل في الاخبار اشارة الى جواز بيع الكلاب الاربعة **قوله** والولاية الخ اي لا بأس بقبول الولاية من قبل الامام وذلك ظاهر وقد يكون واجبا اذا امر به او يكون منحصرا في ذلك الشخص وقيل يستحب الطلب وبيان انه يصلح لذلك الامر عنده واما من قبل الجائر مع العلم ويحتمل مع الظن القوي ايضا بالاحكام وبالقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر و بالاجتناب المعاصي بسرها فلا شك في انه لا بأس بل هو واجب كفاية ومستحب عينا مع وجود غيره وبدون امره بخصوصه مع العجز وتعيين الامام والا يجب عينا

من مراعاة م — والا فلا يجوز بالاجماع والاخبار بل بالكتاب والعقل ايضا الا مع الاكراه فيجوز بل قد يجب فيتولاها للتقية لما امره ويفعل ما يأمره ويحتال لئلا يرى ويراعي مهما امكن الحق وعدم التجاوز عن الشريعة الحقة وان اجبر الى الحكم بغيرها يفعله ويحكم ويأخذ في جميع الامور الا القتل فانه لا تقية في الدماء وقد مر دليل المنع والجواز وهو العقل

ونزحتهم — النقل من الاجماع والكتاب والسنة ويجب الاجتناب في ارتكاب الاسهل فلا يحكم بالجور حفظا لنا قليل ويحفظ حقوق يسير على اموال المسلمين وعرضهم وضربهم وشتمهم بل يراعي فيه الاسهل فالاسهل الله المعين **قوله** وما يأخذه الخ اي لا بأس بذلك كله اعلم ان الخراج والمقاسمة هما القدر المعين من المال بمنزلة الاجرة في الارض الخراجية اي المعمورة المفتوحة عنوة باذن النبي والامام على المشهور والمأخوذة بالصلح بان يكون الارض للمسلمين ولهم السكنى وهي لمصالح المسلمين والامر فيها

حين الفتح م — اليهم صلوات الله عليهم والمقاسمة الحصة المعينة من حاصل تلك الارض مثل العشر والخراج المال المضروب عليها غالبا بل لا يبعد اطلاق الخراج على المقاسمة كما ورد في بعض الروايات والعبارات والامر في ذلك هين فان المقصود لان المراد منهما من المطبق والقبالة واحد هو ما يؤخذ من الارض المذكورة بمنزلة الاجرة وانما

نا مه — الاشكال في الاباحة وعدمها حال الغيبة وحين الحضور الامر واضح والامر مفوض اليه يفعل ما يريد وكذا في تحقيق الارض التي يؤخذ منها ذلك اذ لم يعلم تحقق المفتوحة عنوة بعد على التحقيق وان علم ما يعلم المعمور في ذلك الزمان وان علم لم يعلم كون الفتح باذنهم صلوات الله عليهم نعم ادعي في اكثر الاراضي ذلك خصوصا في ارض العراق فان في الرواية الصحيحة ما يدل على كونها مفتوحة وانها للمسلمين ولا يجوز شراؤها مثل صحيحة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عن السواد ما منزلته فقال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد فقلنا الشراء من الدهاقين قال لا يصلح الا ان يشتري منهم على ان يصيرها للمسلمين الحديث ويدل عليه ايضا صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سألته عن سيرة الامام في الارض التي فتحت عنوة بعد رسول الله فقال ان امير المؤمنين قد سار في اهل العراق سيرة فهم امام لسائر الارضين وقال ان ارض الجزية لا ترفع عنهم الجزية وانما الجزية عطاء المهاجرين الحديث ودلالتها على ثبوت المفتوح عنوة غير العراق بحيث يكون باذن الامام غير ظاهر فتأمل فمنع الشيخ من ذلك كما يفهم مما نقل من ط لاشتراط الفتح باذن الامام للرواية الدالة على ان غير المأذون من المفتوحة عنوة فيء للامام وليس في المسلمين بعيد لصحة هذه الروايات وضعف تلك وان كانت موافقة للشهرة ولاحتمال حصول الاذن كما نقل من ان سيدنا امير

المؤمنين في فتح العراق وبالجملة الظاهر كون العراق مفتوحة ولكن تعيين ارض منها بانها كانت معمورة في ذلك الزمان محل التأمل واما حليتها كما هو ظاهر اكثر
العبارات لكل احد مستحقا لذلك كان للمصالح ام لا قليلا كان او كثيرا بشرط عدم التجاوز عن العادة التي تقتضي كونها اجرة باذن الجاير سواء كان مخالفا
او مؤمنا فقابضها ام لا وعدمها بدونه كانت مع كونه جايرا او ظالما في الاخذ بلا اذن وعدم الباسها له مع وجوب الدفع اليه والى من بامره وعدم جواز كتمانها عنه
والسرقة منها بوجه من الوجوه مع كونها اجرة للارض منوطة برأي الامام وبرضا الرعية كما هو في الاجارات فهي بعيدة جدا يدل على العدم العقل والنقل
والاصل ايضا ولا دليل عليها مع الاشكالات في تحققها وشروطها في نفسها ثم العلم بها ثم ثبوتها بالنقل بحجيته وما ادعي ولا نقل ايضا الاجماع صريحا بل قيل نعم نقل اتفاق
نقل عبارات البعض في الرسالة الدالة ونقله هذه المسئلة بخصوصها مع كثرة الاهتمام بتحقيقها واثباتها الا باجتهادها ثم قال فهو الاجماع وفيه ما فيه لعدم ثبوت الاجماع
بعبارات البعض مع خلو البعض عنه وظهر انه بعض العبارات خالية عن هذه وقد ذكرنا باجتهاد الشرائط مثل عبارة يرجع الشيخ على ما نقل في هذه الرسالة
يظهر من ح يع ايضا دعوى الاجماع في الجملة فالسماع منها مشكل وقد ادعى فيها دلالة الاخبار المتظافرة عليه وما عرفتها وما فهمتها من خبر واحد كاف لذلك لما
ادعى فيه بل استدل على ذلك بالضرورة ورفع الحرج اثبات مثله بمثله بعيد كما ترى ومما استدل عليه في الرسالة المنفردة من الاخبار صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
قال قال لي ابو الحسن ع ما لك لا تدخل مع علي في شراء الطعام اني اظنك ضيقا قال قلت نعم فان شئت وسعت علي قال اشتره فما فهمت منها الدلالة على حل الخراج والمقاسمة
نعم من الدلالات عقلية هي ضعيفة بوجه من الوجوه على شرائها الا ان يعلم ان الطعام الذي يجوز شراؤه كان من الخراج وكذا دلالتها على جواز شراء ما اخذه الظالم
باسم الزكوة وكانه نقل المصنف في المنتهى دليلا عليهما وصحيحة جميل بن صالح قال ارادوا بيع تمر عين ابي زياد فاردت ان اشتريه ثم قلت حتى استأذن ابا عبد الله ع فامرت مصادفا
فسأله فقال قل له يشتريه فان لم يشتره اشتراه غيره وهذه في الدلالة وعدمها كالاولى واستدل المص في المنتهى بها على جواز بيع المقاسمة والزكوة وقال في الرسالة
المنفردة احتج بذلك في ح ي على حلها وما فيه من العجز ايضا تامل لان الظاهر ان مصادفا نقل الجميل قوله قل له يشتريه الخ ومصادف ضعيف مذكور في محله ويمكن ان يكون المعنى
جواز شراء مال الظالم مع عدم العلم بالغصبية بعينه كما يدل عليه الاصل والاخبار الكثيرة الدالة على جواز اخذ جوائزهم مع كراهته ولكن تركه عند الصينوي ويحمل قوله
فان لم يشتره الخ ان اجتنابك للتنزه لا ينفع لانه لو تركت اشتراه غيرك وانت تخالط معه تاكل مما ياكل وانه لا يرده الظالم عن ظلمه كما قيل وصحيحة ابي عبيدة
عن ابي جعفر ع قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم
الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فياخذ صدقات اغنامنا فنقول بعناها فيبيعناها فما ترى في شرائها منه
قال ان كان اخذها وعزلها فلا بأس قيل فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال ان كان
قد قبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه بغير كيل ودلالتها ايضا على اخذ المقاسمة بوجه من الوجوه ويمكن ان لها دلالة على جواز شراء الزكوة ولهذا
جعلها في ح ي دليلا عليه فقط وفي الدلالة عليه ايضا تامل اذ دلالته في قوله لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه الا على انه يجوز شراء ما كان حلالا بل مشتبها ايضا
ولا يجوز شراء ما هو معروف انه حرام ولا يدل على جواز شراء الزكوة بعينها صريحا نعم ظاهرها ذلك ولكن لا ينبغي الحمل عليه لمنافاته للعقل والنقل ويحتمل ان يكون
سبب الاجمال التقية ويؤيد عدم الحمل على الظاهر انه غير مراد بالاتفاق اذ ليس بحلال ما اخذه الجاير فتامل واما قوله فما ترى في مصدق الخ فان ظاهره يدل على جواز الشراء
ولكن ليس بمعلوم كون المصدق الذي هو قبل السعة هو من قبل الجاير الظالم فيحتمل كونه من قبل العدل لما تقدم على انه قد يكون المراد بجوازه حيث كان المبيع مال الملتزم
فانه لا يأخذ صدقات اغنامنا ولم يصر متعينا للزكوة لاخذ الظالم فيكون الشراء استنقاذا لا اشتراء حقيقيا او يكون الغرض من قوله ان كان الخ بيان شرط الشراء مع
التعيين ويعلم منه الكلام في قوله فما ترى في الحنطة الخ فتأمل ويمكن عد الصحة ايضا لاحتمال ان يكون ابو عبيدة غير الحذاء الممدوح وبالجملة ليست هذه مما يصلح ان يستدل
بها على المط بل على شراء الزكوة ايضا لما عرفت من منافاتها للعقل والنقل مع عدم الصراحة واحتمال التقية وعلى تقديرها لا دلالة لها على جواز الشراء من الزكوة فلا
يمكن ان يقاس عليه جواز الشراء من المقاسمة وعلى تقديره ايضا لا يمكن ان يقاس عليه جواز قبول هبتها وسائر التصرفات فيها مطلقا كما هو المدعى اذ قد يكون ذلك مخصوصا
بالشراء بعد القبض بسبب ما عرفه من اكثر الاحكام الشرعية الا ترى انه لا يأخذ الزكوة لا يجوز منهم مط ويجوز شراؤها عندهم ويؤيده انه انما وصل العوض الى السلطان الجاير
يكون في يده عوض مال بيت المال بخلاف ما لم يكن له عوض فانه يصير كالتضييع فتأمل ومما نقل ايضا من الاخبار رواية ابي بكر الحضرمي قال دخلت على ابي عبد الله
وعنده اسمعيل ابنه فقال ما يمنع ابن ابي سمال ان يخرج شبان الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطي الناس قال ثم قال لي لم تركت عطاءك قال قلت
مخافة على ديني قال ما منع ابن ابي سمال ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال نصيبا وهذه مع انه ما سمعها بالصحة كأنه لعدم ظهور توثيق ابي بكر
الحضرمي وان نقل في ذم عن كش توثيقه في باب الكنى ولكن الظاهر انه غير ثابت لعدم عادة ذكر ذلك ولهذا ما نقله غيره ولا هو عنده في ذكر اسمه وهو عبد الله بن محمد على
ما نرى في كتابه خلطا كثيرا لعله من غلط الكتاب ليس فيها دلالة اصلا الا على الذم على عدم اعطاء مال بيت المال الذي للمصالح للمستحقين من الشيعة عند
اعطائه لغيرهم اين هذا من الدلالة على جواز اخذ المقاسمة من الجاير على العموم الذي تقدم والعجب انه قال في المنفردة هذا نص في الباب لانه ع بين ان لا خوف على الناس
على دينهم لم يأخذ الحق من بيت المال وقد ثبت في الاصول تعدي الحكم بتعدي العلة المنصوصة وانا ما فهمت منها دلالة ما كيف وغاية دلالتها ما ذكر وذلك قد يكون
من بيت مال يجوز اخذه واعطاؤه للمستحقين مثل ان يكون منذورا او وصية لهم بان يعطيه ابن ابي سمال او غير ذلك ولا يقاس عليه الخراج الذي اخذه الظالم
باسم الخراج ظلما لانه ما علم صيرورته خراجا بحيث يجوز لكل احد اخذه منه باذنه لانه بعد ذكر كما هو المدعى نعم لو صار الملك خراجا يجوز للمتولي عطاء المستحق نصيبا له
بنظره علم العامة وجوز حصته من المال المشترك لبعض الشركاء كل واحد للمعبر فيما نحن فيه وبالجملة لو اقتدر ان يثبت مثل هذا الامر الذي دل العقل والنقل من الكتاب
والسنة على تحريمه بالقياس لمن فيه ما فيه وان كانت علته منصوصة والتعدي الى الاعم مما في الاصل فانهم يجوزون الاخذ مط كما فهمت وهو بعيد جدا فانهم قد يجوزون
الوصول الذي لا يكون عدا عن اعطاء غيره لا سيما للفقراء بل المؤمن المعين ويضمنونه فكيف يجوزون اخذ مال يثبت اجرة للارض التي هي ملك المسلمين بنظر

الارض

ولو دفع اليه مالا ليصرفه في قبيل وهو منهم فان عين لم يجز التخطي والا جاز ان ياخذ مثل غيره لا ازيد

## المطلب الثاني في آدابها

الامام وروضة المتاجر مع اشتراك المسلمين فالمطلق فيها لواحد معين منهم مثلا القدر الذي يشترطون فيها ان الظالم الجائر الذي لا مدخل له في هذه الارض ولا في اجرتها بوجه من الوجوه مع كون تصرفه فيها حراما وكيف يتعين كون هذا المال اجرة ويتعين لهذا المسلم الخاص مثله ويتعين مثله فيما اراده هذا مع ثبوت كون الارض المعينة مفتوحة عنوة مع الشرط المتقدم والحاصل انه يشكل بنظري اثبات مثل هذا الحكم بخبر غير صحيح صريح وبعيد ان يكون هو اصله مع ما يشير الى ذلك نصا في الباب في رواية ابي المغرا قال سال رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده فقال اصلحك الله امر بالعامل فيجيزني بالدراهم آخذها قال نعم قلت واحج بها قال نعم قال في الرسالة وهو مثل هذا من عدة طرق وقال انها صحيحة والظ انها صحيحة ولكن لا دلالة فيها اصلا على المط نعم فيها دلالة على جواز اخذ جوائز الجائر ولا شك في ذلك مع عدم العلم بالتحريم مع الكراهة وقد تقدم ما يدل عليه اخبار كثيرة وصحيحة ابي ولاد وحسنة وغيرهما وكانه مراده بقوله ومثل هذا في عدة طرق ورواية اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا قال في الرسالة وهذا الحديث نقلته من المنتهى وظني انه نقله من التهذيب وهي مذكورة في باب الغرر والمجازفة من يب ولا دلالة لها اصلا الا على شراء شيء لا يكون ظلم فيه احدا فالاستدلال بها على المط بعيد وكانه يريد لانها قوية حيث نقلها مع عدم تحقق كونها في الاصل اكتفاء بنقله مع انه اصرح منه في هذا المط واصح موجود وهو لمن نظر فيه مع الطريق والاضمار لانه قال فيه احمد بن محمد عن الحسن بن علي عن ابان عن اسحق واحمد وظني انه الحسن واسحق وابان بن عثمن كلهم يقبل قولهم لا باس في الجملة بخطرة مشتركون وان سلم انه احمد بن محمد بن عيسى الثقة والحسن بن فضال قيل فطحي وكذا اسحق وابان مشترك والظ انه ابن عثمن قيل هو ايضا فطحي ثم ذكر ايضا رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه ان الحسن والحسين كانا يقبلان جوائز معوية وعدم الدلالة على المط غير خفي بل انما تدل على جواز اخذ جوائز الظالم في الجملة وقد تكلمنا في دلالتها على ذلك ايضا فيما تقدم فقد ذكر ويدل على عدم الجواز انه لا نص في جواز التصرف فيما ياخذه الجائر باسم المقاسمة بل في صحيحة العيص دلالة على عدمه كما سيجيء في اخر البحث ولهذا ما استدل عليه في ى بل ما جعله مسئلة على حدة بل ذكر جوازه في مسئلة جواز بيعهما واستدل عليه بالضرورة والحرج قال ثم الضرورة ظ لا يتعدى فلا ينبغي جوازه مط فكلامه يشعر بعدم الجواز الا مهما ونقل عن السيد عميد الدين في شرح المنافع انه انما يجوز ذلك بعد قبض السلطان او نائبه ولهذا قال الم ما ياخذه الخ وفي ح يع رجح جواز الاخذ اذا كان الجائر مخالفا واحتمل الجواز مط فيعلم ان لا اجماع بل كل من رجح عنده شيء يفتي به ويؤيده ان المتبادر عدم الملك قبل القبض فكيف تقع مدعي فيهما والحاصل ان جواز اخذ ما ليس لاحد فيه التصرف الا للامام من الجائر مع عدم جوازه له بعيد جدا يحتاج الى التامل واما جواز شراء ما اخذ الجائر باسم الزكوة فظ الاخبار ذلك مع تقييد لها مع البحث فيها وهذا هو المفهوم من كلام الاكثر وهو غير بعيد عن الرواية ولكن ما تقدم بنفيه فالقول به ايضا لا يخ عن اشكال الا ان يكون مجمعا عليه بحيث لا يمكن البحث فيه والا فللبحث فيه مجال ثم بعد القول بالجواز يمكن جواز اخذ الزكوة للفقراء والمستحقين منه غير ان الظ انه يبرئ ذمة المالك مع عدم جواز اخذه او مع عدمه بناء على عدم الاجزاء عن الزكوة فلعل الزكوة امر موجود عند المالك غصبه الجائر منه من غير تفريط فلا ضمان عليه وبراءته منه ولعل النية هنا مغتفرة او انه لا ان ينوي ح هذا مع انه قد عرفت منافي النية فيمكن ان يكفي اعطاءها باسم الزكوة واخذ الشوكة لشبهة جعل نفسه وكيلا للمستحقين كالامام الاصل فهو يؤيده الاخبار مثل ما رواه سليمان بن خالد في الصحيح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان اصحاب ابي اتوه فسألوه عما ياخذ السلطان فرق لهم وانه ليعلم ان الزكوة لا تحل الا لاهلها فامرهم ان يحتسبوا به فجاز ذا والله لهم فقلت اي ابة انهم ان سمعوا اذا لم يزك احد فقال اي بني حق احب الله ان يظهره ولا يضر القول في سليمان لما مر وصحيحة عيص بن القسم عن ابي عبد الله عليه السلام في الزكوة فقال ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا ان تزكيه مرتين وهذه كالصريحة في عدم جواز اعطاء الخراج والمقاسمة والزكوة الى السلطان الجائر فلا يجوز الاخذ منهم ولا بانهم وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن صدقة المال ياخذها السلطان فقال لا امرك ان تعيد وصحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن العشور التي تؤخذ من الرجل يحتسب بها من زكوته قال نعم ولا تنافيها رواية ابي اسامة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين يأتون فياخذون منا الصدقة فنعطيهم اياها اتجزي فقال لا انما هؤلاء قوم غصبوكم او قال ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها لاحتمال حملها على الكراهة كما قاله الشيخ في يب وحملها ايضا على عدم الاجزاء عن الزائد عن ما اخذ ويمكن حملها ايضا على تقدير امكان عدم الاعطاء بوجه فيعطي فيجب الاعادة ح ويؤيده التاويل عدم صحة هذه ووحدتها بخلاف الاول والتعليل فيها وامر ولعلك فهمت من هذه الاخبار عدم وجوب اعطاء الزكوة للسلطان الجائر بل عدم جواز اعطائها اياه مهما امكن فقول شارح يع بالوجوب حيث قال والاقوى عدم الاجزاء بذلك بل غايته سقوط الزكوة عما ياخذه اذا لم يفرط فيه ووجوب دفعها اليه مع كونه على الزكوة او المصنوع معهم في احكامهم محل التامل فعلم عدم جواز اخذ الزكوة بل الشراء ايضا منهم فيحمل ما يدل عليه على التقية والضرورة كما اشرنا اليه بل الظن عدم جواز غيرها ايضا كالمقاسمة والخراج لعدم الفرق بل بالطريق الاولى لما تقدم من العموم فلا يجوز اعطاؤها اياه مهما امكن فكيف الوجوب فلا يجوز الاخذ بعد القبض وقبله لاحد الا المنتظر فتبصر والله الموفق **قوله** ولو دفع الخ لو دفع شخص لشخص مالا ليصرفه على الناس ويكون هو منهم لا شك في عدم جواز اخذه شيئا ان علم عدم دخوله فيهم ولو كان بقرينة مثل تعيين حصته على حدة له وكذا في جوازه ان علم الدخول ولو بقرينة حالية او مقالية بان يصرح ان الغرض وصوله الى تلك الاصناف لا لغرض من كان منهم واما اذا لم يعلم احدهما فهو محل الخلاف والاشكال فبعض منع ذلك مثل يع لكلام لان الظ الامر بالدفع يقتضي الدفع الى غيره ولان الظ كون الدافع والمدفوع اليه متغايرين ولهذا قالوا لا يجوز شراء الوكيل مال نفسه عن نفسه لموكله في شراء شيء وكذا البيع وان كان ذلك الشيء الذي عنده احسن مما عند غيره كما دلت عليه الاخبار وان كان فيه ايضا كلام لعدم صحة الاخبار وقبولها التاويل لان فيه خبرين في مكاسب يب غير صحيحين ولا صريحين وفي احدهما دلالة على ان الوجه هو التدنس والتهمة فيمكن الحمل على الكراهة وهو جيد او على موضع التهمة ولان ظ قوله الشراء والبيع اعم والظ ان ليس الوجه عدم صحة كون طرفي العقد واحدا كما قاله ابن ادريس ولهذا نظر المص في ى في كلام ابن ادريس لم يجوزه من قال بالجواز باتحاد طرفي العقد كالمص في ى ووجوده مع التصريح به ولانه لو وكل غيره لنفسه باع منه لا يصح لما تقدم بل لما قلناه وما قيل بعدم تزويج الوكيل موكلها في تزويجها الشخص لا بعينه من نفسه او بالوكيل ويؤيده رواية عبد الرحمن بن الحجاج

قال سألته عن رجل اعطاه رجل مالا ليقسمه في محاويج او في مساكين وهو محتاج اياخذ منه لنفسه ولا يعلمه قال لا ياخذ منه شيئا حتى ياذن له صاحبه قال في ى وغيره انها صحيحة وفيه تامل للاضمار في قوله سألته ولعل المراد الصحيح الى المسئول عنه والاعتماد على ان الظاهر انه الامام لظهور عدم نقل مثل هذا الحكم على طريق يفهم كونه من الامام ويكتب في الكتب الا ان يكون المسئول عنه اماما كما قيل في مثله كثيرا ويبعد القول بانها مسندة الى الفضلاء او الكاظم عليه السلام وفيهما ويبنى او الرضا ايضا ويجوز بعض اخر مثال لم هنا وفي غيره لدخوله تحت عموم اللفظ والاصل عدم التخصيص لعدم المخصص وكونه مخاطبا وامثاله لا يصلح مخصصا ولهذا يدخل مع القرينة ولما ثبت في الاصول من دخوله تحت الحكم بقوله يا ايها الناس والذين امنوا مع كونه مخاطبا او امرا وتمام تحقيقه في الاصول ولانه وكيل فهو بمنزلة الموكل فكما يجوز له اعطاؤه فيجوز له لان الغرض ان الوكيل عن المصرف وما ذكر من المثال ان سلم فلدليل ولا يقاس والرواية مضمرة وان كان الظاهر عن الامام ولكن ليس كالصريح بكونها عن الامام وعبد الرحمن مشترك بالكيسانية ولهذا نقل في ى في الباب الثاني يضا وان كان الظاهر انه الثقة لكن ليس كمن لم يرم وليس مثل السهل الذي والتقدير للجمع بين الادلة بحملها على الكراهة او الزيادة على غيره او على ما علم ارادة عدم دخوله بقرينة مثل ما تقدم واراده جماعة معينين فالحمل والجمع بين الاخبار الكثيرة مثل حسنة الحسين بن عثمان الثقة عن ابي ابراهيم في رجل اعطي مالا ليفرقه فيمن يحل له اله ان ياخذ منه شيئا لنفسه وان لم يسم له قال ياخذ منه لنفسه مثل ما يعطي غيره وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن الرجل يعطي الرجل الدراهم ليقسمها ويضعها في مواضعها وهو ممن تحل له الصدقة قال لا ابل انما ياخذ لنفسه كما يعطي غيره قال ولا يجوز له ان ياخذ اذا امره ان يضعها في مواضع مسماة الا باذنه ولا يضر في صحتها محمد بن عيسى عن يونس لما مر غير مرة انهما مقبولان وصرح غيره بذلك قال في كتبه صحيحة فلا يضر وجوده فيه وقال في هذه ايضا في ى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج كلاهما موجودان في ى ويب في كتاب الزكوة وتكرر الاول الرواية سعيد بن ابار الثقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يعطي الزكوة يقسمها في اصحابه اياخذ منها شيئا قال نعم الظاهر انها صحيحة لان الظاهر ان علي بن الحكم هو الثقة لما اشرنا اليه مرارا من قرائن مثل نقل احمد بن محمد عنه في هذه مع ثبوت نقله عنه لا غيره وتسميته مثل هذا السند الصحة في الكتب وقبول ابان بن عثمان في صحة كونه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وقبوله فيؤيده بجريان كثرة التاويل والدليل للجمع مهما امكن في خبر عدم جواز الواحد بخلاف التاويل في اخبار الجواز فانه لا يجري فيه الا تاويل وللصحة في اخبار كثيرة بحملها على الجواز مع الاذن على انه قد لا يمكن حمل بعضها على الجواز مع الاذن لقوله ولا يجوز له الخ كانه يدل على ان ما قبله هو الذي ما سمى فيه هو كثيرا ويجوز من دون التصريح بالاذن بخلاف ما بعده وامكان ارجاعهما الى العام والخاص والمطلق والمقيد كان حاصل رواية ابن الحجاج الدالة على الجواز هو جواز الاخذ مع عدم المنع وعدم التعيين والتسمية فانه لا يجوز الاخذ الا بالاذن الصريح وبين فيها ان الاذن الصريح لا يحتاج اليه الا في المعين والمسمى ورواية الدالة على المنع تدل على عدم الجواز مطلقا الا بالاذن فيحمل على الاولى لوجوب حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد او لانها مع رواية الحسين دلتا على عدم الجواز اذا كان زائدا عما اعطى غيره والجواز اذا كان مساويا او اقل ما لم يصرح بالاذن ودلت تلك على عدم الجواز مطلقا ما لم ياذن بالصريح فيقيد ويخصص بهما على انه قد يقال المفهوم منه عدم الجواز ما لم ياذن يعني ما لم يات بما يدل على الاذن ويفهم ذلك منه سواء كان ضمنا او صريحا قولا او فعلا ولا شك ان قوله اعط الفقراء ومن هو فيهم يدل على اعطائه وتفويضه الى الفقير ويمكن انه ما اتى بعبارة شاملة له مع اعطائه في المحاويج والمساكين فتأمل ثم ان الظاهر انه لا كلام في جواز اعطائه لاهله وعياله اذا كانوا بالوصف وهو ظاهر ويدل عليه ايضا ما روي في الصحيح عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اعطاه رجل مالا ليقسمه في المساكين وله عيال محتاجون ايعطيهم منه من غير ان يستامر صاحبه قال نعم قال في ى انها صحيحة فكان عبد الرحمن هو ابن الحجاج بقرينة ما تقدم فانه منه فهو قرينة لكونها قرينة على ان الاولى عن الصادق فتأمل وايضا ظاهر كلام المجوزين عدم جواز اخذ الزيادة على من يعطيهم فهو ذلك من الروايتين الاولتين بوجوب التسوية بين من يقسم عليهم وهو بعيد مع عدم حصر من يعطي نعم قد يتوجه في المحصور كما قال مثله في المال الموصى به لاشخاص معينين وفيه ايضا تامل لعموم الدال الحاصل العرف والاعطاء مع التفاوت وان كانوا معينين فالظاهر جواز التفضيل ومنع المامور عن اخذ الزيادة عن غيره لا يدل على وجوب التسوية قال في التحرير وان لم يعين تخير في العطاء من شاء من المحاويج كيف شاء وهو ظاهر في جواز التفضيل مع تصريحه بعدم تفضيل نفسه على غيره وفي الوصية لو كان دليل خاص يتبع ولا يقاس وبالاتيان فتأمل هنا ايضا وقد يكون منع اخذه زائدا عن من اعطاهم تعبدا ولعدم توهم خيانة او تهمة بذلك منه او يجب العادة والعرف على انه يمكن ان يكون معنى قوله مثل ما يعطي غيره تشبيها في محض الاعطاء يعني كما يجوز الاعطاء لغيره يعطي كذلك الاخذ لنفسه لذلك لا في القدر والمقدار والاحوط عدم الاخذ مطلقا الا مع التصريح قوله يستحب التفقه فيما كان من التجارة ما هو حرام او مكروه وما هو مباح كان التاجر محتاجا الى معرفتها ولما كانت المعرفة في الجملة حاصلة لاكثر الناس لظهورها وكثرة تداولها بينهم وبعض احكام التجارة دقيق لغير مثل احكام الربا فلا يبعض الفقه مع عدم حصول الملك في الفاسد قال انه يستحب التفقه قبل التجارة اي معرفة احكام التجارة المتداولة مفصلا ويدل عليه الاخبار مثل رواية الاصبغ بن نباتة قال سمعت امير المؤمنين يقول على المنبر يا معشر التجار الفقه ثم المتجر الفقه ثم المتجر كررها في الكنى والله للربا في هذه الامة اخفى من دبيب النمل على الصفا شوبوا ايمانكم بالصدق التاجر فاجر والفاجر في النار الا من اخذ الحق واعطى الحق ورواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين من اتجر بغير علم ارتطم في الربا ثم ارتطم قال وكان امير المؤمنين يقول لا يقعدن في السوق الا من يعقل الشراء والبيع يمكن كونه اشارة الى عدم جواز معاملة السفيه وعن الصادق من لم يتفقه في دينه ثم اتجر تورط في الشبهات اي ما لا يفيها اي بسبب عدم معرفتها ويمكن حمل الاخبار على وجوب الفقه المحتاج اليه ولا يكفي العلم الا للعمل وهو ظاهر وروي انه لما بايع رسول الله صلى الله عليه وآله حكيم بن حزام في تجارة حتى ضمن له اقالة النادم وانظار المعسر واخذ الحق وافيا او غير واف فيه استحباب الغرض في استحباب الاقالة والمسامحة وعدم المماكسة في المعاملة ولو كان لا يستوفيها حتى كما دلت عليه روايات اخر مثل رواية هرون بن حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما عبد مسلم اقال مسلما في بيع اقاله الله عثرته يوم القيامة الظاهر ان المسلم اعم من المؤمن ورواية حماد بن عثمان قال دخل رجل على ابي عبد الله عليه السلام فشكى اليه رجلا من اصحابه فلم يلبث ان جاء المشكو فقال له ابو عبد الله عليه السلام ما لفلان يشكوك فقال له يشكوني اني استقضيت منه حقي قال فجلس ابو عبد الله عليه السلام مغضبا ثم قال كانك اذا استقضيت حقك لم تسئ اليه ارايت ما حكى الله عز وجل يخافون سوء الحساب اترى انهم خافوا الله ان يجور عليهم لا والله ما خافوا الا الاستقضاء فسماه الله عز وجل سوء الحساب فمن استقضى فقد اساء وروي ايضا

والتسوية بين المتبايعين واقالة النادم والشهادتان والتكبير عند الشراء وتيعن لنا نقص واعطاء الراجح ويكره مدح البايع وذم المشتري واليمين عليه والبيع في الظلمة
والربح على المؤمن الا مع الحاجة متن

عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله بارك الله على سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء وروى بن فضال المكاسبة في شراء المديون قوله ان المغبون ليس بمحمود لا في الدنيا ولا في الآخرة محمول على الجواز وعلى عدم الغبن الفاحش جمعا لا شى قليل للا خطبها المعامل وانظر الى المساهلة عند ورواه ايضا السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من باع واشترى فليحفظ خمس خصال والا فلا يشترين ولا يبيعن الربا والحلف وكتمان العيب والحمد اذا باع والذم اذا اشترى وهي تدل على عموم هذه الاشياء وحملها بالنسبة الى الحلف الصادق والحمد والذم على الكراهة كما ان عدا القابل سوء عد الفحش والظهور وتدل عليها رواية اخرى قوله والتسوية الخ من الاداب المستحبة لتكشفها من الفقه عدم ترجيح بعض المتبايعين بتقديم الباء المنقطة تحتها نقطة على الثاء بالنظر فوقه جمع متاع اي الذي تباع عليه اي المشتري بان يبيع على البعض غاليا لعدم ماكسته وحذاقته وعلى الاخر رخيصا لها والظاهر ان الكراهة في الفعل فقط لو كان الرخص لايمانه او التقوى والعلم او الفقر او غيرها لك مما يحسنه العقل والشرع لا يكون مكروها ولا يكون التسوية مستحبة ودليل استحبابها الاعتبار والخبر مثل خبر عامر بن جذاعة عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل عنده بيع فسعره سعرا معلوما فمن سكت عنه ممن يشتري منه باعه بذلك السعر ومن ماكسه فابى ان يبتاع منه زاده قال لو كان يزيد الرجلين والثلثة لم يكن بذلك باس فاما ان يفعله بمن ابى عليه وكايسه ويمنعه من لم يفعل فلا يعجبني الا ان يبيعه بيعا واحدا والظاهر ان الشراء كذلك قوله واقالة الخ وقد مر دليل استحباب اقالة النادم مشتريا كان او بايعا ولانها مستلزم لقضاء الحاجة وادخال السرور في القلب فيحوز الفاعل بثواب بهما ايضا والتارك يدل على فيمن قصر فيهما وذلك قبيح جدا في المؤمن قوله والشهادتان الخ لعل دليل استحباب الشهادتين التبرك بهما وانه يكفي ان يقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله بعد الشراء للمشتري كالتكبير وما رايت فيهما نصا في تعيين القول ولا في وقته ولا في قائله واما التكبير فالظاهر انه مستحب للمشتري بعد الشراء ثلثا مثل الدعاء لحسنة حريز عن ابي عبد الله ع قال اذا اشتريت شيئا من متاع او غيره فكبر ثم قل اللهم اني اشتريته التمس فيه من فضلك اللهم فاجعل لي فيه فضلا اللهم اني اشتريته التمس فيه من رزقك فاجعل لي فيه رزقا ثم اعد كل واحدة ثلث مرات فالظاهر انه كل مرة من الدعاء التكبير مرة فيصير المجموع بعد الخلاص ثلث مرات ولكن في صحيح محمد بن مسلم في الفقيه قال ان احدهما اذا اشتريت متاعا فكبر الله الى اخر الدعاء مع قوله ثم اعد كل واحدة منها ثلث مرات اي فقرات الدعاء ما يدل على قول الله اكبر ثلثا ولا الدعاء يقتضي كون المشتري للتجارة والادعية عند المعاملة كثيرة قال في رواية عن امير المؤمنين ع كان يقول في كل سوق من اسواق الكوفة يا معشر التجار قدموا الاستخارة وتبركوا بالسهولة واقتربوا من المتبايعين وتزينوا بالحلم وتناهوا عن اليمين وجانبوا الكذب وتجافوا عن الظلم وانصفوا المظلومين ولا تقربوا الربا واوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا في الارض مفسدين الخبر قال في ذي قدموا الاستخارة معنا الدعاء بالخيرة في الامور والظاهر ان معنى تبركوا بالسهولة التسامح التساهل في المعاملة وقال في حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اذا اشتريت دابة فقل اللهم ان كانت عظيمة البركة فاضلة المنفعة ميمونة الناصية فيسر لي شراءها وان كان غير ذلك فاصرفني عنها الى الذي هو خير لي منها فانك تعلم ولا اعلم وتقدر ولا اقدر وانت علام الغيوب تقول ذلك ثلث مرات والظاهر ان مراده اذا اردت الشراء كما اذا اردت كما يظهر من مضمون الدعاء ومن الرواية السابقة في تقديم الاستخارة بالدعاء وهو مذكور في كتب الادعية ايضا مثل صحيحة علي بن الحسين وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تشتري شيئا فقل يا حي يا قيوم يا دائم يا رؤوف يا رحيم اسئلك بعزتك وقدرتك وما احاط به علمك ان تقسم لي من التجارة اليوم اعظمها رزقا واوسعها فضلا وخيرها عاقبة وكذا الدعاء عند دخول السوق كثيرة روى في الفقيه في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من دخل سوقا او مسجد جماعة فقال مرة واحدة اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له والله اكبر كبيرا وسبحان الله بكرة واصيلا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على محمد وآله عدلت بحجة مبرورة وكان الرضا ع يكتب على المتاع بركة لنا قوله وقبض الخ دليل استحبابها الاعتبار الواضح ومعلوم عدم جواز الاخذ من العدل والنقل الا باذن مالكه ويدل على الاستحباب الروايات ايضا مثل رواية حماد بن بشير عن ابي عبد الله ع قال لا يكون الوفاء حتى يميل الميزان ورواية اسحق بن عمار قال من اخذ الميزان بيده فنوى ان ياخذ لنفسه وافيا لم ياخذ الا راجحا ومن اعطى فنوى ان يعطي سواء لم يعط الا ناقصا ورواية عبيد بن اسحق قال قلت لابي عبد الله ع اني صاحب نخل فخبرني بحد انتهي اليه فيه من الوفاء فقال ابو عبد الله ع انو الوفاء فان اتى على يدك وقد نويت الوفاء كنت من اهل الوفاء وان نويت النقصان ثم اوفيت كنت من اهل النقصان ولا يخفى الدلالة على الاستحباب بين وعلى المبالغة في ان مدار الامور على القصد والنية تدل على استحباب اعطاء الراجح رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال مر امير المؤمنين ع على جارية قد اشترت لحما من قصاب وهي تقول زدني فقال امير المؤمنين ع زدها فانه اعظم للبركة ويمكن فهم ترجيح جانب البايع على تقدير المشاحة في العمل بالمستحب اذ امره ع دونها ويحتمل كونها جارية صغيرة ولان المتعارف ذلك في البايع والظاهر ان لمن بيده الكيل والوزن بفعل الاستحباب لنفسه ولغيره مع المشاحة في غيره محتمل والظاهر ان من لم يحسن الكيل والوزن يكره ذلك كما قاله الاصحاب لعدم الامن عن الزيادة والنقصان ويمكن فهمها مما روى عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل من نيته الوفاء وهو اذا كال لم يحسن ان يكيل قال فما يقول الذين حوله قلت يقولون لا يوفي قال هذا لا ينبغي له ان يكيل قال في ح يع قيل انه حرام وفي الاخبار النهي عنه وما رايته والظاهر عدم الفرق بين الكيل والوزن بل هو اشق والاشارة الى العلة وهو عدم المعرفة قوله ويكره الخ قد مر دليل كراهة مدح البايع وذم المشتري وكذا دليل اليمين على البيع والشراء ويدل عليها قول ابي الحسن ع ثلثة لا ينظر الله اليهم احدهم رجل اتخذ الله بضاعة لا يشتري الا بيمين ولا يبيع الا بيمين هكذا قيل وهي تدل على الاخص من المدعى ويدل عليها ايضا ما روى عن امير المؤمنين ع انه كان يقول اياكم والحلف فانه ينفق السلعة ويمحق البركة هذا اذا كان مع الصدق واما مع الكذب فلا شك في تحريمه في المدح والذم واليمين والظاهر في اليمين اشد الكراهة في نفسها وفي البيع بخصوصه قوله والبيع الخ كان دليله احتمال ستر عيبه فيها مشعر بالتدليس والمدح ويدل عليها حسنة هشام بن الحكم قال كنت ابيع السابري في الظلال غش والغش لا يحل لعلها محمولة على المبالغة والكراهة لان المشتري ان ياتي بالسلعة الى الضوء ثم يشتري وعدم الصحة والقايل بالتحريم قوله والربح الخ يحتمل ان يكون المراد بالحاجة قوت يومه ويوزعه على المؤمنين جميعا كذا بينهم ح يع وهو بعيد لان التاجر الذي يبيع ويشتري يبعد في حقه ذلك الا ان يستثنى ما في يده للمعاملة او يكون مال غيره وايضا يحتمل ان ياخذه من البعض فلا يحتاج الى التوزيع بل ياخذه من البعض الذي حصل له ولا اثم لا ربح ويحتمل حملها على الحاجة المتعارفة فتختص بمحل عدم التوسعة في الجملة فيها وعلى حصر المعاملين فيهم وعلى التقادير

فمر بي ابو الحسن موسى ع فقال لي يا هشام ان البيع في الظلال غش

والسوم ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس والدخول الى السوق اولا ومعاملة الادنين وذوي العاهات والاكراد والاستحطاط بعد العقد والزيادة وقت النداء والتعرض للكيل او الوزن اذا لم يحسن

لا دليل على الاستثناء الا على الاول وهو العقل ويبقى الغير تحت المنع وكذا الدليل عدم الرجحان لو لم يكن الشراء للتجارة ولا يكون باكثر من مائة درهم وان كان اكثر يجوز الربح بقوت يوم وان كان للتجارة يجوز الربح مطلقا مع الرفق وهو ما روي بالاستثناء عن ابي عبد الله (ع) قال ربح المؤمن على المؤمن ربا الا ان يشتري باكثر من مائة درهم فاربح عليه قوت يومك او يشتريه للتجارة فاربحوا عليهم وارفقوا بهم وفي رواية اخرى عن ابي عبد الله (ع) قال ربح المؤمن على المؤمن حرام كان منع الربح وظاهره التحريم فكان لعدم الصحة واحتمال الطبائع والاهتمام بشان المؤمنين حمل على الكراهة ويؤيده عموم ادلة التجارة وجواز اخذ الربح وخبر ميسر قال قلت لابي جعفر (ع) ان عامة من ياتيني اخواني فحد لي من معاملتهم ما لا اجوزه الى غيره فقال ان وليت اخاك فحسن والا فبع بيع البصير المداق قال في معنى المداق في الامور وارغم احد المغابنين في الاخرة شبه المغابنة وليته من التولية وهو البيع براس المال وقوله بيع البصير المداق اشارة الى انه فعل ما ترى انه خير لك … للجيد الحاذق المدقق الذي يدقق في الامور ويختار ما هو خير له وما فيه مصلحته فيمكن الاشارة الى التامل فان رايت المؤمن المشتري مثلا تاجرا محتاجا لا يضره ربحك منه ويحصل لك به نفع اكثر من ضرره سيما اذا لم يكن صالحا تقيا وانك ما تاخذ منه تصرف في القربات مثل التصدق وصلة الاخوان والتوسعة على العيال لو بقي عنده لا ينفعه ولا ينتفع به بل قد يضره لعدم اخراج الحقوق ومواساة الاخوان او تربح منه وتبيع بالنقصان من محتاج وغير ذلك مما لا يخفى على المدقق المتامل في امره الذي ينفعه دينا او دنيا بحيث لا يضر … فخذ منه الربح وبالجملة الذي يظهر من عبارة الاصحاب من عموم الكراهة الا مع الحاجة … والدليل الذي اشير اليه مع ما فيه من عدم الصحة والمنافاة لما تقرر بالادلة الصحيحة من العمومات وعملهم على ما نرى من الظاهر في كون كل … من بيع المؤمن المسلم … الطريقة الاولى والله يعلم ولكن … كلامهم مع الروايات وان كانت ضعيفة مشكل والاحتياط حسن فيحمل على الجانب المدقق … بيع البصير المداق كلام مجمل يحتمل معان كثيرة لمن يفهم فافهم وفي الخبر … اهتمام بحال المؤمن حتى انه ما جوز الربح الا بقدر قوت يوم على تقدير الشراء باكثر مائة درهم وجوزه فيما يشتري للتجارة مع الرفق فافهم قوله والموعود بالاحسان يعني من المكروه الربح على الذي وعده بالاحسان بان قال له اشتر مني احسن اليك لان اقل الاحسان عدم اخذ الربح في بيع التولية وخلف الوعد غير مستحسن بل يدل ظاهر الاية والاخبار لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون على التحريم وحملها الاصحاب على شدة الكراهة لاجماعهم ونحوه مرسلة علي بن عبد الرحيم عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال سمعته يقول اذا قال الرجل للرجل هلم احسن بيعك يحرم عليه الربح حملت على الكراهة ولا يضر عدم الصحة بالارسال لقبول الاصحاب وكونها من المكروهات قوله والسوم المساومة وهي البيع والظاهر ان المراد المعاملة بيعا وشراء اولا ولعل دليل الكراهة ان هذا وقت الدعاء والتعقيب فيكره صرفه في غيره ولما روي ان التعقيب في هذا الوقت ابلغ في طلب الرزق من الضرب في البلاد ولان التركة يدل على الحرص في طلب الدنيا ولقول الاصحاب ولما روي انه نهى رسول الله (ص) عن السوم ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس المحمول على الكراهة لعدم الصحة ونقول بالتحريم قوله والدخول الخ قيل وكذا الخروج اخرا دليله بعض ما مر وما روي في الفقيه عن امير المؤمنين (ع) قال جاء اعرابي من بني عامر الى النبي (ص) فساله عن شر بقاع الارض وخير بقاع الارض فقال له رسول الله (ص) شر بقاع الارض الاسواق وهي ميدان ابليس يغدو برايته ويضع كرسيه ويبث ذريته فبين مطفف في قفيز او طائش في ميزان او سارق في ذرع او كاذب في سلعته فيقول عليكم برجل مات ابوه وابوكم حي فلا يزال مع ذلك اول داخل واخر خارج ثم قال (ص) وخير البقاع المساجد واحبهم الى الله عز وجل اولهم دخولا واخرهم خروجا منها قوله ومعاملة الخ كانه جمع ادنى او دني وقد فسر بانه لا يبالي بما قال وما قيل فيه … وذوو العاهات الذين فيهم عيوب مثل الجذام والبرص والعمى والعرج وغيرها والاكراد طائفة مشهورة دليل كراهة معاملتهم سوء خلوص من يعاملهم من ان يصيبه لعدم الخير فيهم غالبا والاعتبار والرواية مع قبول الاصحاب مثل حسنة حفص بن البختري قال استقرضت من غلام لابي عبد الله (ع) من رجل طعاما لابي عبد الله (ع) فالح في التقاضي فقال له ابو عبد الله (ع) الم انهك ان تستقرض لي ممن لم يكن له شيء فكان … من نشا في الخير … المال … ممن كان … يعلم منها عموم المعاملة وتفسير الادنين … عن ابي عبد الله (ع) قال لا تخالطوا ولا تعاملوا الا من نشا في الخير … قال اياكم ومخالطة السفلة فان السفلة لا يؤول الى خير فيمكن حمل الادنين عليها وروى ميسر بن عبد العزيز قال قال لي ابو عبد الله … سعادة وروي عن ابي الربيع الشامي قال سالت ابا عبد الله (ع) فقلت ان عندنا قوما من الاكراد وانهم لا يزالون يجيئون بالبيع فنخالطهم ونبايعهم فقال يا ابا الربيع لا تخالطوهم فان الاكراد حي من احياء الجن كشف الله عنهم الغطاء وفي رواية قال قال ابو عبد الله (ع) لا تشتر من محارف فان صفقته لا بركة فيها والمحارف بفتح الراء اي محدود محروم وهو خلاف قولك مبارك وايضا رجل محارف اي منقوص الحظ لا ينمي له مال وكذلك الحرفة والحرفة ايضا … كراهة معاملة المحارف كما قيل في غير المتن قوله والاستحطاط الخ اي يكره ان يقول المشتري للبائع بعد العقد حط عني شيئا من الثمن … من الاشتغال … يدل عليه ايضا الرواية الدالة على نهي النبي (ص) عنه وما روي عن الصادق (ع) الوضيعة بعد الصفقة حرام المراد شدة الكراهة ويمكن ان يكون المراد اخذ بعض الثمن واعطاء الباقي من الحق كما هو الظاهر لا الاستحطاط الذي هو مكروه ويدل عليها ايضا رواية ابراهيم الكرخي عن ابي عبد الله (ع) قال اشتريت لابي عبد الله (ع) جارية فلما ذهبت انقدهم قلت استحطهم قال لا ان رسول الله (ص) نهى عن الاستحطاط بعد الصفقة وفي مسند … زياد الكلابي في باب بيع الحيوان وحملتا على الكراهة … مثل رواية معلى بن خنيس عن ابي عبد الله (ع) قال سالته عن الرجل يشتري المتاع ثم يستوضع قال لا باس به وامرني … فكلمت له رجلا … كذا يدل على الجواز رواية يونس بن يعقوب … وعلي … الاكراد كلها في باب الزيادات ويؤيد الكراهة الاصل والعمومات مع عدم صحة دليل المنع الا ما في صحيحة زيد الشحام اما بلغك قول رسول الله (ص) الوضيعة بعد الصفقة حرام وهذا يدل على التحريم … ايضا الا ان زيد الشحام كان بايعه وقال حططت عنك عشرة دنانير فقال (ع) هيهات الا كان هذا قبل الصفقة اما بلغك الخ والظاهر انه يريد شدة الكراهة لانه معصوم جواز … المشتري … من الثمن بل كله وهو ظاهر فكانه (ع) فهم في قوله شيئا استكرهه او حرمه فتامل وكذا دليل قوله والزيادة وقت النداء هو رواية الشعيري عن ابي عبد الله (ع) قال كان امير المؤمنين (ع) يقول اذا نادى المنادي فليس لك ان تزيد وانما يحرم الزيادة النداء ويحلها السكوت و

والدخول على سوم المؤمن وان يتوكل حاضر لباد والتلقي وحده اربعة فراسخ مع القصد ولا خيار للبائع
بدون الغبن والنجش وهو الزيادة لمن واطاه البائع **المقصد الثاني** في اركانها وهي ثلثة

كتاب المتاجر

محمولة على الكراهة لعدم الصحة وعدم ظهور القول بالتحريم وانه يدل على الحرص فينبغي ان يصبر حتى يسكت المنادي ثم يزيد من يريد الزيادة ومعنى دليل كراهة
التعرض للكيل والوزن اذا لم يحسن مع عدم الكراهة الثابتة اليها بقوله والتعرض للكيل الخ **قوله** والدخول الخ قيل المراد بالدخول على سوم المؤمن هو ان يطلب
المتاع الذي اراد شراءه المؤمن وحصل التراضي او علامته بحيث لو لم تكن غيره لباع عليه بذلك الثمن بان يزيد على ذلك الثمن ويمكن تحققه مع عدمها ايضا
والقيد محمول على الغالب وكذا عرض المتاع للمشتري بحيث يمنعه من شراء مال الغير الذي حصل التراضي على شرائه سواء كان احسن منه او دونه باقل من ذلك الثمن
او اكثر قيل بتحريم ذلك والظاهر ان دليله كسر قلب المؤمن ومنعه على الخير وارادته لنفسه مع ما دل على عانة حقوقه والرواية عن النبي لا يسوم الرجل على سوم اخيه
وهو خبر بمعناه النهي لعلها الكراهة لعدم الصحة وعدم ثبوت كون هذا المقدار من كسر الخاطر حراما واحاديث الحقوق محمولة على المبالغة والاستحباب ولهذا ما
يوجب التسوية بين الاخوان في الاموال والجوع والتبع وغير ذلك للاصل والاحتياط حسن مقتضى الادلة الكثيرة الصحيحة في حقوق المؤمن الاجتناب مع التحريم الا
ان لا يحصل له كسر او يقال هنا يضيع حق البائع او يقال يحرم مع القصد اي قصد كسره واضراره ويحمل عليه الرواية ايضا فتامل والظاهر انه يجري مثله في جميع الامور
حتى في الالقاب في طلب الدرس والكتابة والاجارة مثل ان رضي المدرس ان يدرس مؤمنا ثم جاء اخر وعرض نفسه في البين حتى حصل ومنعه ذلك لعدم تحصل
الجمع وكذا في الانتهاب في الكتابات وما في معناها مثل الخطبة على خطبة الاخ المؤمن واما بدون القيود المذكورة فالظاهر عدم الكراهة والتحريم بالاتفاق ويؤيده انه لو
يكن كذلك يلزم ان يكون طلب شراء الاثنين متاعا واحدا اما حراما او مكروها ويلزم تعطيل المعاملات فتأمل **قوله** وان يتوكل الخ قيل المراد انه اذا حمل البدوي
او القروي الذي ليس من البلد ولم يعرف سعره وهو المراد بالبادي متاعا الى بلد ليبيعه فيه يكره للبلدي وهو المراد بالحاضر ان يقول انا ابيعه لك باعلامها بقيمة بزيادة
او يعرف السعر ويقول هذا يسوى بكذا وكذا وانا ابيع اكون سمسارا وقيل بتحريم هذا الفعل لما روي عنه انه قال لا يبيع حاضر لباد دعوا الناس يرزق الله بعضهم
من بعض والتحريم هنا بعيد لعدم صحة الرواية بل اسنادها ايضا غير ظاهر وعدم صراحة النهي وايضا قد يكون البادي فقيرا جدا ولا يعرف السعر ويقصد الحاضر نفعه مع
كون المشتري اغنى منه والعقل يحكم بحسن هذا الامر نعم يمكن الكراهة ذلك للخبر مع الجرة وقصد عدم حصول النفع للمشتري مع احتمال التحريم ح وقد شرط التحريم
الكراهة شروط **الاول** العلم بورود النهي فيكون معذورا على تقدير جهله الا انه يكون اسوء لتقصيره في العلم ايضا كما قيل في غير هذه المسئلة فيما لا يعذر
فيها الجاهل فليس هذا شرط بعم جميع المناهي كما قيل **الثاني** ان يكون سعر ذلك المتاع ظاهرا معلوما فلو لم يكن ظاهرا اما لكبر البلد او لعموم وجوده ورخصه فلا
تحريم ولا كراهة لعدم فوت الربح وفيه تامل لعموم الدليل مع انه قد يظهر الربح ولو كان نادرا ويحصل الشراء لتفضل المشتري رخيصا من البادي وان لم يبعه حتى يخرج
**الثالث** كون المتاع الذي يجلبه البادي مما يعم الحاجة فلا تحريم ولا كراهة في النادر وفيه ايضا منع لعموم الدليل **الرابع** ان يعرض الحضري ذلك على البدوي ويدعو اليه
فان عرض البدوي ذلك على الحضري فلا يدخل تحتها وفيه ايضا منع لما مر الا ان يقال هذا داخل تحت قضاء الحاجات فتامل فان دليلهما يخرجه عنه **الخامس** ان
يكون البادي جاهلا بسعر البلد الا فلا يضر مع انه مساعدة وفيه ايضا منع لكنه بعيد لان الظاهر ان العلة هي الشراء رخيصا من البدوي لقوله دعوا فينبغي عدم
التحريم مع انتفائه ومنه يعلم ان قصد الحضري مجرد المساعدة بما يبيعه البدوي غير ممنوع بل ليس هو ح بايعا ولو كان بايعا بما يبيعه هو لا كراهة ولا تحريم لعدم
العلة **قوله** التلقي الخ من المكروه تلقي الركبان قيل المراد بالتلقي الخروج اربعة فراسخ فما دون الى الركب القاصد بلدا للبيع عليهم او الشراء منهم فالمتلقي
ايضا شروط **الاول** كون الخروج بقصد البيع او الشراء عليهم فلو اتفق الملاقاة فلا كراهة وان اشترى او باع وكذا لو تلقى وما اشترى ولا باع او
حدثنا بعد الملاقاة وفيه تامل لوجود العلة وهو مستفاد من الدليل وهو الظاهر من لفظ التلقي **الثاني** كونه خارجا عن البلد مع عدم تجاوزه اربعة فراسخ
والا يكون في البلد او مسافرا للتجارة **الثالث** جهل الركب بسعر البلد فيما يبيعون عليهم ويشترون منهم ويمكن فهمه من العلة وان لم يكن في الرواية وكانه
ظاهرة ويمكن شرط العلم بالنهي كما تقدم واما الدليل فهو النهي الوارد في الروايات مثل رواية منهال القصاب عن ابي عبد الله قال لا تلق ولا تشتر ما تلقى ولا تاكل
ورواية منهال ايضا قال قال ابو عبد الله لا تلق فان رسول الله نهى عن التلقي قلت ما حد التلقي قال ما دون غدوة او روحة قلت وكم الغدوة والروحة قال
اربعة فراسخ قال ابن ابي عمير وما فوق ذلك فليس هذه الرواية على ان حد التلقي دون اربعة فراسخ لا هي كما هو الظاهر العبارات فكانه لعدم التعيين جعل
ذلك في ليس بجيد ورواية عروة بن عبد الله عن ابي جعفر قال قال رسول الله لا يتلقى احدكم تجارة خارجا من المصر ولا يبيع حاضر لباد والمسلمون يرزق الله
بعضهم من بعض لكن رواية الاولى ليست بالصحيح لعدم ظهور توثيق شعيب الحناط مع اهمال منهال وكذا الثانية للثاني والاخيرة ضعيفة بعروة بن شمر فانه قيل
ضعيف جدا وبغيره وبالجملة الاصل دليل قوي مع عموم ادلة التجارة فالقول بالتحريم لمثلها مشكل ولهذا اختار المص الكراهة في الكل ويمكن الحاق مثل
الصلح في تملك مال الغير بالعوض ثم على تقدير وقوع البيع فان قيل بالكراهة فلا خلاف في صحة البيع وعدم التخيير لهم الا مع الغبن الذي لا يتسامح به حينئذ شرايطه واما
مع القول بالتحريم فيحتمل فساد العقد لما مر مرارا ولانه منهي باد ورجوع النهي الى المبيع لقوله لا تاكل وهو ظ ومذهب ابن الجنيد على ما نقل عنه في شرح يحتمل الصحة
بناء على عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد وقد عرفت ما فيه **قوله** والنجش الخ نقل عن الصحاح النجش ان تزيد في بيع ليقع غيرك وليس من حاجتك
المراد انه يكره ان يزيد شخص على ثمن بذل المبيع ليرغب الناس في بيع ذلك المبيع من غير قصد للشراء وهو المراد بقوله وهو الزيادة لمن واطاه البائع اي واقعه على
انه لا يبيع عليه ولا هو يشتري بل يزيد لترغيب الناس في سعره فالزيادة في كلامه مصدر لا المزيد فلا اعتراض عليه بان تلك الزيادة من المشتري فلا يكره ولا
يحرم بلا خلاف لان المراد بالزيادة التي هي ههنا من واطاه البائع ويقال ان المراد بالزيادة القدر الزائد الذي اعطاه المشتري بسبب زيادة من واطاه ولا
شك ان تلك الزيادة حرام وغبن ولهذا يجري عليها احكام الغبن ثم تحريم ذلك المزيد اتفاقا للبائع البيع على هذا الوجه لا يبعد لانه غش فيدخل تحته و
يحتمل الكراهة لانه وان كان ذلك لكن ما شرا في المبيع شيئا والاصل يقتضي جواز البيع وعدم تحريم الثمن مع تلك الزيادة ولا يبعد قول المص بالكراهة وكونه
مرجوحا ظ لانه غدر وتدليس على الناس وخديعة ويحتمل صحة البيع وجوازه مع الكراهة لا جواز الزيادة والموافقة من البائع فانه للغش وخديعة بل كذب فلا

الذي مر لنفسه

الاولى انعقد هو الايجاب كيف والقبول كما شرنيث

يكون مع الشرايط عند العامة قوله الاول الخ هذا هو المعنى المتبادر بل المفهوم للبيع فانه قد يطلق على الايجاب والقبول الصادرين ممن يصح عبارته المشتملين على العوضين الذي يصح وقوع البيع عليهما وهو المراد في مثل قولهم واركانه ثلثة وقد يطلق على نقل الملك او انتقاله الخ وقد يطلق على التلفظ بالعبارة الدالة على النقل والانتقال ويحتمل ان يكون هو المراد بالايجاب في الصيغة المشتمل على الاول هو الحقيقي والثاني هو المسبب والاثر والغاية الحاصلة بالبيع فالتعريف به ح يكون تعريفا بالغاية فهو راجع الى الاول فعلى مراده انه ح اطلق المسبب واريد السبب او يريد من النقل والانتقال النقل والانتقال الذي هو مجاز شهري والقرينة هنا معلوم ان البيع هو العقد اللفظ وفعل البايع والمشتري واكتفى بذلك فجعل ذلك قرينة واضحة ويمكن الاكتفاء بمثلها في تعريفات الفقهاء لان غرضهم منها الاشارة الى ما هو معلوم للعارف ولهذا لفظية ومعلوم صحة دعوى النقل والانتقال على البيع ح فليس من اطلاق المسبب على السبب عن الانتقال على البيع وكاثرها انه مجاز لا يجوز في التعريفات وان التعريف بالغاية انما يكون بالاتيان بما يناسب الغاية بالحمل على المعرف وليس هنا كذلك كما قيل وليس ذلك الغرض ما كان ينبغي التكلم بمثلها انما تكلمنا اقتداء بهم واشارة الى بعض المراد لعلم يزول الاعتراض ولا نتعرض لبيان الجامعية والمانعية والجنس والفصل للمعرف لعدم معانا ما قيل بهذه بادنى تصرف كما لا يخفى وليس في ذلك اثم وانما المهم بيان ما هو محتاج اليه من بيان الاحكام واثباتها بالدليل فاعلم ان الذي يظهر انه لا يحتاج في انعقاد العقد للبيع المملك الناقل للملك من البايع الى المشتري وبالعكس الى الصيغة المعينة كما هو المش بل يكفي كل ما يدل على قصد ذلك يعني يصح الاقباض وهو المذهب المنسوب الى الشيخ المفيد من القدماء والى بعض محققي الشهيد الثاني وهو المفهوم عرفا من البيع لانه كثيرا ما يقال في العرف ويراد ذلك بل ثانيا ذلك ممن لم يسمع من المتفقهة شيئا ولهذا تسمع يقولون بعنا وبيريد ذلك من غير صيغة بل تلك الصيغة بدون الشعور بها ولهذا يصح انه وقع البيع بدون الصيغة وبالجملة الاطلاق واضح عرفا وليس ذلك المعنى المش في اللغة فانه مسبوق باللغة وهو ظ ولا العرف لما ثم ولا في الشرع بمعنى وجوده في كلام اصل الشارع من الكتاب والسنة والاجماع المستلزم لذلك ح نقول المعتبر ليس الا المعنى الذي ذكرناه وهو المفهوم عرفا فقوله تعم واحل الله البيع واوفوا بالعقود ونحوها يدل على باحته ومملكيته من الاخبار الكثيرة الصحيحة المتواترة والاجماع المعلوم اذ لا شك في اباحته وملكية ما يطلق عليه البيع وان لم يكن الا العرفي فلا يكون الا المباح الاول وانه لو كان المعتبر غيره ما كان يليق من الشارع اهماله مع تبادر غيره وكمال اهتمامه بحال الرعية في بيان الجزئيات من المندوبات والمكروهات فيصير كاغراء بالجهل وذلك لا يجوز عندنا بل السكوت وعدم البيان في مثل هذا المقام صريح ونص في الحوالة الى العرف كما في ساير الامور والحال الى الان وليس الاهذا ولا انه لا شك في اباحة التصرف بمجرد ما قلناه ولهذا هو المتداول بين المسلمين من زمانه الى الان من غير نكير بل الظاهر ان ذلك اجماعي الا ان القول بانعقاده فاسد كان قولا للعلامة وقد رجع عنه على ما نقل عنه والتصرف دليل الملك لانه انما اباح صاحب الملك بقصد الملك والبيع فلو لم يحصل ذلك لما كان ينبغي الجواز ولا يجوز التصرفات التي لا يمكن الا مع الملك فانه يجوز بيع السلعة لنفسه لا بالوكالة فلو كان باحثا لما كان البيع جايزا اذ لا بيع الا في الملك وبجواز وطي الامة المبتاعة بالوطي المذكور ومعلوم انه فرع الملك بالنص والاجماع وهو ظ وهو لانه ما وقع صيغة في زمانهم والا لنقل عادة وما نقل عند العامة ولا عند الخاصة وهو ظ ولان الملك حاصل عند الاكثر من غير لزوم كما نقل عن كره ومعلوم ان لا موجب له الا عقد البيع وهو ظ ولان الظاهر ان الغرض حصول العلم بالرضا وهو حاصل ولان الظاهر انه يصدق انه تجارة عن تراض وهو كاف كما هو مدلول الاية وللشريعة السهلة السمحة وللزوم الحرج والضيق المنفي عقلا ونقلا فان الاكثر من ما يقتصرون على الصيغة المعتبرة يعني يشق عليهم ذلك ولانه يقتسمون احدهما فيبقى المال للوارث اذ لا دليل على لزومه ح فتم ولقولهم باللزوم بعد التصرف فلو لم يكن عقدا مملكا لما يلزم ذلك وهو ظ ولان تلف المال ليس بهلاك ثم يمكن عدم الضمان حيث كان التصرف مباحا ولكن ظ كلامهم اللزوم فتم وبالجملة القول بالملكية وبوقوع البيع الحقيقي هو المتجه خصوصا مع عدم القايل بانه بيع فاسد انه لا يجوز معه التصرف وانه لا دليل لعدم الملكية الا عدم اصل الملك او استصحاب الملك على ملك المالك حتى يتحقق وقد تحقق مع الصيغة المعتبرة بالاجماع وبقي الباقي والشهرة اذ لا اجماع عندنا لما عرفت ولهذا ما ادعى بل ادعى الشهرة في شرح يع وكره وغيرهما ولا عندهم فان المالك واحمد وبعض الحنفية على ما قلنا وبعض العامة يقول بذلك في الحقير دون العظيم وفسر الحقير ببعض القطع في السرقة وهذا الحكم الشهرة ليست بحجة وهو ظ والاصل والاستصحاب مزول بالادلة التي ذكرناها وهي اثنا عشر دليلا من الكتاب والسنة والاجماع وترك البيان وعدم نقل الصيغة والتصرف المفيد للملكية والشريعة السهلة ولزوم الحرج والضيق المنفي عقلا ونقلا واللزوم بعد التصرف والتجارة عن تراض والعلم به والملك بوطئها واللزوم عند الاكثر وغير حصول العلم وبقاء المال للوارث بعد موت البايع ابعد من ذلك شرايط العربية والماضوية من غير نقل دليل بالجملة ما نجد له دليلا قويا الا انه مش قال بعض الاصحاب يجب التوقف معتمد للغير واضح الدليل والاحتياط حسن مع الامكان ولكن اذا وقع من غير الصيغة فيشكل العمل بالاحتياط ثم ظ كلام المفيد هو اللزوم بهذا الوجه ويوجه ان هذا العقد افاد الملك الاصل فيه هو اللزوم لهذا يثبت اللزوم في العقود ولا دليل عليه غيره وهو ظ ولان الظ ان كل من يقول بانه عقد حقيقي يقول باللزوم ولان مقتضى عقد البيع الحقيقي هو اللزوم بالاتفاق ولانه اذا حصل الملك المحض فخروجه لا الى غيره يحتاج الى دليل ولا دليل والاصل عدمه ولما انهم يقولون باللزوم بعد التلف انه دليل اللزوم قبله اذ اللزوم بالتلف بعيد ويحتمل عدم اللزوم لان الاصل عدم اللزوم والملك اعم ولان الملك واللزوم متغايران فهما كانا وقد دلت الادلة على حصول الاول فقط ولان زوال الملك بعد الحصول يحتاج الى الدليل ولا بعض ما مر اذ عرفت هذا فاعلم ان النزاع بين القايل بان المعاطاة مفيدة للملك وليس بعقد والقايل بانه عقد يرجع الى اللفظ الا باعتبار اللزوم وعدمه وينبغي ان لا يتنازع بل يقول عقد غير لازم مع ان الظ اللزوم بعد تحقق الملك فلا ينبغي النزاع وان ما ذكرناه جار في ساير العقود وليس بمخصوص بالبيع لعل العلم حاصل بان الهدايا والتحف والهبات التي كانت في زمانه وزمانهم بالنسبة اليهم والى غيرهم وكذا ما كانت في زمان الصحابة والعلماء كانت تقع من غير صيغة وكانوا يتصرفون فيها تصرف الملاك مثل البيع بعد الميت والوطي والعتق في حيوة المهدي والواهب وبعد مماتهم ايضا والا لنقل ولو نادرا من طريق العامة والخاصة ولو بسند ضعيف مع ان الظ في نقل مثله التواتر ولهذا لا يقبل البعض في مثله الا التواتر وهو مؤيد لما قلناه مما قد جعلها بعضهم مثل المعاطاة وقالوا بانها تفيد الاباحة فقط لا الملك وبعضهم انها تفيد الملك لا اللزوم ويلزم بالتلف ونحوه مع انه ليس بعقد والبعض جعلها عقدا فاسدا ونقل رجوع القايل عنه والمفيد جعلها عقدا حقيقيا فتدبر المذكورة الاول الخ وقد يترايا بن الاوايل

ولا ينعقد بغيره وان حصلت امارة الرضا في الجليل والحقير ولو تعذر النطق كفت الاشارة ولا ينعقد الا بلفظ الماضي وفي اشتراط تقديم الايجاب نظر ولا ينعقد بالكناية كالبيع
والكتابة والاجارة وكلما يذكر في متن العقد من الشروط السائغة كقصارة الثوب لازم ما لم يؤد الى جهالة في احد العوضين ولو فسد الشرط فسد العقد ولو شرطها لا يدخل تحت
القدرة كجعل الزرع سنبلا بطل ولو شرط عتق العبد لزم فعله ولو لم يعتق تخير البائع في الفسخ وان مات العبد قبله ولو شرط خدمته او اجلا معينا او رهنا او ضمينا صح الركن الثاني المتعاقدان

## كتاب المتاجر

الكل والظهور لا اختبروا الاباحة فقط بعينه ابعد منه كونه عقدا فاسدا لا يجوز التصرف له اصلا من جواز التصرف وغيره نعم الملك محتمل ولكن لا ينبغي النزاع في
انه عقد اذ لا سبب للملك الا العقد بقصد المتعاقدين وفي نفس الامر والقول بان التراضي والتسليم مع ما يدل عليه معتقد له وهو الملك ان ليس ذلك عقد
بعيد لدليل عينه لانا ما نريد من البيع العقد الا ما يفيد الملك على وجه التراضي مع ما يدل عليه لقصد ثم الظاهر من الملك اللزوم فلا ينبغي النزاع قوله ولا ينعقد
اي البيع بدون العقد هو الايجاب والقبول المنعقد هذا اشارة الى عدم حصول الملك بالمعاطاة وقوله في الجليل والحقير اشارة الى خلاف بعض العامة كما اشرنا اليه
قوله ولو تعذر الخ اشارة الى ان اللفظ المعتبر انما يشترط مع الامكان ومع التعذر تقوم مقامه الاشارة كما في الاخرس ومن بلسانه آفة فانها بمنزلة تكلمه وسلطنه
يجب الاشارة بدل القراءة والتكبير وغيرهما والظاهر عدم وجوب التوكيل كما قيل ويجوز غير الاخرس العاجز بنفسه هذا مؤيد لما قلناه لانه لو كان اللفظ متعينا
لما جاز التجاوز عنه مع جريان التوكيل وامكانه من غير نص وليس هذا مثل الصلوة لعدم جواز التوكيل فيها ولهذا ما يوجبون هنا الاتيان بالمقدور بتحريك
اللسان والاشارة بالاصبع بل يكتفون بما يفيد الرضا وهو يدل على ان الغرض من العقد مثل الاشارة الكتابة على الورق والخشب والتراب بحيث يدل على
الرضا قوله ولا ينعقد الخ لا دليل عليه واضحا الا انه مشهور ونقل جوازه بالامر مثل بع والمضارع مثل ابيع عن ابن البراج ولا باس بالانعقاد بغيرهما مع
الدلالة على انشاء العقد ايجابا وقبولا مع صدق البيع والعقد وعموم ادلة الصحة وخصوص الاخبار الدالة عليها بلفظ المضارع كما سيجيء في بيع الآبق واللبن في
ان نقل في كره الاجماع على عدم الانعقاد بقوله ابيعك اشتري لاحتمال الاخبار وكذا ادعى الاجماع على عدم الانعقاد في الاستفهام نعم لا بد مما
يدل على قصد انشاء البيع لا الطلب ولا الاخبار فقط كما في الماضي ويمكن ان يكون قوله ذلك مع التواطي على ذلك قبل العقد كافيا قوله وفي اشتراط الخ وجه النظر اصالة
العقد والاصل عدم اشتراط شيء وساير ما تقدم والاحتياط لوجود الخلاف وان القبول فرع الايجاب فلا معنى لتقديمه والاول اظهر وتدفعه مما تقدم ويؤيد جوازه في
النكاح مع ان بناءه على الاحتياط التام والاحتياط ليس بدليل مع انه لا يمكن بعد الوقوع وكون القبول فرع الايجاب غير ظاهر ومنقوض بما يجوز في النكاح على انه انما
هو مع كونه بلفظ قبلت ونحوه وحده او مع انضمام هذا المتاع وشرائه بمبلغ كذا او نحو ذلك فكاف من غير نزاع على ما نقل في شرح الشرايع ولهذا لو اتى البايع ايضا بلفظ
القبول ونحوه لم ينعقد لا للتقديم بل لعدم صحة هذا اللفظ واما النزاع اذا اتى بمثل قوله ابتعت وشريت وتملكت منك هذا المتاع بكذا بحيث يشتمل على
جميع ما يعتبر في صحة العقد في صورة تقديم الايجاب لا ينبغي النزاع فان البايع كالمشتري فيجوز ابتداؤه بالصيغة قبل الاخر فيكون الاول موجبا والثاني قابلا
وسيجيء في بيع الآبق وبيع اللبن في الضرع الاخبار الدالة على جواز وقوع البيع بلفظ المضارع مع التقديم وبعضها صحيح قوله ولا ينعقد الخ اي لا ينعقد البيع بما يدل
على البيع والشراء الذي هما الايجاب والقبول صريحا بل يدل كناية وان قصد ذلك مثل ادخلته في ملكك وجعلته لك بكذا لا يصح ذلك في الخلع وكتابة المماليك
وعقد الاجارة وهو على مذهبه بل هو مستغن عنه بعد حصر الايجاب والقبول في الماضي وقد عرفت انه ينبغي الانعقاد بجميع ما يصدق عليه البيع عرفا بحيث يعلم علما
متعارفا قصد ذلك ولو بالقرائن لما تقدم وجعل في كره الكناية كالكتابة وقال ولا في الكتابة لامكان العبث وهو يدل على انه لو علم القصد لصح وهو مؤيد لما
قلناه وكذا ما قيل فيه ان الصيغة انما تعتبر في غير الضمني مثل اعتق عبدك عني فيكفي ثم قوله وكلما الخ دليل لزوم ما ذكر في العقد من الامور السائغة
غير المنافية للعقد مثل قصارة الثوب وهو الايفاء بالعقود وهو داخل فيه مثل قوله المؤمنون عند شروطهم وهو ثم ومثله صحيحة في الفقيه وسيعين ايضا
والادلة الدالة على الايفاء بالوعد من العقل والنقل كتابا وسنة وهي كثيرة جدا ولكن ينبغي بلفظ لا يكون سببا لتعليق العقد بان يقول بعتك ان قصرت
ثوبي او بشرط قصارة الثوب فانه يدل على تعليق العقد وظاهرهم عدم انعقاد المعلق وايضا لا شك ان مقتضى لفظ العقد عدم الانعقاد الا بعد حصول
ذلك الشرط مع انهم يقولون بالوقوع بعد تمام الصيغة فينبغي ان يقول بعتك وشرطت عليك قصارة هذا الثوب او استأجرتك لقصارته ونحوه
ومعلوم ايضا انه لو لم يذكر في العقد لم يلزم فلكن العقد بالمعنى المتقدم فاذا ذكر واعطي على وجه قياسا على ذلك الوجه فالظاهر اللزوم مثل الاصل
وبالجملة هو تابع للاصل فاذا ذكر معه بحيث يفهم كونه مرادا وقبل على ذلك الوجه لزم والا فلا هذا هو مقتضى النظر القاصر وان كان مقتضى كلامهم خلاف
ذلك لعله مبني على الاصل المتقدم في الصيغة فقد ذكر انه معلوم عدم اشتراط غير الجايز مثل ان يعطيه خمرا او خنزيرا والظاهر بطلان العقد ايضا لو كان
المقصود انه انما ينعقد البيع ويرضى به على تقدير الاتيان بالجزء الاخر والرضا بهما اعني لا يرضى باحدهما دون الاخر وان لم يكن بصورة الشرط والتعليق وكذا لما
يؤول الى الجهالة في الثمن بان يقول بعتك بهذا وكتابة كتاب وفي المبيع مثل بعتك هذا وشرطت لك كتابة كتاب بكذا ان لم يعلم بصحة هذا الخ
وانه يصح ويلزمه كتابة ما يصدق عليه كتابة بناء على جعلهم هذا من بيع الغرر ولهذا قال في كره لو اشترط شرطا مجهولا كما لو باع بشرط ان يعمل فيه ما يامره قوله فلو
ولا ينبغي القول بصحة الاصل وبطلان الشرط في مثله كما نقل عن بعض علمائنا في كره في بعض المسائل واختار بطلانهما مثل ما هنا واليه اشار بقوله ولو فسد
الشرط فسد العقد قوله ولو شرط الخ وجهه ظ مما تقدم بل فرع له لانه شرط فاسد وهو ظ وفساد الشرط مستلزم لفساد المشروط كما تقدم قوله ولو شرط الخ اي
لو باع العبد وشرط عتقه مطلقا او عن المشتري وجوز في كره عن البايع ايضا وفيه تامل لعدم الملك لزم البيع والعتق ايضا انه لو لم يكن عين مدة لزم في الحال
وبعد تلك المدة مع تعيينها ولو لم يعتق تخير البايع بين ان يفسخ البيع ويعطي ثمن المشتري ويرد العبد ان كان باقيا وان كان تالفا ياخذ قيمته يوم التلف
ان فسخ والا الثمن هذا ظ كلامهم وادعى الاجماع على ذلك في كره ولي فيه تامل لانهم يشترطون في جواز الشرط وصحته عدم كونه خلاف مقتضى العقد ولا شك ان
وجوب العتق خلاف مقتضاه لانه يوجب كونه ملكا لم يتصرف فيه كيف شاء ولهذا قيل ان شرط كونه ان لا يبيع ولا يعتق بطل لانه خلاف مقتضاه باعتبار النص
في بعض الزمان الا ان يقال ان العتق مبني على التغليب فقد استثني من تلك القاعدة وقد اشار الى التغليب في كره والى الاجماع في شرح يع في الجملة ولا تاثير
لرواية ما بالشرط ينبغي فساد العقد وبطلانه كما هو مقتضى الشرط فانه يقتضي توقف الصحة على الشرط لا اللزوم حتى يلزم التخيير ولعل كونه لعدم صورة الشرط وعدم
صحة تعليق البيع على الشرط يقتضي ذلك فتم ثم ان الظاهر انه على تقديره ذلك يجب عليه العتق بنفسه او بوكيله بمعنى حصول العتق في ملكه باختياره للشرط من غير اختيار

ويشترط صدوره من بالغ عاقل مختار مالك او مأذون له فلو باع الطفل او المجنون او المغمى عليه او السكران وان اذن لهم او المكره لم يصح ولو اجازوا بعد الكمال الا المكره متن

ما يوجب عليه مثل التنكيل بل بعرها ايضا لانه المتبادر من شرط العتق ولذلك نقص من القيمة فلا يجوز اخراجه عن ملكه ولو كان بشرط العتق ببيع ونحوه ويمكن جواز الاقالة لعود دليلها وكفارة بالخيار والعيب لا يجزي التنكيل فيمكن ان يعتق لعود دليل العتق بالتنكيل وله الفسخ واخذ القيمة لانه تلفه ولا يمكن الرجوع اليه فكذا الكلام في العتق في الكفارة مع لزوم العتق ويحتمل عدم الرجوع وحصول الاتيان بالشرط وهو العتق فتأمل ثم ان ضبط الشرط وجوازه محتاج الى تامل كثير فانه مشكل جدا فان ما قالوه غير منضبط فان حاصله ان جميع ما جوزه الشارع في العقل او الكتاب او السنة او الاجماع او النقل يجوز ترتب عليه الاثر لا غير مثل ما لا يقدر عليه المشترط عليه او يؤل الى الجهل في المبيع او الثمن ونحو ذلك واما غيرها مما هو جايز في نفس الامر وغير معلوم جواز اشتراطه في العقد وعدمه مثل شرط العتق سكنى يوم او سنة في الدار فغير واضح تقييده بما هو جايز شرطه في العقد صحيحا مجمل غير مفهوم ونحو ذلك وبالجملة منه ما هو ظ جوازه مثل ما هو مقتضى العقد مثل قبض الثمن وخيار المجلس والحيوان وغير ذلك ومنه ما لا يجوز يقينا مثل ان لا يتملك او لا ينتفع به اصلا ومنه ما فيه الاشكال مثل ما مر وقد قسموا الشرط بانقسام غير واضح مثل ما لعله في كره وغيرها ويحتاج الى التامل في الاصل والاخبار والايات يقتضي جواز كل شرط الا ما علم عدم جوازه وصحته بالعقل او النقل فتأمل والله الموفق وقد جعل العتق في كره مما ليس يقتضي العقد لانه مصلحة للمتعاقدين وفيه تامل ومنه يعلم جواز اشتراط رهن او اجل معين في الثمن وهو النسيئة وهو المثمن وهو السلم وسيجيء تحقيقهما **قوله** ويشترط الخ الظ ان ذلك كله شرط في عقد البيع على الوجه الذي قلناه ومعناه وعلى الوجه الذي قالوه لاشتراك الدليل فيشترط ذلك في المعاطاة ايضا لاشتراك الدليل وان كان خ عبارة انهم هنا خالية عن ذلك والظ انه لا خلاف في الكل في الجملة ويدل عليه الاجماع ايضا في الجملة قال في كره الصغير محجور عليه بالنص والاجماع سواء كان مميزا او لا في جميع التصرفات الا ما استثني كعبادته واسلامه واحرامه وتدبيره ووصيته وايصال الهدية واذنه في دخول الدار على خلاف في ذلك قال الله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما الاية يعني اموالهم ولعل قوله وارزقوهم فيها واكسوهم قرينة له وقوله فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه الاية مثل السفيه المبذر والضعيف الصبي لان العرب تسمي كل قليل العقل ضعيفا والذي لا يستطيع المغلوب على عقله الاجماع مع غيره والاية غير صريح الدلالة الا ان عقد دفع مال اليتيم على الاعتبار باصلاحهم لا يستلزم عدم جواز ايقاع العقد عدم الاعتبار بكلامهم خصوصا مع اذن الولي والتمييز ويؤيده اعتبار المستثنى فانه لو كان ممن لا اعتداد بكلامهم ما كان ينبغي الاستثناء ولهذا قيل بجواز عقده اذا بلغ عشرا وعتقه حال الاختبار فان ظ الاية كون الاختبار قبل البلوغ فح يلزم التاخير في الدفع مع الاستحقاق والظ منه وقوع المعاملة ايضا او التفويض اليه بالكلية فاذا تحقق الرشد يكون ما فعله صحيحا وكون ايقاع العقد عن الولي حال الاختبار بعيد غير مفهوم من الاية وكذا كون المراد به مجرد المماكسة والسوم فقط وبالجملة اذا جوز عتقه ووصيته وصدقته بالمعروف وغيرها من القربات كما هو ظ الروايات الكثيرة لا يبعد جواز بيعه وشرائه وساير تعاملاته اذا كان بصيرا مميزا رشيدا يعرف نفعه وضرره في المال وطريق الحفظ والتصرف كما كان يجد كثيرا من الصبيان فانه قد يوجد بينهم من هو اعظم في هذه الامور من اباءهم فلا مانع للصغير من ايقاع العقد خصوصا مع اذن الولي وخصوصا بعد تعيينه الثمن الا ان يقال تدل بعضد بجملة وعلم بجب عقابه لكن ذلك قد يندفع من العلم بحال الصغير قال في كره هل يصح بيع المميز وشراؤه باذن الولي الوجه عندنا لا يصح ولا ينفذ الخ ليتستشعر منه الخلاف في الجواز والصحة قال ايضا وفي خبر لنا جواز بيعه اذا بلغ عشرا وهذا صريح في الجواز بمعنى جواز بيع من الصغير وبالجملة ظ عموم الايات والاخبار والاصل هو الجواز مع التمييز التام واذن الولي لعدم المانع الصريح لعدم تحقق الاجماع في محل الجواز كما هو صريح الايات وعدم الاخبار مؤيدا بالاخبار الدالة على ما استثنى مع العقل يؤيد الجواز وسيجيء انشاء الله زيادة تحقيق في بحث الحجر وننقل هنا بعضه دليل تحديد البلوغ وبيان الرشد الظ ان البلوغ يحصل بالشروع في خمسة عشر في المذكر كما هو مذهب بعض العامة وبعض اصحابنا ايضا وفي تحققه بالشروع في اربعة عشر وجه قوي كما يدل عليه رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغ اشده ثلث عشرة سنة ودخل في اربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا كانها صحيحة حيث ليس فيها من فيه شيء الا الحسن بن علي الوشاء والظ توثيقه من تسميته ما هو فيه هذا ويؤيد الصحة اخبار اخر مثل رواية ابي حمزة الثمالي عن الباقر ع قال قلت له جعلت فداك في كم تجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة واربع عشرة سنة قلت فانه لم يحتلم قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه نقله في كره في مقام الاعتبار بالسن حجة على العامة ولكن قال في مسئلة الجزية في طريقها قول وحمل على ان جريانها احكاما الا بمعنى التحفظ على سبيل الاحتياط وهو بعيد والاجماع على غيره غير ظ بل هو ظ رواية الكافي وما في رواية حمران ان البلوغ يحصل بالاحتلام وبلوغ خمس عشرة وانه لا يجوز بيع الغلام حتى يبلغ خمسة عشر سنة مع ضعفها بعبد العزيز العبدي وجهالة حمزة بن حمران مع عدم توثيق حمران صريحا مع قصور في المتن يمكن تاويلها بحيث ينطبق بالحمل على الاستقلال من اذن الولي على الشروع فيه فتأمل وان الرشد هو حفظ المال وعدم صرفه في غير الاغراض الصحيحة عقلا او شرعا كما هو المفهوم من رواية عيص بن القاسم في الحسنة لهشام عن ابي عبد الله ع قال سالته عن اليتيمة متى يدفع اليها مالها قال اذا علمت انها لا تفسد ولا تضيع وكان المراد اهل الرشد ويحتمل ان ادخله في العقل وقد ادعى الاجماع على اعتبار العقل وعدم صحة معاملة المجنون ويدل عليه العقل ويدل على اعتبار الاختيار وعدم الصحة مع الاكراه العقل والنقل ايضا مثل ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والظ عدم الخلاف فيه ايضا وكذا على اعتبار كونه مالكا او من له الاذن وكان نقلا في جريان الوكالة في المعاملة وهو ظ من الاخبار ايضا حيث كانوا يامرون بالشراء والبيع لهم ويدل عليه ايضا فعله ص مع البارقي ورواية مشهورة وسيجيء في نهي المسلمين التعذر وان الغرض هو الرضا فيحمل مثل قوله لا بيع الا فيما يملك على عدم الاذن ويجعل الملك اعم من ملك العين او ملك التصرف فيها فانه فالفرع العين كذا ظ الى قوله ولو اجازوا الا المكره فان الاستثناء غير واضح بل الظ البطلان ح ايضا لعدم حصول القصد بل وعدم صدور العقد عن تراض والظاهر اشتراطه على ما هو ظ الاية وانه لا اعتبار بذلك الايجاب في نظر الشارع فهو بمنزلة العدم ولعدم الفرق بينه وبين غيره من الطفل وغيره والفرق بين كلامهم بانه لا اعتبار بمعنى كلام الطفل بخلاف كلام المكره فانه معتبر الا انه لا رضا فاذا وجد الرضا صح لوجود شرطه بعيد جدا لما عرفت وبالجملة لا اجماع فيه ولا نص والاصل و

ولو باع المملوك بغير اذن مولاه لم يصح ولو اشترى نفسه من مولاه لغيره صح وللمالك ان يبيع بنفسه وبوكيله وللاب والجد له والحاكم وامينه والوصي ان يبيع عن الطفل والمجنون مع المصلحة ولو باع الفضولي وقف على الاجازة فيبطل لو فسخ ولا يكفي الحضور ساكتا وللحاكم البيع على السفيه والمفلس والغائب ويشترط كون المشتري المسلم والمصحف الا فيمن ينعتق بملكه مسلما ولو باع المملوك له ولغيره فان اجاز المالك صح والا بطل فيما لا يملك ويقسط المسمى على القيمتين ويتخير المشتري فيه فسخ ولو ضمه الى غير المملوك كالخمر والخنزير والحر قوم عند مستحليه او على تقدير العبودية وقسط المسمى على القيمتين ولو علم المشتري في الموضعين فلا خيار متن

الاستثناء وعدم الاكل بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وسائر ما يدل على عدم الانعقاد وهو ظ الا ان المش الصحة وما نعرف له دليلا وهم اعرف بما قالوا لهم نصا ما نقل الينا قوله ولو باع الخ الظ عدم الخلاف في كون العبد محجورا عليه لا يصح انعقاده البيع وغيره الا باذن مولاه وان باذن مولاه يصح وان كان بيع وشراء لغيره بوكالة عنه باذن مولاه ويلوح من ظ العبارات ان يكون خطاب المولى له بالبيع ايقاع العقد معه كافيا في الاذن ولا يحتاج الى الاذن سابقا وفيه تامل اذ ينبغي ثبوت الوكالة قبل ايقاع العقد ويمكن القول بانه حاصل هنا لان خطابه بان يبيعه منه وكله بل يدل على تجويزه لو كالة والعلم برضا بقاء ارضنا بل الا ان يقال لابد من التصريح حتى يعلم العبد انه عمل الوكيل وذلك غير معلوم فتدبرا فتامل في القبلية ايضا قد يكفي المقارنة وحين العقد بحيث لا يقع جزء من العقد قبل الوكالة قوله والمالك الخ لا خلاف في جوازه بنفسه وبوكيله لصحة البيع الذي تحقق مشروعيته بالكتاب والسنة والاجماع وتقدم ما يدل عليه ايضا قوله وللاب الخ الظاهر انه لا خلاف ولا نزاع في جواز البيع والشراء وساير التصرفات للاطفال والمجانين والسفهاء المتصل جنونهم وسفههم الى البلوغ من الاب والجد للاب لا للام ومن وصى احدهما مع فقدهما ثم من الحاكم او الذي نصبه لهم وكذا لمن حصل له الجنون او سفه بعد البلوغ فان امره ايضا الى الحاكم اذ انتفت ولايتهما ولا يتم بالبلوغ والرشد لانه دليل على العود فهم كالعدم فيكون للحاكم كما في غيرهما فتامل والظاهر انه عند عدمه وتعذره يجوز لآحاد المؤمنين ذلك مع المصلحة والا ايضا تدل عليه وسيجيئ انه تم قوله ولو باع الخ هذا هو المش وما نجد عليه دليلا الا ما روي عن عروة البارقي انه اعطاه دينارا ليشتري له شاة فاشترى شاتين فباع احدهما بدينار وجاء بدينار وشاة وحكى له فقال له بارك الله لك في صفقة يمينك ذكره واحتجا انه عقد صدر من اهله في محله وليس شيء منه مفقود الا الرضا وقد يحصل ومعلوم عدم صحة الرواية ومعارضتها باقوى منها دلالة وسندا كقوله لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك ويمكن ايضا حملها على انه رضا عنه وكونه وكيلا مط ومعلوم ايضا عدم صدوره من اهله لان الاهل هو المالك ومن له الاذن وبالجملة الاصل واشتراط التجارة عن تراض الذي يفهم من الاية الكريمة والايات والاخبار الدالة على عدم جواز التصرف في مال الغير الا باذنه وكذا العقل يدل على عدم الجواز وعدم الصحة وعدم انتقال المال من شخص الى اخر وقد اجاب في كره عن رواية حكيم بان النهي لا يدل على الفساد والظاهر ان النهي راجع الى عدم صلاحيته للبيع والانتقال كما هو الظ على انه يلزم القول بتحريم الفضولي وهو بعيد لا يقولون به ولا يمكن ذلك في رواية البارقي وانه يدل عليه غيرهما مما ذكرناه ثم ان الظ انه على تقدير الجواز يكون الاجازة جزءا لسبب لا كاشفا وهو على الظ مع اني ارى اكثرهم لا يقولون الا بانه كاشف وما ارى له دليلا واما الدليل على الاول فكثير مثل ان المفهوم من الاية خصوص قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض والاخبار بل العقل والاجماع على ان رضا صاحب المال جزء سبب وشرط وله دخل في صحة العقد فهو فكيف يصح العقد بدونه وكيف يكون ذلك كاشفا لا سببا وانه احد الركنين الرضا جزء او معلول عدمه جزء آخر غير الايجاب والقبول للاتفاق على ان ما لا مدخل له في جزء ولا شرطا غير الايجاب والقبول الصادرين عن الكاملين حصل جميع ما يتوقف عليه العقد فلزم الحكم بالصحة بدون الرضا وانه على تقدير عدم الرضا ان عدم شيء له دخل في صحة العقد ما الرضا او الذي يقاربه فلا يكون العقد صحيحا حين الوقوع والا لزم الحكم بفساد العقد مع وجود جميع ما يتوقف عليه وهو ظ البطلان وان العقد ان كان موقوفا على امر اخر الى حين تحقق الرضا يلزم عدم صحة العقد فلا يكون الرضا كاشفا وان لم يتوقف يلزم الصحة بالفعل قبل وجود الرضا وهكذا الكلام في جميع الامور التي يقال ان الاجازة او القبول سبب او كاشف مثل قبول الوصية وقد فصلناه واوضحناه هناك واما فائدة الخلاف فهي ظاهرة لا تحتاج الى البيان قوله ولا يكفي الخ اي لا يكفي الحضور ساكتا في بيع مال الفضولي بل لابد من التصريح فان السكوت مع الحضور لا يدل على الرضا او في الرضا والاجازة او في انعقاده المقتضي ويعلم مما تقدم انه لو علم الرضا يكفي ذلك لصحة البيع ولا يحتاج الى التصريح والتوكيل بل اذا علم رضا المالك انه بوجه من الوجوه يكون ذلك كافيا وكذا في التصرف في مال الغير بل لو وقع فضولي من احد الطرفين يمكن التصرف عوضا عن ماله في ذلك المبيع والثمن لو وقع العقد فضوليا بالنسبة اليه لحصول العلم برضا الذي كان حاضرا في العقد واجاز وبطريق التقاص او تعذر الوصول اليه وكذا في جميع الامور حتى في المعاملات الفاسدة لو علم ذلك ثم فان الذي يظهر من كلامهم عدم ذلك حيث كان عقدا باطلا فاسدا ولا يجوز التصرف فيه لانه ما كان الرضا الا بانه بيع صحيح وقد فسد وانه لم يعلم الرضا بوجه اخر غير ذلك فتدبر واجتهد في الاحتياط قوله وللحاكم الخ كان دليل جواز البيع للحاكم مال السفيه والمفلس والغايب مع المصلحة هو الاجماع وكونه احسانا ولا سبيل على المحسنين المقررة لانه قد يحتاج الى البيع للحفظ وعدم التضييع والنقص وقد يعلم رضا كل عاقل بما فيه نفع تجارة عن تراض وكيلا له لحصول العلم به ولانه قايم مقام الامام ونايب عنه كانه بالاجماع والاخبار مثل خبر عمر بن حنظلة فجاز له ما جاز له الذي هو اولى بالناس من انفسهم ويؤيده جواز التصرف في مال الاطفال للاخبار الصحيحة الصريحة وبعض ما في الايات مثل خرق السفينة واقامة الجدار في قصة الخضر وموسى عليهما وعلى نبينا السلام وان كان في شرع من قبلنا لا ان ظ الجواب يدل على ان سبب جوازه هو اقتضاء العقل وحكمه بانه نافع فيجوز في كل الملل ويمكن استفادته من منع الحرفاء ويمكن جواز ذلك لآحاد المؤمنين الذي يثق من نفسه مع تعذر الحاكم لبعض ما تقدم وما رايت له دليلا غير ما ذكرناه لا تفصيل في كلامهم قوله ويشترط الخ يعني لو كان المبيع مسلما او مصحفا يشترط كون المشتري مسلما وهو المش قال في كره في الاول وهو مذهب اكثر علمائنا واستدل عليه بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وبانه لا يجوز الاستدامة فلا يجوز الابتداء فكانه لا خلاف في الاستدامة لو ملكه بالارث يحكم عليه بالبيع ولعل دليل عدم جواز بيع المصحف عليهم وعدم جواز شرائهم هو تعظيم كتاب الله العزيز قال في كره قال به احمد وبعض الشافعية ثم في الدليل ما ستعرف من ذلك من كان المشتري ينعتق عليه مثل الاب والابن والمحرمات من النسب لعل وجهه انه لا يبقى السبيل والتسلط لانه ينعتق عليه في الحال فالبيع عليه اصلح له فكانه يحصل في ملكه ثم ينعتق فتامل قوله ولو باع الخ اي لو ضم مال غيره الى مال نفسه وباعهما صفقة فان كان باذنه فهو صحيح بقسط المسمى وان لم يكن باذنه فان اجاز فكذلك ان قلنا بصحة الفضولي والا بطل في مال الغير فقط وبقسط الثمن لتمييز ثمن ماله ويحتمل البطلان راسا فانه انما حصل التراضي والعقد على المجموع وقد بطل ما حصل على البعض التراضي والعقد اذ حصوله في الكل لا يستلزم حصوله في الجزء والمشهور انما يبطل في

ولو باع غير المملوك ورجع المالك في العين رجع المشتري على البائع بالثمن وبما غرمه مما لم يحصل له في مقابلته نفع كالنفقة وقيمة الولد والعمارة مع الجهل بالغصب لا مع العلم وهل يرجع بما حصل له في مقابلته نفع كالسكنى والثمرة واللبن شبهه قولان ويجوز ان يتولى الواحد طرفي العقد الركن الثالث العوضان وفيه مطلبان الاول في الشرائط يجب كونهما مملوكين فلا يصح بيع الحر والخنافس والديدان وشبهها والحشرات والفضلات وكذا ما لا ينتفع به لقلته كالحبة من الحنطة والمشترك بين المسلمين قبل الحيازة كالماء والوحوش وارض الخراج

مال الغير فقط فان العقد على الكل بمنزلة عقود متعددة على الاجزاء ولهذا لو خرج بعض ما له مستحقا لا يبطل الا فيه ونحو ذلك كثير فهذا لم يكن ذلك صريحا وكان بتبعيض الصفقة عيبا يكون للمشتري الخيار ان جهل بالحال والا فلا وفيه تامل معلوم مما تقدم ولان البائع ايضا ما رضي الا على الوجه الخاص فكيف تلزمه على غير ذلك الوجه ويحتمل ثبوت الخيار له ايضا اذا ادعى الجهل او ظن قبول المالك العقد الفضولي او ادعى فيه الاذن ونحو ذلك كذا الكلام فيما لو ضم الخنزير او الخمر الا انه يقوم عند مستحليه بان يقوم عدلان عارفان مسلمان جديدا منا انه يسوى عند مستحليه كذا وكذا ويمكن الاكتفاء بمن يثق منهم على تقدير العجز وحصول العلم او الظن ويقوم الحر بفرضه عبدا ولو كان المشتري عالما لا خيار له في الكل وهو ظ لانه اقدم على ذلك مع العلم فكانه اشترى الجزء الذي يملكه البائع بثمنه وقيل طريق التقويم ان يقوما جميعا ثم يقوم احدهما وينسب قيمته الى قيمة الكل ويؤخذ بهذه النسبة من المسمى لهذا المقوم ويبقى الباقي للاخر وهو ظ

**قوله** ولو باع الخ يعني لو غصب مال الشخص وباعه فان رضي المالك بعد علمه وقلنا بصحة الفضولي فلا كلام والا فالبيع باطل فيرجع الى عينه ان كانت باقية والا فالمثل او القيمة قيل اعلى القيم وقيل حين التلف وقيل حين القبض وليس بجيد لايجاب عوض ما نقص عنده ايضا فلو كان حين الغصب سمينا يسوى عشرين مثلا او حين التلف ثلثين مع ضعفه بحيث لو كان سمينا يسوى اربعين فيجب اربعين على تقدير اعلى القيم ومن حين التلف وبالجملة ينبغي ضم قيمة ما نقص من العين مع القيمة مثل العين فانه ينبغي ضمانه مع عوض ما نقص فكذا القيمة وكلامهم خال عن ذلك وقالوا لا اعتبار بتفاوت السوق وانه لا عوض له فليس الاعتبار بوقت التلف مع ملاحظة ما قلنا ببعيد لان ذلك موقوف القيمة وقيمة السوق ليست بمعتبرة واعتبارها لقيمته وعوض في العين ان نقص فيه والمالك مخير بين ان يرجع الى المشتري او البائع ثم يرجع المشتري على البائع بثمنه وبجميع ما غرمه على تقدير رجوع المالك اليه ان لم يكن حصل في مقابلته له نفع حتى عوض النقص الحاصل بالهزال مثل ما انفق عليه وبقيمة الولد الذي حصل له من العين التي اشتراها ان كانت جارية التي اعطاها للمالك لعله في ولده لا نحو وهل يرجع بما حصل له نفع مثل قيمة اللبن الذي اكله وقيمة الثمرة التي اكلها واجرة السكنى التي اخذها منه المالك ام لا فيه قولان يلتفتان الى انه لما حصل له نفع وحصل عنده عوضه فينبغي ان يعطي محسنا انما اشترى واستكرى فحصل عليه ضرر والى انه سلطه البائع بان ياكله ويسكنه مجانا ولا يعطي شيئا غير ثمن المبيع ويحتمل ان لم يكن له ان ينتفع به فلم يشتر اللبن الا الثمرة ولا يسكن دار الاجرة والظ الرجوع لما مر ولانه بمنزلة تسليطه على ماله باكله مباحا هذا كله مع جهله واما مع علمه فقيل يرجع الى البائع بعين ثمنه لو كانت باقية والا فلا لانه سلط البائع على ماله مجانا فلا عوض له فكان تضييع ماله فيه لان المشتري انما سلطه لكونه عوضا عن المال المغصوب اي لان يسلطه ايضا على اخذ مال الناس كما هو تخليته بفعل ذلك ثم يبذل ماله في امر محرم فلا يملكه الاخذ ولا يبيح له ان يتصرف مثل الرشوة وعوض الخمر وساير المحرمات فالظ انه لا يبيح له التصرف فيرجع ويحتمل عدمه ان يرجع الى عوضه كما في الامثلة الا ان يفعل شيئا مملكا او مبيحا غير ذلك الوجه ويحمل كلامهم على ذلك وفي الابعد كما ترى وقد اشار الى ما قلناه المحقق ابو الشيخ الذي يرده في جواب المسائل التي سئل عنها فيشكل دعوى الاجماع المنقول في ذكره على عدم وجوب رد القيمة ويمكن حمله على ما مر **قوله** ويجوز الخ الظ من كلامهم عدم الخلاف في ذلك بل ادعى الاجماع في ذلك عن ابن ادريس ويفهم الخلاف في بيع الاب والجد ان يشتري مال ولده لنفسه او يشتري لولده من نفسه وفي النكاح ايضا بان يزوج جاريته ولده من صبي ولده الاخر وكذا لوكيل الولي ان يفعل ذلك وانما الخلاف في الوكيل بان يكون شخص واحد وكيل البائع والمشتري معا ويوقع العقد ويكون وكيلا لاحدهما ويوقع لنفسه والوصي بان يوقع العقد لنفسه من مال الطفل ويكون وليا لاطفال ليشتري للبعض من مال الاخر ودليلهم عموم ادلة جواز العقود والايفاء بها يدل على الجواز لصدق العقد عليه من غير نزاع فيكون تحت اوفوا بالعقود واحل الله البيع وغير ذلك ولانه عقد صدر من اهله في محله مع الشرائط فيصح والاصل عدم شرط اخر وعدم كونه من شخص واحد مانعا وعدم اشتراط التعدد ولان الغرض الرضا لا غير لما مر ولانه تجارة عن تراض والجواز في الولي هو صريح في عدم مانعية الوحدة وعدم اشتراط التعدد والاخبار الدالة على ان ليس للوكيل ان يشتري لنفسه كذا البيع محمولة بعد تسليم سندها ودلالتها على التحريم فانها اخبار غير صحيحين في التحريم وفي احدهما اشعار بانه محل التهمة والتدليس لكراهة محتمل جيد كذا التهمة على عدم الاذن الصريح فالمنع ليس من جهة الاتحاد بل من جهة عدم الاذن فان ظ الكلام ان المعاملة يكون من غير الوكيل وهو الظ من الروايات وفهم الاصحاب الا ابن ادريس فيشتري لنفسه مع الاذن الصريح كذا البيع نعم الاحتياط يقتضي عدم ارتكاب مثل ذلك سيما في النكاح وينبغي الايقاع بينهما او بين نفسه ان كان يعرف فيجعلها وكيلة ويكون هو وكيلها او يجعل هذا الاخر وكيله ويكون هو وكيلها وقد يمنع من ذلك بعض العامة نظرا الى ان الوكيل والموكل بمنزلة شخص واحد فما خرج من كون طرفي العقد شخصا واحدا وهو ممنوع كما ترى لكن الاحتياط لا يترك وقد يخيل ان الاصل عدم انتقال مال الى غيره وعدم حصول الاباحة وقد علم ذلك في المتعدد بالاجماع ونحوه مثل صدق العقد بالاجماع ونحوه وللشك في غيره فيبقى في الواحد على اصل المنع ويمكن دفعه بما مر من الدليل فلا يبطل الاصل فيترك لذلك نعم الاحتياط امر حسن خصوصا في زماننا لعدم العلم بوجود قول من يعمل به **قوله** يجب الخ اشارة الى شرائط الركن الثالث وهو العوضان منها ان يكونا مملوكين لمن له البيع والشراء وهو ظ اذ لا معنى لبيع ما لا يملك فانه الشراء ان ذلك سفه وتبذير غير مشروع ولا معقول ولانه اكل مال الغير من غير اذنه وهو مجمع عليه **قوله** ولا ما لا ينتفع الخ كانه اشارة الى ان المراد بالملك هو الملك الذي يحصل به النفع فهو عطف على الحر فلا يصح ولا يجوز المعاملة بما لا ينتفع به لقلته وان كان ملكا كحبة من الحنطة ولهذا لا يجوز اخذه من غير اذن صاحبه وقيل ان لم يجب رده والعوض بناء على ما قيل ولعل دليله ظهور ان بذل المال في مقابلته مثله سفه عقلا وشرعا فلا يجوز ولانه ليس معاملة مثله متعارفا في المعاملة المجوزة بين العقلاء وفيه تامل لانه قد ينتفع به وذلك يكفي ولهذا قيل لا يجوز سرقة حبة من الحنطة وينبغي الضمان والرد ايضا وان قيل بعدمهما ومجرد كونه ليس متعارفا لا يوجب المنع نعم لا بد من بذل ما لا يزيد عليه لئلا يكون سفها وتبذيرا كما في ساير المعاملات فانه قد يشتري حبة حبة ويجتمع عنده بحيث يصير كثيرا وقد يحصل النفع بالانضمام الى غيره ايضا وبالجملة ما لا نفع فيه اصلا او بوجه من الوجوه لا يجوز معاملتها للسرف واما ما له نفع في الجملة كالحبة فالظ جواز المعاملة بها ايضا **قوله** كالماء الخ ظ العبارة تدل على انها مملوكة والملكية مشتركة بين المسلمين كارض الخراج وكان في المثال مسامحة اذ الاولان ليسا بمملوكين بل قابلان للملكية كل ان نعم ارض الخراج مثل المفتوحة عنوة مملوكة وقد مر عدم جواز بيعها وقيل انه يجوز تبعا للاثار وقد مر ان

الظاهر لا

وتمامية الملك فلا يصح بيع الوقف الا ان يخرب ويؤدي الى الخلف بين اربابه على راي ولا بيع ام الولد ما دام حيا الا في ثمن رقبتها مع اعسار مولاها ولا الرهن الا باذن المرتهن ويجب القدرة على التسليم فلا يصح بيع الابق منفردا ويصح منضما لو ضمه الى ما يصح بيعه ولو تعذر القبض لم يرجع على البايع وكان الثمن في مقابلة الضميمة ويصح بيع الطائر اذا اعتيد عوده والسمك في المياه المحصورة

الظاهر ان لا يجوز بيعها مطلقا بل انما يجوز بيع الاثار فقط والاولوية والاحقية ان كانت تبعية نعم يمكن ان يبيعها الامام لمصالح المسلمين فان وقفت عليه قوله وتمامية الخ معناه الملك غير واضح نعم الامثلة ظاهرة وتقديره هنا انما للمالك ان يتصرف كيف شاء وفيه اجمال لا يعلم انه اي شي مما يجوز فيه مطلق التصرف ام لا حق يمنع بيعه منه قوله فلا يصح الخ دليله الظاهر هو لزوم الخراب لو اوقف عليه الذي هو ضد الواقف فانه لا بد في الوقف من ابقاء عينه بيعه بل ذلك داخل في اصل الصيغة والاخراج عما قصده مع كونه جايز الا غير جايز وهو ظاهر وقد استثنى من ذلك ثلث مواضع احدها خروجه عن الانتفاع فيما اوقف له كرث حصر المسجد وكسر جذعه فلا يبعد بيعه للمتولي هو الناظر الخاص ومع عدمه للحاكم ولاحاد المؤمنين ان لم يكن ويشترى ما ينتفع به فيه لانه احسن وتحصيل الغرض الواقف مهما امكن كانه اليه اشار بقوله الا ان يخرب فيمكن ادخال ما ينقص نفعه بما ليس فيه نفع للموقوف عليه فيه وثانيها ما اذا لحق الموقوف عليهم حاجة شديدة وضرورة كلية ولا يندفع بغلة الوقف ويندفع ببيعه ويدل عليه الاعتبار والاخبار مثل رواية جعفر بن حسان وفيه تامل لعدم كونه دليلا مع وجود المنع وصحة الخبر غير معلوم وكان لذلك ما اشار اليه المص ويجيئ في بابه وثالثها اذا ادى الى الخلف بين اربابه لو تحقق بحيث يخاف منه التلف ليله الضرورة ووجوب حفظ ما يتلف وصحيحة علي بن مهزيار ويجيئ في بابها التحقيق ثم واذا امكن شراء شي اخر خال عن المفسدة يمكن وجوبه لحفظ غرض الواقف مهما امكن قوله ولا بيع الخ اي لا يصح ام الولد لنقصان في ملكيتها وهي على ما هو المشهور امة حملت في ملك سيدها منه تحقيقا وعدم جواز بيعها ما دام ولدها حيا مع بقاء ثمنها والمعتق عليه مما لا خلاف فيه بين المسلمين ولعله دلت عليه بعض الروايات ايضا ويجيئ في كتاب العتق وقد الحق بالبيع سائر ما يخرجها عن الملك قياسا على البيع لظهور الاشتراك في العلة ولانه لو جوز غيره لا يبقى فائدة منعه وهو بقاؤها على الملك لتعتق اذ تخرج عن الملك بوجه مثل الصلح والهبة وغيرهما فتامل وقد استثنى مواضع مذكورة في الكتب مجتمعة ومتفرقة منها بيعها بعد موت ولدها ولا خلاف عندهم فانه على ما نقل في شرح يع وغيره وكذا بيعها في ثمن رقبتها اذا كان الثمن دينا في ذمة المولى وهو معسر الا ان مع اخراج مستثنيات الدين مثل دست الثوب وبيت السكنى وقوت يوم وليلة والظاهر عدم الخلاف اذا كان بعد موت المولى ويدل عليه رواية عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى جارية يطاها فولدت له فمات فقال ان شاؤوا ان يبيعوها باعوها في الدين الذي يكون على مولاها من ثمنها وان كان لها ولد قومت على ولدها من نصيبه وان كان ولدها صغيرا انتظر به حتى يكبر ثم يجبر على قيمتها فان مات ولدها بيعت في الميراث ان شاء الورثة وهذه غير صحيحة لوجود المجهول مثل القصير وخداش ولوجود محمد بن عيسى عن يونس وابي بصير المشتركين على ان في متنها ايضا تاملا وما رايت غيرها في استثناء غير الصورتين بل في استثناء بيعها مع حيوة المولى ايضا تامل وما عرفت وجه تعليل هذا القول بقوله في شرح يع لاطلاق النص وما رايت نصا الخ وفي دلالة الرواية هذه على البيع بعد موت الولد فقط ايضا تامل فيمكن الاقتصار على موضع الوفاق وهو البيع في الدين مع موت المولى وموت الولد فلا يستثنى غيرهما من موضع الاجماع ولكن لا يبعد ان يقال ان الاستصحاب وادلة العقل والنقل دل على جواز التصرف في الاملاك مطلقا فيجوز مطلق التصرف في ام الولد بيعها مطلقا وغيره الا ما اخرج بدليل وما ثبت الدليل وهو الاجماع هنا الا في منع البيع مع بقاء الولد وعدم اعسار المولى في ثمنها فيجوز بمجرد موت الولد مطلقا لعدم الاجماع في ثمن رقبتها كذلك لذلك فتامل واحتط ويمكن بيع بعضها لو كان الدين والاعسار في البعض قوله ولا الرهن الخ اي لا يصح بيع ما رهنه لعدم جواز التصرف فيه الا باذن المرتهن والبيع تصرف وعليه دليله ويمكن فهمه من الاجماع والرواية ايضا والظاهر انه يجوز بيعه للافتضاء ان لم يرض المرتهن وقد استثنى في مواضع اخر مذكورة في الكتب مجتمعة ومتفرقة ولا يحتاج الى ذكرها هنا ويجيئ تمامه في بحث الرهن قوله ويجب الخ اي من الشرايط القدرة على تسليم العوضين قال في كره هو اجماع فلا يصح بيع الابق منفردا ويصح منضما الى ما يصح بيعه منفردا من مالك الابق كما قيل في شرح يع ولما كان هذا مخالفا لسائر الشروط فانه قد يجوز مع عدم القدرة على التسليم بشرط الانضمام الى المقدور كما في الابق غير الاستثناء واما دليل عدم جواز بيعه وشرائه منفردا فكانه السفه وانه بيع غرر وقد نهى النبي صلى الله عليه واله عن بيع الغرر واما دليل الجواز مع الانضمام فكانه الاجماع ورواية رضاعة بشراء ما يصح فيقبضه فقط بذلك الثمن كله وصحيحة رفاعة النخاس قال سالت ابا الحسن يعني موسى بن جعفر عليه السلام قلت له يصلح لي ان اشتري من القوم الجارية الابقة واعطيهم الثمن واطلبها انا فقال لا يصلح شراؤها الا ان تشتري معها منهم شيئا ثوبا او متاعا فتقول لهم اشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا درهما فان ذلك جائز ورواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يشتري لهم العبد وهو ابق عن اهله قال لا يصلح الا ان يشتري معه شيئا اخر ويقول اشتري منك هذا الشي وعبدك بكذا وكذا فان لم يقدر على العبد كان الذي نقده فيما اشترى منه وفي الاولى دلالة على تعيين المبيع وكون المنضم شيئا يكون له قيمة مثل الثوب والمتاع وفي الاخيرة دلالة على وقوع الثمن في مقابلة المنضم ولعل فيهما دلالة على عدم وجوب مقارنة الايجاب للقبول بل جواز الاكتفاء بالرضا والاقباض وعدم اشتراط تقديم الايجاب بل المالوفية في الصيغة فتامل ونقل في الدروس عن المرتضى جواز بيع الابق على من يقدر على تحصيله من غير ضميمة كانه خصص عموم الرواية او يريدها كغيرها كانه لان جوازه ح معلوم بالعقل قوله ولو ضم الخ اي لو ضم الابق مثلا لم يرجع على البايع بشي من قسط الابق لا بمعنى انه لا ثمن له اصلا وهو ظ لانه كان جزء المبيع فله جزء من الثمن بل بمعنى لا رجوع له على البايع من الثمن لرضاه بالبيع مع كونه ابقا فكانه اقدم على ان ما دفعه في مقابلة المقدور على تقدير عدم الظفر به ولانه مثل من رضي ببيع المعيب لنا قص مع علمه به ليس له ح ارش وهو ظ ولما في رواية سماعة المتقدمة ولا يضر ضعفها فتامل والظاهر ان لا يقاس على الابق الضالة من البعير والغنم وغيرهما فان الظاهر جواز بيعهما من غير انضمام شيء للاصل وعموم ادلة العقود وحصول الرضا مع عدم معلومية دخوله تحت الغرر لعدم ظهوره لاحتمال ان يلقيه والا يرجع بثمنه لعدم حصول التسليم فيبطل العقد وبهذا يخرج عن السفه ومن هذا علم ان الدليل في الاول هو النص والاجماع اختيار ما ذكرناه في كره ويحتمل بطلان العقد اساسا للغرر فتامل قوله ويصح الخ دليل الصحة شمول عموم ادلة صحة العقود وتجويز الوقاية له من غير مانع لانه للعادة عندهم بمنزلة المحقق فيخرج بها عن الغرر وعدم القدرة على التسليم وهو مثل بيع الدابة المرسلة والعبد المبعوث ولولا الاعتياد كان احتمل فيه البطلان وهو احتمال لا يخ عن بعد قال في شرح يع وهو احتمال موجه لكن الاول اقوى قوله والسمك الخ المراد صحة بيع السموك المملوكة المشاهدة بحيث يرتفع الغرر المسبب عن الجهل بان يعرف مقدار الكل في الجملة وكبرها وجنسها وان لم يعرف عدد افرادها بالجملة شرط في كره لجواز بيع السموك في الماء شروطا ثلثة المالكية ورقة الماء بحيث لا يمنع من المشاهدة وامكان اخذه بان يكون في موضع محصور مثل بركة

ولو باع بحكم احدهما او بقبضة من فضة او بقية من طعام غير معلوم القدر بطل ويجب كونهما معلومين ولو باع المكيل والموزون والمعدود جزافا كا
لصبرة بطل وان شوهد ويفتقر ما يراد منه الطعم او الريح الى اختباره بالذوق والشم ولو بيع بالوصف او بغير الوصف على ان الاصل الصحة فان
خرج معيبا تخير المشتري بين الرد والارش ومع التصرف الارش خاصة متن

ونقل عنها في شرح يع عدم اشتراط العلم بالعلة في السلم ودليل الجواز يعلم مما مر من مواد له صحة العقود مع العلم بهما لغرر على ان سند نفيه عن بيع الغرر غير ظ فكان فيه بالاجماع فتأمل **قوله** ويجب كونهما معلومين من الشروط معلومية العوضين عند المتبايعين بحيث يعرفان ما يبذل له وما يؤخذ عوضا لترتفع الجهل الموجب للغرر والسفه وادعي عليه ذلك الاجماع على ما نقل في كره وهذه المعلومية لا تحتاج الى دليل وسيعلم انه يكفي المشاهدة في البعض والوصف في البعض الاخر وانه لابد من الكيل او الوزن او العد فيما له ذلك **قوله** ولو باع الخ وكذا بحكم ثالث الغرض تفصيل ما هو متفرع على اشتراط العلم ومعلوم ان البيع بثمن بحكم بر شخص اي شخص كان مجهول وكذا بقبضة من فضة وقبة من طعام لا انه يعلم وزن ما يعلم لكن وكذا وزنا لقبضة على ان التفاوت في الاكف موجود وكذا في القبة لكن مع تعيينهما من غير العلم بالوزن ايضا لا يصح عندهم لاشتراط الوزن او الكيل في الطعام هذا ولكن في رواية رفاعة النخاس لا دلالة على عدم اشتراط العلم والظاهر انها صحيحة وهي مذكورة في باب ابتياع الحيوان من كتاب يب قال الحسن بن محبوب عن رفاعة النخاس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قلت ساومت رجلا بجارية فباعنيها بحكمي فقبضتها منه على ذلك ثم بعثت اليه بالف درهم فقلت هذه الالف درهم حكمي عليك فابى ان يقبلها مني وقد كنت مسستها قبل ان ابعث اليه بالالف درهم قال فقال ارى ان تقوم الجارية بقيمة عادلة فان كان قيمتها اكثر مما بعثت اليه كان عليك ان ترد اليه ما نقص من القيمة وان كان قيمتها اقل مما بعثت اليه فهو له قال فقلت ارأيت ان اصبت بها عيبا بعد ما مسستها قال ليس لك ان تردها ولك ان تأخذ قيمة ما بين الصحة والعيب والظ ان طريقه هذا الى الحسن بن محبوب الفقيه صحيح لما ذكره ما قبله كما ذكره في رواية رفاعة في بيع الآبق مع الضميمة وقال احمد بن محمد عن الحسن وابن محبوب وان لم يكن صحيحا فهو حسن لانه قال في صه ما ذكره عن الحسن بن محبوب ان كان مما اخذه من مصنفاته فهو صحيح فكلام صه محل تامل وهي تدل على جواز الجهل في الثمن وانه يقع البيع صحيحا والا فهو حسن لوجود ابراهيم بن هاشم هذا مع قطع النظر عما يعلم من فهرسته واما مع النظر اليه فجميع ما نقله عنه من الروايات والمصنفات فهو صحيح فكلام صه محل تامل وهي تدل على جواز الجهل في الثمن وانه يقع البيع صحيحا وينصرف الى القيمة السوقية اذا بيع بحكم المشتري ولكن نقل الاجماع في كره على اشتراط العلم مع عدم ظهور خلافه يمنع القول بها ولكن تاويلها مشكل وكذا ردها فيمكن ان يكون حكما في قضية ولا يتعدى **قوله** ولو باع الخ اعتبارهما فيهما هو المش بينهم ولكن ما رأيت له دليلا صالحا واول ما رأيت حسنة الحلبي في في عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل اشترى من رجل طعاما عدلا بكيل معلوم ثم ان صاحبه قال للمشتري ابتع مني هذا العدل الاخر بغير كيل فان فيه مثل ما في الاخر الذي ابتعت قال لا يصلح الا ان يكيل وقال ما كان من طعام سميت فيه كيلا فانه لا يصلح مجازفة هذا مما يكره من بيع الطعام وفي السند تأمل لعدم توثيق الصريح لابراهيم بن هاشم بل المدح وعدم قبول الحسنة هذا مع انه صحيح في يب على الظ وان كان فيه ابن مسكان ولكن الظ انه عبد الله لنقله عن الحلبي وهو مرتبته فيه بطريق قال انه صحيح من غير توقع مشترك فيه مثل ابن مسكان وغيره وهي في المتن شيء لانه يدل بظاهرها على عدم الاعتبار بخبر البائع بالكيل وهو خلاف ما هو المش بينهم والمذكور في كتبهم وفي الدلالة على المط ايضا تأمل للاجمال وللاختصاص بالكيل والطعام وفي قوله ما كان من طعام سميت فيه كيلا ولقوله هذا مما يكره من بيع الطعام وكأنه لذلك قال البعض بجواز بيع الكيل والموزون بدونهما مع المشاهدة ويمكن القول به مع الكراهة ويؤيد الجواز الاصل وعموم ادلة العقود ويدل عليه بعض الاخبار مثل ما يذكر في جواز بيع الطعام من غير قبض ثم اعلم انهم قالوا المراد بالمكيل والموزون ما ثبت فيهما الكيل والوزن في زمانه وحكم باقي البلاد ما هو المتعارف فيها فما كان مكيلا في بلد او موزونا فيه يباع كذلك في الاخر وفيه ايضا الاحتمال لارادة الكيل والوزن المتعارف عرفا عاما او في اكثر البلدان او في الجماعة مط وبالنسبة الى كل بلد بلد كما قيل في المأكول والملبوس في السجدة من الامر الوارد بهما لو سلم والظ هو الاخير ويحتمل عدم جواز بيع المكيل بالوزن وبالعكس بعد ثبوت اشتراطهما كما قيل وقيل يجوز وقيل بجواز الاصل وزنا دون العكس ولعل في بعض الاخبار اشارة اليه ايضا قالوا لا بد من البيع بالكيل المش والصنجة المشهورة لاحتمال ان يتلف غير المشهور ويقع الخلف بينهما فلا مرجع بخلاف المش ويؤيده حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يصلح للرجل ان يبيع بصاع غير صاع وفيه ايضا تامل لضعف الوجه الاول وانه لا يقاوم الادلة العامة الكثيرة الدالة على وجوب الايفاء بالعقود والرواية على تقدير تسليم العمل بالحسنة تحمل على البيع بغير صاع البلد بعد صاع البلد لاحتمال كونه ناقصا او زائدا ويؤيده ما في رواية محمد الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يحل للرجل ان يبيع بصاع سوى صاع المصر فان الرجل يستأجر الحمال فيكيل له بمد بيته لعله يكون اصغر من مد السوق ولو قال هذا اصغر من مد السوق لم يأخذ به ولكنه يحمله ذلك ويجعله في امانته وقال لا يصلح الا مدا واحدا والامناء بهذه المنزلة وتأمل في التأييد سيجيء لهذه زيادة تحقيق ومنه يعلم البحث في المعدود والظ عدم دليل على عدم جواز بيعه لا عدا وعموم ادلة جواز العقود والوفاء بها يدل على الجواز وعدم اشتراط العد الا مع العلم وحصول التراضي الذي هو العمدة في الدليل بل لو قوي فاثبات خلافه مشكل وان كان الاحوط عدم الجواز والاحتياط معه وقوع العقد فالاولى عدم ارتكابه والنزول لبايعه على تقدير رضاه فتأمل **قوله** ويفتقر الخ يعني يفتقر لزوم البيع فيما المط منه الطعم ويختلف طعمه الى اختباره بطعمه وكذا المشموم بشمه او يكون المراد على طريق الاستحباب فان البيع جائز وصحيح على تقدير عدم الاختبار كما صرح به بعده وان خالف فيه البعض على ما نقل اليه في شرح يع ويبعد وجوبه مع انعقاد البيع بدونه للاصل وعدم الدليل وحصول الرضا وان الغرض من الاختبار هو حصول العلم بالطعم والشم ليحصل الرضا ببيعه غالبا وهو حاصل بناء على ما هو المتعارف واصل عدم التغير عما كان **قوله** ولو بيع الخ قيل المراد بيع ما يحتاج الى اختباره مع مشاهدته من غير وصف شيء على اصل خلقته ومقتضى طبعه وعدم تغيره وقيد المشاهدة ليعلم غلطه وعفنه فيرتفع مطلق الجهالة وان لم يحصل المعرفة التامة لانها ليست بشرط والا لم يجز البيع بالوصف ولا بالخيار ووجهه لعدم الاستقصاء واحتمال المخالفة بالجهالة ظاهر هاد موط ويعلم منه انه لو اشتري من غير المشاهدة ولا الوصف لم يجز ولا يصح البيع من غير خلاف لانه قال في شرح يع محل الخلاف ما لو كان المبيع مشاهدا بحيث يرتفع الجهالة عنه من جهة القوام او اللون فيلزم عدم صحة شراء الاعمى ما تقدم الا بالوصف وفيه تامل لاحتمال البناء على الاصل والغالب فان اللبن في موضع معين قد يعلم كونه على صف من القوام وكذا العسل والدبس ولا يتفاوت الحال غالبا في ذلك تفاوتا لا يجوز بيعه الا نادرا وبالتدليس ويمكن كفاية مقدار ذلك كما في حال الرؤية فانه لم يسلم من الجهالة التي يتفاوت الحال بها تفاوتا بينا **قوله** فان خرج الخ اي ان خرج بعد البيع بالوصف او بدونه مع المشاهدة ما المط منه الطعم والشم بوصف بعد ذلك عيبا شرعا موجبا للتخيير تخير بين الرد

واعادة

وكذا ما يؤدي اختباره الى فساده كالبطيخ ولو لم يكن لمعيبه قيمة كالبيض بطل مع ظهور عيبه والاعمى كالمبصر ويجوز ابتياع جزء مشاع من معلوم بالنسبة كالنصف مختلفا اجزائه او متفقة وابتياع قدر معين من المتساوي كقفيز من صبرة وان جهلت لا من المختلف كالذراع من الثوب والجريب من الارض ويجب المشاهدة او الوصف الرافع للجهالة ويكفي مشاهدة الارض والثوب عن المساحة ولو باع بالوصف ثبت للمشتري الخيار مع التغير فان اختلفا فيه قدم قول المشتري مع يمينه ولو استثنى شاة من قطيع او جريبا من ارض بطل البيع من غير تعيين المستثنى ولو تعذر العد اعتبر مكيال وحسب الباقي عليه ولا يجوز بيع السمك في الآجام وان ضم اليه القصب وغيره على رأي ولا اللبن في الضرع وان ضم اليه ما حلب منه

كتاب المتاجر

واعادة الثمن والامساك واخذ الارش كما هو المعروف في سائر المعيبات ان لم يتصرف فيه تصرفا موجبا لسقوط الخيار والا الارش فقط **قوله** وكذا ما يؤدي الخ اي مثل التصرف فيما يختبر اذا ترك الاختبار وخرج معيبا في لزوم الارش فقط التصرف فيما لا يمكن اختباره وهو مبني على حاله بل يفسد وينقص قيمته مثل البطيخ معيبا ولو لم يكن لمعيبه قيمة يجب فيه الارش قيمة يبطل البيع ويلزم الثمن مثل البيض الفاسد **قوله** والاعمى الخ هما متساويان فيما تقدم من لزوم الثمن على تقدير عدم القيمة والتصرف والتخيير بين الارش والرد مع عدمهما وغير ذلك لعله اشارة الى الخلاف منقول عن سلار حيث ذهب الى ان للاعمى الرد مع التصرف ولعله لعدم امكان معرفته الا بالتصرف بالذوق ونحوه وهو محل التامل وعموم الدليل يدل على العموم ولعل التصرف للاختبار وتحصيل العلم بحال المبيع مستثنى من التصرف كما قيل في غير الاختباري مثل الحيوان ونحوه فتامل **قوله** ويجوز الخ يعني يجوز ان يشتري جزءا مشاعا معلوما بالنسبة من مجموع علم كيله او وزنه كالنصف من حنطة معلومة وزنه او ذرعه او مساحته مثل النصف من الارض المعلومة وهو دليله ظ وكذا يجوز اشتراء قدر معين من مجموع معلوم عنده بحيث ارتفع الجهل المانع من الشراء عنه متساوي الاجزاء مثل قفيز من صبرة الحنطة والشعير بشرط العلم باشتماله على ذلك المقدار ولا يجوز اشتراء قدر معين من مجموع مجهول ولا مع جهل اشتماله على المقدار المبتاع ولا اشتراء قدر معين من المختلف اجزاؤه كذرع من هذا الكرباس والثوب المعلوم والجريب من هذه الارض مع عدم تعيين الموضع ولو عين الابتداء بان يقول ابتداء الذرع من هذا الراس وابتداء الجريب من هذا الجانب من الارض لجاز وصح وان نقل فيه ايضا الخلاف في ح يع لعل دليل الجواز عموم الادلة والعلم وشك المانع ودليل عدم الجواز الجهل والغرر ومثل المتن اكثر عبارات ثم وفيه تامل اذ لم يقم دليل على اعتبار هذا المقدار من العلم فانهما اذا تراضيا على ذرع من هذا الكرباس من اي راس اراد المشتري ومن اي جانب كان من الارض فما المانع بعد العلم بذلك مع ان الغالب هو التساوي في طول هذا الكرباس مثلا وارض متصلة الاجزاء بحيث التفاوت بين اجزائها المسلوك تفاوت في القيمة فتامل فيه **قوله** ويجب الخ اي يجب احد الامرين لصحة البيع في جميع المتاع ومتيقن ذلك قد يكفي واليه اشار بقوله ويكفي مشاهدة الارض والثوب عن المساحة وقد لا يكفي ذلك كما في المكيل والموزون والمعدود فانه يحتاج اليهما على ما تقدم ويمكن المناقشة في الثوب فان الكرباس مذروع بقرينة قوله كالذراع من الثوب ولانه هو المتعارف فانه يشمل غير المخيط فكيف يكفي المشاهدة الا ان يقال المراد به هنا المخيط فقط او يقال ان الذرع ليس شرطا في المذروع كالارض فانها قد تذرع مع انه يجوز بيعها مشاهدة وموصوفة بلا ذرع ومساحة بلا نزاع لكن قالوا لا بد في الوصف من ذكر الاوصاف التي يتفاوت بها الثمن كما في السلم فتامل **قوله** ولو باع الخ ثبوت الخيار للمشتري اذا لم يكن المبيع بالوصف الذي اشتري به هو المشهور بينهم ولعل دليله ثبوت الخيار في المعيب وهذا مثله ويحتمل الاجماع والنص وكذا للبائع اذا باع بوصف غيره ثم ظهر اعلى او كان ذلك في الثمن فانه كما يجوز الوصف في المبيع يجوز في الثمن ايضا ويجوز للمشتري ايضا في الثمن كما قلناه في المبيع للبائع ولي في اثبات هذا الخيار تامل لان العقد انما وقع على الموصوف بوصف خاص والغرض عدم وجوده في هذا المتاع فما وقع العقد عليه فكيف يصح البيع ويثبت الخيار فيه فمقتضى القاعدة بطلان هذا البيع لا ثبوت الخيار **قوله** وان اختلفا الخ اي ان اختلف البائع والمشتري في التغير بان يقول المشتري ما رأيته البياض مثلا وهو الان اسود ويقول البائع لا بينة فالقول قول المشتري وجهه انه في الحقيقة راجع الى ان البائع يقول بعتك هذا المتاع الحاضر والمشتري ينكره فالقول قوله مع يمينه بانه ما اشترى الموصوف بهذا الوصف فبطل البيع ان كان معينا والا يطلب موصوفا بوصف عينه ح فينقلب مدعيا والبائع منكرا فالقول قوله في عدم بيع موصوف بذلك الوصف ولكن تصرف البائع في المبيع الاول ح بطلان البيع في نفس الامر وبينه مشكل فيمكن ان يكون تصرفه في المبيع بطريق المقاصة وانه يجوز له ان لا يعطي الثمن ويخلي المبيع للمشتري قبل الاحلاف وبعده يسقط حق البائع في الثمن وحق المشتري في المبيع فتامل **قوله** ولو استثنى الخ دليل البطلان ح ظ لانه اذا كان المستثنى شاة غير معينة مجهولة من القطيع المعين او جريبا كذلك من الارض المعينة يصير المبيع مجهولا فيبطل البيع **قوله** ولو تعذر الخ هذا مشعر باشتراط عد المعدود ولعل المراد التعذر المشقة المتعارفة التي لا يتحمل مثلها عادة كما اعتبر في اشباهها ودليل الحكم المشقة وباقي ادلة جواز العفو مع التراضي وعدم التفاوت الا قليلا كما في الموازين ورواية عبد الله بن سنان وابن مسكان جميعا كانها صحيحة عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الجوز لا يستطيع ان يعده فيكال بمكيال ثم يعد ما فيه ثم يكال ما بقي على حساب ذلك العدد فقال لا بأس ومثله يمكن في الوزن لو تعذر فيكال الكل ثم يزن واحدة يعلم وزن الكل ويدل عليه ورواية عبد الملك بن عمرو قال قلت لابي عبد الله ع اشتري مائة راوية زيتا فاعترض راوية او اثنتين فاتزنهما ثم آخذ سائرها على قدر ذلك فقال لا بأس والظاهر ان مثله المكيال ايضا من رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يشتري بيعا فيه كيل او وزن بغيره ثم يأخذ على نحو ما فيه قال لا بأس به ولعل في هذه الاخبار اشارة واشعارا بعدم جواز البيع المكيل والموزون والمعدود الا بالوزن والعد والكيل مع الامكان ولكن ليست بصريحة بل ظاهرة مع عدم صحة الا الاولى **قوله** ولا يجوز الخ الظاهر ان المراد هو السمك المملوك المقدور تسليمه فان الظاهر عدم الخلاف في عدم جواز بيعه بدونهما وكذا ان لم يضم اليه معلوم على الظاهر وايضا المراد غير المحصور ولا المشاهد لانه الظاهر عدم الخلاف في جواز بيعه معهما وانما الخلاف في السمك المملوك المقدور غير معلوم العدد وغير المشاهد مع الضميمة المعلومة وجه الجواز مع الضميمة مطلقا كما هو مذهب الشيخ عموم الادلة مع العلم في الجملة وعدم اشتراط المعرفة التامة ورواية البزنطي عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت اجمة ليس فيها قصب اخرج شيء من السمك فيباع وما في الاجمة ويؤيده بيع الآبق مع الضميمة وقيده المتأخرون بانه ان كان المقصود هو الضميمة صح بخلاف العكس او كان كلاهما مقصودين وكذا في بيع كل مجهول مع معلوم مثل اللبن في الضرع والحمل لان رواية الشيخ ضعيفة بالقطع فيسهل ويمكن حملها على ما اذا كان السمك المخرج مقصودا والمؤيد لا يدل وللنهي عن بيع الغرر وعموم الادلة مقيد به جمعا بين الادلة هذا دليل عدم الجواز مع عدم مقصودية الضميمة واما دليل الجواز معها فهو ان المجهول ح بمنزلة العدم ويحتمل عدم الخلاف والجمع المتقدم والتحقيق انه ان كان هنا اجماع فهو المتبع والا فالظاهر عدم الفرق فان ما جزؤه مجهول فهو مجهول قال في كره كما لا يجوز بيعها منفردا لا يجوز منضما الى غيره بان يقول بعتك هذه الخابية وحملها لان جزء المبيع اذا كان مجهولا كان المبيع مجهولا نعم يجوز انضمامه تبعا لا استقلالا وفيه تامل الا انه مجهولا جعله شرطا خارجا عن المبيع وصرح بانه يجوز جعله شرطا فان كان بيع المجهول ممنوعا بحيث لا ينفع الانضمام فهذا ما وقع في الضميمة في الآبق واللبن مع غير ظ بحيث يقاوم عموم ادلة الكتاب والسنة وحصول التراضي وعموم ان الناس مسلطون على اموالهم والتصرف في ماله كيف شاء الا انه غرر يرجع الى نحو بيع السمك في الماء والطير في الهواء والحيتان

الجلود على الظهور ولا الحمل ولا ما يلقح الفحل وكذا كل مجهول مقصود اضيف الى مثله او معلوم ويجوز بيع الصوف على ظهر الغنم على رأي وفي المسك في فأره وان لم يفتق والاندار للظرف ما يعتاد والمقبوض بالسوم او البيع الفاسد مضمون على المشتري — متن

لا يراد منه علم مما تقدم البحث في قوله ولا اللبن في الضرع وان ضم اليه ما حلب فالجواز معه ممنوع هنا ايضا مذهب الشيخ لما مر ولو ثقد زرعه من سماعة لما تا
سماعة نسألته عن اللبن يشتري وهو في الضرع قال لا الا ان يحلب له سكرجة فيقول اشتر مني هذا اللبن الذي في السكرجة وما في ضروعها بثمن مسمى فان لم يكن في
الضرع شيء كان ما في السكرجة اي كان المبيع ذلك وهذه تدل على وقوع البيع بلفظ المضارع وتقديم القبول وعدم المقارنة وعلى انه ان لم يحصل لغا شيء كان الثمن
في مقابلة الموجود كما تقدم في رواية الابق وعلى عدم اشتراط الكيل والوزن في اللبن الا انها مضمرة وموثقة **قوله** ولا الجلود الخ ما اشار الى الخلاف هنا
لكنه غير جائز بالاتفاق ويحتمل عند الشيخ الجواز مع الانضمام بل مطلقا اذ ما يجد ما نعا فانه لا جهل لانه معلوم في الجملة مع مشاهدة ما عليه الجلد وليله مغلو
لا يجوز مما تقدم الا ان يكون مجمعا عليه **قوله** ولا الحمل الخ يمكن ان يكون مراده كالجلود لو كان مع الضميمة مطلقا الا مع الام اذ لا جواز بيعه مع امه بالاتفاق كما
في كره ولو باع الحمل مع اسما الجامع سوا كان في الادمي وغيره لعل مراده اعتبار كون الام اصلا والحمل تبعا كما تقدم قال بعد هذا لو قال بعتك هذه الدابة
وحملها لم يصح هنا لما تقدم ان الحمل لا يصح جعله مبيعا ولا جزء منه فتم والبحث في عدم جوازه منضما الى الام او غيرها ما مط يعلم مما تقدم فلا يبعد الجواز مطلقا في
اي حلت الاخير المسمى القبض كنا يرى المبيع او ما بيع ما يلقح الفحل وهو ما يحمل الناقة في القاموس لقحت الناقة قبلت اللقاح فيبعد جوازه مع الضميمة المقصودة
ايضا لكونه معدوما او موجودا مشروطا بلا خلاف على الظاهر وقد علم البحث ايضا في عدم جواز بيع كل مجهول الخ ويفهم منه جوازه مع عدم كون المجهول مقصودا كما هو
المتبادر وقد مر البحث فيه فتذكر ويشعر بجواز بيع الحمل مع الضميمة مطلقا وان كان من صوف الحامل رواية ابرهيم الكرخي قال قلت لابي عبد الله ما تقول في رجل اشترى من
رجل اصواف مائة نعجة وما في بطونها من حمل بكذا وكذا درهما قال لا بأس بذلك ان لم يكن في بطونها حمل كان رأس ماله في الصوف وهذه تدل على جواز بيع
الاصواف ونحوه من الاوبار والاشعار وحدها الا ان فيه مجهول ولكن الظاهر انه لا يضر لانه مؤيد بعموم الادلة المتقدمة مع عدم ظهور مانع وهو ولكن ينبغي الجز
في الحال او يتصور اليه العقد مطلقا واشتراط مدة معلومة ان لم يجز في الحال لانه قد ينبت بعد الجز والظاهر ان المشاهدة فيها تكفيه وان سلم كونها مما يوزن حال
الانفصال ولا يبعد جواز بيعها بالوزن تخمينا لا حال كونها على الظهور ليست منجزة كالثمرة على النخل فيجوز بيعها على الظهر من غير ضميمة واشار المص
بقوله ويجوز بيع الصوف الخ اليه والى نقل بعد الجواز الا مع الضميمة ثم واعلم ان الظاهر عدم الانفاق على القول بعدم الجواز في جميع هذه الصور لان الظاهر مقصود
الناس منه لا يتم الا بعد الانعقاد وان مقصودكون مثلها صالحا للبيع عنده الانتقال للغرر والسفه ثم وايضا انه قد يجوز الصلح في بعض هذه العقود بدل البيع
مع عدم جواز البيع وفيه تامل لاشتراكه مع البيع في المفسدة المستند اليها من الغرر ونقل اشتراط المعلومية في الصلح كالبيع في الدروس فتذكر وسيجيء في بابه **قوله** والمسك الخ
اي يجوز بيعه في فأرته وان لم يفتق اي تكشف بحيث يعلم كما هو قال في شرح يع وهي الجلدة المشتملة على المسك يجوز بيعه وان لم يفتق بناء على اصل السلامة فان ظهر
بعد الفتق معيبا لزمه حكمه والمراد بفتقها على ما ذكره جماعة ادخال الخيط فيها ثم اخراجه وشمه وقواعدهم تقتضي عدم جواز بيعه في الفارة للجهالة فانهم ما يجوزون في
كلامهم بيع المشموم بالمشاهدة بل ويجيزون الشم مطلقا وقد جوزوا بيعه من دون مشاهدته وشمه مع مشاهدة الفارة في المسك لعله لاجماع ونص فيهم ذلك من
ويؤيده عموم الادلة التي اشرنا اليها غير مرة مع الاصل وعدم مانع يصلح لذلك ووجود العلم في الجملة وعدم وجوب الاستقصاء مع عدم تفويت اذ لو كان معيبا يتخير
وايضا انه يعلمه اهل الخبرة في الفارة وهذا مؤيد لعدم اشتراط العلم في كثير مما سبق فتذكر وهو يؤيد ايضا بعدم نجاسة جميع ما ينفصل عن الحي فانها طاهرة عندهم
بالاجماع مع انها جلدة دما ما انفصل فتم **قوله** والاندار الخ اي يجوز بيع الموزون المظروف بان يوزن مع ظرفه ثم يسقط من المجموع مقدار الظرف تخمينا حيث
يحتمل كونه مقدار الظرف لا انقص ولا ازيد يقينا بل وان تفاوت لا يكون الا قدرا يسيرا يتسامح بمثله عادة ثم يدفع الثمن الباقي مع الظرف الى البايع والظاهر
من بعض العبارات مثل عبارة يع يجوز ان يندر للظرف ما يحتمل الزيادة والنقيصة ولا يجوز وضع ما يزيد الا بالمراضاة ثم ان الاندار المحتمل لا يحتاج الى المراضاة
وانما المحتاج اليها ما يزيد لعل المراد انه يجوز ذلك للمشتري لقلة التفاوت لو كان ولتعارف التسامح بمثله بين الناس غالبا مع انه غير معلوم فيحمل على الغالب
مع عدم اليقين ولا يجوز له ان اندر الزيادة الا برضا البايع والا بر كلام الشارح كذا لا يجوز النقيصة الا بالمراضاة فتم وهذا الحكم خلاف القواعد وخلاف ما في
قال رواية علي بن ابي حمزة قال سمعت معمر الزيات يسأل ابا عبد الله فقال جعلت فداك اني رجل ابيع الزيت يأتيني من الشام فآخذ لنفسي مما ابيع قال ما احب لك ذلك
اني لست انقص لنفسي شيئا مما ابيع قال بعه من غيرك ولا تأخذ منه شيئا أرأيت لو ان رجلا قال لك لا انقصك رطلا من دينار كيف كنت تصنع لا تقربه قال له
جعلت فداك فانه يطرح ظروف السمن والزيت لكل ظرف كذا وكذا رطلا فربما زاد وربما نقص قال اذا كان ذلك عن تراض منكم فلا بأس نعم وهو رواية
قال كنت جالسا عند ابي عبد الله فقال له معمر الزيات انا نشتري الزيت في زقاقه ويحسب لنا فيه نقصانا لمكان الازقاق فقال ابو عبد الله ان كان يزيد وينقص فلا
بأس وان كان يزيد ولا ينقص فلا تقربه وسند هذه اوضح وفيها الزيادة وهي مقبولة ويحمل على تعيين الزيادة كما يظهر من يع فتم يزيد بقوله فآخذ لنفسي
مما ابيع قال ما احب لك ذلك الخ عدم جواز البيع على نفسه للوكيل في البيع وحمل ذلك على الاستحباب منا سب لعموم ادلة الجواز وعدم صحة المنع ويؤيده لفظة لا احب فتم
الاسقاط والظاهر انه يجوز عدم الاندار اي لا يندر اصلا بل يبيع الظرف مع المظروف بثمنه بان يجعل ذلك بصاحبه من المظروف ويشتري ولا يضر جهل معرفة الموزون ح ولا كون
الظرف غير موزون ومعه جهل ايضا لحصول العلم بالمجموع ولا يحتاج الى العلم بكل جزء من المركب بعد العلم بالكل كما في سائر ما يباع منضما هكذا قيل وفيه
منه مسامحة في الوزن على تقدير الجواز الذي ليس ببعيد لما مر من الدليل وعدم المانع وللشفقة وللتراضي لانه لم يعلم ما يشترط في بيع الوزن ولا تمتنع
وكون قيمة الظرف مثل قيمة المظروف مع ان التفاوت موجود في الغالب فلو لم يكن ما قلناه ويجب ملاحظة الوزن لما جاء مثله وكذا الاندار فتم **قوله** والمقبوض
الخ المناسب مضمون على القابض ثم الذي يظهر من كلامهم عدم الخلاف في ان المقبوض بالسوم اي المال الذي اخذ للبيع والشراء مضمون مثل الغصب فلو تلف مط
فالقابض ضامن من جهة غير ظ مع الاصل والذي يقتضيه النظر هو كونه امانة لعل لهم نصا او اجماعا كما هو الظاهر من تشبيه البيع الفاسد في الضمان فتم وكذا المال
بالبيع الفاسد سواء كان القابض عالما بالفساد او جاهلا دليلهم الخبر المشهور على اليد ما اخذت حتى تؤدي والقاعدة المشهورة كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده

والزيادة المتصلة والمنفصلة للمالك ولو كانت بفعله شاركه بقدره ما وان لم يكن عيناً ولو نقص بفعله فعليه ارشه ولو تلف فالقيمة يوم التلف على راي ولو باع بدينار غير درهم نسيئة او نقداً مع جهالة النسيئة او بما يتجدد من النقد بطل **المطلب الثالث** في لواحق البيع وهي ثلاثة **الاول** في بيع الثمار انما يجوز بيعها بعد ظهورها عاماً وفي اشتراط بدو الصلاح الذي هو الاحمرار او الاصفرار او بلوغ غاية يؤمن عليها الفساد او ينعقد حب الزرع والتمر او التنمية او بشرط القطع قولان

وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده صحته ما عرفت والاصل يقتضي العدم هو مع الجهل بالفساد قوي ومع علم الاخر قوي وبيع ذلك لا يخرج عن الاشكال في الضمان مع الجهل بالفساد فتأمل ومع علمه بالفساد بعد جواز تصرفه وحفظه ودفع رده الى مالكه مع الامكان كالمغصوب وذلك قد يكون بتعجيل طلب من المالك على تقدير الفساد وعدمه مما يكون عنده وفتوى العلماء له بذلك فهو ضامن للاصل وما يتفرع عليه كما قيل انه يستحق انه يضمن العين والمنفعة وان لم ينتفع بها مثل اجرة الدابة في المدة التي كانت عنده واما مع الجهل بالفساد سيما في مرغوب الفساد وكذا بعد العلم ولكن مع عدم العلم بوجوب الرد في الحال فالضمان غير ظاهر لان المالك هو سلطه المال بالبدل المعلوم وهو راض بان يتصرف فيه عوضا عما في يده فلا كلام ليس كلاً بالباطل بل بالرضا فانه رضي بالتصرف فيه بان يكون له التصرف بدله وقد جوز تصرفه فيه بذلك وعرف كل واحد عن صاحبه لذلك يجوز تصرف كل واحد فيما بيده لما انه رضي ان لم يكن بسبب البيع بل بسبب الاذن المفهوم مع البدل وكانه يرجع الى المعاطاة والاباحة مع العوض من غير بيع ولا يبعد مثلها فيما غاية الامر انه يكون لكل واحد الرجوع عن تصرفه الاول اخذ ما له بعينه او زيادته نعم اذا علم عدم الرضا الا بوجه البيع واشتبه لذلك يتوجه عدم جواز التصرف والزمان على تقديره فهم عدم الرضا بالمكث عنده وكونه امانة على تقدير عدم ويحتمل جواز التصرف على تقدير التقاص ايضاً في بعض الحال بان غاب المالك وامتنع الاطلاع عليه ايضاً او الى بينة واخذ ما له منه كما في غير هذه الصورة والجملة دليل الحكم مشهور بينهم وهو جعل حكم المقبوض بالسوم والعقد الفاسد مثل الغصب في اكثر الاحكام حتى في الزام الايصال الى صاحبه فورياً في اول وقتها على تقدير القول بمنافاة حقوق الادميين كما هو الظاهر عندنا فالحكم مشكل ولا شك انه ينبغي الاحتياط بذلك مهما امكن فتأمل **قوله** والزيادة الخ كالولد والسمن غيرها معلوم كونها للمالك لانها تابعة للاصل **قوله** ولو كانت الخ اي لو كانت الزيادة بفعل القابض كاملا فهو شريك المالك بالنسبة سواء كانت عيناً مثل الصبغ او لا مثل تعليم صنعة بان يقوم بلا الزيادة مرة ومعها اخرى ويجعل ما به التفاوت للقابض شريكا له بذلك المقدار او الزيادة مختصة بالقابض فيحتمل ان ينسب قيمة العين الزائدة واجرة عمله الى قيمة العين الخالية عنها ثم تقوم العين معها ويجعل القابض بتلك النسبة شريكا للمالك في قيمة المجموع فالزيادة بينهما مثلا ان كانت زائدة على قيمة العين عين القابض واجرة عمله منفردين ويحتمل كون الزيادة الحاصلة في العين بسبب الصبغ مثلا زائدا على قيمة الصبغ وفعل الصباغ وكذا للمالك كالاصل فتأمل او الزائد من اجرة التعليم ولو نقص شيء من العين عيناً او صفة فارشه على القابض كالاصل فتأمل ولا ينظر الى التفاوت السوقي مع عدم زيادة عين او صفة لا له ولا عليه **قوله** لو تلف الخ اشارة الى ما يجب على القابض بعد التلف بعد ان اشار الى وجوب رد العين مع الزيادة والارش مع النقصان فقيل يجب القيمة يوم القبض لانه يوم الضمان وقيل يوم التلف لان العين كانت مضمونة مع الزيادة المتصلة والمنفصلة فذلك يقتضي كون الضمان يوم التلف لانه قد يكون ذلك حال عنها يوم القبض فلا يلزم ضمان الزيادة هكذا قيل وفيه تامل لان المراد بالضمان يوم القبض مع ضمان الزيادة والارش وان كانا بعد يوم القبض والظاهر عدم النزاع في ذلك لكن هذا يستلزم عدم التفاوت في يوم القبض ويوم التلف الا بالنظر الى التفاوت السوقي وهو معتبر ما قيل لا اعتبار به فانما هو مع رد العين وما قيل بعدم الاعتبار في الزيادة والنقصان بعد يوم القبض على تقدير الضمان يوم القبض وهو بعيد والظاهر يوم التلف لانه مكلف برد العين ما دامت باقية ولم ينتقل الى القيمة الا بعد التلف فالمتبوع حين التلف ويحتمل اعلى القيم كما في الغصب وهو بعيد ويمكن مع العلم بالفساد والطلب منع القابض هذا كله في القيمي اي في المثلي المثل الا مع التعذر فالقيمة حين الاخذ **قوله** ولو باع الخ اي لو قال بعتك هذا بدينار الا درهما نسيئة بالنسبة بين الدينار والدرهم سواء كان البيع لجهل الثمن بسبب الاستثناء المجهول ويحتمل ان يكون معناها لو باع بدينار غير درهم نسيئة مما يتعامل به وقت البيع او نقدا مع جهالة النسيئة بطل بسبب البطلان في الاول عدم وضوح النقد في الثاني عدم وضوح النسيئة والكل مشترك في جهل الثمن كذا يبطل الجهالة لو بيع باع بما يتجدد من النقد **قوله** انما يجوز الخ اي لا يجوز بيع الثمار قبل ظهورها بوجه من الوجوه ويجوز بعده في الجملة وتحقيق الكلام في بيع الثمار انه لو باعها قبل الظهور اي قبل الوجود والتحقق وهو معلوم بعلمه العارفون وفي رواية سماعة ما يدل على ان المراد بالظهور خروج الطلع ايضا وكذا في صحيحة يعقوب بن شعيب بغير ضميمة الى شيء اصلا من اصل وغيره عاما واحدا فقد ادعي في كره وشرح وغيرهما الاجماع على عدم الانعقاد وعدم الصحة ولانه بيع غرر ولانه بيع معدوم غير معلوم ولا موصوف وليس معه شيء يصلح كون الثمن مقابلا له ويدل عليه ايضا بعض الروايات مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن النخل والتمر يبتاعهما الرجل عاما واحدا قبل ان يثمر قال لا حتى يثمر وياًمن ثمرتها من الآفة الخ وهذه صريحة في الدلالة على عدم الجواز حين عدم الثمرة ومعلوم انه قبل ظهور الثمر لا يصدق عليه ذلك ولكنها ضعيفة بالقطع الى الحسن بن سماعة وعلي بن ابي حمزة كانه البطائني الذي قائد ابي بصير المكفوف وهو يحيى بن ابي القاسم الواقفي ايضا وما نقول بان عبد الله جبلة واقفي ورواية ابي الربيع الشامي قال قال ابو عبد الله عليه السلام كان ابو جعفر عليه السلام يقول اذا بيع الحائط فيه النخل والشجر قبل ان يطلع ثمره سنة واحدة فلا يباعن حتى تبلغ ثمرته واذا بيع سنتين او ثلثة فلا باس ببيعه بعد ان يكون فيه شيء من الخضرة وفي المتن شيء والدلالة ايضا خفية وابي الربيع في التوثيق ولا اعتبار بما فهم من كلام الشهيد في الطريق خالد بن جرير وهو ممدوح وغير مصرح بتوثيقه وان كان الظاهر ذلك مما ذكر بطريق صحيح عن عبد الله بن الحسن انه قال خالد بن جرير الذي يقبل عنه الحسن بن محبوب صالح وعلي بن الحسن كانه ابن فضال انه لا باس به وان قيل انه فطحي قال في ح يعم رواية ابي بصير ضعيفة وفي رواية ابي الربيع بن الحسن فيه تامل لعله ابن الحسن السكوني عن ابي الربيع خالد لعل النسخة غلط وبالجملة ليس فيها من كل جهة الاجماع غيره فالفتوى الشيخ الخبر في بيع وعلى الكراهة والصحة قال بعد ان نقل الاخبار قال محمد بن الحسن الاصل في هذا ان الاحوط ان لا يشتري الثمرة سنة واحدة الا بعد ان يبدو صلاحها فان اشتريت فلا تشترى الا بعد ان يكون معها شيء اخر فان خاست كان راس المال فيما بقي ومتى اشترى من غير ذلك لم يكن البيع باطلا لكن يكون فاعله قد فعل مكروها وقد صرح بذلك في الاخبار التي قدمناها ابو عبد الله عليه السلام فيما حدث الحلبي ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك لاجل قطع الخصومة الواقعة بين الصحابة ولم يحرمه وكذلك ذكر في خبر ثعلبة بن زيد ويزاد فيها انه انما نهاهم عن ذلك لانهم كانوا يختصمون في ذلك العام ومن بعد الاعوام وفي حديث يعقوب بن شعيب ان ابا الحسن عليه السلام كان يكره ذلك ولم يقل انه كان يحرمه على هذا الوجه لا تنافي بين الاخبار ورواية الحلبي حسنة لابراهيم بن هاشم وفي صحيحه في الفقيه مع التشريع فيها جواز البيع ثلث سنين من غير ضمائم وفي اخبارها ما يدل على عدم جواز

بيع الثمرة سنة حيث قال وان اشتريته سنة فلا تشتره حتى تبلغ ولكن قال في اخرها وسئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من ارض فهلك ثمرة تلك الارض
كلها فقال اتى ابو عبد الله عليه السلام اختصموا في ذلك اي في مثل هذه الى رسول الله صلى الله عليه وآله فكانوا يذكرون ذلك فلما راهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة
ولم يحرمه ولكن فعل ذلك من اجل خصومتهم وقد تقدم رواية ثعلبة بن زيد من دون الزيادة التي ذكرها نعم فيها فقال عليه السلام فلا تشتروا النخل العام حتى يطلع فيه
شيء ولم يحرمه فكانه فهم مما نقل من قوله العام فانه بين وفي رواية يعقوب بن شعيب صحيحة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن شراء النخل فقال كان ابي يكره شراء النخل قبل ان   وثعلبة مجهول
يطلع ثمرة السنة ولكن السنتين والثلث كان يقول ان لم يحمل في هذه السنة حمل في السنة الاخرى ونقل في شرح عن الصدوق جواز البيع ازيد من سنة
عام من غير الضميمة لهذه الرواية فيمكن ان يكون هو ايضا موافقا للشيخ فكيف يتحقق الاجماع لكن الذي ايته من كتاب من لا يحضره الفقيه للصدوق قوله
الحلبي المتقدمة وهي صريحة بجواز البيع فوق سنة واحدة من غير انضمام والنهي عن سنة واحدة في اولها وفي اخرها انه لم يحرمه واما الدليل العقلي وهو انه
غير معلوم فلا يجوز بيعه فقد يقال انه قد جوز في الرواية وليس بحد بالكلية فيمكن جوازه ولهذا يجوز في السنين المتعددة مع انه يجري فيها بل في ذلك
مع قول البعض بجواز بيعه كذلك للروايات الكثيرة كما سيجيء واذا صرح في الرواية فلا مجال للرد بمثله والجمع بين الادلة واجب ان امكن وحمل المانعة على الكراهة جيد
جدا مع ان روايتي المنع التي ذكرنا سندهما غير تام وفي دلالة تامل ايضا تامل ولكن يدل عليه ايضا صحيحة سليمان بن خالد وان كان فيه ايضا قول قال لا
ابو عبد الله عليه السلام لا تشتر النخل حولا واحدا حتى يطعم وان كان يطعم ان شئت ان تبتاعه سنتين فافعل ورواية ابي بصير عنه عليه السلام قال لا تشتر النخل حولا واحدا حتى يطعم
وان شئت ان تبتاعه سنتين فافعل وهو ضعيفة وفي متن الاولى تامل ويؤيد المنع الدليل العقلي والاحتياط ونقل الاجماع ويؤيد الجواز الاصل وعموم الادلة
ثم فان العقل الوجهي يقوي الاول ويمكن حمل الجواز على جوازه مع الضميمة ايضا ولكنه بعيد خلاف الظاهر ايضا وان كان مع الضميمة فان كانت صلحها فالظ
الجواز وكذا غيره لما مر فيما سبق في بيع الآبق ونحوه وما تقدم ايضا في جواز بيعه من غير انضمام ويؤيده مضمرة سماعة قال سالته عن بيع الثمرة هل يصلح شراؤها
قبل ان يخرج طلعها فقال لا الا ان تشتري معها شيئا غيرها رطبة او بقلا فيقول اشتري منك هذه الرطبة وهذا النخل وهذا الشجر بكذا وكذا فان لم
تخرج الثمرة كان راس مال المشتري في الرطبة والبقل وهذه كالصحيحة في الظ ولا يضر ضعفها لما مر وهي تدل على معنى الظهور ايضا وفيها دلالة على وقوع العقد
بالمضارع مع تقديم الايجاب كما تقدم في غيرها ولكن قال في كره وان باعها منضمة الى الاصول فالوجه عندي البطلان الا ان يجعل انضمامها على سبيل التبعية
فلا يضر فيه الجهالة كاساسات الحيطان واصول الاشجار واما اذا جعلت جزءا مقصودا من المبيع ففيه الاشكال بمقتضى النص الجواز وان باعها منضمة الى شيء
غير الثمرة فانه يجوز وينبغي ان يكون ذلك على سبيل التبعية لا الاصالة لما تقدم لكن اطلاق النص يقتضي اطلاق الجواز وروى سماعة ونقل رواية المتقدمة
ثم قال والوجه عندي المنع وهذه الرواية مع ضعف سندها لم يسندها الى امام فلا تعويل عليها وقد عرفت ما في الفرق الا ان يكون المراد بالتبعية ان
لا يذكر ولا يسمى في المبيع ويكون ذلك داخلا في الثمن والتبع كما في الامثلة وفيها ايضا تامل لانه ان كان المجهول جزء من المبيع في نفس الامر وعندهما يلزم
مجهوليته والا يلزم ان لا يكون ذلك ملكا للمشتري فيكون للبائع والرواية وان كانت ضعيفة الا انها مؤيدة بالعمومات وما مر من جواز بيعها منفردا في
الروايات فمع الانضمام بالطريق الاولى ويجوز بيعها سنتين واكثر من غير انضمام الى شيء اخر للروايات وقد جوزه في كره ايضا حيث قال مع الانضمام الى سنة
اخرى يجوز لما رواه الحلبي في الحسن قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن شراء النخل والكرم والثمار ثلث سنين او اربع سنين قال لا باس به يقول ان لم يخرج في هذه
السنة خرج في قابل فان اشتريته سنة فلا تشتره حتى تبلغ وان اشتريته ثلث سنين قبل ان يبلغ فلا باس ثم نقل صحيحة يعقوب بن شعيب المتقدمة وقد مر غيرهما مثل
صحيحة سليمان بن خالد ورواية ابي بصير وبالجملة الرواية الدالة على جواز البيع اكثر من سنة مط كثيرة معتبرة والقايل به موجود مثل المص في كره والشيخ والصدوق
وليس القايل منحصرا في الصدوق والدليل في صحيحة يعقوب بن شعيب حتى يحمل على بعد الظهور وقبل البدو كما قاله في شرح حيث قال فالمص عد جوازه ازيد من عام
ولم يخالف فيه الا الصدوق في صحيحة يعقوب بن شعيب وحملت على بعد بدو الصلاح واذا عرفت جواز البيع اكثر من سنة من غير انضمام شيء اخر فمع الانضمام سنة
بالطريق الاولى فقد علم حال الثمرة قبل الظهور فان كان بعده فالظ الجواز مط بالطريق الاولى من غير اشتراط شيء من الامور المذكورة شرط القطع
وانضمام شيء اخر الاصل وغيره سواء كان اصلا او تابعا وبدو الصلاح فيجوز بعد الظهور وقبل بدو الصلاح مط بشرط القطع وبشرط التبعية وعدمه وهو
مختار كره وقد علم دليله مما سبق مثل عموم ما يدل على جواز البيع من الكتاب والسنة مثل احل الله البيع وغيره مع عدم المانع فان احتمال الآفة ليس بمانع
لانه موجود في اكثر المبيعات مثل الحيوانات وما لم يشترط سنين او الانضمام بل بعد البدو ايضا نعم قد يدل على المنع بعض الروايات مثل رواية ابي بصير وهي
ضعيفة ومع ذلك محمولها في كره على الكراهة للجمع بين الادلة وكذا حمل ما روي عن العامة والخاصة مثل ما روي الحسن بن علي الوشا قال سالت الرضا عليه السلام هل
يجوز بيع النخل اذا حمل فقال لا يجوز بيعه حتى يزهو قلت وما الزهو جعلت فداك قال يحمر ويصفر وشبه ذلك ووجه الحمل على الكراهة ما تقدم من الجمع بين
الادلة وصراحة الكراهة في صحيحة يعقوب بن شعيب مع ضعف سند رواية الحسن بن علي الوشا في يب وان كان الظ صحتها في الفقيه ومعارضتها بالاصل وعموم
الادلة ويحتمل ان يكون المراد العام الواحد لا الاعوام ثم اعلم ان ظ المتن ان لا خلاف في عدم جواز بيع الثمر قبل الظهور منفردا ومنضما عاما واحدا او متعددا
وقد عرفت الخلاف والراجح وان بعده يجوز ويصح لكن في اشتراط احد الامور الثلثة قولان وهذا قول ثالث وهو انه مراعى بالسلامة لو باع عاما واحدا
من دون الشرط كانه داخل في عدم الاشتراط وان لا دليل على الجواز بشرط القطع بخصوصه الا ما قيل انه لو اشترى الحصرم والبسر فيه تامل فانه في بعض الاقوام
التمر لم يحصل الانتفاع بمجرد الظهور بل في البعض بعد البدو ايضا على بعض التفاسير بل في النخل والكرم ايضا قبل البدو لا نفع فيه بالفعل حتى يشتري لم يشكل
عنده من يشترط الانتفاع في المبيع شراء مثل هذه بعد الظهور وقبل البدو بل بعده ايضا بشرط القطع والعمومات يفيد الجواز فتامل ثم اعلم ايضا ان بدو الصلاح
الذي هو احد المجوزات للبيع عند المانع بعد الظهور قيل في ثمرة النخل تغير اللون من الخضرة التي هي لون البلح الى الحمرة او الصفرة لما فهم من بعض الاخبار ان
حمل جواز

ويجوز بيع الزرع والسنبل قائما وحصيدا والخضر بعد انعقادها لقطة ولقطات و
الرطبة وشبهها جزة وجزات والحناء والتوت خرطة وخرطات مسئلة

كتاب المتاجر

حد جواز البيع هو الحمرة او الصفرة وبالاتفاق يجوز بعد البدو فلا يكون بدو قبله وكانه مما في رواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اشترى بستانا فيه نخل ليس فيه غير بسر خضر فقال لا حتى يزهو قلت وما الزهو قال يتلون ومن رواية حسن بن علي الوشاء المتقدمة مثلها ورواية العامة عنه عليه السلام رأيت فيه غيرهما والبين منهما شي صحيح فقول شارح يع نقلا عن الاكثر مع صحته دليله محل التامل ويفهم من بعضها انه عبارة عن الاطعام والادراك ففي صحيحة يعقوب بن شعيب قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كان الحائط فيه ثمار مختلفة فادرك بعضها فلا بأس ببيعه جميعا وقريب منه رواية اسمعيل بن الفضل وفي رواية علي ابي حمزة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى بستانا فيه نخل وشجر منه ما قد اطعم ومنه ما لم يطعم قال لا بأس اذا كان فيه ما قد اطعم فيحمل هذه على الكراهة قيل الاطعام والادراك بما تقدم اذا انضم اليهما ان بيعه مكروه قبل البدو او حرام ولا نعلم يدل على ان الاطعام والادراك هو البدو فان اريد بالتلون هذا فيصير دليله بعيد الظاهر من التلون بالاحمر والاصفر انه اعم من الاطعام والادراك وقيل التلون في جميع ما يتلون بذلك اللون غير مخصوص بثمر النخل وقيل هو طلوع الثريا مطلقا لتوقيت غاية يؤمن عليها الفساد والمرجع في الامن هو العاهة والانتفاء والفساد هو اهل الخبرة واهل العرف ونقل في كره عن بعض العامة ان ذلك بطلوع الثريا لان ابن عمر روى ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الثمار حتى يذهب العاهة فقال له عثمن بن عبد الله بن سراقة متى ذلك قال اذا طلع الثريا والجواب بهذه التتمة من قول ابن عمر لا من قول النبي صلى الله عليه وآله ولا عبرة به ثم انا رايناه في العراق فانه قد يطلع فيه قبل ادراك ثمرة النخل بكثير وبالجملة الغير واضح كونه مناطا لاختلاف البلاد ويحمل في بلد خاص ما نعرفه ولعل هذا المعنى ملحوظ مما في رواية ابي بصير المتقدمة يعني قوله لا حتى يثمر ويأمن ثمرها من الآفة وقيل هو انعقاد الحب في الزرع والشجر كانه غير النخل ففي النخل يكون ما تقدم دليله غير واضح الا ان يقال يمكن اخذه من رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الكرم متى يحل بيعه قال اذا عقد وصار عروقا والعروق اسم الحصرم بالنبطية ومع عدم صحتها وعدم عمومها لغير الكرم يدل على الحصرم فان الحصرم يحصل بعد انعقاد الحب بكثير الا ان يحمل اولى فتأمل ولعل كلام المصنف اشارة الى المذاهب الثلثة في تفسير البدو لا التخيير ويمكن كون فهم الاول اولى لتقدمه وايضا قد عرفت مما تقدم انه اذا ادرك بعض ثمرة بستان يجوز بيع الكل لصحيحة يعقوب وغيرها بل البستان الآخر فيجوز بضم الانضمام والمدلول ضمنه والظاهر انه لا فرق بين الايراد والبدو بعد القول بالجواز وبين كون الاثمار من اجناس مختلفة او متحدة نعم ملاحظة التبعية والاصالة على ما قاله المصنف صرح به في كره مراد المتعدد واعلم ايضا ان المصنف ما فرق هنا بين ثمر النخل وغيره والموجود في اكثر الكتب الفرق بينهما بجعل كل واحد منفردا في مسائل ولعل نظر المصنف الى عدم الفرق بينهما في الاحكام بانه لا يجوز البيع قبل الظهور مطلقا عنده وعاما واحدا بالاجماع على ما نقل وبعده فيه خلاف بعض ما يجوز مطلقا وبعض يشترط احد الشروط الثلثة وبعض يقول بالصحة مع الكراهة ولا فرق الا في تفسير البدو فقد اشار اليه بقوله وهو ينعقد حب الزرع والشجر حيث اضافه الى الشجر مطلقا وغيرها من تلو العطف حيث ما قال او انعقاد الحب فالاولى اشارة الى الراي في تفسيره في ثمر النخل فهو اشارة الى القولين المشهورين والثانية الى بدو الصلاح في ثمرة الشجر والزرع وما نقل فيه الخلاف وان كان فيه ايضا ذلك مستفاد او لوجه آخر وبالجملة قال في شرح يع الخلاف الخلاف في النخل وقال في كره في جميع مسائل ثمرة الشجرة الخلاف فيه كالخلاف في ثمر النخل وقدم الا انه اختار في ثمر النخل جواز بيعه بعد الظهور قبل البدو عامين وفي ثمر الشجر قال لا يجوز والخلاف كما تقدم وهو مشعر بالمساواة مع انه اختار الجواز في النخل وعدمه في الشجر كانه لوجود النص في ثمر النخل ويمكن التعميم فتأمل في دليله المتقدم ويحتمل كون ذلك مقصود بقوله كره الخلاف كما تقدم ولم يكن الحكم بعدم الجواز قبله في ثمر الشجر معتقدا له فتأمل ونقل في شرح يع عن نهاية الشيخ اعتبار تناثر الورد ولعل دليله ما في رواية محمد بن شريح عن ابي عبد الله عليه السلام قال وبلغني انه قال في ثمر الشجر لا بأس بشرائه اذا صلحت ثمرته فقيل له وما صلاح ثمرته فقال اذا عقد بعد سقوط ورده ومن سبق التلون فيما يتلون وصفاء اللون وان يتموه فيه الماء الحلو فيما يتبيض والحلاوة وطيب الاكل في مثل التفاح والبطيخ وفيما لا يتلون ولا يتغير طعمه بل يؤكل صغيرا وكبيرا كالقثاء والخيار تناهي عظم بعضه وفائدة هذا البحث على تقدير عدم الجواز بعد الظهور واشتراط بدو الصلاح تظهر واما على ما تقدم من الجواز بدون الشرط بعده فلا تظهر فايدته ويفهم من شرح يع عدم الفرق بين الظهور المجوز للبيع والبدو الشرط بعده فلا تظهر اذا كان البدو بمعنى انعقاد الحب من غير الزيادة المذكورة ويمكن الفرق فالظهور ان يكون بظهور اثره مثل الورد وما قبله فان ايه فيه مستند القولين اي قول الشيخ وانعقاد الحب هو لمثل اخبار لا يبلغ الصحة وما رايت منها غير ما مر ولعل عموم ادلة جواز البيع مع ما مر يدل على الاول وهو جواز البيع بعد انعقاد الحب وعدم الاشتراط بالشرايط المذكورة في ثمر النخل ويؤيده الشهرة وما تقدم في ثمر النخل من الروايات الدالة على جواز البيع بمجرد الظهور وكذا جواز بيع الزرع **قوله** ويجوز الخ يعني يجوز بيع الزرع بعد الظهور مطلقا قبل البدو وبعده بشرط القطع وشرط التبقية ومطلقا وسواء كان قائما او حصيدا ساقطا على الارض ولكن لا يبعد اعتبار بيعه بعد الحصد الوزن ان كان مثل ذلك العادة والظاهر العدم وكذا يجوز بيع السنبل مطلقا ولا فرق بين كونه مثل الشعير ومستورا مثل الحنطة لعل دليل الكل الاصل والعمومات والتراضي والملك للمرء ما يفعل في ماله مع عدم المانع عقلا وشرعا ويؤيده ما يدل على جواز بيع الخضر خرطة **قوله** والخضر الخ لعل المراد بالانعقاد هنا هو الظهور قال في كره الخضر كالقثاء والباذنجان والبطيخ والخيار يجوز بيعه بعد انعقاده وظهوره ولا يشترط الزيد من ذلك من تغير لونه او طعمه او غيرهما لانه مملوك ظاهر منتفع به فجاز بيعه كغيره من المبيعات ويجوز بيعها منفردة ومنضمة الى اصولها وغير اصولها بشرط القطع والتبقية ومطلقا نعم قد يفرق بينهما ان اريد بالانعقاد بدو الصلاح بالمعنى المنقول عن نهاية الشيخ وطرفيها تقدم وبالجملة الظاهر جواز بيعها بمجرد الظهور لما تقدم غير مرة من العمومات والاصل والتراضي وتسلط الملاك على ملكهم والاخذ من الخيار والبطيخ ونحوهما يقال لقطة ان كانت مرة ولقطات ان كانت متعددة قال في شرح يع مقتضى اشتراط الانعقاد كون جميع اللقطات موجودة حال البيع وهو غير ظاهر بل عطفه على لقطة يقتضي عدم الاشتراط للقطات الا في اللقطة الاولى كما هو مثله في بيع الثمر بعد الظهور او البدو سنين متعددة فان حاصل الكلام انه بعد الظهور يجوز بيعها لقطات كما جاز لقطة بل تصور ما ذكره مشكل الا بتكلف بل يمكن قياسا على ما مر في ثمر النخل والشجر جواز بيعها لقطات من غير انعقاد كما في بيع الثمر سنين فان المراد بثمرة سنة يحصل في السنة وان كانت في سنة اشهر بل شهر لو امكن فتأمل والاخذ من الرطبة بفتح وسكون التاء يسمى جزة وجزات في المرة وهو نبت خاص له اوراق

وهو بعيد

المختار

يتموه

النضيب شك

واستثناء نخلة معينة وحصة مشاعة وارطال معلومة فان خاست الثمرة سقط من الثنيا بحسابه وبيع الزرع قصيلا وعلى المشتري قطعه فان لم يقطعه قطعه البايع او طالبه بالاجرة وكذا النخل لو شرط قطع الثمرة ولا يبيع ما ابتاعه من الثمرة وغيرها بزيادة ونقصان قبل القبض وبعده وبيع الثمرة على النخل بالاثمان وغيرها الا بالتمر وهي المزابنة ولا الزرع بجنسه وهي المحاقلة متن

متعددة وبسط في الجملة نقل عن حواشي الشهيد له الفارسية ست فكذا في شبهها مما يجز ويبقى اصله فيجز مرة لجزى وهكذا سنين متعددة ودليل جواز بيعها يعلم مما مر ويدل عليه ايضا بخصوصها ما تقدم في رواية سماعة فقال الا ان يشتري معها شيئا غيرها رطبة او بقلا فيقول اشتري منك هذه الرطبة وهذا النخل وهذا الشجر بكذا وكذا ومن لم تثبتها بين منقطعين من فوق فيبيع خرطة للواحدة وخرطات للكثيرة ومثل الحنا وكذا سائر ما فيه الورق ودليل جواز بيعه يفهم مما سبق ويدل عليه ايضا مضمرة سماعة قال سألته عن ورق الشجر هل يصلح شراؤه ثلث خرطات او اربع خرطات فقال اذا رأيت الورق في شجرة فاشتر منه ما شئت من خرطة لعل اشتراط الرؤية في المرة الاولى للعلم في الجملة ورواية معوية بن ميسرة قال سألت ابا عبد الله ع عن بيع النخل سنتين قال لا بأس قلت فالرطبة يبيعها هذه الجزة وكذا كذا الجزة بعدها قال لا بأس به ثم قال قد كان ابي يبيع الحنا كذا وكذا خرطة وفيها دلالة على بيع جزات الرطبة بمجرد وجود الواحدة وورقتها فكذا بيع ثمر النخل سنتين من غير اشتراط على ما تقدم **قوله** واستثناء الخ اي يجوز بيع ثمرة بستان النخل واستثناء نخلة معينة او حصة مشاعة معينة مثل العشر والنصف وارطال معينة مثل عشرة ارطال من المبيع ولكن مع ظهور اشتمال المبيع عليه وعلى الزيادة بحيث يصير مبيعا فان سلمت الثمرة وما تلف منها فالكلام واضح وهو ان يأخذ البايع المستثنى تماما والمشتري الباقي واما ان خاست وتلف بعضها يسقط من المستثنى بالنسبة بان تخرص جميع ثمر البستان على تقدير السلامة وتنسب اليها الارطال المعلومة المستثناة ثم يأخذ بتلك النسبة من الباقي ودليل الكل واضح بحمد الله **قوله** وبيع الزرع الخ اي ان يشترط القطع وهو علف كان يمكن الاكتفاء في بيانه بما تقدم ولعل ذكره لذكر ما بعده وهو يجب على المشتري قطعه بناء على ما شرط لتخليص ملك الغير عن الاشتغال بماله فان فعل فلا بحث الا يجوز للبايع قطعه لتخليص الملك عن شغل الغير وتفريع ما العمل بالشرط وله الصبر وطلب الاجرة مثل مدة بقائه من غير استحقاق وكذا البحث في ثمر النخل لو بيع بشرط القطع بل في مطلق المبيع في موضع لا يستحق بقاؤه فيه ولكن يمكن ان يقال انه ينبغي طلب القطع منه فان ابى فاستاذن الحاكم ان امكن بغير كلفة وعدم فوت منفعة الحين القطع بعد الطلب الا مع الاستيذان ثم ان الظ عدم ضمان ما تلف بالقطع اذا لم يتعد وكذا بعده **قوله** ولا يبيع الخ يعني يجوز له بيع ما اشترى من الثمرة وغيرها بزيادة على ما اشتراه ونقصان قبل القبض وبعده ودليله واضح وهو انه ملكه وله ان يفعل فيه ما يشاء الا ان يمنع مانع عقلي او شرعي وليس ويدل عليه ايضا ما تقدم وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع انه قال في رجل اشترى الثمرة ثم يبيعها قبل ان يقبضها قال لا بأس وصحيحة محمد الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الرجل يشتري الثمرة ثم يبيعها قبل ان يأخذها قال لا بأس به ان وجد بها ربحا فليبع معلوم ان ليس المراد اشتراط الربح في الجواز فقط فالمفهوم متروك للشهرة والاجماع وساير الادلة ولانه خارج مخرج المتداول للحرص والغالب فلا اعتبار بالمفهوم كما بين في موضعه ولهذا ما قيد في الاولى مع ان كلام الاكثر في قوله وغيرها تامل فان في بيع الطعام بل المكيل والموزون قبل القبض كلاما سيجيء ويمكن ان يكون المراد بالثمرة ثمرة النخل وبغيرها غير تلك الثمرة من ثمار ساير الاشجار فان المتبادر ان الثمر ليس عندهم هو ثمر النخل وليستثنى منه الطعام بل المكيل والموزون بقرينة ما سيجيء او انه يجوز عنده ذلك ايضا وان كان مكروها فلا يضر دخوله **قوله** وبيع الخ اي يجوز بيع ثمرة النخل حال كونها على النخل بالاثمان وغيرها مما يجوز ان يكون ثمنا الا التمر فانه لا يجوز بيع ثمرة النخل به فان هذه المعاملة تسمى المزابنة وهي محرمة وكذا يجوز بيع الزرع بالاثمان وغيرها مما يصح به البيع الا بجنس من جنس الزرع فانها محاقلة وقد فهم انها هذه هو المراد بقوله ولا الزرع تامل من جهة عدم حسن التركيب الا ان في ذلك هين والمقصود واضح واما دليل جواز البيع مط فهو واضح مما تقدم ولا يحتاج الى الذكر واما دليل عدمه فيما استثني فكانه الربا لانه بيع تمر مثلا بتمر وهو مكيل في الغالب والاتفاق فحصل شرط الربا فيحرم ولان بيع الربوي مشروط بعلم المساوات وعدمه ظاهر هنا وفيه تامل لان الثمرة على النخل والحب في الزرع ليسا بمكيلين فانهما لا يباعان كيلا بل بالمشاهدة والظ انه لم يكف كونه من جنس المكيل للاصل ولما تقدم ويؤيده عدم الربا حسنة الحلبي قال قال ابو عبد الله ع في رجل قال للاخر بعني ثمرة نخلك هذا الذي فيها بقفيزين من تمر او اقل او اكثر يسمي ما شاء فباعه فقال لا بأس وايضا في حسنته عنه ع وقال لا بأس ايضا ان يشتري زرعا قد سنبل وبلغ بحنطة وكذا رواية يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الرجلين يكون بينهما النخل فيقول احدهما لصاحبه اختر اما ان تأخذ هذا النخل بكذا وكذا كيلا مسمى وتعطيني نصف هذا الكيل زاد او نقص واما ان آخذه انا بذلك وارد عليك قال لا بأس بذلك وهذه وان كانت ضعيفة وفي بيان الاهاد ليل التقبيل الذي قالوا انه مؤيدة بالعمل وصحيحة ايضا في الفقيه في بيع الغرر من باب ايضا فهي مؤيدة للظ هنا في الجملة وان لم تكن في البيع فان التقبيل حكمه حكم البيع عند المتتبع فانهم وهذه الرواية في الفقيه في بيع ايضا في باب الغرر قال وسألته عن الرجل يكون له على الاخر مائة كر تمر وله نخل فيأتيه فيقول اعطني نخلك هذا بما عليك فكانه كرهه والظ ان المراد ثمر النخل وظاهرها الجواز ورواية الكافي التي ستذكر وبالجملة التعليل بالربا غير ظ لان الاصل العدم حتى يتحقق وليس بمتحقق فليس الدليل الا الاجماع والنص لكن الظ ان الاجماع غير متحقق مط بل على ما قالوه فيما اذا باع ثمرة النخلة بثمرة منها فان بعض الاصحاب يقولون بجواز بيعها بتمر غير الذي عليها وكذا في المحاقلة فان الظ عدم الاجماع الا في البيع ببعض الحب الذي هو المبيع فح يظهر وجه اخر للبطلان وهو عدم العلم بحصول الثمن ولابد من كونه مجزوما في البيع فتم واما النص فهو الرواية من العامة والخاصة اما الاولى فليست بحجة مع عدم تحقق كون تفسيرها على وجه نعو عنه فانه يحتمل كونه من الراوي قاله في كره واما الثانية فمنها رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال نهى رسول الله ص عن المحاقلة والمزابنة قلت وما هو قال ان تشتري حمل النخل بالتمر والزرع بالحنطة قال في شرح يع انها صحيحة وفي الطريق ابان وهو مشترك والقرائن تدل على انه ابن عثمان الاحمر وفيه تأمل ويعلم من بعض فوائد الشارح انه ليس بمقبول لكثرة ما يرد الجرح وان كان ظني فقوله لنقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وقبول المصنف ذلك الاجماع على ما يظهر من صدر عنه ذكره وعد كونه ثقة وسيأتي وان نقل في بعض الحواشي عن الشيخ فخر الدين عن والده عدم قبوله لفساد مذهبه وبالجملة الطريق لا يخلو عن شي فتامل ويمكن ان يقال في دلالته انه لا يبعد كون المراد بتمره وحنطته بان يكون دليس الالف واللام عوضا عن المضاف اليه بل هو المتبادر ولو اراد العموم لكان التنكير اولى وهو بتمره وحنطته وهو ظ ولانه المتيقن بالارادة بالاجماع دون الغير الاعم وللاصل وعموم جواز البيع والتراضي والتسلط وللخبر المتقدم من حسنة الحلبي فانها صريحة في جواز بيع ثمر النخل بالتمر فيحمل المزابنة على التمر منه للجمع ولان هذا شي

خارج

الا العرية بخرصها تمرا من غيرها بشرط التعجيل لا القبض ولا يجب تماثل خرصها عند الجفاف وتبطل لو عرية في غير النخل والتقبيل بشرط السلامة ولو مر بثمرة لم يجز التناول على رأي ولا اخذ شيء منها

## المطلب الثالث في بيع الحيوان

خارج عن القانون فيقتصر على موضع الوفاق ولا نسخ بمكن تعميمه في كل فرد حب للوجه الذي ذكرناه بخلاف الاعم فتم ثم ان الظاهر ان المراد من الزرع هو الزرع مع ظهور الحب وانعقاده وكونه مبيعا ولهذا عبّر في بعض العبارات بالسنبل وفي رواية ايضا المزابنة السنبل بالحنطة ولانه مع عدم الحب هو ملك فيجوز بكل شيء وفي كره ان باع الزرع قبل ظهور الحب فلا بأس به والظاهر ان يكون المراد بالحب غير حب ذلك الزرع ويدل الروايات الكثيرة على جواز بيع الزرع قبل ان يسنبل مطلقا لعلف الدابة ثم ان اراد ان يخليه حتى يصير سنبلا يجوز فهذا ايضا مؤيد التخصيص لانه على تقدير التعميم اخراج هذا محل التامل لظهور النص فكذا ايضا الظهور العلة التي ذكرت وهي الربا وبالجملة الاصل وعموم الكتاب والسنة والاجماع ادلة قوية لا يمكن الخروج عنها الا بمثلها فالذي يظهر تخصيص تحريم المزابنة والمحاقلة بكون التمر والحنطة الثمنين من المثمن نعم يمكن التعميم والتعدي الى كل شيء يكون الثمن من المثمن من جهة عدم العلم بوجود الثمن فانه قد لا يحصل ان حصل فلا يحصل مقدار الثمن وان حصل فلا يبقى المبيع ومن جهة ان المبيع انما يملك بالعقد فكيف يكون هذا العقد سببا لجعل المبيع ملكا للمشتري ملكا بعضه للبائع مع انه كان ملكا له فالتعدي مع التخصيص وغير بعيد مع عدم التجاوز عن صورة النص والاجماع اي كون الثمن من المثمن لا مع التعميم فان القائل لا يقول به مع لزوم قوله به لظهور العلة وهي الربا فافهم وذلك مما يضعف القول به ويضعفه ايضا لزوم ترك الاصل واثبات التحريم بخبر واحد غير متفق على صحته مع ان القول بعدم صحته مع احتمال الظاهر في دلالته وكذا تخصيص الكتاب والسنة والاجماع مع ترك ظاهر صحيحة يعقوب وحسنة الحلبي المتقدمتين ورواية ابي الصباح الكناني قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان رجلا كان له على رجل خمسة عشر وسقا من تمر وكان له نخل فقال له خذ ما في نخلي بتمرك فابى ان يقبل فاتى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله ان لفلان على خمسة عشر وسقا من تمر فكلمه ان يأخذ ما في نخلي بتمره فبعث النبي صلى الله عليه وآله فقال يا فلان خذ ما في نخله بتمرك فقال يا رسول الله لا يفي وابى ان يفعل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لصاحب النخل اجذذ نخلك فجذه فكال له خمسة عشر وسقا فاخبرني بعض اصحابنا عن ابن رباط ولا اعلم الا اني قد سمعته منه ان ابا عبد الله عليه السلام قال ان ربيعة الرأي لما بلغه هذا عن النبي صلى الله عليه وآله قال هذا ربا قلت اشهد بالله انه لمن الكاذبين قال صدقت والظاهر نفي الربا وجواز القبول هنا من جهة عدم كونه من المكيل لا من جهة الموافقة لما عليه لعدم العلم من الجانبين بذلك وان فرض علمه بذلك بالالهام وان كان عدم بيانه وسكوته عن جواب الحرمة بانه ناقص عن حقه يدل على عدم علمه ايضا في ذلك الوقت لان السكوت والامر بمثل ذلك مع كون جوازه مبنيا على امر خفي لا يعلمه الا الله ورسوله لا يخلو عن اغراء بالجهل والظاهر ان التفاوت موجود مع ذلك بالرطوبة وعدمها فان المأخوذ في الحال من النخل الظاهر كونه رطبا وغير معلوم كونه ما عليه كيلا وان كان خلاف ذلك محتمل الله يعلم فتم فان المسئلة مشكلة واعلم ان ظاهر المتن العموم وعدم الجواز مطلقا والظاهر من كره التخصيص حيث قال دليل العموم هو الربا واستدل على الخاص الروايات المتقدمة من صحيحة يعقوب وحسنة الحلبي ورواية الكناني في الخاص ثم قال وقال بعض علمائنا لا يشترط ذلك اي اتحاد الثمن والمثمن الخ **قوله** الا العرية الخ قيل هي النخلة تكون للانسان في دار انسان آخر او في بستانه قال في كره بيع انه متفق عليه ومنقول عن اهل اللغة وقيل انه الداخل من المستأجر والمملوك والمستعار وكذا البستان وان كان مشعرا بعدم صحة الاضافة وهي مستثناة من عدم جواز بيع التمر على النخل بالتمر قال في كره بيع عند جميع العلماء الا ابي حنيفة فجوز بيع ثمرة النخل بالتمر قيل بشروط الاول كونه على ذي البستان والدار لا على الغير الثاني كونها واحدة في كل بستان ودار الثالث الخرص والتخمين الرابع عدم الزيادة عند البيع ولا يضر عند الجفاف الخامس الحلول والتعجيل فلا يجوز التأجيل ولا يشترط التقابض السادس كونه على رؤس النخلة فلا يجوز بيع بعد قطعه لا مثل بيع غيره ويمكن الغنا عن هذا الشرط السابع هو كونه تمر النخل فلا يجوز في غيره الثامن كونه بغير تمرة لما عرفته من عدم جواز اتحاد الثمن والمثمن فعلى هذا لا معنى لاستثنائها على تقدير تخصيص المزابنة المحرمة كما قدمناها بل انما استثناها من قال بالعموم ولهذا استثناها العامة القائلة بالعموم ويؤيده عدم وجود نص صريح صحيح على ذلك من انا بل ذكر في التهذيب في باب بيع الماء عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال رخص رسول الله صلى الله عليه وآله في العرايا بان تشتري بخرصها تمرا قال والعرايا جمع عرية وهي النخلة تكون للرجل في دار رجل آخر فيجوز له ان يبيعها بخرصها تمرا ولا يجوز في غيرها ومعلوم عدم صحة هذا السند وكونه عاميا مع تأمل في المتن ومنه يفهم انها اخص مما تقدم من التفسير من وجوه فافهم ولو وجد صحيحة صريحة لجاز الاستثناء من المزابنة بالمعنى الذي قلنا ايضا تعبدا ولكن ما رأيتها فلا يجوز هذا الاستثناء الا على المعنى العام القائل به العامة الذين هم اصل هذه المسئلة والى بعض هذه الشروط اشار المص والاستثناء صحيح بناء على ظاهر كلام المفيد للعموم وما رأيته دليلا على الاصل والاستثناء والشرط غير ما تقدم **قوله** والتقبيل الخ اي يجوز ان يتقبل احد الشريكين او اكثر من الشريك حصته واحدا كان او اكثر من الثمرة بمقدار معلوم من التمر عشر تغارات مثلا لا على سبيل البيع بل هو على سبيل القبول والمراضاة لدليل الاصل والحاجة لانها قد تدعو اليه وهو دليل العمدة صحيحة يعقوب بن شعيب المتقدمة وهي صحيحة في الفقيه وفي باب الغرر من يب غير صحيحة في باب بيع الثمار منه ثم ان ظاهر المتن انه مشروط لزومه بالسلامة من الآفة فلو نقص لم يلزم له لا يعطي الا حصة الشريك مما حصل وان زاد فالزيادة له ويحتمل ان يكون المراد بالشرط عدم الآفة بحيث تذهب بالكلية وهو بعيد والظاهر ان المراد الاعم لكن لا يشمل النقص الذي حصل من التخمين والغلط فيه مع انه يحتمل ويحتمل ان يكون السلامة كناية عن الموافقة من غير زيادة ونقصان فيكون النقص والزيادة مشتركا بينهما والظاهر من الرواية هو اللزوم مطلقا فكانه راجع الى المعاملة فيكون بحسب الطالع النقص والزيادة سواء بسواء ويمكن ان يكون المراد بقوله في الرواية زاد او نقص من التخمين لا انه اصابته آفة او لا وذلك غير بعيد قال في كره فان كان ما حصل مساويا لما تقبل به فلا بحث وان زاد فله وان نقص فعليه هو مشعر بما في ظاهر الرواية وقال ايضا هل يجوز البيع يحتمل ذلك عملا بالاصل السالم عن معارضة الربا اذ لا وزن في الثمرة على رأس الشجر وعلى تقدير جواز البيع يثبت حكامه وقد تقدم ما يفيد جواز البيع خصوصا حسنة الحلبي فتأمل **قوله** ولو مر بثمرة الخ يعني اشارة الى رد قول بعض الاصحاب مثل الشيخ وغيره من المتقدمين والمص في كره بل نقل عليه الاجماع عنه في كره بيع وهو انه اذا مر الانسان على ثمر او زرع من غير قصد الاكل منه يجوز له الاكل ولا يجوز الافساد ولا الاخذ منه لبعض الروايات مثل ما روي عن ابي داود عن بعض اصحابنا عن محمد بن مروان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام امر بالثمرة فآكل منها قال كل منها ولا تحمل قلت جعلت فداك ان التجار قد اشتروها ونقدوا اموالهم قال اشتروا ما ليس لهم عدم صحة سند هذا ظاهر ويدل على عدم الجواز كما رأى المص هنا العقل والنقل من الكتاب والسنة على العموم وهو كثير والخصوص مثل صحيحة علي بن يقطين قال سألت

هو

كل حيوان مملوك يصح بيعه وبيع بعضه مشاعا الا الآبق منفردا وام الولد مع وجوده لتقدمه على الثمن او بقائه والوقف والعمودين للمشتري والمحرمات عليه نسبا ورضاعا قيل ولو استثنى البائع الرأس والجلد كان شريكا بقدر القيمة وكذا لو اشترك اثنان وشرط احدهما ذلك مستن

ابا الحسن عن رجل يمر بالثمرة من الزرع والنخل والكرم والشجر والمباطخ وغير ذلك من الاثمار أيحل له ان يتناول منه شيئا ويأكل بغير اذن صاحبه كيف حاله ان نهاه صاحب الثمرة او امره القيم وليس له وكم الحد الذي يسعه ان يتناول منه قال لا يحل له ان يأخذ منه شيئا حملها الشيخ على عدم جواز الاكل وهو بعيد لوجوبها للسؤال عن الاكل ايضا في الجزء ابا بحديث محمد المتقدمة لكنها لا تحمل ذلك وهم مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال سألته عن الرجل يمر بالنخل والسنبل والثمر فيجوز له ان يأكل منها من غير اذن صاحبها من ضرورة او غير ضرورة قال لا بأس وهي مرسلة وعندهم بمنزلة المسند لان العمدة لعله العمل بخبر ابن ابي عمير وهي العمدة في هذا الباب وحمل الجمع بين الادلة يقتضي الفتوى بالجواز ولكن قد عرفت ما في العمل بالمرسل مرارا خصوصا مع معارضة الادلة الكثيرة العقلية والنقلية العامة والخاصة فان التصرف في مال الغير من غير اذن صاحبه ممنوع عقلا ونقلا وقد يؤول الى فناء مال الغير بالكلية بأكل كل من يمر وهو مع عدم الصراحة في المرسلة وامكان حملها على حال الضرورة فقط او على من يجوز له الاكل من بيوتهم الذين تضمنهم الاية واستقر عليه الاجماع او الاكل اليسير جدا الذي والاتيان فقط او على الاذن المفهوم بالفحوى على انه يمكن حمل المنع على الكراهة وهو اقرب من حمل الاول ولكن الاحوط والاولى هو الاجتناب مطلقا ولتقدم دفع الضرر على جلب النفع مع التعارض فتأمل وقد نقل عن المحقق في ح يع ثلث شروط للجواز احدها كون المرور اتفاقا فلو قصدها ابتداء لم يجز الاكل اقتصارا في الرخصة المخالفة للاصل على موضع اليقين كانه فهم من لفظ المرور في الخبر قال في ح يع ايضا ان المراد بالمرور بها كون الطريق قريبا من الثمرة بحيث لا يصير قصدها البعد الخارج عن المحل بحيث يصدق عليه عرفا انه قد مر على الثمرة الا ان يكون الطريق على نفس الثمرة والشجرة او ملاصقة الحائط البستان ونحوه وليس ببعيد اعتبار القرب فان العرف غير معلوم والاحتياط احسن ثانيها ان لا يفسد المار بان لا يأكل منها شيئا كثيرا بحيث يؤثر فيها اثرا بينا ويصدق معه الفساد ويختلف ذلك بحسب كثرة الثمرة وقلتها وكثرة المارة وقلتها او يهدم حائطا او يكسر غصنا يتوقف الاكل عليه الا ان يقع ذلك خطأ فانه لا يحرم الاكل وان ضمنه احتمالا صحيحا عدم الضمان او يكون فساد الثمرة بسبب الاكل ان يقع لرجل نحوه ومستند هذا الشرط رواية عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يمر على الثمرة ويأكل منها ولا يفسد ثالثها ان لا يحمل معه شيئا بل يأكل في موضعه هذا مفهوم من رواية محمد المتقدمة ومن حمل صحيحة علي بن يقطين عليه لو كان سند الجواز نقيا لامكن حملها على عدم الشرطين الاولين ايضا وحملها وزاد بعض عدم علم الكراهة بل عدم ظنها ايضا وبعض كونه على الشجرة لا مقطوعا محرزا في حرز وان كانت الاخبار مطلقة ولكن الاقتصار في مثل هذه المواضع على اليقين في محل الاجماع مهما امكن هو المعقول وينبغي ان يكون فيها لا سور عليه ولا باب ولا يفتح الباب ولا يدخل السور بغير الاذن ويؤيده عدم دخول البيت الا مع الاذن ويحتمل جواز الاكل بعد الدخول لا الاذن ولكن الاحوط الاجتناب فتأمل واعلم ان في جواز الاكل بالشرطين الاخيرين تأملا لاحتمال كون الاكل جائزا مع تحريم الافساد والحمل قوله كل حيوان الخ دليل جواز بيع الحيوان كلا او بعضا مشاعا هو الاصل والعمومات بل الاجماع مع عدم المنع وجواز البعض المعين منه مثل يده هو عدم امكان الانتفاع به كانه الاجماع ايضا ووجه ما استثنى الآبق منفردا من جواز البيع قد تقدم دليله ولعل دليل صحة بيعه منضما يدل على عدم الفرق بين كونه تابعا ام لا حيث قال فيقول اشتر مني الخ فتذكر واستثنى ام الولد بالقيدين وهو بجواز بيعها في ثمن رقبتها على تقدير كونه دينا غير مقدور سواء كان المولى حيا او ميتا وكذا بعد موت الولد الا انه لا دليل الا على جواز بيعها بعد موت الولد وموت المولى مع كون ثمنها دينا غير مقدور غير ان يقال الاجماع يستند الى بعض الاخبار دل على عدم الجواز مع القيدين والادلة العامة والخاصة مثل حسنة زرارة عن ابي جعفر (ع) قال سألته عن ام الولد قال امة تباع وتورث وتوهب وحدها حد الامة يقتضي جواز بيعها وسائر التصرفات فما خرج منها عدم جواز بيعها مع القيدين بالاجماع بقي الباقي على حاله وسيجيء تمام البحث والاخبار في كتاب العتق انشاء الله تعالى وقد مر جواز بيع الوقف ايضا مع الاشارة الى جوازه في بعض المحل قوله والعمودين الخ دليل عدم جواز بيع العمودين ونحوهما هو عدم استقرار ملكهما لانه ينعتق في الحال عقيب الملك بلا فصل فعدم جواز البيع واتمام يدل الدليل عدم استقراره في الملك وعتقه كانه الاجماع في العمودين الاباء والاولاد في الرجل والمرأة ومن يحرم على الرجل نكاحها من المحرمات النسبية مثل الاخت وبناتها وبنات الاخ وان نزلت والعمة وعمة الاب والام وعمة الاجداد والجدات وان علت وكذا الخالة وخالة الابوين لا عمة العمة وخالة الخالة وبالحقيقة يرجع الى تحريم العمة والخالة الى تحريم اولاد الجد والجدة فمن نسبتا ولاد منهما ليس بمحرمة في الرجل ومن المرأة فانها تملك سوى الابوين والاولاد وتمام الخلاف في المحرمات الرضاعية وسيجيء تحقيق ذلك كله هذا كله واضح لكن في قوله للمشتري تأمل فان ظاهره انه لا يجوز البيع على المشتري بوجه او ولاء الخ وهو محل التأمل فانا لا نظن يجوز البيع عليه بل شراؤه ايضا الا انه ينعتق عليه فيحتمل ان يكون المراد بيعا وشراء مفيدا لاستقرار الملك لكن ح ينبغي ان يقال لا يصح الشراء او يكون المراد لا يجوز لمن اشترى ابويه ان يبيعهما والتخصيص غير جيد والجملة العبارة غير جيدة والمقصود ظاهر قوله وقيل ولو الخ يعني لو باع شخص الحيوان واستثنى رأسه وجلده قيل كان البائع شريكا مع المشتري في كل الحيوان المبيع بقدر قيمة الرأس والجلد فتنسب القيمة الى ثمن المشتري ويكون له بتلك النسبة من جميع اجزاء المبيع ويكون للمشتري الباقي يعني يكون مشتركا بينهما بالنسبة المعلومة وكذا قيل لو اشترك اثنان وشرط احدهما الرأس والجلد له وجه غير ظاهر بحسب العقل بل النقل يقتضي خلافه اما صحة الشرط فلعموم المسلمون عند شروطهم والاصل وعموم الادلة والتراضي وعدم المانع وليس هنا شيء سوى الجهالة ولهذا قيل بالبطلان لاجلها وفيه تأمل لحصول العلم في الجملة وعدم معلومية الجهل المانع مع ما مر وما يجد فرقا بين المذبوح وما يراد ذبحه وغيره فقيل بالصحة فيهما والبطلان في غيرهما ولعله انما الغرض فيهما انه يبعد استثناء الرأس والجلد فيما لا يراد ذبحه ولو فرض ذلك البطلان لما تقدم من عدم جواز بيع جزء معين ذلك يرجع الى ذلك لا للجهالة كما قيل نعم يمكن ان يكون القصد الغرض ذلك ثم ما وقع الذبح بالبراء والسمن حصل الزيادة ولو ذبح يحصل الضرر فيمكن كون الحكم ذلك كما يدل عليه رواية الغنوي عن ابي عبد الله (ع) في رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشترك فيه رجل بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمانية دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرر وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس وينبغي ان يحمل عليها رواية السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال اختصم الى امير المؤمنين (ع) رجلان اشترى احدهما من الاخر بعيرا واستثنى البيع الرأس والجلد ثم بدا للمشتري ان يبيعه

للمشتري

والوحشي من الحيوان يملك بالاصطياد والعقود الناقلة وبالاستنتاج بغير الوحشي بالاخيرين واما الادمي فانما يملك بالاسر بالقهر عليه اذا كان كافرا اصليا الا اليهود والنصارى والمجوس مع القيام بشرائط الذمة فان اخلوا ملكوا ثم يسري الملك الى اعقابهم وان اسلموا الا الاباء والامهات وان علوا والاولاد وان نزلوا ذكورا كانوا او اناثا ولا يملك الرجل الاخوات والعمات والخالات وان علون وبنات الاخ وبنات الاخت وان نزلن فان ملك احد هؤلاء انعتق في الحال ولو ملك البعض انعتق ما يملكه وحكم الرضاع حكم النسب على راي ويملك لقيط دار الحرب دون دار الاسلام ويقبل اقراره بعد بلوغه بالرق وكذا كل مقر مع جهالة حريته

المشتري هو شريك في البعير بقدر الراس والجلد ويمكن حملها على انه كان المقصود الذبح ثم حصل العدول عن ذلك فيكون البيع صحيحا ويكون هو شريكا للمشتري في الكل بقدر ما ادى لا في مصلحتهما في ذلك فيكون المقصود انه لا بد من ان يخطيه بشرط ان يذبح والا فيكون شريكا ويمكن ان يحمل ذلك على الصلح او يرهنا انما المصنف بالجملة صحة البيع على ذلك الوجه غير بعيد ان ذبح فان لم يذبح فما في الروايتين غير بعيد ان حصل بالذبح ضرر على الشركاء لم يذبح اولا فالشرط على ان الروايتين ضعيفتان فيمكن طرحهما ان كانتا مخالفتين للقوانين قوله والوحشي الخ يملك الحيوان الوحشي بالاصطياد وباحد العقود مثل البيع من مالكه الجائز بيعه وبحصول النتيجة في ملكه فان النص والاجماع كظهور التملك في الحيوان الغير الوحشي بالاخيرين يعني العقود الناقلة مثل البيع والهبة والصدقة وحصول النتيجة وليس منحصرا فيها نقد تملكها فانه يحصل بالارث ونحوه مثل النذر الا ان يريد بما يتم لو قال بالامور لكان اولى من العقود قوله واما الادمي الخ يعني لا يملك الادمي في بالعقد
الاصل الا بهذا الوجه وهو القهر والغلبة على الكافر الحربي دون الذمي الذي يقبل منه الجزية ويقوم هو بشرائطها التي كان الاخلال بها خروجا عن الذمة وعلة الكون فاعلم بها من اليهود والنصارى والمجوس فان خرجوا ملكوا مثل الحربي وقد مر تفصيل ذلك في كتاب الجهاد ثم يسري الملك من ذلك الكافر المملوك الى اعقابه اي من حكما
يحصل منه مسلما كان او كافرا اصليين كانوا او كفارا قوله الا الاباء الخ هذا مشعر بان المراد بالملك في قوله فانما يملك وكذا في قوله ولا يملك الخ هو المستقر الملك
زمانا ليحسن الاستثناء لان الظاهر ان المستثنيات يملكون ولكن تنعتق في الحال وهذا هو اليه بقوله بعيد هذا فان ملك فلا بعد في ذلك فان الظاهر من الملك هو الملك التام الذي يترتب عليه الاثر بحيث يكون له قدرة بعد وقوع الملك على تصرف ما من التصرفات في المملوك والظاهر انه لا تصرف له في هؤلاء بعد فانهم معتقون بل لو ضبط قاعدتهم لا عتق الا في ملك كان الحكم بالعتق بنفس نقل الشراء مثلا او مؤخر واما الدليل على تلك الكلية فالظاهر انه الاجماع مستند الى الاخبار الاخبار الرضا كما اشار اليه المص حيث ما نقل الخلاف لا فيه وكذا في غير هذا الكتاب والاخبار على ذلك كثيرة مثل رواية ابي بصير وابي العباس وعبيد بن زرارة كلهم عن ابي عبد الله قال اذا ملك الرجل والديه او اخته او عمته او خالته او بنت اخيه او بنت اخته وذكر اهل هذه الاية من النساء عتقوا جميعا ويملك عمه وابن اخيه وابن اخته والخال ولا يملك امه من الرضاعة ولا اخته ولا عمته ولا خالته فاذا ملكن عتقوا وقال ما يحرم من النسب فانه يحرم من الرضاع وقال يملك الذكور ما خلا والدا او ولدا ولا تملك من النساء ذات رحم محرم قلت كيف يجري في الرضاع قال نعم يجري في الرضاع مثل ذلك وهذه وان كان في طريقها الكافي بين محمد بن عيسى وابان بن عثمان وفيها قول اني اظن عبد الله الباس بهما الا ان مثلها مكررة في ب ود مع القول بالصحة وانها صحيحة في الفقيه لان الظاهر ان ابي العباس هو الفضل بن عبد الملك وطريقه اليه صحيح وهو ثقة في الكتب والطريق الى عبيد بن زرارة ايضا لا باس به ويؤيدها الشهرة وغيرها مثل صحيحة الحلبي وابن سنان عن ابي عبد الله قال في امراة ارضعت ابن جاريتها قال تعتقه وصحيحة عبيد بن زرارة في قال سالت ابا عبد الله عما يملك الرجل من ذوي قرابته فقال لا يملك والديه ولا اخته ولا ابنة اخيه ولا ابنة اخته ولا عمته ولا خالته ويملك ما سوى ذلك من الرجال من ذوي قرابته ولا يملك امه من الرضاعة والظاهر عدم القول بالفرق بين الام والاب من الرضاعة وغيرهما وصحيحة محمد بن مسلم فيهما عن احدهما قال اذا ملك الرجل والديه او اخته او عمته او خالته عتقوا عليه ويملك ابن اخيه وعمه وخاله ويملك اخاه وعمه وخاله من الرضاعة وصحيحة محمد بن مسلم ايضا عن ابي جعفر قال لا يملك الرجل والديه ولا ولده ولا عمته ولا خالته ويملك اخاه وغيره من ذوي قرابته من الرجال ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله عن امراة ترضع غلاما لها من مملوكة حتى تفطمه يحل لها بيعه قال لا حرم عليها ثمنه قال ثم قال اليس قد قال رسول الله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اليس قد صار ابنها فذهبت اكتبه فقال ابو عبد الله ليس مثل هذا يكتب يعني انه ظاهر لا يحتاج الى الكتابة وقال في شرح الشرائع انها صحيحة وفي فيها تامل لان الظاهر من يب عدمها لان الظاهر انه روى فيها عن الحسن بن محمد بن سماعة بغير واسطة والسند اليه غير ظاهر وحاله معلوم ورواية ابي حمزة الثمالي قال سالت ابا عبد الله عن المراة ما تملك من قرابتها قال كل احد الا خمسة ابوها وامها وابنها وابنتها وزوجها والظاهر ان المراد مع بقاء الزوجية يعني اذا ملكها بطل الزوجية للاجماع ظاهرا
هذه وان كانت غير صحيحة الا ان الاصل والعموم ما يقتضي تملكها كل احد ولا خلاف ظاهرا في الاربعة فثبت علم تملكها وتملك غيرها وكانه لا خلاف فيه في المراة خلاف
هذا واما ما يدل على ما تقدم مثل ما في رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله قال لا يملك الرجل اخاه من النسب ويملك ابن اخيه ويملك اخاه من الرضاعة الخ وغيرها مما يدل على جواز التملك في الرضاع مثل رواية الحلبي عن ابي عبد الله في بيع الام من الرضاعة قال لا باس بذلك اذا احتاج ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال اذا اشترى الرجل اباه او اخاه فملكه فهو حر الا ما كان من قبل الرضاع فمع عدم صحتها وقلتها بالنسبة الى ما ينافيها فانه كثير جدا يمكن حملها على كراهة التملك واستحباب لبعضها
العتق بعده هذا في الخبر الاول ونحوه وقال الشيخ في الاخيرين هذان الخبران لا يعارضان الاخبار التي قدمناها لانها اكثر واشد موافقة بعضها لبعض فلا يجوز ترك تلك والعمل بهذه مع ان الامر على ما وصفنا على انه يمكن ان يكون الوجه فيه اذا كان الرضاع لم يبلغ الحد الذي يحرم فانه والحال على ما ذكرناه سيهما على جميع الاحوال على ان الخبر الثاني يحتمل ان لا يكون المراد بالاستثناء بل يكون الا فيه مستعملة بمعنى الواو وذلك معروف في اللغة فكانه قال اذا ملك الرجل اباه فهو حر وما كان من جهة حرم
الرضاع واما الخبر الاول فيحتمل ان يكون انما اجاز بيع الام من الرضاع لابن الغلام حسب ما قدمنا في خبر اسحق بن عمار عن العبد الصالح ولا يكون المراد بذلك انه يجوز ذلك للمرتضع وليس في الخبر تصريح بذلك بل هو محتمل لما قلناه واذا كان كذلك لم يعارض ما قدمناه وهذه التاويلات وان كانت بعيدة الا انها لما تقوى الحكم الاول الطرح غير مستحسن وايضا لا تقاوم تلك وان كانت الاخبار ضعيفة ونادرة فليس ببعيد ارتكابها ولكن لا بد من حمل عدم تملك الاخ في الخبر الثاني ايضا ولعل الذي بعد المراد
في الخبر الاول قوله ويملك الخ يعني لقيط دار الحرب التي تجري فيها احكامها بالسبي ونحوه لما تقدم الا انه مشروط في جواز ذلك عدم كون مسلم فيها يمكن كونه اللقيط وولده وان كان مجوسا ونحوه لجواز كون الولد منه ومن ترك الاصل والظاهر ايضا هنا وكذا الالحاق بالاغلب والاكثر كانه بالاجماع مستندا الى الاخبار مثل صحيحة حريز عن ابي عبد الله قال المنبوذ حر الخ وغيرها في كون اللقيط حرا اخرج منه لقيط دار الحرب الخالي عن مسلم موجود يعني لا ينافي على حاله فتم ويقبل اقرار اللقيط بالرق بعد بلوغه ورشده وهي طائفة
وكذا كل من يقر برقيته نفسه مع الجهل بنسبه المقتضي لحريته وكانه ليل الاجماع المستند الى الحكم بالظاهر وصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله يقول كان علي بن ابي طالب يقول الناس كلهم احرار الا من اقر على نفسه بالعبودية وهو مدرك من عبد او امة ومن شهد عليه بالرق صغيرا كان او كبيرا او فيه دلالة على عدم اشتراط الرشد في الاقرار في

ولو اسلم عبد الكافر بيع من مسلم ولو ملك احد الزوجين صاحبه صح وبطل العقد ولا يقبل ادعاء الحرية من مشهور الرقية الا بالبينة ولو امر بشراء الحيوان بالشركة لزمه نصف الثمن ولو اذن في الاداء رجع عليه ولو تلف الحيوان فهو عليهما ولو وجد المشتري فيه عيبا سابقا على البيع تخير بين الرد والارش ولو تجدد بعد العقد قبل القبض تخير بين الرد والامساك والاقرب الارش

وان الغشا كيف الا ان يناقش في قوله وهو مدرك وان الاصل هو الحرية وان الرقية تثبت على الصغير ايضا بالشهرة ولا يحتاج دعوى ذلك عليه الى ان يكبر وان العبد والجارية شيء فهو الخبر المشهور اقرار العقلاء على انفسهم جايز وساير ادلة قبول الاقرارات الجايزة ثم انه لو انكر ورجع لا يقبل رجوعه بل لابد من البينة ايضا لتكذيبه اياها باقراره اولا ولو ادعى شبهة يمكن التصديق امكن قبوله ولعله لحصول العلم بمجرد اقراره اولا والظاهر القبول كما في ما اختلف في قبول اقرار اللقيط فقيل لا يقبل لعدم علمه بحاله نسبه والظاهر القبول لما مر الا مع اظهار ما يدل على عدمه فيسمع الرجوع مع البينة بالطريق الاولى كذا في اعتبار الرشد في الاقرار بالرق فان اكثر العلماء لم يعتبروه ولا يبعد اعتباره لعدم الاعتداد بكلام السفيه وعدم قبوله في المال فكذا في النفس بالطريق الاولى بل قد يستلزم القبول في المال اذ يكون في يديه مال او يكتسب ويحتمل الارادة في الرواية عن امير المؤمنين ايضا **قوله** ولو اسلم الخ يعني لو حكم بالاسلام عبد كافر للكافر يكلف الكافر على بيعه جبرا من مسلم لعدم السبيل للكافر على المسلم كما تقدم في مسئلة عدم جواز شراء الكافر المسلم لعله لا خلاف فيه ويمكن وجوب الشراء كفاية والاصل يقتضي العدم ولا يشترى البيع عليه للثلاث قد يكون بشرط مانع يمكن ان ياخذه الحاكم من يده ويسلمه الى ثقة ويوصل اليه النفقة فتامل **قوله** ولو ملك الخ لعله لا خلاف في بطلان العقد وقد مر في عدم تملك المراة حين كانت عبدها زوجها وقد مر ان معنا عدم بقاء الزوجية مع الملك يعني تملك لم يكن زوجا وقد استدل عليه بوجوه غير تامة ولا يحتاج اليها لما ان الاجماع مع الاخبار المعتبرة في يكفي مثل ما في حسنة محمد بن قيس في قضاء امير المؤمنين في امراة مالكة لزوجها لو كنت فعلت لرجمتك اذهبي فانه عبدك ليس له عليك سبيل الخبر وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله تفارقه وليس له عليها سبيل وهو عبد في الصحيح عن اسحق بن عمار عنه ليس بينهما نكاح وفي رواية سعيد بن يسار قال سالته عن المراة الحرة يكون تحت المملوك فتشتريه هل يبطل نكاحه قال نعم لانه عبد مملوك لا يقدر على شيء **قوله** ولا يقبل الخ فيجوز شراؤه والتصرف فيه تصرف الملاك الا ان ياتي بالبينة عدم القبول بمجرد الشهرة مشكل لان الاصل الحرية وهي ليست بحجة شرعية لعل المراد بها بالرقية كونه ظاهرا بانه يباع ويشترى من غير انكار كما قال في كرة العبد الذي يوجد في الاسواق يباع ويشترى فيجوز شراؤه وان ادعى الحرية لم يقبل منه ذلك الا بالبينة وكذا الجارية الى غير ذلك اما لو وجد في يده وادعى رقيته ولم يشاهد شراؤه ولا بيعه اياه فان صدقه حكم عليه بمقتضى اقراره وان كذبه لم يقبل دعوى الرقية الا بالبينة عملا باصالة الحرية وان سكت من غير تصديق ولا تكذيب فالوجه ان حكمه حكم التكذيب لانه قد يكون السكوت لامر غير الرضا وان كان صغيرا فاشكال الاقرب الحرية فيه هذا ولا ينبغي التامل في قوله وحكمه حكم التكذيب انه يمكن جواز الشراء دون صورة التكذيب لانه شخص تشترى وصاحب يد ويدعي دعوى ممكنا فالظاهر صدقه ما لم يظهر له مكذب ومنازع كما اذا ادعى زوجية امراة وملكية اموال فيكون الحكم الظاهر اليد كما نقل عن تحريره في جع الا انه يكون دعواه مقبولة مع البينة ويمكن بدونها ايضا فتامل وايضا ان في الحكم الاول تاملا اذ قد يكون الشراء والبيع الذي رايناه مع سكوته في الكل مثل هذه الصورة فكيف يجوز شراؤه مع قوله فالوجه ان حكمه حكم التكذيب فتامل والظاهر ان مراده بقوله فحكمه حكم التكذيب في عدم قبول دعوى رقيته فقط الا بالبينة والظاهر عدم الاشكال في قبول دعوى الحرية من غير بينة بعد البلوغ والرشد ممن الذي يبيع طفلا وكذا في جواز شراء الطفل من يد مسلم يدعي رقيته لما تقدم وقيل هو ايضا محتاج التحرير وان كان قوله اقرب الحرية يشعر بعدم جواز شرائه لانه اذا حكم بالحرية فمقتضاه ذلك فيشكل جواز شراء الاطفال التي تحت تصرف الباعة كذا استخدامهم الظاهر الجواز والاحتياط طريق السلامة ويدل على جواز الشراء ممن يباع عند سماع قوله الا مع البينة فقط رواية حمزة بن حمران قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ادخل السوق واريد اشتري جارية فتقول اني حرة فقال اشترها الا ان تكون لها بينة قال في كرة في صحيحة عن حمزة بن حمران وفي شرح يع صحيحة حمزة بن حمران وحمزة غير موثق بل ما ذكره المص في صه نعم ذكره في شرح من غير مدح ولا ذم ايضا ما ينبغي ذكر هذه ونقل صحيحة عيص الآتية وكانها حملت على من ثبت فيها رقية بيعها وشراؤها ونحوها وهو بعيد نعم يمكن اخراج من يكذب بائعها في دعوى الرقية بالاجماع والاصل وتعارض القولين وبقي الاطفال والساكت تحتها ويمكن اخراجها ايضا للاصل لما مر من ان كل شيء لك حلال فتدبر والاول الظهر الا مع ما يدل على خلافه وصحيحة عيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله عن مملوك ادعى انه حر ولم يات ببينة على ذلك اشتريه قال نعم فان الظاهر ان المراد بالمملوك من ثبت انه كذلك بحسب الظاهر من الشهرة وراى انه يباع ويشترى ويحتمل كونه ثابتا بالبينة بل بالاقرار ايضا مع عدم اظهار الشبهة الممكنة في اقراره الاول وهذه ظاهرة في العبد فليس مورد النص الجارية فقط كما قال في شرح يع فلا يضر ذكره حكم العبد كما قال في يع على ان الغالب في الاحكام ذكر المذكر ويجعل عليه المؤنث في الكتاب والسنة وكلام الائمة **قوله** والامر الخ لزوم نصف الثمن الامر بشراء حيوان بالمشاركة بينه وبين شريكه ان الشراء للغير لا يكون الا بالثمن فالامر توكيل بالشراء بالشركة بينه وبين المامور مثلا والظاهر من الشركة هو التساوي وحملت عليه الا ان ينصب قرينة تدل على خلافه فلو لم يسمع ذلك باداء الثمن عنه ايضا يلزمه ان يؤدي عنه فيرجع اليه بعد الاداء وذلك لان الاذن اعم من الصريح والفحوى مثل ان امره بالشراء من موضع بعينه والمحل يبيع مع العلم بانه لا يمكن الا باداء الثمن وغير ذلك اما اذا ادى من غير اذنه فلا يرجع بل ادى كما ادى بغير اذنه متبرعا فلا يلزمه العوض لانه متبرع في اداء دين شخص عوض له فلا يرجع الى المديون بشيء قال في كرة وغيره فتامل اذ قد يقال بان الاذن بالشراء مطلقا يستلزم للاذن في الاداء بحسب العرف والعادة فهو يرجع ايما ادى انه رضي بالشراء فهو بما يكون بالثمن والغالب انه لا يسلم المبيع الا بعد تسليم الثمن فالظاهر ان ذلك اذن في التسليم ايضا ولا يمكن الا به فكان الامر والاذن بالشراء مستلزما التسليم الثمن وتسلم المبيع فلا يضمن لو اخذه غير اذن جاء ويرجع بالثمن الا مع ما يدل على عدم الاذن ولا يفهم الاذن بوجه ليس كلام كرة وغيرها بعيدا عن هذا المعنى بكثير مع احتمال الضمان وعدم الرجوع كما مر والظاهر الاول الا مع القراين فتامل والعدم الضمان مطلقا بقوله ولو تلف الحيوان فهو عليهما لانه لو تلف الحيوان المشترك بعد قبض من غير تقصير من المامور فالتلف منهما جميعا يعني لا يرجع احدهما الى غيره فكان يد الشريك المشترك يد امانة لا يضمنها **قوله** ولو وجد الخ وجود العيب السابق في المبيع مطلقا حيوانا وغيره مع جهل المشتري به موجب لخياره بين رده وامساكه بارش العيب وهو ظاهر كانه لا خلاف فيه وسيجيء تحقيقه **قوله** ولو تجدد الخ اي لو تجدد العيب الموجب للخيار في المبيع قبل القبض الشرعي تخير المشتري بين الرد والامساك مجانا من غير نزاع بل بالاجماع والاقرب ان له الامساك بالارش ايضا ودليله انه اذا كان تلف المبيع قبل القبض فهو من ضمان البايع من غير نزاع عندهم بل اجماعي على الظاهر فكذلك ما ينقص

بالعيب

ولو قبضه ثم تلف او حدث فيه عيب في ثلثة ايام فهو من مال البايع ما لم يحدث فيه المشتري حدثا ولو حدث فيه عيب في الثلثة من غير جهة المشتري لم يمنع رد المشتري بالخيار في الثلثة
والوجه جواز الزام البايع بالارش ولو حدث بعد الثلثة منع الرد بالسابق ولو باع الحامل فالولد له الا ان يشترطه المشتري ولو شرطه فسقط قبل القبض رجع المشتري بنسبته من الثمن
بان يقوم حاملا ومجهضا ويرجع بنسبة التفاوت من الثمن والعبد لا يملك وان ملكه مولاه متن

بالعيب بالطريق الاولى فان العيب بمنزلة تلف البعض واذا كان تلف الكل مضمونا على البايع فكذا تلف البعض بالاولى ودليله لعله الاصل والنص والاجماع في
تلف الكل لا العيب ويؤيده ان المال من المشتري وهو يقتضي كون العيب والتلف منه وخرج التلف بدليله وبقي الباقي فتامل نعم يمكن ان يكون العيب ثابتا بعد
منعه من القبض ولا شك انه اقوى فتامل قوله ولو قبضه الخ اشارة الى ان التلف والعيب الحادث في زمان الخيار على من ليس له الخيار وقول المصنف ان حدث
بالحيوان قبل الثلثة فهو من مال البايع الاجماع ما ظهر فهو مثل السابق نعم الحكم مشتبه بينهم من غير نكر خلاف في العيب وما تقدم فهو مبني على الحكم الاول ولهما اثبات
هنا الى الخلاف اكتفاء بما تقدم من قريب بقوله والاقرب الخ فلو تلف اخذ الثمن او تعيب يا خذ ارش العيب والعيب الحادث في الثلثة الموجب للارش لا يمنع الرد
بخيار الثلثة بل ولا بالعيب السابق نعم لا يرد بسبب العيب الحادث بل له الارش فقط لانه حصل بعد القبض في زمان الخيار فهو من مال البايع لما تقدم ولكن ان لا
يكون العيب من جهة المشتري بسبب تقصيره واليه اشار بقوله ولو حدث فيه عيب في ثلثة ايام وكانه لا يحتاج الى قوله والوجه الزام البايع بعد قوله فهو من مال البايع
حدث اما لو حدث عيب بعد مضي ايام خيار الثلثة في الحيوان فانه يمنع من الرد بالعيب السابق على العقد الموجب للخيار مع الجهل قبل التصرف وحدث فلا خيار له اصلا فان
الحدث والعيب يمنعان الرد لانه انما يسلم صحيحا فلا ان لا يأخذ معيبا ولكن له الارش وهو التفاوت بين كونه صحيحا بلا عيب اصلا ولكن كونه معيبا بالعيب السابق
فقط وهو ظ قوله ولو باع الخ اي بيع الحامل المحقق حملها جارية كانت او دابة فحملها للبايع على المش لانه امر موجود مغاير للحامل فلا يدخل تحتها حتى يدخل
في بيعها ونقل عن الشافعي كونه للمشتري لانه كالجزء الظاهر منها حتى انه قال لو استثنى لم يصح البيع كبيعها مع استثناء يدها وهو قول للشيخ ايضا على ما نقل ويؤيده
رواية السكوني عن جعفر عن ابيه في رجل اعتق امة وهي حبلى فاستثنى ما في بطنها قال الامة حرة وما في بطنها حر لان ما في بطنها منها الا انها ضعيفة بالسكوني
والنوفلي وغيرهما ولعل الاول اظهر للاصل والاستصحاب وعدم ظهور الشمول البيع له للاحتمال الواضح فمع الاطلاق لو للبايع كما في عدم الاستثناء ويصح البيع
يكون للبايع مع التقييد بكونه للمشتري يصح البيع ويكون الولد للمشتري بلا نزاع ولا يضر جهله لانه منضم الى المعلوم بل فيه علم ايضا فالظ انه لا فرق بين ان يقول
بعتك هذه الامة وحملها وبين قوله بعتك هذه الامة بكذا وحملها لان الظ ان حملها عطف على الامة كما في العبارة الاولى ولا يجعله بتوسط الثمن شرطا تابعا
ولا مبيعا اصلا وفرق بينهما في كره وقال بصحة الاولى لانه مجهول على ما تقدم وبصحة الثانية والفرق غير ظ نعم يمكن الفرق بينهما وبين مثل بعتك هذه الامة
وشرطت حملها لك فالظ العدم هنا ايضا بعد القول بصحة الانضمام والمعرفة في الجملة قال المص في كره وانه لا بد من كونه ضميمة تابعة لا اصلا مقصودا فان البيع
كان قوله هنا وغيره لا يجعل في غيره ولو شرطه المشتري اشارة الى انه تبعا بل شرطا وهو ظ فيمنع انه مجهول لان الضميمة مثل الحمل مثلا منظور للطرفين ويزيد به الثمن ولا يجعل
ينقص فكيف لا يكون مقصودا وكونه مقصودا بالتبع لا بالذات غير مفهوم ولو سقط الحمل قبل القبض او بعده في زمان الخيار يكون من مال البايع ولا شك ان للحمل ثمنا
وان الظ انه في حال الاجهاض مريضة فانه مرض فينقص قيمتها ايضا فكانها معيبة بعيب مضمون على البايع موجب للارش فيقومها حاملا ومجهضا فيسترد نسبة التفاوت
كانه اليه اشار بقوله حاملا ومجهضا فهو اولى من قوله حاملا ولا حاملا وان كان قوله وبقيمته مشعر بان ما به التفاوت فهو قيمة الولد فقط هذا ان نقص
ولكن قد لا تنقص بل قد يزيد بوضع الحمل والسقوط الثمن فح يمكن عدم الارش لعدم النقصان ويحتمل ملاحظة الارش كما في الخصي فتامل وقال في شرح الشرايع ولو لم يكن الحمل
متحققا فيقول يعني في البيع بالعبارة الثانية اي بعتكها وشرطت حملها لك لا بعتكها وحملها وكانه نظر الى ان بيع ما لم يعلم وجوده غير معقول بخلاف الشرط وفي
الشرط ايضا تامل وهو ظ والظ انه يجوز ويؤول الى تقدير الوجود السلامة ولعل مثله اذا كان منضما وتابعا لا يضر لعموم الادلة والتراضي قوله والعبد الخ من
المشكلات تملك العبد قال في كره المشهور عدمه قال في شرح الشرايع القول بالملك في الجملة للاكثر واستدل على الاول في كره بالايتين ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر
على شيء وضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا دلالة فيهما اما الاولى فعلى تقدير تسليم كون القيد للبيان وهو
شاملا للتصرف في الاموال فيدل على كون العبد محجورا عليه ليس له التصرف من دون اذن المولى على ان الظ انه للتقييد انه ليس له شيء من التصرف في نفسه وماله
الا باذن سيده بل انه ليس له شيء الا من عند مولاه فما لم يملكه المولى او ياذن له في تملك شيء والتصرف فيه ليس له ذلك والقايل بالتملك يقول به واما الثانية فكذلك بل الظ منها
ان ليس للعبد شركة في مال مولاه واما اذا صرفه واذن له في تملك مال الغير بالكسب ونحوه او ملكه مالا فالظ انها لا تدل على نفيه بل الظ انه يحصل له ذلك كما في
العبيد بالنسبة الى الله تع وبالجملة دلالتهما على التملك اوضح من دلالتهما على العدم وكذا بعض الادلة التي استدل بها على التملك مثل ما يدل على دخول مال
العبد في البيع على تقدير علم البايع به فيكون للمشتري وعلى عدم الدخول على تقدير عدم علمه بما له عنده فيكون المال له مثل حسنة زرارة في يب في ق وهي صحيحة في الفقيه
قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يشتري المملوك وله مال لمن ماله فقال ان كان علم البايع ان له مالا فهو للمشتري وان لم يكن علم فهو للبايع ومثل ما يدل على ان ماله للبايع
مط مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن رجل باع مملوكا فوجد له مالا قال فقال المال للبايع انما باع نفسه الا ان يكون شرط عليه ان ما كان له من
مال او متاع فهو له وغيرهما مما يدل على اضافة المال الى العبد بطريق الدلالة لان ظ الاضافة هو الملك وفي مثلها اخبار كثيرة في بحث العتق مثل حسنة زرارة
عن احدهما ع في رجل اعتق عبدا له وله مال لمن مال العبد قال ان كان علم ان له مالا تبعه ماله والا فهو للمعتق ومثلها متعدد تستغربها مما تقدم والظاهر قلنا
سواء ان دلالتها على عدم الملك اوضح لانها يدل على انه ان كان البايع عالما وسكت فادخله في المبيع فهو للمشتري والا فيكون لنفسه وكذا في العتق وهو صريح في انه كان
للبايع اذ لو لم يكن له كيف يجعله للمشتري والمعتق مع علمه وكيف يكون لنفسه مع جهله وهو ظ ولعل دخوله في المبيع وجعله للمعتق على تقدير القول بانه لا يملك بناء على
انه شرطه للمشتري والمعتق بالصريح او بالفحوى لدلالة القرينة على انه ادخله في المبيع وجعله للمعتق وعلى تقدير القول بالملك كذلك واضافة مال البايع اليه باعتبار انه كان
عنده ومعه لا انه كان ملكه وان كان هو يملك وعليه يحمل الاخبار للجمع بين الادلة العقل والنقل مثل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة لتعيين حمل المطلق على
المقيد فان الادلة على ان مال البايع الذي مع العبد لا يدخل في المبيع والمعتق كثيرة وكذا على ان مال العبد لا يصير للمشتري بل للبايع وهو ظ وان نقل القول عن
الشيخ بانه مع العبد للمشتري ان علمه البايع والا فللبايع حملا للباقي من الاخبار على رواية زرارة المتقدمة حملا للمطلق على المقيد فتامل واما ما يدل على تملك العبد فهو عموم

فلو اشتراه كان ما معه للبائع ولو شرطه المشتري صح إذا لم يكن ربويا أو زاد الثمن ولو قال اشترني
ولك علي كذا لم يلزم شيء وقيل يكره التفرقة من الأطفال وأمهاتهم قبل بلوغ سبع سنين

ما يدل على تملك الناس وتملك البضع بالتحليل ومع أنهم يقولون التحليل إما عقد منقطع أو تمليك منفعة والأول يحتاج إلى العوض وهو فرع تملكه والثاني تمليك منفعة والمنفعة في تلك الأخبار الكثيرة الصريحة مثل صحيحة عمر بن يزيد الثقة وحسنته على ما يأتي في بحث العتق قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل أراد أن يعتق مملوكا له وقد كان مولاه يأخذ منه ضريبة فرضها عليه في كل سنة ورضي بذلك المولى كما في مملوكه ذلك المملوك لشأنه أصاب المملوك في تجارته مالا سوى ما كان يعطي مولاه من الضريبة قال فقال إذا أدى إلى سيده ما كان فرض عليه ما اكتسب بعد الفريضة فهو للمملوك ثم قال أبو عبد الله ع أليس قد فرض الله تعالى على العباد فرائض فإذا أدوها إليه لم يسألهم عما سواها قلت له فللمملوك أن يتصدق بما اكتسب ويعتق بعد الفريضة التي كان يؤديها إلى سيده قال نعم وأجر ذلك له قلت فإن أعتق مملوكا مما اكتسب سوى الفريضة لمن يكون ولاء المعتق قال فقال يذهب فيتوالى إلى من أحب فإذا ضمن جريرته وعقله كان مولاه وورثه قلت له أليس قال رسول الله ص الولاء لمن أعتق قال فقال هذا سائبة لا يكون ولاؤه لعبد مثله قلت فإن ضمن العبد الذي أعتقه جريرته وحدثه أيلزمه ذلك ويكون مولاه ويرثه قال فقال لا يجوز ذلك ولا يرث عبد حرا وما رواه إسحق بن عمار في الموثق قال قلت لأبي عبد الله ع ما تقول في رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر فيقول حللني من ضربي إياك ومن كل ما كان مني إليك ومما أخفتك وأرهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما أعطاه ثم إن المولى بعد أصاب الدراهم التي أعطاه في موضع قد وضعها فيه العبد فأخذها المولى أحلال هي له فقال لا تحل له لأنه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيامة قال فقلت له فعلى العبد أن يزكيها إذا حال عليها الحول قال لا إلا أن يعمل له بها ولا يعطي العبد من الزكوة شيئا وإسحق وإن كان فطحيا فقول الأصحاب في الخبر أنه لا بأس به يعلم من محله خصوصا من جش وفي رواية أخرى عنه عن جعفر عن أبيه أن عليا أعتق عبدا له فقال له إن ملكك لي وقد تركته لك وصحيحة الفضيل بن يسار قال قال غلام مسلم عارف عتقه رجل فدخل به على أبي عبد الله ع وقال يا هذا من السندي رجل عارف أعتقه فلان فقال أبو عبد الله ع ليتني كنت أعتقته فقال السندي لأبي عبد الله ع إني قلت لمولاي بعني بسبعمائة درهم وأنا أعطيك ثلثمائة درهم فقال أبو عبد الله ع إن كان يوم شرطت لك مال فعليك أن تعطيه وإن لم يكن لك مال يومئذ فليس عليك شيء هذه الروايات صريحة في التملك بل في استقلال العبد بالمال إلا رواية إسحق قال في كره وللشيخ قول آخر في عبد قال اشترني على كذا أنه يجب عليه الدفع إن كان له شيء في تلك الحال الإطلاق وقد روي عن الصادق ع قال العلامة في قل الخ الحديث المتقدم وكأنه إشارة إلى صحيحة الفضيل بن يسار المتقدمة ولهذا ترك على قول الشيخ فتم وسيجيء بدل عليه أيضا ما رواه أبو جرير في الصحيح قال سألت أبا الحسن ع عن رجل قال لمملوكه أنت حر ولي مالك قال لا يبدأ بالحرية قبل العتق يقول لي مالك وأنت حر برضا المملوك فإن ذلك حسن ... وذكر ابن إدريس لذي قيل فيه أنه كان يحتج به عن الرضا وقال إنه صاحب الكاظم ع وأما كونه محجورا عليه فظ كلامهم عند الخلاف فيه ولكن الأخبار المتقدمة كالصريحة في الاستقلال إلا أن فيما مر في الخبر من عدم وجوب الزكوة ما يشعر به وسيجيء تحقيقه في باب الحجر إن شاء الله

**قوله** فلو اشتراه الخ تفريعه على عدم ملك العبد ظ لأن ما معه ملك مالكه البائع إنما باع نفس العبد لا ماله وقد دل عليه العقل والنقل على عدم دخول غير المبيع فيه **قوله** ولو شرطه الخ أي كون ما مع العبد داخلا في المبيع صح دليله مثل الخبر الصحيح وهو بناء على عدم التملك ظ وأما بناء على تملك العبد فالخبر وأمثاله على كون المال للمولى وأن الإضافة إلى العبد للملابسة لا للملكية وهي تصح مع أدنى ملابسة كما تقرر في موضعه فهذه الأخبار لا تدل على الملكية لا تدل على عدم تملكه والمعارضة إنما يدل على عدم تملكه لو كان فيمكن حمله على عدم التصرف وكونه محجورا عليه فكأنه ليس ماله لكونه ممنوعا من التصرف فيه وهذا طريق الجمع وهو يقتضي ترجيح التملك لا يمكن الجمع بينهما بحمل الأخبار الدالة على التملك على محض إباحة التصرف لكونهما أدنى إلا التملك كما قاله في شرح يع لأن ذلك إنما يمكن فيما استدل لهم من الأخبار الدالة على الإضافة لا فيما ذكرناه من الأولى لأنه لا احتياج إليه بل ما عرفت أنها نص بأدنى ملابسة وهو كون المال معه وكسبه ونحو ذلك فتأمل **قوله** إذا لم يكن الخ إشارة إلى شرط صحة بيع ما مع العبد معه وهو أن لا يكون ما معه زايدا على الثمن أو كونه لا يكون من جنس الثمن فيما يدخل فيه الربا أي مكيلا وموزونا بحيث يبقى ما يقابل العبد لينتفي الربا هذا على تقدير كون الثمن ربويا وأما على تقدير عدمه فلا يحتاج إلى الشرطين وهو ظ **قوله** ولو قال الخ يعني لو قال العبد للمشتري اشترني ولك علي كذا لم يلزم العبد شيء مطلقا سواء كان مع العبد بالفعل ذلك المقدار أم لا على رأي المصنف لأن العبد لا مال له ولأنه لا يلزم للمولى على مولاه مال وللشيخ قول لزومه إن كان معه مال يلزم وإلا فلا وكأنه في صحيحة الفضيل بن يسار إشارة إليه حيث دلت على جواز اشتراطه للبائع فيلزمه ذلك فكذا للمشتري وإن حمل قوله بعني على اشترني والبيع قد يطلق على الشراء لعل في قوله بعني بسبعماية وعلى ثلثمائة إشارة إليه حيث أشار إلى أنه يعطي بعض الثمن فليس بعاد وقد جعلها دليلا عليه حيث نقلها في كره بعد قول الشيخ بلا فصل وهي تفيد أن العبد يملك وأن ماله له فلو بيع كان له ما لم يشترط ذلك المال لمولاه أو لم يكن اشترطه البائع للمشتري بل لغيرهما أيضا ولكن لا بد من إذن المولى لو ثبت كونه محجورا عليه في مثله ويمكن ثبوت المال للمولى في ذمته على هذا الوجه فإنه يملكه ولأنه يثبت في ذمة المكاتب فكذا في ذمته وأيضا قد يكون ذلك مسلما على القول بعدم التملك لأنه لا معول على المنع وبالجملة الخروج عن مضمون حديث صحيح معمول مشكل بناء على ثبوت كونه حجة هذا بما يؤيدها القول بالتملك كما تقدم إلا أن يقال معول لزوم شيء عليه للبائع مع الوجوه إعطاء مال المولى له لأنه كان معه مال للمولى فيلزمه إعطاؤه فلا يدل على مذهب الشيخ ولا على ... وهو غير صحيح يصح هذا مع القول بعدم تملكه ومع يقال إعطاؤه ماله للمولى لشرط لبيعه إياه والظ جواز مثل ذلك لعموم المسلمون عند شروطهم وبالجملة تكون فادليلا لمذهب الشيخ كما جعل الآخر عن بعد ويمكن المناقشة في الصحة وتأويلها كغيرها فليس بدليل ملك العبد لكنه تأويل والأصل عدمه ودفع المناقشة ممكن خصوصا عما في باب بيع الحيوان من يب فهو دليل إلا مع قيام المعارض فتأمل **قوله** ويكره الخ وقيل يحرم اختاره في كره وقال وميلت والأخبار التي ذكرها ما عثرت بصريحة في التحريم والأصل وعموم التسلط على المال من الكتاب والسنة والإجماع بل العقل يدل على الجواز فتحمل على الكراهة وأما الأخبار فهي مثل صحيحة معوية بن عمار في الفقيه وهي حسنة في يب وهما معا في في قال سمعت أبا عبد الله ع يقول أتي رسول الله ص بسبي من اليمن فلما بلغوا الجحفة نفدت نفقاتهم فباعوا جارية من السبي كانت أمها معهم فلما قدموا على النبي ص سمع بكاءها فقال ما هذه قالوا يا رسول الله احتجنا إلى نفقة فبعنا ابنتها فبعث بثمنها فأتي بها وقال بيعوهما جميعا أو أمسكوهما جميعا ظاهرها التحريم بل عدم صحة العقد أيضا حيث يفهم عدم صلاحية المنفرد للبيع ورد الثمن

وارهبتك

مستند

ربويا او كون الثمن

كنعم

ووطي من ولدت من الزنا وان يرى العبد ثمنه في الميزان متن

من غير رضى المشتري على الظاهر ولكن غير بعيدة لكون البنت طفلة وصغيرة بل ظاهرها انها كانت كبيرة حيث يبعث لنفقة العسكر فالغالب انه لا يبعث الطفل فهادون الطفل لم يشتر وانها مخصوصة بالبنت وصحيحة هشام بن الحكم في الكافي وهي حسنة في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام انه اشترى له جارية من الكوفة قال فذهبت لتقوم في بعض الحاجة فقالت يا اماه فقال لها ابو عبد الله عليه السلام الك ام قالت نعم فامر بها فردت وقال لما امنت لو حبستها ان اري في ولدي ما اكره وهذه كالاولى في الدلالة بل انقص فانها ظاهرة في الكراهة لقوله ما امنت الخ ورواية سماعة قال سالته عن اخوين مملوكين هل يفرق بينهما وعن المرأة وولدها فقال لا هو حرام الا ان يريدوا ذلك وهذه مع ضعفها واضمارها مشتملة على الاخوين وعلى الولد مطلقا من دون قيد الصغر فيهما وروى ابن سنان في الصحيح قال ابن سنان وقال ابو عبد الله عليه السلام في الرجل يشتري الغلام او الجارية وله اخ او اخت او اب او ام بمصر من الامصار قال لا يخرجه من مصر الى مصر آخر ان كان صغيرا ولا تشتره وان كانت له ام وطابت نفسها ونفسه فاشتره ان شئت في التهذيب قيل هذه هي العمدة مع اشتراك ابن سنان وان كان الظاهر عبد الله الثقة لبعض القرائن ولكن ليس بنص في الشراء وان امكن تقييده بما قبله وغيرها واشتمالها على قوله ان طابت نفس الام ونفس الولد فجوز الشراء الا ان طيبة نفس الولد مع الصغر مشكل الاعتبار وانها مشتملة على عدم جواز الاخراج من مصر الى مصر آخر والظاهر تحريم ذلك وان قيل ان المراد لا يخرج من مصر فيه الاخ والاخت والام والاب فذلك ايضا غير معلوم القائل بالتحريم مطلقا وان كان المراد بالتفرقة فذلك العبارة غير جيدة ثم ويكون مقيدة بالخروج بالجملة القول بالتحريم بما الذي ذكره الاصحاب المذكورة والروايات مشكل ولهذا حملها المصنف هنا وغيره على الكراهة نعم الاحتياط يقتضي عدم التفريق بين الولد من المالك مطلقا اذا كانوا يتأثرون بالمفارقة وظاهر صحيحة معوية وهذا يقتضي تحريم التفريق بين الام والبنت مطلقا ويؤيده قوله ثم ولا ايضا والدة بولدها فانه يمكن شموله للمالك فيه ايضا ان فسر بغيره فلا عدول عن مضمونها ثم ظاهر بعضها عدم التفرقة بين الام والاب بل الاخ والاخت فالقائل بالحكم بالام والولد الصغير مطلقا غير ظاهر وان كان فهو قليل فلا يبعد على تقديره الاختصاص على الام والبنت للتصريح في الاخبار الصحيحة وعدم ظهور الغير الا رواية الاب في مثل رواية ابن سنان الا انها مشتملة على الاب والاخ والاخت فينبغي الحاقهم بها او تخصيص الالحاق ببعض الاقارب التي بمنزلة الام في التربية بوجه من الاعتبار وترك الاب والاخت كما في الرواية وخروج عن النص والقياس وكذا الحاق غير البيع من العقود المفرقة بينهم بها فانه وان كان محتملا من جهة انه العلة المفهومة فيمكن ذلك لكن يشكل من جهة كونه قياسا مع عدم النصوصية في العلة وبالجملة اصل المسألة من المشكلات للمالك وكذا فروعها ثم اشكال في تعيين وقت المفارقة محرمة او مكروهة فانه لا نص فيه بخصوصه بل على كونه صغيرا ايضا الا ما يشعر به في رواية ابن سنان ولكن ما يفيد في كلام الاصحاب ويمكن الحوالة الى ما يعتبر في الحضانة بنوع من الاعتبار لكن الحد هناك ايضا مشكل لعدم النص واختلاف الاقوال والروايات وسيجيء في محلها والحاصل ما اعرف ما ذكره في الحضانة ايضا اذ ما رايت نصا صريحا صحيحا في ذلك بل الاخبار تدل على ان الولد للاب وله ان يعطيه لمن يشاء يرضعه الا ان تطلب الام ذلك لولدها ورضيت باجرة غيرها فهي احق به ما دام يعطى وفي الفقيه في رواية غير صحيحة انها احق بولدها الى سبع سنين وفي رواية في التهذيب ان الام احق بالولد ما لم تتزوج وفي اخرى انه احق بولدها اذا كانت حرة وفي اخرى ان حق الاب بعد الفطم وهو بينهما حال الفطم واذا مات الاب فالام احق من العصبات وفي مرسلة صحيحة لابن ابي عمير انه ليس للوصي ان يخرجه من حجر الام حتى يدرك ويدفع اليه ماله وجمع بينها الشيخ على ان الام احق قبل الفطم واذا رضيت بما ياخذه الغير فهي احق بان ترضع وبان تكون للانثى انها احق بها ما لم تتزوج وبالجملة لا نص في صحيح الحضانة الام الا انها مشهورة نعم يمكن بعض الاعتبار بان الام اولى ما دام يحتاج الى الحفظ في الجملة والتربية ولا ينبغي الاخذ منها لقوله ولا تضار والدة بولدها فتأمل ولان شفقتها وحفظها اكثر فينبغي ان يكون عندها مدة يحتاج الى الحفظ والتربية الى وقت يحتاج الى تعلم صنعة وعلم كتابة ولا يبعد الى السبع مطلقا لما في الفقيه المضمون بصحة ما فيه وبعده يسلم الى الاب ولا يبعد الى العصبة بعده وينبغي الرجوع الى الحاكم او العلماء العدول والمصلحة مع تعدد وما نفهم اكثر المسائل تستفيد من الله يفهمنا الله اياها وهو مقتضى الدليل كونها للاب وبعده للام بصحيح الرواية وليس شيء منها صحيحا الا ما يدل على انها للاب حرا وللام بعده واذا كان عبدا وهي حرة فيها في رواية مع امكان البحث فيها ايضا واعتبار الام مطلقا للذكر حولين وفي الانثى السبع كأنه اختيار بان الحد هو محل الاستغناء وهو حاصل في الاب لا قبله لانه سن التمييز فيستغني عن التعهد في الحضانة وقيل الاستغناء عن الرضاع والاول هو المشهور وانت تعلم ان العلة المفهومة ليست الاحتياج الى التربية والحضانة بل الشفقة والمحبة والتأثر بالفرقة وذا ايضا ما ذكر غيره بل كانت في الروايات اشارة الى عدم التفرقة مطلقا مثل صحيحة معوية وهذا الا ان يقال الحكم بما فوق السبع بالاجماع ولكنه غير ظاهر وفي الحضانة الى البلوغ قول عند اصحابنا وفيه عند العامة ولا يبعد ذلك حدا مطلقا فان خروج البلوغ وما فوقه بالاجماع مشعر قلة التأثر وجعل بالمفارقة غير بعيد فان بعد البلوغ قلما يقتضي لانه يحصل للبالغ موجب للمفارقة لانه يستقل بنفسه لما نقل في كره عن طريق العامة من رواية عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا يفرق بين الام وولدها قيل الى متى قال حتى يبلغ الغلام وتحيض الجارية ويمكن ان يقال ايضا الاصل هو العدم خرج الحولين كمال الرضاع بالاجماع اذ لا حد قبله وعليه يصلح الاخبار وليست رواية عبادة بصحيحة ولكن صلح الاخبار عليه مشكل والى السبع ممكن فليس ببعيد كما اختاره لانه هذا والاحتياط طريق السلامة واعلم ان اكثر هذه البحوث جار في الحضانة ايضا وانهم قالوا انما الكلام بعد شربه للبا واما قبله فلا نزاع في انه يجب شربها له ويحرم المفارقة بينهما بحيث لا يشرب ذلك اللبا فانه لا يعيش غالبا الا به وفيه تأمل لانا راينا عاش بدونه بل لم يوجد اللبا في كثير من النساء وانما يشرب لبن غير امه من الحليب لا اللبا قوله ووطي الخ مذهبي في الاخبار المعتبرة المحمولة على الكراهة لعدم الحرمة لجواز النكاح والوطي كانه لعدم القائل بالحرمة وصحيحة عبد الله بن سنان في الفقيه وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يكون له الخادم ولد زنا عليه جناح ان يطأها قال لا وان تنزه عن ذلك فهو احب الي وفي بعض الاخبار ان وطئها لا يتخذها ام ولد كانه اشارة الى العزل عنها بحيث لا يحصل منها الولد قوله وان يرى الخ اي يكره ذلك ودليله الاخبار مثل حسنة ابن ابي عمير عن جماعة عن زرارة قال كنت جالسا عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل ومعه ابن له فقال ابو عبد الله عليه السلام ما تجارة ابنك فقال التنخس قال له ابو عبد الله عليه السلام لا تشتر شيئا ولا عيبا فاذا اشتريت راسا فلا ترين ثمنه في كفة الميزان فافلح فاذا اشتريت راسا فغير اسمه واطعمه شيئا حلوا اذا ملكته وتصدق عنه باربعة دراهم وفيه جواز التنخس بيع المماليك صنعة

التحريم

الاختصاص والاخ

ويجب استبراء الامة قبل بيعها مع الوطي بحيضة او بخمسة واربعين يوما وكذا المشتري

يدل على التحريم محمول على الكراهة كما هو مثل شر الناس من باع الناس او على بيع لا يجوز مثل بيع الحر وعدم الفرق بين العبد والامة كما هو مراد المصنف الا ان يحمل
على العادة من ذكر حكم الذكر دون النساء ويعلم بالحوالة واستحباب تغيير الاسم واطعام الحلو ولا والتصدق باربعة دراهم اذا اشتريه سواء كان للبيع وللخدمة او
الوطي او لا كما هو المفهوم ولعين بعيد كونها غاية وكون الاستحباب والتصدق بشيء مطلقا كما هو ظاهرها اختصاص الكراهة بارادة الثمن في كفة الميزان فلو اراد
بيعها او اراد غيرها وارادة هو في غيرها فلا بأس ويمكن ان يكون المراد بالثمن ما يشتري به وان كان غير النقدين فتشمل الكراهة غيرهما ايضا ولكن لا يشمل غير الموزون
وحال الوزن فلا يدخل العد ان كان موزونا في الواقع كالدراهم المتعارفة الان وان امكن كونه كناية عن عدم رؤيته مطلقا اذ وزن الدراهم في الميزان قليل
فلا يكون النهي عنه ولكن القاعدة الخروج عن النص وان كان الاولى التعميم قوله ويجب الخ يعني يجب على بائع الامة الموطوءة وطيا محللا ان لا يبيعها حتى يمضي خمس
واربعون ليلة من حين الوطي ان كانت في العدة ولم تحض وحيضة ان كانت تحيض بشرط ان تكون من ذوات العدة وهي غير الآيسة والصغيرة ومعنى الاستبراء هنا
هذا ولعل دليل وجوبه على البائع الاجماع ومستند البعض الاخبار مثل حسنة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يشتري الامة من رجل فيقول اني لم اطأها
فقال ان وثق به فلا بأس بان يأتيها وقال في رجل يبيع الامة من رجل قال عليه ان يستبري من قبل ان يبيع فيها دلالة على وجوب الاستبراء على المشتري لا اتيانه بها
في الجملة ويدل على وجوبه على المشتري رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري الجارية ولم تبلغ المحيض واذا قعدت من المحيض ما عدتها
وما يحل للرجل من الامة حتى يستبرئها قبل ان تحيض قال اذا قعدت من المحيض ولم تحض فلا عدة لها وان تحيض فلا يقربها حتى تحيض وتطهر وما في صحيحة الحلبي وحسنته
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اشترى جارية وهي حائض قال اذا طهرت فليمسها ان شاء وهذه دلت على ان الحيضة في الحايض يكفي للاستبراء ولا
تأتيها الوطي يجري بالحيض والطهر منه وهو شرط لحل الوطي لا للاستبراء والعدة ورواية ربيع بن القسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجارية التي لم تبلغ الحيض ويخاف
عليها الحبل فقال يستبري رحمها الذي يبيعها بخمسة واربعين ليلة وهي تدل على وجوبه على البائع ايضا ويدل ايضا عليه حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
في رجل اشترى جارية لم يكن صاحبها يطاها ايستبري رحمها قال نعم قلت جارية لم تحض كيف يصنع بها قال امرها شديد غير انه ان اتاها فلا ينزل عليها حتى يستبين
له ان كان بها حبل قلت وفي كم يستبين قال في خمسة واربعين ليلة وهما تدلان على المقدار وكذا رواية منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن عدة الامة
التي لم تبلغ المحيض وهو يخاف عليها قال خمسة واربعون ليلة وعبد الرحمن بن ابي عبد الله في الرجل يشتري الجارية ولم تحض او قعدت من المحيض كم عدتها قال
خمسة واربعون ليلة وحملها الشيخ على من هي في سن من تحيض ولم تحض ويدل على وجوب الاستبراء عليه ايضا للوطي اخبار اخر مثل صحيحة الحلبي وحسنته عن ابي عبد الله عليه السلام
انه قال في رجل ابتاع جارية ولم تطمث قال ان كانت صغيرة ولا يتخوف عليها الحبل فليس عليها عدة وليطاها ان شاء وان كانت قد بلغت ولم تطمث فان عليها
العدة وفي متنه خفاء تامل وتدل على وجوب الاستبراء على البائع مع العزل ايضا صحيحة سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن رجل يبيع جارية كان
يعزل عنها هل عليه فيها استبراء قال نعم وبالجملة وجوب الاستبراء عليهما ظاهر لما تقدم وسيأتي وان كان الوجوب على البائع مع علمه بالوطي وعلى المشتري ان لم يعلم انه
احتمل ولم يظهر هذا انه كذا قيل وفيه تامل لعدم الفرق والخبر فيهما عام نعم البائع اذا لم يطاها كانت مستبرأة عند شرائها ولم يجوز لغيره فلا يبعد جواز بيعها من
غير الاستبراء وكذا لو علم المشتري بعدم حصول الوطي واما كونه بالمقدار المذكور فدليله ما تقدم من الاخبار الا انه ليس فيها صحيح صريح اذ الاخبار بعضها غير صحيح
وبعضها غير صريح مع وجود المعارض مثل ما في صحيحة سعد سعد الاشعري عن ادنى ما يجزي من الاستبراء للمشتري والبائع قال اهل المدينة يقولون حيضة وجعفر
يقول حيضتان وسألته عن ادنى استبراء البكر فقال اهل المدينة يقولون حيضة وكان جعفر يقول حيضتان وحملها الشيخ على الاستحباب للجمع بين الاخبار
وكذا صحيحة محمد بن اسمعيل قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الجارية تشتري من رجل مسلم يزعم انه قد استبراها ايجزي ذلك ام لا بد من استبرائها قال استبرئها بحيضتين
ايه ومضمرة سماعة بن مهران قال سألته عن رجل اشترى جارية وهي طامث ايستبري رحمها بحيضة اخرى ام يكفيه هذه الحيضة فقال لا بل يكفيه هذه الحيضة فان
استبراها باخرى فلا بأس هي بمنزلة فضل هذه مضمرة ضعيفة مع ما تقدم في ادلة الحيضة الواحدة من عدم التصريح مع صحة ادلة الحيضتين وصراحتها الا ان
المشهور ذلك بل ليس الخلاف عندنا بمعلوم في ذلك والجمع بين الادلة بالوجوب والاستحباب جمع حسن فتأمل واعلم ان البائع لو ترك الاستبراء وباعها قبله اثم بترك الاستبراء
الواجب وليس بمعلوم اثمه بايقاع عقد البيع لعدم توجه النهي الصريح اليه فلا يكون نفس البيع حراما خصوصا عند من يقول بعدم استلزام الامر بالشيء النهي عن
ضده الخاص لان المطلوب وقوع هذا قبل هذا او ان ترك الاول لا يحرم الثاني ولهذا لو اشتغل في هذا الزمان الذي اوقع المتأخر بفعل اخر لم يأثم بذلك
انه لو لم يفعل ذلك لفعل المتأخر لم يأثم بترك الاول لانه لو فعل المتقدم ثم فعل المتأخر لم يأثم ايضا وبالجملة الاثم بترك المتقدم وليس فعل المتأخر اياه ولا
مما لا يمكن فعل المتقدم الا بتركه كما قلناه في استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص مرارا ولهذا تراهم يقولون بصحة تقديم مناسك المتأخر مع الاثم
مع انها عبادة وقد مر هناك ما يفيد هذا المحل فتذكر وعلى تقدير تحريم البيع تحريم الشراء محتمل وقد مر مثله في بحث بيع من وجب عليه الجمعة ممن لا يجب فتذكر
وبالجملة الظاهر صحة العقد لعدم صراحة النهي الدال على الفساد والاجتناب احوط لانه فرج وانه على تقدير وقوع العقد الحرام عليهما فالحرام على المشتري هو الوطي مطلقا
لا سائر الانتفاعات للاصل والاصحاب ادلة جواز التصرف في الاملاك فيخرج منه الوطي بدليله ويبقى الباقي ولما في صحيحة محمد بن اسمعيل قلت يحل للمشتري ملامستها قال نعم
ولا يقرب فرجها ولما في رواية عبد الله بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام فقال لا بأس بالتفخيذ لها حتى يستبرئها وان صبرت فهو خير لك ولان العلة براءة الرحم وعدم
الاختلاط ويحتمل كون الحرام الوطي في القبل كما هو الظاهر مما تقدم واحتياط الفروج يقتضي الاعم وكذا الاطلاق الفرج وعموم ادلة الاستبراء وانه ليس وجوب الاستبراء عليهما
على نحو واحد فان الاستبراء واجب للوطي المنافي الذي يجب به يعتد كل المأمور ولان المقصود من وجوب الاستبراء بحيضة ثم الوطي مطلقا وان عزل الحاق
الاسواق الى قليل الامة والمبيحة لغير ج بالبيع الشراء في وجوب الاستبراء وتحريم الوطي لظاهر العام مع احتمال الخصوص وهو بعيد خصوصا من جانب المتملك فان المقصود لم يتم
الا بذلك وهو ظاهر وانه لا كلام في وجوب تسليم البائع الجارية اذا باعها من غير الاستبراء وهو ظاهر لان عدم الاستبراء وترك الواجب لا يستلزم جواز منع المال عن صاحبه

ويسقط لو اخبر الثقة بالاستبراء او كانت لامرأة او يائسة او صغيرة
او حاملا او حائضا متن

وهو ظاهر والمنع بعيد مع ان الظاهر ان هذا الحرام يكون صغيرة لا تخل بالعدالة لو لم يصر فتأمل قوله ويسقط الخ لعل المراد هنا من يحصل الوثوق بكلامه في انه لا يكذب في قوله انه ما وطأها او استبرأها بعد ذلك لانه مسلم مصدق مخبر عن فعله فيحمل على الصدق ومضى في عدم وطئه والظاهر انه لا بد من ذلك لانه لا يجوز حمله على الكذب ولانه ليس باقل من خبر المرأة بحصول الحيض وانقضاء العدة ولما في حسنة ابن البختري فقال ان وثق به فلا بأس بان يأتيها ولما في رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يشتري الجارية وهي طاهر ويزعم صاحبها انه لم يمسها منذ حاضت فقال ان ائتمنته فمسها وقال في شرح الشرائع انها صحيحة وفيه تأمل لان الظاهر ان ابا بصير هذا هو الا شعيب بن يعقوب العقرقوفي ابن اخته وقائده فهو يحيى بن القاسم وهو واقفي وان كان شعيب ثقة والقرينة على ذلك نقل شعيب هذه الرواية عن ابي بصير وان تنزل عن ذلك فلا شك ان شعيبا او ابا بصير مشترك فلا يصح وهو اعرف به وما في رواية ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري الجارية لم تحض قال يعتزلها شهرا ان كانت قد مست قلت أفرأيت ان ابتاعها وهي طاهر وزعم صاحبها انه لم يطأها منذ طهرت فقال اي ابو عبد الله عليه السلام ان كان عندك امينا فمسها وقال ان ذا الامر شديد فان كنت لا بد فاعلا فتحفظ لا تنزل عليها حملت على من تحيض في كل شهر ولقول العبد الصالح في رواية محمد بن حكيم قال اذا اشتريت جارية فضمن لك مولاها انها على طهر فلا بأس ان تقع عليها واما ما مر في صحيحة محمد من قول ابي الحسن عليه السلام استبرئها بحيضتين فيحمل ان يقيد بما اذا لم يكن المخبر ممن يوثق به اذ ليس فيه غير رجل مسلم فحمل المطلق على المقيد ويحمل على الاستحباب فانها محمولة عليه لاشتماله على الحيضتين لعدم القائل بهما على الظاهر ولغيرها من الروايات التي مرت على انه ليست بصحيحة في ان الزاعم هو البائع فانه القائل بعد علم بانها مستبرأة او لم يطأها وهو ظاهر فقد يكون الزاعم هو المشتري من عند نفسه لعلمه ان البائع لكن من غير علم وخبر بل فهم ذلك من قرائن او قال من غير جزم والاصل مؤيد فتأمل وقال في شرح الشرائع انما اعتبر الثقة لوروده في النصوص المذكورة في هذا الباب مع قوله والظاهر ان المراد بالثقة العدل وما رأيتها في نص فان النصوص هي التي ذكرتها على ما رأيتها وهو اعرف والظاهر انه يكفي ذلك للشراء والبيع بعده ايضا فلا يكون الشراء محرما على تقدير كونه قبل الاستبراء محرما وكذا البيع بعده وبالجملة الاستبراء الحقيقي انما يجب على المشتري للوطي لما مر ولهذا قيد المص وغيره مثل المحقق وجوب الاستبراء على البائع بقوله مع الوطي وكذا في الرواية مثل موثقة عمار الساباطي قال ابو عبد الله عليه السلام الاستبراء على الذي يريد ان يبيع الجارية واجب ان كان يطأها قوله او كانت لامرأة كأنه الاصل والاخبار الصحيحة مثل صحيحة حفص عن ابي عبد الله عليه السلام في الامة تكون للمرأة فتبيعها قال لا بأس ان يطأها من غير ان يستبرئها وصحيحة رفاعة قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الامة تكون لامرأة فتبيعها فقال لا بأس ان يطأها من غير ان يستبرئها ومع ذلك الافضل استبراؤها لعموم الاخبار المتقدمة ولرواية زرارة قال اشتريت جارية بالبصرة من امرأة فخبرتني انه لم يطأها احد فوقعت عليها ولم استبرئها فسألت عن ذلك ابا جعفر فقال هو ذا انا قد فعلت ذلك وما اريد ان اعود وهي ظاهرة في ان الترك اولى مع عدم صحة السند وقد نقل في شرح الشرائع القول بعدم الجواز عن ابن ادريس وفخر المحققين في ذلك وفي عدم الاكتفاء بخبر البائع بالاستبراء وكلاهما لا يخلوان من بعد وان كان الاحتياط في الفروج الموصى به يقتضي ذلك قوله او يائسة الخ اما دليل سقوط الاستبراء او عدم وجوبه في الصغيرة فقد مر في الروايات مثل ما في صحيحة الحلبي وحسنته عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل ابتاع جارية ولم تطمث قال ان كانت صغيرة لا يتخوف عليها الحبل فليس عليها عدة وليطأها ان شاء الخبر وفيه تأمل وفي رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الجارية التي لم تطمث ولم تبلغ الحبل اذا اشتراها الرجل قال ليس عليها عدة يقع عليها وفيها ايضا تأمل لانه يفهم تجويز الوقوع على غير البالغ مع انه حرام قبل البلوغ عندهم او البالغ التي لم يتخوف عليها الحبل لصغرها من غير استبراء وهو غير جائز فلعل المراد عدم التحريم من جهة الاستبراء او الوقوع بعد البلوغ فتأمل واما دليل السقوط عنها وعن الآيسة ايضا فهو روايات ايضا مثل رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري الجارية التي لم تبلغ المحيض واذا قعدت عن المحيض ما عدتها وما يحل للرجل من الامة حتى يستبرئها قبل ان تحيض قال اذا قعدت من المحيض او لم تحض فلا عدة لها والتي تحيض فلا يقربها حتى تحيض وتطهر ويمكن ان يكون المراد من نفي القرب حد الجماع في الوطي هو المتعارف والمتبادر مثل قوله تعالى فلا تقربوهن وغير ذلك ويؤيده الاصل وانتفاء الحمل الذي هو السبب والحكمة غالبا وكما يظهر من الروايات والعبارات فيحمل ما يشعر بالعدة في بعض الروايات الدالة على ان عدة التي لم تبلغ المحيض والتي قعدت عن المحيض خمسة واربعون يوما وهي في روايات متعددة على الاستحباب على انها غير صحيحة ومخالفة للاصل والشهرة بل الاجماع في الصغيرة والاكثر الاصح منها وعدم دليل صحيح عام وهذا جار في جميع المستثنيات وحملها الشيخ على انها التي يخاف عليها الحبل فكانه قريب البلوغ ومحتمله وغير متحقق وكذا اليائس ويؤيد ذلك القيد المذكور في بعضها قال في رواية منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن عدة الامة التي لم تبلغ المحيض وهو يخاف عليها فقال خمسة واربعون ليلة والاحتياط العدة في الآيسة باجتناب الوطي قبلا ودبرا بل سائر الاستمتاعات لقوله ولا يقربها ولما في رواية عبد الله بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام فقال لا بأس بالتفخيذ لها حتى يستبرئها وان صبرت فهو خير لك وفي الصغيرة المحققة صغرها وجوب الاجتناب عن الوطي للاستبراء واستحباب تركه باقي الاستمتاعات وعدمه ودليل السقوط عن الحائض في الرواية ويؤيده حصول الاستبراء بحيضته والاصل وعدم دليل عام صحيح وهذا جار في الحامل ايضا وسيجيء حكمه مفصلا واعلم ان الظاهر عدم الاستبراء في امة الطفل على ولي البائع ولا على المشتري وكذا على امة المجبوب والعنين ولا على التي علم عدم الوطي يقينا مثل ان يملك رجل في مجلس ثم لا يجب استبراؤها لكونها ملك امرأة ثم باعها في الحال فانه لا استبراء عليه ولا على المشتري الذي يعلم ذلك مثلا وان يكون بعيدا عنها بحيث لا يمكن الوصول اليها او قريبا ولكن كان مع المشتري لم يفارقه زمانا يمكنه الوصول اليها وغير ذلك ودليله الاصل مع عدم دليل صحيح على الوجوب فان عمدة ادلة وجوب الاستبراء على البائع هو الاجماع مستندا الى بعض الاخبار ولا اجماع في مثل ذلك على ما يظهر للاصل والخبرين بحيث يشمل هذه الصور لا عموما ولا خصوصا ولان المفهوم من الروايات المتقدمة وعبارات الاصحاب انه ما لم يطأ ولا يخوف من الحمل لا يجب الاستبراء ولهذا قيد وجوبه على البائع بالوطي وعلى المشتري لاحتماله فان مثل موثقة عمار الساباطي قال قال ابو عبد الله عليه السلام الاستبراء على الذي يريد ان يبيع الجارية واجب ان كان يطأها ويؤيده عدم الاستبراء في امة المرأة والغرض انتفاء الوطي والحبل فيما صورناه فليس الحكم فيما ذكرناه ملحقا بحكم الامة الامرأة للاشتراك في عدم الوطي ليكون قياسا يقتضي اصول الشريعة عدمه كما قال في شرح الشرائع على انه سلم ان الصور الاخيرة ليست محل الاشكال فانه لا استبراء فيها من غير اشكال ثم اذا نظر الى ما ذكرناه يظهر ان الحيلة ببيع الامة التي يجب استبراؤها على امرأة ثم الاشتراء منها

ونقل الاول عن ابن ادريس مع نقله عنه وجوب الاستبراء عليه ولعله على نقل البائع او نفي الوطي

ويحرم وطي الحامل قبلا قبل مضي اربعة اشهر وعشرة ايام ويكره بعده فان وطي عزل ولو لم يعزل كره له بيع ولدها
واستحب له عزل نصيب من ميراثه ويجوز شراء ما يسبيه الظالم من الكافر واخته وبنته وزوجته متن

بل يتبع ولا تسقط وجوب الاستبراء عن المشتري فتأمل واحتط وهو حسن في الكل حتى فيما ذكرناه فانه موضع الاحتياط فيه في الرواية **قوله** ويحرم الخ قد اختلفت الاقوال والروايات في وطي الامة الحامل والدليل والجمع بينها يقتضي جواز الوطي اذا كان من الزنا لانه قد ثبت عندهم الغاء الوطي المحرم وان لا حرمة له وعدم العدة مع حصول العلم به وهو مشكل وكانه اليه اشار رحمه الله حيث استثناه من وجوب ان يحمل الاول على ما بعد الاربعة اشهر وعشرة ايام وهو الظاهر من المتن فيكون الوطي بالحامل مطلقا جائزا بعد اربعة اشهر وعشرة وحراما قبله قبلا للجمع بين صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام في الوليدة يشتريها الرجل وهي حبلى قال لا يقربها حتى تضع ولدها ولا تتوهم عدم الصحة لاشتراك محمد بن قيس لما قد عرفت كونه الثقة لثبوت نقل عاصم بن حميد عنه كما هنا دون غيره ولغير ذلك وقد بينته في غير هذا المحل و صحيحة ابي بصير قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يشتري الجارية وهي حامل ما يحل له منها فقال ما دون الفرج قلت فيشتري الجارية الصغيرة التي لم تطمث وليست بعذراء استبرئها قال امرها شديد اذا كان مثلها تعلق تحمل فليستبرئها وبين صحيحة رفاعة بن موسى قال سألت ابا الحسن موسى بن جعفر قلت اشتري الجارية فتمكث عندي الاشهر لا تطمث وليس ذلك من كبر قلت واريتها النساء فقلن ليس بها حبل فلي ان انكحها في فرجها قال فقال ان الطمث قد يحبسه الريح من غير حمل فلا باس ان تمسها في الفرج قلت فان كان حبلى فما لي منها ان اردت فقال لك ما دون الفرج الى ان تبلغ في حملها اربعة اشهر وعشرة ايام فاذا جاز حملها اربعة اشهر وعشرة ايام فلا باس بنكاحها في الفرج او بحمل المطلق والعام على المقيد والخاص ولا شك ان الاولين بالنسبة الى هذه كذلك ويؤيده اصل عدم التحريم وعدم وجوب استبراء وجواز التصرف فيما ملكت الايمان كما يدل عليه العقل والنقل ولو ضعف سند المقيد يمكن المناقشة في سندهما باشتراك ابي بصير ومحمد وان كانت مما يمكن الدفع ان النكتة والحكمة عدم اختلاط المني في الاكثر وبعد الاربعة اشهر وعشرة ايام لم يضر ذلك كما هو المتبادر بل في اربعة اشهر الا ان العشرة للاحتياط والتحقيق واما صحيحة رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الامة الحبلى يشتريها الرجل قال سئل عن ذلك ابي فقال احلتها آية وحرمتها آية اخرى انا ناه عنها نفسي وولدي فقال الرجل انا ارجو ان انتهي اذا نهيت نفسك وولدك فهي بعيدة عن قانون المذهب وظاهر فكانه للتقية حيث علم انه لما لم يكن يتبع في حكمه الذي حكم قد ذلك و رايت هذا التوجيه في رواية عنه مثل هذه الرواية ولعل الآيتين الا ما ملكت ايمانكم الدالة على جواز الوطي من غير استبراء في مطلق الاماء وهذه مؤيدة لجميع المؤلفة القول بخروجه عن وجوب الاستبراء مما تقدم واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن الدالة على عدم جواز دخول الحامل الا بعد وضع الحمل وظاهر القوانين يقتضي تخصيص الاولى بالثانية على تقدير شمولها للاماء فان الا ما ملكت عامة بالنسبة الى الاحوال والاشخاص الحامل وغيرها وهذه مخصوصة بالحامل ان فرضنا شمولها للاماء ولعل هذا اولى من تخصيص هذه بالاولى بان يجعل في الحرائر فقط لحرمة الولد وعدم الفرق بين الامة وغيرها عقلا في وجوب اصل العدة وايضا الظاهر منها كراهية ذلك حيث نفى لا ينتهي من حضره والا وجب نهي الكل فهو مؤيد لعدم التحريم مع انه لا شك ان الاجتناب مطلقا احوط واولى لهذه الرواية وغيرها وقد مر ان الاجتناب مطلقا اي من سائر الانتفاعات ايضا احوط ويدل على جوازها ما في صحيحة ابي بصير المتقدمة ويدل عليه بينا ما في رواية عمار الساباطي قال قال ابو عبد الله عليه السلام الاستبراء على الذي يريد ان يبيع الجارية واجب ان كان يطاها وعلى الذي يشتريها الاستبراء ايضا قلت فيحل له ان يأتيها دون الفرج قال نعم قبل ان يستبرئها ولا بد على ان الصبر افضل لنهي المطلق في بعض الروايات كما تقدم بعنوان ولا تقربها وما في رواية ابراهيم بن عبد الحميد قال سألت ابا ابراهيم عن الرجل يشتري الجارية وهي حبلى ايطأها قال لا قلت فدون الفرج قال لا يقربها قال الشيخ قوله ولا يقربها فيما دون الفرج محمول على الكراهة التي قدمناها دون الحظر لما تقدم وصرح بذلك في رواية عبد الله بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام قال فقال لا باس بالتفخيذ لها حتى تستبرئها وان صبرت فهو خير لك ورواية ابراهيم بن عبد الحميد الدال على جواز وطي الحامل مطلقا وكذا ما في رواية اسحق بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن الجارية يشتريها الرجل وهي حبلى ايقع عليها قال لا محمول على ما تقدم من التخصيص مع عدم الصحة لو فقد الدليل وفهم القول بظاهره اسحق مع جواز الاشتراك والظاهر انه ابن عمار وفيه ايضا قول لانه ناووسي وحملت هذه الروايات كلها على الحامل من غير العلم اليقيني بانه من زنا لما ثبت عندهم من عدم الحرمة للزنا وعدم العدة والبعد والاصل وتبادر كونه من غيره ولو بحمل الحبل الموجود في شخص على غير الزنا وان لم يكن لها زوج حملا للاحتمال الشبهة ولهذا لا يجوز الحد بمجرد الحمل فتأمل ويمكن الجمع ايضا بينهما بحمل ما يدل على عدم الجواز مطلقا على غير الزنا والمقيد على الزنا وعلى الوطي بالقبل والمقيدة بالدبر فقط وغير ذلك والظاهر ان الدبر كالقبل لما في صحيحة محمد بن قيس لا يقربها وكذا رواية ابراهيم وفي رواية اسحق لا يقع عليها ولا يبعد شمول الفرج لهما وهو في الروايات ويؤيده التحريم مطلقا في غير المستبرأة فتأمل **قوله** ويكره بعده قد مر دليله وهو مثل شمول العموم منها ظاهر المحمولة عليها للجمع والاحتياط في الفروج وغير ذلك **قوله** وان وطي عزل الخ يدل على ذلك ما روي عن اسحق بن عمار في الصحيح قال سألت ابا الحسن عن رجل اشترى جارية حاملا وقد استبان حملها فوطيها قال بئس ما صنع قلت فما تقول فيه فقال اعزل عنها ام لا فقلت اجبني في الوجهين فقال ان كان عزل عنها فليتق الله ولا يعود وان كان لم يعزل عنها فلا يبيع ذلك الولد ولا يورثه ولكن يعتقه ويجعل له شيئا من ماله يعيش به فانه قد غذاه بنطفته وهذه تدل على استحباب العزل وعلى كراهة الوطي ايضا بل التحريم كما حملت عليها كما تقدم لما تقدم ويدل عليه ايضا رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على رجل من الانصار واذا وليدة عظيمة البطن تختلف فسأل عنها فقال اشتريتها يا رسول الله وبها هذا الحبل قال قربتها قال نعم قال اعتق ما في بطنها قال يا رسول الله وبما استحق العتق قال لان نطفتك غذت سمعه وبصره ولحمه ودمه وهذه يدل على جواز الوطي مطلقا فيمكن حملها على بعد الاربعة اشهر وعشرة ايام وعلى وجوب العتق فتحمل على الاستحباب لعدم الصحة وللجمع فتأمل **قوله** ويجوز الخ الغرض من هذه العبارة انه يجوز تملك العبيد والاماء المسبية من اهل الحرب من الكفار سواء اكتسب بالقهر والغلبة مثل ما يسبيه حكام الجور وسلاطينه ويكون بسرقة ونحوها سواء السابي مسلما او كافرا وان من اخذ وقهر من الكفار اخته وبنته وزوجته وابنه يملكهم ثم بعد تملكه يجوز الشراء منهم حتى انه لو قهر حربي حربيا يجوز الشراء منه وفي العبارة غير حسنة لان قوله من الكافر ان كان صلة السبي لا يحسن عطف واخته الخ ايضا عليه وكذا ان كان بيانا لما يسبيه لعدم حسن العطف ولتخصيصها بالاخت والبنت والزوجة فانه يكفي من الكافر فتأمل او ضم اليه من يحكمهم من اطفالهم وبالجملة هذه العبارة ما فهمتها لعل المراد جواز التملك مطلقا ثم الشراء منهم وفيه ايضا لان التملك لغير الشيعة غير ظاهر لان الادلة دلت على جوازه لهم خاصة لطيب ولادتهم لشفقتهم عليهم على مواليهم بل للشيعة ايضا لانه اخذ بالسرقة ونحوها فهو وان كان للآخذ ولكن يجب عليه الخمس ونصفه لغيرهم.

التاسع في بينه

تبين

من الاثره

وكل حربي قهر حربيا صح الشراء منه ولو قهر من ينعتق عليه ففي صحة بيعه نظر ينشأ من دوام القهر المبطل للعتق او فرض دوام القرابة الرافعة للملك بالقهر والتحقيق صرف البيع الى الاستنقاذ وثبوت الملك للمشتري بالتسلط متن

من الاشراف فكيف يملكها الآخذ منهم كيف يجوز لهم ان يبيحوا ذلك له انا اخذنا بالقهر والغلبة والقتال بغير اذن الامام فهو حق للامام كمرسلة العباس الوراق التي تقدمت في باب الخمس وهي معارضة برواية زكريا بن آدم عن الرضا قال سألته عن سبي الديلم ويسرق بعضهم من بعض ويغير المسلمون عليهم بلا امام أيحل شراؤهم قال اذا اقروا بالعبودية فلا بأس بشرائهم وقد تقدم ان كان ذلك المأخوذ سرقة وغيلة ونحوهما فهو للآخذ وعليه الخمس وان كان بقتال فهو للامام لرواية البزنطي وان المعروف من المذهب مضمونها ولا خلاف فيها الا القادح فلا يضر لقطع ما عرفتها ان الامر سهلة الوراق في آخر باب الانفال من ذلك من المنتهى ان الشيخ ما عمل بها حيث نقل عنه في ارض السواد والذي يقتضيه المذهب ان هذه الاراضي وغيرها من البلاد التي فتحت عنوة يخرج خمسها لارباب الخمس واربعة الاخماس الباقية يكون للمسلمين قاطبة الى قوله وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير امر الامام فغنمت تكون الغنيمة للامام خاصة تكون هذه الارضون وغيرها مما فتحت بعد الرسول الا ما فتح في ايام امير المؤمنين ان صح شيء من ذلك تكون للامام خاصة الخ وهذه تدل على ان الاول هو المذهب مقتضاها ان ارض السواد لا يجري فيه حكم المفتوحة عنوة بناء على هذه الرواية وقد مر البحث في ذلك فتذكر ويؤيد عدم العمل بها معارضة رواية العباس برواية زكريا بن آدم المذكورة في باب بيع الحيوان من بيت وان كان للآخذ كما يقتضيه الاصل وعليه الخمس فيه ايضا ما تقدم ويمكن ان يقال المقصود ان تملك الشيعة لهم بالاخذ او القهر وغيرهم مطلقا سواء كان الكل لهم او البعض فان كان الكل لهم فهو وكذا الاشكال الا انما يتخيل ان الاصحاب قالوا انما ابيحوا الا المساكن والمناكح والمتاجر التي تعلق بها العموم لا يجوز ولكن قد عرفت هنالك ان ظاهر الاخبار التي هي الادلة العموم والعلة بطيب الولادة وذكر الاولاد مذكورة في البعض وذلك لا يقتضي التخصيص لما ذكروه وان كان حقا فما ذكرها ايضا مخصص وان كان البعض لهم والباقي للاشراف فمرحمة الاشراف لهم وبالجملة الادلة اذا اقتضت ذلك فلا وجه للايراد لانهم معصومون والحكم لهم ومن عندهم فكل ما يفعلون فهو حق فلا انطباقه على القوانين ان يقال مستثنى مما يجب فيه الخمس سواء قلنا انه غنيمة او صنعة ويؤيده الاصل وان هذا الاخذ لا يقال له غنيمة مثل غنيمة الغزاة ولا يقال ايضا كسب وصنعة ولم يعلم وجوب الخمس في كل ما يستفيده الانسان ولكن هذه يقتضي عدم الوجوب على العامة ايضا وتملكهم لذلك من غير اشكال وكذا جواز الشراء منهم فتأمل واما على ما سبق ففيه الاشكال ويمكن ان يقال ان تملك غيرهم وجواز الشراء لهم منهم بحسب الظاهر والا ففي الحقيقة ليس للظالم بل الشراء منهم يرجع الى الاستنقاذ كما يشير اليه المصنف فيما بعد بقوله والتحقيق الخ فتأمل واعلم انه كما يجب الاستبراء في البيع والشراء يجب ظاهرا في كل ملك حادث وزائل حتى في السبي ويدل عليه ما تقدم من ظهور العلة وتدل في السبي بخصوصه رواية الحسن بن صالح عن ابي عبد الله قال نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس يوم اوطاس ان استبرؤا سبايا كم بحيضة **قوله** وكل حربي قهر الخ يريد الاشارة الى جواز الشراء ليس بمخصوص من القاهر المسلم بل اعم منه ومن الكافر فتمسك لو قهر من ينعتق عليه ففي صحة بيعه نظر ووجهه ما ذكره وظاهر ما ذكره عدم جواز البيع فقط لعموم دليل العتق وعدم تملك القرابة المتقدمة فكانه يخصص دليل الملك بالقهر فتأمل فيما يدل على جواز الشراء مثل رواية عبد الله اللحام قال سألت ابا عبد الله عن رجل يشتري من رجل من اهل الشرك ابنته فيتخذها قال لا بأس فحمل على الاستنقاذ ويحتمل تخصيص الولد المسلم وجعل هذا مؤيدا **قوله** والتحقيق الخ ظاهر هذا الكلام انه يرجح عدم تملك الكافر الاقارب وعدم جواز البيع كما اشرنا اليه الا ان كان بيعا حقيقيا وهو الظاهر ومعنى الاستنقاذ فيه يتخلص شرعيا لا عن مال بعوض او بغير عوض والاولى الشراء كما قاله في عدم يد عليه ما بعده وقوله وثبوت ملك المشتري بالتسلط باطل فانه غير جيد اذ قد يكون المملوك من يد من ينعتق عليه مأمونا فيشكل تملك المشتري له بالتسلط ايضا ولا ينبغي التعرض لحوق احكام البيع بالنسبة الى البائع ايضا كما فعله في عدم انعقاده احد بيعه كونه بيعا حقيقيا بالنسبة الى البائع غير صحيح بالنسبة الى المشتري على انه عدم كونه حقيقيا بالنسبة اليه انما هو عدم صلاحية المبيع لتملك البائع هو مؤمن لعدم كونه حقيقيا بالنسبة اليه ايضا الا ان يقال انه يملكه باعتقاده فهو في مذهبه ولا عندنا فيكون بيعا عنده لا عندنا فلا علم فيه من ح عدم بعد لحوق احكام البيع بالنسبة الى البائع لان ما بيد الحربي اذا دخل بامان محترم فلا يجوز انتزاعه بغير السبب المبيح شرعا وجاز ان يترتب عليه احكامه فيكون له خيار المجلس والرد بعيب الثمن ونحو ذلك ولا يكون للمشتري ذلك ولا الارش بالعيب وغير ذلك كلام الشيخ وفيه تامل لان المشتري ذا رده بالعيب واخذ الارش ما اخذ شيئا محرما حتى يكون منافيا للامان ومؤمنا ويشكل تملك البائع الثمن ايضا اذ لا بيع بالنسبة اليه فلا يستحق العوض ووجهه انه ليس ما في يده ملكه فكيف يكون بيعا بالنسبة ولانه بالنسبة الى المشتري ليس بيع لعدم صلاحيته لملك البائع فكيف يكون بالنسبة اليه بيعا حقيقيا ومجرد كونه مأمونا داخل بلاد الاسلام بالامان لا ينفع لكون ما بيده معتوقا عليه والظاهر ان الكلام على هذا التقدير ان لا يكون بيعا وشراء حقيقيين مع الامان ويمكن كون التملك باعتبار اعراض المشتري ورضا بذلك وتسلطه وهو ايضا مشكل لانه انما اعطاه عوضا عن المبيع وهو لا يستحق ذلك فالظاهر بقاؤه على ملكه الخ وبالجملة مقتضى النظر عدم تملكه الثمن على هذا التقدير وعدم تحقق بيع شرعي اصلا لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى المشتري فتملكه ايضا للمبيع مشكل الا ان نفرض فيه ذا يمكن التملك هناك بالتسلط فتم في اطلاق قول المص بانه يملك بالتسلط تأمل في اطلاق قول المص بانه تملك بالتسلط وكذا في اطلاق قول المحشي في هوح عدم **قوله** ولو ظهر استحقاقها والولد رد الام على المالك وغرم عشر القيمة مع البكارة والا نصفه وقيمة الولد يوم سقوطه حيا ورجع على البائع بالثمن وقيمة الولد دون العقر على راي اي لو اشترى مشتر ظنا انها مال البائع واولدها ثم ظهر انها لغير البائع وجب ان ترد الامة الى مالكها ويغرم عشر قيمتها ارشا للبكارة ان كانت باكرة وازال بكارتها وان كانت ثيبا فيغرم نصف عشر القيمة للدخول والولد حر ويجب ان يغرم قيمته يوم سقوطه حيا للمالك اذ لا قيمة قبله وبعده حر ما اثبت لمالك الجارية عليه سبيل مع انه نماء ملكه وفوته عليه المشتري فيغرم يوم القيمة ثم يرجع على البائع بالثمن الذي اعطاه وقيمة الولد ايضا هذا كله ظاهر اذا الكلام مع الجهالة كما يشعر به قوله ولو ظهر فانه يدل على عدم العلم والظهور وهل يرجع بما حصل له في مقابلة نفع مثل ما دفع اليه للعقر وهو العشر ونصفه في مقابلة الانتفاع بالبضع كاجرة الخدمة ام لا اختار المص هنا العدم لانه بسبب ما حصل له من الانتفاع فما ذهب عليه شيء فان رجع يلزم حصول المعوض بغير عوض فيحصل الظلم على البائع واستشكل في كره وقال في الكتاب قبل الركن الثالث فيه قولان وادلة الرجوع لانه غره وحسنه بالانتفاع بها بغير دفع ثمن المبيع من غير عوض ولو عرف ان له عوضا لم ينتفع به فلو لم يرجع يلزم الظلم والغرم عليه مع كونه جاهلا من جهة البائع الغاصب الظالم وبنحوه قد عرفت هناك ايضا وهذا كله ظاهر واما وجوب كون العقر هو المذكور فهو المشهور ومستنده الرواية المذكورة في باب التدليس وهي صحيحة العباس بن الوليد بن صبيح الثقة عن ابي عبد الله في رجل

هذا الحال

ولو كانت الجارية سرقت من ارض الصلح ردها على البايع او وارثه واستعاد الثمن ولو فقدا او وارث سلمت الى الحاكم ولا تستسعى في ثمنها على رأي ولو وطئ احد الشريكين سقط عنه من الحد بنسبته ولا تقوم عليه بنفس الوطء فان حملت قومت عليه حصص باقي الشركاء من الام والولد يوم سقوطه حيا ولو اشترى عبدا في الذمة فدفع عليه عبدين ليتخير احدهما فابق واحد ضمن التالف بقيمته وطالب بما اشتراه متن

تزوج امرأة حرة فوجدها امة قد دلست نفسها له قال ان كان الذي زوجها اياه من غير مواليها فالنكاح فاسد قلت فكيف يصنع بالمهر الذي اخذت منه قال ان وجد مما اعطاها شيئا فليأخذه وان لم يجد شيئا فلا شيء له عليها وان كان زوجها اياه ولي لها ارتجع على وليها بما اخذت منه ولمواليها عليه عشر قيمتها ان كانت بكرا وان كانت غير بكر فنصف عشر قيمتها بما استحل من فرجها قال وتعتد منه عدة الامة قلت فان جاءت بولد قال اولادها منه احرار اذا كان النكاح بغير اذن الموالي ومنه وان كانت غير ما فرضنا وفي متنها شيء الا انه عمل بها الاصحاب فان الظاهر عدم الفرق بين موردها وما نحن فيه لان المأخوذ بسبب الدخول بالبكر او الثيب مع جهل الواطي بالحال بل الظاهر منها ثبوت تلك الطريقة الاولى لان المولى ليس له علم وفي الولد كان المدلس هو المولى على الظاهر الا ان يحمل على كون المدلس هو ولكن المزوج هو المولى كما هو الظاهر من اول الرواية فتأمل وتدل على رد الجارية الى صاحبها مع قيمة الولد والرجوع الى البايع بها وبالثمن صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء مستحق الجارية فقال يأخذ الجارية المستحق ويدفع اليه المبتاع قيمة الولد ويرجع على من باعه بثمن الجارية وقيمة الولد التي اخذت منه ومثلها رواية اخرى وكان في الرجوع بقيمة الولد على البايع مثاره الرجوع اليه بما انتفع في مقابله لان الولد نفع عظيم ومع ذلك رجع الى ما دفع عوضا له ولا يبعد السكوت عن غرم العقر على عدم وجوبه على المشتري الواطي لثبوته عند الاصحاب بدليل آخر مثل ما تقدم وقيل يجب عليه مهر امثالها للمالك في الاصل والنص مع عدم ظهوره دليل مع ظهور ما تقدم دليل العقر يعني الذي مضى حال الجهل واما حال العلم فيعلم بما تقدم فيما اشرنا اليه فيما قبل الركن الثالث في شرح قوله ولو وطئ غير المملوك الخ من لزوم كون الولد للمولى الجارية وغير ذلك الخ فتأمل **قوله** ولو كانت الخ دليل وجوب ردها الى البايع مع كونها مملوكة من ارض الصلح رواية مسكين السمان في التهذيب عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل اشترى جارية سرقت من ارض الصلح قال فليردها على الذي اشتراها منه ولا يقربها ان قدر عليه كان موسرا قلت جعلت فداك فانه قد مات ومات عقبه قال فليستسعها وقد عمل بها البعض فالبحث بالعمل الا ان مسكين مجهول ومضمونه مخالف للقوانين ولهذا قال البعض يجب ردها الى المالك وورثته بعده ثم الى الحاكم لانه وكيل الامام وهي حينئذ مال له فيفعل بها ما يفعل بساير امواله التي استحقها من لا وارث له وهو الظاهر ولا تستسعى اذ لا دليل على الاستسعاء الا هذه الرواية وقد عرفت حالها وانها مخالفة للقوانين اذ تحصيل الثمن الذي اعطاه من الضعف وفي متنها ايضا شيء الى البايع السارق من مال المسروق منه بعيد جدا ولكن يلزم من العمل بها القول بذلك ايضا لوجوده فيها الا ان المصنف رده مع القول بمضمونها في الجملة فكأنه غير معقول اصلا فتحمل بوجوه كما هو ظاهرها والظاهر تركها بالكلية والعمل بالادلة ولكن يلزم ان يذهب ثمن المشتري ان لم يقدر على السارق البايع لا محذور في ذلك وهو ظاهر ويمكن حمل الرواية على صيرورة السارق البايع مالكا لها بالشراء او ارث وهبة ونحوها فلا يبعد الاستسعاء في ثمنها لانه نوع مقاصة فانه تعذر اخذ الثمن بلا استبعاد بيعها في ذلك تملكها مقاصة لتعذر ولا ينبغي استيذان الحاكم لو امكن والانتظار العدل للتقويم والحمل بعيد قد تشكل توجيه ظاهرها بعض وليس بتام فتأمل او في المال **قوله** ولو وطئ الخ دليل عدم وجوب الحد مع الشبهة هو الاصل وعدم تحقق الزنا وادرؤا الحدود بالشبهات ودليل سقوط ما يقابل ملكه فيها من الحد هو عدم تحقق الزنا في الكل ولهذا لا يترتب ولد منها مع علمه بالتحريم المقتضي للرقية واما دليل ضرب الباقي الذي ليس بنصيبه مع علمه بالتحريم من غير شبهة فكان كونه زنا بالنسبة الى حصة الشريك ولانه لو لم يحد في مثله يلزم الفساد وهو يجب سد هذا الباب ودفع المفاسد ايضا يدل عليه رواية عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن رجال اشتركوا في امة فائتمنوا بعضهم على ان تكون الامة عنده فوطئها قال يدرأ عنه الحد بقدر ما له فيها من النقد ويضرب بقدر ما ليس له فيها وتقوم عليه الامة بقيمة ويلزمها فان كانت القيمة اقل من الثمن الذي اشتريت به الجارية الزم ثمنها الاول وان كان قيمتها في ذلك اليوم الذي قومت فيه اكثر من ثمنها الزم ذلك الثمن وهو صاغر لانه استفرشها قلت فان اراد بعض الشركاء شراءها دون الرجل قال ذلك له وليس له ان يشتريها الا بالقيمة وهي ضعيفة باشتراك يونس ومجهولية اسمعيل بن مرار مع مخالفتها للقوانين كما مر ولعل لا خلاف فيه مستندا الى ما تقدم ومعلوم ان المراد بالحد هو الجلد لعدم تبعيض الرجم فكان الاحصان الموجب له لا يتحقق في الشركة لعدم كونه زنا في الكل واذا احتيج الى التبعيض او احدهما فيحتمل اعتبار مقدار السوط او كيفية الضرب فتأمل **قوله** فان حملت الخ دليل تقويم الامة انها صارت ام ولد للواطي فيجب ان يكون بحيث لا يمكن بيعها وينعتق بموت مولاها فيرد على الشركاء قيمة حصصهم لان الحمل بمنزلة اتلاف العين والولد انه حصل من امة للغير فيها حصة فوجب عليه قيمته يوم ولد حيا وهو في صورة الجهل بما تقدم واما مع العلم فيقتضي القاعدة ان يكون حصص الشركاء رقا لهم فلا يكون كله حرا ويمكن التقويم من جهة السراية ان ملكها فيما ذكر مثله فانه صرح في قواعده فيها الاختيار وسيجيء تحقيقه فتأمل وظاهر كلام الاصحاب ان كله حر ويقوم ويعطي حصة الشركاء اياهم ثم ان الظاهر انه ينبغي ايقاع البيع لتنتقل اليه فيكون التقويم وحده او مع الضمان والدفع كافيا والظاهر ان القيمة هي اكثر القيم من حين الحمل الى زمان الانتقال لا باعتبار السوق ويحتمل حين الحمل لانه وقت الاتلاف والاول اظهر لانه لو زاد في ملك الولد ويعلم ان قيمة الولد انما يعطي اذا لم يقوم حاملا والا انه لا بد من العقر لحصة الشركاء العشر ونصفه في ارش البكارة تأمل والظاهر العدد لدخوله تحت عقر البكر فتأمل وكذا في غير هذه ولهذا سكت عنه الاكثر **قوله** ولو اشترى الخ اي لو اشترى شخص من آخر عبدا موصوفا غير معين فدفع البايع اليه عبدين بالوصف ليختار احدهما فابق احدهما بعد ان وصل الى المشتري من عنده فقيل يضمن ذلك العبد الابق بقيمته بناء على ان المقبوض بالسوم مضمون على ما هو المشهور عنده وان لم يكن دليله واضحا عنده ان لم يقصر فان قصر في الحفظ فالضمان ظاهر ويطالب بما اشتراه فان اختار الابق او الموجود فهو له والآخر للمالك وليس له عدا لوصفنا ان كان بالوصف لانه طلب الموصوف بل يمكن عدم الضمان ايضا مع عدم التفريط ان لم يكن بالوصف لعدم كونه او لا يكون ماخوذا بالسوم بل بمعنى بينا لعدم عمومية صدق الماخوذ بالسوم اذ لا يكون هو واحدا بيعا الاثنين هنا ولما كان مقتضى رواية محمد بن مسلم موافق الاصول مع عدم العمل بها ذهب اليها فافيد الشيخ في النهاية عن السكوني عن ابي عبد الله عن رجل اشترى وفيها عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سألته عن رجل اشترى من رجل عبدا وكان عنده عبدان فقال للمشتري اذهب بهما فاختر ايهما شئت ورد الآخر وقد قبض المال فذهب بهما المشتري فابق واحدهما من عنده قال ليرد الذي عنده منهما ويقبض نصف الثمن مما اعطى من البيع ويذهب في طلب الغلام فان وجده يختار ايهما شاء ورد النصف الذي اخذ وان لم يجده كان العبد بينهما نصفه للبايع ونصفه للمبتاع وقد عمل بها البعض كالشيخ وجماعة وفي مضمونها تامل واضح لمخالفتها الاصول من وجوه ولهذا تصدى

حتى ينبغي ان ليس على غيره ان يشتريها

ولو دفع الى مأذون مالا ليشتري نسمة ويعتقها ويحج بالباقي فاشترى اباه ثم ادعى كل من مولاه ومولى الاب وورثة الآمر شراءه من ماله الحكم به لمولى المأذون
الا ان يقيم احد الآخرين البينة بما ادعاه ولو اشترى كل من المأذونين صاحبه من مولاه صح عقد السابق ولو اقترنا بطلا     متن

الاصحاب التاويل لها لتوافقها وفي التاويلات ايضا تامل والاولى تركها لعدم الحجية والعمل بمقتضى القوانين المذكورة فتأمل **قوله** ولو دفع الى الخ
ثم مات الموصي اي لو دفع شخص الى عبد مأذون في المعاملة والتجارة مالا واوصى ان يشتري به مملوكا ويعتقه ويعطي الباقي للحج عن الموصي فاشترى المأذون اباه واعتقه واعطى
الباقي حتى حج ثم يدعي مولى المأذون ان الاب مملوك له لان عبده المأذون اشتراه ومولى الاب يدعي انه قد اشتراه بماله بان يكون تحته وكيلا له ايضا بالاذن
له عنه ماله او انه اعطى الاب من ماله اعطاه ابنه ليشتريه بغير ذلك وورثة الموصي انه اشتراه بما دفع الى المأذون مورثنا فهو اشتراه لنا في رواية ابن اشيم عن ابي
جعفر عن عبد لقوم مأذون له في التجارة دفع اليه رجل الف درهم فقال له اشتر بها نسمة واعتقها عني وحج عني بالباقي ثم مات صاحب الالف فانطلق العبد
فاشترى اباه فاعتقه عن الميت ودفع اليه الباقي فحج عن الميت فبلغ ذلك موالي ابيه ومواليه وورثة الميت جميعا فاختصموا جميعا في الالف فقال موالي
معتق العبد انما اشتريت اباك بمالنا وقال الورثة انما اشتريت اباك بمالنا وقال موالي العبد انما اشتريت اباك بمالنا فقال ابو جعفر اما الحجة فقد مضت
بما فيها لا ترد واما المعتق فهو رد في الرق لموالي ابيه واي الفريقين بعد اقاموا البينة انه اشترى اباه من اموالهم كان لهم رقا وقد عمل الشيخ بمضمونها
ولما كان فيه تامل من جهة كون ان ظاهرها انه مأذون في التجارة فقط فكيف يصح له ان يكون وكيلا من غير اذن المولى وان يحج بنفسه فكيف يستأجر الغير وانه
كان وكيلا له فكيف يفعل ما فعل بعد موته وانه فعله بالالف الذي اخذه من الآمر فكيف يتصور الدعوى المذكور وانه كان لمولى الاب شيئا في يد المأذون
ولا هو وكيل له وانه لا يمكن شراء مال الشخص منه بماله فكيف يدعي ذلك ومن جهة انه كيف يكون الحج صحيحا مع الحكم بان العبد لمولى الاب من غير فرق فيه ومن جهة
ان ظاهره ان ليس للورثة عليه شيء مع تحقق تسليمه المال اليه ومن جهة ان مولى الاب مع بعد دعواه كيف حكم بان المبايعة والشراء بماله على ان العبد وما في يده يكون
لمولاه وان كان يمكن دفعها بتصرف ما مثل ان المراد بدعوى مولى الاب بالشراء عدم صحة بيع الغير بل بقاؤه في ملكه فيكون ادعى بيعه ثبت لغيره وكذا الباقي الا انها تأويلات
بعيدة في خبر مخالف للقوانين ضعيف لجهل صالح بن رزين وابن اشيم كانه علي بن احمد بن اشيم المذكور وحده وكانه مجهول وقال انه يحتمل ان ابن اشيم غال وهو غير
كذا محكم فالحكم بما هو مقتضى القوانين انه اذا حصل الدعوى في العبد الذي اشتراه المأذون المذكور يكون لمولى المأذون لانه مال في يد عبده فهو له كالعبد كما اذا كان
هو المشتري وسلم له ذلك المال الذي عليه مع عدم البينة ومع اقامتها فقط البينة ينظر الى الترجيح فبعد التساوي من جميع الوجوه يمكن ترجيح ورثة الآمر باصالة صحة الحج
وبان مولى الاب بمنزلة الداخل حيث يدعي بقاءه على ملكه وعلى تقدير اقامة كل البينة يحتمل ذلك ايضا مع القول بتقديم بينة الخارج الا انه لمولى المأذون فقط للتساقط
الحكم بالتعارض ويحتمل الحذف منه لحصول التساوي الا ان بعد انه ليس له يحكم لمن يخرجه القرعة بعد اليمين من المدعيين وسكت عن حال الحج ودعوى الورثة على العبد فان
كان ثابتا وعينا يؤخذ منه بعد الوصية مع الثبوت وان كان في الذمة ينتظر العتق الا ان يعلم صرفه للموالي باذنهم وبالجملة دعويهم وحكمه معلوم فلا يحتاج الى الذكر
هنا **قوله** ولو اشترى الخ دليل صحة الشراء السابق ظ لانه عبد مأذون في التجارة مطلقا واشترى عبدا من مولاه للتجارة واما بطلان اللاحق فلان العبد المشترى
لاحقا صار ملكا لغير الآذن له فلا يصح شراؤه له وهو ايضا ظ واما بطلانهما اذا اقترنا وهو باقترانهما القبول فكانه لخروج العبد عن ملك الآذن حين التكلم بالكلمة الاخيرة
فح لا يكون وكيلا ولا مأذونا فلا يصح شراؤه له ولان المالك ذا قصد لبيعه وتكلم بالايجاب فكانه عزله عن الوكالة واخرجه عن كونه مأذونا كما هو المتبادر والظ فلا
يصح شراء احدهما وبالجملة صحة الشراء موقوفة على بقاء الوكالة وهو غير ظ ح ويمكن الرجوع الى الموليين فمن عزله لا يصح ومن لا فلا ومع الاشتباه والغفلة يمكن ان
يقال بالصحة لاصل البقاء والظ انه حين ايقاع الصيغة كان وكيلا وان خرج عن الوكالة والملكية بعدها بلا فصل فلا يبعد صحة العقدين ح فينتقل كل الى مولى
الاخر فتأمل ولكن قال في كره دليل البطلان معا ان حالة شراء كل واحد منهما لصاحبه هي حالة بطلان الاذن والظ ان الشراء مقدم وقت الانتقال الى ملك الغير بعد
الشراء اي وقوع الصيغة وقت البطلان والظ انه مع ذلك بينهما ترتب عقلي في ذلك كاف لان الاذن شرط في موجب الانتقال لا فيه وهو التكلم بالصيغة لا غير وايضا
الاصل الصحة مع وجود الصيغة والشرائط الموجبة للصحة واعلم انه يفهم من كره الفرق بين الاذن والوكالة وان في صورة بقاء الوكالة للمملوك تاملا دون الاذن وانه على
تقدير الوكالة يبطل العقد ثان قيل بعدم بطلان الوكالة بالبيع لانه يفهم ان الاذن يبطل البيع جزما وفي بطلان الوكالة تامل يحتمل البقاء والصحة مع انتقاله الى
الغير فيصح وكالته من دون اذن مولاه الجديد ما يفهم الفرق بينهما الا ان يقال الاذن ما يفهم جواز التصرف معه ما دام عبدا مأذونا بخلاف الوكالة وذلك يفهم
من قصده وكلامه وهذا نص في مفهوم الوكالة والاذن معا بالتخصيص فيما لزم في بقاء الوكالة وعدمه في الاذن فان الظ ان بقائهما يحتاج الى اذن المولى الجديد ثم
صحة العقد على تقدير عدم بطلانهما ظاهرة لكن بقاؤهما غير ظ لان الظ انهما موقوفة على اذن المولى الجديد فتأمل وقال ايضا ما يريد ببطلان العقد فساده بل هما موقوفان
مثل الفضولي وذلك غير بعيد فان جوز احدهما الا فالمجوز دون الاخر ويؤيد ما ذكره في اصل المسألة من صحة السابق وبطلان المقترن رواية ابي خديجة الا انها
مخالفة لبعض القوانين مع ضعفها بابي خديجة ومعلى بن محمد وغيره عن ابي عبد الله في رجلين مملوكين مفوض اليهما يشتريان ويبيعان باموالهما وكان بينهما كلام فخرج
هذا يعدو الى مولى هذا وهذا الى مولى هذا وهما في القوة سواء فاشترى هذا من مولى هذا العبد وذهب فاشترى هذا من مولى هذا العبد الآخر فانصرفا
هذا الى مكانهما فتشبث كل واحد منهما بصاحبه وقال له انت عبدي قد اشتريتك من سيدك قال يحكم بينهما من حيث افترقا بذرع الطريق فايهما كان اقرب فهو الذي سبق الذي
الشيخ هو ابعد وان كانا سواء فهو رد على مواليهما جاءا سواء وافترقا سواء الا ان يكون احدهما سبق صاحبه فالسابق هو له ان شاء باع وان شاء امسك وليس له ان يضربه ثم قال
عقيبها وفي رواية اخرى اذا كانت المسافة سواء كان يقرع بينهما فايهما وقعت القرعة له كان عبد الآخر قال كره والرواية بالقرعة لم يقف عليها لكن الشيخ ذكره
هذا الاطلاق في تهذيب والظ ان القرعة لاستخراج الواقع اولا مع علم التقدم واشتباه تعيينه ومع الشك في التقدم وعدمه اما مع الاقتران فلا وجه للقرعة
هذا كلام معقول لكن ظ كلام الشيخ ان القرعة في المساواة الا انه قد يظهر من رواية ابي خديجة انه يكون الاقتران لكنه ليس بلازم وهو ظ ولكن ينبغي ضرب
القرعة بحيث يطلع المتقدم لو كان والاقتران الموجب للبطلان باعتباره وهو ظ فيكون ثلثا احدها المتقدم والاخر المتأخر والاخر المقترن ولا يخفى ان ظ رواية ابي خديجة
ان الشراء للعبدين انفسهما وكذا ظ رواية القرعة لقوله كان عبد الآخر الا ان يحمل على المسامحة ولا يحتاج نقد عرفت جواز التملك مع تمليك المولى بل غيره

تجب تخيير بينهما اطلقا ... المطلب الثالث في الصرف انما يصح بيع الاثمان بمثلها مع التقابض قبل التفرق فلو تفرقا قبله بطل
ولو قبض البعض بطل في الباقي ولو فارقا مصطحبين او وكل في القبض فقبض الوكيل قبل التفرق صح واذا اتحد الجنس وجب التساوي قدرا وان اختلفا في الجودة والرداءة
واذا اختلفا فيجاز الاختلاف والمغشوش من النقدين يباع بالاخر مع جهل الغش ومع علمه يجوز بيعه بجنسه مع زيادة تقابل الغش متن

ايضا قوله ويستحب الخ تقدم ما يدل عليه من الاخبار الدالة على كراهة اراءة المملوك الثمن في الميزان في موضعها قوله انما يصح الخ يفهم تعريف الصرف من قوله انما يصح الخ انه بيع الاثمان بالاثمان والثمن هنا هو الذهب والفضة مسكوكين ام لا فكأنهما سميا بالثمن لانهما يقعان عوضا عن الاشياء ويقرنان بباء العوض في العوض غالبا قاله في شرح الشرائع ثم قال بل نقل العلامة قطب الدين الرازي عن الفاضل انهما ثمن وان اقترنت الباء بغيرهما حتى انه لو باع دينارا بحيوان ثبت للبائع الخيار مدعيا عليه الاتفاق فكان معنى الثمن هو ما يوضع وما يشترى وهو غيرهما وكونهما من جانب المشتري ولو كان هو الطالب لبيعه ... بلفظه غيرهما بل الظاهر انه عوض مبيعا او مشترى ولهذا يصح بيع بعضه ببعض ثم اعلم ان مقصود المصنف ان بيع الصرف يعتبر في صحته شرط اخر سوى الشروط المعتبرة في البيع مما يعتبر في الربويات وهو التقابض في مجلس البيع بمعنى انه لابد ان يقبض كل واحد من المتبايعين مال الاخر قبل ان يفترق احدهما عن الاخر وان لم يكن ذلك التقابض في مجلس العقد ولهذا قال المصنف قبل التفرق وما قال في المجلس كما قال غيره مثل الشرائع فلو فارقا مجلس العقد مصطحبين لم يبطل ثم ان الظاهر في كونه صرح بان القبض قبل التفرق شرط وواجب ايضا بمعنى انه لو تركا يأثمان بذلك كما يأثمان بالربا وان ارادا التفرق قبله يفسخان العقد ثم يفترقان والا يأثمان وفيه تامل اذ الاثم بذلك مشكل اذ غايته ما يلزم ابطال العقد قبل حصول شرائطه ولعله مفاد دليل اشتراط الصحة بذلك كما هو مذهب الاكثر بل نقل بل كاد ان يكون اجماعا اذ ليس المخالف الا الصدوق والروايات ضعيفة ودليل المشهور الروايات عن العامة والخاصة مثل رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال
رجل قال امير المؤمنين عليه السلام لا يبتاع رجل فضة بذهب الا يدا بيد ولا يبتاع ذهبا بفضة الا يدا بيد فالظاهر انها صحيحة اذ لا يضر اشتراك محمد بن قيس لما تقدم غير مرة انه اذا نقل عاصم ... عنه فهو الثقة فتذكر وصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يبتاع الذهب بالفضة مثلين بمثل فقال لا بأس به يدا بيد ولا يضر الاضمار لما مر وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اشتريت ذهبا بفضة او فضة بذهب فلا تفارقه حتى تأخذ منه وان نزا حائطا فانز معه وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
عن الرجل قال سألته عن الرجل يشتري من الرجل الدراهم بالدنانير فيزنها وينقدها ويحسب ثمنها كم هو دينارا ثم يقول ارسل غلامك معي حتى اعطيه الدنانير فقال ما احب ان تفارقه حتى تأخذ الدنانير فقلت انما هم في دار واحدة وامكنتهم قريبة بعضها من بعض وهذا يشق عليهم فقال اذا فرغ من وزنها وانتقادها فليأمر الغلام الذي يرسله ان يكون هو الذي يبايعه ويدفع اليه الورق ويقبض منه الدنانير حيث يدفع اليه الورق ولا يضر الاضمار فيها ايضا لما مر ولانه نقل مثلها في خبر اخر عن عبد الرحمن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام فالظاهر ان هذا ايضا منه وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ابتاع من رجل بدينار واخذ بنصفه بيعا وبنصفه ورقا قال لا بأس به وسألته هل يصلح له ان يأخذ بنصفه ورقا او بيعا ويترك نصفه حتى يأتي بعد فيأخذ به ورقا او بيعا فقال ما احب ان اترك منه شيئا حتى اخذه جميعا فلا تفعله وفي الكل تامل اذ ليست بصريحة في الاشتراط بل ولا في الاثم فان يدا بيد كأنه كناية عن النقد لا النسيئة فلا يدل على اشتراط القبض ولفظ ما احب يشعر بالاستحباب وهو في نفسه ... واخبار كثيرة صحيحة في جواز النسيئة في بيع الذهب بالفضة بعضه ببعض واصل الصحة وعموم الادلة ايضا يقتضي عدم البطلان بالمفارقة مع ان الاولى ايضا غير صريحة في الاشتراط والبطلان بعدها ولكن ليس شيء منها مع كثرتها صحيحة لا حسنة بل موثقة وحملها الشيخ حملا بعيدا ويمكن الجمع بينهما بالحمل
على الاستحباب والكراهة ولكن الشهرة مع الاخبار الكثيرة الصحيحة وعدم الصراحة والتعارض والصحة التي تصلح لم يمنع ذلك فيمكن حمل المعارض وهو ما يدل على النسيئة على ان يكون بشرط القبض قبل التفرق اذ النسيئة لا يستلزم عدم القبض في المجلس وهو وان كان الظاهر ذلك ولهذا يقول الاصحاب بعدم جواز النسيئة في الصرف ان كان ساعة واحدة وحصل التحول او العقد قبل التفرق لما في الرواية يدا بيد كأنه كناية عن النقد لكن في قولهم تامل اذ الروايات كثيرة في جواز النسيئة في الصرف مع عدم المعارض الصحيح مثل موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يبيع الدراهم بالدنانير نسيئة قال لا بأس ومثلها كثيرة الا ان اصل الاربعة منها عمار وهو فطحي قال الشيخ انا لا نطعن عليه بهذه الطريقة لانه وان كان كذلك فهو ثقة في النقل لا يطعن عليه فيه والاحتياط ينبغي ان لا يترك مهما امكن قوله فلو تفرقا الخ هو مقتضى شرط عدم التفرق في صحة بيع الصرف وقد عرفت التامل في دليله ويمكن ان يكتفي في التفارق بتفرق احدهما من الاخر ولو بمثل ما يحصل به تفارق المجلس البيع والخيار كما سيجيء لانهما واحد على الظاهر وسيجيء تحقيقه قوله ولو فارقا الخ اي فارق المتعاقدان المجلس مصطحبين لا يضر في صحة الصرف
المجلس لان المعتبر عدم مفارقة احدهما عن الاخر لا مفارقة المجلس كما تقدم ويدل عليه صحيحة منصور بن حازم المتقدمة ولكن الظاهر ان مجرد بعد البعض على البعض ما لم التفرق بينهما لم ... وان حصل لغة لم يضر لان الظاهر ان المراد هو العرفي ولان الغالب انه لا يحفظ النسبة التي كانت بينهما في مجلس العقد بعد مفارقتهما اياه ويشعر به صحيحة الحائط ونزوله ويمكن فهم جوازه من رواية منصور وعدم القصر بذلك كذا يصح لو تقابض وكيلاهما او واحد منهما مع وكيل الاخر قبل تفرق المتعاقدين وهو لان الشرط هو القبض قبل تفرق المتعاقدين وقد دل عليه صحيحة عبد الرحمن المتقدمة وكذا لو وقع الوكيل مع احدهما او الوكيلان وتفرقا غير المتعاقدين من المالكين وغيرهما وحصل القبض قبل تفرق المتعاقدين وبالجملة الشرط عدم تفارق المتعاقدين لا المالكين ولا غيرهما واعلم انه لو قبض البعض دون البعض وتفرقا صح في البعض المقبوض وبطل فيما دونه ولكل منهما الخيار لتبعض الصفقة قاله في شرح الشرائع قوله واذا اتحد الخ اشارة الى شرط اخر لصحة بيع الصرف وجوازه وهو عدم زيادة مقدار احدهما على الاخر مع اتحاد الجنس مطلقا سواء كان احدهما الناقص جيدا ام لا وسواء كان مع الناقص صنعة تكافئ الزيادة في الاحكام الا مع اختلاف الجنس فانه يجوز وبيع المتعاوض مطلقا بشرط اشتمال البيع على شرائط صحته ولعل دليل ذلك الاجماع المستند الى الاخبار مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الفضة بالفضة مثلا بمثل ليس فيه زيادة ولا نقصان الزائد والمستزيد في النار وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ولان الزيادة في المتجانسين ربا دون غيرهما كما سيجيء ويشير اليه في رواية الوليد بن صبيح الثقة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الذهب بالذهب والفضة بالفضة الفضل بينهما هو الربا المنكر قوله والمغشوش الخ يعني اذا كان احد النقدين ذهبا او فضة ممزوجا بغيره مثل نحاس وغيره يجوز بيعه بالنقد الاخر وكذا بغيره من الامتعة والاموال مع الجهل بقدر الغش لكن تامل لابد من العلم بقدر المجموع باعتبار الوزن فيهما وفيه تامل اذ قد يتعارف الوزن في مثل ذلك فلا يبعد لو كان ذلك المتعارف في بيعه والظاهر انه لا بد عندهم من القبض قبل تفرق المجلس ايضا اذا كان بحيث يصدق عليه بيع الذهب والفضة بالنقد وعد دليل جوازه مع جهالة الغش وهو حصول الشرائط وصدق بيع من مال في محله معلوم مجهول مع العلم

بالغش

ومعدن أحدهما يباع بالآخر ولو جمعا جاز بيعهما بهما والمصوغ من النقدين يباع بهما أو بغيرهما إن جهل قدر كل منهما وأمكن تخليصه وإن لم يمكن بيع بالأقل مع التساوي بهما ولو علم كل منهما جاز بيعه بجنسه مع التساوي وبغير الجنس مع التفاوت وعدمه والمراكب المحلاة تباع بغير جنس الحلية مع الجهل أو بالجنس مع العلم والزيادة أو الاتهاب ولو كان له عليه دراهم فاشترى بها دنانير أو بالعكس صح وإن لم يتقابضا ولو زاد الثمن عن المعدل بما يجري العادة به فهو للبائع وإلا فللمشتري

ما الغش أيضاً بالنقد الآخر وهو ظ وما ذكره لظهور عدم اعتبار الجواز وكذا يجوز بمثل النقد الخالي عن الغش المعلوم ويفهم مع العلم بقدر الغش مع اشتمال هذا
ويصح النقد على زيادة تقابل الغش إن كان للغش بحيث يكون مما يتمول بها الشراء لا مساواة ما يقيمه الغش وفي الأخبار الكثيرة المعتبرة أنه يجوز بيعه بمثل ما فيه إن كان
الغالب هو الغش بحيث يطلق عليه اسم ذلك الظاهر أن المراد أن أحدهما مضمحل ولا قيمة له مثل حسنة عمر بن يزيد الثقة عن أبي عبد الله عليه السلام في إنفاق الدراهم المحمول
عليها إذا كان الغالب عليها الفضة فلا بأس بإنفاقها وحسنة علي بن رئاب عنه قال لا أعلمه إلا عن محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يعمل الدراهم يحمل
عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها قال إذا كان بين الناس ذلك فلا بأس ومثلهما في صحيحة فضل بن أبي العباس الثقة وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله
في الأسرب يشترى بالفضة قال إذا كان الغالب عليه الأسرب فلا بأس به وكذا في رواية الحلبي عن الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن جوهر الأسرب وهو إذا خلص كان فيه فضة
أيصلح أن يسلم الرجل فيه الدراهم المسماة فقال إذا كان الغالب عليه اسم الأسرب فلا بأس به يعني لا يعرف إلا أنه الأسرب بقيد الغلبة فالظاهر منها عدم الاعتبار
بالغش القليل إذا تعارف بيعه باسم ما غش به وأما الاعتبار فالظاهر أنه يجوز بيعهما بهما من الصافي مع الجهل أيضاً إذا تحقق اشتماله على تلك الزيادة وهو بعيد ظاهر
الا أنه تركه لبعد وقوع المعاملة بمثله فليس اشتراطه العلم بعيد لعدم الجواز هنا أيضاً قوله ومعدن الخ لا شك في جواز العقد لحصول الربا بالزيادة لاحتمال الجنس
يمكن بالمثل أيضاً لو علم المقدار والتساوي أو لم يكن الأمر من جزء المعدن فيه والا فبالمثل مع اشتماله على زيادة تقابل الآخر ولكن كلاهما بعيد لعدم الـ
ترك قيد لو جمع بين المعدنين في البيع جاز بيعهما بالمخالف لتقابل كل بما يخالفه ولصحيحة عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجوهر
الذي يخرج من المعدن وفيه ذهب وفضة وصفر جميعاً كيف نشتريه فقال تشتريه بالذهب والفضة جميعاً وبالجملة لا بد من عدم تحقق شرط الربا وهو اتحاد الجنسين مع
تحقق الزيادة أو احتمالها وهو ظ بل يمكن بيعه بأحدهما إذا تحقق اشتماله على مثل معدنه وزيادة تقابل المعدن الآخر وهو ظ ولكن لبعد فرضه ووقوع المعاملة
ح تركه والظاهر منه جواز البيع بغيرهما ولكن يعتبر في الكل شرائط صحة البيع وليس بواضح كونه داخلاً في الصرف حتى يجب القبض ويكون شرطاً في الصحة قبل التفرق
لعدم ظهور صدق بيع الأثمان بالأثمان والذهب والفضة بهما عليهما ح ولكن يظهر من الخبر في السيف المحلى اعتبار القبض هنا كل ذلك والاحتياط لا يترك قوله
والمصوغ الخ يعني إذا صيغ شيء من النقدين معاً وبغيرهما من الأموال التي يجوز كونها ثمناً وهو ظ كما تقدم في بيع المعدنين بهما معاً مع جهل مقدار كل واحد منهما
وإمكان تخليص كل واحد منهما من الآخر وظاهره أنه ليس مراده عدم جواز بيعه بهما وبغيرهما مع عدم الشرطين أيضاً بل إنما قيدهما العبرة بيعه ح بأحدهما فقط كما بينه
بقوله وإن لم يمكن تخليص أحدهما عن الآخر بيع ذلك المصوغ منهما بأحدهما الذي هو الأقل منهما مع اشتماله على زيادة تقابل الجنس الآخر الذي هو أكثر والمراد بالـ
الزيادة ما يتمول عادة ويصح بها الشراء وإن لم يكن مساوياً للمقابل كما مر وهذا أيضاً غير مخصوص بصورة عدم العلم وعدم إمكان التخليص ولا بالأقل بل بذلك أدق
وأسهل كما أن صورة التساوي غير مخصوصة بالبيع بهما معاً فإنه يجوز بغيرهما وبأحدهما مع الشرط المذكور وبالجملة العبارة لا تخلو عن قصور ومراده معلوم والضابط تحقق
شرائط صحة البيع بحيث لا يشتمل على احتمال الزيادة والنقصان المستلزمين للربا ثم هذه العبارة تدل على جواز بيع أمثال هذه المذكورات من غير العلم بوزن كل
واحد بل المجموع أيضاً مع أنهم قد اشترطوا ذلك في محله فكأنه في المجموع معتبر لما تقدم لا في الأجزاء فتأمل وأيضاً ظاهرها أنه من بيع الصرف فلا بد من التقابض قبل
التفرق ويمكن أن يقال إنه ليس من ذلك لأنه عرفاً لا يطلق بيع الذهب والفضة على نحو ذلك خصوصاً المركب المحلى والسيف فإن في السيف المحلى خبراً دالاً على أن
مقدار ما فيه من الفضة حتى وهو خبر أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع السيف المحلى بالنقد فقال لا بأس قال وسألته عن بيعه بالنسيئة فقال إذا نقد مثل
ما في فضته فلا بأس به أو ليعطي الطعام ثم الطريق إلى أبي بصير صحيح ولكن أنه يحيى بن أبي القاسم المكفوف الواقفي بقرينة نقل يعقوب بن شعيب العقرقوفي عنه لأنه ابن
أخته والراوي عنه وهذه تدل على اعتبار النقد في الفضة والذهب سواء كانا منفردين بحيث يصدق الاسم أو لا كاعتبارهما في الربا إلا أن يكون مضمحلاً
كما في الجدران وسقوف البيوت فلا اعتبار به ويجيء خبر آخر في ذلك ويمكن عدم اعتبار الوزن في مثله لعدم تعارف الوزن في أمثاله لعدم تعارف الوزن فيهما وإن كان
يبعد بذلك كما مر قوله والمراكب الخ قد علم مما تقدم معناه ودليله وأنه معلوم أن ليس المراد بيعه بغير الجنس مع الجهل وبجنس حلية السيف والمركب مع
العلم بشرط الزيادة أو الاتهاب ما يحلى به الحصر في ذلك بل للسهولة وكونه واقعاً لا يجوز مع الزيادة مط كما مر قوله ولو كان الخ يعني إذا كان لزيد مثلاً على
عمرو في ذمته دراهم فضة فقال اشتريت منك الدنانير بها صح الصرف ولا يحتاج إلى التقابض بأن يوكله في قبضه الدنانير لا لتعيينه لنفسه من الدنانير
الدراهم وإن كان ظ وفي الذمة ولا إلى مضي زمان يسع التقابض فلو تفرقا قبله لم يبطل فطالبه بالدنانير لحصول التمييز وقبضه تاماً ولا يحتاج إلى الدراهم
إن كانت مقبوضة ولكن الدنانير غير مقبوضة للمشتري فحصل التقابض وهو قبض كل واحد مال الآخر الذي انتقل إليه بواسطة البيع والشراء وهو ظ نعم يمكن أن يلزم
لو وكله في القبض والتعيين للمشتري الدنانير بل ينبغي تقدم إيضاح القبض لنفسه قبل التفرق ويمكن أن يكون المراد أن يكون الدنانير أيضاً في ذمة المشتري
أيضاً مقبوضة ح يكون كل المال المنتقل إلى الآخر مقبوضاً له والظاهر صحة البيع وعدم الاحتياج إلى التوكيل والتعيين والقبض كما في صورة الأولى لأنه أحسن المفهوم
من الأخبار التي هي دليل أصل الحكم لأنه يصدق أنه باع يداً بيد المبيع والمشتري مقبوض لهما وأنه أخذ قبل التفرق وهو ظ من غير فرق بين التساوي بين المتساويين
والمختلفين مط إلا أنه يجيء فيه الإشكال من جهة أنه بيع دين بدين والظاهر عدم جوازه قوله ولو زاد الثمن الخ كأنه مأخوذ من العادة والمسامحة في المعاملة
القليل ولهذا يستحب أخذ الناقص وإعطاء الزائد فقد يكون إعطاء الزيادة للاستحباب وأيضاً قد يكون ذلك لاختلاف الموازين فإنه كثيراً ما يكون كذا
كذا الحال في المبيع وأما إذا كان كثيراً فيحمل على الغلط والسهو فيكون مال المالك والظاهر كونه أمانة في يد الآخر فيكون يده يد أمانة فيحفظه على طريق الأمانات فلا
يضمن إلا مع التفريط والإفراط ويفهم من قول بعض الأصحاب أنه أمانة شرعية إلا أن يكون عمداً وتسليماً من المالك فيوجب إعلام صاحبه فوراً أو إيصاله إليه مع
الإمكان فلو تركه يضمن وفيه تأمل لأنه تكليف شاق والأصل عدمه ولأنه قد يتلف في الطريق الذي يريد إيصاله إليه مع أنه غير مأذون وإن أمكن أن
يقال الظاهر أنه محسن غير مفرط إذ الفرض أنه مع الأمن من التلف في الطريق إذ الغالب هنا صاحبه لا يبعد وجوب الإعلام أو الرد في صورة الجهل

وكذا في رواية الحلبي عنه وقال نحو أحدهما بعده لا بأس

يجوز بيعه بالنقدين

الأثمان

ويجوز بيع درهم بدرهم مع شرط صياغة خاتم ولو اشترى بنصف دينار لزمه شق دينار ولو اراد النصف صحيحا عرفا او نطقا لزم وتراب الصياغة يباع بالنقدين معا او بغيرهما ويتصدق
بالثمن مع جهل اربابه والاثمان تتعين بالتعيين فلو اشترى احد النقدين بالآخر معينا فوجده من غير الجنس بطل وكذا لو باع ثوب كتان فخرج صوفا او ابريسما ولو وجد البعض بطل فيه
وتخير المشتري وليس له الابدال ولو كان منه معيبا فله الرد او الامساك بغير شيء وليس له رد المعيب خاصة ولا الابدال ولو كان غير معين فوجده من غير الجنس فله الابدال قبل التفرق وبعده يبطل
ولو وجده منه معيبا فله الرد والامساك بغير ارش والبدل وان تفرقا

اما قوله ويا فيه تأمل ثم يبينون ذلك بحيث لا يعرف غرض متعلق بذلك المال ولا يعد القابض عاملا ومقصرا اذ الظاهر انهما يصيران شريكين بالنسبة ويحتمل ثبوت الخيار
لمن عنده الزيادة للتعيب بالشركة ولعله اريد لعدم القليل المتسامح به فيه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته يعني ابا عبد الله عليه السلام عن فضول الكيل والموازين فقال اذا لم
يكن تعديا فلا بأس وحسنة علي بن عطية قال سألت ابا عبد الله عليه السلام فقلت انا نشتري الطعام من السفن ثم نكيله فيزيد قال فقال لي وربما نقص عليكم قلت نعم قال
فاذا نقص يردون عليكم قلت لا قال لا بأس قوله ويجوز الخ اشارة الى انه قد تقرر عندهم ان الزيادة مطلقا هو ربا سواء كانت عينا او منفعة الا انه قد ورد
رواية بجواز بيع درهم بدرهم مع اشتراط صياغة خاتم وقد حمل البعض عليها مثل بيع ثوب بدرهمين الى غير الصورة المذكورة من امثالها وهو قريب من مذهب ابن
ادريس الذي هو تحريم الزيادة العينية والمشهور خلافه وعمومه في العينية والحكمية لعله دليله عموم ادلة تحريم الربا هو الزيادة مطلقا حتى ان الاجل زيادة وسيجيء
تحقيقه فهي رواية محمد بن الفضيل عن ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول للصائغ صغ لي هذا الخاتم وابدل لك درهما طازجا بدرهم
غلة قال لا بأس لعل المراد صح منه دينا كثيرة حيث قال في الدروس ويؤيده انها غير معلوم الصحة لعدم العلم بتوثيق محمد بل هذا في الرسالة الاخبار الخ هو فيه بالصحة ولا بالحسن
ولانها ايضا على ما صور ما غير ظاهرة اذ ليس فيها بيع درهم بدرهم وشرط الصياغة بل جعل عينا خاتم الصائغ في مقابلة تبديل درهم جيد بدرهم ردي الا ان يجعل
التبديل كناية عن البيع فيقال لا فرق بين الصياغة اصلا والبيع شرطا او العكس وهو غير بعيد لكن يبقى انه قد يكون صياغة الخاتم مقابلا للزيادة الدرهم لعله
فكانه باع درهما جيدا بدرهم ردي مع الصياغة فهو بيع جنسين بجنسين او انجبر نقص الرداءة بالصياغة فلا زيادة من احد الجانبين على الآخر وهذا غير بعيد
ولكن ظاهر قولهم ان الجيد والردي زيادة بحيث ولهذا لا يتحقق الربا بين الجيد في غاية الجيادة والردي في غاية الرداءة مع التساوي في القدر ويتحقق مع التفاوت
وان كان في جانب الردي شيء يسير لا يقابل الجيادة التي في الجيد هو صريح كلامهم ثم لو صحت الرواية يمكن الاقتصار عليها او على امثالها ايضا قياسا وعلى
التعليلين يكون هذه نكتة غير مطردة او لا يثبت الربا الا في العينية او اعتبر الجياد وجعلت بمنزلة العين ليتم العلة التعدي ولكن في الحقيقة ليس دليله هذا الربا
قوله ولو اشترى الخ اي لو قال في الصيغة اشتريت بنصف دينار مثلا لزمه ان يشق الدينار بنصفين ويعطي نصفه لانه ظاهر في ذلك الالفاظ محمولة عليه الا ان تكون
قرينة تدل على غيره بان يكون المتعارف في البلد نصف الدرهم المسكوك الصحيح او نطق به فقال اشتريت بنصف درهم مسكوك او كان موجودا لزم ذلك بل لا يبعد نصرف
الاطلاق الى غيره ايضا بحسب العادة كما هو الآن فانه يقال النصف ويراد به ربع شاهي ونصفه ويراد بعشا شاهي ونحو ذلك بالجملة يتبع العرف في ذلك كما في غيره
قوله وتراب الخ قد علم وجه بيعه بهما او بغيرهما من الاموال لا باحدهما فقط لاشتماله على النقدين وعدم العلم بكون ذلك مشتملا على جنسه وزيادة تقابل
سواه لو علم فلذا الصحيح ايضا كما تقدم خصوصا في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة وتدل على ما ذكره ايضا مع التصدق بالثمن المجهول اربابه رواية علي بن ميمون
الصائغ قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يكنس من التراب فابيعه فما اصنع به قال تصدق به فاما لك واما لاهله قلت فان فيه ذهبا وفضة وحديدا فباي شيء ابيعه قال بعه
بطعام قلت فان كان لي قرابة محتاج اعطيه منه قال نعم وكانه ترك بيعه بالنقدين لبعد ذلك ظهور جوازه ولا يضر عدم صحة هذا الخبر لوجود غيره كما عرفت قوله لو فرض سنده
بجهالة اربابه يدل على جواز التصدق في كل مجهول المالك كما هو مضمون الاخبار قوله والاثمان الخ دليله واضح لانه موجود محقق وقع العقد عليه فينتقل هو
بعينه الى من اشتراه اولا عرفا فلا يجري الابدال وهو ظاهر متفق الاصحاب على الظاهر وخلاف بعض العامة غير ملتفت اليه قوله فلو اشترى الخ دليل بطلان الصرف لو كان
بعتك هذه الفضة بهذه فخرج المبيع غيرها مثل النحاس ظاهر اذ الذي وقع عليه البيع غير المراد وما وقع عليه العقد هو ظاهر وتحمل تغليب الاشارة باطل وكذا في كل
بيع اما لو كان البعض من الجنس والبعض من غيره فلا شك في البطلان في البعض الغير الجنس وظاهر كلامهم الصحة في البعض الذي من الجنس لوجود شرط العقد فيه
من غير مانع اصلا عنه لتوقف صحة البعض على البعض الآخر ولان العقد على الكل بمنزلة العقد على كل جزء جزء ولعله لا خلاف بينهم وقد يتخيل ان الرضا انما
حصل بالمجموع وكذا العقد لا بالبعض وهو جار في كثير من المسائل مثل بيع ما لا يملك مع غيره فانهم يقولون بالصحة في ماله دون غيره فتم ولكن للمنتقل اليه الخيار
لتبعض الصفقة وان لم يكن مشاعا فله ان يقبل البعض الذي من الجنس بقسطه من الثمن وان يرد الجميع ياخذ ثمنه ولعله اجماعي وهو دليله وليس له طلب بدل البعض
من غير الجنس لوقوع العقد عليه ولم يصح فليس له عنده لا هو ولا غيره وهو ظاهر وكانه مجمع عليه بيننا قوله ولو كان الخ لو كان احد النقدين الذي وقع العقد على عينه من
جنس ما وقع عليه العقد مثل ان كان ذهبا فخرج ذهبا ولكن ذهبا معيبا الا انها صارا فللمنتقل اليه الخيار بين رد الكل والامساك كما في سائر المعيبات الا انه لا ارش هنا
لانه يلزم الربا لان الغرض هو التساوي بين الجنسين وفي الارش زيادة جزء لذي الارش المحقوق عليه حقيقة عندهم فكانه وقع العقد بين الربويين مع التفاضل و
ان كان بعد مفارقة المجلس يلزم عدم صحة الارش من وجه آخر وهو فوت شرط الصحة وليس له ان يرد البعض المعيب من المبيع ان كان البعض مخصوصا بالعيب لان العقد
وقع على الكل وتبعيض الصفقة ضرر وعيب لا يجوز لصاحبه الاجبار والالزام للزوم الضرر تامل فيه فانه قد يشم منه رائحة المخالفة لما تقدم من الصحة في البعض والبطلان في
البعض الآخر ولان العقد وقع على انه صحيح فكيف يصح في المعيب فقط وهو جار في كل المعيبات فتأمل وكانه للاجماع والنص صح ذلك وثبت الخيار وليس له هنا ايضا طلب بدل
هذا المعيب لما مر قوله ولو كان الخ يعني لو وجد احد النقدين الملحوظ على انه المنتقل اليه بالعقد مع عدم تعيينه فيه غيره بان كان غير منقوش الا ذهبا مثلا
فسلم المالك عنه فوجد ذلك الغير من الملحوظ نحاسا فليس له الا طلب ما اشتراه صحيحا وهو المراد بالابدال وهو ظاهر لانه اشترى شيئا وما سلمه اليه فله مطالبته ولكن
اذا حصل قبل التفرق صح البيع بالابدال لفوت شرط الصحة اما لو وجده كله من جنس ما وقع عليه العقد هو الذهب مثلا ولكن معيبا غير خالص فقال المصنف فله الرد
وابطال العقد اسا لانه عيب بين بالبعض المقبوض لكونه مبيعا فهو مبيع معيب يجوز الرد كما في غيره او الامساك والرضا به من غير ارش اذ في الارش ما مر والظاهر
ان له رد المعيب بنا وطلب البدل الصحيح ايضا قبل تفرق المجلس وهو ظاهر ايضا لانه انتقل اليه بالعقد الصحيح وما وصل اليه فله طلبه لكن هل له ذلك بعد ذلك
قال المصنف له ذلك لان المقبوض معين لكونه مبيعا وقد حصل الشرط وهو قبض ما هو جنس ما وقع عليه العقد قبل التفرق الا انه لما كان فيه نقصا عن حقه من جهة
الوصف جاز له مطالبة بالنقيصة باخذ العوض بدلا عنه وقد وقع العقد عليه فلا يحتاج صحة العقد الى تقبيضه قبل التفرق وفيه تامل لانه بعد الرد انكشف عدم صحة القبض

وعدم

ويجوز اخراج الدراهم المغشوشة مع جهالة الغش اذا كانت معلومة الصرف بين الناس ولا يجوز اذا كانت مجهولة الصرف الا بعد الاعلام ويجوز ان يقرضه شيئا ويشترط ان ينقده بارض اخرى

**المقصد الثالث** في انواعها وفيه ثلث مطالب **المطلب الاول** في النقد والنسيئة من باع مطلقا او شرط تعجيل الثمن كان الثمن حالا وان شرط التاجيل لزم ان كان مضبوطا والا بطل ويبطل لو باعه بثمن الى اجلين والى اجل بثمن وحالا بازيد منه بتة

وعدم كونه متعينا لما وقع عليه العقد والا ما كان له الرد وطلب التبديل فهذا قال في شرح الارشاد ان ليس له الابدال فتم ثم انه ظاهر المتن ان يكون له الرد او الابطال العقد بالكلية كما في ساير المعيبات لما مر وفيه تامل لما علم من بطلان التعيين بالرد وهو ظ ولهذا نقل في شرح عن التذكرة ان ليس له الابدال لبطلان العقد على تقدير بقائه لانه يبطل ويمكن ان يكون قوله البدل من تتمة قوله فله الرد فيقول قوله او الامساك ذكره للتصريح ويحتمل ذلك بعد التفرق بينهما وفيه بعد لفظا ولكنه قريب معنى وتمام اللفظ مبين فتامل وبالجملة لا منافاة بين اخذ البدل وتجويزه من غير بدل فتامل **قوله** ويجوز الخ يعني يجوز المعاملة بالدراهم والدنانير المشتملين على غش من غير جنسه اخراجهما الشراء بهما من غير اعلام مع جهالة مقدار الغش اذا كانتا معلومتي الصرف والبيع بتويجهن عند الناس في بلد الصرف ولا يلتفت الى انه مغشوش فيلزم الغش الذي هو حرام او الجهالة لزمهما اذ جهالة قدره مستلزمة لجهالة مقدارهما فالقلة للتجويز العرفي وعدم الالتفات بمثل هذه المقدار بين الناس الى الان ولانه قليلا ما يوجد الصافي بحيث لا غش فيه اصلا فيلزم تعطيل المعاملات لو شرط ذلك ولانه المتداول من اول الدهر الى الان فكان المثقال من الذهب مثلا عبارة عن مجموع من ذهب وغش ما ولا يجوز لو كان مجهول الصرف اي لا يعلم انه بكم يوخذ هذا من الذهب مثلا لحصول الغرر والجهالة ويدل عليه الروايات ايضا وقد تقدمت مثل حسنة عمر بن يزيد ومحمد بن مسلم وصحيحة فضيل وعبد الرحمن بن الحجاج ورواية جريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه قوم من اهل سجستان فسالوه عن الدراهم المحمول عليها فقال لا باس اذا كان جواز المصر **قوله** ويجوز الخ اشارة الى ان القرض ليس مثل بيع الصرف يحتاج الى التقابض في المجلس بل هو معاملة لم يشترط فيها التقابض في الفور شرطا وهو ظ لكثرة الاصل ولانه قد شرع لاجل دفع الضرورة اذ كثيرا ما لا يكون للانسان شيء فيستقرض ويقضي عرضه ولو شرط التقابض لا يبقى فائدة ويدل عليه الاخبار ايضا مثل صحيحة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت يسلف الرجل الورق على ان ينقدها اياه بارض اخرى ويشترط عليه ذلك قال لا باس **قوله** من باع الخ اشارة الى بيع النقد والنسيئة فان شرط الحلول او التعجيل او الحلول لزم كون الثمن حالا وكذا المثمن وهو النقد وان اجل الثمن فقط فهو النسيئة او المثمن فقط فهو السلف او السلم ولا فرق في لزوم الدفع في الحال على سبيل العرف بين ذكر التعجيل او اهماله فيهما فان الاطلاق ينصرف الى التعجيل وتقييده ما يفيد الا التاكيد قال في شرح فان شرطه كان له التسلط على الفسخ اذا عين زمان النقد فاخل المشتري به لعله نظر الى انه شرط مثل ساير الشروط فلو اخل بها من شرط عليه حصل لصاحبه الخيار فان فائدة الشرط هو اللزوم من جانبه والخيار على تقدير عدم الاتيان من شرط عليه بل لا يجب عليه الاتيان بالشرط بل له ان لا يفعل فيفسخ صاحبه كما فهم من حاشيته على القواعد وفيه تامل لان الظ دليل الشرط هو اللزوم والوجوب مثل اوفوا بالعقود والمسلمون عند شروطهم فيمكن ان يجب عليه فيعاقب بتركه ويجبر عليه لو امكن وان كان هو مع ذلك يجوز الفسخ للشرط بعد الوقت بل قد يخطر بالبال عدم جواز ذلك في مثل شرط العتق اذ فيه حق الله وللعبد ايضا فكيف يجوز له ابطاله وقد يتخيل ايضا بطلان البيع بنفسه لعدم تحقق الشرط الا ان الظ ان الشرط ليس بشرط صحة العقد حتى يبطل البيع بعدمه بل شرط والا لم يصح في مثل شرط العتق فانه موضع صحة العقد بعد ثبوت اذ كان العقد موقوفا عليه ويلزم الدور فكانه عقد شرط وقصد لزوم العقد معه من صاحبه مع اتيان الاخر وجواز الفسخ له بدونه وهذا هو المفهوم من كلامهم عند ذكر احكام الشروط واما عبارتهم في ذكر الشروط وايقاع الصيغة مع الشرط فلا تقيد ذلك بل قد صرح عن ذلك في الظ ولكن تامل كلامهم فتامل ولان جواز الفسخ اذا خل المشتري باعطاء الثمن في الزمان المعين غير ظ اذ اسلم في الشرط الاجماع ونحوه لاحتمال عدم دخوله في الشرط الموجب لذلك عندهم ولو دخل فالظ عدم الفرق بينه وبين عدمه مع التعجيل والاطلاق بل مع التاجيل ايضا بعد حضور الاجل اذ لا شك ان المقصود والمفاد وصريحه لزوم الاعطاء بعد العقد بلا فصل وبعد الاجل عرفا وانتقال المبيع اليه بذلك الشرط وليس مفاد الاعطاء في زمان معين اكثر من ذلك بل هو بعينه الا انه قد يستفاد من التعيين عدم لزوم الاعطاء قبله وعدمه يفيده ذلك انما هذا لو لم يكن موكدا للمقصود من لزوم جواز الفسخ لم يكن مضعفا له بل هذا المعنى بعينه موجود في الاجل وهو ظ وبالجملة مقتضى العقد اللزوم لا مع عدمه يحتاج الى دليل وفعل غير مشروع والخروج عن مقتضى الشرع لا يستلزم جواز الفسخ بل يجبر على اداء الحق ويلزم به كما في ساير الحقوق فان تعذر استيفاء الثمن في وقته بوجه يمكن التصرف في المبيع والاخذ منه على طريق المقاصة بشرايطها نعم لو قيل بعدم لزوم البيع في الاصل حتى يقبض الثمن او كان باذلا فاذا امتنع كان للاخر الفسخ كما يقال ذلك في التسليم فانه لا يجب التسليم حتى يتسلم وقيل يجب على البايع اولا وليس بثابت والظ الزامهما معا او الزام احدهما بالتسليم الى الحاكم او الامين حتى يتسلم العوض ونحو ذلك لكان وجها الا ان الاصل عدم اللزوم بالعقد يحقق الملك اللزوم وغيره لازم منه والذي قيل في اللزوم بالعقد مما يمكن المناقشة فيه وكذا ما قيل ان الغرض هو التصرف ولا يتم الا باللزوم وعلى تقدير عدمه قد يخاف من الرجوع فلا يتصرف لانه وان سلم ذلك يبذل العوض حتى يتم مقصوده وسقوط المقصود بسبب تقصيره في البذل لا ينافي كون ذلك غرضا للشارع وهو ظ وبالجملة يكون لانه مع البذل حائز مع الامتناع يجوز للاخر الفسخ يؤيده الاصل وعدم الضرر على الممتنع وحمله على الاخرة الا ان في صحيحة علي بن يقطين انه سال ابا الحسن عن الرجل يبيع البيع فلا يقبضه صاحبه ولا يقبض الثمن قال الاجل بينهما ثلثة ايام فان قبض بيعه والا فلا بيع بينهما وقريب منها رواية اسحق بن عمار وكذا في رواية زرارة لزوم البيع ثلثة ايام وانفساخ العقد بعدها وكانه محمول على الخيار وعدم اللزوم لكن مع عدم قبض المبيع ايضا فالعمل بها لا باس به كما نقل في الاستبصار وحمل على الاستحباب رواية علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عن رجل اشترى جارية وقال اجيئك بالثمن فقال ان جاء فيما بينه وبين الشهر والا فلا بيع له قوله فلا بيع له الخيار في البطلان وان كان ظاهرها يدل على بطلان البيع عن راس بعد شهر مع الاطلاق والقايل به ايضا غير ظ وفي السند ابي اسحق وهو مذكور في باب الكنى من القسم الاول من غير مدح ولا ذم ومحمد بن ابي حمزة وهو مشترك بين الثقة وغيره والثمالي المهمل فحمل الشيخ غير بعيد **قوله** وان شرط الخ قد ادعى الاجماع في التذكرة على جواز بيع موجل الثمن مستندا الى دعوة الضرورة البلد فقد يحتاج الانسان الى شيء وليس عنده الثمن ومعلوم جواز ذلك من عموم ادلة البيع ايضا وخصوص السلف والبيوع الموجلة الواقعة ايضا واما دليل كون الاجل مضبوطا فكانه الاجماع ايضا مستندا الى لزوم الغرر المنهي بالخبر وغيره لان للاجل قسطا من الثمن عند التجار فيتفاوت الغرض ويحصل الغرر باجماله بذكر ما لا ينضبط مثل قدوم الحاج وادراك الغلات ولانه قد يؤول الى النزاع والتشاجر فيبطل لو باع باجل مجهول ثم قيل لا فرق في الصحة في الاجل المعين بين القليل والكثير مثل الف سنة وان علم عدم بقاء العاقد الى ذلك الوقت للعموم وانتقاله الى الوارث وحلوله بموت المشتري على ما تقرر عندهم ومنعه بعض العامة **قوله** ويبطل الخ ظاهر الاكثر البطلان في المسئلتين كما في المتن ووجهه انه ما تشخص هو لزوم الغرر المنهي والجهل بالثمن ووقت الانتقال لانه مردد ويؤيده ما نقل عن العامة والخاصة من النهي عن بيعين في بيع واحد وقد فسر بمثله لكن ذهب جماعة الى الصحة وانه اذا وقع على هذا الوجه فقد

الى نسيئة ثم اشتراه قبل الاجل من غير شرط في العقد صح بازيد وانقص حالا او مؤجلا ولو حل الاجل فاشتراه بغير الجنس صح مطلقا او لا وان كان بالجنس صح مع المساواة ولا مع التفاوت
لتفاوت ولا يجب دفع الثمن قبل الاجل ولا قبضه ويجب بعد الاجل فان امتنع دفعه الى الحاكم فان تلف عند الحاكم فمن البائع كذا كل حق حالا او مؤجلا حل فامتنع صاحبه من قبضه ستر

المشتري لزمه اقل الثمنين وابعد الاجلين الموجل الرواية في الثانية وحملت الاولى عليها العلما لعرفه وهي رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي عليه السلام
قضى في رجل باع بيعا واشترط شرطين بالنقد كذا وبالنسيئة كذا فاخذ المتاع على ذلك الشرط فقال هو باقل الثمنين وابعد الاجلين يقول ليس له الا اقل النقدين
الى الاجل الذي اجله بنسيئة في قوله ابعد الاجلين تغليب ومسامحة اذ ليس الا اجل واحد اشار الى ذلك بقوله يقول ليس له الا اقل النقدين اي الثمنين الى
الاجل الذي اجله الخ وقال في شرح وهي ضعيفة جدا الضعف لتوقيعها السكوني ورواية عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من باع سلعة وقال
ان ثمنها كذا وكذا يدا بيد وثمنها كذا وكذا نظرة فخذها باي ثمن شئت واجعل صفقتها واحدة فليس له الا اقلهما وان كانت نظرة قال وقال عليه السلام من ساوم بثمنين احدهما عاجلا
والآخر نظرة فليسم احدهما قبل الصفقة لعل معناه اشتراط ان يبين كل واحد منهما قبل وقوع البيع منه ما ذكرها في شرحه ولكن حسن سنده لان الظاهر ان محمد بن قيس هو الثقة الذي
ينقل عنه عاصم بن حميد هنا عن امير المؤمنين عليه السلام وانه الذي طريق الفقيه اليه صحيح لان الطريق الواصل اليه في مشيخة الفقيه يصل اليه بنقل عاصم المذكور عنه في الجملة
عن يقرا بن سعيد وقد ذكرت من قبل بينهما وقد حققتها في محله ان محمد بن قيس الذي ينقل عنه عاصم المذكور هو هذا الضعيف الى امير المؤمنين عليه السلام هو البجلي الثقة دون الضعيف
وان نقل ما نقله عن ابي جعفر ولا يضر جواز ان يكون ابن ابي نجران لا سيما ان عبد الرحمن بن ابي نجران الثقة لان الظاهر انه ليس كذلك بقرينة ما قبله وما بعده وبالجملة
الظاهر اعتبار سندها ولكن في مضمونها تامل بان عمل به جماعة لانه الذي ما رضي البيع بالثمن الكثير نظرة فكيف يلزم باقلهما نظرة ومعلوم اشتراط رضا الطرفين
في العقد لا سيما الى الامر الايلزم به بغير رضاه والحاصل ان الادلة العقلية والنقلية كثيرة على عدم العمل بمضمونها فلا يعمل بها ان كانت صحيحة فكيف العمل بها مع كونها حسنة
لو جوابر ميم بن هاشم لو سلم انه تقيد ان كان الظاهر ان ابرهيم لا باس به ان اتفق صحة فلا يقدم مثل هذه على الادلة النقلية والعقلية وتخصيصها به والحكم بصحة البيع لانه عن بيع
الاجلين الا انه مسلم فيما لو انه والعرف كما هو مذكور لانه منهي تحت الغرر المنفي والجهل الممنوع عندهم لان الاختيار اليه في كل من التقديرين لثمن معلوم على انه قد
تقرر ان له الاجل بالاقل ولا لان في سندها جهالة وضعف كما قال في شرح بلاذن ذلك غير ظاهر بل الظاهر ما عرفت فينبغي اما العمل بمضمونها فيه بعد اما تاويلها فتامل قوله
ولو باع الخ الظاهر عدم الخلاف في صحة البيع لو اشترى الانسان ما باعه نسيئة قبل الاجل بزيد مما باعه او نقص مثلها حالا او مؤجلا بجنس ما باعه او بغيره بشرط ان لا يشترط في العقد
الاول بيعه عليه فكان الاجماع دليله كذا ادلة صحة العقود مثل اوفوا واحل الله البيع والناس مسلطون على اموالهم والتجارة عن تراض وغير ذلك مع عدم المانع من ذلك
عقلا ولا شرعا واما الثاني البطلان مع الشرط كانه لم يتم ما استدل به من لزوم الدور وعدم قصد الخروج عن ملكه لتعلق شرائه بعده اذ الدور انما يلزم ان لو كان
صحة العقد موقوفا على الشرط والذي هو بعدهم توقف سقوط خيار المشترط ولزوم العقد على الشرط لا صحته ولا اشكال الا في شرط العتق ونحوه كما قيل في شرح
الكتاب في جواز امكن مضمرا ان التمسك العقد بالبيع بالشرط وهو توقف صحته لا لزومه ما قيل من اللزوم في المواضع للاجماع غيره وقد لا يسلم الاجماع هنا على كونه
شرطا لا لزوم وكذا القصد فانه كان شرطا الاصل لعقد على ما قلناه فلا شك في عدم تحقق القصد باخراجه عن الملك لانه مشروط فلا يحصل قبله فتامل واما على تقدير تسليم
فنقول حاصل الشرط عدم سقوط الخيار واللزوم مع انتفائه اليه وذلك لا ينافي انتفاء اليه مرة لو كان موضوع ثم ان الاعتبار بهذا الشرط وسائر الشروط الفاسد المفسد
والصحيح انما هو بذكرها في نفس العقد لا بعده اتفاقا ولو ذكر قبل العقد مع ايقاع العقد مبنيا على ذلك الشرط متذكرا له ايضا ولو كان الايقاع على ذلك في فصله
مع عدم الذكر فالظاهر انه كذلك فان حكمه حكم الذكر لان الرضا ما حصل الا معه بالقصد مع علم الطرفين بذلك فلا يبعد معه صحته ويبطل بطلانه نعم ان كان في المبادلة
وما ذكراه وما وقع العقد على ذلك او قصدا وما حصل كما ان يحصل التراضي الا به فلا يبعد فرقه ويؤيد ما قلناه صحيحة يعقوب بن شعيب قال سالت ابا عبد الله
قلت اعطي الرجل له الثمرة عشرين دينارا واقول له اذا قامت ثمرتك بشيء فهي لي بذلك الثمن ان رضيت اخذت وان كرهت تركت فقال ما تستطيع ان تعطيه ولا تشترط
شيئا قلت جعلت فداك لا يسمي شيئا الله يعلم من نيته ذلك قال لا يصلح اذا كان من نيته ثم وجه ابعد الاجل اذ الظاهر ان لا كلام ايضا في صحة شراء البائع الاول ما اشتراه
بغير جنس الثمن الاول الذي اخذه ما اشتراه سواء كان بازيد او الاقل او المساوي حالا او مؤجلا واما بالجنس ففيه الخلاف فذهب الشيخ الى عدم الجواز وعدم التوزيع مع التفاوت
مطلقا سواء كان مع الزيادة او النقيصة ودليله الروايات والجمع بينها بحمل ما يجوز على المساوي وما لا يجوز على التفاوت مثل رواية خالد بن الحجاج قال سالت ابا عبد الله
عن رجل بعته طعاما بتاخير الى اجل مسمى فلما جاء الاجل اخذته بدراهمي فقال ليس عندي دراهم ولكن عندي طعام فاشتره مني فقال لا تشتره منه فانه لا خير فيه
مع عدم صحة سندها وعدم صراحتها في المطلب لا فيما محمولة بالكفاء وكانه للتحريم البعض بالطعام على ما نقل في بعض الحواشي وليست في الطعام الذي
اشترى الذي فيه النزاع معارضة من اصح منها واكثر والتاويل المذكور لا تاييد له بوجه يمكن الجمع بوجوه اخر مثل الكراهة والرباء المذكور في الاستبصار انه يفهم لا
ان يخرج عن المسئلة المفروضة ولهذا ذهب الاكثر الى الجواز والصحة وما تقدم من ادلة عموم جواز البيع دليله وتدل عليه بالخصوص رواية عبد الله بن سنان قال سالت
ابا عبد الله عن الرجل يبيع المتاع بنسا فيشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه قال نعم لا باس به فقلت له اشتري متاعي فقال ليس هو متاعك ولا بقرتك ولا غنمك وهذه
كلها مرة في جواز الشراء بالزيادة والنقيصة ايضا وقال بعده التهذيب في موضع بسند آخر عن ابن سنان عن ابي عبد الله مثله وهذا السند صحيح لان شعيب الحداد
الثقة هو شعيب بن اعين الثقة الباقي ثقات التوضيح يمكن الجمع بالتاويل بحمل ما ينافي ذلك على الكراهة ويؤيده اخبار اخر ولكن قد يوجد في اخبار السلم الذي يجوز
صاحبه ليس له الا ثمنه وما اشتراه لا ازيد الا انه لا دلالة فيها على ما هنا بحتاج الى التكلف مع انها ايضا معارضة وسيجيء ان شاء الله تعالى فتامل قوله ولا يجب الخ عدم وجوب دفع الثمن
قبل الاجل في النسيئة معلوم لانه فائدة الاجل بل لا يجب طلبه لوجوب الايفاء بالشرط والعقد والعهد كذا لا يبعد عدم وجوب قبضه على البائع لو دفعه اليه المشتري
قبل الاجل لما تقدم وقد يتخيل الوجوب لان الاجل لو كان حق المشتري والتزم له كالرخصة لا الاجل للبائع ولهذا يزاد الثمن فاذا حصل الثمن الزائد للبائع نقدا فهو
غاية مطلوبه فلا ينبغي الامتناع عنه وايضا قد يتضرر المشتري بعدم الاخذ ولان الظاهر ان اداء الحق ثابت والاخذ من صاحبه واجب عندهم عقلا ونقلا وقد لا يقال
الاجل عند وجود المدفوع عدم وجوب الاخذ فتامل ولا سيما الظاهر من قولنا بعتك هذا بكذا الى مدة كذا ان زمان الاداء الى تلك المدة موسع فذلك لزمان نهاية الاجل للتوسعة
بمعنى عدم التضييق لا انه ذلك الزمان كما ان الواجب الموسع ولا شك ان الاخذ احوط الا مع ظهور ضرر عليه قوله ويجب الخ اي يجب دفع الثمن على المشتري بعد الاجل في الطلب

بجر بحلا

ويجوز بيع المتاع حالا ومؤجلا بازيد من ثمنه وانقص مع علمهما بالقيمة متن

يجب على البايع اخذه فان امتنع المشترى دفع امره الى الحاكم ليأخذه له وان تعذر فالظاهر ان له الاخذ على جهة التقاص ومقاصته ان تمكن منه ولكن يجب مراعاة الاسهل فالاسهل فان وجد الجنس المساوى لا يتعدى الى غيره وان امكن بيعه على وجه بتوسط بعض الناس لا يبيعه غيره ولا يرجع الى حكام الجور والطاغوت المنهى عنه فى الاخبار الكثيرة بل لا ينبغى الاقتضاء والتضييق عليه بل كان موهما للنهى عن ذلك والترغيب الى التسامح معه فى القضاء والاقتضاء وساير المعاملات وان امتنع البايع من الاخذ دفع الثمن الى الحاكم الشرعى وبذلك تبرأ ذمته فان تلف من مال البايع لا ضمان على المشترى ولا على الحاكم لانه وكيله وهو امين كذا فى كل حق لازم القبض ثمن مبيع وغيره لعل دليله اعتبار العقل والاجماع فان تعذر يمكن ان يخلى عنده بحيث يسهل عليه اخذه ويرفع يده عنه ويسلطه صاحبه عليه فلا يضمن بل يخرج عن العهدة فيجوز بل يجب اخذه والا يكون مضيعا للمال بل يمكن جوازه للتصح مع امكان الحاكم ايضا لوجوب الاخذ عليه وهو متمكن فلا عذر له فان المنع عن اخذ حقه مع امكانه هو مضيع للمال الا ان يدعى وجوب الدفع الى الحاكم الذى هو الوكيل مع وجود الموكل وامكان تسليمه وقد اشار اليه فى كره فى احكام السلف لعل رأيت خبرا دالا على التخلية عنده من غير تعذر الحاكم وعدم تخصيصه به يحتاج الى دليل غيره فراجعه نعم لا شك ان ذلك احوط قوله ويجوز الخ ظاهرها ان شرط العلم بالقيمة لجواز البيع بالزيادة والنقيصة يمكن الجواز مطلقا ويكون للمغبون الغير العارف خيار الغبن يحتمل ان يريد بقوله يجوز جوازا يترتب معه جميع احكام البيع حتى سقوط خيار الغبن فيرجع الى ان العلم شرط اللزوم والظاهر ان المراد بالزيادة والنقيصة ما لا يؤدى الى الاسراف وان كان عالما بانهما لابد ان ينضم اليه غرض صحيح شرعى ولا يصلان الى مرتبة السرف والاسراف فتأمل ثم اعلم ان ظاهر هذه العبارة جواز بيع المتاع المشترى مطلقا قبل القبض وبعده فى المكيل طعاما كان او غيره او لا بيع تولية او غيرها والمسئلة مشكلة وفيها اقوال والروايات مختلفة يمكن القول بالجواز كما هو الظاهر مطلقا مع الكراهة فى المكيل خصوصا الطعام سواء اريد به الحنطة والشعير كما هو مصطلح فى كلام البعض او ما يطلق عليه عرفا وبيع المرابحة او غير التولية شديد الوجه هو الجمع بين الادلة فان عموم الآيات والاخبار الدالة على جواز البيع بل على الجواز مع الاصل والعقل المؤيدة بها وبان الناس مسلطون على اموالهم وحصول التراضى مع عدم المانع عقلا وعدم الخروج عن قانون وقاعدة ويزيدها تقويته ما ورد فى الاخبار الصحيحة من جواز بيع ما اشتراه مثل صحيحة منصور بن حازم عن ابى عبد الله ع فى رجل امر رجلا يشترى له متاعا فيشتريه قال لا بأس بذلك انما البيع بعد ما يشتريه وصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال سألته عن رجل اتاه رجل فقال ابتع لى متاعا لعلى اشتريه منك بنقد او بنسيئة فابتاعه الرجل من اجله قال ليس به بأس انما يشتريه منه بعد ما يملكه ولا يخفى ان الابتياع محتمل ان يشتريه هو بعينه كما هو الظاهر وان قوله بعد التملك بعد الشراء كالصريح فى الجواز قبل القبض مطلقا فافهم ويدل عليه ايضا صحيحة محمد الحلبى عن ابى عبد الله ع قال سألته عن الرجل يشترى الثمرة ثم يبيعها قبل ان يأخذها قال لا بأس به ان وجد بها ربحا فليبع وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع انه قال فى رجل اشترى الثمرة ثم يبيعها قبل ان يقبضها قال لا بأس ولا يخفى ان الثمرة مكيل بل طعام على بعض الاطلاقات وان الاولى صريحة فى الجواز مع ارادة المرابحة ايضا فيحمل ما يدل على عدم الجواز على شدة الكراهة للجمع بينهما فانى ما رأيت لا تستدل بهما الا بالاخيرة فى كره ويؤيد الجمع رواية ابى بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اشترى طعاما ثم باعه قبل ان يكيله فقال لا يعجبنى ان يبيع كيلا او وزنا قبل ان يكيله او يزنه الا ان يوليه كما اشتراه فلا بأس ان يوليه كما اشتراه اذا لم يربح فيه او يضع وما كان من شئ عنده ليس بكيل ولا وزن فلا بأس ان يبيعه قبل ان يقبضه وهذه صريحة فى الكراهة مرابحة كراهة المكيل والموزون قبل القبض وعدم البأس فى غيرها ولا يضر الكلام فى سندها بجهل القسم بن محمد واشتراك غيره وضعفه ان علم لانه مؤيد كذا ما فى رواية ابن الحجاج الكرخى قال قلت لابى عبد الله ع اشترى الطعام الى اجل مسمى فيطلبه التجار بعد ما اشتريه قبل ان اقبضه قال لا بأس ان تبيع الى اجل كما اشتريت الخ وظاهرها فى المرابحة حيث يطلبه التجار وحينئذ قال لا بأس ان تبيع الى اجل فانه اشارة الى عدم البيع نقدا مرابحة لدخول الاجل فى بيعه مؤلفه وعندهم سيجىء ولا يضر جهل ابن الحجاج واشتراك ابن مسكان لما تقدم وكذا رواية جميل بن دراج عن زرارة عن ابى عبد الله ع فى الرجل يشترى الطعام ثم يبيعه قبل ان يقبضه قال لا بأس ويوكل الرجل المشترى منه بكيله وقبضه قال لا بأس ولا يضر وجود على بن حديد الضعيف لما مر ويؤيده ايضا ان اخبار المنع وردت بلفظة لا يصلح كما ستسمع وهو ظاهر فى الكراهة قال الشهيد ره فى شرح الكتاب فى قوله ولو باع نسيئة الخ وقوله لا يصلح من عبارات الكراهة فى بعض الموارد فليست بصريحة فى التحريم التى بغير لفظة لا يصلح ليست بصريحة ايضا فى التحريم قبل القبض مثل رواية معوية الاتية لان فيها النهى عن البيع قبل الكيل مطلقا فى قوله الا ان توليه الذى قام عليه ورواية منصور ظاهره فيه ويمكن تأويلها كما سيجىء وبالجملة الادلة الجانبين فانت تعلم لا ينبغى الخروج عنها الا بدليل قوى ولا شك فى ثبوت جواز البيع يقينا قبل القبض فتأمل واما روايات المنع فهى كثيرة واكثرها مخصوصة بالطعام وانه عدم الاختصاص لوجود مطلق المكيل والموزون فى المنع ولا ينبغى حمله على الطعام لعدم المنافاة ويؤيده صحيحة الحلبى ولا يضر اشتراك ابن سنان لما مر قال سألت ابا عبد الله ع عن قوم اشتروا بزا فاشتركوا فيه جميعا ولم يقسموه ايصلح لاحد منهم بيع بزه قبل ان يقبضه قال لا بأس به وقال ان هذا ليس بمنزلة الطعام لان الطعام يكال وهذه كالصريحة فى عدم الفرق بين الطعام وغيره من المكيلات وان العلة والمدار هو الكيل لا من غيرها والوزن ايضا وهى تدل على عدم البأس فى غيرهما فتأمل والتى تدل على النهى فى الطعام صحيحة الحلبى ولا يضر اشتراك ابن مسكان لما مر عن ابى عبد الله ع انه قال فى الرجل يبتاع الطعام ثم يبيعه قبل ان يكال قال لا يصلح له ذلك قال فى يب عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله وابى صالح عن ابى عبد الله ع سأله لك قال لا تبعه حتى تكيله ولا هذه ايضا صحيحة ولا ينبغى حمل غيرها عليهما لما تقدم ولا يخفى عدم صراحتهما على التحريم فافهم نعم ينبغى حمل المطلق الوارد فى منع بيع المكيل والموزون على بيع المرابحة وغير التولية مطلقا والاول مقابل بعض الاخبار والثانى جمع مقابل الاكثر لما يدل على عدم نهى غير ذلك مثل صحيحة معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يبيع البيع قبل ان يقبضه فقال ما لم يكن كيل او وزن فلا تبعه حتى تكيله او تزنه الا ان توليه الذى قام عليه ومثله صحيحة منصور بن حازم عنه ع ايضا قال اذا اشتريت متاعا فيه كيل او وزن فلا تبعه حتى تقبضه الا ان توليه فان لم يكن فيه كيل او وزن فبعه قال فى يب سأل على بن جعفر اخاه موسى بن جعفر ع عن الرجل يشترى الطعام ايصلح بيعه قبل ان يقبضه قال اذا ربح لم يصلح حتى يقبض وان كان توليه فلا بأس قال وسأله عن الرجل يشترى الطعام ايحل له ان يولى منه قبل ان يقبضه قال اذا لم يربح عليه شيئا فلا بأس فان ربح فلا يصلح حتى يكيله ويقبضه اول هذه تدل على عدم المرابحة فقط فيحمل جواز المواضعة ايضا لكن الاولتين تنفيانهما ايضا واخرها يفيد عدم البأس فى التولية فقط ويحتمل ان يريد بالتولية غير المرابحة بقرينة المقابلة واحمل عدم المنع لما فى اخرها من عدم البأس ما لم يربح والبأس معه فتأمل والظاهر انها صحيحة لان طريق الشيخ فى يب الى على بن جعفر صحيح

ولا يجوز تأجيل الحال بالزيادة ويجوز تعجيله باسقاط بعضه الاول في شرائطه وهي ثمانية الاول الايجاب كبعتك ما اسلفت واسلمت والقبول الثاني ذكر الجنس والوصف الرافع للجهالة الا من كل وجه بل من
الوجه الذي يختلف الاغراض بتفاوته وقبض الثمن قبل التفرق فلو تفرقا قبله بطل ولو قبض البعض صح فيما قابله خاصة وتقدير المبيع بالكيل والوزن المعلومين ان كان فيه ومن

مشايخ نعم في هذه الرواية ذكر فيها ونبيع بغير ربح ثنا لكن في غيرها اخبار كثيرة صحيحة وينبغي ان نقول بها الا انها صريحة بالمنع فيما عدا التولية فهذه جعلت المنفي فيها قرينة الجواز التولية فقربنها وليس له لا يبع عن شيء ثم انه يمكن حمل اخبار المنع مع ما عرفت فيها من عدم التصريح بالنهي والتحريم وامكان التأويل للجمع المذكور وعلى عدم قوله الكيل والوزن في الرواية الاولى هو ليست بصحيحة وجوه مباينه وقد عرفت في اشتراط الكيل والوزن هكذا تأملا وعلى تقدير القبول يحتمل ان يكون اشترى اولا بقول الاكتفاء البائع بخبره كما دلت عليه الاخبار في الكيل مثل رواية محمد بن حمران قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشترينا طعاما فزعم صاحبه انه كاله فصدقناه بكيله فقال لا بأس قلت ايجوز ان ابيعه كما اشتريته بغير كيل قال لا اما انت فلا تبعه حتى تكيله وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله في الرجل يشتري الطعام اشتريه منه بكيله واصدقه فقال لا بأس ولكن لا تبعه حتى تكيله وكذا في الوزن ثم ظن بعد تعيينها بخصوص نظيره في الاخبار انه يجوز شراء مال شخص انه يقول مالي في يده ولا يجوز بيعه بان يخبر انه ماله لم يجوز ان يقول ان البائع صدقه انه ماله ثم انه لما لم يمكن الاخبار بالكيل والوزن لعدمهما لعلم فيجب البيع ثانيا الظاهر ان هذا توجيه لا بأس به فالجواز مطلقا غير بعيد هو مذهب الشيخ ولكن مع الكراهة خصوصا في المكيل والموزون وبعدسته في الطعام مع المرابحة وغير التولية اشد ثم انك قد عرفت مما تقدم ان لا اشكال الا في بيع غير التولية اذا كان مكيلا او موزونا بحمل العام على الخاص من الاخبار لا خلاف ثم الظاهر ان الحكم مخصوص بالبيع ولا يتعدى الى غيره فيجوز بيع ما انتقل اليه بغير البيع قبل القبض وكذا ما انتقل اليه بالبيع لعدم الدليل فتأمل ثم اعلم ايضا انه قال في شرح الشرائع ان غيره المصنف ذكره في المنع والاخبار المتقدمة تدل على الجواز الا انه سيقول فيما بعد انه مكروه الا الطعام فانه يحرم الا مع التولية فتخصص هذه به وصرح في كره ايضا بالكراهة حيث قال الكراهة ثم قال في لزوم البحث الاقرب عندي الكراهة الا في الطعام فالمنع اظهر وان كان فيه اشكال فقد ظهر التولية ايضا الخ ما صحت كما اعترف هو ايضا به وهذا لا خبر من التحريم بل الكراهة ايضا في الاول ثم انه لا يكون غيره ما ذكره من وجه حمل الكراهة في مطلق المكيل والموزون الا في التولية غير بعيد كما هو مذهب الشيخ لحمل العام على الخاص ثم حمله على الكراهة لرجحان المجاز في البعض على التخصيص هنا كما تقدم ويحتمل مطلقا مع التقارب فيما مر وايضا الظ البطلان على القول بالتحريم في موضع كان لان الظاهر من الدليل هنا وان لم يكن النهي في المعاملات مطلقا يفيد البطلان وسيجيء في بحث السلم ما يفيد هذا المحل له الجواز قبل القبض مع ما تقدم في شرح قوله ولو باع نسيئة ثم اشتراه منه الخ ما يفيد ذلك ايضا **قوله** ولا يجوز الخ اي لا يجوز ان يؤخر الحال بزيادة تمال الذي هو ماله حال فيأخذ لتلك الزيادة ولكن يجوز ان يعجل المؤجل لا استحقاقا بان ينقص من ماله المؤجل شيئا ويأخذه نقدا او الجواز لا بأس به اذ لا مانع منه مع تسلط الناس على اموالهم ولان للاجل قسطا من الثمن فاذا اسقط بعضه ببعض المال جاز لانهما مالكان تأمل المعاملات غيره واكثر هذا يجري في الاول ايضا ووجه التحريم لعله الاجماع والرواية لان حاصله يرجع الى اعطاء الزيادة في مقابلة التأخير كان يعطي احد عشر في مقابلة عشر للاجل وهو زيادة ثمن للاجل على حدة وهذا لا يجري في النقصان لانه حقه حذف شيء مما له عن الغريم ولا شك في جواز حط الكل فالبعض بالطريق الاولى خصوصا اذا حصل له نفع ما في الجملة وهو اخذ الباقي حالا فيكون ابراء او صلحا والظاهر انه يكفي في الزيد حط البعض الا ضمنا لا للشرط بينهما ولا شك ان ما ذكر احوط فظهر الفرق بينهما ولكن هذا مؤيد بجريان الربا في جميع المعاوضات والمصنف لا يقول به كما سيجيء الا ان يحمل على ان الاول كان ثمن مبيع فالزيادة فيه زيادة في البيع وانه يقول بالربا في القرض فان الشيخ قد ادعى الخلاف فيما اذا اخذ الزيادة في القرض حالا او مؤجلا ان الاصحاب انه حرام مط وكان هذا منه ويدل عليه ايضا ما روي عن ابن عباس كان الرجل منهم اذا حل دينه على غريمه فطالبه قال المطلوب منه زدني في الاجل وازيدك في المال فيتراضيان عليه فيعملان به فاذا قيل لهم هذا ربا قالوا هما سواء يعنون بذلك ان الزيادة في الثمن حال البيع والزيادة فيه بسبب الاجل عند محل الدين سواء فذمهم الله به والحق الوعيد وخطأهم في ذلك بقوله واحل الله البيع الآية كذا في مجمع البيان فتأمل قال في كره يجوز تعجيل المؤجل باسقاط بعضه لانه ابراء وهو سائغ مط ولا يجوز تأخير المعجل بزيادة فيه نعم يجوز اشتراط التأجيل في عقد لازم كالبيع وشبهه لا بزيادة في الدين بل بزيادة في ثمن ما يبيعه اياه فلو كان عليه ثمن حال فطالبه فسأل المنظر عليه بحد معلوم بشرط ان يشتري منه ما يسوى مائة بمائتين ثم ان ... جاز لان التأخير مطلوب للعقلاء لا يتضمن مفسدة وهو غير واجب على صاحب الحق بل له المطالبة بالتعجيل فبيع ما يريد ثمنه على قيمته جائز مطلقا فلو جعلهما مجتمعا ولان محمد بن اسحق بن عمار قال قلت للرضا الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوى مائة درهم بالف درهم ويؤخر عنه المال الى وقت قال لا بأس وروى محمد بن اسحق ايضا قال قلت لابي الحسن يكون لي على الرجل دراهم فيقول اخرني بها وانا اربحك فابيعه جبة تقوم علي بالف درهم بعشرة آلاف درهم او قال بعشرين الفا واؤخره بالمال قال لا بأس **المطلب الثاني في السلف** وفيه بحثان قال في كره السلم والسلف عبارتان عن معنى واحد وهو بيع شيء موصوف في الذمة بشيء حاضر يقال سلف واسلف بالتشديد واسلم وجاء فيه سلم ايضا غير ان الفقهاء لم يستعملوه وذكر في ... عبارتان متقاربتان والاولى انه عقد موضوع في الذمة ببذل يعطى عاجلا الى قوله وقد اجمع المسلمون على جوازه مستندا الى الكتاب والسنة **قوله** الاول الخ اي الاول الايجاب كبعتك هذا من البائع واما اسلفت اسلمت فهما من المشتري والثاني القبول دليل الايجاب والقبول ظاهر لانه قسم من البيع ودليل ذكر الجنس والوصف الرافع للجهالة الذي هو الشرط الثالث هو ما تقدم من لزوم الغرر المنفي لولا الذكر ويشعر به مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام لا بأس بالسلم في الحيوان والمتاع اذا وصفت الطول والعرض وفي الحيوان اذا وصفت اسنانها كذا ... في الحيوان اذا وصفت اسنانها كذا **قوله** وقبض الخ هذا هو الشرط الرابع قال في كره فلا يجوز التفرق قبله فان تفارقا قبل القبض بطل السلم عند علمائنا اجمع لانه ح يحصل لان ... ايضا مع البطلان في الاتمام تأمل كما مر في الصرف ويحتمل ان يريد الشرط وان دليل اعتبار القبض قبل التفرق هو اجماعنا وقد علم مما سبق شرح قوله ولو قبض البعض صح فيما قابله خاصة وسيفصل تحقيقا في البعض الصحيح للتبعيض **قوله** وتقدير الخ هذا هو الشرط الخامس يعني انه لا بد من تقدير الكيل في المكيل مراده او الوزن في الموزون كل لعله لا اختلاف فيه ويدل عليه بعض الاخبار ايضا من العامة والخاصة مثل رواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين لا بأس بالسلم كيلا معلوما الى اجل معلوم وصحيحة محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن السلم في الطعام بكيل معلوم الى اجل معلوم قال لا بأس وفي دلالتهما على اشتراط الكيل والوزن تأمل لكن يؤيده ايضا ما تقدم من الادلة الدالة على اشتراطهما فيهما الا انهما كانتا هناك ايضا محل التأمل والاحتياط حسن ثم انه قيل ان الاصحاب بما فيما ثبت ... ثم ما ثبت الكيل في الاربعة الحنطة والشعير والتمر والملح على ... في كره وغيرهما واما غير ذلك فلكل بلد حكم نفسه كذا كل وقت له اعتبار بنفسه ثم انه يقتضي دليلهم اعتبار الكيل ... في المكيل وكذا الوزن في الموزون الا انه قال في كره ما اصله الكيل يجوز بيعه وزنا سلفا وتعجيلا ولا يجوز بيعه بمثله وزنا لان الغرض في السلف

عن ابي عبد الله

قوله

والمجل

ولو اما الا على مكيال مجهول القدر لم يصح وان كان معينا او تقدير الثمن كذلك ولا يكفي المشاهدة ولا يصح في المذروع جزافا او يصح فيه اذرعا ولا يجوز في القصب اطنانا ولا في
الحطب حزما ولا الماء قربا ولا المعدود عددا مع اختلاف قدره ولا الجز وزجزا وتعيين الاجل بما لا يحتمل الزيادة والنقصان فلو شرط مدة الحاج او دراس الغلات لم يجز وغلبة وجوده
وقت الحلول فلا يصح اشتراطه اجل الفواكه في وقت لا يوجد فيه وعدم استناده الى معين فلو شرط الغلة من زرع ارض معينة او الثمرة من شجرة معينة او الثوب من غزل امرأة بعينها
او نسج رجل بعينه او الصوف من نعجات بعينها لم يصح في الاحكام يجب على البائع دفع اقل ما يطلق عليه الوصف وعلى المشتري قبول الاجود من

والجهل بتعيين جنسه معرفة المقدار وهو يحصل بهما او الغرض هنا المساواة فاختص المبيع في بعضه بنفسه بعض ذا بيع المكيل بمثله الا بان يكون بالكيل مع التساوي
ولا يجوز بالوزن الا مع الموافقة بالكيل فهو ح بالكيل لانه يحصل الربا واما بغير الجنس فيجوز بيعه بالوزن وبالعكس لان المقصود في ... من اشتراط الكيل والوزن
هو حصول التساوي وعدم التفاضل في البيع المتعارف فيه والغرض في السلف والتعجيل بغير الجنس هو العلم بالقدر وهو حاصل بالكيل والوزن
مقتضى دليلهم هو ظ بعض الروايات ولكن لما لم يكن في الدليل قوة كما عرفت والمشهور منع الغرر والجهل اكتفي في المكيل بالوزن في غير الجنس وبالعكس وهو يقتضي
جوازه لذلك في الجنس ايضا اذ ما بيع المكيل بالوزن جائزا عادة ولا يشترط المساواة الا بحسب المقدار المتعارف في بيعه الا ان تحريم الربا امر عظيم ينبغي الاحتياط فيه اكثر
في غير الجنس
ويؤيد جواز الكيل بالوزن وبالعكس الرواية مثل ما في رواية علي بن ابراهيم عن رجاله الى قوله ما كيل بما وزن فلا بأس يدا بيد نسيئة جميعا وهي طويلة مشتملة
على احكام كثيرة من الصرف والسلف في الكافي وان كانت مرسلة وغيرها منقولة عن احدهم ع وغيرها مثل رواية وهب عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال لا بأس بالسلف ما
يوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن ويحتمل ان يكون المراد اسلاف احدهما في الاخر بل هو الظ وسيجيء له زيادة تحقيق في بحث الربا قوله واما الا على الخ
اشارة الى ان الكيل والوزن الذين هما المعتبران لا بد من كونهما معلومين متعارفين في البلد فلا يصح السلم بالكيل الغير المتعارف والصنجة كذلك وان كان معلوما
بينهما والذي استدل به عليه هو انه قد يفوت المعلوم بينهما فيحصل النزاع فلا اعتبار به وفيه تأمل ويمكن ان يستدل بانهما ينصرفان الى المعروف والمشهور بين الناس
في البلد كسائر الامور فلا بد منهما ولا يصح بدونهما وبحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا يصلح للرجل ان يبيع بصاع غير صاع المصر ولكن في الاول تأمل والخبر
كانه محمول على كونه اصغر كما يدل عليه صحيحة سعد بن سعد عن ابي الحسن ع قال سألته عن قوم يصغرون القفزان يبيعون بها قال اولئك الذين يبخسون الناس اشياءهم
وما في رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا يحل للرجل ان يبيع بصاع سوى صاع المصر فان الرجل يستأجر الحمال فيكيل له بمد بيته لعله يكون اصغر من مد السوق
ولو قال هذا اصغر من مد السوق لم يأخذ به ولكنه يحمله ذلك فيجعله في امانته وقال لا يصلح الا مدا واحدا والامناء بهذه المنزلة فتأمل واحتط قوله وتقدير الخ
هو السادس من الشروط دليله ما مر من لزوم تعيين العوضين في العقد فاذا كان مما يكال او يوزن لا يكفي المشاهدة بل لا بد من العلم بالقدر ثم المشاهدة يكفي عنه او
ان احتيج اليه قال في كره وبالجملة كلما جاز ان يكون ثمنا جاز ان يكون رأس مال السلم قوله ولا يصح الخ كالثياب والحبال الحبال لتأديته الى الغرر المنهي وان قيل انه
جائز مع مشاهدة لدفع الجهالة بها وكذا لا يجوز في القصب اطنانا ولا الحطب حزما ولا الماء قربا ولا الجز وجزا لاختلافها وعدم ضبطها بالصغر والكبر ولو ضبط بالوزن
جاز وفيها معاينة من دون ذلك لرواية جابر قال سألت ابا جعفر ع عن السلف في اللحم قال لا تقربنه فانه يعطيك مرة السمين ومرة التاوي ومرة المهزول واشتره معاينة
يدا بيد قال وسألته عن السلف في روايا الماء فقال لا تبعها فانه يعطيك مرة ناقصة ومرة كاملة ولكن اشتره معاينة وهو اسلم لك وله وكذا المعدود مع الاختلاف
القدر المانع من ذلك لوقوع الغرر والنزاع فيندفع ذلك عند المعاينة فتأمل قوله وتعيين الخ هذا هو السابع ودليله قد تقدم في النسيئة فتذكر وتأمل قوله
وغلبة الخ هو الثامن من الشروط ودليله غير واضح بل الظ عدم ذلك والاكتفاء بامكان وجوده كما هو عبارة عد وكره على ما نقل في ح يع بمعنى القدرة على الاتيان
بالمبيع حين الاجل بناء على ظنه كما يشعر به عبارة الدروس حيث جعل الشرط القدرة على التسليم عند الاجل ويؤيده ما في موثقة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي
عبد الله ع قال لا بأس بان يشتري الطعام وليس هو عند صاحبه الى اجل وحالا لا يسمي له اجلا الا ان يكون بيعا لا يوجد مثل العنب والبطيخ وشبهه في غير
زمانه فلا ينبغي شراء ذلك حالا وصحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن رجل اشترى طعام قرية بعينها فقال لا بأس ان خرج فهو له وان لم يخرج كان دينا
عليه ورواية خالد بن الحجاج عن ابي عبد الله ع في الرجل اشترى طعام قرية بعينها وان لم يسم له قرية بعينها اعطاه من حيث شاء مما يدل على جواز اشتراط القرية المعينة والشرط
اغلبية وجود المسلم فيه لا يقولون به بل صرحوا بانه لو شرطت بطل السلم ويظهر ان ظن الوجود وامكانه حين الاجل في الجملة يكفي ولا شك في حصول الظن بحصول
غلة قرية وان كانت صغيرة بل ولو ارضا معينة قليلة ولهذا يتكل صاحبها على غلة تلك الارض ولا يدع غيرها ظنا بانه يحصل له منها الغلة ويبيع بشرط رجاء
الوفاء منها وكذا غزل امرأة معينة ولا اعتبار بامكان موتها لحصول الظن بالحيوة للاستصحاب ولهذا يكتب اليها كتابا ويبعث اليها هدايا بعد الغيبة مدة طويلة ويثبت
هذا جعل الاستصحاب دليلا عنده صحيحة شمله على ما قالوه محل التأمل ولا يحتاج الى تأويل الرواية بالقرية العظيمة والبلد العظيم وهو ظ واعلم ان في الرواية ان
بعد نفد غلة تلك القرية تكون ذلك دينا على البائع المناسب للقوانين بطلانه الا ان يحمل على التأخير وعلى غلتها لغيرها والمراد مثلها فان الغلة مثلية فلا يكون اكثر من
تفويت البايع غلة المشتري من تلك القرية فيؤاخذ بالمثل ثم ومما تقدم علم شرح قوله فلا يصح الخ وهو صحيح ووجهه ظ كعدم وجه قوله وعدم الخ بل الذي ظهر صحة السلم فيه
صح سلم فيه والا يؤخذ بالمثل او قيل يظهر البطلان فيأخذ المشتري ثمنه ولعله في كره اشارة الى التأمل في المسئلة وعدم الاجماع حيث سند القول بها الى الشافعي
لا الى الاصحاب ثم قال ينبغي حيث قال لا يجوز السلف في ثوب بشرط ان يكون من غزل امرأة معينة او نسج شخص بعينه ولا في الثمرة بشرط ان يكون من نخلة معينة او بستان
بعينه ولا في زرع بشرط ان يكون من ارض معينة او قرية صغيرة وبه قال الشافعي لتطرق الموت الى تلك المرأة او النساج المعين وتعذر غزلها ونسجه وقد تصيب تلك
النخلة او البستان الجائحة فينقطع الثمرة وكذا الغلة فقد تصيب تلك المعينة والقرية الصغيرة آفة لا يخرج الزرع تلك السنة الى قوله ينبغي ان يكون دينا مرسلا في
الذمة ليتيسر اداؤه وقد اشار في موضع من كره الى ان القدرة على التسليم يكفي في امكان وجود المسلم فيه عند الحلول وهذا الشرط ليس من خواص السلم بل هو
شرط في كل مبيع وانما يعتبر القدرة على التسليم عند وجوب التسليم الى قوله ولو غلب على الظن وجوده وقت الاجل لكن لا يحصل الا بمشقة عظيمة فالاقرب الجواز لامكان
التحصيل عند الاجل ثم قال ويجوز ان يسلم في شيء ببلد لا يوجد ذلك الشيء فيه بل ينقل اليه من بلد آخر الى قوله ولا فرق بين ان يكون قريبا او بعيدا الا ان يكون
مما يعتاد نقله اليه ولا الخ وهذه كالصريحة في عدم اشتراط الغلبة بل عدم الظن ايضا فتأمل قوله البحث الثاني في الاحكام الخ وجه وجوب دفع اقل ما يصدق عليه اسم
المسلم فيه يعني ان هذا اقل الواجب عليه هو صدق ما شرط عليه وعدم التكليف بغيرها شرط وكذا وجوب قبوله للمشتري والاولى وجوب قبول الاجود من ازاء ما
اسلم فيه وما صدق عليه اسم المسلم فيه مثل دفع عبد كاتب بعير ما ذكر الكتابة وقبوله او قبول من يعرف كتابة حسنة جيدة وهو ظ لعله مراد المص واما قبول الاجود من غير جنس

ولا يصح اشتراط الاجود ويصح اشتراط الاردى وفي كلما ينضبط وصفه يصح السلم فيه كالحيوان والاناسي والالبان والسمون والشحوم والاطياب والثياب والثمار والادوية وفي شاة لبون تحيل ويلزم ما من شأنها
خاصة ولو شرطه لزمه ولا يجوز في اللحم والخبز والجلد والنبل المعمول والجواهر واللآلي والعقار والارض ولو قال الى ربيع حمل على الاول وكذا الخميس والى شهرين يحل باخرهما والى شهر كذا باوله
ولا يجب ذكر موضع التسليم شرطا فان شرطاه لزم والا انصرف الى بلد العقد ولا يجوز بيعه قبل حلوله ويجوز بعده قبل قبضه على البائع وغيره مثل

ما شرطاه فانه لا عدم وجوب بقبوله فيشمله مع الاعتبار خبر سليمان بن خالد قال سأل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل يسلم في غنيمة ثنيان معلومة ولون معلوم ثم يعطى دون
شرطه فقال اذا كان على طيبة نفس منك ومنه فلا بأس به ولا يضر اشتراك ابن مسكان ولا القول بحسنه لمكان ابان ولا كون الدلالة بالمفهوم لما مر وهو يدل على جواز
الجيد وغيره عما شرطاه التراضي مثل خبر الحلبي بصيرة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن السلم في الحيوان فقال ليس به بأس قلت ارأيت ان اسلم في اسنان معلومة او شيء معلوم من الرقيق
فاعطاه دون شرطه او فوقه بطيبة نفس منهما فقال لا بأس قوله ولا يصح الخ وجه الاول انه لا يمكن تسليم المشروط اذ لا متاع الا ويمكن ان يوجد اجود منه الا ان
يكون المتعارف الملاحظة على معين وحينئذ فالظاهر ان كان ما يحصل الشرط والا يكون ما وجد مما شرط فيجب قبوله لما مر وفيه تامل لان للقبول شرطا تقدم ولكن يمكن حمله
عليه لانه متى شرط في السلم فيجب ان يكون غالبا لوجوبه عند حين الاجل وقد يقال هنا لا يمكن ذلك اذ ما من جنس خسيس ادنى الا ويمكن ان يوجد ادنى منه الا ان يكون
متعينا عليهم متعارفا فصح كما قلنا في الاجود فلا فرق قوله وكلما الخ هذا الضابط ظاهر ولكن لعله تحقق في بعض الجزئيات دون البعض غيره والفرق مشكل نعم قد
يوجد في بعض الافراد ولكن غير معلوم لنا كلية فان الفرق بين الحيوان ونحوه مشكل وكذا بين اللحم والشحم حتى لا يصح في الاول منهما ويصح في الثاني وان تخيل الفرق
بينهما ويمكن ان يقال بالتحرز فيما ينضبط في الجملة الا ما ورد النهي عن مثله مما علم التفاوت العظيم بين افراده مثل اللحم فانه ورد النهي عنه كما مر ومثل اللؤلؤ الكبير
فان التفاوت بين افراده باللون والوضع كثير جدا بحيث يشكل ضبطه في العبارة وكذا اكثر ما يباع عددا مشاهدة كالبطيخ والباذنجان والقثاء والنارنج وغير
ذلك لما تقدم في الاخبار والاشارة الى عدم الجواز في امثالها فلا يجوز السلم فيها عددا او كيلا للتفاوت والتجافي نعم يمكن وزنا مع الوصف المعتبر نعم في رواية عنهم
عليهم في اشارة الى الجواز في الجلود مع نفي بعض الاصحاب ذلك كما في المتن وفي صحيحة ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله عليه السلام دلالة على جوازه في الالبان كما مر
في الصحاح ويؤيده ما قلناه من الاكتفاء بالوصف في الجملة عدم ذكر جميع الاوصاف في الاخبار مثل ما تقدم كما في حسنة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس
بالسلم في المتاع اذا وصفت الطول والعرض وحسنة زرارة عنه ايضا قال لا بأس بالسلم في الحيوان اذا وصفت اسنانها وامثالها كثيرة وفي ذلك كفاية قوله وفي شاة
يصح السلف في شاة لبون بشرط كونه لبونا ولكن يلزم ما من شأنه لبونا لا ان يكون لبونا بالفعل اذ كان ضروريا ان يحلب حين الاجل يكفي فالظاهر انه لا يكفي الحامل
وان قرب منه وضعها لعدم صدق اللبون عليها والمراد به ما يقرب ان يحلب قريبا من ذلك الزمان بان يصير نتاجه وبقي فيها مثلا ليحصل فيه لبن ويحلب لا يجب كون
اللبن في ضرعه بالفعل الحامل فالمراد ما من شأنه في ذلك عرفا لا ان يكون بالفعل موجودا لانه المفهوم عرفا بل قيل لو كان اللبن بالفعل يجوز حلبه ودفعه وهو
ظاهر من قول بعض الشافعية بعد الجواز لجهالة اللبن في الضرع على انه تابع وقيل لا يضر جهالته وقد مر والمراد بالحامل ما يكون فيه الحمل بالفعل لا ما يمكن ان تحمل
للعرف فان الحامل لا يطلق عرفا الا على ما هو حامل بالفعل بخلاف اللبون فانه يطلق على ما يحلب في ذلك اليوم والليل وان لم يكن في ضرعها لبن حين الاطلاق و
كذا في ذات الولد قوله ولا يجوز الخ قد مر ان سبب الاختلاف وجوده في الرواية والخبر بمثله عددا ويرتفع الجهالة في المشاهدة والوصف لرفعها ولا يبعد الصحة فيه
مع الوزن وسبب المنع في الجلد ايضا هو الاختلاف الكثير بالغلظ وكذا النبل المعمول دون عيدانه فانه ضبط بالوصف وكذا سبب عدم الجواز في الجواهر واللآلي كانه
الكبار منها لا الصغار التي تشترى للادوية فالظاهر انه يجري فيها السلف لعدم الاختلاف التام فيها وبيعها وزنا وفي عدم الجواز في العقار تامل وابعد منه الارض فانه يجوز
بيعها من غير مشاهدة على الظاهر وغيرها مسلمة على ما قيل وان قال بعض بالمساحة ولا شك انه احوط ويمكن حملها على عقار وارض يكون المشتري جاهلا بمثالها مطلقا جاهلا
قوله ولو قال الخ كل ما يطلق على شيئين واكثر اذا علق الاجل به مثل ان يقول الى ربيع والجمعة والخميس ينصرف الى اولها للعرف في الصدق مثلا اذا قيل الى ربيع حصل
الربيع الاول صدق عليه حلول الاجل لوجود ما شرط فيه وصدق عليه فلا جهالة فيصح فيحل عليه مثل الجمعة والخميس واما اذا قيل الى شهرين فيحل الاجل بمضيهما معا
فيحل بالجزء الاخير ودخول ما بعده من الشهر وهو ظ لان معنى قوله الى شهرين او شهر مضي ذلك عرفا كما هو المتبادر واما اذا قيل الى شهر رمضان مثلا فيحل بدخوله لما مر قوله
ولا يجب الخ دليل عدم الاشتراط هو عموم ادلة تجويز هذا البيع خصوصا مع خلوها عن بيان اشتراط ذكر موضع التسليم مع عدم المانع والجهالة ولاحتمال النزاع و
لاختلاف الاغراض ينتفع بانصرافه الى موضع يقتضيه العرف كما في سائر البيوع والعقود خصوصا النسيئة نعم الاحوط ذلك خصوصا مع وقوعه في موضع يعلمان مفارقته
قبل حلول الاجل او يحتاج نقله الى مؤنة ولم تكن عادة فان كان مقتضى العادة والقرينة شيئا والا انصرف الى موضع الحلول لان مقتضى العقد وجوب تسليم المبيع
عند الحلول في اي مكان كان مع وجود المسلم فيه عادة وعدم قرينة ارادة خلافه ولكن ظ كلام الاصحاب ان موضع التسليم موضع العقد فان كان لهم دليل من اجماع
او غيره والا فالقياس مما مر واعلم ان الظ ان مراد المص والانصراف الى بلد العقد مع اقتضاء العادة فقد يراد الى تلك المحلة بل الى بيته كما هو المتعارف ان من اشترى حملا
من اهل القرى لم يجيئوا الى بيت صاحبه وكذا في بيع الماء والحطب مع قرينة وعادة غير ذلك يتبع مع العقد بوجه فلا يحتمل مكان الطلب بعد الحلول خصوصا اذا لم يكن
على احدهما ضرر فلا ينبغي التجاوز عنه مما يجب الاعطاء الا في بلد العقد وكذا عند الاخذ القول بذلك فتأمل قوله ولا يجوز الخ اي لا يجوز بيع ما اشتري بالسلم قبل حلول
اجله لانه الا بعد الاستحقاق ولا موجب له كان دليله الاجماع واحتمال دخوله تحت بيع الدين بالدين فتم خصوصا على من عليه لانه مقبوض له ويجوز بعده وبعد القبض من غير
خلاف فيه واما قبل القبض فالظاهر الجواز على كراهية في المكيل والموزون خصوصا الطعام عدا التولية لما مر في جواز بيع المبتاع ثم انه يظهر من بعض عدم جواز بيعه بجنس ما اشتراه
من الدراهم لاحتمال الزيادة والنقيصة الموجبين للربا وهو وجه الجمع بين ما يدل على المنع مثل رواية علي بن جعفر قال سألته عن رجل له على اخر تمر او شعير او حنطة
ايأخذ بقيمته دراهم قال اذا قومه دراهم فسد لان الاصل الذي اشترى به دراهم فلا يصلح دراهم بدراهم قال في بيان الذي افتى بما تضمنه هذا الخبر الاخير من انه اذا كان
الذي اسلف فيه دراهم لم يجز له ان يبيع عليه بدراهم لانه يكون قد باع دراهم بدراهم وربما كان فيه زيادة ونقصان وذلك ربا وفي هذا الكلام تامل اذ قد لا يكون ذلك
مع ان الظاهر انه ليس هنا بيع الدراهم بالدراهم وان كان الاصل الدراهم لان المشتري الاول ما يملك الا المتاع المشترى فيه وايضا ظاهر الرواية انه لا يجوز بيع الدراهم بالدراهم مع
غير سند الى الامام وفيه بنان بن محمد وقد نقل عن الصادق انه لعنه وبين معارضته بعموم الكتاب والسنة الدالة على الجواز وخصوص الاخبار وقد مر البعض في شرح في تغيرها
قوله ولو باع نسيئة ويدل عليه ايضا مرسلة ابان بن عثمان عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يسلف الدراهم في الطعام الى اجل فيحل الطعام فيقول ليس عندي

طعام

ولو رضي بأقل صفة أو قدراً صح ولو دفع أجود وجب القبول بخلاف الأزيد ولو دفع من غير الجنس افتقر إلى التراضي ولو وجد به عيباً رده وعاد الحق إلى الذمة سليماً ولو ظهر أن الثمن من غير الجنس بطل العقد وإن كان منه معيباً كان له الأرش أو الرد ويقدم قول مدعي القبض قبل التفرق ولو امتنع من التسليم فللمشتري الفسخ والإلزام ويجوز اشتراط ما شرع في السلف. متن

كتاب التجارة

طعام ولكن انظر ما قيمته فخذ مني ثمنه قال لا بأس بذلك ورواية الحسن بن علي بن فضال قال كتبت إلى أبي الحسن ع الرجل يسلفني في الطعام فيجيء الوقت وليس عندي طعام أعطيه بقيمته دراهم قال نعم قال الشيخ الجزء الأول مرسل ويمكن أن يقال إن الثاني مكاتبة مضمرة ثم قال ولو كان مسنداً لكان قوله انظر ما قيمته فخذ مني ثمنه يحتمل أن يكون أراد انظر ما قيمته على السعر الذي أخذت مني لأنا قد بينا أنه يجوز له أن يأخذ القيمة برأس المال من غير زيادة ولا نقصان والجزء الثاني أيضاً مثل الأول في قوله على الخبرين يحتملان وجهاً آخر وهو أن يكون إنما جاز له أن يأخذ الدراهم بقيمته إذا كان قد أعطاه في وقت السلف غير الدراهم ولا يخفى بعد التأويلين مع عدم الحاجة لما تقدم على أنه تدل على الإجماع على تصحيح ما صح عن أبان بن عثمان فهو واضح سنداً من رواية علي بن جعفر عليهم منا الخبار يدل على عدم أخذ الزيادة على رأس المال إذا نعدما سلف فيه مع المعارض وسيجيء قوله ولو رضي إلخ وجهه ظاهر وتقدم الأقوال بخلاف الأزيد لأن فيه إعانة لذلك وجه الأصل وإن في قبوله منة غالباً هذا إذا كان الزائد مما ذا فلا بأس وأما إذا كان ممزوجاً ويكون في تخليص مشقة ما ينبغي القول بالقبول والحاصل أنه ينبغي التسامح في القضاء والاقتضاء كما مر وعدّ الجاهلية فلو كان عرض صحيح متعلق بعدم أخذ الزيادة فهو حسن وإلا ينبغي القبول مع التقاء الصاحب قوله ولو دفع إلخ الافتقار إلى التراضي ع واضح بل ينبغي بقاء أمره ملك حتى عامن صلح وأبرء ما في الذمة وتمليك الموجود ولا يبعد اللزوم مع التراضي قولاً وفعلاً مع احتمال العدم للأصل وعدم ثبوت كونه لازماً قوله ولو وجد إلخ أي لو المسلم فيه وجد فيه عيباً ما بقاؤه رده وطلب الصحيح منه ويصير الحق في ذمة المسلم إليه سليماً صحيحاً كما كان يعني لا يتعين بمجرد الدفع فيما دفع مع كونه من جنس العيب قوله ولو ظهر إلخ أي لو ظهر الثمن الذي دفع المسلم من غير جنس ما شرط بأن يكون ثمناً معيناً مع كون الشرط ففيه بطل العقد من رأسه وذا ظاهر إذا كان بعد التفرق لأن القبض قبله شرط في السلم على ما مر وأما قبله فلا فلو قبض قبلهما صح العقد قوله وإن كان إلخ يعني لو كان المدفوع من جنس ما شرط ولكن كان معيباً فله الأرش العيب والرد أيضاً كما هو المقرر في كل المعيبات وفيه تأمل إذ قد يكون الثمن في الذمة فالتعيين بمجرد الدفع والأخذ مشكل بل ينبغي أن يكون له الرد وطلب ما شرط صحيحاً كما في غير الجنس لما وقع عليه العقد أمر كلي صحيح وليس هذا من أفراده فكيف يتعين بأخذ ما ليس من أفراده بل لو سلم كونه من أفراده يمكن القول بعدم التعيين لأنه مشروط بالصحة ولكن الظاهر أنه إذا كان غير معين ينبغي البطلان إذا ظهر بعد التفرق والصحة وطلب البدل الصحيح قبله لعدم تحقق القبض لأن المقبوض ليس من أفراد ما شرط قبضه وأما إن كان معيناً فليس ببعيد ما ذكره وكأنه مراده ولكن أخذ الأرش أيضاً مشروط بكونه قبل التفرق فيبطل ما قابله من المبيع لو لم يقبض الأرش قبله لأن الأرش جزء من الثمن ولم جزء من المبيع ولو لم يقبض قبل التفرق وهو شرط للصحة في الكل وقد مر أنه إذا قبض البعض دون البعض قبله صح في المقبوض وبطل في غيره ويحتمل هنا الصحة إن كان القبض بعد التفرق لأن المقبوض من جنس ما شرط كأنه ضعيف بما تقدم قوله ويقدم إلخ يعني إذا اتفقا على قبض ثمن المسلم فيه فادعى أحدهما أن القبض وقع قبل التفرق فصح العقد لوجود شرطه والآخر أنه كان بعده فبطل فالقول قول مدعي الصحة مع عدم البينة ويمكن معها من الطرفين أيضاً مع اليمين ترجيحاً لجانب الصحة وتكافؤ الدعوى والبينة ثم قوله ولو امتنع إلخ يعني لو امتنع المسلم إليه تسليم المسلم فيه وقت الوجوب فعند ذلك يتخير المسلم بين فسخ العقد وأخذ ثمنه وبين إلزامه بإعطاء المسلم فيه هذا ظاهر العبارة وفيه تأمل لأنه إن كان مع التأخير سواء كان من جانب المسلم إليه والمسلم يمكن أخذ المسلم فيه شرعاً فالظاهر عدم التخيير بل له الإلزام بأخذ حقه على أي وجه ممكن فإن في يده أو يمكن أخذه منه بوجه قبل المقاصة إن أمكنت وإلا فالصبر حتى يأخذه إما في الدنيا أو في الآخرة كما في سائر الحقوق وإن لم يمكن بأن انقطع المسلم فيه وما بقي منه شيء يمكن تحصيله عادة وشرعاً فلا يكلف المسلم إليه ولا يخير المسلم في الإلزام والفسخ وأخذ الثمن والثمن أنه له الصبر إلى أن يوجد أو الفسخ وأخذ ما سلم عيناً أو قيمته إن كان قيمياً أو تعذر المثل إن كان مثلياً ويدل عليه موثقة عبد الله بن بكير سألت أبا عبد الله ع عن رجل سلف في شيء يسلف الناس فيه من الثمار فذهب زمانها ولم يستوف سلفه قال فليأخذ رأس ماله أو لينظره ولا يضر توثيقها بعبد الله لأنه ممن اجتمعت عليه العصابة على أن وجه الانتظار ويدل على أخذ ما أعطاه لا أزيد أخبار كثيرة مثل صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر ع قال قال أمير المؤمنين ع من اشترى طعاماً أو علفاً إلى أجل فلم يجد صاحبه فليس شرطه إلا الورق فإن قال خذ مني بسعر اليوم ورقاً فلا يأخذ إلا شرطه طعاماً أو علفاً فإن لم يجد شرطه وأخذ ورقاً لا محالة قبل أن يأخذ شرطه فلا يأخذ إلا رأس ماله لا تظلمون ولا تظلمون ولا يضر اشتراك محمد بن قيس لما مر غير مرة مع أن هنا أخباراً كثيرة مثل صحيحة يعقوب بن شعيب المتقدمة قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يسلف في الحنطة والتمر بمائة درهم فيأتي صاحبه حين يحل الذي له فيقول والله ما عندي إلا نصف الذي لك فخذ مني إن شئت بنصف الذي لك حنطة وبنصفه ورقاً فقال لا بأس إذا أخذ منه الورق كما أعطاه ولا يضر أن دلالته هذه بالمفهوم لأنه مفهوم الشرط المعتضد بالأخبار الكثيرة جداً ويحمل على المساوات لرأس ماله ما يدل على جواز أخذ قيمة المسلم فيه مثل صحيحة عيص بن القاسم عن أبي عبد الله ع قال سألته عن رجل سلف رجلاً دراهم بحنطة حتى إذا حضر الأجل لم يكن عنده طعام ووجد عنده دواباً ورقيقاً ومتاعاً يحل له أن يأخذ من عروضه تلك بطعامه قال نعم يسمي كذا وكذا بكذا وكذا صاعاً ولكن مقتضى القاعدة الفقهية أن يكون له أخذ المسلم فيه بأي ثمن كان كما هو ظاهر الرواية ويمكن حمل الأول على الاستحباب أو تقصير المسلم إذا زاد قيمة المسلم فيه هنا ويمكن حمل المتن على أنه إذا كان المسلم فيه موجوداً عند غيره وهو قادر على تحصيله فإن لم يفعل يكون للمشتري ذلك وذلك غير بعيد لتقصيره وليس في ظاهر الأخبار ما ينافي ذلك بل ظاهرها عدم وجوده عند المسلم إليه ظاهر الفوائد من عدم الفسخ ويمكن حمله على تقدير المشقة وكون رأس المال المسلم فيه أقل أو مساوياً ويمكن أن يكون المراد الإلزام الإلزام بالمسلم فيه بعد إمكان حصوله ولو كان في سنة أخرى فتكون العبارة موافقة للشرح والمذكور في سائر الكتب هذا كله مع عدم تقصير المسلم في الأخذ مع الدفع إذ قد مر أنه لا يضمن لعزيم بعد الدفع والتسليط فإذا عزله وسلطه على الأخذ وتلف لم يضمن المسلم إليه ليس له أحد الأمرين وهو ظاهر قوله ويجوز إلخ كالقرض في البيع والاستئذان والرهن في الضمان وقد مر دليله فتذكر وهو أنه عقد قابل للشرط الذي لا يوجب جهالة في أحد العوضين ولا موجباً لأمر غير جائز فيجوز بالكتاب والسنة مثل أوفوا بالعقود والمسلمون عند شروطهم قوله المطلب الثاني في المرابحة والمواضعة من الربح والوضع هما المعاملة برأس المال مع زيادة أو نقصان ولما كان من الطرفين صح المفاعلة وإن كانا من جانب واحد وأقسام البيع باعتبار الإخبار برأس المال وعدمه أربعة البيع مع عدم الإخبار وهو المساومة مثل هو أفضل الأقسام السلامة عن الإخبار إذ قد يقع المخبر في الكذب وصعوبة أداء الأمانة وبعده عن مشابهة الربا ولورود الرواية الدالة بالتنزه عن غيرها وأشملها

شائبة

ملاشالا في المرابحة والمواضعة ... ربح والوضيعة كان عشرة كذا بقول اشتريت بكذا او راس مالي كذا او تقوم على بكذا او لو عملا فيه قال راس مالي كذا وعملت فيه بكذا

البيع بالزيادة مع الاخبار وهي المرابحة والنقيصة مع ذلك وهي المواضعة او بالمساواة وهي التولية والظاهر ان جواز الجميع عند الاصحاب مجمع عليه وسنده الكتاب والسنة **قوله** يجب الخ اشارة الى المرابحة والمواضعة وشرط جوازهما هو ذكر راس المال جنسا وقدرا ان كان وقدر الربح كذلك بحيث تزول الجهالة التامة من المعاملة كما تشد والظاهر انه يكفي كونهما اي الربح والوضع معلومين وان لم يكونا معلومين حال البيع عند المتعاقدين مع امكان العلم بعد الحساب كما في بعض المسائل الجبرية عند العارف ويشعر به تجويز المسائل الجبرية **قوله** والوضيعة الخ حيث لا يعلم الا بعد الحساب والتامل فيه كما هو معلوم ويجيء ويظهر من خبر مع ذلك ايضا **قوله** ويقول الخ يشير الى عبارة المرابحة وهي تدل على تعيين راس المال والربح بحيث لا يلزم منه كذب مثل ان يقول اشتريت بعشرة او راس مالي عشرة وبعتك بما اشتريت به او بربح درهم او تقوم على بكذا او بعتك به وبربح دينار مثلا وهذه العبارات تصح اذا اريد الخبر بان راس المال فقط والاخيران يصحان مع الاخبار بما الخرج عليه ايضا لمثل ما يعمل فيه بنفسه او غيرهما دون الاولين الى ما اشار بقوله لو عمل فيه باجرة **قوله** ويسقط الخ يعني اذا ظهر المبيع معيبا واخذ ارشه ثم اراد البيع مرابحة يسقط الارش المأخوذ من الثمن ثم يخبر بالباقي لانه جزء من الثمن قد رد الى المشتري فصار الثمن هو الباقي فلا يجوز الخبر الا به ولا يسقط ارش الجناية الواقعة على العبد المبيع او الدابة المبيعة عند المشتري الذي اخذه لانه ليس من الثمن بل هو بمنزلة كسب ونفع استحصله المشتري بعده نعم لو تعيب ونقص منها عضو بحيث يوجب نقصان القيمة يجب الاخبار ولا اقل ان يقول اشتريت بكذا وكان صحيحا ثم صار عليه هذا العيب الحاصل وكذا لا يسقط ما حط البائع عن المشتري لانه ابراء وهبة مستأنفة الا ترى انه قد يبرئ جميع الثمن ولا شك انه يجوز له المرابحة وكذا لو اخذ الثمر من الاشجار المبتاعة لا يسقط الثمرة بل يخبر بما اشتريت من غير اسقاط الثمرة والظاهر ان هذا في الثمرة المتجددة الغير الموجودة حال الشراء الشجرة والا يجب الاخبار بانه اشترى بثمرة بكذا واخذ الثمرة التي كذا وكذا لانها جزء من المبيع **قوله** ولو جنى الخ يعني لو جنى العبد المبتاع ثم فداه المولى بمال يجوز ان يضم الفداء الى راس المال ويخبر بالمجموع موضحا كما مر من عدم اسقاط ارش الجناية **قوله** ولو اشترى الخ يعني لو اشترى امتعة في بيع واحد لم يجز بيع بعضها مرابحة وان تقوم كل واحد عنده بشيء وجعل لكل واحد شيئا معينا وان كان يجعل الثمن الادنى في مقابلة اعلاها لانه كذب لان البيع الجملة ليس كل بيع بشيء معين نعم يجوز له ان يبيع لك على هذا الوجه بان يخبر باني اشتريت الجملة التي كانت كذا وكذا وقومت هذه منها بكذا وكذا وابيعها به وبربح كذا ويصح وان لم يكن مرابحة حقيقية ولكن يجري عليه حكم المرابحة في الجملة وهو ظاهر وموجود في صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يشتري المتاع جميعا ايبيعه مرابحة بقوله اياه لا حتى يبين له انما قومه **قوله** وكذا الخ اي لا يجوز للدلال ان يخبر بان راس مالي هذا كذا لو قوم عليه صاحب المتاع بان قال لم بع هذا بكذا وكذا والفاضل لك لانه كذب قد ورد اخبار صحيحة بصحة ذلك وورد في خبر عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يحمل المتاع لاهل السوق وقد قوموا عليه قيمة ويقولون بع فما ازددت فلك قال لا باس بذلك لكن لا يبيعهم مرابحة والظاهر لزوم الوفاء بذلك القول للايفاء بالقول والعهد ولانه الظاهر من هذه الاخبار الدالة على عدم الباس بمثل قوله بع متاعي بكذا والفاضل لك وما ازددت على كذا وكذا فهو لك لا انه جعل الجعالة **قوله** يجوز الخ قد مر هذا مرارا وينبغي التقييد بكون ما يشتري لان حال الاحسن الشراء وتقييد الزيادة والنقيصة ما لا يوصل الشراء الى عدم الجواز لاشتماله على الاسراف وتخصيص الكراهية بغير الطعام بغير التولية لما تقدم ان الطعام حرام والتولية ليست بمكروهة ايضا على الظاهر وكذا مر شرح قوله ولو شرط الشراء في العقد لم يصح الخ وانه يصح مع الاطلاق وان كان من قصدهما البيع على البائع بعده بعوض ضمنا انه للثمرة وكان في خاطرهما ذلك اولى لكن ما شرطاه لا لفظا ولا قصدا نعم قصدهما انه اذا وقع هذا البيع المطلق ان يتفاسخا البيع بعده من غير شرط لفظا ولا معنى بل اذا تعاملا من دون قصد ذلك خالية عنه لفظا ونية الا انهما يريدان ذلك بعده تبرعا واستيفاء لا وفاء للشرط وهو ظاهر وقد نقل هنا سؤال وجواب في خبر وما مر وانما اذا كان القصد الشرط وذكر ذلك معنى وان لم يذكر في العقد كان المعاملة على باب الظاهر عدم الانعقاد كما مر وقد ذكر فلا يبطل القصد على ذلك فان العقود تابعة للقصود **قوله** فلو باع الخ اشتراط الحرية ليصح البيع الاول حتى يجوز الاخبار بالشراء للبيع الثاني كما انه مبني على عدم تملك العبد اما اذا قيل بتملكه كما هو مذهب الاكثر والشارح فلا يظهر الاحتياج الى ذلك لصحة البيع الاول بما وقع فيصح الاخبار بما وقع وينبغي ان لا يكون الغرض مجرد الاخبار براس المال حيلة ليتحقق البيع الحقيقي **قوله** ولو بان الخ يعني لو ظهر ان الثمن الذي وقع عليه العقد لان البيع انما وقع عليه لحصول الرضا الا به وما وقع الا كذب في خبر البائع وهو مما لا يوجب البطلان ولا نقص الثمن نعم يوجب ثم او بين رد المبيع لاحبه الخيار لتدليسه وغشه ثم انه قد يتخيل عدم الانعقاد انما لعدم حصول الرضا الا مبنيا على ذلك القول واعلم انه ينبغي عدم الايقاع الا مع المساواة وعلى تقدير غيره ينبغي الاخبار بجميع ما يمكن له تاثير في كثرة الثمن مثل ان كان البيع مع ولده وزوجته وغلامه واشالهم مما فيها محونة لكان النفع لم يخرج منهم بالكلية او كان غبنا في البيع الاول وما كان الشترى بصير لهم تقاوغيرذلك **قوله** لا يقبل الخ يعني لو باع المشتري ولا مع الاخبار براس المال بثمن معلوم ثم ادعى ان راس المال كان اكثر مما اخبر به لم يقبل دعواه فان لم يمنع بينة ايضا لتكذيبه نفسه بالاقرار الاول وسماعه هنا غير ممنوع والا لم يتم اكثر الاقرارات لانه قد يستفصح ثانيا ويمكن ان يقال ينبغي سماع دعواه مع البينة اذا ظهر لاخبار الاول تاويلا محتملا مثل ان يقول قلت لو كيلي ان يبيعه بعشرة ونهب له شيء في جانب وقال اشتريته مع جواز الشراء له باكثر مما ذكر الثمن توهم انه اشترى بما قلت له فاذا قد تحقق انه اشتراه باكثر او علم غلط الوكيل سهوا او غير ذلك توهم عدم تمام الاقرارات مندفع بالشرط والبينة بل لا يبعد الاحلاف وسماع من غير بينة ايضا الا مع الثمن بصدقه وكونه غالطا في الخبر الاول **قوله** ينسب الخ المراد انه نسبة الربح اليه معنى بالاضافة اليه سواء كان بواسطة حرف الاضافة مثل اربح بيده والربح او بغير واسطة مثل بحكذا او بكره نسبة الى الثمن مثل ربح كل عشرة كذا وربح الثمن كذا اواربح في راس المال كذا وغير ذلك لانه نسبة الى راس المال ان يقول بعده دوازده ودو يازده وللرواية الدالة المنع عن مثله مثل رواية محمد قال ابو عبد الله اني اكره بيع عشرة احد عشر وعشرة اثنا عشر ونحو ذلك من البيع لكن ابيعك بكذا وكذا مساومة قال واتاني متاع من مصر فكرهت ان ابيعه كذلك وعظم علي فبعته مساومة ورواية الحلبي انه قال ابو عبد الله اني اكره بيع ده يازده وده دوازده ولكن ابيعك بكذا وكذا ولا نهي غير ظاهر بل الظاهر كراهة المرابحة بمثل هذا او لو نية المساومة كما يدل عليه رواية الحلبي عن ابي عبد الله قال قدم لابي عبد الله متاع من مصر فصنع طعاما ودعا له التجار فقالوا ناخذه منك بده دوازده فقال لهم ابو عبد الله وكم

بكون

ولو اشترى نسيئة اخبر بالاجل فان اهمل تخير المشتري بين الرد والاخذ حالا على رأي ولو قال بعتك بمائة وربح كل عشرة درهم فالثمن مائة وعشرة ولو قال مواضعة كل عشرة درهم او مواضعة العشرة درهم فالثمن تسعون ويحتمل ان يحط من كل احد عشر جزء من درهم والتولية البيع برأس المال فاذا قال وليتك اياه او بعتك بمثل ما اشتريت لزم المشتري ما وقع عليه العقد في اللواحق وفيه مطالب الاول في الخيار وفيه فصول الاول في اقسامه وهي سبعة خيار المجلس يثبت في البيع خاصة ما لم يفترقا او يشترطا سقوطه او يوجباه ولو اوجب احدهما سقط خياره خاصة متن

يكون ذلك فقال له في كل عشرة الا اثنين فقال انا ابيعكم هذا المتاع باثني عشر الفا وكأنه لما ورد عدم البأس في المرابحة الغير المضافة الى الثمن حمل على الكراهة فيه وهو في رواية علي بن سعيد قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل يبتاع ثوبا فيطلب مني مرابحة ترى بيع المرابحة بأسا اذا صدق في المرابحة وسمى ربحا دانقين او نصف درهم فقال لا بأس وانما العجب ان الدليل قاصر عن الدلالة على الكراهة نقل في ح يع القول بالتحريم صح التحريم بالكراهة لاجله لعل عنده دليل غير ما نقلنا فتدبر **قوله** ولو اشترى الخ يعني لو كان في البيع الاول الحلول لا بد ان يخبر انه كان مؤجلا بكذا لان للاجل قسط من الثمن ولانه كخيانة وغش فان اهمل ترك ذكر الاجل كان كمن زاد في الثمن فكان للمشتري الخيار المقدم بين الرد والاخذ بالثمن حالا كما مر في الزيادة على الثمن لانه ليس باعظم منه ولانه ما وقع البيع الا على الثمن حالا الا انه تبين خيانة وغش فيكون للمشتري الخيار في الرد والرضا بما وقع هذا مقتضى القواعد اما مقتضى الرواية فهو ان له المتاع مؤجلا بمثل الاجل الذي اشتراه البايع ولانه ان رضا ما لا غش حتى لا يحصل الخيانة ولانه انما اراد العقد المعلوم من الزيادة على رأس المال فيحمل على رأس المال بالاجل الا انه ما ذكره ولانه ذكره من غير تقييد بالاجل والحلول يحمل على الاجل هنا لكونه مرابحة مع الاجل في الاول وان كان محمولا في غير هذه الصورة على الحال كصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في الرجل يشتري المتاع الى اجل فقال ليس له ان يبيعه مرابحة الا الى الاجل الذي اشتراه اليه وان باعه مرابحة ولم يخبره كان للذي اشتراه من الاجل مثل ذلك ومنه صحيحة ما رأيت غيرها وقيل ظاهر الاخبار يقتضي ثبوت مثل الاجل والظاهر انه يكون مخصوصا بصورة ترك الاجل والحال فيكون الحكم في صورة ذكر الحال ما ذكره المص **قوله** ولو قال الخ هو ظاهر لان ربح كل عشرة خارج عنها فتزيد على مائة عشرة دراهم فيكون مجموع الثمن الثاني مائة وعشرة **قوله** ولو قال الخ اشارة الى حكم المواضعة وهو القسم الثاني اي لو قال بعتك هذا بمائة وهو رأس المال ووضيعة كل عشرة درهم او مواضعة ذلك الوضيعة والمواضعة بمعنى واحد الا انه اولى لعدم الوضيعة الا من جانب احد فلا يحتاج الى التكلف كان قوله وضيعة الخ حالية فالظاهر وجود الواو وتبدل قوله وضيعة قيل وجه كون الثمن تسعون ان الاضافة بمعنى من التبعيضية فكانه قيل الوضيعة من كل عشرة درهم درهم وذلك يقتضي كون الوضيعة لكل عشرة جزء منها فاذا وضع من كل عشرة من مائة واحد ابقى تسعون وهو واضح ووجه الثاني احتمال كون الاضافة بمعنى اللام فكانه قيل الوضيعة لكل عشرة درهم فيكون الوضيعة خارجة عما وضع عنه كالربح لكل عشرة فاذا اخذ لكل عشرة درهم من خارج يجتمع الوضيعة تسعة ويبقى واحدة وهي واذا جزئت باحد عشر جزء وحذف احدها صار الوضيعة تسعة دراهم وجزء واحد من احد عشر جزء من درهم واحد فالثمن واحد وتسعون الا جزء من احد عشر جزءا من درهم وهو ظ وكانه اخذه من حيث ذكر انه اذا قال الوضيعة من كل عشرة درهم يكون الثمن تسعين واذا قال لكل عشرة يكون واحدا وتسعين الا جزء من احد عشر جزءا من درهم واحد فيه تأمل فانه يحتمل كون الاضافة بالمعنيين ثم لا ترجيح فينبغي البطلان لعدم العلم ويحتمل رجحان الاول للتبادر ولان الثمن وكأنه لذلك قدمه ولان اللام لا يقتضي خروج الوضيعة عن الموضوع لهذا يصح ان يقال الوضيعة لرأس المال كذا وغير ذلك ويحتمل رجحان الثاني بان الاصل عدم الوضع فكلما يحتمل الاقل يكون الحمل عليه ولكن فيه تأمل على تقدير تسليم ان مقتضى الكلام ان الوضع لكل عشرة درهم فبعد حذف التسعة من مائة لا ينبغي وضع شيء آخر عن تلك الواحدة اذ لا دليل عليه فيكون الثمن واحدا وتسعين ويؤيده ان الاصل عدم الوضع فلو ادعى هذا المعنى تقبل عنه ولو ما او تعذر التفسير يحمل عليه جزما ومنه قد علمت ان البناء الثاني غير جيد وان هذا الاحتمال الاخر وهو احد الاحتمالين ما تعرض له الاصحاب والبناء الاول ايضا غير جيد لان الاضافة بمعنى من لا يكون الا في من البيانية وذلك مشهور ومبين في موضعه من كتب النحو وعلى تقدير جواز كونها للتبعيض الحصر فيه غير ظ لجواز كونها لغيره فيحتمل ان يكون الوضيعة من كل عشرة سالمة درهم فيؤول الى الاحتمال الذي ذكرناه وهو الاولى لما مر فعلم ان الاحتمالين غير جيدين وان ما رتب على البناء الثاني لا يترتب عليه ثم الظاهر انه ليس ببعيد كون مراد المص ان الاولى الاحتمال الاول مبنيا على تقدير كون الوضيعة من كل عشرة والثاني على تقدير كونها لكل عشرة لما نقلنا انه صرح في غيره بل في غيره ايضا انه اذا قال من كل عشرة يكون الحكم ما تقدم وكذا لكل ولكن لا بمعنى كون الاضافة الاولى بمعنى من والثانية بمعنى اللام بل بمعنى تقدير من واللام وحذفهما منه لفظا مع وجودهما نية والا يصا لكما يوجد في الفعل وايضا يبعد دعوى التبادر من قوله من كل عشرة ثم ما ذكره ولهذا ما نقل الخلاف فيما اذا تلفظ بمن وقيل من كل على انه قد نقل في حاشية الكشاف جواز الاضافة بمعنى من التبعيضية في فاتحة الكتاب كما في قوله تعالى لهو الحديث فالمناقشة بان الاضافة بمعنى من انما يكون في من البيانية ساقطة اذ لا يخفى على مثل المص وغيره خفاء هذا المعنى مع وجوده في اكثر كتب النحو ومعرفة المبتدي بل يكون نظره الى ما قلناه او الى ما ذكره في حاشية الكشاف قال في اضافة فاتحة الكتاب وذكر بعضهم ان هذه الاضافة بمعنى من التبعيضية لان الشيء بعضه وقال في الكشاف في اوايل سورة لقمان في تفسير ومن الناس من يشتري لهو الحديث ان معنى اضافة اللهو الى الحديث التبيين وهي الاضافة بمعنى من الى قوله ويجوز ان يكون الاضافة بمعنى من التبعيضية كانه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث الذي هو اللهو منه وقال المراد الحديث المنكر كما ورد في الحديث الحديث في المسجد ياكل الحسنات كما تأكل البهيمة الحشيش وبالجملة قد علم من صاحب الكشاف تجويز الاضافة بمعنى من التبعيضية في لهو الحديث ونقله المحشي عن البعض ايضا في فاتحة الكتاب فسقط المناقشة بمنع كون الاضافة بمعنى من الا البيانية وايضا يمكن ان يقال ان المتبادر من الوضيعة عن العشرة اذا كان الكلام بتقدير اللام ويكون تقسيم الدرهم الواحد بناء على ان المقسم يجري كل جزء من رأس المال باحد عشر جزءا او الوضيعة لكل عشرة جزء من خارجها بناء على ملاحظة الاحتياط لجانب المشتري والاصل عدم الزيادة ولكن بقي بعض المناقشات مع المناقشة في التوجيه فتأمل فان ما ذكرناه غاية ما امكن **قوله** والتولية الخ اشارة الى القسم الثالث وهو اولى من الاولين اذا كان المشتري مؤمنا لكراهة الربح على المؤمن والثاني يمكن ان يكون اولى منهما وكون الثالث اولى من الاول لحفظ رأس المال خصوصا مع حاجة البايع وغناء المشتري وقد ترك المساومة التي هي اولى من الكل كأنه لدليله ودلت عليه الاخبار المتقدمة ايضا في كراهة اضافة الربح الى الثمن لعل وجه الترك ظهورها وشهرتها لكون اكثر البيوع على ذلك الوجه فتأمل **قوله المقصد الرابع** في اللواحق الخ قال في ذكره الاصل في البيع اللزوم لان الشارع قد وضعه مفيدا لنقل الملك من البايع الى المشتري والاصل الاستصحاب وكون الغرض

تخير المشتري صح

او يكون الواو بمعنى مع وهو بعيد نعم

فاتحة م

من خارج

تمكين كل من المتعاقدين من التصرف فيما صار اليه انما يتم باللزوم ليؤمن من نقض صاحبه عليه انما يخرج عن اصله بامرين احدهما ثبوت الخيار والثاني ظهور عيب في احد العوضين ولعل دليله عدم الخلاف في ان مقتضى البيع هو اللزوم مستندا الى الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود ومثل قول ابي عبد الله عليه السلام المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله فانه لا يجوز في صحيحة عبد الله بن سنان وغير ذلك كما سيجيء فهو مؤيد لما قلناه من اللزوم في بيع المعاطاة فتذكر ثم ان اقسام الخيار سبعة الاول خيار المجلس ولعل الاضافة من قبيل اضافة المسبب الى السبب كما في خيار العيب اي ثبت بسبب ثبوت كون المتعاقدين في مكان العقد او في حكمه مثل ان فارقاه مصطحبين ثم بقاؤه ببقائهما على تلك الحالة ولم يفارق احدهما الآخر تفارقا عرفيا دليله اجماع الاصحاب كما يفهم من كره مستندا الى الاخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ثلثة ايام في الحيوان وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله البايعان بالخيار حتى يفترقا وصاحب الحيوان ثلث وفي عدة انه التاجران بدل البايعان وفي صحيحة فضيل عن ابي عبد الله عليه السلام كان ... البيعان بالخيار ما لم يفترقا فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما اي في البيع وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله البيعان بالخيار الى ثلثة ايام وغير ذلك ثم انه ذكر في كره انه يسقط هذا الخيار باربعة الاول الافتراق والظاهر ان المراد تفرق احدهما عن الاخر بحيث يقال انه تفرق قال فيها السقوط به اجماعي ولما ثبت في الشرع كونه مسقطا ولم يبين معناه شرعا كان المراد به العرفي كما في غيره مثل القبض والحرز والاحياء والظاهر انه يتحقق بالخطو للصدق ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان ابي ابتاع ارضا فلما استوجبها قام فمشى خطا ثم رجع فاراد ان يجب البيع وحسنة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول بايعت رجلا فلما بايعته قمت فمشيت خطا ثم رجعت الى مجلسي ليجب البيع حين افترقنا وهذه كالصريحة في ان الاعتداد بمجرد المفارقة بالخطى ويفهم من كلامهم انه يتحقق بما يتغير مثل خطوة كما صرح في يب وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما رجل اشترى بيعا فهو بالخيار حتى يفترقا فاذا افترقا وجب البيع قال وقال ابو عبد الله عليه السلام ان ابي اشترى ارضا يقال لها العريض من رجل فتبايعا من صاحبها بدنانير فقال اعطيك ورقا بكل دينار عشرة دراهم فباعه بها فقام ابي فاتبعته فقلت يا ابه لم قمت سريعا قال اردت ان يجب البيع ولعل فيها دلالة على جواز بيع ما في الذمة قبل القبض وفي زمان الخيار في الجملة ومنها يعلم ان تفرق احدهما يكفي ولو كان قليلا وقد مر في الصرف ما يدل على ان مفارقتهما عن المجلس لا يضر بل لا بد من تفرق احدهما عن الاخر وان ضرب الحائل لا لانه ليس بمفارقة ويحتمل عدم تحقق المفارقة بموت احدهما فيثبت الخيار للحي ولورثة الميت لقيامهم مقامه فيه ثم اعلم ان المتصف بالبايع والتاجر المذكور في الاخبار عليهم لعل المراد ظهوره والظاهر ان الثبوت لمن اوقع العقد سواء كان مالكا او وكيلا وليس ببعيد ثبوته للوكيل بمجرد التوكيل في العقد لكونه من توابع العقد وهو الظاهر من الاخبار لصدق البايع هو المذكور فيها من دون قيد المالك والوكيل مع الوكالة في الخيار ويمكن توقفه على الوكيل وتركه للظهور وقيد به لان الاصل عدم دخوله في توكيل العقد والظاهر انه يحصل بالتوكيل قبل العقد وان قلنا بعدم جواز الوكالة فيما ليس للموكل حال التوكيل لان الوكالة لانه تابع اصل تجري الوكالة فيه مثل ان يوكل في بيع شيء ثم بيع ذلك الشيء واخر وهكذا بل عتقه واجارته وغير ذلك كما يظهر من باب الوكالة وسيجيء تحقيق ذلك انشاء الله تعالى ثم هذا قال في كره لو اشترى الوكيل او باع او تعاقد الوكيلان فالاقرب تعلق الخيار بهما وبالموكلين جميعا والاقرب بالموكلين فيه خروج عن ظاهر النص في الجملة ثم وانه لا يبعد ثبوت الخيار للمالك بناء على تقدير كون العاقد وكيلا لان يده يد الموكل بل هو البايع حقيقة وعدم ظهور المتصف بالبايع التاجر في هذا العقد البيع لغة وعرفا وشرعا الا على الوكيل ثم الثاني اشتراط سقوط الخيار في متن العقد بالمعنى الذي تقدم ولعله لا خلاف عندنا فيه ايضا واوفوا بالعقود وصحيحة المسلمون عند شروطهم وغيرهما دليله ايضا الثالث الاختيار قال في كره يقطع خيار المجلس اجماعا وصورته ان يقولا تخايرنا او اخترنا امضاء العقد او امضيناه او اخترناه او الزمناه وما اشبه ذلك والظاهر ان ذلك بعد العقد او كان قبله واثناءه فهو يلحق بالشرط المتقدم كما اشار اليه في كره وان قال الصيغة من الاثنين فاذا قال احدهما بوكالة الاخر ايضا يمكن صحته ذلك وانه اذا قال احدهما ما يدل على الاختيار والامضاء دون الاخر فيسقط خياره دونه الرابع التصرف فان كان من البايع في المبيع فهو فسخ منه للعقد فيبطل وان كان من المشتري فهو التزام منه فلا يبقى له الخيار وان كان في الثمن فالظاهر ان الامر بالعكس وان كان منهما فالظاهر انه يقدم من تصرفه فسخ وهو ظاهر قال في كره لو اختار احدهما الامضاء والاخر الفسخ قدم الفسخ على الاجازة اذ لا يمكن الجمع ولا انتفاؤهما لاشتماله على الجمع بين النقيضين فتعين تقديم احدهما لكن اختيار الامضاء الذي يدخل في عقده يفسخ باختيار صاحبه الفسخ ورضي به فلا اثر لرضاه به لانه ما بعد ذلك ثم ان المراد بالتصرف غير ظاهر هل هو اللازم والمخرج عن الملك واعم فهو مجمل كما دليله بعمومه واضح اذ مجرد التصرف في المبيع مثلا لا يدل على الفسخ من جانب البايع اذ قد يكون سهوا او لغرض من مباح او حرام وبالجملة انه اعم الا ان تدل قرينة ومع ذلك قد لا يكون الفعل كافيا في خيار الفسخ ويحتاج الى اللفظ فتامل ولعله ما اول الى العرف فكل ما يعد تصرفا سوغ الى انه في ملكه واختياره وقصد فهو التصرف المعتبر دون الغير فتامل لعله فيما سيجيء تحقيق ما والمراد هنا اشارة الى الثلاثة وما ذكر التصرف لعله لظهوره ولما سيجيء في خيار الحيوان انه مسقط وقيد المفارقة المسقطة بالاختيار وما رايت له دليلا في النص ولعل وجهه ما تخيل ان الفعل الجبري بمنزلة العدم فانه ما فعله باختياره فكانه بعد باق في محله خصوصا اذا كان عارفا بالمسئلة واراد المجالس ولعله يجبر له وجه يدل على مصلحته في هذا العقد لانه لو ذهب لم يتم لاثبات هذا الخيار كثير فائدة اذ قد يجبر احدهما الا على المفارقة في الكل فتامل خصوصا الاخير والظاهر ان مفارقة احدهما يسقط خيار الاخر ايضا كما مر في الجبر فالفسخ بيده من دون ان يجبر الاخر على التفرق قال في كره لو اكرها على التفرق وترك التخاير لم يسقط خيار المجلس الا ان يوجد منهما ما يدل على اللزوم وهو ظاهر الروايتين عند الشافعية الى قوله ولو ضربا حتى يفترقا بانفسهما فالاقرب عدم انقطاع الخيار لعدم ظهور الاخبار فلو لم يكن اجماع نحوه يمكن القول بالسقوط ويؤيده ان الامر بيده لو اراد الفسخ لقال فسخت الا ان يمنع عن ذلك بنفسه او كان جاهلا او يكون له بعده ما ارتفه وعم ان الظاهر ان هذا الخيار مخصوص بالبيع عند الاصحاب حتى انه لم يجر في الصلح في المعاوضة التي شبه البيع بعد كونه سعاوكون الدليل مخصوصا بالبيع مع عدم القول بالقياس قد صرح به في كره وايضا الظاهر انه ثابت في انواع البيع اجماعا الا في صورة نقل الخلاف فيها في كره وهو فيمن اشترى من ينعتق عليه مثل شراء ماله نفسه من ولده ومثله عليه من يبيع ماله لاحد ولده من الاخر قال الاقرب ثبوت خيار ... ومال اليه بعض الشافعية فتامل اذ الاجماع فيه على

ما يظهر

وخيار الحيوان وهو ثابت للمشتري خاصة ثلثة ايام من حين العقد على راي شرطاه او لا

يظهر والاخبار التي هي المستند لا تشملها للقول الثاني ايضا ولانه جعل له غاية لا يمكن معها دعوى تفرق احدهما عن الاخر وقد مر ان اصل العقد يقتضي اللزوم والمتبادر في كره عن القول المتقدم لعدا البيع الذي هو الحضر والمشهور على الغالب فيه تامل لا سيما مع على تقدير التسليم فمن اين يعلم هذا الخيار والدليل الذي ورد مخصوص بالغالب ثم العجب انه جعل هذا الخيار للطرفين في بيع الوالي اياما لم يسقط بالشرط والتخاير مع انه في الاصل المنتزع عليه ما كان كذلك فينبغي السقوط بالتصرف هنا وبمفارقة المجلس بجعله نازلا منزلة الرفيق كما انه جعله بمنزلة الشخص قال هو احد وجهي الشافعي وليس بجيد … مما يلزم باسقاط الخيار لو اشترط سقوطه في العقد والا يثبت واما ولا ثانيا لو اشترى من ينعتق عليه بالملك كالاب فالظاهر هنا عدم ثبوت الخيار للمشتري لظهور ادلة العتق التي دلت على ان من اشترى اباه مثلا ينعتق عليه فلا خيار الا ان يجعل ذلك بعد انقضائه مستثنى فيحتاج الى بينة بما يكون في المبيع الذي يجوز تملكه وهنا ليس كذلك ولانه لم يمهله الشرع على المعتق … وبعد القول بعدم الملك في زمان الخيار … ان العقد … يشعر بان لا عتق من ينعتق على المشتري ويبعد ايضا القول بانه بالفسخ ينكشف عدم الملك … ثم الظاهر ان ليس للبائع ايضا الخيار هنا لبعض ما تقدم خصوصا مع علمه بالحال ترجيحا للعتق الذي يترجح عندهم بادنى شيء لا يبعد … لزوم … والتخصيص دليل الخيار على تقدير القول بعمومه على ان في عمومه تاملا … الاجماع حتى انه … تخصيصه هنا قال في كره لو اشترى من ينعتق عليه بالملك كالاب والابن لم يثبت خيار المجلس هنا ايضا الى … النظر الى جانب العتق اقوى وهو احد قولي الشافعية لقوله لن يجزي ولد والدا الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فانه يقتضي … اعتاقا بعد العتق وهو ممنوع الى اخره هذا يشعر بعدم الخلاف عند الاصحاب حيث خص المدعى في دليله باحد قولي الشافعية عندنا انه ينعتق ولا يحتاج الى انشاء عتق … ان الدليل … بعتق … ممنوع … يمكن الاستدلال بعموم ادلة خيار المجلس وقد مر جوابه **قوله** وخيار الحيوان الى اخره الظاهر ان ثبوت الخيار ثلثة للمشتري في الحيوان مما لا خلاف فيه للاصحاب وادعى عليه الاجماع في كره قال وهو عندنا اما الجمع خلافا للجمهور كما نقلنا الاخبار المتواترة عن اهل البيت عليهم السلام الذين هم اعرف بالاحكام حيث هم مختلفها ومهبطها … ولازموا الرسول ص وتقدم الاخبار الدالة عليه في خيار المجلس ويدل عليه خبر … صحيحه عن علي بن رئاب عن ابي عبد الله ع قال الشرط في الحيوان ثلثة ايام للمشتري اشترط او لم يشترط فان احدث المشتري فيما اشترى حدثا قبل الثلثة ايام فذلك رضا منه فلا شرط له قيل له وما الحدث قال ان لامس او قبل او نظر منها الى ما كان يحرم عليه قبل الشراء … ولا يخفى جواز النظر الى وجه الامة … فافهم وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال في الحيوان كله شرط ثلثة ايام للمشتري وهو بالخيار فيها اشترط او لم يشترط وصحيحة ابن سنان … عبد الله … قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يشتري الدابة او العبد ويشترط الى يوم او يومين فيموت العبد والدابة او يحدث فيه الحدث على من ضمان ذلك فقال على البائع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام ويصير المبيع للمشتري شرط البائع او لم يشترط والاخبار في ذلك كثيرة وليس فيها النزاع والشك انما الشك في الموضعين احدهما ثبوته للبائع ايضا ولو باع … المتاع بالحيوان مثل ان يقول بعتك هذه الدراهم او المتاع بهذا الحيوان ويقول صاحبه شريتها به والظاهر ثبوته له ايضا وبالجملة الظاهر انه ثابت لمن ينتقل اليه الحيوان بعقد البيع سواء يقال له البائع او المشتري … في الصيغة بلفظ البيع او الشراء قدمها او اخرها لان الحكمة في الخيار في الحيوان … العيب … عيبا كثيرا ولا يظهر غالبا وايضا يتعلق به اغراض كثيرة مختلفة ولا يعلم حصولها الا بالاختبار ومرور الايام فشرع الخيار ليعلم ذلك وهو يدل على ثبوته لكل من ينتقل اليه … العمدة في ذلك الاخبار المتقدمة مثل صحيحة وحسنة زرارة عن ابي جعفر ع يقول قال رسول الله ص البيعان بالخيار حتى يفترقا وصاحب الحيوان ثلث … ان … صاحبه … وما … بالفعل الا الذي كان مخيرا ثلثة ايام وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص البيعان بالخيار حتى يفترقا وصاحب الحيوان بالخيار ثلثة ايام وما في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال عهدة البيع في الرقيق ثلثة ايام ان كان بها حبل او برص او نحو هذه تامل فيه وبالجملة الظاهر شمول هذه الاخبار لما قلناه وان قلنا بشموله لغيره ايضا ويمكن ان يراد بالمشتري في سائر الاخبار ايضا ما يعم بنوع من الاعتبار فافهم واما ثبوته للبائع الذي ينتقل عنه فلا اصل … ما تقدم من الكتاب والسنة الدالة على لزوم البيع دليل عدمه مؤيدا بالشهرة بل الاجماع المدعى قال … لا ان … السيد المرتضى على ما نقل … مذهب اليه … بعده اجماعا … الاخبار المتقدمة وان لم يكن المفهوم حجة … ولكن يفهم من سوق الاخبار كون … منها حيث قال الخيار في الحيوان … ما كان ينبغي ان يخص باحدهما بعد ان ذكر الخيار … لغيره ولا يفصل بل يقول هما بالخيار ما لم يفترقا وفي الحيوان ثلثة ايام هذا هو مقتضى كلام من … الاعتداد والاحتجاج في كتاب … سائر الاخبار المتقدمة مثل ما في رواية فضيل عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما الشرط في الحيوان فقال ثلثة ايام للمشتري قلت فما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا الخ وهو كالصريح في النفي عن البائع فليس الاستدلال بمفهوم اللقب الضعيف جدا بل بسوق الكلام والمقابلة ولزوم اللغوية ويحتمل كونه مفهوم الوصف كما ذكره في كره فتأمل ولعل دليل السيد على ثبوت الخيار له عموم بعض ما يدل على الخيار في الحيوان ثلثة ايام وشمول لفظ صاحب الحيوان الذي تقدم في الاخبار له ايضا وما ذكر هذا الدليل ورواية محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي عبد الله ع قال المتبايعان بالخيار ثلثة ايام في الحيوان وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا ويمكن ان يقال بمنع العموم بحيث يظن شموله لمحل النزاع وظاهر صاحب الحيوان هو الصاحب الان كما تقدم نعم رواية محمد بن مسلم ظاهرة في ذلك مثل صحيح وصريح … في الثبوت … الا ان فيه بعض … المناقشة لوجود ابي ايوب … وهو محتمل لغير الثقة وان كان الظاهر هو … ومحمد بن مسلم ايضا مشترك وان كان الظاهر فيه ايضا انه المشهور الثقة لعدم صراحتها في ثبوت الخيار لبائع الحيوان بعينه لاحتمال ان يكون لواحد منهما الخيار لا لكل واحد وهو المشتري لما تقدم ولاحتمال ان يكون لاحدهما او على الاخر القبول فيتبعهما خيار ولا ينافيهما قوله بعده وفيما سوى الخ كما يفهم من … اذ يقال … بانهما فيه ايضا وليس دليل خيار المجلس منحصر فيهما لما تقدم من الاجماع والاخبار مع عدم المعارض ويمكن ان يقال ايضا الاعم في المتبايعين فيحتمل العهدين والجنس في الجملة لا الاستغراق ويكون المراد المتبايعان اللذان باع احدهما حيوانا واشترى الاخر ايضا بحيوان فيكون لكل واحد منهما الخيار في الحيوان في الجملة … في بعض الصور وهو بعيد ويؤيده ما تقدم من ثبوت الخيار لمن انتقل اليه الحيوان مطلقا وايضا على تقدير تسليم الاستغراق انما قال في كل بيع … حصل له عموم الافراد لا عموم الاحوال والاوضاع فيحتمل ان يكون المراد كل المتبايعين بالخيار في الحيوان الذي انتقل اليه وفي حيوانه سواء كان لهما الخيار في عقد احد بان يكون الثمن والمثمن كلاهما حيوانا او لكن في عقد المشتري فقط فيما اذا كان المبيع

قال

ولو شرطا سقوطه او اسقطاه بعد العقد او تصرف المشتري سقط وخيار الشرط وهو ثابت لمن شرطاه سواء كان لاحدهما او لهما معا او لاجنبي او لاحدهما مع
معه ويجب ضبط المدة ومبدأها العقد ما لم يشترطا غيره ويجوز اشتراط المؤامرة واسترجاع المبيع بعد مدة اذا رد الثمن

حيوانا او للبائع فقط فيما كان الثمن كذلك فقط ويؤيده ايضا ما تقدم في بعض الاخبار والاعتبار والجمع في الجملة ويمكن الاستدلال بالاخبار على ثبوته للبائع كما تقدم اذا من سوق الكلام او من جهة المفهوم وانتفاء على مفهوم الوصف واللقب كما اشار اليه في كره وحفظ عموم الكتاب والسنة الدالة على وجوب الوفاء بالعقد ولزومه مهما امكن والشهرة بل الاجماع ويؤيده ايضا ان القائل به لم يعمل بالخبر الواحد مع سلامته من الضعف فكيف مع ما تقدم والعجب من السيد القائل بجدا لعمله القوي بمثل هذا الخبر في مثل هذه المسئلة وامثالها كثيرة منقولة عنه قدس الله سره ولعل له دليلا اخر غيرها ووصل اليه الجماعة الناقلين الله يعلم والثاني ان ابتداء هذه الثلثة هل هو من حين العقد او بعد التفرق الظ الاول حيث دلت الاخبار على ان خيار الحيوان ثلثة ايام وخيار غيره ما لم يفترقا فانه يفهم منه ان كليهما في الابتداء سواء وانما الاختلاف في النهاية وما في رواية محمد بن مسلم من قوله وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا اظهر فافهم ولان المتبادر في الاجل المذكور بعد العقد اتصاله لزوما العقد ولان الاصل اللزوم وعدم الخيار ومعلوم كونه ثلثة من دون العقد وبعده غير معلوم فلا يصار اليه لعدم دليل يقاوم ما يدل على اللزوم وما يستدل على غير ذلك ضعيف ولهذا اختار في الاول في المنتهى ايضا كما اشار اليه بقوله ثلثة ايام من حين العقد على رأي كما هو المش والمنقول عنه ان الراي المطلق دائما لكن في اختياره الثبوت للمشتري خاصة تامل العدم قوله شرطاه او لا يمنع الخيار ثابت ثلثة في الحيوان سواء شرط المتبايعان ذلك ام لا كانه اشارة الى ان ما ورد فيها الشرط في الحيوان ثلثة ايام للمشتري اشترطا ام لم يشترطا معناه ان الخيار الذي جعله الله شرطا ولا بد منه فيه ثلثة لا انه خيار مع الشرط لقوله اشترط ام لا يشترط ولا انه مع الشرط تابع له وليس مخصوصا بالثلثة وكل الحيوان

قوله ولو شرطا الخ دليل سقوط خيار الحيوان بالشرط في العقد المعنى الذي تقدم وكذا سقوطه بالاسقاط وبالتزام العقد وامضائه بعده ظ وقد تقدم واما السقوط بالتصرف المعبر عنه في الاخبار بالحدث فدليله ايضا الاجماع المدعى في كره مستندا الى ما تقدم في صحيحة علي بن رئاب مع تفسير الحدث وهو التصرف باللمس والتقبيل والنظر الى ما يحرم النظر اليه قبل الشراء لكن معلوم كون هذه التصرفات انما يكون في الجارية فاعلم حال غيرها من الحيوانات وساير التصرفات الاخر فيها قال في كره ولا فرق بين ان يكون التصرف لازما كالبيع وغير لازم كالهبة قبل القبض والوصية فانه باجمعه مسقط للخيار ثم قال وكما كان يسقط هذا الخيار بالتصرف كيف كان فكذا يسقط باشتراط سقوطه في العقد وكذا بالتزامه لخيار الامضاء بعد العقد وهذه العبارات تدل على ان كل ما يسمى تصرفا فهو مسقط وظ رواية علي مشعر بخلافه لحصره في الجارية باللمس والتقبيل والنظر فيمكن ما كان مثلها او اعلى كالوطء اما الادنى فلا ويؤيده العموم صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى ابي محمد ع في الرجل اشترى من رجل دابة فاحدث فيها حدثا من اخذ الحافر او نعلها او ركب ظهرها فراسخ اله ان يردها في ثلثة ايام التي له فيها الخيار بعد الحدث الذي يحدث فيها او الركوب الذي ركبها فراسخ فوقع ع اذا احدث فيها حدثا فقد وجب الشراء انشاء الله وان كانت الرواية بظاهرها على ان كل حدث مسقط للخيار الا ان الحدث مجمل ويمكن ان يكون كل ما هو عيب مسقطا وكذا كل ما هو ظ انه تصرف ويسمى حدثا واخراج التصرف نسيانا او غلطا وكذا التصرف للاصلاح مثل جلله وستره وعلفه وسقيه وربطه وجعله في مكان وامثال ذلك واخراج التصرف للامتحان والاختبار ايضا لان الغرض من الخيار ثلثا ذلك كما اشير اليه ويمكن ان تحمل عليها ما في رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع عن رجل اشترى شاة فامسكها ثلثة ايام ثم ردها فقال ان كان تلك الثلثة شرب لبنها رد معها ثلثة امداد وان لم يكن لها لبن فليس عليه شيء ويحتمل ان يكون المراد بالرد في الثلثة مع انها ضعيفة بعلي بن حديد ومخالفة للقوانين حيث وجب عوض اللبن وهو ملك المشتري في زمان الخيار عند الاكثر وانه ثلثة امداد مع احتمال كونه اقل واكثر كانه محمول على كونه كذلك قال بعض المحققين المراد بالتصرف المسقط للخيار هو ما يكون المقصود منه التملك لا الاختبار ولا حفظ المبيع كالركوب لسقي الدابة وفيه تامل لان ظ الروايات اعم من ذلك فان ظ هذا الكلام انه اذا تصرف فيه لا لغرض بل لعبا ولهوا او يكون لغرض غير التملك لا يكون مسقطا والرواية بخلافها فهذه العبارة غير جيدة حيث يفهم منه ان التصرف المسقط منحصر فيما يكون المقصود منه التملك وقليلا ما يوجد التصرف الذي يكون المقصود منه التملك فان التملك حاصل قبله ولا يحصل به لعل مراده ان قصد التصرف في ما له جعله به لازما والظ انه غير منحصر في ذلك كما مر وغير المسقط في الاختبار والحفظ وجعل الركوب للسقي كذلك على انه قد لا يكون السقي محتاجا الى الركوب ثم ان المسئلة مشكلة كما مر

قوله وخيار الخ وهو ثابت لمن شرطاه اي يحذف للظهور وجواز هذا الخيار بالفصل هو ثالث الاقسام ودليل ثبوته بما اشاره عموم مع عدم المخالفة للشرع الاجماع المدعى في كره والسنة ما تقدم من مثل وقوله المسلمون عند شروطهم ما لم يخالف الكتاب والسنة وتدل عليه ايضا بخصوصه رواية اسحق بن عمار قال اخبرني من سمع ابا عبد الله ع يقول وقد سأله رجل وانا عنده فقال له رجل مسلم احتاج الى بيع داره فمشى الى اخيه فقال ابيعك داري هذه ويكون لك احب الي من ان يكون لغيرك على ان تشترط لي ان انا جئتك بثمنها الى سنة ان ترد علي فقال لا بأس بهذا ان جاء بثمنها الى سنة ردها عليه قلت فانها كانت فيها غلة كثيرة فاخذ الغلة لمن تكون الغلة فقال للمشتري الا ترى انه لو احترقت لكانت من ماله ولا يضر ارسال اسحق لانه مؤيد ومقبول ولا يخفى ان فيها عدم سقوط الخيار بالتصرف في المبيع والثمن وان النماء في زمان الخيار للمشتري ويكون المبيع ملكا له وان التلف في زمان خيار الشرط من المشتري وهو موافق للمتبادر ان التلف بعد القبض في زمان الخيار من مال من لا خيار له ومثله خبر اخر صحيحة سعيد بن يسار ادى انه لك ان لم يفعل وان جاء بالمال للوقت فرد عليه

قوله ويجب الخ دليل وجوب ضبط المدة بحيث لا يزيد ولا ينقص رفع الجهالة الممنوعة المبطلة للعقد ان كان مثل مجيء الحاج وادراك الغلات بعد ما مر من ان الاجل له قسط من الثمن فيؤول الى جهل احد العوضين ودليل ان مبدئها حين الفراغ من العقد ايضا ما مر وهو ان كل ما يشترط من الاجل في العقد المتبادر منه كون ابتدائه من حين العقد وهو ظ ولا دليل على غيره فيتبع وثبوت خيار المجلس باصل الشرع لا يدل على كون مدة الخيار المشروط غير ذلك حتى يكون ابتدائه بعد انقضائه كما نقل عن الشيخ اذ لا مانع من التداخل في بعض المدة كما في خيار الحيوان

قوله ويجوز الخ يعني يجوز لكل واحد من المتعاقدين ان يشترطا ان يشاور من يريد لدليل ما تقدم من عموم جوازه الا المخالفة والمخالفة ليست هنا ظاهرة وصرح به في كره ونقل عدمه ايضا عن الشافعي وقال الاولى قوله الاول ولكن الظ انه لا يشترط تعيينه باسمه نعم الظ انه يشترط فيه ايضا تعيين المدة في العقد بحيث لا يزيد ولا ينقص لما مر فينبغي ان لا يخرج عما يشاوره فيقوله قال في كره ليس للشارط ان يفسخ حتى يستامره ويامره بالرد لانه جعل الخيار اليه دونه الا ان الالتزام كذلك فيمكن ان يكون له الفسخ فيما يوافقه للعقد لو يوقته لا ان يشترط ذلك قال في كره هذا القول الثاني للشافعي كما ان الاول قوله الاول وانه المعتمد

قوله واسترجاع الخ اي يجوز ان يشترط في العقد ان يكون للبايع استرجاع المبيع اذا رد الثمن يعني الفسخ واخذ ماله ويتبعه ايقاع الفسخ ولا يكتفي بمجرد اعطاء المال

وان كان

وخيار الغبن وهو ثابت للمغبون بما لم يجر به العادة ولا يسقط بالتصرف ولا يثبت به ارش وخيار التأخير فمن اشترى شيئا ولم يشترط تأخير الثمن ولا قبض المشتري السلعة ولا قبض البايع الثمن

تخير البايع بعد ثلثة ايام في امضائه او فسخه ولو تلف بعد الثلثة من البايع وكذا قبلها على راى

وان كان ذلك ظاهر الروايات والظاهر جواز العكس ايضا وان التعدى الى المثاع القيمة يجب بالشرط لكن في مدة معينة بان يعين مدة مضبوطة مثل سنة ان رجع بالثمن في طولها يكون له فسخ الا بالزام البيع حاصله البيع مع شرط الخيار للبايع مثل رد الثمن كانه بيع الوفاء وقد تقدم ما يدل عليه وهو عموم ادلة الشرط مع عدم المانع عقلا وشرعا ومرسلة اسحق وقول الباقر في رواية الحرثي ان بعث حلالا عن شرطه فان اتاك بمالك الا فالبيع لك وغيرها مثل صحيحة سعيد بن يسار ارى انه لك ان لم يفعل وان جاء بالمال للوقت فرد عليه والظاهر عدم سقوط هذا الخيار بالتصرف لما مر ولما سيجيء ولا بالشرط وهو نعم يمكن بالاسقاط والالتزام بعده كما في غيره والعمدة في قول الاصحاب في ذلك الكل والتسلط الاقوان على ما لم الترغيب على العمل بالقول عدم تخالف ولا انه لا شك لزوم الفسخ بالخيار وكذا اللزوم ويدل عليه ايضا رواية السكوني عن ابي عبد الله ان امير المؤمنين قضى في رجل اشترى ثوبا بشرط الى نصف النهار فعرض له ربح فاراد بيعه قال ليشهد انه رضيه فاستوجبه ثم ليبعه ان شاء فان اقامه في السوق ولم يبع فقد وجب عليه الظاهر انه لا يضر السكوت في القبول فقد ظهر منها فقد ايضا كون الشرط في متن العقد بين الايجاب والقبول فيقول مثلا بعتك لك بكذا على الخيار مدة كذا فيقول اشتريت فالذي ذكره ثم قال لا اعتداد في الشرط قبله وبعده مع الاشارة الى الجواز بالشرط في القبل فتذكر وتامل **قوله** وخيار الغبن الخ هذا هو الرابع الظاهر ان دليل ما اشار اليه في كره وهو ان خيار الغبن ثابت عند علمائنا وبه قال مالك واحمد لقوله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ولقوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ومعلوم ان المغبون لو عرف الحال لم يرض ولان النبي اثبت الخيار في التلقي وانما اثبته للغبن وقال انما يثبت المغبون خاصة اجماعا وانما يثبت له بالشرطين الزيادة والنقيصة الفاحشتين اللتين لا يتغابن الناس بمثلهما وقت العقد والحد في ذلك العرف لما تقرر في الشرع ان ما لم يثبت له الوضع الشرعي يحال الى العرف جريا على العادة المعهودة من رد الناس الى عرفهم والى هذا اشار هنا بقوله وهو ثابت للمغبون بما لم يجر به العادة واهمل الثاني وهو عدم علم المغبون الا مع تخيير المغبون بين الرد والامساك مجانا وليس له الارش اى طلب التفاوت ولهذا عاد ذكره في كره قال ولو دفع الغابن التفاوت احتمل سقوط خيار المغبون لانتفاء موجبه وهو النقص وعدمه لانه ثبت له فلا يزول عنه الا بسبب شرعي ولعله الاظهر بعد الثبوت **قوله** ولا يسقط الخ اى لا يسقط خيار الغبن بالتصرف ظاهره مطلق والظاهر انه لا يسقط بتصرف الغابن في مال المغبون مط سواء كان تصرفا مخرجا عن الملك ام لا فيبطل الكل على تقدير الفسخ ولو كان عتقا او كتابة او استيلادا فيرجع المال اليه وقيل انه على تقدير الفسخ مع الاخراج عن الملك المثل او القيمة فلا يبطل شيئا من العقود بل هو بمنزلة التلف وفيه تامل اذ مقتضى الخيار ما تقدم نعم ذلك معقول مع التلف مع عدم امكان الرد بوجه ما واما تصرف المغبون في مال الغابن فيحتمل ذلك ايضا لان الجهل عذر وكانه ما رضى ولهذا ثبت له الخيار ولكن ظاهر عبارة كره ان ليس له الفسخ مع الاخراج عن ملكه قال ولا يسقط هذا الخيار بتصرف المغبون لاصالة الاستصحاب الا ان يخرج عن الملك ببيع وعتق وشبهه لعدم التمكن من استدراكه وكذا لو منع مانع من الرد كاستيلاد الامة وعتقها وكتابتها اللازمة ولا يثبت له الارش هنا ايضا لمنافاته البراءة وفيه تامل لحصول الضرر المنفي مع انه ما اثبت له ذلك الا لدفعه مع عدم الاجماع واعتقاد عدم الغبن نعم لا شك ان الاحوط ذلك مع ما نجد العرف بين الغابن والمغبون كما قررنا للشارح وكذا المحقق الثاني في شارح يع اعرف ان المسئلة مشكلة ولها افتاء كثيرة وفروع متكثرة مذكورة في ح يع وليس بواضح لعدم النص وقول الاصحاب وقد ظهر شرح قوله ولا يثبت به ارش اى التفاوت مط وليس له الا الرد او القبول والظاهر انه قوى لاقتصاره على موضع غير المنصوص **قوله** وخيار الخ خامس الاقسام خيار التاخير ودليل ثبوت الخيار للبايع بين الامضاء والفسخ اذا باع شيئا ولم يقبض المشتري المبيع ولا سلم الثمن ولا شرط خيارا بوجه بعد ثلثة ايام هو الاجماع المدعى في كره مستندا الى الاخبار الكثيرة مثل صحيحة على بن يقطين انه سئل ابا الحسن عن الرجل يبيع البيع فلا يقبضه صاحبه ولا يقبض الثمن قال الاجل بينهما ثلثة ايام فان قبض بيعه والا فلا بيع بينهما ومثلها ما في رواية زرارة عن ابي جعفر الا ان في الطريق على بن حديد الضعيف ولا يضر لفتوى العلماء وغيرها وما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال لي ابو بكر بن عياش بعث صاحبك يعني احدهما يقول من اشترى شيئا فجاء بالثمن ما بينه وبين ثلثة ايام والا فلا بيع وغير ذلك من الاخبار الا ان ظاهر الاخبار هو فسخ البيع من ذاته وبطلانه بغير اختيار الفسخ وكانهم حملوها على عدم لزوم بيع له لاصل البقاء من غير ناسخ الاصل متروك بالاخبار ولا اجماع هنا لانه نقل في شرح الرواية بعد ان ظاهر كلام ابن الجنيد والشيخ هو بطلان البيع في الاول عن الجماعة فلا يبعد القول بما يدل عليه الاخبار ولعل مراده بالاجماع في الفسخ على عدم لزوم البيع وجواز المشتري منع البايع عن التصرف في البيع الله يعلم ويدل على بقاء البيع الى الخبر مع ضعفه وعدم القايل به ظاهرا وقد تقدم ويحتمل الحمل على استحباب الصبر له وعدم الفسخ ثم **قوله** ولو تلف الخ دليل كون تلف المبيع بعد الثلثة من البايع ما تقرر عندهم ان المال اذا تلف قبل القبض فهو من مال مالكه الاول فكانه اجماع وظاهر الاخبار المتقدمة ايضا ذلك وهو واما قبلها فيدل عليه بعض الاخبار ايضا مثل رواية عقبة بن خالد عن ابي عبد الله في رجل اشترى متاعا من رجل واوجبه غير انه ترك عنده لم يقبضه قال اتيك غدا ان شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد اليه ماله وما روى عنه كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه مقتضى القاعدة المذكورة ذلك ايضا لانه يصدق عليه انه تلف قبل القبض وهو ظاهر الاخبار الدالة عليه للمثل ورواية عقبة كما مر ولكن قد تقرر ايضا عندهم ان تلف المال في زمن الخيار فهو من مال من لا خيار له وان كان لهما الخيار فتلف المبيع من البايع والثمن من المشتري فذلك يقتضي كون التلف منه اى من المشتري الا ان يقال ان ذلك بعد القبض او يقال ببطلان البيع كما هو مذهب البعض ومدلول الاخبار لكن ليس مذهبا لجماعة هنا ويظهر من المتن والشرح ايضا ان لا نزاع في كون الضمان على البايع لو كان التلف بعدها وانما النزاع في القبل فانه من البايع بناء على القاعدة المقررة ومن المشتري لانه ما لم يثبت القاعدة فهو مؤيد للبطلان والذي نقل لكون الضمان على البايع انه قبلها ما كان لازما فالمال للمشتري محضا فكانه وديعة عند البايع فهو ليس بضامن بل التلف من مال صاحبها وهو المشتري بخلاف ما بعدها فان له الخيار فكان المال له فالتلف منه حيث ما فسخ وفيه تامل مع انه ما كان لها تقرر عندهم وكان القايل بان التلف من البايع لا يقول بتلك القاعدة فهي غير مسلمة ولا مجمع عليها قال في الشرح ورواية عقبة ليست بصريحة في محل النزاع ولا عموم لها اذ لا اداة فيه لكن لا يخفى الصراحة وفهم العموم عرفا كما قيل في احل الله البيع ونحوه الا انها غير معتبر لان سندها المجهولية عقبة ومحمد بن عبد الله بن هلال المذكور

والخيار فيما يفسد في الليل فان جاء بالثمن والا فالبايع احق بخيار الرؤية ثابت لمن اشترى او باع موصوفا او غائبا بعد مشاهدة فان خرج على الوصف او العهد فلا فسخ والا تخير البايع ان زاد وصفه والمشتري ان نقص في الاحكام خيار الشرط يثبت في كل عقد سوى النكاح والوقف والابراء والطلاق والعتق فلو تصرف احدهما سقط خياره خاصة متن

الفصل الثاني
وخيار الرؤية

في سنده الا ان الظاهر انها مقبولة الاصحاب وبالجملة لو قلنا ببطلان العقد كما هو ظاهر الاخبار فلا شك في كون الضمان من البايع ان قلنا وكذا بالصحة والفسخ ان ثبت عموم ان التالف قبل القبض من مال بايعه والا فالظاهر انه من مال المشتري لانه ماله **قوله** وفي الخيار الخ منه من توابع خيار التاخير والعبارة لا تخلو عن شيء لعل المقصود ان الصبر لا يجب على البايع الى الليل اذا باع ما يفسده ليومه الى الليل ولم يقبض الثمن قيل المراد بالفساد ما يعم نقص القيمة بتغير الطعم او الوصف المقصود في ذلك مثل بعض المطبوخات كالهريسة وبعض الفواكه الى ان يقرب الليل بحيث لو لم يبع حينئذ لم يحصل له المشتري بعد ذلك لفساده او غير ذلك فيثبت له الخيار بين الصبر حتى يتلف او ياخذ الثمن من المشتري والفسخ وبيعه او يتصرف بوجه اخر فلا يطالب المشتري بشيء لان في الابقاء ضررا على البايع مع عدم الخيار والزام المشتري مع امكان التخلص في الجملة بالخيار وذلك يقتضي عدم البيع كما في خيار التاخير الذي اصل هذه المسئلة ويدل عليه ايضا هو رواية محمد بن ابي حمزة او غيره عمن ذكره عن ابي عبد الله او ابي الحسن في الرجل يشتري الشيء الذي يفسد من يومه ويتركه حتى ياتيه بالثمن قال ان جاء فيما بينه وبين الليل بالثمن والا فلا بيع له ولعله يريد بين الليل المقدار الذي يباع فيه ويتصرف فيه قبل ان يفسد كما اشرنا اليه لتطبيق المتن فيمكن ان يكون الى الليل صلة الفساد يعني الخيار ثابت فيما يفسد الى الليل اي لم يبق الى الليل الا مع الفساد ويكون ان الخيار في وقت يقرب الى الفساد بالمقدار الذي قلنا والامر في العبارة هين ان علم المقصود لعله علم ثم ان الظاهر عد هذا الخيار من السبعة لانه من توابع خيار التاخير ومذكور منه كما يفهم من ذكره حيث ذكرها في مسئلة بين مسائل خيار التاخير كانه يقول لخيار التاخير في غير الفاسد بعد ثلاثة ايام وفيما يفسد في الليل بعد مضي ما امكان حفظه بحيث لو لم يبع حينئذ لم يمكن بيعه بعد ذلك عادة لفساده لانه لو عدها يلزم كون الخيار ثمانية مع خيار العيب كما سيأتي خيار تبعض الصفقة مع عدم عده منها الا ان يقال انه فرع من كره الاول لو قبض المشتري السلعة ولم يقبض البايع الثمن فلا خيار له الظاهر انه مطلقا او مؤجلا بعده لان ثبوت الخيار على خلاف الاصل فيقتصر على موضع الوفاق والنص ثم فيه الثاني انه لو قبض البعض لم يبطل خياره وهو مذكور في رواية عبد الرحمن المتقدمة ولكن يدل على عدم البيع لقوله فلا بيع له فليس له الا دفع الكل او قبوله لعدم التبعض الثالث لو سلم بعض المبيع كان له الخيار في الكل لما تقدم لعل فيما يأتي في خيار الرؤية دلالة عليه **قوله** وخيار الرؤية الخ هو سادس الاقسام لعل في ثبوت اصل هذا الخيار ايضا عندنا لا خلاف فيه ان لم يوافق الوصف ما وصف وتغير الغايب بعد الرؤية تغيرا موجبا لزيادة الثمن او نقصا عادة وعرفا في الزيادة الخيار للبايع في النقصان للمشتري ومؤيد لعل المستند صحيحة جميل بن دراج قال سالت ابا عبد الله عن رجل اشترى ضيعة وقد كان يدخلها ويخرج منها فلما ان نقد المال صار الى الضيعة فقلبها ثم رجع فاستقال صاحبه فلم يقله فقال ابو عبد الله لو انه قلبها او نظر الى تسعة وتسعين قطعة منها ثم بقي منها قطعة لم يرها لكان له في ذلك خيار الرؤية لعلها محمولة على عدم كونها على الوصف الذي بيع به ويدل على ان خروج البعض يكفي **قوله** وخيار العيب سيأتي مولفها مع ما عرفت **قوله** الفصل الثاني في الاحكام الخ قال في كره الاقرب عندي دخول خيار الشرط في كل عقد معاوضة خلافا للجمهور ويدل على عدم الخلاف عندنا في ما تقدم من عموم ادلة العقود والايفاء بها وبالشرط دليل واضح على الكل حتى يوجد المانع من اجماع ونحوه وقد ادعى الاجماع في كره على النكاح والوقف والطلاق والعتق والابراء لعله دليلها وبالجملة الاجماع والنص دليل الجواز واللزوم في كل عقد الا ما ثبت فيه الدليل على المنع وقد الحق بالطلاق الخلع والمباراة والعتق التدبير والمكاتبة المطلقة وما استدل على المستثنى بعض المناسبات وليس بتمام والعمدة الاجماع ان كان وقد استثنى من العقود بعض ما تقدم مثل بيع من ينعتق وبيع العبد على نفسه ان جوزنا لعل مقصود المصنف من قوله في كل عقد ما يعم الايقاع فانما يحتاج في ترتب الاثر الشرعي على لفظ فلا يحتاج بل لا يمكن جعل شيء له الاستثناء المنقطع مع قلته ووجود ملفظة شيء والامر في ذلك هين **قوله** ويسقط بالتصرف ظاهره ان التصرف مما يسقط خيار الشرط وقد ان التصرف المسقط ما يصدق عليه عرفا انه التصرف الا ما استثنى مثل ركوب الدابة للسقي والعلف والحفظ والركوب للرد قال في كره سواء كان التصرف تصرفا لازما كالبيع او جايزا كالهبة قبل القبض والظاهر انه كذلك اذا كان للامتحان والاختبار واما ما سوى ذلك فالظاهر انه كلما يصدق عليه انه تصرف فهو مسقط عندهم قال في كره ولو كان شيئا خفيفا مثل اسقني ماء او ناولني الثوب او اغلق الباب سقط الرد ثم اعلم اني ما رايت دليلا على كون التصرف مسقطا ولا بيانا للتصرف المسقط الا ما تقدم من الرواية الدالة على بطلان الخيار بالتصرف في الدابة بالحدث وفي الجارية باللمس والتقبيل والنظر الى ما لا يجوز قبل الشراء وايضا انه ليس كل التصرف في كل خيار مسقطا لما تقدم من ان التصرف في خيار الغبن وخيار المجلس ولعل عندهم دليلا من الاجماع ونحوه فيما يقولون بسقوطه بالتصرف وبيان التصرف المسقط وما فهمنا فنستفهم الله يفهمنا بفضله ولطفه والظاهر انه يسقط بالاسقاط ايضا لما مر غير مرة **قوله** فلو الخ ان كان التصرف من المشتري في المبيع فمعنى سقوط الخيار واضح وكذا ان كان من البايع في الثمن واما ان كان من المشتري في الثمن او من البايع في المبيع فالظاهر انه موجب لفسخ العقد ويمكن اطلاق سقوط الخيار عليه اذ لا خيار له اذ ليس له ان يلتزم لبطلانه ولا ان يبطله لتحصيل الحاصل فلا مناقشة في العبارة بخصوص تصرف البايع كما قال في شرح الشرايع وما شبهه ان فيه في طرف المشتري واضح فان تصرفه يوجب البيع ويسقط خياره واما في طرف البايع فهو فسخ فان الضابط ان كان اجازة من المشتري كان فسخا من البايع واطلاق سقوط الخيار عليه تكلف نعم يمكن ثبوت الحكم في طرف البايع اذا تصرف في الثمن فانه يسقط خياره ومعه يصح الحكم اذ لا مناقشة كما فهمت وعلى تقديرها ليست مخصوصة بالبايع فان تصرف المشتري في الثمن ايضا كذلك فلا ينبغي جعل التصرف من المشتري مسقطا وانشاء مناقشة في طرف البايع والامر في ذلك هين انما العمدة والمهم تحقيق المسئلة بدليلها وقد عرفت عدم دليلها على ان الظاهر عدم سقوط خيار الشرط بالتصرف لان غالبه الاحتياج الى الثمن والتصرف فيه فلو كان تصرف البايع فيه مسقطا لخياره فلا يترتب عليه الفايدة ويؤيده ما تقدم من مرسلة اسحق بن عمار انه باع رجل داره الى سنة للاحتياج الى ثمنه قال لا باس بهذا ان جاء بثمنها الى سنة ردها عليه ودل على انه لو تصرف المشتري ايضا فيه بالاجارة ونحوه لم يفسخ وهو مؤيد ايضا عمل الناس فان مع اشتراط استرجاع الثمن على التصرف فيه وليس الغرض من بيعه بذلك الشرط الا التصرف في الثمن وبقاء الخيار الى المدة المشترطة فالظاهر عدم السقوط بل عدم سقوط خيار المشتري ايضا بالتصرف في المبيع للاصل والادلة المتقدمة مع عدم دليل السقوط بالتصرف مطلقا ولان الغالب انما يشتري للانتفاع في الجملة في هذه المدة بالمبيع في مقابلة ثمنه والا كان يقرضه ويترك هذا البيع ليفوز بثواب القرض نعم يمكن ذلك في خيار الشرط الذي اشترط فيه استرجاع المبيع لا استرجاع الثمن فانه كما يجوز اشتراط استرجاع المبيع يجوز اشتراط استرجاع الثمن ايضا وهو ظاهر والدليل مشترك الا ان مرسلة اسحق في البيع فقط ثم على تقدير تسليم ذلك لا يمكن اخراج ما شرط فيه عدم سقوطه بالتصرف سواء تلفظ بذلك او يكون ذلك من نيتهما وقصدهما او يكون

الخيار يعني الصبر ليعلم يعين الخيار لتلفوره انه بعد ذلك له الخيار لكن بالمعنى الذي قلنا او يكون صح

ليس يسقط

ولو تصرف احدهما او تصرف احدهما بانتقا الاخر سقط خيارهما ويقوم الولي مقامه من مجد بجنونه ويملك المشتري بالعقد على رأى فلو فسخ بعد النماء فالنماء للمشتري وكل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال البائع وبعد القبض وانقضاء الخيار من المشتري

كتاب البيع

علمها بانه انما يفعل ان ذلك التصرف كافيا ويمكن حمل كلام الاصحاب ان التصرف في خيار الشرط مسقط على غير الصور التي ذكرناها او حمل على تصرف المشتري في الثمن و البائع في المبيع تصرفا لا على الملك الا الفسخ مثل البيع والعتق وقد عرفت صحة الملازمة سقوط الخيار عليه مع الفسخ نعم علم ان حمل العبارة عليها استشكلوه من تصرف البائع في المبيع اسهل وخلافه اشد اشكالا واصعب هذا كله مع عدم الدليل الصالح على ما بناه على سقوط خيار الشرط بالتصرف مع ثبوته بالدليل اليقيني من الكتاب والسنة والاجماع ثم ان الظاهر انه على تقدير اشتراط الاسترجاع انه يجب تعيين الثمن او مثله ان كان مثليا مع وجوده او قيمته مع عدمه او كان قيميا بتعين القبول ورد المبيع لا تقتضيا العرف ذلك سيما اذا كان معلوما بينهما الا ان يعلم ان المقصود العين لغرض من الاغراض فلا بد منه الا ان يخطى او الظاهر كذلك تا اشتراط استرجاع المبيع خصوصا اذا كان مثليا موجودا مثله مثل النقدين وبعض الغلات الا ان يعلم ان المقصود استرجاع العين كما قلنا في الثمن الا ان الظاهر ان الغالب يكون المقصود استرجاع المبيع لكونه غالبا من الاعيان التي يتعلق الاغراض بها فلعل تجويز المثل في الاول واشتراط العين في الثاني في ... مبني عليه ومواعم **قوله** ولو تصرف الخ اما سقوط خيار المتصرف فلما ثبت عندهم ان التصرف مسقط وقد تقدم واما سقوط خيار الاذن فلانه يدل على رضاه بثبوت البيع ان كان من البائع لتصرف المشتري في المبيع فكان قوله تصرف فيه بمنزلة ان المال لك والبيع لازم ثابت فافعل ما تريد فيه وتامل لعدم ظهور الدلالة خصوصا اذا كان التصرف غير مستلزم للزوم المال للمتصرف وان كان في الثمن فهو دال على بطلان البيع والفسخ فكانه يقول تحت فتصرف في مالك فيه ايضا تامل نعم يمكن الفهم مع القرينة في الموضعين فانه يعلم منهما اذا كان الاذن للمشتري المتصرف البائع في الثمن والمبيع واذا عرفت ان سقوط الخيار مبني على دلالة اللفظ بالاختيار الفسخ فلا فرق في سقوط خيار الاذن بين تصرف المأذون وعدمه فخياره يسقط بمجرد الاذن سواء تصرف المأذون ام لا وهذا حكم جماعة بذلك ثم **قوله** والخيار موروث ظاهره ان مطلق الخيار موروث ولعل دليله انه حق من الحقوق المالية قابل للانتقال فينتقل الى الوارث كالمال مثل الشفعة واستيفاء الدية والقصاص فيقوم الوارث مقام المورث في جميع احكام الخيار ولكن في ثبوت خيار المجلس له تامل ثم في مدة بقائه اذ الامر مادام عدم حصول التفرق بين الميت والطرف الآخر والظاهر انه لا فرق بين تعدد الوارث ووحدته في الثبوت لهم وبقائه الى مدة عدم التفرق بين الميت ومبايعه والظاهر ان ليس لاحدهم الفسخ وللآخر البقاء للتبعيض المنفي فلو اختلفا قدم الفسخ ثم **قوله** ويقوم الخ الظاهر ان الولي هو الحاكم على ما تقرر عندهم ان الجنون المتعقب على البلوغ والرشد سبب لولاية الحاكم لانقطاع ولاية الآباء عنه بها فيكون الجنون بمنزلة الموت في توقف خيار المجلس على تفرقه وسلبه ثم **قوله** ويملك المشتري الخ الرأي هو المشهور ومذهب الاكثر وقيل به وبانقضاء الخيار يحتمل كون الانقضاء سببا او كاشفا والظاهر الاول لانه غير ... ولعل دليل الرأي انه لا شك في تحقق العقد بالاجماع فيمكن ان يستدل بمثل اوفوا بالعقود فانهم يؤيده تعريفهم العقد بانه انتقال الملك ومسببيته لانتقال ولانه يجوز له تصرف الملاك الذي يمنع الملك مثل العتق من غير قصد انتقال الا ان اليه بالعزم المقارن للصيغة فانه تكلف بعيد مع انه لا يمكن هنا ولا يبعد التحقق في صورة كان الخيار مخصوصا بالمشتري لما في الاخبار التي تقدمت من جواز بيع المتاع قبل القبض انه يجوز البيع بعد الشراء بعد الملك لما مر في بعض الاخبار الصحيحة هنا ايضا انه يجوز البيع قبل القبض على ما كره الاول فقال المالك شرى متاعي فقال ليس هو متاعك الا بفرقه عنك فاذا لم يكن له يكون للمشتري وليس بينهما قيد بعد خروج زمان الخيار ولما في خيار التاخير من اشترى شيئا فجاء بالثمن قبل الثلاثة فلا بيع له الا ... فانه يدل في الخيار اسقاط خيار المجلس بالحلول بالتفرق فانه يدل على حصول الملك في البيع قبله وانما يحتج به والاخبار الدالة على ان مال العبد للمشتري مطلقا او مع علم البائع من غير قيد بمضي زمان خيار الثلاثة وغيره بل ظاهرها انه للمشتري بمجرد الشراء فتأمل ولعل دليل القول الاصل خرج بعد الانقضاء بالاجماع فبقي الباقي وجواز تصرف البائع في المبيع قبله وموضع الملك الجواب ان الاصل ... مع الدليل وجواز التصرف المخرج الذي هو موضع الملك لحصول الفسخ بالعزم ممنوع لهذا قيل انه لا يبيع اعتق لم يصح وان افاد الفسخ والذي يقول بالصحة يقول انتقل اليه قبل البيع ثم خرج عن ملكه بالعقد بالجملة الاول اظهر واشهر ويؤيده وجود الاختلاف في كلام الشيخ الذي نقل الخلاف عنه وعدم الصراحة ... ان الشرط لهما او للبائع فاذا انقضى الخيار ملك المشتري بالعقد المتقدم فانه يفيد عدمه للمشتري فقط ما نقل عنه القول المطلق السالم عن المعارض ... ان المشهور انه لا خلاف فيما ذكر في شرح الشرائع وغيره الاختلاف الا انه اشار في شرح الى الخلاف ابن الجنيد ويمكن كونه ايضا مثل خلاف الشيخ اذ الخلاف مما يبعد اشعار **قوله** ولو فسخ الخ اشارة الى فائدة الخلاف وهي كثيرة مثل ان النماء الحاصل بعد العقد قبل الفسخ مثل كسب المملوك ومهر الامة الموطوءة بالشبهة والبيض واللبن والثمرة والاصواف وغيرها فانها للمشتري فيأخذها ويرد المبيع على الاول والبائع على الثاني وموط **قوله** وكل الخ المراد تلف المبيع المعين الذي ورد العقد على عينه بامر من الله لا بجناية جان قبل القبض سواء كان في زمان الخيار ام لا فالظاهر ان الثمن ايضا كذلك من بين فرق وعدم دليل كون التلف من مال المالك الاول قبل القبض مطلقا في زمان الخيار ام لا سواء فرط في الحفظ والتسليم ام لا ثم ما كان ... مع انه ليس بملك له الان وحين التلف كانه الاجماع المستند الى بعض الاخبار مثل رواية عقبة المتقدمة في شرح قوله ولو تلف بعد الثلاثة الخ وقوله كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه على ما ذكر في كره وفي الاولى ايماء الى التعميم في البائع والمشتري ويمكن ارادة المشتري ايضا من البائع في الثانية فانه لغة يطلق عليهما ولا يضر عدم صحة السند لعدم الخلاف في العمل والقبول على الظاهر فتأمل فان الامر مشكل لكون الملك للمشتري مثلا قبل القبض في زمان الخيار على ما مر وبعده فالبائع غير مقصر والقاعدة تقتضي كونه من ماله وايضا قالوا ان المراد بكونه من مال البائع فسخ العقد فيكون التالف من مال البائع مثلا وفي ملكه فليس للمشتري الا الثمن ومثله لو اعطاه وليس له طلب مثل المبيع وقيمته والنماء الحاصل الى حين التلف ايضا مثل الولد والكنز الذي وجده المملوك والمال الذي وهب له وقبل وقبض وقبله هو مشكل ايضا اذ كان ملكا للمشتري وتلف كيف يصير التالف في ملكه فيقال يتجدد الملك للبائع قبل الهلاك بجزء لا يتجزى من الزمان مثل دخول العبد المأمور بعتقه في ملك الآمر المعتق عليه ودخول الدية في ملك الميت فتأمل فيه هذا اذا كان بامر الله لا بجناية جان فان كان بها فان كان المتلف هو المشتري فذلك بمنزلة قبضه فتلف من ماله ولا ضمان على البائع فان لم يكن له خيار يأخذ الثمن وان كان له خيار او لاجنبي له فله الرضا والاخذ الثمن والفسخ واخذ القيمة او المثل وان كان البائع او الاجنبي فان لم يكن للمشتري ولا للاجنبي له خيار يأخذ من المتلف المثل او القيمة وكذا لو كان له خيار واختار البيع

وان كان في الخيار فهو من لا خيار له ولو كان الخيار لهما معا فالتلف من المشتري ولو ابهم الخيار في احد المبيعين صفقة بطل العقد ويجب في بيع خيار الرؤية ذكر الجنس والوصف الرافع للجهالة فان اخل باحدهما بطل وان ظهر على خلاف ما وصف تخير المشتري بين الفسخ والامضاء بغير ارش ولو كان البايع باعه بوصف الوكيل فظهر اجود فالخيار له ولو اشترى ضيعة شاهد بعضها ووصف له الباقي ولم يوافق تخير بين فسخ الجميع وامضائه المطلب الثاني في العيب وهو كل ما يزيد او ينقص عن المجرى الطبيعي ولو شرط المشتري صفة فلم يوجد فله الفسخ وان لم يكن فواته عيبا كالجعودة في الشعر والاطلاق في العقد يقتضي السليم فان ظهر فيه عيب سابق على العقد تخير المشتري بين الرد والارش وهو جزء من الثمن نسبته اليه كنسبة نقص قيمة المعيب عن الصحيح متن

الخيار الفسخ واخذ الثمن من البايع ويرجع هو على الاجنبي بالقيمة او المثل قوله بعد القبض الخ هذا مما لا شك فيه لان المال الصالح بحيث لا تعلق لاحد به بوجه

قوله وان كان الخ ان كان التلف لا بآفة الاهية بعد القبض في ايام الخيار فالحكم ما ذكره والظاهر ان كان الخيار للاجنبي فان كان المشترط له الخيار اياهما اما

وان كان المشتري فحكمه حكمه وكذا ان كان البايع في كلام البعض مثل المحقق الثاني وغيره ان خيار الاجنبي مثل خيار البايع او هما معا واما اذا كان بجناية

جان فهو كما تقدم لكن دليل المسئلة بفروعها غير ظاهر سوى ما يتخيل في البعض من الاعتبار وما فهمنا انستفهم فيفهمنا الله تفضلا منه وكرما قوله ولو ابهم

اشارة الى شرط من شروط صحة خيار الشرط وهو تعيين محل ما يشترط فيه الخيار مع تعدد ما يقع عليه العقد مثل ان يبيع عبدين ويريد اشتراط الخيار في احدهما

فلا بد ان يعين وان لم يعين بل قال في احدهما فيبطل العقد للزوم الجهل في الشرط فيبطل وما يبطل به يبطل المشروط يعني انه انما وقع التراضي الذي هو مدار صحة العقد

على هذا الوجه الخاص وما حصل فلا يحصل اصلا لعدم نقله وعدم وقوع عقد غير ذلك قوله ويجب الخ اشارة الى شرط صحة بيع الغايب الذي هو اصل ما

يثبت فيه خيار الرؤية وهو ذكر الجنس الذي يقع عليه العقد وذكر الوصف الذي يختلف بوجوده وعدمه الثمن كما مر في السلم وبالجملة صرح في ذكره بان جميع ما لا بد ذكره

في بيع السلم لا بد ذكره في بيع الغايب لا فرق بينهما الا بذكر الاجل وعدمه وهو ظ وقد مر تفصيل الوصف فيه فتذكر فان اخل بالجنس وان ذكر الوصف لكن بحيث

لا يتحقق الجنس او العكس بطل البيع لما مر انفا قوله وان ظهر الخ يعني لو ظهر المرئي على جنس الموصوف ووصف دون الوصف الذي وصفه فالمشتري مخير بين الرد واخذ

ثمنه وبين قبوله بالثمن من غير نقصان وليس له اخذ الارش يعني التفاوت بين الوصفين الذي وصف والذي وجد دليل عدم الارش ظاهر وهو الاصل مع عدم كونه

معيبا وكذا دليل الرد واخذ الثمن هو عدم حصول ما وقع عليه العقد على وجهه وصحته واما وجه جواز الاخذ والرضا به فكانه الاجماع وانه له ان ينقص من ماله وليس الضرر الا

عليه له او تكليف مع عدم الشرط وقد يتخيل انه ليس هو ما وقع عليه البيع ليس له قبوله بالعقد مثل ما يجري في المعيب امثاله وقد مر اليه الاشارة فتذكر وتامل قوله

ولو كان الخ ومثله ان باع المالك بعد ان غاب عنه مدة يمكن التغير فيها وقد مر دليله موخرا قوله ولو اشترى الخ قد مر مثل هذه في صحيحة جميل بن دراج في

بحث خيار الرؤية ولكن ليس فيها ووصف له الباقي ولم يوافق الخ فهو دليل مع قول الاصحاب كانه مجمع عليه كانه اشار بقوله تخير في فسخ الجميع الى ان ليس له فسخ البعض

الذي ما رأى واخذ الذي راى لعدم تبعض الصفقة فانه عيب يفضي عندهم كانه الاجماع قوله المطلب الثاني في العيب الخ هذا اشارة الى ذكر خيار العيب الذي

هو السابع وهو موقوف على ذكر العيب الموجب لذلك تحقيقه واحكامه والامور الاستطرادية والمراد بكل ما يزيد او ينقص على المجرى الطبيعي كل ما يزيد او ينقص عن

اصل الخلقة التي عليه خلق اكثر ذلك النوع وانه عليه في ذكره وغيرها الزيادة او النقيصة بكونهما موجبين لنقصان المالية واعترض عليه بان عده اولى كما

في الشرايع المتن ان قد يكون عيبا مع الزيادة في المالية كما في الخصي والمجبوب وعدم الشعر على العانة كما في الرواية ويمكن ان يقال المراد كون ذلك موجبا بالنسبة

الى التجارة في معاملاتهم ورغبة اكثر الناس فيهم والظاهر انهما كذلك فلا يرغب فيهما ولا يزيد الثمن الا من كان سلطانا او حاكما وان ذلك النفع المرتب الموجب للزيادة

ليس بمعتبر في نظر الشرع بل وجعل ذلك النقصان والانتفاع الذي قصده وهو رؤية النساء واختلاطهما معهن حرام عند الاكثر فلا اعتداد بها فاذا اسقطت بعينها

فيتبين نقصا تاما لا يعتد بها الواردة الارش ينبغي ان يقطع النظر عن تلك الزيادة بان يفرض طلب المنفعة المترتبة على تلك النقيصة فيكون عندنا ناقصا الا انه يفقد

على كثير افعال الفحولة لانه بلا حصول النسل منه فيقوم ثم يقوم صحيحا قابلا لذلك كله او يقال ان المراد بالنقصان المالي ان يقال في العرف ان هذا المال ناقص القيمة

وينبغي ملاحظة ذلك فانه قد استشكل في كره في الارش هنا كما سيجيء وايضا لو اسقط ذلك القيد على غيره يلزم ان يدخل كثير من الامور في العيب مثل ان يزيد

الشعر في بعض اعضائه بحيث يزيد في حسنه مثل الاشفار والحواجب خارجا عن العادة والغالب بل ما وجد مثله قطعا ولا شك ان ذلك ليس بعيب بل يمكن ان يسقط

الكل ويكتفي بما يعد عرفا نقصا وعيبا اي كل زيادة ونقيصة يقال في العرف انه شين وزيادة فهو عيب والا فلا ولا يضر اجماله كساير ما يحال الى العرف الا ما ورد في

الشرع كونه عيبا وان لم يعد في العرف ذلك كما في لو فرض في عدم شعر العانة ولكن الظاهر انه لا بد من نقصان القيمة وعدم الزيادة والا لم يمكن الارش مع ثبوته في كل

معيب في صل التعريف ماخوذ مما روي عن الحسين بن محمد عن السياري قال روي عن ابن ابي ليلى انه قدم اليه رجل خصما له فقال ان هذا باعني هذه الجارية فلم اجد على ركبها

حين كشفتها شعرا وزعمت انه لم يكن لها قط قال فقال ابن ابي ليلى ان الناس يحتالون لهذا بالحيل حتى يذهبوا به فما الذي كرهت فقال ايها القاضي ان كان

عيبا فاقض لي به فقال اصبر حتى اخرج اليك فاني اجد اذى في بطني ثم دخل وخرج من باب اخر فاتى محمد بن مسلم الثقفي فقال اي شيء تروون عن ابي جعفر الباقر ع في المراة

لا يكون على ركبها شعر ايكون ذلك عيبا فقال له محمد بن مسلم اما هذا نصا فلا اعرفه ولكن حدثني ابو جعفر ع عن ابيه عن ابائه ع عن النبي ص انه قال كل ما كان

في اصل الخلقة فزاد او نقص فهو عيب فقال له ابن ابي ليلى حسبك ثم رجع الى القوم فقضى لهم بالعيب والظاهر ان المراد كل ما يعد عرفا نقصا وزيادة في الخلقة المطلوبة

في ذلك النوع ولا يضر عدم صحة السند للقبول بل الاجماع في الجملة ثم قوله ولو شرط الخ دليل الخيار عند وجدان الشرط المذكور في متن العقد سواء كان عدمه عيبا

ام لا وسواء كان في الثمن او المبيع للمشتري والبايع هو ما تقدم ان الشروط لازمة وملزمة للعقد وموجبة له فلو فقد لم يجب العمل الا الخيار لمن شرط له لذلك يتخيل البطلان

للعقد راسا لان فقد الشرط موجب لفقد المشروط وهو صحة العقد لكن ذكروا ان الشرط للزوم لا للصحة والا يلزم الدور في بعض الصور فلو فقد ذلك فلا يبقى

الا فقد الصحة فالظاهر البطلان على تقدير الدور وكذا على تقدير عدم الموافقة والوفاء به والاطلاق يحمل على اللزوم ترجيحا لجانب الصحة وتبعا للاصحاب خصوصا من يرى

ان ذلك هو المذهب فتامل قوله الاطلاق الخ هذا بناء على ما يفهم من كلامهم ان معنى مقتضى العقد السلامة اللزوم معها والخيار مع عدمها الا ما هو الظاهر

من وقوع العقد على السالم دون معيب كما هو الظاهر والا يلزم البطلان لو ظهر معيبا مع تعيينه مع الاطلاق لا يكون ذلك مبيعا موردا للعقد فيطلب المبيع او

وجه الابطال العقد مع الياس او ينتظر مثل ما مر في السلم هذا مثل ما تقدم من الشروط ومثل توهم الاطلاق الوكالة يفيد التوكيل في شراء الصحيح دون المعيب

وامثالها كثيرة ثم يجوزون الخيار فيه للمالك وهو يجب ظاهر العبارات لا يخرج عن مناقشة فتامل قوله وهو جزء الخ يعني الارش جزء من الثمن له نسبة اليه بالنصف او الثلث

مثلا مثل نسبة النقصان الذي في قيمة المعيب الى قيمة الصحيح يعني ان يقطع النظر عن الثمن الذي وقع عليه العقد يقوم ما وقع عليه العقد صحيحا قيمة عادلة بنظر اهل

جزء

الى العقو ودينا لم يصح لانهم لا يجعلونه هذا من ذلك القبيل فان تلك الخلقة ثم هو الخلاف ما هو كاشف ثم الاطلاق نبه على الظاهر

ولو تبرأ البائع في العقد إجمالا أو تفصيلا أو علم المشتري به أو أسقط خياره سقط الأرش والرد ولو تصرف سقط الرد دون الأرش سواء تصرف قبل
العلم به أو بعده إلا وطء الحامل وحلب المصراة فيرد مع اللبن متن

الخبير المعتبر في الثمن يقوم بنظرهم مرة الجزء معيبا بالعيب الموجود كل ذلك من حين وقوع العقد عليه ثم ينسب النقصان الذي في المعيب إلى الصحيح ويحط تلك النسبة عن الثمن الذي وقع عليه العقد وهو الأرش الذي يرد إلى المشتري بسبب العيب السابق قوله ولو تبرأ الخ يعني لو قال أنا بريء من عيبه يعني أنه لا يلزمني لوازم العيب مثلا أن يقول بعتك بكل عيب وأنا بريء من كل عيبه هنا الإجمال والمراد بالتفصيل أن يقول بعتك بالعيب الفلاني وأنا بريء من عيب كذا وكذا أو هذا نحو ذلك مما يدل على إعلام المشتري بأنه يبيع مع ذلك العيب ورضا المشتري بذلك لكن أنه يكفي الذكر قبل العقد كما في الاثناء لأنه إذا حصل رضا المشتري بالعيب لا خيار له لأن سبب الخيار هو جهله به ونطق ما قال وعلم المشتري به أو أسقط خياره سقط الأرش والرد ولا فرق بين العيوب القديمة والمتجددة في الإيجاب لهما ولا بين ولا بين علم البائع وعدمه دليل الكل ظاهر وقد مر ما يستفاد منه مثل أن يقال الأصل في العقد اللزوم ولا ونحوه خرج الصور المذكورة فبقي الباقي ولأن المسلمين عند شروطهم وقد شرط البائع أن لا ضمان عليه من جهة العيب ولأنه قد علم واشترى فقد رضي بالثمن مع العيب فلزم البيع فليس له الأمر ولأن في الأخبار مثل رواية جعفر بن عيسى في البراءة من العيوب إشارة إلى السقوط مع البراءة والعلم ولأنه قد أسقط حقه فيسقط كما في الابراء عن الحقوق والترغيب بالعمل على العقود والترهيب عن ترك العمل يقتضي القول وإلا أنه لم يرد إلا إبراء عما لم يجب في العيوب المتجددة لما تقدم وللتأمل في عدم سقوط مثل هذه الأمور بالإسقاط إلا أن الظاهر العمل بمقتضاه ولو بني على الظاهر من الشرع لم يجد لذلك ما يعارضه قال في التذكرة لو شرط البراءة من العيوب الكائنة والحادثة جاز عندنا عملا بالمؤمنين عند شروطهم فيفهم أنه إجماع ويشمله الدليل فتأمل وأما التصرف بالمعنى الذي تقدم فهو مسقط للرد لا الأرش لأن كلا منهما كان ثابتا وقد سقط الرد بالرواية وبقي الأرش على حاله للاستصحاب ولأنه ما حصل منه الرضا بالثمن في المعيب فكأنه يحتاج إلى جبر ذلك النقص ليحصل الاسترضاء ولا فرق في ذلك بين التصرف قبل العلم بالعيب وبعده للعموم وقد مر دليل السقوط بالتصرف وبيان التصرف المسقط والمستثنى منه وعدمه فتذكر وقد يسقط الرد دون الأرش أيضا بما إذا اشترى من ينعتق عليه ثم ظهر عيبه قال في التذكرة لو اشترى من ينعتق عليه ثم وجد به عيبا فالأقوى أن له الأرش دون الرد لخروجه عن الملك بالعتق وللشافعية في الأرش قولان الثبوت وعدمه وكذا إذا أسقط الرد دون الأرش وقد يمكن أن يسقط الأرش دون الرد فيما إذا لم يوجب نقصا في القيمة بالعيب مثل أن يظهر العبد خصيا وفيه تأمل لاحتمال ثبوت الأرش أيضا على الوجه الذي قلناه ولكن الظاهر العدم إذ يلزم الظلم على البائع قال في التذكرة لو خرج خصيا كان له الرد لأنه نقص في الخلقة خارج عن المجرى الطبيعي وكان له الرد وفي الأرش إشكال ينشأ من عدم تحقق ولا نقص في المالية هنا الخ وفيه تأمل فإنه موجب لعدم كونه معيبا فلا رد أيضا ثم اعلم أنه ينبغي التأمل في الدليل الموجب للرد والأرش فإن كان بحيث يشمل العيب الذي لا نقص بالقيمة يلزم ذلك للدليل في الأرش فلا يسقط وإلا فلا يسقط الأرش حينئذ ثم ينظر في دليل جواز الرد فإن شمله يرد وإلا فلا فإن الحقيقة ليس بعيب فتأمل والدليل على الرد كثير من الروايات الصحاح وأما على الأرش فقليل فقال في التذكرة والأصل فيهما ما رواه الجمهور أن رجلا اشترى غلاما في زمن رسول الله (ص) وكان عنده ما شاء الله ثم رده من عيب وجد به ومن طريق الخاصة قول أحدهما في الرجل يشتري الثوب والمتاع فيجد به عيبا قال إن كان الثوب قائما بعينه رده على صاحبه وأخذ الثمن وإن كان الثوب قد قطع أو خيط أو صبغ يرجع بنقصان العيب وفي دلالتهما على المطلوب تأمل واضح في السند ولا دلالة لها ثانيا إلا الأولى فلا يتعين الأرش بالكلية مع أن الظاهر منع جواز الرد بعد التصرف أيضا إذ يبعد أن يكون العبد عند المشتري ما شاء الله وما قال له أسقني ماء أو ادخل البيت ونحو ذلك مع أنه مخصوص بالعبد فما علم النقل عنه إلى غيره وكذا في الثانية فإنها مرسلة جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما الخ وتدل على جواز الرد ما دام عينه باقيا وعدمه بعد ذلك وفيه تأمل يعرف من مسائل المعيب المقررة عندهم وأنه إن كان ثوبا فتصرف بأحد التصرفات المذكورة ونحوها يرجع إلى الأرش فما يفهم كلاهما في صورة واحدة بل الظاهر وجوب ثبوت الرد في البقاء مع عدم التصرف بتلك التصرفات المذكورة في الصورة الثانية والأرش في الثانية وهو ظاهر مبنى المسألة بلا دليل على الحكم المشهور المقرر كما تبين مع كونها على خلاف الأصل من وجوه من جهة الفروع المتكثرة إلا أن يكون إجماعيا فيكون دليله وذلك المذكورة غير ظاهر وعلى تقديره يبطل أكثر فروعاته مثل ما تقدم من حكاية الخصي والمجبوب والعنين لعدم الإجماع على أنه ما ادعى في التذكرة الإجماع على أصله بل اقتصر في ذكر الدليل على الروايتين اللتين ذكرناهما كما قال فتأمل فإنه من المهمات والمشكلات يستفهمنا الله يفهمنا مع سائر المشكلات الغير المفهومة الكثيرة نعم يوجد في الأخبار ما يدل على الرد بالعيب قبل الحدث والتصرف والأرش بعده مع عدم البراءة من العيوب وكذا أرش الجارية المعيبة بعد الوطء دون الرد إلا أن تكون حاملة كما سيجيء قوله إلا وطء الخ قد استثنى من قوله جواز رد العيب أمران الأول وطء الحامل فإذا اشترى شخص أمة ووطئها وظهر أنها كانت حاملا قبل الشراء فله الرد مع أن الحمل عيب لأنه زيادة معرضة للتلف مع ما فيه من بعض المشقة في الجملة ولا شك أن الوطء أيضا تصرف فيقتضي القاعدة عدم جواز الرد بل الاقتصار على الأرش كما في سائر العيوب مع التصرف ولكن قد استثني هذه كأنه بالإجماع مستندا إلى النصوص مثل رواية ابن سنان كأنه عبد الله فهي صحيحة قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل اشترى جارية لم يعلم بحبلها فوطئها قال يردها على الذي ابتاعها منه ويرد عليه نصف عشر قيمتها لنكاحه إياها وقد قال علي (ع) لا ترد التي ليست بحبلى إذا وطئها صاحبها ويوضع عنه من ثمنها بقدر عيب إن كان فيها ورواية عبد الملك بن عمرو ورواية سعيد بن يسار وهي صحيحة إلا أن فيها إرسال ابن أبي عمير وفي بعضها يرد معها شيئا وفي بعضها يكسوها وفي الرواية الأخرى لعبد الملك بن عمرو عشر ثمنها وحمل الشيخ الأولتين على نصف العشر والأخيرة على غلط الكاتب والراوي ويمكن حملها على كونها مع البكارة لما تقرر عندهم ونقل الإجماع لأنه لا يمكن الجمع بينهما بجزء ما فيه العشر ونصفه على الاستحباب والباقية على كونهما يصدقان عليه الشيء والكسوة لعل الأخيرة حسنة فقد استثني من بين العيوب الحمل ومن التصرفات الوطء للإجماع والنص فلو كان العيب غير الحمل فالحكم كذلك وإن كان التصرف هو الوطء وقد دل عليه أخبار كثيرة وكذا لو كان التصرف غير الوطء وإن كان العيب حملا وعلى تقدير كون التصرف لمسا وتقبيلا أو احتمال المساواة للوطء من باب مفهوم الموافقة واستلزام الوطء لها غالبا قال المحقق الثاني ولا يبعد وليس في الاستثناء فضول وخرق للقاعدة إذ ما من عام إلا وقد خص وتخصيص القواعد بالحجة كثيرة مثل ثبوت التخيير بين الرد والأرش قبل التصرف وقد لا يجوز الرد مثل أنه خرج من ينعتق على المشتري معيبا وقد لا يجوز إلا الرد مثل الحقوق وأمثالها كثيرة ولا يحتاج إلى الذكر وكذا الاستبعاد في استثناء هذه عن لزوم العقر على من وطئ بكرا مع أنه للمالك متفق عليه للنص والإجماع ويؤيده أن البكارة هنا قد صارت بمنزلة الزائلة لا فائدة فيها على موضع الحمل فحكمها حكم العدم فكأنه ما فوت شيئا على البائع على أنها يمكن حملها على الثيب فيكون بسبب الإطلاق والعموم كون الغالب الثيب نعم قد يستبعد ما في الاستثناء مثل لزوم شيء على المالك من جهة وطئه ماله إذ قد تقرر عندهم أن المال بعد العقد ينتقل إلى المشتري وأن الانتفاع والنماء

بعض

ويتجدد قبل القبض فله الرد ايضا وفي الارش خلاف ولو ظهر العيب في البعض فله الارش او رد الجميع دون المعيب خاصة وكذا لو اشترى اثنان صفقة لم يكن لهما الاختلاف بل يتفقان
الارش او الرد وله الرد بالعيب السابق على العقد ان اخره عالما به ما لم يصرح بالاسقاط سواء كان غريمه حاضرا او غائبا ولو ادعى البائع البراءة فالقول قول المشتري مع اليمين و
مع عدم البينة وقول البائع في عدم سبق العيب مع اليمين مع عدم البينة وشهادة الحال وترد الامة الحامل اذا وطئها مع نصف عشر قيمتها والشاة المصراة مع اللبن او مثله مع التعذر او القيمة مع عدم
المثل وتختبر التصرية بثلاثة ايام متى

لو ان رد المبيع بالعيب غيره واختلفوا فيه على ان ذلك ايضا غير مجمع عليه بل ولا منصوص عليه بخصوصه لما ذهب البعض الى ان المبيع في زمان الخيار والنماء للبائع ويؤيده
بعض الاخبار مثل ما روي في الفقيه حيث قال الصدوق في رجل اشترى من رجل عبدا او دابة وشرط يوما او يومين فمات العبد او نفقت الدابة او حدث فيه حدث على
من الضمان فقال لا ضمان على المبتاع حتى ينقضي الشرط ويصير المبيع له وقد نقله في التهذيب عن عبد الله بن سنان والحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام الخبر ثم قال الخ فهو يدل على ان هذا ايضا عن
فيكون حينئذ الان في قوله يوما او يومين تاملا لانه لا دلالة على ان التلف العيب في زمان خيار البائع منه وان حملت على اللازم لحيث لا خيار للبائع لما تقدم فعلى
تقدير القول بها ولا للنص والاجماع فلا استبعاد بعدهما فانه وطئ امة الناس ثم الرد لا يخلو عن نقص فيمكن ان يكون ذلك لو جبر الله ذلك في ما اخذ هنا شيئا من الخا
غير ما تقدم وقد حمل في خبر مخالف للمقتضى وذكرها وما فيهما وما اعتبرهم قال للحمل البعض الحكم في الحمل الذي يكون من البائع فظهر كونها ام ولد فبطل البيع
وهذا الدخول في ملك الغير في يكون الرد واجبا بل لا يكون المسئلة مما ذكره من جواز الرد بسبب العيب مع التصرف وهذا الحمل ما هو قريب واولى من ارتكاب الاستثناء
المذكور لانه موجب لتخصيص النصوص والاجماع بخبرين نادرين ولخراجهما من ظاهرهما على انه لا يوجبه حقيقة كلما ذكره بل انما الموجب بعض ما فيه من لزوم التي على الواطي
المالك لانه لا موجب لعدم القول بالاستثناء برد الجارية الحامل بعد التصرف بالوطي الا الرد بعد التصرف وهو ذلك لا نص فيه ولا اجماع وعلى تقديره يخرج بهما كاملا فالتخيير
بعيد ثم الثاني حلب للمصراة فانه اذا ظهر العيب بالتصرية بعد ان تصرف بالحلب يجوز الرد مع التصرف وسيجيء احكام التصرية **قوله** ولو تجدد الخ اي لو تجدد العيب الموجب للرد
والارش وكان سابقا على العقد بعد العقد قبل القبض فللمشتري الرد بغير خلاف وهل له الارش ايضا ام لا ففيه خلاف والظاهر ذلك لما ثبت عندهم من كون التلف
بالكلية على البائع والعيب تلف البعض فهو منه بالطريق الاولى ولما تقدم في الرواية المنقولة عن الفقيه عن قريب من كون المبيع والنماء في زمان الخيار للبائع وهو على
ذلك القول الظاهر ونقل عن الشيخ منع الارش الا برضا البائع وادعاء الاجماع وحمل على اجماع العامة وهو بعيد بعدا واضحا **قوله** ولو ظهر الخ دليل الارش ما
تقدم من ثبوت الارش للعيب عموما وكذا رد الجميع اما رد المعيب فقط دون الصحيح فلا دليل عليه مع انه موجب للتشقيص الذي هو عيب لا يجب على البائع ارتكابه
**قوله** وكذا الخ دليل عدم جواز الافتراق هو ما تقدم من لزوم تشقيص العيب بالتفريق ويمكن جواز التفرق وتوزيعه على اثنين ارتكب التشقيص فان كل واحد منهما
مشتريا للبعض فهو بمنزلة بيعين مع كل واحد بيع ويؤيده عدم ثبوت كون التشقيص عيبا مطلقا بالدليل مع عموم دليل ثبوت الخيار بين الرد والارش الا ان
يكون جاهلا بذلك فلا يكون له الا الاتفاق في الرد والارش ويمكن حمل كلام المصنف على ذلك لكنه بعيد ان كان التفصيل بالعلم والجهل غير بعيد كما نقل
عن المصنف في التحرير وقال في الشرح وان كان القول بالجواز مطلقا متوجها وفيه تامل لان الظاهر ان الجهل عذر **قوله** وله الرد الخ يعني ان خيار العيب ليس بفوري فان اخر علما
بالعيب يجوز له الرد والارش ايضا وان تصرف له الارش دون الرد فانه مؤذن بالرضا بالعقد فلا يسقط الرد ودون الارش الا باسقاط الخيار والارش حتى لا يكون له
ذلك ايضا والظاهر كانه لا خلاف في ذلك مستنده عموم ادلة ثبوت الخيار من غير قيد بزمان في الخبر ايضا انه يجوز الرد وان كان عنده ما شاء الله فالخيار باق ما لم ينقطع
سواء كان الغريم حاضرا او غائبا ويصح الاختيار والاسقاط ولا يحتاج الى الشهود ولا الحاكم والظاهر انه لا خلاف في ذلك ايضا بين الاصحاب **قوله** ولو ادعى الخ اي من
سواء كان مفصلا او مجملا ودليل كون القول قول المشتري مع اليمين عدم البينة هو كونه منكرا او كون البائع مدعيا مع ما اشتهر في الخبر البينة على المدعي واليمين على
على من انكر وسيجيء تحقيق المنكر والمدعي وكون القول قول المنكر في محله ويؤيده هنا ان الاصل عدم حصول البراءة فمن حقق ثبوت العيب السابق الا انه
يحلف على عدم علمه بابراء البائع ولا يلتفت الى ما في الخبر عن جعفر بن عيسى في مكاتبة الى ابي الحسن فيقول له المنادي قد برئت منها فيقول المشتري لم اسمع البراءة منها
ايصدق فلا يجب عليه الثمن ام لا يصدق فيجب عليه الثمن فكتب عليه الثمن لضعفه مع الكتابة ومخالفته للقاعدة **قوله** وقول البائع الخ دليله ما تقدم مع عدم البينة
عدم شهادة الحال الموجبة للقطع على ان العيب بقي عادة **قوله** وترد الامة الخ مر عن قريب فتذكر وانما الاعادة لعدم استثنائها حكمه من لزوم نصف العشر مطلقا
وقيد بالثيب في اثبات العشر ان كانت بكرا واطلاق الاخبار وعدم التفصيل دليل الاول كما هو في اكثر العبارات فالشهرة ايضا ويؤيده والظاهر عدم الفرق بين الوطي قبلها
وبعدها في لزوم نصف العشر لثبوت التساوي بينهما في ايجاب المهر ولصدق الوطي فيعمله الاخبار **قوله** والشاة الخ عطف على الامة وقد تقدم ايضا واعادها لما مر فيرد بها مع
اللبن عينا ان كان في الاقتصار او كان رد الاقالة وقد علم مما مر ان هذا ايضا خلاف القاعدة والامر هين مع النص والاجماع ان كان وان استبعد اللبن
لما تقرر بانه ملك المشتري فهذا ايضا مثل عقر الامة مؤيد للقول بان المبيع ملك البائع في زمن الخيار ولكن لما تقرر ذلك عندهم خصوصا عند القائل بانه ملك المشتري
ومنهما انتقل فلا بد لاخراجها من دليل ولكن الظاهر انه لا دليل للاصحاب على رد الشاة واللبن عينا او مثلا او قيمة بعد التصرف الموجب للسقوط بل هذه المسئلة مما
نص للاصحاب فيها كما قاله المصنف والشارح وغيرهما وانما هي مذكورة في كتب بعض العامة واخبارهم ولهذا قالوا المراد برد اللبن رد اللبن الموجود حال البيع قبل
ان يصير الشاة للمشتري لكن الظاهر ان دليل بعض العامة اعم وهو مبنى على مذهبهم من كون المبيع في زمن الخيار ملك البائع فلا اشكال الخ ولكن يشكل ذلك على
مذهب الاصحاب بناء على ما تقرر عندهم لان ظاهر كلامهم انه يجب رد جميع اللبن الذي كان في ايام الاختبار ومعلوم انه ليس كله كان موجودا في ملك البائع الا ان يكونوا
على ان الاصل عدم وجود لبن اخر ووجود ما كان وان علم شيء لا يرد وان مزجا اصطلحا والظاهر انه لا خلاف عندهم في رد الشاة المصراة بل البقرة ايضا في الجملة
لانه غرر للمشتري اذ لو لم يكن الشاة مصراة لم يشترها ولما كان عندهم ان ذلك ليس بعيب بل اظهار شيء لم يكن فيه وعدمه ليس بعيب وان مثله لا يكون كتحمير وجه
الامة وتلوين شعرها ووضعها او غير ذلك مما يدلس به ويكون به مخيرا في الجملة والظاهر انما قصد المدلس ويختلف به الثمن كتسويد ثياب العبد ليظن انه كاتب
وتعليف الدابة لتنتفخ بطنه ليس بحمل والسمن لانه غرر ايضا بل هو اعم والتقصير من المشتري حيث ظن ظنا باطلا فالوا بان له الرد فقط دون الارش للتدليس واللبن
ما لو يؤيده اخبار العامة واما ورد اللبن فقط مع وجوده من غير تغير فظاهر ومع مثل المعوضة الموجبة لنقص القيمة مع الارش كذا كلك مع التلف والتغير المفسد
المثل مع الامكان والقيمة مع التعذر فكل واضح **قوله** وتختبر الخ اعلم انه اذا كانت التصرية معلومة باقرار البائع او البينة فالظاهر انه لا يحتاج الى الاختبار بل يمكن ان
يكون له الرد في الحال قال في الشرح لو لم يجهلها وعلم كونها مصراة قبل الحلب بعد العقد ثبت له الخيار على الفور الخ اي في الحال لان التصرية التي هي تدليس موجبة للخيار

الاردبيلي

وتثبت في الشاة والبقرة والناقة على إشكال لا في الأمة والأتان ولو صارت التصرية عادة في الثلاثة سقط الخيار

لا بعدها وعدم الحيض ستة أشهر ممن شأنها الحيض متن

والإباق القديم

الرد قد ثبت فيكون مقتضاه أيضا ثابتا إلا أنه قد يجوز له هنا أيضا الصبر والاختبار لاحتمال الارتفاع بسببها أو هبة من الله فلا يثبت لزوال الموجب لأن مجرد
التصرية غير موجبة من حيث هي بل إنما هي موجبة لإظهار ما ليس فيه مما يوجب زيادة الثمن والرغبة فلو لم يكن كذلك بل صار مثل ما أظهر لم يبق لها ذلك كأنه لذلك
أوجب البعض هنا أيضا الاختبار للرد ولا يجوز رده في الحال قال في ح يع فلو ثبت بإقرار البائع أو البينة جاز الفسخ قبل الثلاثة لكن بشرط النقصان ولكن خلاف من ح يع
الشيخ قوي أنه في خيار الرد مع ثبوت التصرية وإن زالت بصيرورة اللبن زائدا كل يوم على اللبن الأول أو مساواه وقال في ظ بسقوط الخيار ويؤيد الأول أن التدليس ثابت
يعني قد علم أن ما فيه ثابت ولا اعتداد بما وجد مع العلم أنه قد يزول بخلاف ما لو لم يكن ثابتة وثبت للشاة ثلاثة أيام كما أنه لو علم التصرية بالاختبار في الثلاثة — ٧ ١٢ من شرح يع جوازه وعدم هنا أيضا كالأول
ثم زال بعد الثلاثة لم يزل الجواز للرد مع عدم علم المشتري لأنه قبل يوم ثبوت قال في ح ويفهم هذا هنا أيضا كالأول من ح يع حيث قال لو علم التصرية بالإقرار أو البينة
ولم ينقص في الثلاثة بل زاد أو ساوى هبة من الله فالأشهر ذلك كما إذا علم بالعيب قبل العقد بعده ثم زال وأما إذا لم يمكن معلوما ويحصل شك لم لا يختبر بثلاثة أيام بمعنى
أنه يجوز له الاختبار بالحلب في الثلاثة فإن ظهرت في طرفها فله الرد ولا أنه لا بد عن الثلاثة والنقص بعد الأول في كلها فإنه إذا حلب أولا مقدارا ثم حلب أخرى كان ناقصا من — حلبا
الأول نقصانا بينا عرفيا بحيث لا يقال له المساوي لقلة التفاوت المتعارف في العادة والغالب كان له الرد في الحال وإن زاد بعد ذلك على الأول أو ساواه لتحقق التصرية
الموجبة ولا يزول بالمساواة للاحتمال لكونه بسبب هبة من الله قاله في الشرح أيضا إنما جعل الثلاثة المصلحة لجواز أن يحلب الأخير ناقصا عن الأوليين فإن له الخيار — ٧ وقال البعض
وبالجملة إن كان الكل مساويا مساواة عرفية وهي عدم تفاوت فاحش عرفي فلا خيار وكذا إن كان الأول ناقصا وإن كان الأولان متساويين والأخير ناقصا
أو في الوسط ناقصا فالخيار ثابت كذا يفهم من الشرح وح يع أيضا وفيه تأمل خصوصا إذا كان الأخير بعد النقص في الوسط مساويا للأول أو زائدا لأنه
قد يختلف باختلاف الزمان والمكان والمأكول والمشروب بمجرد ثبوت نقصان ما يشكل القول بثبوت التصرية الموجبة للرد مع اقتضاء العقد اللزوم بعد التصرف
وهو خلاف الأصل والدليل من وجهين مع عدم النص فيه فينبغي الاقتصار على الموضع الذي ثبت فيه منحصرا في النص والإجماع وبالجملة هذه المسألة مشكلة لأنها
مخالفة للأصل اللزومي من جهة الرد مع عدم العيب والرد بعد التصرف الممنوع فيما ثبت له الرد مع عدم نص لكن لما كانت تدليسا وقاعدة عدم الضرر يقتضي
الرد وإن تصرف في أيام الثلاثة التي هي محل خيار المشتري في سائر الحيوانات جوز الرد مع التصرف ويؤيد الإجبار العامة ولكن تصرفا يعلم به حال اللبن لأن في التصرية
ضررا عظيما فإنها المطمئنة اللبن لا تعلم إلا بالحلب لا تظهر باليوم واليومين غالبا وكثيرا ما يتعوق في يومين بسبب الخبرة مع موجب الزيادة أو المساواة لليوم
الأول فيسقط بالثلاثة لدفع ذلك مع الخيار في الثلاثة في كل الحيوان وجوز مع التصرف أيضا لدفع الضرر وهو منتف في غير هذه الصورة فيجوز أخذ الأرش وهو ما تحرر
لعدم كونه عيبا ولا قائل به معها عرفته من عدم النص الصحيح الصريح في أن كل تصرف مسقط للخيار ومع ذلك ينبغي الاقتصار على ما يتحقق ذلك لا بمجرد الاختلاف بسبب
ثم ذلك مع الإقرار والبينة لا بد من [illegible] ح يع إنه عكس الأمر حيث ما اكتفى بالإقرار والبينة بل اشترط معهما النقص أيضا واكتفى بمجرد وجود الاختلاف في الأوسط
وإن كان الأول والأخير متساويين والأخير زائدا على الأول مع نقص في البين وما عرفته ثم **قوله** ويثبت في الإشكال في البقرة والناقة لا في الشاة فإن
ثبوت التصرية فيها مما لا خلاف فيه على الظ ودليل الإشكال عدم وجود النص والإجماع ووجود العلة الموجبة في الشاة فالثبوت ليس ببعيد لما تقدم من العلة
في الشاة إذ لا نص بل التدليس الموجب لذلك الأول والضرر المنفي عقلا ونقلا ويؤيد إجبار العامة فإنه ذكر في كره أن الأقرب ثبوتها في الناقة والبقرة وبه قال
الشافعي وغيره ممن أثبت الخيار أولا لأن النبي ص قال لا تصروا الإبل والبقرة والغنم وفي رواية أخرى من باع محفلة ولم يفصل الخ وفيه لأنه رواية تأمل ولكن الظ
أن أمثالها دليل الغنم وأنه لو ثبت كونها منهيا عنها مع أنها موجبة لضرر المشتري لدل على جواز الرد وإن تصرف بعد الثلاثة في البقرة لما تقدم قال أيضا ولأن
لبن البقرة أكثر نفعا من الإبل والغنم فتجويزه أولى وفيهما دونها ضعيف وبالجملة ينبغي جواز الرد في كل ما ليس يوجب زيادة الثمن بإظهار ما ليس فيه مع كونه مطلوبا
منه فلهذا لا يثبت بالتصرية في غير الثلاثة عند أصحابنا كما يظهر من كره مثل الأمة والأتان هي بفتح الهمزة جمعها الأتن وهي الحمارة لأن اللبن غير مقصود منهما ثم
يمكن إثبات جواز الرد في الأمة بتحمير الوجه واسوداد الشعر الأبيض ووصله وغير ذلك إن لم يكن عدمه عيبا فإنه خصوصا مع التصرف قال في كره وتدليس يوجب التدليس فلو
حبس ماء القناة ثم أرسله عند البيع أو الإجارة فيتخيل المشتري كثرته ثم ظهر له الحال وكذا لو حمر وجه الجارية أو سود شعرها وجعده أو أرسل الزنبور في وجهها فظنها المشتري
المشتري سمينة ثم بان الخلاف فله الخيار أما لو لطخ ثوب العبد بسواد فتخيل المشتري كونه كاتبا فلا خيار فإن الذنب للمشتري حيث اغتر بما ليس فيه كثير تغرير الخ ومنها يعلم
أنه لو أقر وقال إنه كاتب مثلا يكون له الخيار وإن لم يشترط في متن العقد فتأمل ثم أن الظ عدم الفرق في التصرية بين كون البائع فعل ذلك قصدا أو صار من
عند نفسه بترك الحلب اتفاقا ويؤيده ثبوت الرد للمشتري بالعيب وإن كان البائع جاهلا به قاله أيضا في كره حيث فهم في التصرية الرد من النهي ولعله فهمت
شرح قوله ولو صارت التصرية عادة الخ يعني إذا صار الحلبات في الثلاثة كلها متساوية أو الأولى أنقص لا خيار وأما إن لم يصر في الثلاثة كذلك بل اختلف بالزيادة والنقصان
بأن صار مثلا أولا زيادة ثم نقص الثاني فله الخيار وإن عادت بعد الثلاثة إلى الأول وزادت لما مر والظاهر أن ما ذكره في مطلق التصرية ويمكن جعله في غير المعلوم بالإقرار
والبينة لما مر أيضا فتذكر وتأمل **قوله** والإباق القديم ظاهره أن مجرد الإباق قبل البيع عيب يثبت به الرد والأرش للمشتري وإن لم يأبق عنده أصلا وإن كان
قديما بل وجد عند غير البائع وفيه تأمل إذ ينبغي صدق العيب بمجرد ذلك الصدق عرفا خصوصا إذا كان عتيقا وصغيرا وانتقل إلى يد متعددة ومولى الآن يكون معتدا
ومسلوبا عنه ذلك عيبا عنده نعم لو أبق مع ذلك عند المشتري وعلم ذلك منه مكررا وعادة أو أن حاله ذلك إلا أنه قد حفظ وما حصل له ذلك إلا لعارض له
فهما قد فهو عيب وتجديده عند المشتري في زمان الخيار كالقديم والحديث عند البائع قبل القبض مثل سائر العيوب ويدل على كونه في الجملة عيبا ما في يب قال
محمد بن علي قال أبو [illegible] قال لا يرد إلا أن يقيم البينة أنه أبق عنده كأنه ثقة صحيح إلى هشام الآتية في عيوب السنة فظ المتن كما مر لكن أكثر العبارات غير بعيد فتأمل **قوله** وعدم
دليل كون الحيض ستة أشهر ممن شأنها الحيض عيبا ترد به رواية داود بن فرقد قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشترى جارية مدركة فلم تحض عنده حتى مضى
لها ستة أشهر وليس بها حمل قال إن كان مثلها تحيض ولم يكن ذلك من كبر فهذا عيب ترد منه وهي صحيحة وردت لأنها أوضح وموافقة للاعتبار من أن عدم الحيض غالبا موجب

والثفل في البزر وشبهه الخارج عن العادة وبول الكبير في الفراش عيوب اما تحمير الوجه ووصل الشعر والثيوبة فليست
عيوبا لكن يثبت بها الرد لو شرط اضدادها ولا ارش ويرد الرقيق من الجنون والجذام والبرص الحادثة ما بين العقد
وسنة لا ازيد مع عدم التصرف ومعه الارش خاصة متن

لعدم النسل وانه موجب لبعض الامراض ولكن ينبغي ان لا يكون مجرد بلوغ تسع سنين مع التاخير ستة اشهر موجبا لذلك لانه قد عرفت بالتجارب انه متاخر عن اربعة عشر سنة وزيادة من غير ان يعد عيبا ونقصا بل ينبغي ان ينظر الى امثالها اسنا مع الاتفاق بالبلد والمزاج في الجملة فان وجد منها الحيض فهنا يكون عيبا انه يرد كما انه اشارة بقوله ان كان مثلها تحيض وما يريد منه البلوغ الشرعي مثل تسع سنين لما مر ولانه كان مفروضا في السؤال صح يستفاد انها مع ذلك عدم الكبر حبس الحيض ستة اشهر عيبة بحيث لا يعلم حكم الاقل من ستة اشهر نفيا واثباتا وقد يقع بانها تدل على الاقل ايضا فان ظاهرها عدم التقييد بستة بل البناء على عدم حيض مثلها ونفي الكبر لو قيل بانه متى تاخر عن عادة امثالها في تلك البلاد ثبت الخيار كان حسنا والظاهر انها خالية عن ذلك لان فيها حكم من تاخر حيضها ستة اشهر مع كونها مثلها تحيض وعدم الكبر ثم يمكن ان يقال ان ثبت عرفا ان تاخر الحيض اقل من ستة اشهر ايضا عيب فهو كذلك لا لهذا الخبر بل لما تقدم والا فلا ثم انه يعلم جواز الرد بعد ستة اشهر ولا شك في ذلك مع عدم التصرف واما مع فظ هذا الخبر لكن عدم التفصيل دليل العموم في امثال هذا المقام على ان الغالب ان لا يتم الخيار ستة اشهر من غير تصرف موجب للسقوط المقرر عندهم مثل اسقني ماء واغلق الباب فيكون هذا العيب ايضا مستثنى لعدم ثبوته الا بعد ذلك فيحتمل تقييده بعد التصرف بما تقدم في الدليل الاول قوله والثفل الخ الثفل بالضم والتا تفلها استقر تحته الشيء والبزر بالفتح والكسر حب يؤخذ عنه دهن الكتان كانه يقطر بالعصار منه من البزر ويطلق على الدهن كما في الصحاح دليل عدم الخيار مقتضا العادة هو مقتضا العادة فكانه عالم به واشتري فلا خيار فان معنى قوله يثبت هذا الدهن بتقييد الدهن مع الثفل ولا يضر الجهل الحاصل بالدهن من جهة جهل ذلك الثفل لعدم الاعتناء به وعدم اشتراط العلم بالوزن في هذا العقد كالتراب في التبن في الطعام الدهن مع الظرف والضرورة غالبا وكذا لو كان كثيرا وعلم المشتري مع عدم ذلك الظاهر انه عيب يترتب عليه احكامه قوله وبول الكبير عطف على الثفل او ما قبله مبتدأ خبره عيب الظاهر ان بول المملوك في الفراش كثيرا سواء كان عبدا او امة عيب ما يعرف به الكبر الذي يكون البول عيبا هو العرف والبلوغ ويمكن يكون ذلك قليلا قوله اما تحمير الخ منه ما يستفاد للمسند دليل على اللزوم مع الاشتراط او لجواز الاشتراط واللزوم بعده وقدم انه مع عدم الاتيان بالشرط يثبت الخيار في الرد فقط بان يخرج العقد من اللزوم الى الجواز ولا يثبت الارش لعدم الموجب الذي يحتمل كما مر الاشارة عدم صحة العقد لعدم وجود المعقود عليه بالصيغة الرضا عليه لم يوجد فيه الشرط فتعين لعل انه لا بان الشرط مقتضاه عدم اللزوم لا عدم البطلان وقد يقع العقد عليه قوله ويرد الخ دليل جواز الرد مع هذه العيوب ان حدث في السنة وان كان عند المشتري وانقضاء زمان الخيار مع كونه مخالفا للاصل القواعد هو الرواية الكثيرة مثل صحيحة ابي همام قال سمعت الرضا عليه السلام يقول يرد المملوك من احداث السنة من الجنون والجذام والبرص فاذا اشتريت مملوكا فوجدت به شيئا من هذه الخصال ما بينك وبين ذي الحجة فرده على صاحبه قال في يب قال محمد بن علي بن قال لا يرد الا ان يقيم البينة انه ابق عنده كانها تتمة الرواية لعل محمدا كان حاضرا فقال انه ابق قال متى يكون الرد فقال الرضا عليه السلام يرد الخ وهذه تدل على ان يجي ان اباق مرة واحدة عند البائع بعد ان وجد عند المشتري وجب الرد كما اشرنا اليه هناك والظاهر ان محمد بن علي هو الحلبي لبعض القرائن وفي رواية علي بن اسباط عن الرضا ضم القرن ايضا الى الثلاث حيث قال سمعته يقول الخيار في الحيوان ثلثة ايام للمشتري وفي غير الحيوان ان يتفرقا واحداث السنة يرد بعد السنة قلت وما احداث السنة قال الجنون والجذام والبرص والقرن فمن اشترى فحدث فيه هذه الاحداث فالحكم ان يرد على صاحبه الى تمام السنة من يوم اشتراه ورواية محمد بن علي قال سمعت الرضا يقول يرد المملوك من احداث السنة من الجنون والجذام والبرص والقرن قال فقلت وكيف يرد من احداث السنة فقال هذا اول السنة يعني المحرم فاذا اشتريت مملوكا فحدث به من هذه الخصال ما بينك وبين ذي الحجة رددته على صاحبه لعل المراد ان العقد وقع في اول المحرم فهو اول السنة ويتم السنة اخر ذي الحجة الاتية ولا يضر عدم صحة سند الخبرين لجهل محمد في الاخيرة على ان الظنه محمد بن علي الحلبي فصح ووقف علي بن اسباط وغيره فيما معهما ولكن اثبات القرن مشكل لعدم وقوعه في المقطوع الصحيح وعدم ظهور القول به وقت البرص ايضا اشكال لو زيد ان العهدة فيه ثلثة ايام في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة في خيار الحيوان عن ابي عبد الله عهدة البيع في الرقيق ثلثة ايام ان كان بها حبل او برص او نحو هذا وعهدته السنة من الجنون فما بعد السنة فليس بشيء والظاهر انها صحيحة اذ ليس فيه من به شيء الا الحسن بن علي بن الوشاء الظاهر توثيقه من كتاب النجاشي ... ما هو فيه بها والاصل وادلة لزوم البيع يؤيده ويمكن حمل غيرها على الاستحباب بقول البايع او الثانية على كراهة رده وان كان لعله اولى من الحمل الاول لانسب بالعبارة ويوافق الشهرة ثم واما انه اذا تصرف فليس له الا الارش فلا يجوز الرد وقبله كان مخيرا فلما تقدم وثبت عندهم ان الرد يسقط مع التصرف في العيب مطلقا دون الارش الا ما استثنى وهنا ليس منها وتقدم الاشارة الى انه ما رايت دليلا صحيحا صريحا في التخيير بل لكن يظهر عدم الخلاف بينهم وهم اعرف ومع ذلك ايضا ان الاخبار الدالة على الرد هنا خالية عن قيد عدم التصرف بل ظاهرها الرد مع التصرف ايضا لبعد عدم التصرف سنة في مملوك اشترى للخدمة ولو بمثل اسقني كما مر وكان عدم التقييد في مثله يفيد العموم بل نص في ذلك فلا يبعد استثناء هذه العيوب ايضا من عدم جواز الرد مع التصرف على انه قد تقدم عدم نص صريح في المنع كلية وعلى تقديره ايضا يجوز التخصيص بهذه الرواية وليس تقييد هذه بعدم التصرف باولى من عدم تقييد تلك بعدم هذه العيوب واستثنائها منه بل الظاهر ان هذه اولى كما تقدم من البعد لكن القايل به غير ظاهر والعرف بحكمهم الله قوله المطلب الثالث في الربا وهو في اللغة بمعنى الزيادة مطلقا واما في الشرع فالظاهر انه الزيادة التي في المعاملة مطلقا مع الشرايط الاتية ومن خصه بالبيع كانه بدل المعاملة بالبيع واصطلاحا بيع احد المثلين بالاخر مع الزيادة وانضمام شرايطه التي ياتي ثم ان الظاهر ان المحرم عند الاصحاب هو المعاملة وما يحصل بها مما ياخذه من صاحبه ما يقابل راس المال اي الزيادة وكذا ما يعطيه كما يدل عليه دليله الذي سنذكره فيمكن تعريفه بما يقابل هذا اولى بحسب المعنى ولهذا قال في مجمع البيان معنى احل الله البيع وحرم الربا احل الله البيع الذي لا ربا فيه وحرم البيع الذي فيه الربا وهذا مؤيد لما مر من تخصيص التحريم بالبيع والاولى انسب باللفظ لكثرة المناسبة لمعنى اللغوي والامر في ذلك هين بعد تحقيق المراد بالدليل والظاهر انه لا يحتاج الى استثناء الزيادة التي تجوز بين الوالد والولد والزوجين والحربي والمسلم في تعريفه كما فعله في شرح الشرايع لانها ايضا ربا الا انه جائز بالدليل ولهذا يقال لا يحرم الربا بين هؤلاء والامر فيه ايضا سهل ثم الظاهر ان دليل المخصص كما مر ان الربا حرام بالكتاب مثل قوله تعالى الذين ياكلون الربا الى قوله واحل الله البيع وحرم الربا وسيجيء الاشارة اليه والسنة والاجماع لا شك في تحققه في البيع ويمكن في القرض ايضا واما غيرهما فلا يعلم ثبوته فيه مع اصل الاباحة المؤيد بظواهر الايات والاخبار الدالة على ان حصول التراضي يكفي

للاباحة

المطلب الثالث الربا وتحريمه معلوم من الشرع وإنما يثبت في بيع أحد المتساويين جنساً بالآخر مع زيادة عينية
أو حكمية إذا كانا مقدرين بالكيل أو الوزن متن

للإجماع على حظر المحرمات وليس هذا منها وأن الناس مسلطون على أموالهم ويخرجها ما بها وبقي الباقي وبالأكثر على العموم يمكن أن يستدل لهم بأن الربا معلوم
تحريمه بالثلاثة المتقدمة وكونه لغة بمعنى الزيادة وليس يعلم نقله عنه في اصطلاح الفقهاء فكل ما يطلق عليه اقتضى دليله فهذا ليس بدليل لأنه ليس حقيقة لو
شرعية ولا عرفية بل هو مؤل ومبين في محله فيبقى الحمل على معناه اللغوي إلا أنه يخرج عنه ما هو حلال بالإجماع ونحوه ويبقى الباقي تحت التحريم وهذا مسلك مقرر في
الاستدلال ويؤيده ما نقل في مجمع البيان في علة تحريم الربا أنها عدم تعطيل المعاش والأجلاب والتجارة إذ لو وجد المدين من يعطيه درهماً وفضلاً بدرهم لم يجبر
وقال الصادق إنما شدد في تحريم الربا لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف قرضاً أو رفداً الخ والذي رأيته في الكافي في خبر هشام بن سالم عن أبي عبد الله قال إنما
حرم الله عز وجل الربا كيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف كأن ما في المجمع رواية سماعة قال قلت لأبي عبد الله إني رأيت الله تعالى قد ذكر الربا في غير آية
كرره فقال أو تدري لم ذاك قلت لا قال لئلا يمتنع من اصطناع المعروف كأن ما في المجمع إشارة إلى هذا وقوله قرضاً ورفداً يكون تفسيراً منه ومعلوم أنها لا تدل
ذلك أن لو كان التحريم مخصوصاً بالبيع دون سائر المعاوضات لأخذ الزيادة بتبديل صيغة بعت بصالحت ونحو ذلك وهو ظاهر بل هذا يدل على عدم جواز أكثر الحيل التي
يستعمل في إسقاط الربا فافهم ويؤيده أيضاً ما نقل عن ابن عباس قال ابن عباس كان الرجل منهم إذا حل دينه على غريمه فطالبه قال المطلوب منه له زدني
وأزيدك في المال فيتراضيان عليه ويعملان فإذا قيل لهم هذا ربا قالوا هما سواء يعنون بذلك أن الزيادة في الثمن حال البيع والزيادة فيه بسبب الأجل عند محل الدين
سواء فذمهم الله وألحق بهم الوعيد وخطأهم في ذلك بقوله وأحل الله البيع وحرم الربا أي أحل الله البيع الذي لا ربا فيه وحرم البيع الذي فيه الربا والفرق
بينهما أن الزيادة في أحدهما لتأخير الدين وفي الآخر لأجل البيع الخ وكأنه لذلك حرموا الزيادة لزيادة الأجل في الفروع وليس ذلك بيعاً ولا قرضاً فيعلم
العموم منه حتى أنه ذكر ذلك من ينكر العموم كالمصنف في سائر كتبه كالمتن وكان ذلك لتحريم الزيادة الحكمية ويؤيده أيضاً ما ذكره في الفقيه في رواية صحيحة يعقوب بن
شعيب عن أبي عبد الله حيث يظهر أنه منها والربا رباءان ربا يؤكل وربا لا يؤكل فأما الذي يؤكل فهو هديتك إلى الرجل تريد الثواب أفضل منها وذلك قول
الله تعالى وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وأما الذي لا يؤكل فهو أن يدفع الرجل عشرة دراهم على أن يرد عليه أكثر منها فهذا الذي نهى
الله عنه الخ وهذا كالصريح في أن الربا ليس مخصوصاً بالبيع ولا بالدين أيضاً إلا أن إعطاء عشرة لأن يرد عليه الأكثر يشملهما وغيرهما وأيضاً أن الربا ليس له معنى محرم
يختص باسم الحرام بل له معنى لغوي أنه قد يكون حراماً وقد لا يكون فهو يدل على صحة الاستدلال المتقدم وأنه لا يحتاج إلى القيد في تعريف الربا ليخرج ما حل منه
كما هو ظاهر ولا يخفى أن هذا الكلام يصح جعله دليلاً ومؤيداً لما جعلناه مؤيداً من غير أن يكون من تتمة الرواية الصحيحة ليعقوب بن شعيب مستنداً إلى الآية الكريمة بعد
وهي قوله تعالى وما آتيتم الآية حيث إنه على تقسيم الربا والحلال منه فيكون هو الزيادة مطلقاً فيتم الدليل فتأمل وروى في الفقيه عن إبراهيم بن عمر كأنها صحيحة لأن الظاهر فيه
التصحيح وهو أيضاً ثقة في حبش وغيره ومقبول في صه عن أبي عبد الله في قول الله تعالى وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله قال هو هديتك
إلى الرجل تطلب منه الثواب أفضل منها فذلك ربا يؤكل وقد نقل في الكافي عن إبراهيم هذا مما نقله بعينه بطريق حسن وقد وثق إبراهيم النجاشي وغيره وقبله المص
في صه وإن ضعفه الغضائري والأول أرجح وهو ظاهر لأن الغضائري مع كونه واحداً ما ثبت توثيقه فإنه الحسين بن عبيد الله ويؤيده أيضاً ما يدل على عدم الزيادة مع الشرط
في القرض وبدونه لا بأس به وهي في روايات كثيرة مثل صحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً ثم يعطي سوداً وزناً وقد عرف
أنها أثقل مما أخذ وتطيب بها نفسه أن يجعل فضلها له قال لا بأس به إذا لم يكن فيه شرط ولو وهبها له كلها صلح له وأمثالها كثيرة وكأنه لذلك ما ظهر الخلاف في القرض من المص
وغيره وإن خص التعريف بالبيع في كره وغيرها فتأمل وأيضاً يؤيده عموم بعض الروايات مثل عموم ما في صحيحة عمر بن يزيد الثقة عن أبي عبد الله يا عمر قد أحل الله البيع وحرم
الربا فاربح ولا تربه قلت وما الربا قال دراهم بدراهم مثلان بمثل فإن الدراهم بالدراهم يعم جميع المعاوضات التي يكون فيها الشرط الدراهم بالدراهم مثلان بمثل وهو
ظاهر ومثلها أيضاً موجود وظاهر أنه ليس مخصوصاً بالدراهم ولا بالمثلين لدليل آخر ومثلها موثقة عبيد بن زرارة عن أبي جعفر قال سمعته يقول لا يكون الربا إلا
فيما يكال أو يوزن وما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله لا يصلح التمر اليابس بالرطب الخ وما في صحيحة أبي بصير وغيره عن أبي عبد الله قال الحنطة والشعير بالدقيق
رأساً برأس لا يزاد واحد منهما على الآخر ورواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال قلت لأبي عبد الله أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير قال لا يجوز إلا مثلاً
بمثل ثم قال إن الشعير من الحنطة وصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يدفع إلى الطحان الطعام فيقاطعه على أن يعطي صاحبه لكل عشرة اثني عشر دقيقاً قال
لا قلت فالرجل يدفع السمسم إلى العصار ويضمن له لكل صاع أرطالاً مسماة قال لا وهذه أوضح دلالة ولا يضر الإضمار في سنده لما مر غير مرة وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله
قال الفضة بالفضة مثلاً بمثل ليس فيه زيادة ولا نقصان الزائد والمستزيد في النار وهذه أوضح دلالة وسنداً وبالجملة أمثال ذلك كثيرة وإن لم يكن نصاً في جميع
المعاملات ولكن ظاهر فيها وبعضها نص في بعض المعاملات مثل تقبيل الحنطة بالدقيق على الطحان وكذا السمسم على العصار على ما تقدم في الصحيح مثل القرض على
ما تقدم فلا بد من القول بها ولهذا يظهر القول من المص أيضاً بها واستدل برواية محمد المتقدمة على تحريم التقبيل ولا يحسن إخراج البعض وإدخال البعض
فإن حمل الربا في الآية على البيع فقط لم يحسن لخروجهما مع التحريم ويبعد حمله على البيع وعليهما لعدم الفهم ولهذا لم يحمله عليهما أحد كذا يبعد تخصيص الآية بالبيع مع
التحريم فيهما وإثباتهما بالخبر وغيره وهو قائل بالعموم وهو الأحوط ثم قوله وتحريمه الخ يدل عليه الثلاثة كما مر والأخبار في ذلك كثيرة وتقدم البعض وتكفي في ذلك صحيحة
هشام بن سالم عن أبي عبد الله قال درهم ربا أشد عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرم وقال رسول الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهداه في الوزر سواء
وقال علي لعن رسول الله الربا وآكله وموكله وبايعه ومشتريه وكاتبه وشاهديه والظاهر أن المراد بالأكل التملك والتصرف إلا أنه لما كان الأكل عمدة في التصرف عبر به كما قاله
المفسرون في تفسير الذين يأكلون الربا الآية وقد قال المص بقتل مستحله لأنه يقتضي إنكار ضروري من الإسلام فيكفر مستحله كغيره وصرح بذلك في كره ومعلوم
أن الشبهة المحتملة مسموعة كما في غيره قوله وإنما يثبت الخ إشارة إلى تعيين محل الربا وظاهره أن البيع فقط مع أنه وجد في كلامه وجوده في غيره أيضاً مثل القرض
وتقبيل الطحان الحنطة بالدقيق والعصار السمسم بالشيرج تقدم صرح بذلك في كره ومثل عدم جواز الزيادة لزيادة الأجل قد تقدم هنا أيضاً ولعل مراده الإشارة إلى

الشرع نعم لا يوجد في اصطلاح مع

في الحسن عن

لذلك أثر والمعاملات الربوية تلك الاستعمال

الربا

لابن بكير المجمع عليه

والجنس هنا الحقيقة النوعية كالحنطة والارز والتمر ولا يخرج الحقيقة باختلاف الصفات العارضة مثل

الشرطين الاخيرين الاول اتفاق العوضين في الجنس والثاني كونهما مقدرين بالكيل او الوزن والزيادة لا بد منها لتحقق حقيقة الربا فانها هي من ان يكون عينية مثل درهم بدرهمين وقفيز بقفيزين او حكمية وتحصل بانضمام الاجل بان يبيع قفيزا نقدا بقفيز نسيئة فان فيه زيادة حكمية وان لم تكن ظاهرة وعينية لان للاجل قسطا من الثمن ولذا يقال ايضا ان كانت الزيادة منفعة مثل زيادة صنعة او اجرة دار ودابة وهذا في الحقيقة داخل في الاول ثم ما دليل اشتراط اتفاق الجنس والكيل والوزن فالظاهر الاجماع عند الاصحاب وان كان في النسيئة الاجماع محل التامل كما سيظهر ومستندا الى الاخبار مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يدا بيد ليس به باس وقال لا باس بالثوب بالثوبين يدا بيد ونسيئة اذا وصفتهما وصحيحة سعيد بن يسار قال سألت ابا عبد الله ع عن البعير بالبعيرين يدا بيد ونسيئة فقال نعم لا باس به وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا باس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيلا ولا وزنا وما في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا اختلف الشيئان فلا باس مثلين بمثل يدا بيد وما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال يكره قفيز لوز بقفيزين وقفيز تمر بقفيزين ولكن صاع حنطة بصاعين تمر وصاع من تمر بصاعين من زبيب وفي رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن البيضة بالبيضتين قال لا باس به والثوب بالثوبين قال لا باس به والفرس بالفرسين فقال لا باس به ثم قال كل شيء يكال او يوزن فلا يصلح مثلين بمثل اذا كان من جنس واحد فاذا كان لا يكال ولا يوزن فليس به باس اثنان بواحد ولا يضر اشتراك ابن مسكان ولا ابن رباط وما تقدم في باب الصرف من الروايات الصحيحة الدالة على جواز بيع المثلين بمثل مع التخالف مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن بيع الذهب بالفضة مثلين بمثل يدا بيد فقال لا باس وامثالها كثيرة والظاهر ان التقييد بيدا بيد لاعتبار القبض قبل التفرق في الصرف كما تقدم ومثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال ما كان من طعام مختلف او متاع او شيء من الاشياء يتفاضل فلا باس ببيعه مثلين بمثل يدا بيد فاما نظرة فلا يصلح ولكن هذه تدل على عدم الجواز في المختلفين نسيئة متفاضلا وهو موجود في كثير من الروايات بل قد يوجد في بعض الروايات عدم الجواز في المتجانسين مطلقا مع عدم الكيل والوزن حتى في الثياب والدواب مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن الثوبين الرديين بالثوب المرتفع والبعير بالبعيرين والدابة بالدابتين فقال كره ذلك علي ع فنحن نكرهه الا ان يختلف الصنفان قال وسألته عن الابل والبقر والغنم او احدهن في هذا الباب فقال نعم نكرهه ورواية ابن مسكان عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يقول عاوضني بفرسي وفرسك ازيدك قال فلا يصلح ولكن يقول اعطني فرسك بكذا وكذا وقد قيد في الروايات الكثيرة عدم الباس في المختلفين اذا كان نقدا فهي بمفهومها تدل على الباس في النسيئة مثل صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن الزيت بالسمن اثنين بواحد قال يدا بيد لا باس به ومثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يدا بيد ليس به باس ويمكن ان يقال لا دلالة فيها على التحريم فينبغي حملها على الكراهة للجمع ولقوله ع كره ذلك ظ ولفظة لا يصلح ايضا كذلك كما تقدم ولهذا حمل الشيخ عليها في الاستبصار روايتي عبد الله بن سنان وفيها معتبر الاسناد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا ينبغي للرجل اسلاف السمن بالزيت ولا الزيت بالسمن وروايته ايضا قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اسلف رجلا دينارا على ان ياخذ منه سمنا قال لا يصلح قال في الاستبصار ولاجل انه مكروه قال لا يصلح ولا ينبغي ولم يقل لا يجوز او ان ذلك حرام ويؤيد الحل صحيحة احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه محمد بن خالد عن ابي جعفر ع عن ابيه عن علي ع قال لا باس بسلف ما يوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن مع انه يحتمل ان يكون التحريم في المختلفين ايضا حيث قال في الجمع بين الاخبار الثلاثة الاخيرة بان الاوليين يحتملان شيئين احدهما انه انما منع من اسلاف السمن بالزيت اذا كان بينهما التفاضل لان الجنسين مما يجوز اذا كان نقدا فاذا كان نسيئة فلا يجوز والثاني ان يكون ذلك مكروها ولذلك قال لا يصلح ولا ينبغي الخ فيحمل عدم الاجماع في اشتراط اتحاد الجنس في الربا وبالجملة بيع المال بالمال اقسام الاول ان لا يكون شيء منهما ربويا بان لا يعتبر فيه الكيل والوزن والعد ايضا ان كان ربويا فهذا يجوز بيعه بعضا ببعض متفاضلا وغيره حالا او موجلا مع اتحاد الجنس واختلافه مثل عبد بعبدين وثوب بثوبين وبعير ببعيرين نقدا ونسيئة قال في كره ذلك جائز عند علمائنا اجمع وقد مر الدليل عليه وحمل ما ينافيه على الكراهة فيمكن الكراهة هنا ايضا مع التفاضل واتحاد الجنس ولو كان نقدا لصحيحة محمد بن مسلم فينبغي ايقاع العقد على غير الجنسين كما مر في الرواية في الفرسين ويكون الكراهة في النسيئة اشد لكثرة الرواية الثاني ان يكون احدهما ربويا دون الاخر كالثوب بالحنطة والدابة بها وظ كره انه مثل الاول في الاجماع على الجواز مط ويجري بعيدا الثالث ان يكون كلاهما ربويين مع الاختلاف وظاهرها ايضا انه مثلهما في الاجماع على الجواز مط بل صرح بذلك قال الثالث كالاول عندنا للاجماع على اسلاف احد النقدين في البر والشعير واولة السلف ثم قال يكره بيع الجنسين المختلفين متفاضلا نسيئة لصحيحة الحلبي المتقدمة وكانه ما اعتبر ما نقلناه عن ق لكونه اما الاجماع او وجوه الحسن كما عرفت ولكن ما كان ينبغي تخصيص الكراهة بما ذكره لما عرفت ولهذا ذكر بعد هذا انه يكره بيع افراد الجنس الواحد اذا لم يدخله الكيل والوزن متفاضلا نسيئة لقوله البعير بالبعيرين الخ ولكن الظاهر ان الكراهة ليست مخصوصة بالنسيئة لصحيحة محمد بن مسلم بل مكروه مع التفاضل مط مع عدم وجود شرط الربا الرابع ان يكون مع اتحاد الجنس من غير التفاضل ولو حكما مثل الاجل والظاهر جوازه ايضا اجماعا الا انه يشترط في الصرف التقابض في المجلس كما سبق الخامس الربويين مع الاتحاد والتفاضل والظاهر انه لا خلاف في تحريمه وقد مر دليله فكونه الاول دليل الثاني وهو كونهما مما يكال او يوزن بالمعنى الذي سيجيء نحو الاجماع المدعى في كره المستند الى الاخبار وقد تقدم بعضها مثل ما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع وقال لا باس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيلا ولا وزنا ومثل رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الشاة بالشاتين والبيضة بالبيضتين قال لا باس ما لم يكن فيه كيل ولا وزن ورواية عبيد عن ابي عبد الله ع قال لا يكون الربا الا فيما يكال او يوزن ورواية اخرى عن منصور بن حازم عنه ع اذا كان لا يكال ولا يوزن فليس به باس اثنين بواحد والاصل ودليل جواز البيع المتقدمة وهذه الاخبار مع عدم الدليل على خلافه يدل على عدم دخول الربا في المعدود وغيره اذا لم يكن احدهما وهو ظ ثم اعلم ان الكيل والوزن المعتبرين معتبران في العوضين بخصوصهما ولا يكفي كونهما في جنسهما واصلهما كذلك فلا بد من وجودهما مثلا في الجبن والمخيض والزبد ولا يكفي كون الحليب واللبن كذلك وكذلك في الحنطة والدقيق والخبز والثمار والفواكه وغيرها وهو معلوم ومفهوم من كره ايضا ونقل في كره اجماع المسلمين على ان الربا في النقد مشروط باتحاد الجنس وانما وقع الخلاف في النسيئة وانهم اتفقوا ايضا على وجود الربا في امور ستة البر والملح والذهب والفضة والتمر والشعير **قوله** والجنس الخ اشار بلفظ هنا اي الفقه والاصول وباب الربا الى ان الجنس له اطلاق

او متاع

واعطيك فرسي بكذا وكذا ص

لان التفاضل في

الا ان يقال في ثبوت الربا مع شرط فقد تثبت في النسيئة بين الجنسين مع التساوي

بعد المتقدمة

[illegible]

فالحنطة ودقيقها جنس والتمر ودبسه جنس والعنب والزبيب جنس واللبن والجبن والحليب جنس واحد وجيد كل جنس ورديه واحد
وثمرة النخل جنس وكذا الكرم ولحم البقر والجاموس واحد ولحم البقر والغنم جنسان والوحشي مخالف للانسية والحنطة
والشعير هنا جنس على رأي

كتاب المتاجر

الخ وهو الجنس المنطقي المقابل للنوع في هذا الاصطلاح عكس ذلك في الجنس والنوع والامر في ذلك هين ولكن تحقيق ما يعرف به الجنس مشكل جدا فانه تارة يعلم
ان المراد به النوع فكلما تحقق حقيقته واتفاق افرادها فيها فهو النوع الواحد المراد بجنس الواحد الذي هو شرط الربا وتحقيقه متعسر جدا بل قد ادعي كونه متعسرا وتارة
ان المراد به ما يشمله لفظ واحد مخصوص مثل الحنطة والارز والتمر فان لكل واحد اسما خاصا وتحته افراد متكثرة وان وجد بين الافراد اختلاف كثير الا انه ليس مخصوص
حقيقة خاصة بل الاختلاف بالصنف ان كان اسم فهو ما تضمنه الاسم الاول مثل من الجملة من الحنطة مع الجملة الولا في خارج الارز الولاني وينبغي ان يضم اليه ان لا يكون اسم
لبعض افراده يختص به فان الطعام مثلا اسم خاص لما يطعم به ولكن لبعض افراده مثل الخبز خاص به فيه ايضا تامل لعدم ضبط ذلك مع ان لكل قوم لسانا واصطلاحا
فهو ايضا ليس بضابط واضح فانه لا بد مع ذلك من المناسبة الكلية بين افراده الا ان يقال انه لازم فان الاسم الخاص لا يكون لا معه لكن قد يشكل بامور مثل الجوز
وما يعمل منه مثل التمر ودبسه والعنب وخله ودبسه وغير ذلك ثم ولعل الشيخ ما اتحاد الجنس في الحنطة كلتا الضابطين و يتبع كلامهم فما يكون له اسم واحد حقيقة واحد يجب
والذي يجده العقل بحسب فهم العرف كذلك فهو جنس واحد مع فروعه ما يعمل منه اذ ما يخرج الحقيقة بعمل فيها عن اصلها وان خرج عن ذلك الاسم والحقيقة عرفا وحقيقة
وطعما فاستفهم الله بتهمك **قوله** الحنطة الخ لان حقيقتهما واحدة اذ التصرف في الحنطة بالطحن مثلا لا يخرجها عن حقيقتها وهو ظ وكذا كل جنس مع فرعه مثل التمر والدبس
الرطب والعصير والزبيب والعنب والدبس وغير ذلك فيجوز بيع الحنطة بدقيقها نقدا متساويا لا متفاضلا ولا نسية قال في كره قد تبينا ان اصل كل شيء وفرعه المتخذ منه
احدهما بالاخر متساويا لا متفاضلا ولا يجوز نسية اذا كان مما يكال او يوزن فيجوز بيع الحنطة بدقيقها ودقيق الشعير بسويقها والسويق بالدقيق عند علمائنا
اجمع وادعى ايضا الاجماع في الاتحاد بين الحنطة وجميع ما يعمل منه حتى بينها وبين الخبز والهريسة وكذا بين جميع انواع اللبن وما يعمل منه حتى بين الحليب والكشك
والكامخ ثم ويدل على اتحاد الحنطة والدقيق والسويق صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال الدقيق بالحنطة والسويق بالدقيق مثل بمثل لا بأس به وما في مضمرة
سماعة قال سألته عن الحنطة والدقيق فقال اذا كانا سواء فلا بأس ومثله مرسلة صفوان عن رجل من اصحابه عن ابي عبد الله ع قال الحنطة والدقيق لا بأس به
رأس وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قلت له ما تقول في البر بالسويق فقال مثلا بمثل لا بأس به قال قلت انه يكون له ريع او يكون له فضل فقال اليس
له مؤنة قلت بلى قال فهذا بذا وقال اذا اختلف الشيئان فلا بأس به مثلين بمثل يدا بيد وغيرها من الاخبار وكذا قال في كره يجوز بيع الحنطة بالخبز متساويا
نقدا ولا يجوز نسية ولا متفاضلا ويجوز بيع الخبز بالخبز يابسا ورطبا ومختلفين وبيع الفالوذج بالحنطة ونقل منع العامة في الكل ودليل اتحاد الحقيقة والروايات
ولكن فيه تامل من حيث ان بناء على القوانين من حيث انه لا يصدق على الكل اسم خاص وان له حقيقة واحدة ولهذا لو حلف شخص ان لا ياكل احدهما لا يحنث
باكل الاخر فيحتمل ان يكونا جنسين وجواز بيع احدهما بالاخر يكون لذلك ويكون الشرط للكراهة مع عدمه كما مر في سائر المختلفات ويمكن ان يقال الضابط احد
الامرين اما الاتفاق في الحقيقة او الاتحاد في الاسم وهنا الاول متحقق وان لم يتحقق الثاني وفيه تامل من حيث انه لا شك ان الحنطة اذا جعلت خبزا تغيرت
وهو ظ ودلت عليه صحيحة محمد المتقدمة وانطباق الرواية المذكورة فيها على قواعدهم يحتاج الى التامل فلا ينبغي صحة بيع احدهما بالاخر متساويا وايضا الزيادة كما في الباب
من حيث يابس ورطبا مثل الرطب والتمر والعنب والزبيب كما سيجيء فلا ينبغي النظر الى مثل هذه الزيادة في وقت اخر بتبديل وتغيير مع انه معتبر عندهم كما مر في
والتمر ثم في الفرق ومن حيث انه قيل احدهما مكيل والاخر موزون كان الحنطة مكيل والدقيق موزون وانهما معتبران في البيع ويمكن ان يقال كلاهما مكيل
الظ كونهما في زمانه كما يأتي كما نقل في الحنطة بالاجماع على انه يمكن ان يختار الوزن لانه اصل ويجوز بيع المكيل به للاجماع المنقول في كره على جواز بيع
الحنطة بالوزن مع كونه كان مكيلا بالاجماع ولكن الظ انه يحصل الزيادة في الحنطة على الدقيق بعد الطحن فان اختار الوزن تحصل منه باعتبار الكيل وان
اختار الكيل يحصل الزيادة باعتبار الوزن وهو ظ فيمكن التوجيه بما تقدم ولعل الاولى الاجتناب احوط ثم اعلم انه لا يعلم من قول المص هنا جنس جواز بيع
احدهما بالاخر اذ قد يكون جنسا واحدا ولا يجوز بيع احدهما بالاخر للجهل بالتساوي فانه كما يمنع الزيادة من البيع كذا يمنع عدم العلم بالتساوي واحتماله وهو مصرح
كتب العامة والخاصة الا يرى انه قال والتمر ودبسه جنس والعنب والزبيب جنس وثمرة النخل جنس مع انه قال ولا يجوز بيع الرطب بالتمر ولا متساويا لانه اذا جف نقص
والظ انه كل ما شابهه كذلك فبعض البحوث المتقدمة لا يرد على المتن نعم لما صرح في كره بوادعى الاجماع على ذلك وردت وهي مشتركة في امثالهما فتامل **قوله** واللحوم مختلفة
اي لحم كل جنس متحد ومختلف مع لحم جنس اخر كاصله وبالجملة انه تابع لاصله كما ستعلم **قوله** فلحم الخ فيه تامل لاختلاف الاسم بالعرف المقدم على اللغة وان كان
متحدا لغة ولعل الحقيقة ايضا فان للحم البقر خاصية غير لحم الجاموس وبينهما تفاوت كثير الا انهما جنس واحد في الزكوة وفيهم الاجماع عندنا على كونهما جنسا واحدا من
كره فالاجتناب جيد ثم ان ظ جواز بيع الجنس بعضه ببعض مع ملاحظة اليبوسة والرطوبة فيجوز الرطب بمثله وصرح به في كره وان وجد فيه التفاوت الا انه يسير لا
يتغابن بمثله فلا يضر كما في الخبز بعضه ببعض والحنطة المبلولة بمثلها وامثلتها كثيرة مثل التمر والرطب وسائر الفواكه بامثالها فالها في كره وتغير الجنس يجوز
متفاضلا والظا انه يجوز اللحم بالحيوان وان كان من جنسه لعدم تحقق الوزن والكيل في احد الطرفين وان قلنا باتحاد الجنس على انه قد عرفت التامل في
مثله ويمكن كراهة ذلك لما روي عن امير المؤمنين ع برواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع كره اللحم بالحيوان ويمكن جعلها ايضا دليل
الجواز والسند غير صحيح لغياث بن ابراهيم وغيره **قوله** ولحم البقر الخ وهو ظ لكون الوحشي من البقر مخالفا للانسية وكذلك كل حيوان لاختلاف الحقيقة بل الاسم
ايضا لانه لا يطلق البقر من غير قيد على الوحشي وبالجملة جواز البيع ما دلته مع تحقق الربا دليل الجواز حتى يتحقق المنع فليلحظ ذلك مع الاحتياط **قوله** و
الحنطة الخ دليل ما يرد روايات كثيرة مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا يباع مختوما من شعير بمختوم من حنطة الا مثلا بمثل والتمر مثل ذلك ولها
دلالة على اتحاد مطلق التمر وما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا يصلح الشعير بالحنطة الا واحدا بواحد بعد الجواز فرع الاتحاد لما عرفت وما في صحيحته ايضا
عنه ع وسئل عن الرجل يشتري الحنطة فلا يجد الا شعيرا ايصلح له ان ياخذ اثنين بواحد قال لا انما اصلهما واحد وصحيحة محمد بن قيس الثقة على ما بيناه انه قال
قال امير المؤمنين ع لا تبع الحنطة بالشعير الا يدا بيد ولا تبع قفيزا من حنطة بقفيزين من شعير وقال سمعت ابا جعفر ع يكره وسقين من تمر المدينة بوسقين من تمر

والالبان مختلفة كاللحمان والشيء واصله واحد كالزبد مع السمن واللبن والسمسم ودهنه والخلول تابعة لاصولها فلا يجوز بيع احد
المتجانسين بالآخر مع زيادة كقفيز حنطة بقفيزين منها ولا قفيز حنطة معشوش بقفيز منها موصل ويجوز التفاضل مع اختلاف
الجنس نقدا وفي النسيئة قولان وكل ما ثبت انه مكيل او موزون في عهد النبي صلى الله عليه وآله فلا اعتبار بالبلد فان اختلف البلدان
فلكل بلد حكم نفسه متن

خبر لان تمر المدينة اجودهما قال فكره ان يباع التمر بالرطب عاجلا بمثل كيله الى اجل انه التمر ييبس فينقص من كيله وفيها دلالة على تحريم الزيادة الحكمية
وهو الاجل وعدم بيع الرطب بالتمر للرطوبة الموجبة للنقصان والظاهر ان المراد بالكراهة التحريم لما مر في بعض الروايات ان عليا عليه السلام لا يكره الحلال لغيره وصحيحة هشام
بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يبيع الرجل طعاما الاكراد فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه فيقول له خذ مني مكان كل قفيز حنطة قفيزين من
شعير حتى يستوفي ما نقص من الكيل قال لا يصلح لان اصل الشعير من الحنطة ولكن يرد عليه من الدراهم بحساب ما نقص من الكيل ورواية عبد الرحمن بن ابي
عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ايجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير قال لا يجوز الا مثلا بمثل ثم قال ان الشعير من الحنطة والتقريب ما تقدم ودليل الرأي الآخر
خبر عن النبي بيعوا الذهب بالورق والورق بالذهب والبر بالشعير والشعير بالبر كيف شئتم يدا بيد وان حقيقتهما مختلفة لاختلاف الخواص وكذا الاسم ولهذا
لم يحنث باكل احدهما الحالف على عدم اكل الآخر وهو ظاهر ولا يعدهما جنسا في الزكوة بالاتفاق والجواب عن الرواية بعدم صحة السند مع ان المتن ايضا لا يخلو عن شيء
فانه وعن اختلاف الحقيقة والاسم انه اذا دلت الادلة التي سمعتها على عدم جواز البيع الا مثلا بمثل وانهما واحد في باب الربا ما بقي للاستدلال في مقابلها
مجال نعم لا بد من تصحيح القاعدة التي ذكرناها ويمكن ان يقال الاختلاف في الاسم لا يكفي في اختلاف الجنس الا مع عدم ظهور الاتحاد مما يتبع ذلك وبالجملة ان اتحاد
الاسم واختلافه علامة غالبية يرجع اليها في الشيء ما لم يحصل اقوى منها فمع الاقوى يعمل به ولهذا عمل بالاسم في غير الحنطة والشعير وفيهما ايضا في غير باب الربا مثل
الزكوة والحلف فان الزكوة تجب في الحنطة اي ما يسمى بذلك بشرط بلوغها وحدها نصابا فلا يضم اليها الشعير لانه لا يسمى حنطة وان كانت حقيقتهما واحدة واصلهما
واحد لكون احكام الشرع مبنية على الاسم والاطلاق العرفي غالبا الا الحقيقي لنفس الامر الا مع دليل يدل عليه مثل احكام الحلف ونحوه وغير ذلك
لما دلت الادلة على اتحاد هما حقيقة وان ذلك كاف في باب الربا ولا يحتاج الى اتحاد الاسم وليس الامر منوطا على الاسم كما في غير باب الربا وجب التمسك به وكذا
اختلاف بعض الخواص لا يدل على اختلافهما حقيقة وفي باب الربا بالدليل لان ذلك ايضا علامة لا امر موجب لليقين ولهذا قيل معرفة الحقيقة متعسر بل متعذر
والحاصل انه من اتباع النص فان قيد تام ذلك لحفظ قوانين الاصحاب والا فنقول بحرمتها وان الاعتراض عليها ولا يمكن رد النصوص لذلك الا ان يؤول بالكراهة
وهو بعيد كما نرى الى ما ذكرناه اشار في شرح قال وبالجملة الاعتماد على احاديث اهل البيت والاختصاص بالاسم لا يخرج المهية عن التماثل كالحنطة والدقيق فافهم
ولا ينبغي جعل الاتحاد شرطا واخراج الحنطة والشعير عن ذلك بان يقال يشترط في الربا اتحاد الجنس الا في الحنطة والشعير كما فعله في شرح الشرايع لما سمعت ان لا خلاف في
ذلك وما وجد الاستثناء في كلام احد ممن رايناه ولان النص صريح في اتحادهما الا في وجود حكم الربا فيهما فقط فتامل فقط او مع الاختلاف هو ظاهر فتامل قوله
والالبان الخ البان جمع لبن كاللحمان جمع لحم والمراد ان لحم كل حيوان ولبنه بالنسبة الى الآخر المخالف له في الجنس مخالف ودليله اختلاف الحقيقة والاسم المضاف
كاصلهما مثل البقر والغنم ولحمهما ولبنهما قوله والشيء الخ قد مر بيانه وان كان فيه تامل من جهة عدم اتحاد الاسم والخاصية فلولا الاجماع المفهوم من كره لا يمكن القول
بالاختلاف وبالجملة فيها ايضا اشكال من جهة القاعدة ولكن قد عرفت ايضا ان الانطباق ليس بلازم كما في الحنطة والدقيق والشعير والحنطة وان كان اتحاد الحقيقة
ايضا غير ظاهر من كره الا ان الدليل على الكلية غير واضح لانا ما وجدنا شيئا صحيحا صريحا في الكلية والاسم غير متحد والاختلاف ممكن حقيقة بل هو الظاهر لاختلاف
الخواص مثل الخل والتمر والجبن والحليب ويؤيده ما في صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن بيع الغزل بالثياب المبسوطة والغزل اكثر وزنا من
الثياب قال لا بأس ويؤيده ايضا ما مر في صحيحة محمد بن مسلم من ان التفاوت يجبر بزيادة العمل المقتضي للاجرة في السويق وكذا في هذه الثياب وبالجملة الدليل غير تام على
الاتحاد بين الشيء الربوي واصله كلية بل الظاهر على عدمه الاصل وادلة اباحة البيع دليل الجواز الا ان كلام الاصحاب ذلك فالخروج عنه مشكل والاحتياط يقتضيه والمسألة من
من المشكلات بحيث ما معنا وقد ادعى الاجماع في اكثرها في كره حتى بين الحليب واللبن والكشك والكامخ والحنطة والخبز بجميع انواعه الهريسة فان ثبت الاجماع فيه لا يمكن
الخروج عنه والظاهر ان ما ذكره الاجماع في كل اصل مع فرعه وفرع كل اصل كذلك مع فرعه والزيت مثل السمن والتمر مثل الدبس ومثله قوله والخلول تابعة لاصولها فليتامل فيه
تدبر الا ان الكل مشترك في اسم الخل والاضافة بالعنب مثلا يميزه عن خل التمر ولم يكن سببا لاسم خاص له كما مر الا ان الظاهر ان الحقيقة مختلفة قوله فلا يجوز الخ
دليله ما مر مفصلا وفيه اشعار بالجواز في كل المتجانسين مع التساوي نقدا وهو صحيح لما مر الا انه يشترط في الصرف القبض قبل التفرق فتذكر قوله ولا قفيز
الخ اشارة الى عدم جواز الزيادة الحكمية وهو الاجل فالمراد بالمعوض الحال المقابل للمؤجل مثله تأخير الحال للزيادة كما عرفت ودليله ما تقدم في سبب نزول
الآية في مجمع البيان وصحيحة محمد بن قيس التي تقدمت في كون الحنطة والشعير جنسا واحدا ويظهر من بيع الذرة في السلف حيث قال ولا يجوز اسلاف احدهما على
الآخر على الاظهر ويظهر من شرحه عدم الخلاف في ذلك الا ان بعضهم عبارته وقع من لفظ الكراهة على انها يحتمل التحريم كما هو واقع فيها هذا المعنى كثيرا فانه ذكر
في الشرايع في المبيع حيث قال وفي النسيئة تردد قوله ويجوز الخ عدم الخلاف في النقد لما تقدم وفي النسيئة تردد ودليل طرفيه وان الظاهر هو الجواز مع الكراهة مطلقا مع الزيادة
فتذكر قوله وكل الخ اشارة الى ضابط الشرط الثاني وهو الكيل والوزن فقال كل ما ثبت انه مكيل او موزون في عهده صلى الله عليه وآله يكون كذلك دائما ولا يتغير عن حكمه
وان غيرها الناس ولا اعتبار بالبلد اي كل ما لم يثبت فيه الكيل ولا الوزن ولا عدمهما في عهده صلى الله عليه وآله فحكمه حكم البلد فان اتفق البلدان فالحكم واضح وان اختلف ففي
بلد الكيل والوزن يكون ربويا يحرم الزيادة وفي غيره لا يكون ربويا فيجوز التفاضل والظاهر ان الحكم للبلد لاهله ولمن كان في بلد غيره ولعل الاول يجمع عليه
بين الامة حتى حكي عن ابي حنيفة الحكم بعادة البلدان مطلقا ولكن نقل عنه ايضا المكيلات المنصوصة مكيلات ابدا وكذا الموزونات ما لم ينص عليه فالمرجع الى عادة الناس
فكان المراد بما في عهده ما ثبت علمه به وتقريره والا فلا حجية فيه ويحتمل ما كان عادة في زمنه مطلقا كما هو اكثر العبارات الا ان دليل التحريم المشروط بذلك تام في
ذلك الزمان مطلقا الا ان يختلف في بلده وغيره ويشكل لاحتمال الرجوع الى بلده وكون كل بلد حكم نفسه فلولا الاجماع على الاول لا يمكن القول ايضا الى بلد
العرب مطلقا كما حكي عن ابي حنيفة لان العادة في الاحكام الشرعية كالتبخر والحرز والاحياء وغيرها والماكول والملبوس لغير الجائز للنبي عليه الصلوة والسلام
غير واضح الا ان الاجماع متبع لعدم امكان المخالفة لفقد انه شرط في المسألة كما تقرر في الاصول والفروع من العامة والخاصة واما الثاني فعلم دليله فقيل

معلل

وما لا يدخله الكيل والوزن فلا ربا فيه كثوب بثوبين ودابة بدابتين ودار بدارين وبيضة ببيضتين و قيل يثبت الربا في المعدود ولا يجوز بيع الرطب بالتمر متفاضلا ولا متساويا لانه اذا جف نقص وكذا ما شابهه كاللحم الطري بالمشوي والعنب بالزبيب ومبلول الحنطة بيابسها

بتغليب التقدير ولو في بلد واحد يجعل مكيلا وربويا لو كان كذلك في بلد واحد لصدق اسم المكيل الموجب للتحريم ويمكن ان يقال انه محمول على العرف والعادة في بلاد المعاملة والمتعاملين لما تقدم ودلالة الجواز الايفاء بالعقود مطلقا مع عدم تحقق دليل التحريم لتقييده بالاجماع بالكيل والوزن وهو معلوم محقق فيما نحن فيه

وهو الظ ولكن الاحتياط ينبغي مهما امكن ثم انه نقل في كره الاجماع من الامة في ثبوت الكيل في الاجناس الاربعة الحنطة والشعير والتمر والملح والظ ان الوزن ايضا ثابت بالاجماع في الذهب والفضة لانه نقل في كره ثبوت الربا في هذه الستة وقد علم اشتراطه باحدهما فلما لم يكن الكيل فيهما فكانا موزونين فيثبت فيهما حكم الربا للشرايط الاجماع وقد دل عليها الاخبار ايضا فلا يباع بعض الاربعة ببعض منها الا كيلا متساويا او متساويا عرفيا نقدا لا نسية ولا متفاضلا لانه لا يضر مع الاشتراط كيلا التفاضل وزنا والظ ان النقدين كذلك لا يباع الا وزنا نقدا متساويين ولا يضر التفاوت الكيلي مع ذلك لو كان ولا يجوز شيء من الاول الكيل بشيء من جنسها وزنا بوزن وان تساويا وكذا في الاخيرة لما في كره وفيه تامل لانه قد جعل اصل كل شيء في مع جنسا واحدا وكذا فرعه اصلا واحدا حتى الهريسة والحنطة والكشك والظ انه يحصل التفاوت الكثير بينهما في الكيل مثل الحنطة والدقيق وان ثبوت الكيل في كل اصناف الحنطة مثلا بالمعنى المذكور في زماننا غير ظ حتى الدقيق ولهذا قيل انه موزون وهو مصرح به فاطلاق جواز بيع شيء منها بجنسه كيلا وعدمه وزنا محل التامل الا ان يقيد بالثابت بحصر في الحنطة فيشكل بيعها بغيرها من اصنافها فيمكن عدم الربا بينها بما لم يثبت فيه الوزن ولا الكيل في بلد المبايعة لا تها شرط في كلا الطرفين بخصوصهما ولا يكفي وجوبها في الجنس فقط كما مر وهو يظهر من كره وغيرها واذا ثبت الكيل فيها يقابل بالحنطة مثلا فيمكن البيع متساويا نقدا وان وجد التفاوت في الجملة في احدهما او نقيصة في غير مثل الحنطة والشعير بدقيقهما وان ثبت فيه الوزن فيشكل البيع ويمكن اعتبار الكيل لثبوته في احدهما بالاجماع والوزن لانه اصل الكيل احتياطا مع انه ينبغي عدم جواز بيع ما ثبت فيه الكيل بغير جنسه ايضا الا كيلا لما ثبت عندهم من عدم جواز المكيل كذلك الموزون وقد صرح به في كتب الشافعية ايضا ولا معنى لاعتبار بالنسبة الى بيعه بجنسه دون غيره مع ان المتعارف في اكثر البلدان الان بيع الحنطة وزنا من غير نكير وايضا قال في كره ما اصله الكيل يجوز بيعه وزنا سلفا وتعجيلا ولا يجوز بيعه بمثله وزنا لان الغرض في السلف الجهالة بتعيين جنس معرفة المقدار وهو يحصل بهما والغرض هنا المساواة فاختص المنع في بعضه ببعض وفيه تامل لان الدليل هو النص فكيف يخرج عنه بالوجه المذكور وقال في كره كما لا يجوز بيع الموزون بجنسه جزافا كذا لا يجوز بيعه مكيلا الا اذا علم عدم التفاوت فيه وكذا المكيل لا يجوز بيعه جزافا ولا موزونا الا مع عدم التفاوت وقال ايضا لو كان حكم الجنس الواحد مختلفا في التقدير كالحنطة المقدر بالكيل والدقيق المقدر بالوزن احتمل تحريم البيع بالكيل والوزن للاختلاف قدرا وتسويغه بالوزن فتم الا ان يقال الخروج عن ذلك بالاجماع المحقق المعلوم مثل بعض الجنس بالجنس وبقي الباقي في تحريم واحتياط في ذلك وغيره مهما امكن وكذا الاشكال في المكيل تارة والموزون اخرى فيمكن التخيير للصدق والاعتبار **قوله** وما لا يدخله الخ قد مر وجهه ولا يحتاج الى ذكره لكن قد يتخيل عدم الجواز في الثوب بالثوبين من جهة ان الغزل موزون والثوب لا يخرج عن جنسه فيكون بيع الربوي مع التفاضل وايضا يلزم عدم جواز بيعه الا وزنا كاصله لانه من جنس الغزل الذي لا يباع الا وزنا ويؤيده الجواز الروايات الدالة على جواز بيع الغزل بالثوب مع الزيادة الغزل على وزنه مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمة ومثلها ايضا موجود ويمكن ان يقال ايضا ان الزيادة عوض العمل قد تقدم في صحيحة محمد بن مسلم وفيه تامل قال في كره ما اخرجه الصنعة عن الوزن جاز التفاضل فيه كالثوب بالثوبين الخ ويمكن كون ذلك في مثل المصوغ من النقدين مثل الخاتم والحلي والظروف بل يمكن في النقدين ايضا ولهذا يعاملون بها من غير اعتبار الوزن مع توهم اعتبار الوزن فيهما ولكن يمكن ان يكون للاعتبار على التعارف في الوزن فهو بمنزلة العلم به ولخبار البايع وقد عرفت عدم الدليل على الاصل ويؤيده ما تقدم في بيع المصوغ من النقدين والمراكب المحلاة عن اعتبار الوزن حيث سكتوا **قوله** وقيل الخ قد تقدم ضعفه فتذكر وفي التذكرة هذا من بيع الثوب بالثوبين الخ اشارة الى ان ليس ذلك كلية من المعدودات كما يتوهم من نحو بيع لان المراد ما هو العادة في بيعه ذلك نعم يمكن كون البيض من ذلك كما هو في اكثر البلاد **قوله** ولا يجوز الخ دليله وجود الزيادة الممنوعة بالاجماع والكتاب والسنة المتقدمة وعدم العلم بالتساوي الذي هو الشرط بالاجماع ويؤيده الروايات من طريق العامة والخاصة مثل صحيحة الحلبي لا يصلح التمر اليابس بالرطب من اجل ان اليابس يابس والرطب رطب فاذا يبس نقص وقال في الزبيب والفاكهة اليابسة تجري مجرى واحد في رواية الابار كمثل الاول وما في صحيحة محمد بن قيس المتقدمة عن امير المؤمنين وقال سمعت ابا جعفر يقول الى قوله وكره ان يباع التمر بالرطب عاجلا بمثل كيله الى اجل انه التمر ييبس فينقص من كيله والظ ان المراد بالكراهة هنا التحريم لما مر ان عليا ما يكره الحلال وغيره كل ذلك في هذه حيث قال على يكره ذلك عن نكرمه ثم قال وعلي لا يكره الحلال الخ والظ انه لا دخل هنا لقوله الى اجل وهو ليس في بعض النسخ وهو الاظهر فكانه من غلط الكاتب في بعض النسخ لقوله من اجل الخ ولما في رواية العامة لما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال ابنقص اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا وقيل بالجواز ودليله الاصل وعموم ادلة جواز البيع مع عدم تحقق المانع وكانه حمل الروايات على الكراهة ويؤيده لفظ يكره ولا يصلح لانه يستعمل غالبا في المكروه الراجح وهو الجمع بينهما وبين رواية سماعة قال سئل ابو عبد الله عن العنب بالزبيب قال لا يصلح الا مثلا بمثل قال والتمر والرطب مثلا بمثل وقد عرفت ان الاصل لا ينفع مع الدليل والعموم يخص وان روايات عدم الجواز كثيرة صحيحة ظاهرة في التحريم ورواية الجواز غير صحيحة ولا صريحة لاحتمال حملها على بيع العنب بالعنب والزبيب بالزبيب وكذا الرطب والتمر وهذا اظهر ويمكن حمله على عنب يابس مثل الزبيب والزبيب والرطب اللذين لا تفاوت بينهما بعد اليبوسة وكذا الرطب والتمر والظ ان التفاوت اليسير بينهما لا يضر بل انما المضر التفاوت الفاحش الذي لا يتغابن بمثله كما مر في المكيال والميزان كانه قد يتسامح بمثله ولا يجب الوثوق بحكم العدد ولان الغالب لا ينفك عنه اذ التساوي الحقيقي متعسر بل متعذر للتفاوت بين المكاييل والموازين بل يوجد التفاوت في مكيال واحد وميزان واحد في الحالين وهو ظ ولهذا يجوز في كره وغيرها بيع الخبز بالخبز مع الاختلاف في الاجزاء المائية المستلزمة للتفاوت بين اجزاء الحنطة والظ انه كذلك ان كان وزنيا ويؤيده رواية غياث عن جعفر عن ابيه قال لا باس باستقراض الخبز ولا باس بهذا اجراء الماء والروايات الدالة بالقلتين العلس بالقلتين بالقلتين ولا باس للسلف في الفلوس وجوز ايضا العسل بالعسل مثل ان يصفى من الشمع والحنطة المبلولة بالمبلولة واللحم الطري بمثله والمقدد بمثله والشوي بمثله مع ان الغالب وجود التفاوت وهو واضح وكذا جميع الفواكه مثل العنب بمثله والتمر بمثله مع وجود النوى والرطب بمثله وكذا الالبان وغيرها وبالجملة وهو

وبينهما ايضا بشرط في كل من الطرفين الوزن عادة ولبث العادة في الثوب بل انه كان اصله لا يباع الا وزنا وهو معلوم وهو ممنوع وجه جواز

بيعه مع غيره كيل

بالقلتين القلتين

الفلوس

ويجوز بيع لحم الغنم بالشاة على رأي وبيع قفيز حنطة بقفيز حنطة وفي احدهما عقد التبن ويسير التراب وشبهه وبيع درهم ودينار بدينارين او بدرهمين او بدينار
ومد تمر ودرهم بمدين او بدرهمين وكذا ما شابهه وان يبيع الناقص مساويا من الزائد ويستوهب الزيادة ولا ربا بين الولد
والده ولا بين السيد وعبده المختص ولا بين الرجل وزوجته ولا بين المسلم والحربي ويثبت بين المسلم والذمي على رأي

فليلحظ ذلك ثم ان الظاهر العموم وعدم الفرق بين اشال الرطب التمر وغيرهما مثل العنب والزبيب فان كان التفاوت بينهما فاحشا فالدليل الدال على عدم جواز الرطب بالتمر يدل على الاول فانه ناقص الكيل وكذا في غيره صحيحة محمد الحلبي فان قوله من اجل ان التمر يابس والرطب الخ ظاهر في العموم والقياس ايضا فليس الدليل في غير التمر هو القياس فقط مع انه منصوص العلة فالظاهر انه في الفروع فهو في المتن اشارة الى ان المراد هو التفاوت الفاحش حيث قال وكذا كل ما شابهه فقيد اللحم بالطري مقابلة بالمشوي الطري بمثله وكذا بمثله المشوي لعدم التفاوت الفاحش مع ظهور التفاوت في الجملة **قوله** ويجوز الخ ينبغي عدم الخلاف في الجواز بالشاة حال حيوتها متفاضلا ونسية الخلاف بعد الذبح مع احد الامرين فمن حيث ان العادة بيعها بالوزن بعده فيتحقق شرط الربوي من الجنسية والوزن هنا ومن حيث ان المذبوح ليس يتعين بيعه بالوزن لعدم تحقق تلك عادة بل الظاهر جواز بيعه جزافا فليس بموزون وعموم ادلة البيع والعقود مع عدم ثبوت دليل وجوب الكيل والوزن في مثله يفيد الجواز مستند لعموم ما يستفاد من اكثر العبارات كالمتن وذكره وغيرهما بالحديث المتقدم عن امير المؤمنين كره اللحم بالحيوان ويمكن جعله دليل التحريم ايضا لما تقدم في الحمل على المذبوح ولكن السند غير معتبر لوجود غياث بن ابراهيم البتري وغيره وبالجملة لو ثبت ان بيع الحيوان الماكول بعد الذبح لا يجوز باللحم من جنسه متفاضلا ونسية والا فالجواز **قوله** وبيع قفيز الخ معطوف على بيع اللحم اي يجوز ذلك وهو اشارة الى دفع الوهم بانه اذا كان في احدهما عقد تبن او تراب ونحوه او في كليهما يمكن عدم الجواز لعدم العلم بالتساوي في اجزاء الربوي فصرح بالجواز لرفع ذلك لان مثل ذلك لا يضر بالتساوي مع عدم الخلو عنه غالبا فيحصل الضرر المنفي بالعقل والنقل لو كان معتبرا وللسامحة بمثل هذا المقدار في المعاملة ولهذا لا يثبت بمثل الغبن وقد تقدم امثال ذلك فكانه مجمع عليه قال في كره يجوز بيع مد حنطة فيها فضل وهو عقد تبن او حب او زوان او تراب يجري العادة بمد حنطة مثلا او بخالص عن ذلك عند علمائنا وكذا اذا كان في احدهما شعير سواء كثر عن الاخر او ساواه زاد في الكيل او لا عملا بالاصالة السالمة عن الربا لان التقدير تساويهما وزنا او كيلا والفضل بالتراب وغيره يجري العادة والشعير لا يضر لقلته كالملح في الطعام والماء في الخل **قوله** وبيع درهم الخ وهو ايضا عطف على فاعل يجوز ويريد الاشارة الى انه اذا كان احد الطرفين مشتملا على المخالف جنسا للطرف الاخر بحيث يصلح كونه مقابلا للمخالف معوانه يتوقف ذلك بالمعنى ان يكون ما لا يجوز المعاملة به مقصودا في العقد لا يكون تابعا ولا ليس شيئا يجوز البيع مع حصول بيع الربويين متفاضلا في كره وهو جائز عند علمائنا اجمع به قال ابو حنيفة حتى لو باع دينارا في خريطة بمائة دينار جاز له ومستند الاجماع عموم ادلة الجواز مع عدم تحقق الربا لانه انما يكون في بيع احد المتجانسين المقدرين بالكيل والوزن متفاضلين او نسية بالاخر وهنا ليس كذلك لان المركب من الجنسين ليس بجنس احدهما ولاحتمال ان يكون المقابل للمجانس مساويا او مقدارا من جنسه ويبقى الباقي في مقابل غير المجانس وان كان اضعاف ذلك فلا يحصل الربا وهو ظاهر وبالجملة الامر اذا احتمل الصحة يحمل عليها ويؤيده الروايات في بيع المراكب المحلاة والسيوف كلها مثل رواية ابي بصير قال سالته عن السيف المفضض يباع بالدراهم قال اذا كانت فضته اقل من النقد فلا باس وان كانت اكثر فلا يصلح وسال عبد الرحمن بن الحجاج عن شراء الف درهم ودينار بالفي درهم قال لا باس بذلك ولا يضر عدم صحة السند لان الاصل الا انه مؤيد وسند **قوله** وان يبيع عطف مثل ما تقدم واشارة الى التخلص عن الربا اذا اراد التفاضل في بيع الربويين مثل ان اراد بيع قفيز حنطة بقفيزين من شعير او الجيد بالرديين وغير ذلك بيع المساوي بالمساوي وتداوي ويستوهب الزايد وهو لو حصل القصد في البيع والهبة وينبغي الاجتناب عن الحيل مهما امكن واذا اضطر يعمل ما يحسن عند الله ولا ينظر الى الحيل وصوره جواز مثل ظاهر لما عرفت من علة تحريم الربا فكانه لذلك اشار في كره بقوله لو دعت الضرورة الى بيع الربويات مستفضلا مع اتحاد الجنس الخ وذكر الحيل منها ما تقدم **قوله** ولا ربوا الخ عموم ادلة تحريم الربا يقتضي وجود الربا بين كل احد تصح بينهم المعاملة ولكن المشهور استثناء المذكورات ونقل الاجماع عن السيد بعد خلافه على عدم ثبوت الربا بين الولد والده مستندا الى رواية عمر بن جميع عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين ليس بين الرجل وولده ربا وليس بين السيد وعبده ربا ورواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر قال ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بين اهله ربا انما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك قلت فالمشركون بيني وبينهم ربا قال نعم قلت فانهم مماليك فقال انك لست تملكهم انما تملكهم مع غيرك انت وغيرك فيهم سواء فالذي بينك وبينهم ليس من ذلك لان عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك والاجماع غير ثابت ولهذا ذهب السيد اولا الى الثبوت وقال معنى نفي الربا نهي مثل لا رفث وقيل مثله في لا غيبة للفاسق وابن الجنيد ذهب الى عدم الثبوت من جانب الوالد فقط والحديث غير صحيح وعموم ادلة التحريم قوي ويمكن ان يقال لا ربا بين الرجل وولده بمعنى جواز اخذ الوالد مال الولد لا العكس ويؤيده الخبر المشهور مثل ان الولد وماله للوالد فيمكن الاقتصار على موضع الاجماع لو كان وهو اخذ الوالد عن الولد الصلبي فقط واما عدم الثبوت بين العبد وسيده فبناء على القول بانه لا يملك واضح واما على القول الاخر فلا يظهر لان الرواية غير صحيحة ولا نعرف غيرها الا ان يدعى الاجماع فيقتصر على موضعه وهو القن لا المكاتب مطلقا ولا المشترك كما تشعر به الرواية المتقدمة واما بين الزوجة والزوج فمثل ما تقدم فان كان اجماع عليه مثل الذائه كما اختار في كره مؤيدا بجواز اكلها من بيت زوجها وفي بعض الروايات التصحيح تسلط الزوج على مالها بحيث لا يجوز لها العتق وغيره الا باذنه فلا يبعد عدمه بينهما من الطرفين على تقدير الاجماع والا فعموم ادلة منع الربا متبع واما بين المسلم والكفار فظاهر رواية زرارة تحققه مطلقا ولكن صريح رواية في الكافي والتهذيب حيث قال بعد رواية عمر بن جميع ولهذا الاستثناء قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس بيننا وبين اهل حربنا ربا نأخذ منهم الف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم خلافه الا ان سند رواية زرارة اوضح ويؤيده بعموم الادلة ويمكن حملها على من كان مما له فيما يجيء تأخذه منه وهو الحربي الغير المأمون فما حقيقة ليس ربا وبيعا بل استنقاذ وفيما ان بين مسلم والكتابي والمأمون فالثبوت مطلقا لتحقق الربا فيجري بينه هنا ولهذا لا يجوز من جانبه واما العدم فما نعرف لرجحانا الا ما سيأتي مع ما فيه وبالجملة ان ثبت دليل من اجماع ونحوه على عدم الربا فيتبع والا فعموم الكتاب والسنة بل الاجماع متبع كما هو مقتضى الاصول فتأمل ونقل في الفقيه ايضا رواية عمر بن جميع لكنه بغير سنده ثم قال وقال الصادق عليه السلام ليس بين المسلم وبين الذمي ربا ولا بين المراة وبين زوجها ربا ولكن هذا ايضا بغير سند فتعارضها رواية زرارة مع انها اوضح سندا اذ ليس فيها محمد بن احمد عن محمد بن عيسى في الاول مشترك وفي الثاني قولنا القول بعدم الربا في الذمي مثل الحربي بل بعد لقلة القائل عدم امكان التاويل وارسال الخبر الا انه في الفقيه المضمون ولكن الخروج عن الادلة القطعية التي تقدمت بمثله مشكل ولهذا اختار المص والاكثر الثبوت بين المسلم

الذمي

فيما يندرج في المبيع والفاظ ستة **الاول** الارض و الساحة والبقعة والعرصة فلا يندرج تحتها الشجر والزرع والبذر الكامن وتخير المشتري مع جهله بين الرد والاخذ بالثمن

[illegible]

الذي **قوله المطلب الرابع** فيما يندرج الخ اي الفاظ البيع التي يستعمل غالبا ويندرج تحتها اشياء ولم يتحمل شيئا التي باحثها العلماء توابع وامثال يستحق في الكتب لغة ايضا اولها الارض وتابعها الساحة وهي باحة الدار والبقعة وهي قطعة من الارض والعرصة عرصة الدار وهو ما في وسطها **قوله** فلا يندرج الخ دليل عدم الدخول ان الالفاظ محمولة على المعاني لغة الشرعية لو كان وعلى اصطلاح المخاطبين ان كان والا فالعرفي العامي والا فاللغوي والمراد بالمعاني ما يفهم منها بحسب المخاطب زادة اللافظ ذلك مطابقيا كان او تضمنيا او التزاميا ومعلوم عدم فهم المذكورات من تلك الالفاظ وكان لذلك لا خلاف فيه عندنا كما لا خلاف في عدم الدخول مع الاستثناء والدخول فيما اذا قال بما فيها ونحوه **قوله** ويتخير الخ اي لو كان المشتري جاهلا بوجود الاشياء في الارض المباعة كما لو اشتراها لو يكن فيها مثل الزرع والغرس له الخيار في فسخ العقد واخذ ثمنه وابقائه واخذها بالثمن والرضا بها فان جهة ولعله ليلزان وجود هذه الاشياء فيها سبب لتعطيلها غالبا والعقد يقتضي الانتفاع بالفعل من غير مضي زمان كثير عادة ففيه ضرر على المشتري ولا ضرر كما دليل اياه حتى يكون الارش ايضا جائزا وهو ظ ويمكن سقوط خياره ان قطع البائع الزرع والبذر مع عدم الضرر على المشتري كما في الاحجار المدفونة قال في كره فان تركها البائع له سقط خياره قاله الشافعي وعندي فيه اشكال ولعل الاول اولى لما الاصل وزوال الضرر الموجب لانه المفروض ولعل اشكال العلامة في غيره **قوله** ويدخل الخ اي مع كون الارض المباعة مشغولة ويتعذر الانتفاع بها يدخل في ضمان المشتري بالقبض والتسليم لان مقتضى القبض والتسليم ذلك الاصل عدم اشتراط عدم الانتفاع خصوصا مع العلم والرضا ويؤيده على اليد ما اخذت ولعله لا خلاف عند الاصحاب ثم فيه تامل مع عدم العلم بما فيها ان لم نقل بان المدخول بالسوم مضمون كما هو ظ مذهب لعدم الدليل عليه مع تقدم ويظهر من كره عدم حصول التسليم في الدار بالتسليم مع شغلها بالامتعة وهو غير بعيد لان التسليم التام فان تسليم التام للدار انما يتحقق بكونها مفرغة لعل قوله به في المتن راجع الى المبيع المفهوم او الارض باعتباره او الى ما فيها مثل البذر والباء سببية **قوله** ويدخل الخ دليل دخولها فهم من اللفظ عرفا فانها جزء مفهوم كالتراب وسائر الاجزاء ودليل عدم دخول المدفون عدم الجزئية المفهومة فانها بمنزلة البذر والامتعة المدفونة فيها وهو ظ والظ ان له الخيار على تقدير الضرر العرفي ولو كان بسبب طول زمان التفريغ بالاحجار المخلوقة ونحوها مع الجهل لما تقدم قاله في كره بقوله بتخير المشتري **قوله** وعلى البائع الخ الظ ان هذا ايضا على تقدير الضرر العرفي فلو لم يكن لا يجب كالكنوز المدفونة والاحجار تحت الارض بحيث لا يصل اليه الزرع وعرق الغرس والحاصل ان ذلك مع الضرر الذي يعد عرفا ضررا وعيبا ولكن لم يكن ذلك ان لم يتضرر المشتري بالتحويل ونحوه وعليه على التقدير طم الحفر وتسوية الارض بحيث يزول عنها ما يعد وجوده في الارض عيبا وضررا وان لم يكن كذلك لا يجب وهو ظ **قوله** ويتخير الخ دليله قد مر ويمكن تعليق قوله لا خيار للمشتري الخ الى قوله الذي ذكر فيها الخيار وان بعد **قوله الثاني** البستان الخ دخول الارض والاشجار والكلاء والحيطان وغيرها مما يفهم كونه كالجزء ظاهر واما البناء فان كان هناك قرينة دالة على دخوله فيه او كان العرف يقتضي دخول مثل ذلك البناء في البستان لانه بمنزلة الجزء كالموضع الذي يعمل لحافظه وموضع الثمرة وحارس من يدخله والحجرة فيدخل والا فلا ويعلم ذلك من الضابط مع اصل عدم البيع فما يدخل عرفا يدخل والا فلا واختار في كره عدم الدخول قال وهو عندنا وعند الشافعي يدخل لعل مراده ما ليس بداخل فيه عرفا مثل ما ذكرنا واعلم ان جهالة مثل هذا لا يضر في صحة البيع لما اشرنا اليه فتذكر **قوله** نعم يدخل الخ كان الشجرة من صغيرة ودخول البناء الذي فيها ايضا ظ مما تقدم وكذا دخول الشجر الذي فيهما وكذا الساحات الداخلة في السور والسوق ايضا ونحوها مما يفهم كعدم دخول المزرعة من الاراضي البعيدة والقريبة الا مع القرينة الظاهرة مثل ان الثمن كثير في مقابل بيوت ثلثة لا يسوى عشر عشيره **قوله الثالث** يندرج الخ الظ انه لا خلاف ولا شبهة في دخول الارض والبيوت الداخلة فيها تحتانية وفوقانية مع الحيطان الدائرة عليها والسقوف الاسفل والاعلى الا ان يكون الاعلى مستقلا بالسكنى بان يكون لها باب على حدة من غير هذه الدار المباعة ويكون ممتازا كالدار على حدة وح لا يبعد الاعلى وحيطانه وسقفه والظ دخول ارضه التي يدخل هي سقف البيوت التحتانية الداخلة في الدار المفروضة **قوله** والثوابت الخ يدخل في بيع الدار ما اثبت فيها للدوام ويبقى مثل المرافق كالسلم الخ لعل المراد المرافق الذي يحتاج اليه غالبا مما هو كالجزء ونحوه ما ذكره الظ دخول ما على الابواب مثل السلاسل والحلق وكذا لو كان على الحيطان وكذا الحمام الداخل والبئر وماؤها وغيرها دليله ما تقدم والظ عدم الخلاف فيه كعدم دخول المنقولات مثل الدلو والبكرة والرشا والسرير والرف الموضوع على الخشب من غير ان ثبت بالاوتاد والسلم الغير المثبت والاقفال الحديدة ومفاتيحها والكنوز الدفاين كل ذلك ظاهر مما تقدم **قوله** ولا يندرج الخ لان الشجر ليس جزء من الدار ولا من حقوقها اذ حق الدار ما يتعلق بها ويستعمل فيها وكان مما يحتاج اليه فيها والشجر ليس كذلك وفيه تامل لان المتبادر من الدار ما دار عليه الحيطان مما اثبت فيه الغير المنقول فالظ الدخول ان لم نقل بحقوقها الا ان تدل قرينة او عرف على عدم الارادة بان يكون فيها اشجار كثيرة مثل بستان ونحو ذلك اما الشجرة الواحدة في الساحة فالذي يفهم من العرف دخولها ولهذا نقل عن كره دخول النخل والشجر في بيع الدار في شرحه **قوله** الا ان يقول الخ مثل ما دار عليه حائطه جمة دخول الشجر ونحوه ظ لدخوله تحت اللفظ فيما يصح مثل هذا الكلام وان لم يكن هناك حائط وباب مثل الاراضي خالية عنهما فلا فرق في الصحة بينهما الا ان الدلالة في الاولى صريحة والاستعمال حقيقة وفي الثانية كناية ومجاز وهو ظ **قوله** والمنقولات الا المفاتيح اي لا يدخل المنقولات في بيع الدار مثل الدلو وغيره مما تقدم بها تقدم الا المفتاح الغلق الذي من الخشب المنصوب في الباب والحائط لانه يدخل مثل اصله دون مفتاح القفل الحديد لان مفتاحه لم يدخل كاصله **قوله** ولا الرحى المنصوبة اشارة الى عدم دخول ما اثبت لا على وجه الدوام بل اثبت لسهولة الانتفاع لعدم الدوام مثل الحجر التحتاني للرحى والرف والدن والاجانة والسلم المثبتات بالمسامير والاوتاد المثبتة في الارض والجدار ومعجن الخباز وخشب القصار ونحوها والظ ذلك لاستصحاب تملك البائع واصل عدم الدخول مع عدم صدق الاسم وعدم ظهور دخولها تحت الاسم والدلالة مفهومة معتبرة **قوله الرابع** العبد الخ الظ عدم دخول المال الذي مع العبد في بيعه سواء قلنا انه يملك ام لا لانه لا يملكه فهو حينئذ ملك للمولى ومحرمة فتذكر وظ المتن انه على تقدير عدم تملكه يدخل ما معه وهو غير ظ وايضا لا يظهر لقوله بالتمليك كثيرة فائدة **قوله** في الثياب الخ يفهم منه عدم الاشكال في عدم دخول غير الساتر في بيع العبد والاشكال فيه وفيه اشكال الا ان الظ انه يحتمل دخول

الخامس الشجر و يندرج فيه الاغصان والورق والعروق و يستحق الابقاء مغروساً ولا يستحق المغرس بل يستحق منفعته للابقاء و يدخل في بيع النخل خاصة الثمرة غير المؤبرة ولو انتقل النخل بغير البيع او انتقلت بجزء غيره بل او كانت الثمرة مؤبرة فلا انتقال ولو ابر البعض انتقل غيره خاصة وللبايع ابقاء الثمرة الى وقت اخذها ولكل من البايع والمشتري السقي

على المخرج في المحل من تأخر ... لم يجبر التعجيل ولو اقتضى مع اقتضاء العقد منع ولو لزم تقديره المتبايعين في الموضعين الثمار في الشجر بزمانه بعد بيعه ولو كان لبيعه من الاجزاء كما قلنا الرطبة وما يحرز انتهى استثنى فيها فله الدخول يختلف باختلاف الثمار وو ويرجع فيه الى العرف المشتري الابقاء الى القطاف مصلحة المشتري ويستحق ولو تقابل الضرران قدم بضرر به صاحبه

ما هو لا به غالباً او العادة يقتضي عدم نزعها وانه يكون معه غالبا فيدخل تحت بيعه فانه ايضا كالجزء ويحتمل عدم الاستحقاق وعدم شمول اللفظ لهما جاريان في الثياب مع زيادة كون الساتر عرفوه باشتراء وذلك يقوي دخوله وقال في كره لا ما ابن سماعه يقول الشافعي ان على العبد من الثياب يدخل عندنا للغرض وهو الذي لا يخترا في عدمه ولا ريب لدخول الساتر الا ان العرف يقتضي دخول ما عليه وان كانت اللغة تقتضي عدم دخول شيء اصلا لعدم صدق العبد على ما عليه لغة اصلا وانما باع العبد كذلك جار في غير الساتر ايضا وكذا البحث في عذار الدابة و مقودها ويدخل نعلها لانه كالجزء واذا خلع الثياب من العبد وجر بعد البيع فلم يدخل الثياب قطعا والعرف في العبد غير بعيد بخلاف الدابة فانها يباع من غير عذار و مقود والاصل عدم الدخول حتى يتحقق **قوله الخامس** الشجر الخ دليل الدخول ما تقدم من كون العرف يقتضي بالشمول لان الغصن مطلقا رطبا و يابسا والورق كذلك حتى ورق التوت الذي هو منزلة ثمرته كالجزء وكذا العروق وهو في الا في ورق التوت فان فيه تاملا **قوله** ويستحق الخ كان المراد الشجر الرطب الذي يقضي العادة بانه انما اشتراه للابقاء لا الذي يقتضي انه للقطع للسقف او الحطب فيه ايضا المراد مع خلوه عن قيد بعزمه بشرط بقائه وعدمه والا فالشرط متبع ثم الظاهر عدم دخول المغرس لعدم شمول اللفظ له وجه ولا يقتضيه العرف ايضا ذلك نعم يقتضي بقاءه بقاء ما في ذلك المغرس فقط و شرائه بان يكون دائما له الا انه لا يستلزم ذلك ايضا فانه يجوز الانتفاع دائما بالاستحقاق دون الملكية وما علم من البيع الا ذلك في بالجملة الاصل لنقل دعوى ما يعلم نقل المغرس مثل بيع الشجر وكانه لا خلاف عندنا فيه كما يظهر من كره ويح ولو انقلع الشجر ليس للمشتري غرس آخر ولا التصرف في ذلك المغرس بوجه **قوله** ويدخل الخ اذا بيع النخل فان كانت مؤبرة ولم يشترط كون الثمرة للمشتري فهو للبايع لما تقدم و الاجماع المنقول في كره ويدل عليه الاخبار ايضا من العامة والخاصة مثل قول الصادق من باع نخلا قد ابره فثمرته للذي قد باع الا ان يشترط المبتاع ثم قال ان عليا قال قضى رسول الله بذلك ومثلها من طريق العامة ومعلوم كونه له مع الشرط عليه ابدا واما اذا لم يؤبر فالظاهر انه للمشتري عند علمائنا لما يظهر من كره وغيرها الاجماع عليه ويؤيده مفهوم الاخبار المتقدمة ولانه الغالب منزل منزلة بعيد من جزء النخل فلو ثبت فان صح الاجماع فيهما والا فبعد الظهور لا يدخل كما في غير النخل وفي النقل الانتقال بغير البيع وبعد التابير ولو انتقل النخل بغير البيع الخ لعدم الدليل اذ لا حجية في المفهوم المتقدم وهو ذلك معلوم مما تقدم والاخبار الدالة على ان الثمرة في غير النخل بعد الظهور للبايع قال في كره لو انتقل بغير البايع النخل فالثمرة بعد الظهور لمن كان له اولا مطلقا مؤبرة كانت ام لا دليله عدم الاجماع

فانه للبايع و البايع ساد بقوله

**قوله** ولو ابر البعض الخ اي لو ابر بعض النخيل من بستان دون البعض و باع الكل انتقل ثمرة الغير المؤبرة الى المشتري لا ثمرة المؤبرة ووجهه ظ مما تقدم واما لو بعض الطلع من نخلة واحدة ثم باعها فالظ انه لم ينتقل اليه شيء بل الكل للبايع كره في كره لصدق البيع بعد التابير المستلزم لكونه للبايع وللاصل عدم العلم بخروجه بالاجماع ونحوه **قوله** وللبايع الخ اي في كل موضع حكم بكون الثمرة للبايع مع كون الاصل للمشتري يجوز للبايع ابقاء ثمرته الى وقت اخذه العرفي دليله ظ فان كون الثمرة له يقتضي ذلك فان الاصل والقاعدة اقتضى بقاء هذه الثمرة الى اوانها ومع ذلك تصدى المشتري للشراء والظ عدم الفرق بين كون المشتري عالما بالمسئلة ام لا لعدم الضرر المنفي **قوله** ولكل الخ وذلك لحصول النفع وعدم الضرر على الاخر وكذا مع عدم النفع اصلا لمن يريد السقي مع عدم ضرر الاخر بوجه لكن اذا حصل الضرر لاحدهما بالسقي وللاخر بعدمه ففيه تامل ولا يبعد ترجيح جانب المشتري لانه ليستنفع بالمشتري والظ ان البايع قد اقدم على البيع لذلك وان حصل الضرر على نفسه **قوله السادس** الثمرة في جعل هذا سادس الالفاظ تامل لعدم شمولها الاشيا يدخل اوله يدخل بل هي من ثمرة يجب النقل كما ان القرية والدسكرة من توابع بحث الدار بالتقريب فالاستطراد ولهذا جعلها في كره وغيرها كذلك وزيد على ما عدا القرية والدسكرة ليتم الستة والامر في ذلك هين **قوله** ويستحق الخ يعني ان المشتري ثمرة دون الاصل بان اشترى الثمرة ولم يدخل فيها الاصل يستحق ابقاءها على الشجرة الى اوان اخذها وان لم يشترط ويعلم ذلك مما تقدم وهو ظ والمرجع في وقت القطاف والاخذ هو العرف المعلوم في كل فاكهة وثمرة وغيرهما ودليله ثبوت الرجوع اليه مع عدم الشرع والرجوع الى اوان كل شيء الى العرف فيه فما يوخذ بسرا ياخذ كذلك وكذا رطبا وتمرا وقصبا وغير ذلك وهو ظ **قوله** ولو يعني لو باع بستانا مثلا واستثنى نخلة وكذا اذا اشترى نخلة معينة فله الدخول والخروج والتردد الى تلك النخلة من غير اذن المشتري وصاحب البستان مع انهما يدخل فيه ليس ملكه لان ذلك مقتضى الاستثناء والشراء فكانه استثناها او اشتريها وشرط على المالك التردد الى تلك النخلة لاصلاحها واخذ ثمرتها في مقتضى العرف وانه مثل استحقاق صاحب الثمرة على النخلة مع انتقالها عن ملكه ولكن ينبغي ان لا يكون ذلك الا لمصلحة النخلة المتعارفة لا غير اقتصارا على العرف فيما دليله العرف وكذا له مدة جذاذها اي مقدارا ما يطول وينتهي في الارض من اغصان تلك الشجرة وكذا عروقها فليس للمالك منعه وقطع الاغصان او العروق او شغل تلك الارض بما يمنع ذلك و يضره وكذا موضع جمع ثمرة النخلة وغيرها من مصالحها فان ذلك كله استحق صاحب النخلة لا بمعنى انه تملك الارض بل ليس له الملك الا النخلة وهذه كلها يستحق الانتفاع بها في مصالحها حتى ان الظ ان ليس الجلوس في تلك الارض تحتها والتردد اليها عبثا ومن غير مصلحتها اقتصارا على ما يستحقه عرفا للمصلحة التي للنخلة لا غير فلو قطع النخلة يبطل الاستحقاق بالكلية وهو ظ مما تقدم **قوله** وكلما الخ اي كلما قلنا بعدم دخوله في بيع نوع من الارض في الشجر يدخل اذا قيد في العقد بحيث يعلم كونه مبيعا وهو ظ ومجمع عليه اعلم ان الذي يفهم من البحوث والنزاع في دخول شيء وعدمه و جواز البيع مع ذلك مطلقا يدل على عدم الاحتياج الى العلم التام بالعوضين وهو ظ فافهم **قوله المقصد الخامس** في التسليم الخ اعلم ان الاكثر هكذا قالوا وحاصله انه انما يجب عليهما معا الدفع او بعد اخذ العوض ويجوز لكل المنع حتى يقبض وكانهم نظروا الى ان البيع معاوضة محضة ولا يجب على كل منهما الدفع الا العوض مال الاخر فما لم ياخذ العوض لا يجب اعطاء العوض والمسئلة مشكلة كسايرها لعدم النص وثبوت الانتقال بالعقد يقتضي وجوب الدفع على كل واحد منهما عند طلب الاخر وعدم جواز الحبس حتى يقبض حقه وجواز الاخذ لكل حقه من غير اذن الاخر ان امكن له على اي وجه كان لان ذلك هو مقتضى الملك فمنع احدهما حق احدهما الاخر وظلمه لا يستلزم جواز الظلم للاخر ومنعه من حقه فيجبرهما الحاكم معا على ذلك ان امتنعا فيعطي من بدء يأخذ من اخر ويقتضي لاحدهما وامره بالاعطاء هذا كله مع اقتضاء العقد التعجيل والحلول سواء شرط او اطلق فانه المقتضي لما عرفت فلو كان احدهما حالا والاخر موجلا الذي له الحق

والقبض في المنقول القبض باليد وفي الحيوان الانتقال به وفي المكيل الكيل وفي نحو الارض التخلية

صاحب الحال والآخر الصبر الى الحلول فيجب عليه ما يصلح كالحال ولكن نقل عن الشيخ في ذكر بخبر البائع اولا وقال هذا رابع وجوه الشافعية كان وجهه ان العرف يقتضي ان البائع احوج الى المعاملة وهو احق بالدفع اولا وانه المتداول بين التجار فانه ما لم يسلم المبيع لم يطلب الثمن بل بنوا على ذلك لما كان اكثر الامور مبنيا على عرف الناس والعادة فليس ذلك بعيد كثيرا وح لا يجب الاعطاء والدفع اولا الا عليه لا على المشتري الا انه ذكر في كره في هذا المقام اكثر من مرتين ان للبائع حق الحبس مع تعجيل الثمن وليس له ذلك في المؤجل ولا في المعجل بعد نقد الثمن وهذا يقتضي عدم وجوب الدفع عليه اولا بل له الحبس والظ ان الشرع ايضا ذلك ويؤيده الاصل وان الرضا بالبيع انما حصل للانتفاع بالعوض وانه لا يجبر تمليكه وانه امتنع صاحبه فكان العقد وقع بشرط عدم المنع فيجوز له المنع ويؤيده ما ذكره في النكاح من جواز امتناع الزوجة حتى يقبض مهرها مع الحلول انتهى الاشكال الله برهمه **قوله** والقبض الخ هذا اشد اشكالا لاجل الخلاف الكثير مع عدم ظهور العرف الذي هو مرجع الامور مع عدم الشرع على انه مما يعم البلوى لانه موضوع كثيرة لما يعلم من كره وغيرها ومبنى كلي لاحكام كثيرة مثل الوصية والهبة والرهن فان للقبض فيها دخلا لما شرطا للصحة او اللزوم وكالبيع باعتبار جواز البيع قبله ام لا وسقوط الضمان من المالك وعدمه وجواز فسخ البائع مع تاخير الثمن وعدم قبض المبيع بعد ثلثة ايام وغير ذلك فان للقبض فيها دخلا والذي يقتضيه النظر رجوع امثاله الى العرف اذ لا شرع هنا على ما نعرف وح لا فرق بين المنقول وغيره والمكيل وغيره في كون المرجع فيها الى العرف الا ان العرف فيها يكون مختلفا وغيرها ولهذا اختار البعض التخلية مط قيل المراد بها حيث تعتبر رفع المانع للمشتري من قبل البائع ان كان والاذن فيه ولا يختص بلفظ بل كل ما دل عليه كاف وانه لا يكفي اللفظ الصريح او وجود المانع ستر الظ ان يقال المراد الظاهر عدم المنع بوجه فامع عدم المانع على التقديرين قد تحقق في بيع المنقولات اذا كانت في بيت المالك ليس بقبض فانه بمجرد ذلك للنع كونه في بيت المالك يقال انه بقبضه سلمه ولرواية عقبة بن خالد المتقدمة قال ع من مال صاحب المال حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته ولا يضر عدم صحة سندها ولا القول بظاهرها ظاهر اذ الظ عدم اعتبار الاخراج عن بيت المالك اتفاقا لانه غير موجود على انها التدليل على كون التلف قبل القبض من مال البائع نعم لا يمكن جعلها حجة على من اعتبر التخلية مط او في سقوط الضمان فقط كما نقل في ح يع لعدم الصحة وعدم القول وايضا ما قلنا رجوع ذلك الى العرف فعلم على كونه بالكيل والوزن في المكيل والموزون ولا العدد في المعدود والاول موجود في اكثر العبارات والحق به الاخير التشبيه في يكن وهو بعيد لعدم الدليل الا ان يكون عرفا على فقط ذلك القبض وايضا يلزم ان لو اشترى شيئا بخبر البائع بالكيل بل مع علم المشتري به ايضا ثم تصرف فيه بالطحن والعجن والخبز والاكل لم يكن قابضا لانه كون كل ذلك باذن المالك على انهم صرحوا بان اتلاف المشتري قبض له وايضا لا يكون تسليمها الى المستحق بعد ان كان مكيلا عند الشراء وغيره الا بكيل آخر اذ لا شك ان التسليم لا بد له من القسم وما تسلمه بالكيل والظ خلافه لذلك وايضا يلزم ان يجب على البائع الكيل للقبض مرة اخرى بعد ما كال للبيع لان القبض واجب عليه مع انه قد لا يعقله المشتري فلا يتحقق ولانه لا دليل لا خبر ولا اجماع على القاعدة الا ما روي في صحيحة معوية بن وهب المتقدمة في جواز البيع قبل القبض قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يبيع البيع قبل ان يقبضه فقال ما لم يكن كيلا او وزنا فلا تبعه حتى تكيله او تزنه الا ان توليه الذي قام عليه وقد جعلت هذه مع المتقدمة حجة على من يعتبر التخلية مط والاولى حجة على من اعتبر الكيل والوزن فيهما وذكرها مرتين وانت قد عرفت المتقدمة وهذه ما افهم دلالتها لان ظاهرها ان البيع قبل القبض لا يجوز حتى يكيل او يزن وذلك لا يدل على كون القبض ذلك وهو ظ ولا يدل على ذلك ضم السؤال اذ يصح جواب انه يجوز قبل القبض بانه لا يجوز بدون الكيل يعني لا بد من الكيل الذي القبض حاصل في ضمنه اي لا بد من القبض وشيء آخر لا يقال قد نقل في كره لا تمام الاستدلال بهذه ان الاجماع عندنا حاصل على منع جواز بيع الطعام قبل القبض فلو لم يكن الكيل المذكور هو القبض يدونه لم يكن لقوله حتى يكيله معنى لانا نقول على تقدير تحقق الاجماع معناه الجواز بعد القبض مع بقية الشرائط والكيل من جملتها لا ان كيله هو القبض وقد علم بذلك انها لا تدل على كون القبض المعتبر في بيع الطعام ايضا ذلك وان لم يكن في نقل الضمان كما هو مذهب ش على ما قال في ح يع فيمكن ان يكون القبض في الطعام ايضا بالنقل وغيره لاسقاط الضمان كما هو مذهب البعض مع عدم جواز البيع الا كيلا او وزنا لان الظ انه مذهب الش وغيره فليس ذلك عنه قول كما يفهم من ح يع حيث جمع عن كونها حجة وكونها صحيحة في كون القبض بالكيل او الوزن في الطعام وقال المحقق الشهير يدل على النهي عن البيع قبلهما لا ان القبض لا يتحقق بدونهما فلو قيل بالاكتفاء في نقل الضمان فيهما بالنقل امكن ان لم يكن احداث قول فيهم لان الظ انه مذهب الش وغيره ثم انه على تقدير القول باعتبارها في المكيل والموزون الظ انها انما يكون فيما لم يعلم كيله ووزنه مثل ان اشترى كيلا من صبرة مشتملة عليه او باخبار البائع اما اذا حضر المشتري الكيل فاخذه وحمله الى بيته فالظ انه لا شك ان كونه قبضا لاسقاط الضمان ولا في جواز البيع لما تقدم من لزوم المحذور وعن قريب مثل تكلف البائع بالكيل مرة بعد اخرى للاقباض على انه قد لا ياخذه المشتري فلا يقع غير ذلك للاصل ولعدم الفائدة ولانه يحتاج الى اصل ولذلك الرواية معوية المتقدمة حيث قال ما لم يكن كيلا او وزنا فانه كالصريح في ان الاحتياج انما يكون مع عدم الكيل لا مع غاية الامر انه ح يلزم ان يكون شراؤه بغير كيل ولا وزن فان ثبت على جواز ذلك بالدليل يقيد به ولكن ما ثبت ولا اجماع لانه نقل في ح يع عن بعض الاصحاب جواز بيع المكيل والموزون مع المشاهدة من غير كيل وقد علمت قبل عدم المعرفي ذلك الاحاديث واحدها مع عدم ظهور الدلالة وما يدل على عدم الجواز قبل القبض الا مع الكيل او الوزن مثل هذه في غير التولية وقد للغير كما وقد قدمنا الاشارة اليه قلنا لا يلزم ذلك اذ قد يكون شراؤه بخبر البائع او كيلا من صبرة كما مر ثم انه لما اراد البيع ولم يمكنه الخبر لعدم العلم فلا بد من كيل او الوزن ويؤيده خبر محمد بن حمران الدال على ان شراءه بالخبر يجوز ولا يجوز بيعه الا بالكيل لا بالخبر وقد تقدم وح يكون معنى قوله الا ان توليه الذي قام عليه الا ان قسلطه ويبيعه من شخص حضر على كيله ووزنه او يلزم ان بيع التولية يكفي فيه ذلك الذي اولا او يقال لا يحتاج اليهما اصلا ولا يبعد ثبوت ذلك مع الاخبار الصحيحة من دليل او يكون مخصوصا بما لم يقبض فدلت على ان المكيل الغير المقبوض لا بد ان يبيعه من المكيل فقد علم وسبق ايضا انها تدل على وجوب الكيل والوزن فيهما مرة اخرى للقبض فتامل وتذكر فكون وجوب الكيل مرة اخرى للقبض مع تحققها ولا عند الشراء كما نقل في ح يع التصريح به عن العلامة في جماعة وقواه وليس بقوي لما تقدم من المحذورات والرواية التي هي الحجة كالصحيحة في ذلك ولا دلالة في قوله الا ان توليه الذي قام عليه لا يقتضي قوله

وبتحقق القبض

انه مقبوض وفي ... ينازع في ذلك

بغيرهما وعن ابن الجنيد بيع الصبرة مع ...

الا ان يقال انه لا يحتاج حينئذ الى كيل او وزن فلو لم يكن الكيل المذكور المحتاج اليه للقبض والبيع ثانيا بل يكون كيل واحدا كافيا وذلك مبني على
بل نم جواز بيع التولية التولية من غير كيل وذلك غير جائز كما قاله في شرح يع لما قد عرفت معنى الرواية وايضا نقل فيه عن كره الاكتفاء بالخبر الذي حصل من البايع بالكيل
الاول ايضا فلا يحتاج مرة اخرى مع الخصوص ثم ان ظ كلامه انه لا بد للقبض فيهما الكيل والوزن مرة اخرى مط والظ ان مراد العلامة والدروس والجماعة
الاحتياج اليهما فيهما مرة ثانية للبيع الثاني لا لتحقق مطلق القبض حتى في اسقاط الضمان وفي جميع ما يعتبر فيه ذلك فان ذلك بعيد جدا لما اشرنا اليه
قال في س بعد ان قال ولا بأس بالقول بالتخلية مط في نقل الضمان لا في عدم التحريم والكراهة ولا يكفي الاعتبار الاول عن الاعتبار للقبض وهذه العبارة
غير صريحة في اعتبارهما مرة ثانية في جميع الامور ولو كان الاعتبار بحضور المشتري للقبض فيمكن حملها على ما ذكرناه من الاحتياج اليه عند القايل به اذا
لم يحضر المشتري الاعتبار الاول لكن ما رايت تصريحا للعلامة والجماعة فيمكن هو مرادهم ايضا ولهذا نقل عن كره عدم الاحتياج في صورة عدم الحضور ايضا بانه
ان اشترى بالخبر يجوز البيع بالخبر فيبعد في التصريح باعتباره ثانيا مع حضور الاعتبار الاول في كل شيء ولكن رايت في حاشيته فلو كان قد وقف قبل البيع حجب
بينهم مرة اخرى للقبض بها ع وبالجملة المعتبر هو العرف مط ولا يبعد عدم النزاع في الاكتفاء بالتخلية فيما لا ينقل خصوصا في سقوط الضمان مثل الاراضي والعقار
تكلفه ويمكن دعوى العرف ايضا في ذلك ويؤيده الاصل وانه قد يكون المشتري بعيدا فتكليفه بالذهاب اليها او بوضع اليد عليها بعيد مع ان وضع اليد على الكل متعسر
بل متعذر وكون البعض كافيا وبعض غيره غير ظ ولا يمكن غير الوضع والظ انه لا يحتاج الى مضي زمان يمكن الوصول اليه ويؤيده انه قد يوهب ويوهب مثل
الاراضي في بلد بعيد ثم القول بعد حصول الملك لا يبعد الوصول هناك ووضع اليد او مضي الزمان بعيد والاصل ينفيه وعدم دليل على اشتراط القبض في سقوط
الضمان خصوصا على مثل الاراضي انما رايت شيئا الا رواية عقبة بن خالد المتقدمة وقد عرفت ما الجامع انها في غير الارض ومع عدم الخلاف عنده في كره
في ان التلف قبل القبض على البايع ومعلوم الخلاف وعدم الاجماع على انه لا بد هناك من وضع اليد ومضي الزمان للخلاف المقرر ولا يبعد الاكتفاء في الامور
البعيدة مط بالتخلية في سقوط الضمان للاصل وامر واما في غير سقوط الضمان مما الدليل على اعتبار القبض في تملكه او لزومه لو كان بعيدا مع تاييده بالاصل
فمشكل ثم ان الظ في غيرها لا يبعد القول بالاكتفاء بوضع اليد في القبض فيها وهو راجع الى مذهب لف حيث اعتبر القبض باليد او النقل او الكيل او الوزن
في المسائل مط لان الظ انه اذا اخذ المبيع ان كان مكيلا يقال انه قبضه عرفا ولغة والظ انه لا نزاع في ذلك في غير المكيل والموزون والحيوان فبقي التامل في
التحقق بالنسبة اليهما وحيث عملت عدم النقل في الاولين فالظ انما بقي فيهما ايضا الاشكال كما يفهم من كلامهم ايضا لان المفهوم ان سبب القول به مع انه خارج
عن العرف هو الشرع وهو رواية معوية وقد عرفت عدم دلالتها كما يدل عليه شرح يع وغيره والظ عدم نص في الحيوان ايضا وانه اذا ركبه من غير ان ينقله و يذهب به
يقال انه قبضه عرفا من غير شك وكذا الحمل نعم اعتبار ... في النقل به وعدم اعتبار نقط وحيث علم ان ليس هنا شيء اخر فينبغي القول بوضع اليد فيه ايضا والعرف
غير بعيد عن ذلك لكن ينبغي ان يكون ذلك بقصد التملك واسم ملكه لا سهوا ولا لغرض الامتحان ونحوه ويؤيده ما تقدم في بيان ما يوجب سقوط الخيار فانه يقال اللمس
تصرف وهو قريب من القبض هذا فتامل ثم ان الظ ان القبض والتسليم الذي يجب على البايع مثلا ليس هو النقل الذي هو فعل المشتري ولا وضع اليد او القبض فيها لان
ذلك فعل المشتري ولا معنى لا يجابه على الغير ولان الظ لا يجب عليه ان يجوز بأخذ يد المشتري ووضعها على المبيع وكذا الظ عدم ايجاب كيل عليه ان باعه مكيلا بحضور
وعلمه فالظ ان ليس عليه الا التخلية اي رفع يده والاذن في القبض مع عدم المانع بحيث يسهل على المشتري قبضه بعد عرفا فلا يبعد كونها هي المعتبرة بسقوط الضمان
مط من جانبه فالظ انه المعقول ولا ينبغي النزاع في ذلك كما في ساير الحقوق فانهم صرحوا بان الغاصب في وضع المغصوب عند المالك بحيث يسهل عليه تناوله تبرا منه
وكذا في الديون وغيرها بل صرحوا في هذا المقام ايضا ان لو جعل المبيع اليه ومكنه منه ولا ياخذ المشتري لا ضمان عليه فبعد ذلك كله لا معنى للنزاع في ان التخلية
تكفي للقبض الذي هو مسقط للضمان وانتقال الملك ولا وكانه لذلك ... ان التخلية لسقوط الضمان مط من جانب البايع واما لغيره فالظ عدم العرف ايضا بين الكل
في ان المراد هو العرفي وكانه يتحقق بامر من القبض باليد مط ولما بين ان قبض البايع لسقوط الضمان عنه في الشرع لا يكون الا بالتخلية قلنا فيه بها ولا يبعد دعوى
الاول عقيبه على عدم اعتبار ما المامر فتذكر انشاء الله تعالى فرع لو كان المبيع بيد المشتري فالظ انه لا يحتاج الى تجديد القبض والاذن مط ولا مضي زمان الوجود القبض لانه
هو المسقط والموجب لجواز البيع وغيره كما قيل مثل ذلك في الهبة المقبوضة والتفصيل بما اذا كان القبض مشروعا وعدمه فانه لا بد من رفع التحريم والكراهة ويحتمل رفع
الضمان ايضا ليس بواضح الثاني فقيل ان القبض المعتبر يكفي لاسقاط الضمان وان كان مشغولا بامتعة المالك مثل الصندوق فيه المتاع والبيت الذي فيه الامتعة
يكون مكلفا بان يفرغه ويحتمل العدم لعدم وجود الامتناع لقبضه لعدم الفراغ وعدم حصول الفايدة المطلوبة من شرائه نعم لو رضي مع ذلك قبض الظ حصول غير بعيد
جواز قبض المشترك اذا كان تخلية من غير اذن الشريك لعدم التصرف الممنوع الا باذن المالك بل اعطاء تسلطه له للمشتري ولان الناس مسلطون على اموالهم
اما فيما يحتاج الى التصرف مثل النقل فيها القبض فالظ طلب الاذن فانه تصرف في مال الغير ولا ينبغي من غير اذن صاحبه والظ ان ليس له الامتناع فيجبره الحاكم او
يسقط اعتباره ويمكن ذلك في الغايب نعم لا ينبغي ان يفعل ذلك بغير اذن الحاكم مع عدم الوكيل الا ان يكون فيه ضرر فيقسم ان قبل القسمة والا فيتولى الحاكم بيعهما
ببيع الكل ونحوه على تقدير اعتبار النقل الظ عدم الفرق بين النقل باذن المالك وعدمه في سقوط الضمان وحصول القبض مع اثره لحصوله كالوضع والقبض و
الكيل ولا يبعد كونه في ارض يختص بالمالك وعدمه لحصول ما هو شرط وهو القبض للصدق على الجميع والاصل وعدم اعتبار شيء اخر حتى يثبت وقد مر في شرح يع بانه ان كان
فيما لا يختص بالبايع يكفي نقله من حيز الى اخر وان كان فيما يختص به فان كان باذنه فهو كاف والا فهو كاف لسقوط الضمان لا غير اذ لا يشترط سقوطه بالقبض بالاذن
الخامس فانه لو قبض بغير اذنه يسقط لو اشترى الارض التي فيها الحيوان المشتري فيحتمل القبض الجديد بالنقل على تقديره ويحتمل الاكتفاء بالتخلية الكافية في قبض الارض
السادس ولعل الاول الظهر لعموم اعتبار النقل مثلا وليس بمقبوض قبل البيع انه لو كان يحتاج الى النقل مع القول به يمكن ان لا يكفي كونه مقبوضا بل يحتاج الى النقل وهو
الظ الحق في ... المعدود بالمكيل والموزون فاعتبار العد فيه وهو غير واضح الظهور وان قلنا انه يشترط في بيع العد هو ظ لعدم الدليل وبطلان القياس

هو ر

وكل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال البائع وكذا ان نقصت قيمته بحدث فيه يتحقق لو نقصت قيمته والنماء قبل القبض للمشتري
فان تلف الاصل رجع بالنماء والثمن ولو باع القابض ما قبضه ثم تلف الآخر قبل قبضه بطل الاول دون
الثاني فيلزم على بايعه المثل او القيمة ش.

كتاب ... [illegible]

هو اعرف واكتفى فيها ايضا بالنقل في المكيل والموزون والمعدود ولا ابعد كما عرفت وقال في شرح يع والخبر الصحيح عليه قد عرفت عدمها ولهذا قال هو ايضا
فيه بعد سطر والتحقيق ان الخبر الصحيح دل على النهي عن بيع المكيل والموزون قبل اعتبارهما لا على ان القبض لا يتحقق بدونهما وح فقيل بالاكتفاء
بنقل الضمان فيهما بالنقل عملا بمقتضى العرف والخبر الآخر وبتوقف البيع ثانيا على الكيل والوزن امكن ان لم يكن احداث قول هذا بنوع بعد ان يحمل الخبر
الصحيح على كون اعتبار الكيل والوزن فيهما او حجة على من يقول بالاكتفاء بالتخلية مط او في انتقال الضمان والرجوع جيد اذ قد عرفت عدم الدلالة
مرارا وانه ليس احداثا بل هو قول ابن بابويه قول سابق من يقول بالنقل بل قول من يقول به وبالوضع والكيل كما نقل عن المخ حيث قال بعد نقل من قال
الاكتفاء في المكيل والموزون والمعدود بالنقل انه قريب من مختار العلامة في المخ فانه اكتفى فيه باحد امور ثلثة النقل والقبض باليد والاعتبار بالكيل والوزن
وان كان فيه تامل فتامل لانهم اذا قالوا بحصول القبض بالنقل مع انهم قد صرحوا في محله بوجوب الكيل واشتراط البيع بالكيل اذا اراد بيعه مثلا لا نزال الكراهة او
التحريم فهو هذا القول بعينه والظاهر ان لا خلاف عندهم في ان الكيل مثلا معتبر ولا يكفي مجرد النقل فليس باحداث قوله موط على انك قد عرفت عدم الدلالة
على النهي عن مطلق بيع المكيل والموزون قبل اعتبارهما فتذكر ثم اعلم ان ظاهر المتن ان حكم المشتري حكم البائع فيما سلف من تسليم الثمن فتصير ان الموزون ليس
مثل المكيل بل يكفي فيه النقل كالمعدود الا ان يقال تركه لظهور ان حكمه حكم الكيل لعدم القائل بالفرق والظاهر ان ليس المعدود مثلهما لما تقدم **قوله** وكل الخ
ما مر في هذه المسئلة كانه اعادها للبعض ولفروعها وقد مر ما دل عليها ايضا وانه لا دليل سوى رواية عقبة وسوى عدم الخلاف عند علمائنا في ذلك على انه لا
ضمان على البائع بعد انتقال المال عنه الا بالتفريط ولو كانت بمخلفه المال ثم يمكن حمل الرواية مع ما فيها عليه لولا الاجماع لو كان فيمكن ان يكون التلف
الشرع الا ان طلبه للمشتري فيما سلمه البائع كما نقل عن مالك والحمد ما سيجي ذلك في كره لقوله الخراج بالضمان والنماء للمشتري فضمانه يكون عليه لكن الخراج لعلته واعتبار الخراج
عن الرواية بانه يا وقال بالضمان الخراج فافهم فلو تلف المبيع قبل القبض قال في كره انفسخ البيع وكان المبيع تالفا على ملك البائع فيرد الثمن على المشتري ان اخذه
ولا يطالبه بمؤنته تجهيزه لو كان عبدا على البائع وهل يتقدم انه ينتقل الملك الى البائع قبل التلف ويبطل العقد من اصله فيه احتمال والاصح عندي
الاول فالزوايد الحادثة في يد البائع كالولد والثمرة والكسب للمشتري وعلى الثاني للبائع اتلاف البائع كتلفه نقله في كره عن الشيخ ولي فيه تامل
لانه قد تقرر ان الملك للمشتري فينبغي ان يكون التلف منه لا منه فان لم يكن كلما امر من عدم الخلاف في الرواية فينبغي ان يكون التلف في ملك المشتري لانه محكوم
واصله عدم رجوعه الى ملك البائع عند الفسخ من الراس والانفساخ وبقاء البيع ح لما تعذر التسليم ينبغي ان يكون على البائع المثل او القيمة ويكون الثمن له
والمبيع يكون تالفا في ملك المشتري مضمونا على البائع ويكون النماء له الى حين التلف ومؤنة التجهيز عليه ويؤيده انه كما ان النفع له يكون الضرر ايضا عليه ايضا
ما نقل في كره وغيرها انه لو اتلفه اجنبي فالمشتري مخير بين فسخ العقد لتعذر التسليم وبين ابقائه واخذ القيمة او المثل من المتلف وفي ايضا انهم قالوا ان اتلاف المشتري
قبض له ايضا عند حصول العلم بالانتقال الى ملك البائع وانه كان الى زمان التلف محكوما بانه ملك المشتري فالانتقال اليه قبل التلف يحتاج الى دليل وليس الا
ان الابطال بالتلف لا يمكن ان يكون سببا للانتقال وكذا كونه سببا للانفساخ من الراس لا بد من ... ومن انتقاله الى ملك البائع التلف
يفضي الى ذلك لا ما يقارنه كشفي ذلك بالموت يحتاج الى قابل غير الكاشف هو ان كان موجودا قبل التلف فيكون الانتقال معلوما قبله وان كان بوجود حين
التلف فلا سبب بعيدا ان يقال ان السبب ان غير التلف لا ما يقارنه بل امر آخر موجود حين البيع او بعده قبل التلف ما حصل العلم به الا بعد التلف لانه شرائط
صحة العقد بطلانه وابطاله مخصوص عندهم فتامل والله اعلم ولا يضر لما قلنا ثم ان الظاهر عدم الفرق بين المبيع والثمن فحكم الثمن المعين حكم المبيع المعين فلو تلف عنده
المشتري قبل القبض حكمه حكم المبيع وان الاكثر سكتوا عنه ويعلم ان ذلك الحكم في الثمن المعين ولا يجري في الثمن الذي في الذمة وان عيبه البائع عند نفسه فان
العقد صحيح يبقى على حاله ويطالب بالبدل لما كان الغالب ان يكون المبيع معينا والثمن في الذمة مثل ان يقال بعتك هذه بعشرة دراهم مع ظهور الاشتراك في الحكم
خص ذلك بالذكر **قوله** وكذا الخ يعني لو نقصت قيمته المبيع عند البائع قبل قبضه بانه ويمكن كون اتلافه كذلك فالضمان على البائع مثل الكل فلو تعيب بعيب يوجب ثبت له الخيار
بين الرد واخذ الثمن وبين الامساك واخذ الارش وقيل من غير ارش ولعل الاول اقوى كما قيل في كره وغيرها لان ضمان الكل يستلزم ضمان البعض بالطريق
الاولى وفيه تامل لان هناك يبطل البيع وينتقل المال الى البائع بخلاف ما هنا على ما قالوه ولعله لا يؤثر ذلك في الضمان لان العيب بمنزلة ابطال البيع في
بعض المبيع وانتقاله اليه قبله مثل الكل والظاهر عدم الفرق بين حدوث عيب في نفس شيء وجزء له قسط من الثمن مع عدم صحة ايقاع العقد عليه مثل يد عبد و
رجليه واما فوت الجزء الذي له قسط منه ويصح العقد عليه كفوت عبد من عبدين فالظاهر انه يبطل في الميت فيسقط ويترد قيمته مثل ما قيل في امثاله في
الاخر ويثبت الخيار للمشتري بين الفسخ واخذ الثمن والرضا به بقيمته من غير شيء آخر لتبعيض الصفقة ولعله يفهم عدم الخلاف عندنا ويمكن ثبوته للبائع ايضا
في عدمه لان التلف في يده كالاتلاف على نفسه فتامل وكذا الكلام في الثمن موط واعلم ان التسمية بين الكل والجزء في لزوم العوض فقط **قوله** والنماء
الخ مر انه بعد العقد يكون المبيع للمشتري والثمن للبائع فنماء كل منهما لمن انتقل اليه فلو تلف الثمن اخذ البائع المبيع مع نماء الثمن المعين ان كان ولو تلف
المبيع اخذ المشتري الثمن مع نماء المبيع موط **قوله** ولو باع الخ اي لو تبايع اثنان بعينين وقبض احدهما ما انتقل اليه بالعقد ولم يقبض الآخر عوضه ثم باع الذي
قبضه معوضه فتلف بعد البيع الثاني وقبل القبض ذلك العين المقبوض صح البيع الثاني وبطل الاول فاما صحة الثاني فليس لغير القابض حق على المشتري
الثاني لانه قبض عوض ماله ولما بطل الاول فلا عين ماله الذي باعه القابض ولما حكم بصحة العقد تعذر ارجاعه فوجب على القابض المثل او القيمة لدليل
البطلان ما تقدم ان التلف قبل القبض مبطل ودليل صحة الثاني موجود نعقد مع الشرائط ولانه باع ما يملك وبطلان العقد السابق المتأخر عن البيع الصحيح
لا يبطله وفيه تامل لان مبنى صحة العقد الثاني على الاول لانه مبني على كون العوض المبتاع تابا ملكا للبايع وهو يخرج عن ملكه بيطلان البيع الاول وهو
واضح على احتمال ان البطلان من الراس لما مر واما على احتمال البطلان حين التلف انتقاله الى المالك الاول قبله بقليل فلان البطلان في اي وقت كان

و لو امتزج المبيع بغيره بحيث لا يتميز تخير المشتري بين الشركة و الفسخ و لو تلف بعض الجملة و له قسط من الثمن كعبد من عبدين فللمشتري الفسخ و الاخذ بالحصة و لو لم يكن له قسط كيد العبد

[illegible]

احد الطرفين يستلزم البطلان في الطرف الآخر و يبعد البطلان بالنسبة الى احد الطرفين و الصحة في الآخر في عقد واحد لانه تصرف فيه تصرفا ناقلا

حين ما ذكرنا اصلا لا بطالة بالجملة ان كان البيع الثاني قبل التلف كما حررناه فذلك غير بعيد و اما لو كان نام كما هو ظ المتون فالبعض بعيد فتأمل قوله بعض منه

و لو امتزج الخ وجه التخيير بين الشركة بنسبة المبيع و بين الفسخ و اخذ ثمنه هو ان الشركة عيب معتبر بعد عدم وجودها قبل القبض بمنزلة العيب قبله و لما لم يفت منه شيء و ما حصل ما يوجب نقصه فلا معنى للارش فتعين ما تقدم قوله و لو تلف الخ تقدم شرحه عن قريب قوله و يجب الخ اي من الامتعة فلو كان سفينة او بيتا او صندوقا فيجب ان يفرغه ثم يسلمه لان الانتفاع موقوف على التفريغ و يجب ان يعطيه بحيث ينتفع به على ما هو عليه و الظ انه يحصل التسليم المسقط للضمان اما على بينه و بينه او سلمه او نقل به على القول به من دون الفراغ و ان وجب التفريغ صرح به في كره و يظهر من شرح الاجماع حيث قال عندنا و الاصل يؤيده مع صدق ما شرط في القبض من التخلية و التمكين او النقل مع امكان الاشتراط فارغا قوله و لو غصب الخ اي لو غصب المبيع قبل القبض من عند البايع فان استعاده بسرعة بحيث لا يتأخر عادة حتى يفوت منفعته المطلوبة بعرفه لم يتخير المشتري بل له ان ياخذ بثمنه و ليس له التخيير قبل الاسترجاع مع الامكان بسرعة فان لم يمكن بسرعة او امكن و لم يفعل بسرعة فله الفسخ و الرجوع الى الثمن و ان كان حين الفسخ استرجعه مع تأمل فيه و الصبر حتى يحصل بغير اجرة على البايع للاصل و لان البايع لا يجب عليه استيفاء المبيع و اعطاء ثمانه و لانه كان مخيرا فان لم يستاجره على الغاصب فذلك للمشتري اي فيما مع عدم الفسخ لانه نماء ماله و له ان يتصرف بما لا يتوقف على القبض مثل العتق اما لو منعه البايع عن التسليم و لم يسلمه فله الاجرة فان سلمه بعد مدة لزم فيها الاجرة و يمكن ان يكون له الفسخ ايضا كما فيما اخذه الغاصب مثلا بان ياخذ الثمن او يكون موجلا بحال فان لو حبس لنقد الثمن فانه له ذلك على ما قيل في كره فلا اجرة عليه ح ثم و كل موضع يجوز الحبس المنع عن التسليم نفقة المبيع مثلا على المشتري لانه ماله و ان لم يكن في قبضته يكون في ضمان غيره و مؤنته قوله و يكره الخ تقدم تفصيله و تحقيقه بما لا مزيد عليه فتذكر و تامل

قوله و لو باع الخ اشارة الى ان المنع عن بيع ما لم يقبض مخصوص بالمبيع كما انه مخصوص بالبيع فلا منع من بيع الصداق و نحوه قبل القبض و ان كان طعاما و بغير التولية كما انه لا منع من هبة المبيع الغير المعوض قبله و كذا الايجار و غيره لان الدليل مخصوص بمنع بيع المبيع و الملكية يقتضي عدم المنع في الغير مع الاصل تقدم ايضا قوله و يصح الخ بان يكون البايع مثلا وكيلا للمشتري في القبض فيقبض بوكالته و كالولي مثل الاب و الجد بل الوصي ايضا يقبض لنفسه من مال المولى عليه و بالعكس و قد مر دليله في جواز تولي طرفي العقد لواحد بل هنا اولى لانه حقيقة ليس عقدا و لا يحتاج الى تسلم و مسلم و انما المقصود وصول الحق الى يد المالك او من يقوم مقامه و قد حصل في الغرض و لعل المراد بكون اتلاف المشتري قبضا كونه مثل القبض في سقوط الضمان للبايع فافهم قوله و اتلاف الخ دليله الاصل و بقاء الملك على ملك مالكه فيكون للمشتري الخيار لتعذر تسليم المبيع لينفسخ و ياخذ الثمن و يرجع البايع الى المتلف و يرضى و يطلب المشتري المتلف بالمثل او القيمة و في القيمة تامل و قد مر مثله قوله و كذا لو تلف الخ هو مقتضى القانون كما اشرنا في التلف في يد البايع بافته ايضا و لكن نقل في كره عن الشيخ كون اتلاف البايع كالتلف في يده بافته و دليله غير واضح كانه عموم التلف في يده و قبل القبض و لكنه يشمل اتلاف المشتري و الاجنبي ايضا على انه ليس له في دليل بل كلام البعض و ليس لك سنده و الاجماع غير ثابت لوجود الخلاف و لو ثبت في التلف بافته اقتصر عليه فهذا واضح و لكن ثبوت الخيار للمشتري في اتلاف الاجنبي و البايع غير واضح الدليل فتأمل قوله بكيل متعذر الخ لما وجب عندهم العلم بالعوضين كيلا او وزنا فيما يكال و يوزن علم منه عدم جواز بيع الصبرة المجهولة و لا جزء مشاعا منها مثل الثلث و ان كانت مشاهدة و هو اشارة الى الخلاف لعامة بعض الاصحاب فانهم يجوزون بيع المكيل و الموزون بالمشاهدة من غير كيل و لا وزن و الى خلاف ابن الجنيد حيث جوز بيع الصبرة المشاهدة على ما نقل في شرح يع و كذا لا يصح لو باعها كلها كل قفيز بدرهم مثلا لعدم العلم الآن بالمبيع و الثمن و هو اشارة الى خلاف بعض العامة ايضا فانه جائز عنده و يمكن خلاف بعض الاصحاب ايضا و فيه تأمل لما مر من عدم لزوم العلم بالمبيع الى هذا المقدار كما في المسائل الجبرية فقد ذكروا اما اذا عين منها مقدارا معينا بكيل متيقن وجوده فيها فالظ عدم الخلاف عند الاصحاب في جوازه لعدم المانع عقلا و شرعا مع عموم ادلة جواز البيع قوله و لو جمع الخ اي لو باع من احد جزءا مشاعا من المشاهد الغير المكيل و لا الموزون و ان كان مذروعا او معدودا على الظ كنصف الدار المعلومة و الثوب كذلك صح لوجود شرائط البيع و ادلة جوازه و عدم المانع اذ لا يعلم اشتراط العلم بالكلية ذرعا او عدا للاصل و لا عذر للعلم بالمشاهدة كما في بيع كله بان قال بعتك هذه الدار بكذا او الثوب بكذا الخ من غير علم بمقداره ذرعا فانه نقل الاجماع في كره على جواز بيع الثوب و الارض بالمشاهدة بغير مساحة كانه اجماع اهل العلم و الظ انه يكفي في ذلك في الفرش و البسط منشورة و مطوية مع العلم بعدد اللفات و لو عادة و كذا لو باع من شخص كل الارض او الثوب كل ذرع بدرهم مثلا مع العلم بعدد ذرعات المجموع و هو ظ و اشتراط العلم بالذرعات هنا لدفع جهالة الثمن حين البيع و لو قال بعتك عشرة اذرع من هذا الثوب و من هذه الارض مبتديا من هذا الموضع الى حيث ينتهي فقال المص انه يصح و هو الظ لعموم ادلة البيع و صدقه عليه مع عدم ظهور المانع عقلا و شرعا و لا جهل هنا بالمبيع لمعرفة مقداره و مشاهدته و لا بالثمن و هو المفروض فلا غرر و لا يضر عدم العلم بانه الى اين ينتهي للاصل و عدم ظهور كونه غررا و جهلا مانعا و الاصل عدمه و للعمومات و يؤيده جواز شراء شيء مع رؤية بعضه مثل الصبرة و ذي اللفين و الارض و الثوب و البسط و الفرش و غير ذلك بغير خلاف فيما نعلم مع عدم دليل قوي على اشتراط العلم و جواز بيع شيء مع عدم العلم بدخول ما يدخل فيه عرفا مما يجوز النزاع فيه و الرجوع الى الشرع و يحكم له بالاطلاق للقطع بامع عدم علم المتعاقدين بذلك بل كان في علم احدهما غير الذي في علم الآخر و لهذا اتينا و هو ظ و قال بعض و المص ايضا في كره بعدم الجواز و ليس بواضح فتأمل اما لو لم يعين المبدأ و لا المنتهى و لا يحتاج اليه و عين الاذرع فيبطل لانه غير معلوم مع التفاوت فيه فهو كالمجهول بالكلية لانه ما يعلم من هنا او من هناك مع انه قد يقع النزاع فتأمل فانه يحتمل الجواز و جعل التعيين الى المشتري قوله و لو باع الخ لو باع من شخص ضياعا معينة على انها عشرة اجربة مثلا فتبين انها تسعة ففيه ثلثة مذاهب الاول ما اختاره المص هنا و هو ان المشتري مخير بين الرد بالكلية و اخذ ثمنه و بين ان ياخذ التسعة الموجودة بتسعة اعشار الثمن وجه جواز الرد ظ لانه ليس باقل من نقص الوصف الذي هو عيب موجب لجواز الرد و هو ظ و وجه جواز اخذ الناقص الموجود بحصته من الثمن بسبب ما هو مقابل للناقص كانه بمنزلة الارش للعيب و الثاني انه يتخير بين الرد و اخذ الموجود بكل الثمن لان الرضا

من الثمن

ولو زاد متساوي الاجزاء فالزيادة للبايع ولو نقص المختلف تخير [illegible]
ثمن المثل واجرته ومهره واذا ادعى المشتري النقص ولا بينة فان حضر الكيل او الوزن قدم قول البايع مع اليمين والا قوله معها واذا اسلف في موضع وطالبه في غيره لم يجب
وكذا لو طالبه بالقيمة وكذا القرض ولو طالبه بسعر موضع القرض لم يجبر ولو كان غصبا وجب دفع المثل ان طلب فان تعذر فالقيمة عند المطالبة في بلدها

كتاب الرهن

من البايع ما حصل الا به فالزامه بالقدر ظلم فلما نقص من الشرط شيء ينبغي جواز الرد واخذ ثمنه واما الاخذ بالقسط فلا وهذا هو المضعف للاول وينبغي تامل فيها
فقلنا انه ليس بانقص من العيب في المعيب ايضا انما رضي بالثمن ولكن لزم بالنقص للعيب ليس نقصان العيب اقل من نقصان الوصف لان الثمن موزع على المبيع
فلكل جزء فاذا فات من المبيع جزء يفوت من الثمن كذلك وان كان في العيب ايضا لم يكن هذا الا ان ذلك مؤيد للمذا فتم ويؤيد الرواية الاتية ايضا في الجملة فانه تم
الثالث انه ان كان بجنب الارض المبتاعة ارض للبايع يأخذ مقدار النقص من تلك الارض والا فهو مخير بين الاخذ بجزء الثمن وبين الرد واخذ الثمن كله وهو
ان كان خارجا عن القانون المقرر عندهم الا انه بروايته وهي رواية عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل باع ارضا على ان فيها عشرة اجربة فاشترى المشتري
منه بحدوده ونقد الثمن ووقع صفقة البيع وافترقا فلما مسح الارض فاذا هي خمسة اجربة قال ان شاء استرجع فضلة ماله واخذ الارض وان شاء رد المبيع واخذ ماله كله
الا ان يكون الى جنب تلك الارض له ايضا ارضون فليوفه ويكون البيع لازما له وعليه الوفاء بتمام البيع فان لم يكن له في ذلك المكان غير الذي باع فان شاء المشتري اخذ
الارض واسترجع فضل ماله وان شاء رد الارض واخذ المال كله ويمكن حملها على احتمال قصد دخل الارض التي في جنب المبيع المعروض ففي الحقيقة المبيع عشرة اجربة
من ماله الى ان ينتهي فتم لان سندها غير واضح لمجهولية البعض واتفقنا داود بن الحصين ومجهولية عمر بن حنظلة ايضا وان كان يظهر انه مقبول لقبول
خبره في جعل الامام المجتهد قاضيا وفي الدلالة تامل لاحتمال قبول الخبر مع عدم قبوله وكونه عدلا وقال الشيخ زين الدين في دراية الحديث انه عرفت كونه
عدلا من موضع اخر وان لم يكن دونه في موضع ذكره وما رأيت ذلك ما بينه ولعله لا يكفي لانه قد سعى عن الاجتهاد في تحصيل كونه ثقة الا انه ثبت عنده عدالته
بالشهادة او الممارسة ويشهد بذلك في متنها ايضا شيء الا انها غير بعيدة ومنها بعض الاحكام مثل لزوم البيع بعد التفرق وجوازه قبله وجواز البيع مع
عدم زرع الارض وكذا في فرض الاصحاب هذه المسئلة فانهم والخيار بين الرد واخذ الموجود بحصته من الثمن ان لم يكن هناك ارض **قوله** ولو زاد الخ كالاول
يعني لو اشترى متساوي الاجزاء مثل ان اشترى صبرة معينة من حنطة بخبر البايع على انه كذا قفيزا فان ذلك جائز والتصرف ايضا فيه كذلك قبل الكيل يفهم من
كلامهم اجماعنا عليهما ان كان المشتري وجد زايدا عما قال زيادة فاحشة لا يتغابن ولا يتسامح بمثلها ولا تنسب الى تفاوت المكاييل فانه لو لم يكن كذلك لكان المشتري
التصرف من غير اعلام للعرف بالتسامح في مثله وتدل الاخبار المحمولة على ذلك ايضا فلا شك انه للبايع فيكون شريكا بالنسبة ح يمكن ان يكون المشتري
الخيار بين الفسخ والرضا بالبيع مع الشركة للشركة التي هي عيب عندهم وتبعض الصفقة وعدمه لاصل اللزوم في البيع باد لتدارك الزيادة التي حصلت في المبيع مثل
ان باعه فغير امر صبرة فيحتاج الى الكيل وكان مما كيل ويحتاج التمييز اليه وعند الكيل بعد ان باعه بالكيل لا يبعد ان الزيادة امانة لا مضمونة مع
الاحتمال لما تقدم على التقديرين لا يتصرف فيه الا باذن البايع كما هو شان الشركة ومع عدم العلم به يمكن التصدق بمقدار حقه مثل ساير الاموال المجهول صاحبها
ومع الغيبة يمكن الرجوع الى الحاكم مع تعذر الصبر وله من العزل والقسمة بحضور العدل والضبط وفي عبارة المتن انه لا خيار للبايع لما تقدم ويحتمله
لما تقدم عموم كلامهم في ثبات الخيار بالتبعيض يقتضي ذلك الا انه يحتمل هنا العدم لان التقصير منه وفي نقص المتساوي المعين ايضا يحتمل ان يكون للمشتري
الخيار **قوله** ولو نقص الخ الظ ثبوت الخيار فيه للمشتري ايضا كما ان له الخيار في النقصان في المختلف والمتساوي ولكن في المختلف كون الخيار لهما اظهر لاختلاف الذي قد
لا يرضى احدهما بما يقع له بالقسمة للتفاوت في الاجزاء بحسب النفع والثمن بخلاف المتساوي مع ان التقصير من البايع في الزيادة وكانه لذلك سكت عن ذكر
الخيار له في المتساوي والظ القوانين ثبوت الخيار لهما في زايد المختلف للشركة في الجميع وان الاخذ بالحصة لا بكل الثمن ويحتمل الخيار للبايع في الناقص المختلف ايضا
فتم **قوله** ويجوز الخ مثل ان يقول بعتك هذا الثوب واجرتك هذه الدار الى سنة وانكحتك بنتي وبعتك طعاما وحنطة الى شهر بمائة دينار فقال قبلت فهو
صحيح عند المص والاكثر لدليل عموم ادلة جواز العقود وعدم ظهور المانع ويمكن عدم الجواز لجهالة ثمن المبيع واجرة السكنى ومهر الابنة حال البيع وهو ليس باطل
في المجهول مما اذا قال بعتك هذه الصبرة كل قفيز بكذا وهو غير جايز عندهم للجهالة وظاهرا نقل في التذكرة عن الشيخ عدم جواز بيع عبدين يكون كل واحد
من شخص باعهما صفقة للجهالة بثمن كل واحد ويمكن الفرق بان هنا الكل لشخص واحد والظ انه لا ينفع على ان المهر للبنت وانهم ما يفرقون ويؤيد عدم الجواز
ما روي من طرقهم وطرقنا المنع من جواز بيع وشرط مثل رواية عمار عن ابي عبد الله ع قال بعث رسول الله ص رجلا من اصحابه واليا فقال له اني بعثتك على
اهل الله يعني اهل مكة فانههم عن بيع ما لم يقبض وعن شرطين في بيع وعن ربح ما لم يضمن ويطلق الشرط على المبيع كثيرا ورواية سليمان بن صالح عن ابي عبد الله
قال نهى رسول الله ص عن سلف وبيع وعن بيعين في بيع وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن والمص في التذكرة رد دليل الشيخ بانه يكفي معلومية عوض
الكل ولا يحتاج الى معرفة ثمن الاجزاء لان الصفقة الواحدة يكفي معلومية الثمن الذي فيها وقال ليس المراد بالشرط كل الشرط لجواز البعض بالاتفاق فكانه
محمول على الشرط المخالف للكتاب والسنة لحمل الشرط على بعضها والظ ما قلناه كما يفهم من هذه الرواية ويمكن ان يقال الروايتان غير صحيحي السند فلا يصلحان
للمعارضة بعموم الادلة من الكتاب والسنة والاصل ويمكن حملهما على بعض الشرايط المخالفة للكتاب والسنة والبيوع الغير الجايزة فتم والاحتياط واضح وطريق
التقسيط ظ وهو ان يلاحظ قيمة الكل ومهر المثل ثم كل واحد احد فقيست الى قيمة الكل والمهر ويؤخذ بالنسبة الى الثمن لكل واحد **قوله** واذا ادعى الخ
يعني اذا اشترى مكيلا بكيل معين ثم ادعى ان المقبوض ناقص عما بيع فان لم يكن بينة لاحدهما فالقول قول المشتري مع يمينه ان لم يكن حضر الكيل بل اشتراه
بخبر البايع مثلا لانه منكر لوجود ما ادعاه فيه والاصل عدم وصول حقه اليه فيبقى في ذمة البايع حتى يعطي وهذا هو الظ مع الحضور ايضا لاحتمال الغفلة و
السهو الا انهم قالوا مع الحضور القول قول البايع مع يمينه اذ هو مقدم على الاصول لظ وصول حق المشتري اليه وعدم غفلته وسهوه **قوله** واذا اسلف الخ
حاصله انه اذا اسلف وطلب المسلف المسلم فيه في موضع غير موضع تعين شرعا للاعطاء فيه مثل بلد العقد مع الاطلاق وعدم القرينة مع القول بعدم
شرطية ذكر موضع التسليم لم يجب على البايع الدفع في بلد الطلب وكذا لا يجب عليه دفع قيمته لو طلب القيمة في موضع تعين القيمة باب تعذر المسلم فيه وغير
ذلك وكذا لو اقرضه تعالى حنطة مثلا في موضع وطلبه في موضع اخر لم يجب دفع العوض عند الطلب كذا لو طلب قيمة القرض ولو طلب بسعر موضع القرض كل

إطلاق النقد والوزن ينصرف إلى البلد ولو تعدد فالأغلب فإن تساوى بطل إن لم يعين ولو اختلفا في قدر الثمن ولا بينة فالقول قول البائع مع يمينه إن كانت السلعة قائمة
وقيل إن كانت في يده وقول المشتري مع التلف وقيل إن كانت في يده ولو اختلفا في تأخير الثمن أو قدر الأجل أو شرط رهن من البائع على الدرك أو ضمين أو قال ثوب فقال بل ثوبان فالقول
قول البائع مع اليمين ولو قال بعتك العبد فقال بل الأمة تحالفا وبطل ولو قال بعتك بعبد فقال بل بحر أو قال فسخت قبل التفرق فأنكر قدم قول مدعي
الصحة مع اليمين وأجرة الكيال ووزان المتاع على البائع وأجرة الناقد ووزان الثمن على المشتري وأجرة الدلال على الآمر ولو تبرع لم يستحق وأجرة البيع على آمره وأجرة الشراء على آمره ومتن

ذلك ظ مما تقدم وقيل بتعيين موضع السلف والقرض للطلب فيه وهو محل التأمل ويمكن الرجوع إلى القرائن ومع عدمها إلى العرف الغالب بين الناس
كما سلف في تعيين زمان التسليم ومكانه ثم إنه مع انقضاء العقد مكانا لا يجب الدفع في غيره لك وهو ظ سواء كان عينا أو قيمة مساويا أو أقل ومع
العقد يجب قيل يجبر الدافع في القرض والسلف لو رضي بالأداء في ذلك الموضع طلب فهو غير واضح نعم لو كان ما في ذمة الدافع غصبا يجب رده ومثله أو
قيمته أينما طلب بل أينما أمكن مع عدم الطلب أيضا وظ المتن وجوب إعطاء القيمة عند الطالب في بلد المطالبة وقيل أعلى القيم وقيل غير ذلك وقد سلف
مثله ويجيء أيضا **قوله** وإطلاق النقد الخ انصراف النقد والوزن والكيل إلى المتعارف في بلد العقد مع وجودها فيه وعدم ما يصرفها عنه ظ للعرف
مع الواحد بتعيين ومع التعدد يتعين الغالب المتداول في الأكثر والأغلب لانصراف الأمور إلى الغالب المعروف ومع التساوي وعدم الغلبة التي يقتضي العرف
الانصراف إليها فالظ يبطل مع عدم التعيين للجهل المبطل في الثمن والمبيع كما تقدم ويحتمل الانصراف إلى الأقل وما يريد المشتري في المبيع والبائع في
الثمن إن لم يكن خلاف الإجماع **قوله** ولو اختلفا الخ بأن ادعى المشتري ثمنا قليلا والبائع كثيرا ولا بينة الخ الحكم مع البينة لأحدهما فقط واضح ومع وجودهما
لهما أيضا ظ بعد الحكم بدون البينة فإنه لو تقدم بينة الخارج فتقدم بينة من يقدم قوله وإلا فبينة من يقدم قوله وأما مع العدم فالظ تقديم قول المشتري مط لأنه
منكر على ظ بعد تعديه ولأصل عدم زيادة الثمن بعد الاعتراف بالبيع وهو الظ الموافق للقوانين فت إلا أنهم قالوا القول قوله مع تلف المبيع وقبل إن كانت
في يده ومع البقاء قول البائع وقيل إن كانت في يده ووجه القيل أن من كان المبيع في يده فالآخر هو المدعي فالقول قوله مع يمينه لأن البينة على المدعي واليمين
على من أنكر ووجه الأول التمسك أنه إذا كان المبيع باقيا فالأصل عدم انتقاله من ملك البائع إلا برضاه وهو لا يرضى إلا بما يدعيه وبعد التلف قول المشتري لأنه
غارم والقول قول الغارم وعدم لزوم شيء عليه إلا بما ثبت وفيه بعد يعلم مما تقدم من الاتفاق على انتقال المبيع إلى المشتري سواء كان باقيا أو تالفا فهو
المنكر فينبغي كون القول قوله كما هو العمدة والمتن وحجته مرسلة ابن أبي نصير الذي أجمع العصابة على تصحيح ما صح عنه عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل
يبيع الشيء فيقول المشتري هو بكذا وكذا بأقل مما قال البائع قال القول قول البائع إذا كان الشيء قائما بعينه مع يمينه ومنها يفهم أن القول قول المشتري مع يمينه
مع عدم بقائه مع عدم القول بالواسطة ومرسلته بمنزلة المسند إلى عدل عندهم كابن أبي عمير فهي صحيحة عندهم والشهرة مؤيدة بل نقل الإجماع على ذلك
في ح يع عن الشيخ ويحتمل التحالف فيبطل البيع فيه أيضا تأمل كغير الأول لأن موضع التحالف هو إرجاع الدعوى إلى دعويين وعند قطع الدعوى يحلف
المنكر ولعله هنا ليس كذلك إذ الظ أنه دعوى واحدة وحلف المشتري على عدم الزيادة التي يدعيها البائع يقطع الدعوى والخصومة وبالجملة الأول هو الظ إن
لم يعمل بالخبر المرسل المؤيد بالشهرة والإ بغيره فلا ولعل الأول نقل في كرة عن بعض العامة وقواه ذكره في عدم احتمالا فت **قوله** ولو اختلفا الخ لا شك في أن
القول قول البائع في ادعاء المشتري تأخير الثمن لأن العقد يقتضي التعجيل والأصل عدم اشتراط ما يؤخره ولا يوجد إلا معه وإذا فرض العكس فقد يكون تأخير التأخير
الثمن مصلحة للبائع فالقول قول المشتري فيجب لقبول تأخير البائع على تقدير وجوب قبول الثمن الحال دون المؤجل وكذا لو اتفقا في اشتراط الأجل والتأخير في الثمن
إلا أنهما اختلفا في مدته فالقول قول البائع مع دعوى المشتري الزيادة وبالعكس لو انعكس الدعوى والوجه ما تقدم بعينه وكذا القول قوله مع دعوى المشتري
الرهن على أنه لو خرج المبيع مستحقا يأخذ منه عوض ثمنه وهو ظ وكذا في دعواه اشتراط ضمين لو خرج المبيع مستحقا يأخذ عوض ثمنه منه مع إنكار البائع ذلك
الحكم ينعكس في الكل مع وجود التخالف المذكور في المبيع بأن ادعى البائع تأخيره أو زيادة أجله أو الرهن على الثمن أو الضمين وذلك كله ظ مما تقدم وكذا
الكلام في دعوى زيادة المبيع بأن قال كان ثوبين فقال البائع بل ثوبا واحدا أو بالعكس في الثمن فالقول قول البائع في الأول وقول المشتري في الثاني ووجهه أيضا
ظ لأنه منكر والأصل عدم الزيادة ولصاحبه عدم ما يدعيه دخوله في البيع ودخوله فيه وهو أيضا ظ إلا أنه قد قيل هنا بالتحالف مع الاختلاف في الثمن أيضا بأن يدعي
البائع الثمن الكثير في مقابل الثوب الواحد والمشتري الثوبين بثمن قليل فالتحالف هنا غير بعيد وهو ظ لكنه خارج عن فرض المتن في الجملة لأن الفرض اتحاد
الثمن بحسب الظ وكذا يتوجه التحالف لو كان الثوب الذي يقول البائع بأنه المبيع غير الثوبين الذين يدعيهما المشتري إذ على تقدير حلف البائع على عدم البيع
في الثوبين لا ينقطع دعواه إذ له أن يقول بعتك هذا الثوب بالثمن الذي تقول هو ثمن الثوبين ولا يعطيه المشتري بمجرد ذلك لأنه ينكر ذلك البيع والثوب الواحد
فأما أن يعطي الثمن ويأخذ أو يحلف ولا يخفى أنه يمكن التحالف هنا مط **قوله** ولو قال الخ تعين التحالف هنا ظ لكون ذلك دعويين حقيقة فكل واحد مدع
ومنكر فيحلف كل واحد للآخر فيبطل البيع والدعوى وكذا لو كان مثل هذا الاختلاف في الثمن من غير فرق **قوله** ولو قال الخ لو يدعي أحدهما كون الثمن
عبدا فيصح البيع والآخر كونه حرا فيبطل فالقول قول مدعي الصحة لأنها الأصل وعليها يحمل فعل المسلمين هذا مع عدم البينة وعدم ظهور كون الثمن أي شيء بأن تلف
أو مات ودفن ونحوه ويأخذ ثمنه من المشتري مع يمينه في قيمته إن لم يكن معلوما وأما مع ظهوره وظهور كونه حرا فلا شك في البطلان كما في الصحيح على تقدير
الرقية ولو كان بإقراره مع البلوغ أو الحكم عليه بذلك لكونه تحت يده يباع ويشترى وبكونه طفلا تحت يده مع عدم ظهور الحرية فت والظ عدم الفرق بين
المعينين بأن يقول بعتك بهذا العبد وأنكر الآخر وقال بل بهذا الحر والمطلقين بأن يقول بعتك بالعبد وأنكر الآخر وقال بل بالحر ولا بين كون مدعي
الصحة البائع والمشتري وإن كان ظ المتن أن المنكر للصحة هو المشتري فلا يظهر فائدة تعميم قول مدعي الصحة فت وكذا القول قول مدعي الصحة فيما إذا يدعي
أحدهما الفسخ قبل التفرق وينكر الآخر لأصل بقاء الصحة وعدم وقوع المفسد لكن مع اليمين على عدم الحرية وعدم العلم بالفسخ قيل إن كان المدعي
يدعي الفسخ بنفسه وعلى عدم الفسخ إن كان المدعي يدعي أنه فسخ العقد بحضوره وهو الظ **قوله** وأجرة الكيال الخ معلوم أن أجرة الكيل والوزن للمبيع على
البائع لأنه تسليمه وتسليمه هو واجب عليه لأنه يجب عليه كيله للبيع وكذا للقبض والإقباض على هذا الوجه على ما تقدم فت وكذا على المشتري لو كان الثمن منهما
كأجرة نقاد الثمن لما تقدم ولو كان من جانب البائع فعليه وهو ظ وكذا أجرة الدلال على الآمر لأنه معلوم أن أجرة عمل ذي أجرة تكون على الآمر به لا على
الغير **قوله** ولو تبرع الخ تدل الأخبار الكثيرة على جواز أخذ الأجرة للدلال والسمسار من المشتري ويدل عليه أيضا الاعتبار وعلى جواز الأخذ من البائع أن

والوكالة امين والقول قوله في عدم التفريط والقيمة معتبرة في الشفعة وفيه فصلان **الاول** في الشرايط اذا باع احد الشريكين حصته كان للاخر اخذه بما وقع عليه العقد بشروط ثمانية الاول ان لا يزيد الشركاء على اثنين الخ

كتاب الشفعة

امر بالبيع له وهو ظاهر العبارة انه لو اشترى لشخص بامره متاعا لشرائه اجرة عادة وان لم يقل له بذلك كذا لو باع لاخر يكون له اجرة لنزعه وان كان الشيء واحدا لحصول العمل الموجب للاجر بالامر فياخذ منهما ما يستحق من كل منهما بعمله وان كان واحدا فقد يتخيل عدم استحقاقه اجرتين بل اجرة واحدة اذ لا اجرة في عمل واحد الا واحدا ولان الاجرة للبيع انما هو للسعي في بيعه في ازدياد الثمن مهما امكن وكذا في الشراء وذلك لا يمكن من شخص واحد في متاع واحد ان كان وكيلا في ايقاع طرفي العقد على القول بجوازه ويكون ذلك مما له الاجرة فيستحقهما بذلك هكذا قيل ويمكن ان يقال قد يكون الغرض مجرد البيع والشرى لا السعي في كمال ما يسوى مثلا وذلك قد يكون في بعض الامتعة بحيث يرضى صاحبه في بعض الاوقات بيعه بادنى شيء او يصرح به وان يخليه يترك ويرضى بان يباع لانهما يباع ويأخذ الاجرة على انه قد يمكن بذل الجهد في السعي من الجانبين على سبيل المتعارف بان يقال هذا لو كان سوقا رابحا يباع بكذا وكذا وان كان الان لا يباع بكذا وعن قريب يجيء الموسم ويكثر المشتري فيشتري باكثر وهذا للترغيب الى شرائه لزائد الان ويقول مع هذا وان كان الان قليلا ولكن انا ان ذا بعت هذا واخذت بثمنه متاعا اخر واتجرت به يحصل لك الربح وهو اولى من ان لا تبيعه وتخليه الى ان يجيء الموسم وتبيعه باكثر من هذا الثمن وبالجملة قد يتخيل النفع في قوله لكل منهما بحيث يكون قوله باعثا للشراء والبيع والرغبة وذلك كاف للاجرة ثم **قوله** والدلال الخ يعني لا يضمن ما تلف في يده الا مع الافراط او التفريط وقوله مقبول في التلف وفي القيمة وعدم التفريط لعل ذلك مجمع عليه له عليه دليل غيرها فيتخيل انه لو لم يكن ذلك لم يصر احد دلالا ويدخل في ذلك الضرر عظيم كما قيل في ذلك الودعي فان مجرد ذلك يشكل ان يكون كافيا في مثل ذلك مع اصل عدم التلف ثم ذلك متوجه في عدم التفريط وعدم زيادة القيمة لاصل عدم الزيادة وبراءة الذمة ثم **قوله المطلب السادس** في الشفعة الخ قال في شرح الشرايع قيل هي استحقاق احد الشريكين حصة شريكه بسبب انتقالها بالبيع اي الاستحقاق الشرعي الذي ثبت لاحد الشخصين فقط الذين كانا شريكين في شيء الى حين انتقال الملك عن احدهما الى غير الشريك العرفي بسبب انتقال الحصة من الشريك حين الشركة بالفعل الى غير مستحق ذلك الاستحقاق وهذا المعنى واضح من التعريف ويتبادر الى الفهم من غير تقدير وتكلف مع انه تعريف لفظي للضبط والاستحضار ليسهل فهم المسايل فلا يرد عليه بعض ما قاله شارحه مثل انه ينتقض في طرده بما لو باع احد الشريكين حصته للاخر ولا يحتاج الى الجواب بان الشريك بعد البيع ليس بشريك الا في عرفهم بانه شريكه بناء على ان صدق المشتق لا يقتضي بقاء مبدئه مع ان الجواب غير واضح اذ يلزم عدم صدق التعريف على المعرف وهو ظاهر والبناء ايضا كذلك لان في التعريف لا يحمل الكلام على مثل ما ذكر بحسب اللغة على ان المسئلة وان كانت كلام الاصحاب غير واضحة وتحقيقها في الاصول ثم قال ولا مخلص له الا بالتزام كونه مجازا ولا يقول الاصحاب انه عندهم حقيقة فهذا يدل على كونه مجمعا عليه عندهم وذلك غير واضح والمجاز في التعاريف ليس بجيد ثم قال وعلى هذا فيصدق الشركة بعد القسمة ويلزم ثبوت الشفعة لاحد الشريكين المتقاسمين حصة الاخر اذا باعها لغيره وهم لا يقولون به كان في قوله لغيره اشارة الى ما قلنا من ان المراد الانتقال الى غير المستحق وقد عرفت جوابه من ان المراد الشريك ما هو بالاستحقاق هو الاستحقاق شرعا او الاستحقاق هنا وذلك لانه لم يثبت فيما اذا لم يكن دليل شرعي على اثباته وهو قابله واما اذا كان ثابتا بالدليل فلا يجب الاخراج بل ادخاله على انه قد يلتزم ويقال انه تعريف للمطلق فيعلم بعد ذلك الصحيح من غيره بالشرايط ثم قال ويصدق مع تكثر الشركاء اذا كانوا ثلثة فباع احدهم لاحد الاخرين فانه يصدق بقاء شريكين قد انتقلت الحصة المستحقة بالبيع الى احدهما من شريكه الا ان يقال هناك ان الشريك لم يستحق شريكه بل بعض حصته هي المنتقلة بالبيع دون باقي حصته وهي حصة الشريك الاخر حيث ان شريكه يشمل الشريكين بناء على ان المفرد المضاف يفيد العموم فلم يتحقق استحقاق حصة شريكه الخ ولا يصدق وهو ظاهر لان المراد الشريكين فقط وقت الانتقال ولان المراد استحقاق احدهما فقط لا غير وان المراد الشريك الذي قابله بقوله احد الشريكين وهو ظاهر متبادر الى الفهم لا يحتاج الى القيد فلا يحتاج الى الجواب بقوله الا ان يقال الخ على تقدير صحته لانه اذا اريد جميع الحصة يلزم ان يصدق التعريف على جميع حصة الشريك اذا باعها لا البعض يعني اذا باع بعض الحصة دون البعض لا يكون الشفعة فيه لانه ليس بجميع الحصة وهو ظاهر ان وصفنا انه هنا ليست للعموم بل اعم والاضافة انه ليست دائما للعموم بل هو مثل التعريف يجري فيها الاقسام وهو مذكور في محله ثم قال ولا مخلص من هذه المضايقات الا بدعوى كون الشريك بعد انتقال حصته لم يبق شريكا عرفا والاستحقاق بسبب بيع احد الشريكين الاخر لا يتحقق الا بعد تمام البيع ومعه تزول الشركة عرفا وان صدقت لغة وقد عرفت انه بعد البيع الى الغير ايضا لا يبقى الشريك شريكا فيخرج جميع افراد المعرف فلم يبق في التعريف شيء فالمخلص هو مبطل للتعريف فهو سبب لاشكال اعظم وقد عرفت المخلص ايضا فافهم وتذكر ثم اني اظن عدم مناسبة هذه المضايقات في هذه التعريفات اللفظية في الفقه التي المقصود منها التمييز في الجملة ليتذكر فيترتب عليها الاحكام بسهولة وانما يحصل تمام التمييز بالعلم بالشرايط ولكن لما تعرض الشارح رحمه الله ذلك وظننت فيه ما عرفت فخرجت عن مقتضى التعليق لاجل ذلك لدفع الشبهة عن مثل المحقق وغيره والا انتهى ان التوجه الى مثلها والتعرض بالعبارات غير مناسب ليس وظيفة الفقيه بل ينبغي له ان يبذل جهده في تحقيق المسئلة وتحريرها وتوضيحها مع خفاء دليلها واشباهها لا غير ولهذا ذهلنا عما في المتن من بعض القصور لاختصاره وخفائه لا لحذف وتقدير شيء حتى يظهر المراد والله الموفق للصواب والسداد فنشرع في المتن فنقول دليل ثبوت الشفعة هو الاجماع مستندا الى السنة والكلام فيه وفيما الشرايط بحيث لا تكون الا في بعض الموارد الخاصة ففيها الخلاف والكلام الاول في عدد كون الشركاء اربعة او اثنين والشركاء حين البيع والانتقال الخ والى ما اشار بقوله الاول ان لا يزيد الشركاء على اثنين الخ وهو مذهب اكثر المتاخرين ودليله الاصل المقرر عقلا ونقلا من الكتاب والسنة والاجماع وهو عدم جواز التصرف في مال احد بوجه لا بطيب نفس منه وبعنا الا ما اخرجه الدليل وقد ثبت جواز الخروج المشفوع من يد المشتري مع الشريكين فقط بالاجماع وبقي الباقي تحت المنع ويدل عليه ايضا الروايات مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في المملوك بين شركاء فيبيع احدهم نصيبه فيقوم صاحبه انا احق به الله ذلك قال نعم اذا كان واحدا فقيل له في الحيوان شفعة فقال لا ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يكون الشفعة الا لشريكين ما لم يتقاسما فاذا صاروا ثلثة فليس لواحد منهم شفعة وكلاهما صحيحة قالها في شرح الشرايع ايضا اذ ليس فيهما من فيه الا محمد بن عيسى

ولو باع بعض حصته فللآخر الشفعة بكمالها ولو مات الشفيع قبل الاخذ فللورثة المطالبة ولو عفى احدهم فللباقي اخذ الجميع او الترك الثاني انتقال الحصة بالبيع فلو انتقلت بالهبة او بغيرها من العقود لم تثبت الشفعة سواء تضمن العقد عوضا او لا الثالث ان يكون المبيع مما لا ينقل ولا يحول كالارضين والبساتين والعقارات والدور ولا تثبت فيما ينقل كالاثاث والحيوان وغيره او تثبت في النخل والشجر والبناء تبعا للارض لا في الثمرة وان كانت على الاصل وبيعا معا الرابع ان يكون المبيع مما يصح قسمته فلا شفعة فيما لا يصح قسمته كالحمامات والدكاكين الضيقة والطرق الضيقة على راي ولو كان الطريق والنهر مما لا يتضرر صاحبه بالقسمة ثبت الشفعة متن

عبيد عن يونس بن عبد الرحمن والظاهر ان ذلك غير ضائر لان الظاهر انه لا يضر ذلك المامر وهو ظ من كتب الرجال ولكن لا ينبغي ان يقول لك في خ يع لانه يضعف هذا السند كثيرا مع انها مؤيدة بما في مرسلة يونس وان زاد على الاثنين فلا شفعة لاحد منهم ولعدة ليل صحيح صريح على الزائد فيحمل اما يتوهم دلالته عليه مثل حسنة منصور ابن حازم عن ابي عبد الله ع قلم الشفعة على الاثنين فان تم راجع الى الشركاء وهو جمع ومثل القوم في اخرى له قيل صحيحة وفيه الكاهلي وهو وعبد الله بن يحيى غير مصرح بتوثيقه نعم قيل انه ممدوح فتأمل في الحقيقة واحدة للانتهاء الى المنصوص على الاثنين فالربح لانه يصح اطلاق الجمع على الاثنين بل على الواحد ايضا كالقوم ان كان مجاز الجمع بين الادلة او على التقية كما في ضعيفة السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي ع الشفعة على عدد الرجال مع موافقتها للعامة والاكثر رواية ويؤيده ما لا يخفى والكتاب والسنة والاجماع من عدم جواز التصرف في مال الغير الا بطيب النفس منه **قوله** ولو باع الخ يعني لو باع الشريك بعضا من حصته فللشريك ان ياخذ جميع ما باعه لا جميع حصته وليس له ان ياخذ البعض من المبيع ويترك البعض للزوم التبعيض الممنوع منه عندهم وليس للمشتري ايضا منعه من البعض شركة البائع اذ الشفيع لا بد ان يكون غير البائع وتحقق دليل الشفعة معلوم مع عدم المانع **قوله** ولو مات الخ اشارة الى ما اشرنا اليه من ان شرط اثنينية الشريك انما هو عند الانتقال بالبيع فلا يضر كثرته بعده فلو مات الشفيع قبل اخذه بالشفعة وبعد الاستحقاق وقبل بطلانه فللورثة ان ياخذوا بالشفعة على قدر حصتهم من الارث وبنسبتها ولو ترك بعضهم وعفا لم يسقط حق الباقين بل لهم الاخذ لكن اخذ الجميع او تركه وليس لهم اخذ حصتهم فقط للزوم التشقيص والتبعيض الممنوع منه عندهم فتأمل فان الاصل والاستصحاب يقتضي جواز اخذ الحصة فقط ولعل عدم التبعيض مجمع عليه والا فالقول به متوجه ولا قائل بظاهر قول العدل عنه مشكل لعدم الشريك فيحمل ما روي في رواية طلحة بن زيد عن علي ع انه قال قال رسول الله ص لا يشفع في الحدود وكان المشهور وقال لا تورث الشفعة على المنقول مع ضعف السند بطلحة لانه بتري مع اشتراك محمد بن يحيى او بعد التاخر ودليل الطرفين واضح بعد ما تقدم ولعل الثاني اظهر لما مر من ان الادلة العقلية والنقلية الدالة على المنع ورواية طلحة المتقدمة مع عدم دليل واضح بعيد ذلك الا شمول اية الارث لها غير ظاهر فتأمل **قوله** الثاني انتقال الخ دليله ما تقدم والاجماع الاصحاب المستند الى الاخبار مثل رواية مروان بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله ع كالحسنة ليزيد بن اسحق الشعر في سندها قال سألته عن الشفعة في الدور اشيء واجب للشريك ويعرض على الجار وهو احق بها من غيره فقال الشفعة في البيوع اذا كان شريكا فهو احق بها من غيره بالثمن وغيرها ونفي في صحيحة ابي بصير عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل تزوج امراة على بيت في دار له وله في تلك الدار شركاء فقال جايز له ولها ولا شفعة لاحد من الشركاء عليها الشفعة عن المهر ولا يضر عدم العموم فيها وعدم الصحة في الاولى لانه مؤيد لما تقدم **قوله** الثالث كون المبيع الخ في هذا الشرط خلاف كثير نقل عن بعض عدمه فيجوز في كل مبيع وعن البعض شرط الا في العبد والامة فانه يجري فيهما وهو خيرة ح ودليل المذكور اشتهر بين المتاخرين ما اشير اليه من ان الادلة من العقل والنقل كتابا وسنة والاجماع دالة على عدم الجواز وخرج ما لا ينقل ظ بالاجماع بقي الباقي تحت المنع بالدليل القوي المفيد لليقين ويؤيده ما ورد من نفي الشفعة في السفينة والنهر والطريق في رواية السكوني وعن الحيوان في رواية سليمان بن خالد ورواية عقبة بن خالد عن ابي عبد الله ع قال قضى رسول الله ص بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا اضرار وقال اذا ارفت الارف وحدت الحدود فلا شفعة وما في صحيحة الحلبي المتقدمة وفيها دلالة ما على ثبوتها في المملوك حملها الصدوق في الفقيه على العبد والامة وهو دليله فيه مع رواية عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع المملوك بين شركاء فباع احدهم نصيبه فقال احدهم انا احق به الذلك قال نعم اذا كان واحدا ويمكن ان يقال المملوك عام وما تقدم من نفي الشفعة في الحيوان والنهر والطريق والسفينة خاص فيبنى العام على الخاص بغيرها بل الظاهر عدم القائل بغير هذه الاربعة فيمكن حمل المملوك على المملوك الذي لا ينقل كما قاله د المملوك ليس بصريح في العبد والامة مع قلة القائل به وبما تقدم على ان تمذهب لف وجه تخصيص منها الرواية وحمل الشيخ منع الشفعة في الحيوان فيها على ان يكون الشركاء اكثر من اثنين لثبوتها فيه في رواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الشفعة لمن هي وفي اي شيء هي ولمن تصلح وهل يكون في الحيوان شفعة وكيف هي فقال الشفعة جايزة في كل شيء من حيوان او ارض او متاع اذا كان الشيء بين شريكين لا غيرهما فباع احدهما نصيبه فشريكه احق به من غيره وان زاد على الاثنين فلا شفعة لاحد منهم وهذه الرواية دليل ذلك المعم وانت تعلم عدم صحة السند للارسال والقطع الى يونس مع جهالة رجاله وسلبها لا تعارض ما تقدم ويمكن حملها على التقية ايضا فالعموم لا وجه له والتاويل المذكور بعيد لعدم مناسبة التخصيص اذ لا شفعة مع الكثرة في الحيوان وغيره على انه لا يمكن في صحيحة الحلبي المتقدمة لانه نفاها عن الحيوان مع التقييد بالواحد فيها فانهم نعم للمذهب لف وجه بتخصيص الحيوان وغيره على انه لا يمكن في صحيحة الحلبي بغير العبد والامة وتقييدها بالشريكين فقط لما مر من صحيحة عبد الله بن سنان في الفقيه قال سألته عن مملوك بين شركاء اراد احدهم بيع نصيبه قال يبيعه قال قلت فانهما كانا اثنين فاراد احدهما بيع نصيبه فلما اقدم على البيع قال له شريكه اعطني قال هو احق به ثم قال ع لا شفعة في حيوان الا ان يكون الشريك فيه واحدا فالقول بالعموم في الحيوان وتقييد ما في رواية الحلبي باكثر من اثنين ليس ببعيد لما تقدم ولعله راجح مذهب لف في العموم فانه يقول على راي يمكن كونه اشارة الى الخلاف المعم وخلاف لف **قوله** وتثبت الخ ثبوتها في المذكورات تبعا للارض التي هي فيها غير بعيد لحكم العرف بالتبعية فانها كالجزء وداخل في البستان ولان المسكن في بعض الاخبار يشمل الابنية والحيطان وكذا الدور والربع في رواية العامة ويمكن عدم الخلاف فيه ايضا بخلاف الثمرة فانها ما اصل برأسها لا تدخل في بيع النخل فيسقط قسط الثمرة اذا بيعت مع النخل من الثمن ويأخذ غيرها بباقيه وطريق التقسيط واضح وقد تقدم **قوله** الرابع ان يكون الخ قال في كره هذا شرط عند اكثر علمائنا ويمكن الاستدلال عليه بما تقدم من ان الدليل يدل على العدم خرج المنقسم بالاجماع وبقي غير المنقسم مع عدم دليل صحيح صريح بعد العموم ويؤيده ما قال في الكافي بعد مرسلة يونس وروى ايضا ان الشفعة لا تكون الا في الارضين والدور فقط ولو توقف مع الدليل الاول والشهرة غير بعيد لا اختاره المص بقوله على راي مشيرا الى الخلاف واستدل في كره برواية السكوني المتقدمة لا شفعة في السفينة ولا في النهر ولا في الطريق وليس المراد في الاخيرين مع السعة ايضا بالاتفاق فيكون مع الضيق وبان تجويز الشفعة في الاول يتضرر البائع ان كان هو وخلد بنفسه لعدم القسمة ثم البيع مع تقدمه عليه بخلاف الثاني فانه لم يقدم على اضرار حرن

فيحتمله

لمذهب العامة ومخالفتها

ولاحتمال عدم انتقالها الى الوارث او بطلان بعدم الانتقال على القول بعدم الانتقال ويحتمل البطلان وعدم الارث

الاخبار

الخامس ان يكون البايع شريكا بالجزء المشاع فلو قسم وباع فلا شفعة نعم تثبت بالشركة في النهر والطريق والساقية وان تميز بالقسمة السادس قدرة الشفيع على الثمن فلو كان عاجزا عنه بطلت شفعته وكذا لو ماطل او هرب ولو ادعى غيبة الثمن اجل ثلاثة ايام فتجب ان يحضره فيها ولو ذكر غيبته في بلد اخر اجل قدر وصوله اليه وثلثة ايام ما لم يتضرر المشتري السابع المطالبة على الفور على راى فلو اخل بها مع قدرته بطلت ولو اخل لعذر عنها او عن التوكيل او لعدم علمه او لتوهم كثرة الثمن او لتوهم نقد معين او جنس بعينه لم تبطل متن

## كتاب الشفعة

الشفعة يمكن ان لا يرغب احد في الشراء فتزيد قيمتها قال ايضا في كره قيل المراد بالمقسوم ما يجبر وينقسم وينتفع باجزائه الانتفاع المطلوب منه حال عدم القسمة كقسمة الحمام الكبير بحيث يصير حمامين ولا عبرة بوجود الانتفاع من وجه اخر وقيل ما لا ينقص قيمته نقصانا فاحشا وقيل انه الذي يبقى منفعته بعد القسمة بوجه ما فاما ما يخرج عن الانتفاع بالكلية فهو لا يقسم مثل ما يبيع شيئا وهو مناظر علم بحيث الاشتراط والا فالظاهر عدم ... لان الضرر العرفي منفي عقلا وشرعا وكانه اليه اشار في المتن بقوله ما لا يتضرر صاحبه بالقسمة الخ ولعل مراده بالمبيع في قوله ان يكون المبيع مما يقسم تتمة الحصة للبيع مع الغير المبيع له الجميع والكل تمييز الكل بوصف الجزء او يريد بتقسيمه افراده وتمييزه وحده عن الباقي وهو الاظهر لا قرب **قوله** الخامس ان يكون الخ دليله ما تقدم من الدليل العام والروايات مع رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع اذا وقعت السهام ارتفعت الشفعة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سمعته يقول الشفعة لا تكون الا لشريك لا يضر عدم صحة سند الروايات لان الدليل العام كاف **قوله** نعم يثبت الخ معناه لو كان الدور والارض منقسمة ويكون الشركة في طريقها او نهرها تثبت الشفعة في الكل بسبب تلك الشركة اذا كان البيع واقعا على جميع الحصة من الدار والارض مع الطريق والنهر والظاهر انه ليس كون المشترك مثل الطريق والنهر والساقية هنا قابلا للقسمة بشرط اذ الشفعة ليست فيها فقط بل في الدار والارض وهما قابلان لها وانما تكون فيها بالتبع وان كان سبب حصول الشفعة فيها شركتهما ومن هذه الجهة يمكن الاشتراط ودليله عام وهو رواية منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع دار بين قوم اقتسموها فاخذ كل منهم قطعة فبناها وتركوا بينهم ساحة فيها ممرهم فجاء رجل فاشترى نصيب بعضهم اله ذلك قال نعم ولكن يسد بابه ويفتح بابا الى الطريق او ينزل من فوق البيت ويسد بابه وان اراد صاحب الطريق بيعه فانهم احق به والا فهو طريقه يجيء يجلس على ذلك الباب قال في كره انها صحيحة وفيها تامل لوجود الكاهلي في الطريق وما صرح بتوثيقه بل مدح كان شيعته فهي حسنة ولا انها ايضا غير واضحة بل يدل على ثبوت الشفعة في الطريق فكانه نزلت على بيع الطريق مع الدار او على شفعتها انهم يدل على المطلوب حسنته ايضا قال سالت ابا عبد الله ع عن دار فيها دور وطريقهم واحد في عرصة الدار فباع بعضهم منزله من رجل هل لشركائه في الطريق ان ياخذ بالشفعة فقال ان كان باع الدار وحول بابها الى الطريق غير ذلك فلا شفعة لهم وان باع الطريق مع الدار فلهم الشفعة وهما اللتان استدل بهما على الشفعة لاكثر من واحد فتقدم جوابه فتأمل **قوله** السادس قدرته الخ دليل اشتراط القدرة في الشفعة على الثمن ولو بالقرض او بيع شيء اخر وسقوطها مع العجز يمكن ان يكون اجماعا وايضا خلاف الاصل خرج الباذل للعين الماطل بالاجماع بقي الغير تحت المنع والضرر على المشتري او البايع المنفي عقلا ونقلا وكذا دليل البطلان بالمماطلة مع الوجدان فانه كالعجز بل اقبح وكذا الهرب بعد البيع لئلا يعطي الثمن معهما ولكن ينبغي ان يكون المراد بالمماطلة والعجز الموجب بضرر حال المشتري او البايع عرفا الصبر اليه ولو كان قليلا ويؤيده جواز الصبر ثلثة ايام مع دعوى غيبة الثمن وصبر ثلثة ايام بعد مدة الرواح الى بلد الثمن ومجيئه لو ادعى كونه في بلد اخر غايب بشرط عدم تضرر المشتري بذلك بل لعل ذلك بعد الشهرة التي كادت تكون اجماعا حيث لم يظهر المخالف رواية علي بن مهزيار قال سالت ابا جعفر الثاني ع عن رجل طلب شفعة ارض فذهب على ان يحضر المال فلم ينض فكيف يصنع صاحب الارض اذا اراد بيعها ايبيعها او ينتظر مجيء شريكه صاحب الشفعة قال ان كان معه بالمصر فلينتظر به ثلاثة ايام فان اتاه بالمال والا فليبع وبطلت شفعته في الارض وان طلب الاجل الى ان يحمل المال من بلد الى اخر فلينتظر به مقدار ما يسافر الرجل الى تلك البلدة وينصرف وزيادة ثلثة ايام اذا قدم فان وفاه والا فلا شفعة له ولكن ظاهر الرواية غير مقيد بعدم الضرر وانها ظاهرة في كون مبدأ البيع وان الذي ينتظر هو الشريك الذي يريد ان يبيع المشتري لا بعد البيع وظاهر المتن وغيره هو الثاني فكانهم قيدوا بعدم الضرر لانه منفي بالعقل والنقل ولكنه غير ظاهر لانا نجده في الشرع كثيرا فليس له ضابط واضح منصوص مع وجود النص فانهم تاملوا حال المشتري والبايع وفيه تامل الا انه لا يظهر الخلاف فيما ذكروه فينبغي الوقوف معه وان كان فيه ما فيه ويؤيد التامل في الصبر هذا المقدار كونها فورية ويمكن اثبات العجز باقراره وقد يعلم من حاله ولكن ح لو ادعى العدم يقبل **قوله** السابع المطالبة الخ كان المراد بها اخذ الشفعة كما قاله في كره وفي جعلها من شرائط الشفعة التي هي الاستحقاق مسامحة اذ هي شرط دوامها وعدم بطلانها والامر في ذلك هين والدليل عليه كانه ما تقدم من الدليل العام وانما خرج بالاجماع كونها على الفور وليس هنا دليل صريح صحيح يصلح للخروج عن ذلك الدليل قال في كره وهو المشهور عند اصحابنا ودليل عدم الفورية ثبوتها مطلقا بالاجماع والاخبار الكثيرة المتعددة من غير توقيت في شيء منها بل ظاهرها العموم وايضا الاصل بقاؤها بحكم الاستصحاب ولان في الصبر الى مضي ثلثة ايام في ادعاء غيبة الثمن ومدة الرواح والمجيء الى بلد المال ثم الصبر ثلثة ايام للفور دلالة ما على عدم الفور اذ يبعد تاخيرها هو في الاصل فوري الى تلك المدة بمجرد دعواه ان الثمن ليس بحاضر وهو ظاهر ولكن قد عرفت ما في دليل الصبر من عدم الاعتبار ثم ان الاولى على تقدير الفورية البطلان لو تاخر عن الثلثة لما مر في رواية علي بن مهزيار فان وفاه والا فلا شفعة له فانها دلت على البطلان في الحال بعد الثلثة وجعل ذلك في كره دليل الفورية اذ على عدم الفورية كان بطلانه موقوفا على الفسخ وليس بواضح ويمكن البطلان بمضي زمان يعلم مع ذلك عدم ارادة المطالبة عادة وعرفا وهو احد الاحتمالات الخمسة المذكورة للشافعي في كره فتامل **قوله** ولو اخل الخ من العذر المرض المانع ووجود امر ضروري مثل السلامة بل الاشتغال بها ان كانت مستحبة قال في كره وتوقع حصاد في مهلكة لغرض التوكيل عدم حضور من يعرفه بل لعل ذلك غير ذلك وكانه من الحق عدم العلم بالفور واعتقاد عدم القدرة ثم تبين القدرة بوجود مال له وكذا الكون في الحمام والاشتغال بالاكل وقضاء الحاجة بل قال في كره له ان يبدأ بالاكل وقضاء الحاجة الحاجة ولا يجب الاقتصار في الصلوة على الواجبات بل له ان يتمها مع المندوبات ولكن ينبغي ان يقول في مثل هذه المواضع اخذت بالشفعة ثم يمشي الى العقد يمشي الى المشتري ولا يحتاج الى العدو وتحريك الدابة بل يكفي المشي على العادة قال في كره وقد قيل ايضا اذا مشى عنده له ان يسلم اولا ثم يطلب ويدعو له ان يقول بارك الله لك في صفقة يمينك ونحوه ولا ينافي الفورية فتم ثم ان ظاهر كلامهم انه يجب كون المطالبة بحضور المشتري دون الشريك والحاكم او العدلين ان ذلك غير شرط عند اصحابنا صرح به في كره للاصل وعدم الدليل فانه يفيد ذلك منه بغير بينة ويحكم له بالشفعة الا مع اخلاله بالشرايط وما ذكروا من وجوب الاخذ عند الحضور بينه وبين الله ولا الاشهاد والحاكم ويمكن ذلك مع الامكان خصوصا مع عدم المستقر بل لو كان قادرا على التوكيل وترك بطلت نقل عن الشيخ انه لو ترك

عن ابي عبد الله ع

يوس على حق معذور مع عجزه لا بدونه والمجنون والصبي معذوران مع اهمال الولي لغير المصلحة لا لها ولو تقدم الغائب العاجز عن الحضور والوكالة كان له الاخذ ان تطاول
ولم يشهد مع امكانه ولا يجب تجاوز العادة في المشي ولا قطع العبادة المندوبة ولا ترك الصلوة بعد دخول وقتها الثامن اسلام الشفيع ان كان المشتري مسلما فلا تثبت للكافر ان
مطالبة المشتري مع الامكان واكتفوا بالاشهاد لو تيسر لعدم الدليل وقال لو تركه وطلب عند الحاكم لم يبطل مع القدرة على الطلب من المشتري فهو يدل على عدم التعين
عند المشتري على انهم ما ذكروا دليلا على وجوب كون المطالبة عند المشتري فلم لا يجوز الاكتفاء بالمطالبة بينه وبين الله ثم اخبار المشتري بها خصوصا مع العذر و
يقبل ملك الدعوى منه وغيره ليس بواضح الا ان الظاهر من كلام الاكثر انه مفروغ ثابت عندهم لانهم يوجبون المشي اليه ولم يجوزوا التاخير ويجعلونه معذورا مع اشتغاله
بالصلوة ونحوها مع كونه مجبورا وغيره للسعة كل ذلك فرع وجوبه عند المشتري واشتراط الحضور ويوجبون المشي بعد زوال العذر بلا فصل عرفي وكل ذلك فرع
ما تقدم مع انه ما علم الدليل وقال في كره لا يشترط في تملك الشفيع بالشفعة حكم الحاكم ولا حضور الثمن ولا حضور المشتري ولا رضاه عند علمائنا وقال في موضع آخر
ولا يتوقف الاخذ بالشفعة على رضا المشتري الا ان يحمل على انه يكفي الاخذ وان لم يكن ذلك كاف لصدق عدم الاشتراط ولكن سوق الكلام غير ذلك فتأمل **قوله**
والمحبوس الخ يعني لو حبس الشفيع ظلما سواء كان بغير حق او بحق عاجز عن ادائه فهو معذور في ترك المطالبة بنفسه والمشي الى المشتري ولكن الظاهر انه غير معذور في عدم
التوكيل مع عدم العجز عنه وعن الاخذ بينه وبين الله ان كان واجبا واما اذا كان بحق قادر عليه فليس بمعذور بل يبطل شفعته ولاثم بالتاخير في الحبس وهو ظاهر مما مر
**قوله** والمجنون الخ يعني ان الولي قائم مقام المولى عليه في اخذ الشفعة لكونه بمنزلة نفسه كانه لا خلاف فيه مستندا الى رواية السكوني عن ابي عبد الله قال ليس
لليهود والنصارى شفعة وقال لا شفعة الا لشريك غير مقاسم قال وقال امير المؤمنين وصي اليتيم بمنزلة ابيه يأخذ له الشفعة اذا كان له رغبة فيه وقال للغائب شفعة
ولا يضر عدم الصحة لانها مقبولة ومؤيدة وفيها احكام اخر مثل عدم الشفعة للكافر كانه يريد على المسلم وكون الاب وليا وكون الوصي مثله في جميع الامور
حتى في اخذ الشفعة وان ترك الولي مع المصلحة في اخذه لا يسقط الشفعة بل للمولى عليه بعد الاستحقاق في الاخذ بالشفعة واما ان تركها مع المصلحة فتسقط
مثل ما تركها المالك بنفسه فيمكن ان يكون اهمال الولي مع المصلحة حراما فيسقط العدالة والولاية المشروطة بها مع القول بان كان كبيرة او مع الاصرار والظ
العدم للاصل **قوله** ولو قدم الخ يعني ان الذي عجز عن الوكالة والحضور بغيبة ونحوها معذور وانه اذا زال عذره وحضر من غير تاخير مانع كان له الاخذ
ان كان مدة متطاولة وهو ظ وان ترك الاشهاد مع امكان الاشهاد له فانه غير واجب للاصل فان الاصل عدم وجوب شيء الا المطالبة عند المشتري التي هو شرط
حصول الشفعة كانه للاجماع وعدم التامل فيه **قوله** ولا قطع الخ للاصل وللعرف القاضي بان مثل هذه لا يضر بالفورية في مثل هذه كانه لا خلاف فيه عندهم
مع الخلاف للعامة في قطع الصلوة النافلة وكذا له الاشتغال بالصلوة الواجبة مع دخول وقتها في اول وقتها وقيل له اتمامها مع مندوباتها وانتظار الجماعة
ودفع الحر والبرد المفرطين وانتظار لو كان ليلا وقضاء الوطر في الحمام لو سمع فيه ولبس الخف وغلق الباب والسلام على المشتري وتحيته بالمعتاد مع غيبة المشتري مع
الحضور يجب الطلب في الحال والحاصل المرجع هو العرف وفيه تامل لانه غير ظ في امثال ذلك مع ان الفورية اللغوية واصطلاح الاصول المتداول بين الفقهاء ينافي
كثيرا مما تقدم نعم ان كان هنا عرف خاص اصطلاحا او اجماعا لا ينافي ذلك فهو شيء يعرفونه **قوله** الثامن اسلام الخ قال في كره يشترط في الاخذ بالشفعة الاسلام
ان كان المشتري مسلما فلا يثبت الشفعة للذمي على المسلم ويثبت للمسلم على الذمي وللذمي على مثله سواء تساويا في الكفر او اختلفا ولو كان احدهما حربيا ذهب اليه
علماؤنا ودليل الشرط الثامن هو الاجماع المستند الى قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ورواية السكوني المتقدمة ولا يضر عدم صحة السند
وثبوتها للكافر الشفعة على مثله ايضا لانه يخصص للاجماع وعموم سائر الادلة ولا عدم شمولها للجميع فان الكفار بالطريق الاولى بالنسبة الى الحربيين بالنسبة
الى غيرهما من الذين لهم شبهة كتاب كان صاحب الكتاب وليس المشابه بهم وهو ظ ومعلوم عدم الاعتبار بالبايع بعد ان كان المشتري كافرا او البايع مسلما يجوز
كون الشفيع كافرا اذ لا اعتبار بالبايع فان الملحوظ منه الذي يتسلط عليه الشفيع هو المشتري لا البايع فلا يشمله الاية والسنة ولا دليل غير ذلك في ثبوتها للمسلم
على الكافر ظ وهو عموم الادلة مع عدم المانع وكذا في ثبوتها للكافر على الكافر مع الاجماع المتقدم المفهوم من كره فتذكر **قوله** الفصل الثاني في الاحكام الخ
اي يستحق بمجرد العقد مع الشرائط المتقدمة وليس بموقوف على حكم الحاكم والشاهد كما مر بل حضور المشتري ايضا كما مر وفيه التامل ولا على حضور الثمن غير
ذلك فيأخذها اما بالفعل بان يأخذ الحصة ويدفع الثمن الى المشتري او رضي بالصبر فيملك ح واما باللفظ كقوله اخذت او تملكت ونحو ذلك **قوله** وان
اشتمل الخ اشارة الى انه لا يبطل بالتاخير وان كان فوريا ويملكه المشتري في زمان خيار البايع لعدم استقرار الملك اذ لو اخذه قبل انقضائه فقد يأخذ للبايع
فيصبر حتى يمضي زمان الخيار فياخذه **قوله** ولا يملك الخ يعني بمجرد الاستحقاق لا يملك بل لابد من الاخذ وهو اما بالفعل او القول كما تقدم عند علمائنا ذكره
في كره **قوله** وانما يأخذ الخ اي ليس له التبعيض لانه عيب فاما ان يأخذ جميع المبيع او يترك الجميع **قوله** ويأخذ الخ يعني لا يجوز ولا يلزم الاخذ بقيمة الشقص
ولا بالثمن مع ما غرم بل بما وقع عليه العقد فقط كائنا ما كان فان كان مثليا يأخذ بالمثل فان تعذر او كان قيميا فبالقيمة وقت العقد لانه وقت
الانتقال اليه ولدليل انه انما يأخذه عن المشتري من غير رضاه وعقد جديد بل شرع له بالعقد الاول فهو بمنزلة المشتري فكانه الذي شرى ولانه الحق ولما
رواية العامة والخاصة مثل ما في رواية الغنوي المتقدمة فهو احق بها من غيره بالثمن ومعلوم انه الذي وقع عليه العقد **قوله** وان بيع الخ وصلي كانه اشار
الى دفع توهم انه لو كان زيادة عن القيمة لا يلزمه الا القيمة خصوصا اذا كان حيلة وابراء المشتري لاسقاط الشفعة فحيلة يميز ولسقوطها علة الحيلة والضمير راجع
الى الشفعة **قوله** وزيادة الخ اشارة الى رد العوض بان هذه الزيادة محسوبة من الثمن لانه بعد انعقاد البيع مكانه جزء الثمن اذ به يتم البيع خصوصا على القول
بعدم الانتقال الا بعد مضي زمان الخيار واشار اليه في عد قال ولو زاد المشتري في الثمن بعد العقد لم يلحق الزيادة وان كان في مدة الخيار على ا **قوله** ولو
دفع الخ اي لو اشترى بثمن كان اعطاه عوضه عرضا ومتاعا يسوى بعض الثمن ورضي به البايع ليس للشفيع الا الاخذ بالثمن الذي وقع عليه العقد سمي عنده لا
قيمة العرض **قوله** ولو ضم الخ اي لو باع شقصا فيه الشفعة منضمة الى ما لا شفعة فيه مثل ما لا ينقسم او ثوب بناء على عدم الشفعة فيهما كما هو رأيه فللشفيع
اخذ ما فيه الشفعة بقسطه من الثمن والتقسيط كما مر في ترك الآخر وليس له اخذ ذلك ايضا لعدم الشفعة فيه ولا يثبت بذلك الخيار للمشتري للتبعيض لانه
ادخله على نفسه بمجرد الشراء فان شراء ما فيه الشفعة مع غيره مستلزم لتجويز التبعيض على نفسه لما تقدم من الشفعة ولكن يمكن ذلك اذا ادعى كونه جاهلا

فان كان الثمن مثليا دفع المثل والا القيمة على اي وجه يعتبر يوم العقد ولو تقايلا المتبايعان بطل الشفعة وكذا لو باع المشتري ان شاء اخذ من الثاني وللشفيع ان يأخذ من المشتري والدرك عليه ولا يجب على المشتري القبض من البايع ولو تعيب بغير فعل المشتري او بفعله قبل الطلب اخذ الشفيع بالجميع او ترك والانقاض له ولو غرس فاخذ الشفيع فقلع المشتري لم يجب عليه الاصلاح ولو لم يقلع كان للشفيع مع دفع الارش مثل

القلع

ولو تعيب بفعله بعد الطلب ضمن المشتري

وقيل منه فيثبت له الخيار واليه اشار المحشي **قوله** فان كان الخ اشارة الى عدم الشفعة عند البعض مثل الشيخ في ف والمص في لف لعل دليلهما ما تقدم غير مرة ويؤيده رواية علي بن رئاب عن ابي عبد الله ع في رجل اشترى دارا برقيق ومتاع وبز وجوهر قال ليس لاحد فيها شفعة ولا ينافيه رواية الحسن بن محمد بن سماعة الواقفي مع قطع الطريق اليه لانه مؤيد لدليل الاقتصار فيما هو خلاف الادلة اليقينية على موضع الوفاق مع عدم دليل صحيح صريح سالم عن شيء دال على ثبوتها في كل بيع وكثرة وقوع البيوع بالنقدين فيحمل ما يدل على العموم عليه ويؤيده ما في حسنة هرون من انه لحق بها من غيره بالثمن فانه ظاهر في احد النقدين ولا يضر ايضا عدم التصريح بالمانع من عدم جواز الشفعة في رواية الحسن فيجوز السبب كونها غير مشتركة مع الغير او غير قابلة للقسمة او غير ذلك من موانع الشفعة فانها كثيرة كما قال في ح يع لانها ظاهرة في ان السبب هو ما بيعت به الدار ليتبادر الى الفهم ولترك التفصيل في سلب الشفعة لاحد مع عموم وعلى الخلطة لم يصح الا ان يكون السبب ما ذكرناه الذي فهمه الشيخ والجماعة مثل العلامة وهو ظ فلا يرد قول في ح يع والاعجب من ذلك دعوى انها نص في الثبات مع انها ليست ظاهرة فضلا عن النص وقد يدل ايضا في لف بحسنة هرون المتقدمة انه حكم فيها بالاخذ بالثمن والحقيقة غير مراده فيحمل على اقرب المجاز وهو المثلي فلا يكون الشفعة في غير ما كان الثمن مثليا لتعذر الحقيقة وما يقرب منها ولا يقال ان القيمة في القيمي هو الاقرب اليه وهو ظ لانها بعيدة عنه لا يحسن اطلاقه عليها فلا يرد ما اورد ايضا في ح يع على هذه ايضا مع انها مؤيدة نعم يمكن ان يقال انها محمولة على الغالب من ان القيمة ثمن او المثلي في الدور او انها تدل على ان في الدور ذلك فلا يدل على منع الشفعة مط اذا لم يكن ما وقع عليه العقد مثليا او انها مقيدة بما اذا كان ثمنا او انه يراد به ما وقع عليه العقد وهو اطلاق شايع فهو مكلف به اولا فاذا تعذر يرجع الى القيمة كما في ساير الامور المكلف بها معرفته في كونها حسنة ايضا والجمع بين الادلة في الجملة ودليل المص هنا بعض الاطلاقات او العمومات العرفية وترك التفصيل وعدم الفرق بين النقدين وغيرهما عقلا مع ضعف الرواية ثم **قوله** ولو تقايلا الخ يعني اتفقا البايع والمشتري على فسخ البيع الذي فيه الشفعة بالاقالة فوقعت الاقالة لم تبطل شفعة الشفيع بل له الشفعة لثبوتها بالعقد وعدم ظهور دليل جواز ابطالها بالاقالة فالظ بطلان الاقالة ويأخذ الشفيع لبقاء العقد ويحتمل عدمه لدليل جواز الاقالة وليس تخصيص دليلها بما في غير صورة الشفعة اولى من العكس بل العكس اولى لعدم الخلاف في الاقالة بخلاف الشفعة كما مر الا ان يقال يجوز الاخذ من البايع بعد الاقالة لثبوت الشفعة وعدم المنافات بينها وبين الاقالة وكان البايع ارتكب استحقاق الاخذ منه بالاقالة ولا يضر ثبوت اخذ الشفعة عندهم عن المشتري في غير هذه الصورة فقيل الاخبار خالية عن الاخذ من المشتري بل ظاهره في الاخذ عن البايع ثم **قوله** وكذا لو باع الخ اي لو باع المشتري بعد استحقاق الشفعة وعدم بطلانها فالبيع صحيح مثل الاقالة والشفعة على حالها ولم تبطل ولكن الشفيع ان شاء اخذ من المشتري الاول كما كان يأخذ منه في الاقالة من البايع وان شاء اخذ من المشتري الثاني فانه بمنزلة الاول وهو بمنزلة البايع ويظهر الفايدة في التفاوت بين الثمنين وفي الضمان في اخذهما للاصل المشفوع دون الاخر وغير ذلك **قوله** والشفيع الخ يعني انما يأخذ عنه فان البيع صحيح والشفعة فرع صحة البيع فلا يأخذ الا منه ولا مدرك اي عوض الثمن لو خرج مستحقا وغير ذلك الا عليه وهو يرجع الى البايع في صورة يكون له الرجوع **قوله** ولا يجب الخ يعني معنى اخذه عن المشتري اخذه في ملكه ويخرجه عن ملك البايع لا في ملكه بمعنى انه يجب على المشتري تسليمه بان يقبض من البايع فيسلمه اياه بل عليه ان يخلي بينه وبين المشفوع اي لا يمنعه عن القبض والاخذ **قوله** ولو تعيب الخ يعني لو تعيب المشفوع عند المشتري بفعله او بغير فعله ليس بضامن له فليس للشفيع ان ينقص ما يقابل العيب من الثمن بل ليس له الا الاخذ بجميع الثمن معيبا او الترك بالكلية ولعل الدليل الاصل مع عدم الدليل الا على اخذ الشفعة مط بالثمن فكيف ما اذا كان بفعله الانقاض قيل هو ما يبقى بعد نقض البناء من الخشب واللبن وغيرهما يعني هذه الاشياء كلها للمشتري لانه جزء المبيع الذي هو ملكه وهو ظ فاذا اخذه المشتري فللشفيع ان يأخذه والظ انه ليس له ارش هذه الدور وتخريبها وغير ذلك لما مر فتأمل اما لو كان التعيب والتخريب كلما ينقص في المبيع وله عوض بفعل المشتري بعد الطلب فيرد ثمنه ملكا له فالمشتري ضامن له فللشفيع اخذه منه وهو ظ **قوله** ولو غرس الخ يعني لو غرس المشتري في الارض المشفوعة فاخذها الشفيع بالشفعة فقلع المشتري غرسه لم يجب عليه اصلاح الارض وطم الحفر التي كانت فيها الغرس لما انه لا يضمن العيب الذي فعله قبل الطلب هذا اليس بزيد منه ولو لم يقلع المشتري غرسه من تلك الارض كان للشفيع قلعه وهو واضح واما الارش الذي ذكره انه معطيه الشفيع فغير واضح لان الظ انه لا يجب على المشتري ان يسلمه فارغا او رضي الشفيع بالاجرة او مجانا والارش مبني على جواز الابقاء له والظ انه ليس له مجانا بل بالاجرة وح يكون الارش ملحوظا فيه استحقاق البقاء بالاجرة والاخذ والقلع بالارش فيصير هو التفاوت بين كون الغرس باقيا بالاجرة مع جواز الاخذ والقلع بالارش كما قيل وفيه تامل وبالجملة المسئلة مشكلة وفيها احتمالات والذي يقتضيه التامل انه ان كان الغرس مثلا قبل القسمة كما كان قبل الطلب فالظ انه فعل حراما يجب عليه الازالة والتفريغ وطم الحفر من غير شيء له وان لم يفعل فللشفيع ذلك من غير لزوم شيء عليه من الارش ولو كان النقص بسبب الكسر اذا لم يمكن الا بذلك لانه ظالم والشفيع لم يفرغ ماله ولكن ليس من جهة كونه شفيعا بل شريكا ولكن ينبغي في ذلك اذن الحاكم ان امكن وان كان بعد القسمة بحيث ما سقطت الشفعة بعد ثبوتها بانه ادعى وكالة الشريك في القسمة او الاباحة وجعل البايع وكيلا وما اشعر الشفيع بذلك ونحو ذلك فالظ انه لو قلع المشتري من غير مطالبة الشفيع بالقلع بعد الشفعة ليس له الارش وان تضرر ما نقص وعليه الطم والتسوية بل يمكن ان يكون عليه الارش للشفيع لو حصل في ارضه نقص بالقلع ومع المطالبة بالقلع فالظ ان الحكم كذلك الا في لزوم الارش فانه ليس في القوة مثل الاول مع ان الظ الارش هنا ايضا فان لم يفعل فالظ للشفيع قلعه واجباره على ذلك نقله في كره عن ابي حنيفة وهو قول ابي حنيفة عندي لا باس به وح ايضا يحتمل ان يكون عليه طم الحفر وارش نقص الارض وان لا شيء له على الشفيع ان نقص الغرس عن قيمته بل ولو انكسر بالقلع وخرج عن الانتفاع بشرط عدم التعدي والتفريط في القلع ووجه ذلك ان الارض كان فيها استحقاق الشفعة مع علم الغارس المشتري بذلك كله واخفائه عن الشفيع فهو مقدم للضرر على نفسه وما ضره احد الا هو فلا يلومن الا نفسه ولا يقاس بالمستعير مع الاذن في الغرس والظ ان هنا لا يجبر بالقلع وان جبر لا يضمن المعير شيئا من بعض الارض وانه يضمن للغارس المستعير وكذا مع عدم الاذن لا يقاس على ان

مدعيا فيه الاجماع

ان يكون مع

وهذه

النماء المتصل للشفيع لا المنفصل ولو باع شقصين من الشفيع واحدا اخذ الجميع او احدهما بحصته ولو كان الثمن المعين مستحقا بطلت الشفعة بخلاف غيره ولو وجد المشتري بالثمن عيبا ... ان يبدل
بعيب السابق واخذ الشفيع بما بعده ولو سقط اخذ الشفيع بالجميع ويملك بقوله اخذت او تملكت مع تسليم الثمن وان لم يرض المشتري او بدونه لتسليم مع رضا المشتري بكونه

[illegible]

يكون حكمه مثل ما قلناه في الشريك المأخوذ منه بالشفعة ويؤيده ان الشفعة انما شرعت لدفع الضرر عن الشفيع بتجويز امثال ذلك مما له اذ له ان يبقي
ويغرس فيه البناء ويفعل ما لا يقدر عليه قال نعم لا يبعد عدم الدفع حينئذ بالشفعة فتأمل فان ظاهر ما اقتضاه نظره مخالف لحكم لكن ما قاله البعض لكن
اخذه مما لا ايراد عليه بحسب النظر مع قطع النظر عن الخلاف فلذا قال انه موافق لما نقله عن ابي حنيفة في كره واختاره فتأمل ومع ذلك حيث انه لا يغني من جوع فكيف
جوع غيري الا انه احدا بحث في باب لنا ما حق ينبغي من لزمه ذلك فتأمل **قوله** والنماء الخ النماء المتصل مثل السمن والقد للشفيع سواء حصل عند
المشتري او كان قبله لانه جزء المشفوع فكما انه لو نقصا عليه لا ينقص من ثمنه شيء فكذا النفع له فتأمل والنماء المنفصل بعد البيع وقبل الاخذ بالشفعة للمشتري لانه
نماء ملكه مع عدم دخوله في المشفوع فيكون له **قوله** ولو باع الخ يعني لو كان لشخص واحد شريك في دارين مثلا وباع الشريك حصته فيهما فللشريك
الشفعة في كل واحد منهما بدون الاخر فيهما معا لدليل عموم ادلة الشفعة مع عدم المانع وهو ظ **قوله** ولو كان الخ وجه بطلان الشفعة بخروج الثمن الذي
وقع عليه البيع بخصوصه مستحقا ومال الغير عدم صحة البيع الذي صحة الشفعة فرعها وعلى القول بجريان الفضولي في مثله يمكن صحة البيع لمالك الثمن بعد
الرضا به فيمكن اخذ الشفعة منه بعده لك بخلاف ان لا يكون معينا بل يكون امرا كليا ودفع شيئا ثم خرج مستحقا فلا يبطل الشفعة لصحة الاصل ولزوم
العوض على المشتري وهذا مؤيد لعدم تعيين المطلق بالقبض كما ذكرنا في الصرف فتذكر **قوله** ولو وجد الخ يعني لو اشترى الجزء الذي يجري فيه الشفعة فظهر
معيبا فللمشتري الخيار بين الارش والرد فان اخذه فللشفيع ان يأخذ بالشفعة بعد حط الارش عن الثمن فان الارش جزء من الثمن كما عرفت فيصير الثمن هو
ما يبقى بعد الارش وانما يأخذ الشفيع بالثمن وما اذا اسقطه وما اخذ الارش فيضا الثمن ما وقع عليه العقد من غير نقصان فلا الاخذ بجميع الثمن او الترك
بالكلية لا بعد الارش فتأمل **قوله** ويملك الخ اشار الى طريق الاخذ انه لا يحصل بالقول فقط بل لا بد معه من شيء آخر اما تسليم الثمن وح لا يشترط رضا
المشتري فيصح الشفعة وضمانه لم يرض او رضا بالصبر بان يكون في ذمة الشفيع ثم يلزمه التسليم عند الطلب كسائر الحقوق وظ عبارة التذكرة المتقدمة انه
يكفي قوله اخذت وتملكت واخترت الاخذ في التملك يمكن ذلك الا انه يكون مكلفا باعطاء الثمن مع الطلب فان امهل من غير رضا يكون باطلا ويمكن كون
المقصود هنا ايضا ذلك او اجماع اليه فتأمل وايضا قد فهم منها جواز التملك بالفعل فقط من دون القول وذلك ليس بظ هنا الا انه لا ينافيه ايضا **قوله**
ولو قال الخ لا اشكال في الصحة مع العلم بالثمن واما مع الجهل فقال المصنف لا يكفي وان ضم اليه قوله مهما كان لعله لدليل الجهل بالثمن وان الشفعة بمنزلة البيع
بينه وبين المشتري فلا بد من العلم بالعوضين وذلك غير ظ وما نعرف لاشتراطه بالعلم دليلا لا عقليا ولا شرعيا الا ان يكون اجماعا فتأمل **قوله**
ولا يجب الخ لا يجب على المشتري دفع المشفوع حتى يقبض الثمن الذي استحق بل له ان يمتنع حتى يقبضه لما تقدم انه ما تملك ولا يمكن اخذه الا باعطاء العوض او رضاه
بالصبر والتاخير **قوله** ولو كان الخ بمنزلة الاستثناء يعني لا يجب على المشتري الدفع قبل قبض الثمن الا في صورة تأجيل الثمن فانه يجب عليه الدفع قبله لان
ثمنه مؤجل ولا يجوز له الطلب حتى يحل الاجل فان للشفيع الاخذ حالا بالمؤجل كما اخذه المشتري فانه بمنزلته وليس للمشتري اكثر من حقه لا نقدا ولا اجلا
لكن ان لم يكن الشفيع مليا بالثمن له ان يطلب منه ضامنا او كفيلا بالثمن يريد به الضامن وهو ظ ومفهوم من قوله به فانه راجع الى الثمن وهو ظ والحكم غير بعيد
وان لم يكن المشتري مليا وما اخذ منه البايع الضامن اذ قد يؤول الى التلف لكن الملاءة غير ظاهرة ولو كان المراد بها وجود مقدار الثمن زائدا عن
مستثنيات الدين كما هو الظ فالوثوق مبني لاحتمال ان يرجع به بسبب في ساعة بل لو كان المراد العرفي ايضا الا انه لا يوثق من عدمه فلا يحتاج ح الى الضمان
ولانه لو احتاج ح يلزم النقل الى الضمان وهكذا فهذا غاية الوثوق ولا يمكن الرد واسقاط الشفعة لذلك وهو ظ **قوله** ولو تعذر الخ يعني اذا كان الارض
المشفوعة مشغولة بزرع يجب تبقيته فالشفيع بالخيار بين تأخير الشفعة الى الحصاد والاخذ بالفعل ويمكن ان يكون له تأخير الثمن الى الحصاد لان الانتفاع
موقوف على ذلك لانه قد اشغله المشتري ولاحتمال المانع من الاخذ من جانب المشتري فلا يعوزه ما لم يرد ذلك هو دليل جواز تأخير الاخذ الى من
الحصاد والبعض منع من جواز التأخير الى الحصاد للفورية وهو على القول بها ايضا غير جيد بناء على ما تقدم فتأمل **قوله** والشفعة تورث كالمال فقد مر هذه
في اول بحثها فتذكر فكانه اعادها للاشارة الى انه يجب الحصر كالمال الموروث ولا على عدد رؤوس الورثة كما هو مذهب بعض العامة وظ رواية السكوني
عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن علي قال الشفعة على عدد الرجال فان المراد السهام لانها موروثة ودليل ثبوتها هو دليل الارث فلا ينبغي الحرج عنه ولكن
في شموله دليلها تامل وقد تقدم **قوله** ويصح الخ لانه حق مالي فلصاحبه الاسقاط بكل ما شرع وحصل به رضا الطرفين **قوله** ولو باع الخ اي لو
باع الشفيع نصيبه الذي يستحق بسببه الشفعة سقطت شفعته سواء كان عالما بالشفعة وقت البيع او جاهلا لانه انما تثبت الشفعة بسبب الشركة وقد انتفت والحد
بالبيع **قوله** والفسخ الخ يعني لو انفسخ البيع بعد الاخذ بالشفعة بسبب من الاسباب لم تبطل الشفعة لانها حصلت بسبب شرعي ولا يزيلها الا دليل شرعي اذ ليس
الاجماع بطريان الفسخ على البيع الموجب لها رضا وهو لا يوجب ذلك اذ لا منافاة بين بقاء ما يترتب على حدوث شيء في الجملة وبين عدم بقائه نعم لو علم
بطلانه او بطل بالفسخ من اصله يوجب بطلانها لانه اصلها ومبناها ولكن تقرر عند الاصحاب ان الفسخ انما يجعله من حين وقوعه نعم هو احتمال عند
الشافعية وذكره في كره فاذا خرج الثمن الذي اشتري به الحصة المشفوعة بعينه وهو معين معيبا ثبت الخيار للبايع بين الفسخ والارش ولو فسخ البايع رجع ح
الى المشتري بقيمة الشقص لا بالشقص لان البيع اذا بطل فلم المبيع واذا تعذر الرجوع اليه بسبب الشفعة فكانه تلف فله على المشتري قيمته حين الفسخ لانه وقت
الانتقال اليه والظ انه للشفيع ايضا الرجوع على المشتري بنقصان العيب بان اخذ الشقص بقيمة الثمن صحيحا ويحتمل عدمه ان اخذ البايع من المشتري
قيمة الصحيح وان اخذه بقيمته معيبا يحتمل رجوع المشتري اليه بتفاوت القيمة التي اعطاها الى البايع زائدا على الذي اخذه من الشفيع فتأمل وان اخذ
البايع ارش الثمن رجع المشتري الى الشفيع بالتفاوت ان اخذه بقيمة المعيب وانما فرض الرد بعد الشفعة لانه اذا كان قبلها قال في كره بعد ان قال لم يمنع الشفعة
لسبق حقه ويحتمل تقديم حق البايع لان حقه استند الى وجود العيب الثابت حال التبايع والشفعة تثبت بعده وانما الثمن معينا لانه اذا كان مطلقا

[illegible]

ولو ادعى المشتري الوكالة عن الغايب ولا بينة لم يكن للشريك الشفعة الا ان يصدقه ولو اختلفا في نقد الثمن قدم قول المشتري مع اليمين ولو اختلف المتبايعان فالقول قول البائع مع يمينه ويأخذ الشفيع بما ادعاه المشتري على رأي القول قول منكر الشفعة لو ادعى الشريك الابتياع او تأخره ولو تداعيا التأخر تحالفا واستقر بينهما وتبطل الشفعة بالترك مع علم البيع وعدم العذر وان لم يصرح على رأي وبالنزول قبل البيع على رأي او شهد او بارك او اذن في الابتياع او ضمن العهدة او توكل فيه لا بطال حظه والاقالة فسخ لا بيع فلا تثبت بها شفعة مع التقايل ان كان العوض موجودا اخذه والا المثل او القيمة وتوابعه ومقاصده الاول بكره الاستدانة الا مع الحاجة وشرطها المساواة في الثمن ويصح في الجميع والبعض

كتاب … الشفعة

وفي الذمة ليس له الفسخ بل له طلب البدل سواء كان العيب من جنسه لان ما نقد وما فرض كونه قيميا لكانه لاحتمال جواز الارش ظاهرا لانه ان كان مثليا وربويا لا يجوز اخذ الارش للربا كما تقدم **قوله** ولو ادعى الخ يعني لو ادعى شخص وكالة الشريك الغايب فيما فيه الشفعة ولا بينة له فباع حصته فليس للشريك الشفعة الا مع تصديقه في الوكالة فانه اذا صدقه يجوز الشفعة والغايب ان حضر وصدقه ايضا صح البيع وثبت الشفعة والا يبطل البيع والشفعة مع يمينه على عدم الوكيل يجوز للشفيع التاخير الى ان يحضر الغايب ويصدقه فيما لم يصدقه لم يعلم ذلك بل يمكن ان لا يكون الشفعة بل يصبر حتى يجي ولا يبطل التاخير هنا وان كانت فورية لعدم ثبوت الوجوب ما اذا صدقه وعلى هذا فيحتمل جواز التاخير هنا لاحتمال تكذيب الغايب الوكيل فيمكن ان يقول الثمن بوجه من الوجوه ويحتمل ان لا يكون له ذلك لانه مكلف بحسب ظاهر الشرع فانه حصل مع انه يعلم صحتها فانه ويحتمل ان يكون مراد المص بقوله الا ان يصدقه ان يحضر الشريك الغايب الذي ادعى وكالته ويصدق الوكيل في كونه وكيلا عنه في بيع شقصه لكن الاول الصواب العبارة **قوله** ولو اختلفا الخ تقديم قول المشتري مع اليمين هو مقتضى الدليل لانه الغارم والذي ينتزع الشيء من يده ولانه لو فتح باب القول قول الشفيع فيمكن ان يجي كل شريك مع عدم البينة يدعي شيئا قليلا في الثمن ويأخذ الشقص بشيء قليل مع كثرة الثمن فيتضرر المشتري بل على البائع اذ قد يمنع الناس عن اخذ الشقص لعدم البينة وثبوتها وجواز جرحها فتحتم بينه وان كان بعض تجار يفيد المدعي المنكر يدل على كون المشتري هو المدعي فيكون القول قول الشفيع فتأمل ويحتمل عدم السماع كل منهما اذا خرجا عن العادة تماما في الزيادة او النقيصة **قوله** ولو اختلف الخ اذا اختلف بايع الشقص ومشتريه فالقول قول البائع مع اليمين لما مر ما قرر ثبت القول قول المشتري وهو بعيد ويأخذه الشفيع بما ادعى المشتري لانه باقراره ان ليس هنا الزيادة فلا يستحقها هذا اذا كان الشفيع مصدقا للمشتري وكذا مع جهله بالحال اما اذا كان مصدقا للبائع وعالما بان دعواه حق وصدق فينبغي الاخذ بما ادعاه وايضا له الى المشتري لانه غارم فانه حقه ان لم يكن للمشتري مطالبته على انه قد يمكن ذلك اذا ادعى الغلط والسهو في الدعوى واظهر تأويلا لصحة دعواه ذلك مع تصديقه الا ان البايع قد مثله فالقول بالاخذ بما ادعيه المشتري هو المتجه الا مع ما تقدم فكانه المراد واما القول بما يدعيه البائع فهو مبني على الاخذ بالثمن اي الذي يليه الثمن وهو ما يدعيه البائع ويمكن ارجاعه الى تصديق الشفيع كما مر **قوله** والقول الخ اي لو ادعى الشريك على شريكه انه باع شقصه الذي فيه الشفعة وكان بيع كل منهما شقصه معلوما الا ان احدهما يدعي على الاخر انه كان بيع شقصه متاخرا عن بيع شريكه فله الشفعة او ادعى الشريك بالاخر ابتياع شقص الشريك عن تملكه شقصه ليحصل له الشفعة فالقول قول منكر ذلك وهو ظ لانه منكر والاصل عدم اما لو تداعيا التاخر ويدعي كل واحد منهما تأخر تملك صاحبه وشرائه ليثبت له الشفعة فالتحالف هنا هو المتعين لحصول شرطه وهو اشتمال انكار كل منكر دعوى فيستقر الملك بعد بينهما لبطلان دعوى كل واحد بحلف الاخر **قوله** ويبطل الخ بطلان الشفعة بتركها مع العلم بالبيع الشفعة وعدم العذر وان لم يصرح بالاسقاط ظ على القول بانها فورية ومر البحث فيه واما سقوطها بالنزول قبل البيع فكان دليله ان الحق له فاذا اسقطه لا يرجع لان المسلمين عند شروطهم وغير ذلك مما لا يدل على وجوب الايفاء بالوعد والادلة على ذلك كثيرة ولولا خوف خرق الاجماع لكان القول بوجوب الايفاء كما هو قول البعض لغاية متوجها فالقول به مما غير بعيد لعدم الاجماع على خلافه قال في الشرح ثم ان ذلك من باب الاسقاط حتى يتوقف على الثبوت ولما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يحل ان يبيع حتى يستاذن شريكه فان باع ولم يؤذنه فهو احق به ودلالته ظاهرة على السقوط بعد الاستيذان للبيع لا يكون فيه شفعة فافهم واما دليل القول بعدم البطلان فهو انه اسقاط لما ليس له فهو مثل ابراء عما لم يكن في الذمة ويمكن ان يقال ليس هنا ابراء واسقاط بل قول له وعده مر طه مخالفته قبيحة عقلا وشرعا وانه غدر واغراء وليس من صفات المؤمن **قوله** ولو شهد الخ لو حضر الشريك مجلس البيع وما تكلم او بارك في البيع قال بارك الله لك في بيعك او اذن في الابتياع بان قال اشتر للمشتري او ضمن العهدة اي ضمن عوض المبيع لو خرج مستحقا او صار وكيلا للبايع في البيع او للمشتري في الشراء فبطل المص في الابطال في الكل من جهة انه يؤذن بعدم اخذه بالشفعة وانه ما يريدها وللخبر المتقدم وهو يشعر بانه اذا رضي بالبيع فلا شفعة وصريحها ليس بصريح فانها يحتمل مع ارادة الشفعة اذ لا منافاة بين الرضا بالبيع والاخذ بها بل هو فرعه ولانه ابراء عما لا يستحق في البعض فالظاهر انه ان كان شيء منها يوجب التراخي المنافي للفورية فيبطل على القول بها والا فلا الا مع القراين والامارات الا ان الثابت فيهم عادة وعرفا عدم الشفعة مع ذلك لانه اسقاط لذلك فانه لا هنا ثابتة بالعقد فيحتاج رفعها الى دليل شرعي يسقط والاصل عدمه المذكورات ثم فلا يبعد **قوله** والاقالة الخ يعني الاقالة فسخ بيع عندنا لا بيع بان يصير المشتري بايعا والبايع مشتريا وهو ظ ومجمع عليه عند الاصحاب ولهذا لا يشترط فيها شرايط عقد البيع من الايجاب والقبول والمقارنة وغيرها بل هو فسخ للعقد السابق فلو سقطت الشفعة بوجه من وجوهه في اصل البيع ثم تقايل المتبايعان ليس للشريك الشفعة بان ياخذ الشقص من البايع او الذي ينتقل اليه الشقص بالاقالة وهو ظ **قوله** وشرطها المساواة في الثمن اي شرط صحة الاقالة المساواة في الثمن بان لا يزيد عما وقع عليه العقد ولا ينقص وكذا المبيع وبالجملة هو رفع العقد وارجاع كل عوض بعينه الى صاحبه ودليل جوازها بعد الاجماع الخبر الدال على الترغيب فيها المشتمل وهو من اقال نادما اقاله الله عثرته يوم القيمة وصيغتها ان يقولا تقايلنا او تفاسخنا او اقلنا او يقول احدهما ويقبل الاخر والظ عدم الفسخ الا بالقول ولا يحصل بمجرد القصد والرد لان الاصل بقاء العقد وعدم رواله الا بمزيل شرعي ولا مزيل هنا معلوما ولا مظنونا الا القول فانه مزيل بالاجماع ويحتمل الاكتفاء بالرد والقبض بقصد القصد لخلو الاخبار عن الصيغة مع ذكرها لكن كلام الاكثر **قوله** ويصح في الجميع والبعض يعني كما يصح الاقالة في جميع المبيع ثمنه يجوز في بعضه لعموم الدليل والقبول للتجزي وتسلط المالك على المال وحصول الرضا الموجب للحل **قوله** ومع التقايل الخ اشارة الى ان ليس من شرطها بقاء العوضين بل يرجع كل الى صاحبه بل يصح مع تلفها لعموم الدليل فان كانت العين باقية يرجع الى صاحبها والا المثل او القيمة وقت الفسخ مما يبطل العقد من حينه فالنماء والكسب الحاصل بينهما للمشتري حصول النماء وهو ظ **قوله كتاب التدبير** الظ ان المراد بها جعل الانسان نفسه مشغولا بماله العمر فيدخل البيع

لما مر انّه فسخ

ويستحب الاقراض فانه افضل من الصدقة بمثله في الثواب والايجاب
اقرضتك وما اداه مثل انتفع به او تصرف فيه والقبول قبلت وشبهه

سلفا ونسيئة بل نقدا ايضا اذا لم يحضر الثمن الا ان يخصص بان المراد ما يجعل في الذمة من غير ان يكون حالا او فاصلا دائما والفعل عرفا ويؤيده
ما قيل الدين ما له اجل والقرض ما لا اجل له ويمكن تخصيصها بالقرض كما هو في بعض الكتب ويؤيده ما قيل في صحاح اللغة الدين واحد الديون تقول
دنت الرجل اقرضته فهو مدين ومديون وقول المصنف بعده ويستحب الاقراض وذكر احكامه دون الدين مط ولكن الادلة عامة وكذا عبارات الاكثر في
ذكر الدين وكراهته ثم ذكر القرض قال في كره يكره الاستدانة كراهة شديدة الى قوله وتخف الكراهة مع الحاجة وان اشتدت زالت ولو خاف التلف ولا وجه
لم يسوا وجبت لكن في بعض العبارات مثل شرح ... الكراهة مع الحاجة كانه يريد لشدتها ويمكن اجراؤه في الاقسام ايضا مثل ان يكون حراما مع عدم
نية الاداء ومستحبة لتوقف قضاء حاجة المؤمنين عليها مثلا مع القدرة على الاداء بسهولة وسرعة ومباحة للتوسع مع القدرة على الاداء كل ذلك عند
وجود نفس ما يوسع به الا الاستدانة ونقل في شرح التحريم عن الحلبي لغير القادر على الاداء لا حالا ولا مالا وجعلا له عند شيء عنده وعدم كسب ونحوه مما يحصل
به الاداء عنه فيمنع عند الحاجة بالفعل والاكثر على الكراهة مط الا ما استثني فيها من الاصل وحصول التراضي المفيد للاباحة وبعض الآيات مثل اذا
تداينتم وآية الرهن في ادلة تجويز السلف والنسيئة دليل الجواز ويؤيده الشهرة وبعض الاخبار ايضا ما تدل على المنع مع عدم الصحة والصراحة في التحريم على
الكراهة جمعا بين الادلة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع قال اياكم والدين فانه مذلة بالنهار ومهمة بالليل وقضاء في الدنيا وقضاء في الآخرة وسندها غير
معتبر لسهل بن زياد وغيره وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال تعوذوا بالله من غلبة الدين وغلبة الرجال وبوار الايم فلا تدل على التحريم كما لا
يخفى وما روي عن رجل يقال له ابو ثمامة قال قلت لابي جعفر ع اني اردت ان الزم مكة والمدينة وعلي دين فما تقول فقال ارجع الى مؤدى دينك وانظر ان تلقى الله عز و
جل وليس عليك دين ان المؤمن لا يخون والسند غير معتبر لما مر وغيره وغير ذلك من الاخبار والذي تدل على الجواز صحيحة معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله
انه ذكر لنا ان رجلا من الانصار مات وعليه ديناران فلم يصل عليه النبي ص وقال صلوا على صاحبكم حتى ضمنهما عنه بعض قرابته فقال ابو عبد الله ع
ذلك الحق ثم قال ان رسول الله ص انما فعل ذلك ليتعظوا وليرد بعضهم على بعض ولئلا يستخفوا بالدين وقد مات رسول الله ص وعليه دين ومات الحسن ع
وعليه دين وقتل الحسين ع وعليه دين وهذه كالصريحة في الدلالة على الجواز وتاويل الاخبار الدالة على النهي بالحمل على المبالغة كما هي كثيرة وهي مؤيدة
للتاويلات التي يذكرها الاصحاب رحمهم الله ولا يخفى ان سوقها يدل على الجواز مط لا انه مخصوص بالحاجة ولا بامكان الوفاء ولا بالذي كان له من يقضي عنه
بظنه او علمه وان لم يكن واجبا عليه ويؤيده رواية سماعة قال قلت لابي عبد الله ع الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين ايطعمه عياله حتى
ياتي الله عز وجل بميسرة فيقضي دينه او يستقرض على ظهره في خبث الزمان وشدة المكاسب او يقبل الصدقة قال يقضي بما عنده دينه ولا ياكل اموال الناس الا
وعنده ما يؤدي اليهم حقوقهم ان الله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا يستقرض على ظهره الا وعنده وفاء
ولو طاف على ابواب الناس فردوه باللقمة واللقمتين والتمرة والتمرتين الا ان يكون له ولي يقضي من بعده ليس منا من ميت يموت الا جعل الله عز وجل
له وليا يقوم في عدته ودينه فيقضي عدته ودينه تحمل على الكراهة لما تقدم وتدل على الجواز ولو رخصه مع الوفاء من ماله وكذا ان كان له من يقضيه عنه و
ان اهل البيت ع لا بد ان يكون لهم من يقضيه كامير المؤمنين لرسول الله ص والائمة ع بل لا حق لسابقه فيمكن زوال الكراهة مع احد الامرين او الخفة ويمكن
فعله وفعلهم مستثنى او لرفع الحرمة والشدة واما الزوال مع الحاجة فكان دليله العقل ولم يعلم ذلك في فعله صلوات الله عليه وفعلهم لاحتمال احد الامرين
الاخرين والمحصل لدلالة على الجواز مط وهو الظ كما عرفت ان سوقها يدل على الجواز مط وان المنع للمبالغة ولهذا اولى عدم صلوته وما ذكر عند الحاجة
ولا احد الامرين نعم الظ عدم الشدة معها كما يظهر من كره لنفي الحرج وللرواية وهي تدل على كمال المبالغة في الكراهة حيث دلت على ان السؤال من الابواب
مع شدته ما ورد في المنع عنه مقدم عليها واولى منها وهو ظ ثم انه يفهم من ترك الاستفصال على عدم الكراهة مع الحاجة تعرضهم ع فالكراهة مع القدرة
تعديت رسول الله ص والحسن ع وعليهم دين ولو كان لهم مال بازائه خفت الكراهة وكذا لو كان له ولي يقضيه وان لم يجب عليه فرك مناقشة ابن ادريس فيه
انه لعله العلم يكون ذلك للحاجة والزوال بالكلية ايضا غير ظ الا مع الشدة كما قال في كره وكذا الخفة مع احد الامرين وزوال شبهة ابن ادريس لم يظهر
... بالعلة والرواية فتامل **قوله** ويستحب الخ كان المناسب لسوق الكلام الادانة كان الخبر لما كان مخصوصا بالقرض خصه ودليل استحباب الادانة
والقرض عموم ادلة قضاء الحوائج وادخال السرور وعموم آيات الاحسان واخباره ويدل عليه ايضا آية الانظار فانها تدل على ان التاخير مرغوب فيكون الاصل
كذلك وآية يقرض قرضا حسنا ويدل على القرض بالخصوص رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال قال النبي ص الف درهم اقرضها مرتين احب
الي من ان اتصدق بها مرة وكما لا يحل لغريمك ان يمطلك وهو موسر فكذلك لا يحل لك ان تعسره اذا علمت انه معسر وهذه تدل على تحريم المماطلة على
الموسر وتعسير المعسر على الدين وغيرها من الروايات وهي كثيرة مثل رواية السكوني في زكوة يب عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص الصدقة بعشرة و
القرض بثمانية عشر وصلة الاخوان بعشرين وصلة الرحم باربعة وعشرين وهذه تدل على تفاوت مراتب صرف المال في وجوه الخير وفي الفقيه انه قال الباقر ع
من اقرض قرضا الى ميسرة كان ماله في زكوة وكان هو في صلاة من الملائكة عليه حتى يقضيه غيرهما واما الرواية المذكورة في المتن فهي مشهورة وكانها
من طرق العامة وقال في كره وقال الشيخ ره انه افضل من الصدقة بمثله في الثواب يعني ثوابها يعني ثواب القرض ضعف ثواب الصدقة فيمكن التنزيل على رواية
السكوني لان الدرهم في التصدق بمال صاحبه فثوابها تسعة فيكون ثواب القرض الذي هو ضعف ثوابها ثمانية عشر ويمكن حملها على بعض الوجوه مثل
ان يكون الى ذي الرحم المحتاج او العالم العامل الذي يصرفه في العلم وما دل على اقل من ذلك مثل رواية ابن سنان على غيره كما وقع الاختلاف في مراتب
التصدق في الثواب كذا الاتفاق في الانفاق **قوله** والايجاب الخ الظاهر انه لا بد في الايجاب من انه عليك عوضه كما يقال في ملكتك عليك عوضه ولو
ذكر مثله واريد به ذلك فالظ انه يكفي ولا يحتاج الى الضميمة وظ كلامهم ان القرض عقد يحتاج الى الايجاب والقبول مثل ساير العقود الا انه عقد

لعل فيه المراد عدم القدرة صح

جايز

كتاب القرض

ولو شرط النفع حرم حتى لو شرط الصحيح عوض المكسر لم يفد الملك متن

جائز غير لازم مثل البيع والظاهر انه لا نزاع في المعاطاة هنا على تقدير عدم كونه في العقود اللازمة يبيح التصرف وعليه العوض بل يحصل الثواب ايضا الا انه لا يحصل الملك ولا يلزم العوض الا بعد الاتلاف وقبله يكون مأذونا فيه في التصرف مع العوض فلا يكون عقدا باطلا مثل ما قيل في البيع والظاهر ان لا يكون الايجاب والقبول معتبرا هنا في جواز التصرف وحصول الثواب ولزوم العوض بل يكفي في ذلك القصد والاعطاء والقبض بنية ذلك القصد ولا ينبغي فيه النزاع نعم يمكن اعتبارهما في حصول الملك المحض للعقد اللازم مع القبض قبل الاتلاف وترتب الاحكام مثل جواز عدم رد العين وجواز رد المثل مع بقائها وان ليس للمالك انتزاعها وغير ذلك والظاهر ايضا ان يكون الاعطاء مع القول السابق بانه قرض مع القبول فعلا يكون موجبا لتلك الاحكام لصدق القرض واصل عدم اعتبار امر زائد ويمكن الاعتبار لان الاصل عدم النقل حتى يتحقق وقد يتحقق بالعقد ايجابا وقبولا اتفاقا وبغيره غير ظاهر فيبقى في العهدة هذا مسلك جيد لكن يؤيد الاول عدم نقل الصيغة ووقوعها في الزمن الاوايل بل الذي يفهم انهم كانوا يكتفون بمجرد الطلب والقرينة والاعطاء ولا شك ان الثاني احوط ثم ان الظاهر من كره ان القبول لا يحتاج الى اللفظ بل يكفي الفعل ايضا قال الايجاب لا بد منه الى قوله والقبول الاقرب انه شرط لان الاصل عصمة مال الغير الى قوله وهو اصح وجهي الشافعي والثاني انه لا يشترط لان القرض اباحة اتلاف على سبيل الضمان فلا يستدعي القبول فلا بد من صدوره من اهله كالايجاب الا ان القبول قد يكون قولا وقد يكون فعلا ولا يخفى ان الدليل يدل على عدم الاحتياج الى الايجاب قولا ايضا وانه يفهم من كلامه ان الخلاف الا انه لا يحتاج الى القبول لا قولا ولا فعلا وانه لا نزاع في القبول الفعلي ايضا وانما النزاع في عدمه مطلقا وفيه تامل ويمكن ان لا يعتبر فيه القرينة ولا المقارنة ولا غيرهما مما شرطوه في العقود اللازمة وظ كلامهم هنا انه عقد لا بد من ايجاب وقبول يدل على المساواة الا انه قال في كره وهو عقد ايجاب مثل اقرضتك او اسلفتك او ملكتك وعليك رد عوضه وخذه مثلا او بقيمة او تصرف فيه او انتفع به وكل ما شابهه وقبوله قبلت وشبهه والاقرب الاكتفاء بالقبض لان مرجعه الى الاذن في التصرف واهله اهل البيع اما في العبارة خفاء كان قوله مثلا او قيمة قيد عوضه فالاحسن تقديمه ايضا كان ينبغي تاخير وعليك رد عوضه مع مثلا او قيمة بعد تصرف فيه او انتفع كانه اليه اشار بقوله كل وان ليس اهله اهل البيع بل يزيد عليه شرط الرشد في الاهل كما اشار اليه في كره بقوله الصيغة الصادرة من جائز التصرف ويعتبر فيها اهلية التبرع ولهذا لا يقرض ولي الطفل الا لضرورة انتهى **قوله** ولو شرط الخ لان القرض ع

الظاهر ان تحريم شرط النفع في القرض عندنا اجماعي بين المسلمين مستندا الى دليل الربا في الجملة والى ما روي عنه من طرق العامة انه قال كل قرض يجر منفعة فهو حرام فدليل الحكم الاجماع والكتاب والسنة في الجملة ولا يضر عدم صحة سندها وهذا مؤيد للاكثر من القائلين بدخول الربا في غير البيع وانه يعم جميع المعاوضات فقول المص بالاختصاص بالبيع والقرض محل التامل اذ اخراج القرض عن غير البيع واختصاص التحريم بعيد ولا يمكن فهمه من الاية الا ان يقول بكونه ربا وان دليله غير الاية ولهذا يحرم القرض مع الزيادة وان لم تكن ربويا وانه لم يصح اشتراطه الصحيح الجيد عوض المكسر والردي بخلاف الربا فهذا الفرق في سبيلك المص القرض في باب الربا وتخصيصه بالبيع ولا ينبغي ه خالف في تعريفه عنده والفرق بجواز الاجل فيه مع كونه ربويا بخلاف القرض ثم مع شرط الزيادة بغير الزيادة والاقراض والاقتراض حرام وكذا التصرف في القرض مع العلم فيكون مضمونا كالمغصوب واما مع عدم التصرف وعدم التقصير فان كان عالما بالتحريم والمقرض جاهلا كما رده اليه ولا اعلمه ولا خلى بينه وبينه يمكن ان يكون كذلك واما مع الاعلام ورفع اليد والتخلية والاتهام يدل على البدل بان وضعه عنده فالظاهر انه ليس ايضا من وكذا بمجرد الاعلام والقول خذه وكذا مع علم المقرض ايضا مط سواء اظهر ام لا واما اذا كان المقترض جاهلا مع كونه عالما فالظاهر ايضا عدم الضمان ويمكن مع جهله ايضا ولا شك في الضمان مع التصرف والافراط والتفريط وهو ظاهر واشار بقوله لم يفد الملك الى انه اذا كان القرض حراما لم يصر ملكا للمقرض بل يبقى على ملك صاحبه وسكت عن الضمان وعدمه ويحتمل التفصيل الذي ذكرناه ويحتمل الضمان مط كالقبض بالبيع الفاسد لما تقرر عندهم كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ونقل عن ابن حمزة هنا انه امانة وضعفه ويمكن حمله على ما قلناه من صورة جهل المقرض ونحوه وفي ضعفه تامل للاصل وعدم التفريط وشمول دليل عذر الجهل وعدم ثبوت ما تقرر عندهم بالدليل وليس باجماع لوجود الخلاف في الجملة فتم واما اشتراط الزيادة وصفا مثل ان يشترط الصحيح عوضا عن المكسور فنقل عن الشيخ وجماعة جوازه وكانه مثل اشتراط الجيد عوض الردي للاصل وعدم ظهور دخوله تحت الربا وعدم دليل اخر من اجماع ونحوه وخبر العامة ليس بصحيح ومعارض بما في حسنة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يستقرض من الرجل قرضا ويعطيه الرهن اما خادما واما انية واما ثيابا فيحتاج الى شيء من منفعته فيستاذنه فيه فياذن له قال اذا طابت نفسه فلا باس قلت ان من عندنا يروون ان كل قرض يجر منفعة فهو فاسد قال اوليس خير القرض ما جر منفعة بل هذه تؤيد رواية العامة وفي قوله ع اذا طابت نفسه فلا باس بعد قول السائل فياذن له اشارة الى ان مجرد الاذن ظاهرا مع عدم طيب النفس لا يكفي فانه قد يستحيي ويخاف من طلب القرض فافهم وورد في رواية محمد بن عبدة قال ابو عبد الله خير القرض الذي يجر المنفعة ورواية ابي الربيع قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل اقرض رجلا دراهم فرد عليه اجود منها بطيبة نفسه وقد علم المستقرض والقارض انه انما اقرضه ليعطيه اجود منها قال لا باس اذا طابت نفس المستقرض وهذه ادل فيها المبالغة المتقدمة فافهم وقد استدل في شرح يع له بصحيحة يعقوب بن شعيب قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الغلة فياخذ منه الدراهم الطازجية طيبة بها نفسه قال لا باس وذكر ذلك عن علي قال في كره الطازجية بالطاء غير المعجمة والزاء المعجمة هي الدراهم الجيدة كان الغلة يقابلها او المكسورة لما قوبل الطازجية بها في حسنة الحلبي فالدلالة ولا يخفى بعدها عن الدلالة ولا يخفى ان فيما ذكرناه دلالة فيها ايضا دلالة في الجملة من جهة العموم وعدم التفصيل ومنها كثير مثل صحيحة يعقوب بن شعيب قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عليه جلة من بسر فياخذ منه جلة من رطب وهو اقل منها قال لا باس قلت فيكون عليه جلة من بسر فياخذ جلة من تمر وهي اكثر منها قال لا باس اذا كان معروفا بينكما ويحتمل ان يكون قوله اذا كان الخ اشارة الى رد ما نقل في كره عن بعض العامة انه اذا كان الزيادة معروفا بينهما لا يجوز اخذها لان كونها معروفة بمنزلة الشرط فان العادة نازلة منزلة القول به والشرط واما اذا كان معلوما

ولو تبرع المقترض بالزيادة جاز وكل مضبوط بما يرفع الجهالة من الاوصاف
يصح اقراضه فان كان مثليا يثبت في الذمة مثله والا القيمة
وقت التسليم متن

يعطون ذلك مع العلم والمعرفة ثم يمكن حملها على ما اذا لم يشترط جمعا بين الادلة فان في كثير من الروايات اشارة الى عدم الجواز مع الشرط مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا اقرضت الدراهم ثم جاءك بخير منها فلا باس ان لم يكن بينكما شرط وحسنته عنه ايضا عن ابي عبد الله ع عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عددا ثم يعطي سودا وزنا وقد عرف انها اثقل مما اخذ ويطيب نفسا ان يجعل له فضلها فقال لا باس به اذا لم يكن فيه شرط ولو وهبها له كلها كان اصلح وفيها دلالة على ان الزيادة هبة محضة تجري فيها احكامها ولا يحتاج الى صيغة على حدة بل يكفي الاعطاء بطيب النفس لا عوضا فيجري احكام المعوضات كما هو مقتضى الاصل والقواعد فتردد فيه في ح يع ثم رجح ما رجحناه وقال ولم اقف فيه على شيء ولعله رجح خصوصا مع الشك في انتقال الملك عن مالكه على وجه اللزوم ثم فيه وتدل عليه ايضا رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال من اقرض رجلا ورقا فلا يشترط الا مثلها فان جوزي اجود منها فليقبل ولا ياخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترط من اجل قرض ورقه كانها صحيحة ولا يضره اشتراك محمد بن قيس لان الظاهر انه البجلي الثقة لانه روى عنه هنا يوسف بن عقيل وقد قال النجاشي انه روى عاصم بن حميد ويوسف بن عقيل وقد ذكرناه وثبتناه مرارا ان الذي روى عنه عاصم هو البجلي الثقة وايضا قال النجاشي والمص في صه وغيره ان البجلي له كتاب نقلا عن الشيخين ان ليوسف بن عقيل كتابا وقالا الظاهر ان الكتاب لمحمد بن قيس فانه البجلي وينقل عنه وما قال احد ان محمد بن قيس الضعيف في احد الذي روى ايضا عن ابي جعفر كتابا وكذا الممدوح مع عدم ثبوت نقله عن الامام ع وهذه صحيحة صريحة في المنع والتحريم عن الزيادة الوصفية وعدم جواز اخذ عارية للقرض وقد تقدم الجواز في الانتفاع بالرهن في حسنة محمد بن مسلم فيحمل على الشرط وعدمه كما هو الظاهر من الادلة ولولا الحمل بل ولولا هذه الرواية لكان قول الشيخ والجماعة قويا بما تقدم مع عدم نص صحيح في المنع والوصف لان الاخبار المتقدمة تماما دلت بالمفهوم على الباس مع الشرط وهو اعم من الكراهة والتحريم فكان الحمل على الكراهة اولى فتأمل ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة وجوب اخذ الاجود ذكره في كره ولعل وجهه عدم الاخذ يفيد تكليف المقترض بغير الاجود منفي بالاصل وبانه فضل ما لدو زيادة بلا مانع فيجب القبول لدخوله تحت مثل المال ولما تقدم من الجواز في السلف نعم يمكن المنع في الزيادة العينية وهنا ايضا لا يبعد مع عدم المنة بل قد يكون المنة لو قبل خصوصا اذا تعسر تغير الحق بغير زيادة لعقد الكيل او الوزن ولا يبعد ان ياخذ ما يحتمل حقه ويبرء عن الزيادة لو كانت فيه يدل على استحباب القبول حسن القضاء والاقتضاء وهو ظ **قوله** ولو تبرع الخ قد عرفت جوازه هنا مط ويمكن فهم استحبابها ويدل عليه ما روي عن العامة ان النبي ص اقترض قرضا من رجل بكرا فقدمت عليه ابل الصدقة فامر بان يقضي الرجل بكره فرجع ابو رافع فقال لم اجد فيها الا جملا خيارا رباعيا فقال اعطه اياه ان خير الناس احسنهم قضاء وقد دل عليه ايضا ما تقدم من استحباب حسن القضاء والاقتضاء وجميع ما يدل على حسن الاحسان دليله بل دليل استحباب القبول ايضا وقد يجب القبول كما مر فتأمل **قوله** وكل مضبوط الخ اشارة الى تعيين ما يجوز اقراضه واقتراضه قال في كره يجوز اقتراض المثلي اجماعا قيل المراد به ما يتساوى اجزاؤه في القيمة والمنفعة وان تفاوت بعض اوصافه ولعل الظاهر ان المراد غالبا وفي اكثر الافراد وفي كل صنف بالنسبة الى مثله لا مط ومثله الحنطة مثلا قد يتفاوت افرادها ولعلها قيمة سن الجمل كقيمة غيره وهو ظ والقيمة انها غير منضبطة وبالجملة تحقيقه لا يخ عن اشكال لغة وسيجيء في باب الغصب له مزيد تحقيق فانظر والقيمي ان كان مما يمكن ضبط وصفه وهو الذي يجوز بيعه سلفا فالظ جواز قرضه ايضا من غير خلاف كما يظهر من كره وان لم يمكن ضبطه ولا يجوز بيعه سلفا فالظ المتن عدم جواز قرضه ثم ذكر الضبط وقيد الصحة بما بالاوصاف بحيث يرفع الجهالة وهو الذي يجوز بيعه سلفا وظ ادلة الاقراض والاقتراض يشمل الجميع من غير مانع الا عدم دفع المثل الحقيقة وتصور ولعله لا مانع لجواز دفع القيمة كما في ساير المعاوضات فتأمل **قوله** فان كان الخ اشارة الى ما يجب على المقترض من العوض ولا شك انه يثبت المثل في ذمته في المثلي فيجب دفعه مع الوجود عرفا فيجب القبول على المقرض والظ انه يجب القبول لو اعطى عين ماله بالطريق الاولى والا فالقيمة والظ انها قيمة وقت الطلب والتسليم فان طلب ولم يسلم ثم حصل المثل فالظ انه الواجب وهو يدل على انه لا يتعين القيمة عند الدفع وقت عند التعذر ولا عند الطلب فكانه ليس مراده من قيد بالطلب دليل ما اشير اليه وهو انه ما لم يطلب ولم تسلم لم يتعين القيمة فالى حين الطلب والتسليم ليس الواجب الا المثل وح ينتقل اليها وهو الظ وان لم يكن مثليا فظ المص هنا وجماعة انه يلزم قيمته وقت تسليم القرض مط لعل دليله ان القيمي لما خرج عن ملك المالك بعوض ليس له العوض الا القيمة لعدم المماثلة كما في ساير المعاوضات ولما خرج عن ملكه وقت التسليم والقبض وضمنه القابض فليس عليه الا قيمته وقت القبض والتسليم وقال البعض كالمص في كره انه ان كان مما يجوز فيه السلم فالاقرب انه يضمنه بمثله من حيث الصفة والا فالقيمة وقت القبض لانه وقت التصرف وتحت الملك القرض لدليل الاول ولصدق الاسم في الجملة وما روي في الاخبار ان النبي ص استقرض بكرا ورد بازلا والبكر الفتي من الابل والبازل الذي له تسع سنين وقد مر ايضا انه امر برد الرباعي وحينا عن البكر وغيرهما من اخبار العامة وظ ذلك انه من غير تراض بل يدل على وجوب قبوله فتامل وقد يمنع ذلك مع عدم وضوح السند والمثلية ايضا ولكن ذلك مؤيد بان المتبادر من شرع القرض لرفاهية بالنسبة الى المقترض والتسامح فيه مرغوب وانه يستحب وكونه بالمثل حتى فيما لا مثل له في الاكثر بين الناس مثل الخبز والحيوان قال في كره يجوز اقراض الخبز عند علمائنا وكذا قال في الحيوان وقال في الخبز يجوز مثله عددا ووزنا وقد تقدم من الفقيه في رواية السكوني عن امير المؤمنين ع لا باس باستقراض الخبز وقال في كره اطباق الناس عليه ولان الصباح بن سيابة سال الصادق ع انا نستقرض الخبز عن الجيران فنرد اصغر منه او اكبر فقال ع نحن نستقرض الجوز الستين والسبعين عددا فيكون فيها الصغيرة والكبيرة فلا باس ولعله لو جاز مع التراضي لا يضر الزيادة والنقصان او انها في الجزئين يتسامح به او انه لقلة ذلك التفاوت وعدم اعتباره لا ينظر الى مثله في الشرع خصوصا في امر يكون للمسامحة فلا يحتاج جواز بيع الخبز عددا الى عدم العلم بالتفاوت كما قاله في س لوجود التفاوت غالبا وللرواية لعل المراد بالتفاوت الفاحش الخارج عن العادة والعادة ان يكون احدهما مثلا والاخر ضعفه ويفهم عرفا انه اذا اعطى عين ماله في جميع الصور يجب القبول ولا يطلب غيره الا مع تغيير المنقص للقيمة ولهذا قيل في يع ولو قيل يثبت مثله ايضا كان حسنا اي مثل القيمي مط ولكن كان الظ انه لا قائل به منا وكان الا

ولا يجب دفع العين وان كانت موجودة ويملكه المقترض بالقبض متن

عدم لزوم شيء اخر غير عين المال وهو مثلي عرفا وخرج ما لا مثل له صورة وعرفا ولعل القايل بحمل الباقي لكان انه لذلك صرح المص في كره بذلك فيما امكن ضبطه
وله مثل والقيمة في غيره **قوله** ولا يجب الخ دليل عدم وجوب دفع العين ان العين صارت ملكا للمقترض فله الاختيار في جهة القضا وكانه اشار اليه بقوله
ويملكه فلو اخره متفرعا عن قوله ويملكه المقترض بالقبض لكان اولى كما نقل في عد حيث قال بعده فليس للمقرض ارتجاعه بل للمقترض دفع المثل مع الاصل
الظ عدم الخلاف في جواز اعطاء العين في المثلي وعدم جوبه فاما الظ ذلك في القيمي ايضا مط وان كان لا يخ عن اشكال وقد نقل عليه الاجماع في شرح عن الشيخ
مع وجود الخلاف ينشأ من ان العين صارت ملكا ووجب المثل والقيمة في القيمي مط او في القيمي الذي لا مثل له صورة مما لا يمكن ضبطه وصفه وبيعه سلما
ام لا فان كان الاول لا ينبغي ايجاب اخذ العين كما في ساير المعاوضات وان كان الثاني ينبغي تجويز الارتجاع وعدم الزام باخذ القيمة والمثل قال في كره
اذا رد المقترض العين في المثلي وجب القبول لانه اقرب الى الحق من المثل اما في غير المثلي فيحتمل ذلك لان الانتقال الى القيمة لتعذر العين وقد وجدت
نلزم القبول ولم يجب على المقترض دفعها بل له دفع القيمة لانه قد ملكه بالقبض وانتقل الى ذمته القيمة وعلى هذا يحتمل ان لا يجب على المالك قبول
العين فتر ولعل العرف والتبادر من القرض والتسامح فيه من جانب المقرض دليل وجوب القبول منصوصا في المثلي فيها من افراد المثلي بل اولى ور
كون الواجب هو القيمة محمول على تقدير عدم اعطاء العين كما في المثلي فانه يجب المثل على تقدير عدم بذل العين فتر واما دليل التملك فهو انه عقد
مملك صدر من اهله في محله من غير مانع مع قصد التملك فينبغي ان يترتب عليه اثره كما في غيره من العقود وهو التملك والانتقال من المالك الى غيره وان الغرض
من غرض المقترض لذلك قد شرع القرض لذلك فاذا صدق القرض ينبغي وجود ما شرع له والمسامحة ايضا تقتضي ذلك ولكن هذا كله يقتضي التملك بمجرد
صدق القرض ولا يكون موقوفا على القبض والقول بغيره وان كان لروحها وظ المتن وغيره من بعض العبارات انه انما يحصل بعد القبض لا يجوز بل ترتب
وتحققه بالايجاب والقبول فيمكن ان يكون المراد هنا ونحوه بالملك بالقبض اذا كان مجردا عن العقد التام بالايجاب والقبول ولكن صرح في شرح وكره بان الملك بالقبض
بعده ايضا ودليل التملك بالقبض قبله ان الاصل عدم الانتقال فيصير وقت ملكا للمقترض وخرج بعد القبض وبقي ما دونه على الاصل فتر وقيل لم يحصل
بالتصرف لا بمجرد القبض والقبض هو المتيقن والمعقول وفي حصوله بالتصرف تامل بان في حصول التملك بالتصرف اشكالا لانه ينبغي ان يكون التصرف متفرعا عن
الملك لانه موقوف على الملك فلو عكس يكون دورا ولا يمكن الجواب بما قال في شرح يع وغيره نظرا واضحا لمنع التبعية للملك مط وتوقفه عليه بل يكفي في جواز
التصرف اذن المالك كما في غيره من المأذونات الخ لان الاذن انما حصل من المالك بان يكون مالكا ويكون عليه العوض لا مط كما في ساير المعاوضات فانما على
تقدير بطلانها لا يجوز التصرف بالاذن فلا يحصل لانه يشكل جميع التصرفات لان الوطي مثلا لا يمكن الا بالملك والتحليل ومعلوم عدم الثاني فاذا لم يكن
الاول لم يجز وكذا البيع ونحوه فانه لا يجوز لغير مالكه الا بالوكالة او فضولا ان جوزنا ومعلوم انتفاؤهما ولا يجعل حصول الملك قبل التصرف بلحظة كما في العبد
المأمور بعتقه للضرورة اذ لا ضرورة هنا مع ان فيه ما فيه لانه ليس بواضح ولا موجب له ولهذا ترك المحقق الثاني ذلك التاويل فيه ايضا وقال نقول ان هذا
العبد ملك للمأمور بالدليل الشرعي وما نعرف وقته وموجبه لا يضر ذلك نقل في شرح يع عن شرح ان القايل بان الملك يحصل بالتصرف يقول انه كاشف
ويؤيده ما ذكره في كره القول الاول عن الشافعي والقول الاخر له انه يملك بالتصرف على معنى انه اذا تصرف تبين لنا ثبوت الملك قبله الخ وموضع فيه كما نرى
ويدل على ان المخالف هو ان التصرف كاشف لكن هذا ايضا فيه ما فيه لما مر غير مرة ان لا محصل للكشف في الفضولي ونحوه على انه لا بد ان يرجع الى القول
بالقبض اذ لا قول اخر فالنزاع لفظي وفي تحقيق لكاشف بالجملة كلا التوجيهين مؤيد لبطلان القول بان الملك انما يحصل بالتصرف خصوصا الاخير فتر ولهذا
قيل بان الملك بالقبض واعلم انه نقل في شرح يع عن الشيخ القول بوجوب رد العين على تقدير طلب المقرض محتجا بانه عقد يجوز فيه الرجوع كالهبة في موضع
الجواز ثم قال وهذا التعليل له في كونه متفرعا على تملك المقترض وظ عبارة عد المتقدمة يدل على عدم الخلاف فيه حيث فرع عدم وجوب الرد على التملك
كما تقدم ثم قال والجواب الاحتجاج المنع من المساواة فان تملك المقترض للعين يقتضي تسلطه عليها والذي لزمه انما هو العوض فيتخير فيه ولا يلزم ثبوت الرجوع
في الهبة بدليل خارج الحاق غيرها بها ويمكن تعليله ايضا بالاتفاق على ان القرض عقد جائز ومن شان العقد الجائز ان من اختار فسخه رجع الى
عين ماله الى قوله وهذا وجه حسن لم ينبهوا عليه الخ يمكن ان يقال العبارة عد ومثله عبارة كره ايضا مع نقل القول الذي نسب الى الشيخ هنا
عن الشافعي وقالوا هو ظهر وجهي الشافعي وما نقل الخلاف الا عنه وقال ان للمقرض الرجوع في العين مع وجودها وان ملك المستقرض بالقرض ثم اشار
الى الاحتجاج والجواب المذكورين فتر بل قد نقل عن شرح من قبل ان لا خلاف في عدم الملك بالتصرف وقد ذكرنا عن كره انه نقله قولا عن الشافعي وقال على معنى
انه اذا تصرف تبين لنا ثبوت الملك قبله لا يدل ذلك على الخلاف فتر غايته ما يدل عليه انه اعتقد تفرع عدم الوجوب على الملك لما اعتقد ان ذلك هو دليل
عنده فرع عليه لذلك فلم يلزم ان لا خلاف لاحد فيه واعتقاد صحة دليله فللمانع ان يمنع استلزام الملك لذلك ويقول بما قال الشيخ ولهذا نقل في كره
الخلاف مع تصريحه من القايل بالتملك بالقبض وايضا ان احتجاج الشيخ هو بعينه ما افاده بقوله ويمكن الخ غاية الامر انه ما فصله اذ قوله عقد يجوز فيه
الرجوع مستدلا على جواز الرجوع بالعين ووجوب ردها على المالك لا معنى له الا ما قاله وشبهه بالهبة في انه بعد الفسخ يرجع الى العين فح في قوله
لم ينبهوا تامل فلو قال لم يفصلوه ولم يصرحوا به لكان اسهل وان الجواب ليس بجواب اذ حاصله منع المساواة وابداء فرق بين الاصل وما شبهه به
وما كان الحجة هو المساواة بل كونه عقدا جايزا الا انه قال كالهبة فمنع المساواة وابطالها لا يضره فيكفي في الحكم كونه عقدا جايزا انه خاصية العقد
الجايز عندهم الرجوع الى العين وهو مقرر عندهم ولذلك ما صرح به واكتفى بالمثال فحمل الشهيد الثاني ذلك الحجة على غير ما يفهم والجواب لذا كان
ليس له جواب الا ان يقال هذا العقد الجايز خرج عن كونه مثل غيره في الاقتضاء المذكور واذ الملك هو اللزوم وعدم جواز الاخذ من المالك الا
برضاه وخرج العقود الجايزة عن ذلك بالاجماع على جواز فسخه بان يكون لكل من المتعاقدين التصرف في عين ماله مع البقاء ومع التلف اخذ المثل والقيمة

ولا يلزم تاجيل الحال الا ان يشترط في لازم متن

لبرهم على ذلك دليل الا الاجماع ولا اجماع هنا فبقي اصل لزوم الملك وعدم جواز اكل مال الغير الا بطيب نفسه عقلا ونقلا ورجع جواز الفسخ هنا الى ان يكون له ان يفسخ هذا العقد في كل آن ويأخذ بدل ما اقترضه فاذا عدم هذا الجواب يفيد هذا الاحتجاج على المشهور قال لو اذا ارادوا بالجواز هذا المعنى فلا مشاحة في الاصطلاح وانت خبير بانه بعيد عن معنى جواز فسخ العقد الجائز لان فسخ العقد معناه ابطال اثره الشرعي الذي ترتب عليه للشارع قبله وهو كونه ملكا للمقترض بما يستحق من الفاسخ فان الحجج تعين للوجوه عن ملكه فلم يكن العقد مفسوخا وجواز التسلط على اخذ البدل كان مقتضا للعقد والقبض وحاصلا قبل الفسخ فليس ذلك من لوازم كونه عقدا جائزا لانه مما لا يجوز فسخه كان ذلك حاصلا بلا شك فليس النزاع في امر اصطلحوا عليه حتى يتأتى عليه احد بل في مرتب الاثر الشرعي وفق والذي يختلج في خلده انه يبعد غفلة جماعة من العلماء العظماء عن مثل هذا ويقولون بان القرض عقد جائز يجوز للطرفين فسخه ثم يدعون بعد الفسخ عدم وجوب رد المال الذي هو عين ما كان يملكه ويخرجه عن ملكه الاول الى مالكه الاول مع طلبه وكذا عدم وجوب قبوله عليه مع ارجاعه عليه بل يوجبون العمل بما اقتضاه العقد الا بعد فسخه وهو المشهور بل ادعى الاجماع على ذلك كما مر نقل عن التذكرة عن الشيخ الذي نقل هذا القول بوجوب رده عليه فليس ببعيد ان يكون النزاع فيما قبل الفسخ بعنوان التحقق العقد مع الشرط وحصول التمليك لنا قلنا مع عدم طريان فسخ عليه بالتقايل او من جانب احدهما هل يجب ذلك ام لا وح الظاهر مع المشهور بضعف خلاف الشيخ كما ضعفوه مع ان قوله الذي نقل عليه الاجماع في ... ويد الجماعة لانه كان قبول العين عليه واجبا فليس له طلب العين فيكون قوله ضعيفا وح يكون احتجاجه ضعيفا وقياسا الهبة لا يصلح والجواب بان مقتضى القرض هو لزوم البدل كما اجاب وجيد لانه يكون مع بقاء العقد واما مع عدم البقاء فلا معنى له كما عرفت ويصح ايضا احتجاج الشهيد الثاني للمشهور بان الاصل في ملك الانسان ان لا يتسلط عليه غيره الا برضاه والثابت بالعقد والقبض للمقترض انما هو البدل فتخصيص الحكم الى ان يثبت المزيل الخ فانه لم يمكن صحته بدون ذلك اذ لا بقاء للثابت بالعقد بعد فسخه وزواله وهو ظ فلا يندفع بما ذكر من انهم صرحوا بجوازه فتسلط المقترض على اخذ البدل اذا طالب بمعنى ثم ما اذا ارادوا بالجواز هذا المعنى فلا مشاحة في الاصطلاح الخ لما مر انه قد تقرر عندهم انه من العقود الجائزة لا اللازمة ومعنى الجواز اللازم للعقود اللازمة وقد مر تفصيل ذلك والظاهر انه لا حجة للمشهور الا ما ذكرناه وان كان النزاع ح يصير قليل الفائدة اذ للمقترض ان يعود باخذ ما اداه للمقترض ايضا الفسخ واعطاء العين فليس للمقرض عدم القبول انما احد مقرا غيره الا بالخروج عن ... في كون القرض من العقود الجائزة وتقسيمهم ذلك بما مر فيصح المشهور بما ذكره الشيخ الشهيد الثاني وهو مشكل لان الظاهر انهم ما يقولون بذلك فيكون ما ذكره ضعيفا والا فقول الشيخ ليس الا فانه **قوله** ولا يلزم تاجيل الحال يعني لو اجل الحال من الديون سواء كان في الاول مؤجلا مثل ان كان ثمن مبيع نسيئة الى مدة فحل او كان حالا في الاصل بان كان ثمنا نقدا فاطلق الدين على النقد ايضا او بان كان قرضا بان قال اجلته عندك الى كذا وكذا لا يلزم ذلك لدليل الاصل مع عدم موجبه اذ القول ليس بموجب عندهم بالاجماع عندهم ظاهرا بل وعد يستحب الوفاء به ولا كلام في ذلك عندهم لكن يفهم وجوب الوفاء بالوعد من العقل والنقل الا ان عدم العلم بالقول به يمنع عن ذلك الا ان القول جيد كما نقل عن بعض العامة ويمكن حمل كلام من عدم لزوم الاجل في اصل القرض ايضا بان يقال لما تقرر بان القرض حال في اصله فيمكن ان يقال لا يلزم تاجيل الحال اي تاجيل ما يقتضي وجوبه حالا فلا يكون عدم لزوم الاجل في القرض بالتاجيل متروكا بل يكون مذكورا كما في سائر الكتب والظ ان دليله الاجماع والاصل مع عدم الموجب كما مر ان ما قلناه مما يدل على وجوب الوفاء بالوعد والعقد مثل اوفوا ولم تقولون ما لا تفعلون والمسلمون عند شروطهم وغيرها تدل على اللزوم ولو وجد القائل لكان القول به جيدا وان لم يكن لعدم الخروج عن قولهم ايضا دليل فالمفهوم ان الاجماع غير واضح ولا دليل غيره الا انه يحتاج الى جرأة نقل عن مالك في كره ان القرض يثبت فيه الاجل ابتداء وانتهاء بان تقرضه مؤجلا او تقرضه حالا ثم يؤجله واجاب عن دليله بان امير المؤمنين عند غيرهم لم لا يدل على الوجوب فيحمل على الاستحباب وانت تعلم ان ظاهره الوجوب وكذا غيره ويدل عليه ايضا مضمرة الحسين بن سعيد قال سالته عن رجل اقرض رجلا دراهم الى اجل مسمى ثم مات المستقرض ايحل مال القارض عند موت المستقرض منه او للورثة من الاجل ما للمستقرض في حيوته فقال اذا مات فقد حل مال القارض ولا يضر اضماره مثله لعظم شانه في الطايفة فيمنع ذلك النص نقل مثله الذي كالتصريح انه عن الامام عن غيره ولا عدم صراحته لانها الا انها كالتصريح في تقرير السايل في ان الاجل لازم في القرض وط للمستقرض من غير تفصيل بانه ان كان شرط في عقد لازم يلزم والا فلا ويدل عليه ايضا جمة مفهوم المسلمون عند شروطهم وحملها في نحو على الاستحباب ولعله لعدم القائل او الاجماع فتم **قوله** الا ان يشترط في عقد لازم يعني لا يلزم تاجيل الحال الا ان يجعل تاجيله في عقد لازم مثل ان يقول بعتك هذه الدار بكذا وشرطت عليك ان يكون دينك او قرضك الذي لي عليك موجلا الى سنة وقبل المشتري قال في كره بجعل هذا بشرط ان تصبر بالدين كذا او اشترى على هذا الشرط الخ وفيه تامل فيؤجل ذلك الدين ح ويلزم الوفاء به لدلالة المتقدمة مع عدم المانع المذكور هنا انه هنا بل يمكن عدم الخلاف هنا فكان جزء عقد لازم لازم وقد مر معنى لزوم الشرط هل انه يجب الوفاء به فيأثم اذا خالف ويبطل العقد او لا بل يحصل الاثم فقط ويترتب على المخالفة اثرها فيجعل الشرط كالعدم او لا يترتب بل يلزم عليه مثلا لو شرط له عزل الوكيل عن وكالته المشترطة اثم ولا يبطل العقد ويحتمل ان ينعزل او لا ينعزل او انه يثبت الخيار للمشترط وظ كلام الاكثر هو الاخير ومقتضى الشرطية هو الاول اي البطلان كما انه لا فرق بينه وبين مقتضى الادلة الدالة على وجوب الايفاء بالعقود والشروط هو الوجوب واللزوم والاثم بالمخالفة دون البطلان فان الشرط كاصل العقد مقتضى كونه كالعقد هو الاثم فقط ثم انه هل يخرج ذلك الشرط عن الجواز بالكلية ويصير لازما من الجانبين مثل اصله او يتعد عنه بحيث لا يسقط التقايل والتراضي ايضا او ان نفع المشترط له فقط لصاحبه ما شرط فاذا رضي هو بعدم الاتيان بالشرط لا يلزم الاخر فعله ولا اثم بتركه وظ جعله كالاصل هو اللزوم من الجانبين كالاصل كما هو ظ قولهم ان الشرط الجائز في لازم يصير لازما وبقلب اللازم جايزا وان كان يظهر مما تقدم في بيان شرط العقد ان نفع المشترط له فقط ولا يخفى ان هذا اذا لم يكن لغيرهما مدخل في الشرط واما معه فلا مثل شرط

العتق

ويجب نية القضاء مع غيبة المالك والوصية
به مع امارات الموت وعزله مثل

كتاب الدين

العتق ويظهر في هذا المحل من كره الاول لانه قال بعد شرط التاجيل في عقد لازم واذا دفع المقترض والمديون المال قبل الاجل لم يجب على صاحبه قبضه سواء كان عليه في ذلك ضرر او لا وهو كالصريح في ذلك ولكن هو مبني على كون الاجل لازما وعدم وجوب القبول قبله في مطلق المؤجل وقد مر فيما تقدم تذكر وعلى هذا يخرج بالشرط في اللازم جميع الامور الجايزة عن اصله ويدخل في اللزوم بحيث يبطل اثر جوازه بالكلية فلو شرط الوكالة في عقد لازم مثل بيع او اجارة او نكاح يلزم تلك الوكالة بحيث لا يبقى لاحدهما العزل ولا الانعزال فلو فعل يمكن ان لا اثم ويفعل ولم يحصل اثره ولكن الاصل جواز ذلك الشرط مع عدم تحقق لزومه بهذا المعنى اذ لا يظهر دليل عليه سوى شرطه في عقد لازم وفي ايجابه ذلك كله شيء يدل على عدم ظهور ذلك ويوجب التامل في ذلك فيمكن حصول العزل مع الاثم ويمكن حصول الخيار للمشترط كما اذا لم يفعل التوكيل ابتداء بل لان العقد ان لا يكون مؤثرا من الجانب الذي اخذ الشرط منه لانه الغرض من الشرط ويبقى الاخر على حاله وهذا الظهر فتامل **قوله** ويجب نية القضاء الظاهر انه يجب الوفاء عند الطلب فان لم يكن المالك حاضرا بل غايبا يقصد الوفاء بمعنى انه يكون في قصده اذا خطر بالبال بمعنى ان يكون جازما على الاداء وقت الحضور عند الامكان الشرعي فان الظاهر انه اجماعي مستندا الى انه يجب الاتيان بهما امكن والى صحيحة عبد الغفار الجازي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل مات وعليه دين قال ان كان على يديه انه انفقه من غير فساد لم يؤاخذه الله عز وجل اذا علم من نيته الاداء الا من كان لا يريد ان يؤدي عن امانته فهو بمنزلة السارق وكذا الزكاة ايضا وكذلك من استحل ان يذهب بمهور النساء وفيها تحريم الاسراف وعدمه على البدن وجواز الدين للصرف فيه وتحريمه للفساد ونية الاداء فافهم وتدل عليه رواية زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون عليه الدين لا يقدر على صاحبه ولا على ولي له ولا يدري باي ارض هو قال لا جناح عليه بعد ان يعلم الله منه ان نيته الاداء ولا يضر وجود ابان فيها ومرسلة ابن فضال عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال من استدان فلم ينو قضاء كان بمنزلة السارق وهي تدل على العموم وهذا يؤيد الاثم بالفساد في النيات فتامل والظاهر عدم الفرق بين الغايب والحاضر الا انه انما كان في الحاضر يجب الاداء فيما ذكر النية ولكن قد لا يمكن عنه هنا ايضا فالقصد لازم كالغايب حتى يؤدي قال في شرح الشرايع ان وجوب نية القضاء ثابت على كل من عليه دين سواء كان ذو الحق غايبا ام حاضرا الا ان ذلك من احكام الايمان كما قال في العزم على فعل الواجب الموسع في وقت الترك وفيه تامل اذ دليله غير ظاهر ولو كان من احكام الايمان ينبغي الخروج عنه بعده وليس كذلك فقصده غير ظاهر ويمكن كونه من احكام الايمان اذا كان ضروريا وليس ببعيد كونه كذلك الا في النادر فيقبل عذره على انه لو كان ينبغي قصد وجوب الاداء اي اعتقاد وجوبه لا قصد الاداء او فعل الواجب فان قصد فعل الصلوة الواجبة واداء الدين امر ليس من احكام الايمان بالمعنى المذكور لانه لو اعتقد وجوبهما وقصد عدم فعلهما او لم يفعل لم يكفر فلعل قصده ما ذكرناه فتامل **قوله** والوصية الخ وجوب الوصية به عند ظهور علامة الموت كانه لا خلاف فيه ويدل عليه بعض الاخبار ايضا مؤيدا بالاعتبار فانه لو لم يفعل يمكن عدم علم الورثة فيضيع المال خصوصا اذا لم يكن الشهود المقبولة ومعها يمكن عدم حصول الشهادة وانه يحتاج الى اليمين ولانها غاية ما يمكن ح في رد مال الغير بل يقولون تجب عليه الوصية بما له وما عليه يجب في الوصية واما وجوب العزل فذكروه ايضا ودليله غير ظاهر الا ما يتخيل انه غاية ما يمكن وانه اقرب الى الوفاء وبعيد عن تصرف الغير ولكن الايجاب بمثل هذا مشكل الا ان يكون اجماع او نحوه ويشكل ايضا تعيينه بذلك بحيث لو تلف يكون من مال الغير من غير ضمان لا مع التفريط والتقصير فالقول به بعيد نعم فائدة التعيين ما مر والتاكيد في الاداء ودفع وجوب التعيين ولا يبعد وجوب لانهما ايضا في الكل مع الامكان والقول بوجوب العزل والوصية ولو وعزلها للدين يمكن ان يكون تتمة للوصية اي يجب الوصية والعزل كما هو الظاهر ويمكن كونه عطفا على نية القضاء فيكون واجبا في الغايب مط ولكن ينبغي ان لا يكون مط بل مع طول الغيبة والياس من الحضور فيعزل احتياطا ويشهد عليه ويوصي به لصاحبه هذا مع معلومية صاحبه اما لو لم يكن يعرفه فيبذل الجهد في طلبه بمعنى ان يبذل جهده على العادة ما استحقا في مواضع يمكن كونه هناك عادة الى ان يياس فيتصدق على موضع التصدق المندوب وان كان واجبا عليه وعلى وارثه لان في اصله مندوب على ما لكه وليس بواجب عليه فالوجوب عليهما كوجوب التصدق المندوب على الوكيل والوصي فيجوز على السادات والاغنياء والاحوط ان يكون على مستحق الزكوة كما هو ظاهر عبارات الاصحاب في امثاله لوجوبه الان على المتصدق والظاهر من دليل وجوبه ومن كلامهم التصدق على المستحقين ويؤيده انما الصدقات ولانه رفع الاحتياج ولان المالك راض به ولانه احوط ولكن في وجوب التصدق تامل ولهذا ما جوز ابن ادريس وتوقف العلامة في اكثر كتبه على ما نقل في شرح الشرايع وقال لعدم النص ولان تصدق مال نفسه لغيره مع عدم ابراء نفسه غير معلوم الجواز لانه يقولون حفظه واجب لانه كالاسراف والتبذير المنهي وان كان لبراءة الذمة وحصول الثواب فانه غير ظاهر مع انه قد يكون عينا ولا ينبغي النزاع في الجواز اذا كان دينا لانه انما له مال الغير في ذمته وقضية التسلط جواز التصرف في ماله ما شاء والاصل عدم ظهور المانع لان صرف المال في وجه الله لبراءة الذمة ولو احتياطا لا يسمى اسرافا ولا تبذيرا ولان التصرف في مال الغير اذا لم يعلم صاحبه كثير جدا وقد سلمه ايضا وليس التوقف لعدم النص لا يحتاج الى الخصوص بل الوجوب فرع على عدم التصدق هنا بخصوصه مع تلك النصوص مع صحيح معوية بن وهب قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري احي هو ام ميت ولا يعرف له وارث ولا نسب ولا بلد قال اطلبه قال ان ذلك قد طال فاتصدق به قال اطلبه فيمكن حملها على عدم الياس بالكلية لان الامر بالطلب معه لا يحسن من الحكيم وهو ظاهر والاستحباب والتخيير جمعا بين الادلة وقال في الذكرة بعد ان قال فان ايس قيل يتصدق قد ذكر رواية زرارة وهذه الرواية صحيحة السند وتدل من حيث المفهوم على منع التصدق ووجوب الطلب دايما ولا يخفى بعده لان الطلب مع الياس بعد امكان الوجدان عبث لا يؤمر به فمراده مع عدم الياس وان كان بعيدا لان الغرض معه كانه يريد الياس في الجملة كما اشرنا اليه في التاويل للجمع فتامل غير بعيد ولا ينافي ما قاله الاصحاب بل القول بجواز التصدق انه انما تصرف الان في ماله ويتصدق عن المالك لحصول الثواب له ولا ضرر عليه لانه ان ظهر ورضي والا يأخذ العوض في الدنيا والاخرة فهو محسن ما على المحسنين من سبيل عليه في هذا الفعل بطلب العوض . . اولا ... عنه وليس تضييع للمال لحصول الثواب على تقدير عدم الرضا

ولو مات المالك سلمه الى ورثته او من يتغلبون عليه ولو جهله تصدق به عنه مع اليأس ويجوز اخذ ثمن
ما باعه الذمي من خمر وشبهه ولا يصح قسمة ما في الذمم ولو باع الدين باقل منه وجب على المديون
دفع ما عليه الى المشتري على راي متن

براءة الذمة على تقديره وظ هذا الكلام وكلام الاصحاب انه لا يحتاج الى الوصية لانه قد تبرأ ذمته بذلك وفيه تامل لاحتمال ان يظهر بعده ولم يرض بكون المديون مال يمكن الوفاء فلا يبعد حينئذ وجوب الاداء فالوصية به ينبغي وانما فايدة التصدق جواز التصرف في باقي الاموال ان كان فيه عين موجودة غير ممتازة والخروج عن عهدة الواجب وفي عدم الضمان مع عدم ظهور الصاحب على الظ ثم ان كان الايصال الى الحاكم ممكنا ينبغي اختيار ذلك لانه وكيل الغائب في ايضا ان اراد التصدق فهو اعلم بموارده ولان الظ حصول براءة المتصرف المديون واما الحاكم فهو اعرف وايضا الظ عدم الخروج عن الضمان على تقدير العزل الى وان تعين صح ذلك من جهة الوصية لاصل عدم ضرورته لا بقبض المالك ووكيله واصل بقاء عدم براءة الذمة بعد الشغل وهو ظ وانما الفايدة تمام تقدم واتباع قول العلماء مع عدم نص فيه وتجويز جواز العزل اذ نفهم لا بعد على سقوط الضمان وان قلنا انه امانة فتأمل **قوله** ولو مات الخ دليل وجوب التسليم الى الوارث ووكيلهم الذي يتغلبون عليه بعد موت المالك ظ **قوله** ولو جهله الخ مر شرحه مفصلا عن قريب **قوله** ويجوز الخ يعني اذا كان للمسلم على الذمي يجوز اخذه منه من ثمن ما لا يجوز اخذ ثمنه للمسلم ويجوز ذلك للذمي مثل ثمن خمر باعه الذمي على مثله الذي يجوز له البيع عليه بشرط عدم التظاهر والاستتار وان علم المسلم الاخذ منه بذلك انه عليه ثمنا يكون في يده من ثمن ما لم يعط يجوز اخذه من كل ما له اذا كان مما يجوز تملكه ويبرأ ذمته بما يتصدق عليه باسم حقه وكانه الاجماع وايضا مستندا اليه في الاخبار مثل صحيحة داود بن سرحان قال سألت اباعبدالله ع عن رجل كانت له على رجل دراهم فباع خنازير وخمرا وهو ينظر فقضاه قال لا بأس به اما المقتضي فحلال واما البائع فحرام ومثله في باب الدين وعده في الكافي في باب بيع العصير والخمر في الحسن عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر فيها تامل لانه ان حملت على كون البائع مسلما فظ الاصحاب في بعض الاخبار عدم جواز الاخذ وان حملت على الذمي فقوله للبايع حرام محل التامل اذ يجوز له ذلك خفية الا ان يحمل على الاظهار كما هو الظ ولو سلم تحريمه للبايع حتى يكون محللا للقابض مشكل وبالجملة منه لا يخلو عن اشكال وحسنة زرارة عن ابي عبدالله ع في الرجل يكون له عليه الدراهم فيبيع بها خمرا وخنزيرا ثم يقضي منها قال لا بأس او قال خذها وهذه ايضا غير مقيد بالذمي يمكن حملها عليه وصرح بالذمي في رواية منصور قال قلت لابي عبدالله ع لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر والخنزير وانا حاضر فيحل لي اخذها فقال انما لك عليه دراهم فقضاك دراهم وفي السند كلام مع احتمال عدم العلم بكون ذلك المدفوع ثمن الخمر بعينه وبالجملة الاخبار مختلفة حتى يوجد في بعض منها جواز التصدق بثمن الخمر وفي حسنة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله ع في رجل ترك غلاما له في كرم له يبيعه عنبا او عصيرا فانطلق الغلام فعصر خمرا ثم باعه قال لا يصلح ثمنه ثم قال ان رجلا من ثقيف اهدى الى رسول الله ص راويتين من خمر فامر بهما رسول الله ص فاهريقتا وقال ان الذي حرم شربها حرم ثمنها ثم قال ابو عبدالله ع ان افضل خصال هذه التي باعها الغلام ان يتصدق بثمنها ويمكن حملها على الصغير كما هو الظ واستحباب التصدق به على جهل مالك الثمن الذي اشترى الخمر فيتصدق بثمنه وفيها بعد وفي بعض الاخبار يجوز بيع الخمر والخنزير وقضاء الدين منها بعد ان يسلم عليهم ولا يجوز له بنفسه بيعهما والحاصل انه ان كان اجماع فيعمل به والا فالاخبار مختلفة بحيث يشكل الجمع بينها والنظر الى القواعد ثم ومعلوم عدم جواز الاخذ عن الحربي لعدم الرواية وعدم الجواز له لعدم تقرير الشرع له على مذهبه وقيد في الذمي ايضا بالستر كما اشرنا اليه ولكن ليس بمعلوم انه حرام فظ عدم جواز الاخذ وان الاخذ ايضا حرام فلا يجوز كما هو الظهر والاحوط **قوله** ولا يصح الخ يعني لو قسم ما في الذمم لاشخاص بان قال احدهما للاخر ان ما في ذمة فلان لك تستوفيه وما في ذمة فلان لي استوفيه ورضي الاخر ويكون في ذمة شخص واحد فقسم بينهما كذلك فلو قال ما في الذمة كان عام واحض لا يصح تلك القسمة اي لا يترتب عليها اثرها فيبقى المال على شركته فكل ما حصل بيد احدهما للاخر شريكه فيه مثل ما كان قبل القسمة فلا يجوز التصرف فيه الا باذن الشريك الحكم المشترك بينهم ومستنده رواية غياث عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي ع في رجلين بينهما مال منه بايديهما ومنه غائب عنهما فاقتسما الذي في ايديهما واحتال كل واحد منهما بنصيبه فقبض احدهما ولم يقبض الاخر قال ما قبض احدهما فهو بينهما وما ذهب فهو بينهما ويؤيده عدم التعيين والقسمة فرع والشهرة ليست بحجة وابن ادريس خالف في نقل عنه ان لكل واحد ما قبض كما هو مقتضى القسمة والمستند غير معتبر لوجود غياث كانه ابن ابراهيم التبري فانه لزوم الشرط تقتضيه وكذا التسلط على ماله نفسه وجواز الاكل مع التراضي والتعيين التام ليس بمعتبر في القسمة بل يكفي في الجملة كما في المعاوضات فانه يجوز البيع ونحوه لا ان الدين المشترك بمنزلة دينين لشخصين للمالك ان يخص احدهما دون الاخر فلو كان قابل لتخصيص كل واحد قبل القسمة بحصته لامكن ذلك ايضا فان الثابت في الذمة امر كلي قابل للقسمة وانما يتعين بتعيين المالك فله ان يعين لكن الظ انه لا قايل بذلك قبل القسمة وبعدها القول به نادر من غير دليل والشهرة مع الخبر المجبور بها يمنع ذلك وهو يؤيد الاستحباب الاحتياط فتأمل **قوله** ولو باع الخ يعني لو باع شخص دينه الذي في ذمة اخر من اجنبي باقل مما عليه عينا او قيمة بحيث ما حصل فيه الربا وصح البيع بشرائطه وان كان نصرا وجب على المديون الذي بيع ما عليه من الدين دفع جميع ما عليه وما وقع عليه العقد الى
واي المشتري على الظ وهو الظ والموافق للقوانين لانه عقد صحيح من اهله في محله ووقع على الجميع فهو احد الطرفين فينتقل الى مشتريه كما ينتقل جميع الطرف الاخر الى البايع كما هو المقرر في المعاوضات والراي اشارة الى راي اخر نقل عن الشيخ وهو انه لا يلزم على المديون دفع اكثر مما اعطاه المشتري الى البايع الذي هو صاحب الدين ولا يظهر له وجه الا رواية محمد بن الفضيل قال قلت للرضا ع رجل اشترى دينا على رجل ثم ذهب الى صاحب الدين فقال له ادفع الي ما لفلان عليك فقد اشتريته منه فقال يدفع اليه قيمة ما دفع الى صاحب الدين وبرئ الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه ورواية ابي حمزة قال سألت ابا جعفر ع عن رجل كان له على رجل دين فجاءه رجل فاشتراه منه بعرض ثم انطلق الى الذي عليه الدين فقال له اعطني ما لفلان عليك فاني قد اشتريته منه كيف يكون القضاء في ذلك فقال ابو جعفر ع يرد عليه الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشترى به من الرجل الذي له عليه الدين وفيهما مع ضعف السند كما قاله في شرح ان محمد بن الفضيل نقل هذا المضمون تارة عن الامام وتارة عن ابي حمزة عن امام اخر وقد يجعل الشيخ مثل ذلك قادحا للرواية وان لم يكن كذلك انهما مخالفان للقوانين بل الكتاب والسنة خصوصا الاولى فانها يدل على عدم الملك للمديون للباقي ولا وجه له وان الثانية لا صراحة فيها لما قاله الشيخ اذ قد يكون ماله الذي اشتراه به مساويا لما عليه كما هو المتعارف في المعاوضات من عدم الزيادة قاله في شرح وهو انما نقل فيها الا الاخيرة واجاب به وبضعف السند والحمل على ما اذا حصل الربا ولا يمكن شيء منهما في

ولا يجوز بيع الدين بدين آخر وان اختلفا ويجوز بيعه بعد حلوله على المديون وغيره وبيعه بمضمون حالا لا موجلا ومن عليه حق ولم يتلدد فينا ظاره وان كان مختلفا لغا الفقر
الى التراضي ولو دفع المديون عرضا للقضا من غير مساعرة احتسب بقيمتها يوم القبض ويحل الديون المؤجلة بموت المديون لا بموت المدين والدية يحكم
مال المقتول تقضى منها ديونه وصاياه عمدا كان او خطا متن

# كتاب الدين

الاولى لا يحل ما بقي على ما كان عليه فتم ثم اعلم انه يجب ملاحظة عدم الربا وشرط الصرف لو كانا ثمنا ناكسا ير شروط البيع والظاهر عدم لزوم المجلس الثاني
لو وقع بطريق الصلح بخلاف الاولى فان الظاهر دخول الربا فيه كما عرفت **قوله** ولا يجوز الخ دليل عدم الجواز هو الرواية المشهورة من طريق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز
بيع الكالي بالكالي ومن طريق الخاصة رواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله قال قال رسول الله لا يباع الدين بالدين قال في القاموس الدين ما له اجل وما لا
اجل له فقرض وفي الكالي والكلاء ة بالضم النسيئة فلا يكون المحرم الا مع كون العوضين كليهما موجلين ولكن هل يعتبر كون التاجيل قبل العقد ام لا بل يصدق
مع تحققه بعده ايضا بان يبيع احدهما متاعه موجلا من الآخر بثمن كذلك فلا يكون محرما وظاهر العرف ذلك بل كلام الفقهاء ايضا حيث ما جوزوا الاكثر الا
اسلفا والنسيئة وقالوا لا يجوز تاجيلهما لانه بيع الكالي بالكالي ويمكن تخصيصه بالاول لان المتبادر من قوله بيع الدين بالدين والكالي بالكالي ان فيهم ظاهر ان تعيد
الوصف على العقد ويؤيده الاصل مع عدم العلم بالاطلاق عرفا وادلة جواز العقد من الكتاب والسنة والاجماع حتى يتحقق النهي وذلك يتحقق فيما تقدم
على العقد دون الغير مع ان سنده واية المنع والتحريم غير معلوم الصحة لان الاولى عامي ما عرف سنده والثانية ضعيفة بطلحة بن زيد البتري فالاختصار
على موضع اليقين اولى وان قيل بعد تسليم ايضا عرفا ومثله الكلام في صدقه على ما في الذمة حالا لانه يطلق عليه عرفا الدين فيقال لي على فلان دين كذا
وكذا وانه ما يعطى ويبيع وبالجملة يطلق على ما في الذمة مطلقا حالا او موجلا وهو شايع في العرف وان لم يكن في اللغة على ما تقدم فيمكن التحريم لذلك ايضا ولكن
تدريج الجواز بما تقدم فالظاهر ان لا كلام في جواز بيع الدين الحال على من عليه بالعين وبما في الذمة حالا او موجلا وفي الموجل بالاخير تامل بل مطلقا لعدم
استحقاق الطالب فيه مكان التسليم الذي هو شرط لصحة العقد وقد يمنع عند العقد بل يكفي في الجملة وعند طلب المشتري فلو كان الاجل مثل الاجل الاول او اكثر
يمكن الجواز واما على الغير فقد نقل المنع عن ابن ادريس ره وغيره جوز بعد الحلول ومنع القبل بالاخير بل الاول ايضا لما مر وانت بعد التامل فيما
تقدم يتحقق الامر ان دليل الجواز قوي فما خرج بالدليل الشرعي فهو الممنوع والباقي يبقى على حاله وانه يتحقق منع منه كون كليهما دينا موجلا قبل
العقد لا غير وان كان الاحتياط يقتضي منعه ايضا فتامل ثم انه لا بد في الجايز منهما ملاحظة شرايط البيع من عدم الزيادة وغيره وقوله وان اختلفا اشارة
الى دليل المنع ليس لعدم اتفاق الجنس وتحقق الربا بالتفاوت بالاجل بل كونه دينا بمنع مط وقوله يجوز بيعه بعد حلوله على المديون وغيره يحتمل ان يريد بيعه كما
مر لا بالعين سواء كانت حالا او موجلا وقوله وبيعه بمضمون حال لا موجل صريح في ذلك بعد الحلول يجوز بيعه على من عليه وعلى غيره لكن لا مط بل بالعين
مط وبالمضمون الحال اي في الذمة فيفهم منه انه لا يجوز قبل الحلول بيعه مط وبعده بالموجل فيه ما يحتاج الى التامل فانه يسبب ما يدل على جوازه قبل الحلول ايضا
بغير دين قبل العقد مط وبعده كذلك فالطريق الاولى ان الذي ثبت تحريمه هو القسم الواحد هو الدين الموجل بالموجل بشرط كونهما كذلك قبل العقد بالحقيقة
دليل الاجماع لعدم صحة الخبر ولو عمل بالخبر ينبغي تحريم الموجل مط بما في الذمة ايضا كما هو ظاهر عبارة المتن للصدق عرفا وان لم يكن لغة فتم ولا يخرج عن الاحتياط
علما وعملا **قوله** ومن عليه الخ كان دليله ما يظهر ان الحقين متساويان من غير فرق فرجح فيبرئ ذمة كل واحد بالذي في ذمة الآخر ولا يظهر دليل الحرد
بل ينبغي التراضي لان شغل الذمة معلوم ولا يحصل البراءة الا بما هو شرعا ولكل حق يمكن ان يكون لمطلبه استبقاؤه ولا يمنع من ذلك حقه في ذمته كما في الحدود
والتعزيرات ولا شك ان الاحوط هو التراضي من الجانبين بالابراء والصلح ونحوهما كما اذا كان مختلفا بان يكون احدهما ذهبا والآخر فضة او احدهما نقدا
والآخر جنسا او كل واحد جنسا **قوله** ولو دفع الخ وجه احتسابها بالقيمة يوم القبض انه انما دفعها عوضا عن ماله فلما لم يكن سعر ما له احتاج الى ان ثمنا
وقت الدفع بنية القضاء ودخوله في ملك الغريم عوضا عن ماله فلا فرق في ذلك بين ان يكون المدفوع مثليا او قيميا فان القيمة يوم القبض لا بد منه في الكل
والظاهر انه يدخل في ملك القابض لكن بشرط قبضه قضاء او بغير قصد عوض فلا تضر ويؤيده صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتب اليه في رجل كان له على رجل
فلما حل عليه لم يتعاطاه برطبا ما او قطنا او زعفرانا ولم يقاطعه على السعر فلما كان بعد شهرين او ثلاثة ارتفع الطعام والزعفران والقطن او نقص
سعر بن يحسبه لصاحب الدين سعر يوم الذي اعطاه وحل ما له عليه والسعر الثاني بعد شهرين او ثلاثة يوم حاسبه فوقع ليس له الا على حسب سعر وقت ما
دفع اليه الطعام انشاء الله قال وكتبت اليه رجل استاجر اجيرا ليعمل له بنا او غيره من الاعمال وجعل يعطيه طعاما او غيره ثم تغير الطعام والقطن عن
سعره الذي كان اعطاه الى نقصان او زيادة ايحتسب له بسعره يوم اعطاه او بسعره يوم حاسبه فوقع يحتسب بسعر يوم شارطه فيه انشاء الله والظاهر ان المكتوب
اليه هو الحسن العسكري صلوات الله عليه وعلى آبائه وولده لدلالة الظاهرة والسند صحيح مع ان المطلوب ايضا واضح بحمد الله **قوله** ويحل الخ وجه ان بقاء
الدين على الميت بعده لا معقول له ومعلوم انه لم ينتقل الى ذمة الورثة للعقل ولعدم تكليف احد بفعل غيره والظاهر انه اجماعي ايضا وسند الروايات مثل صحيحة
الحسين بن سعيد قال سألته عن رجل اقرض رجلا دراهم الى اجل مسمى ثم مات المستقرض ايحل مال القارض عند موت المستقرض منه او للورثة من الاجل
ما للمستقرض في حياته فقال اذا مات فقد حل مال القارض ولا يضر الاستثنا لما مر غير مرة ورواية ابي بصير قال ابو عبد الله اذا مات الميت حل ماله وما
عليه من الدين ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه انه قال اذا كان على الرجل دين الى اجل ومات الرجل حل الدين ويدل عليه ايضا الاخبار الدالة على عدم الصلوة
على الميت حتى ضمن عنه وبالجملة الاول الظاهر عندنا واما عدم حلوله بموت المالك فهو الظاهر لان المال كان موجلا وانتقل الى الوارث ينبغي ان يكون كما كان لعدم لزوم
شي على احد بموت غيره وللاستصحاب ولكن في بعض العبارات والروايات مثل رواية ابي بصير المتقدمة ما يدل على حلول ما له على الناس ايضا فيلزم ان يحل
بموت المالك ايضا وكلام البعض ليس بحجة والرواية التي مستنده ضعيفة السند بالارسال فانه رواها محمد بن عبد الجبار عن بعض اصحابه عن خلف بن حماد عن
اسمعيل بن ابي قرة وهو ايضا مجهول وابي بصير مشترك وفي خلف ايضا قول وان كان صحيحا فلا يمكن الخروج عما ذكرناه بمثلها ولا بما قال في الفقيه قال اذا
اذا مات الميت حل ماله وما عليه **قوله** والدية الخ الحكم لا يخلو عن اشكال بحسب النظر وبعض القواعد الا ان الظاهر انه لا خلاف فيه ومستنده الروايات
مثل رواية عبد الحميد بن سعيد قال سألت ابا الحسن الرضا عن رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالا فاخذ اهله الدية من قاتله اعليهم ان يقضوا الدين قال نعم

وان اذن لعبده في الاستدانة فاستدان لزم المولى اداؤه وان اعتقه على راي في تبيّنه وغرمائه وغرماء المولى في تقسيط التركة ولو اذن له في التجارة دون الاستدانة فاستدان وتلف المال لزم ذمة العبد ولو لم يأذن فيهما فكذلك ولا يتعدى العبد المأذون والاطلاق ينصرف الى الابتياع بالنقد ولو اخذ ما اقترضه مملوكه تخير المالك في الرجوع على المولى او الاتباع

ولو اذن في النسيئة فالثمن على المولى ولو اذم

قال قلت فهو لم يترك شيئا قال قال انما اخذوا الدية فعليهم ان يقضوا عنه الدين لسنده لابن بزيع الا ان الظاهر انه ابن سعيد لانه المذكور في زوجته وكثير ان لم يوثق الا انه قبل له كتاب فيه ولا يحتاج الى القول بان الدية انتقلت الى الميت فيجب قضاء ديونه ووصاياه منها متقدمة على الارث حتى يشكل محل الانتقال وملك الميت ثم بعد انتقالها انه انتقلت اليه قبل الموت مع منافيه اذ يمكن ان يقال انه يجب صرفها في وصاياه وديونه لامر الشارع وان لم يصر ملكا له لانها عوض عن نفسه فصرفها فيما يخلص نفسه من العقاب يثبت ذلك من صرفها الى الورثة بعض ولتا فيهما اولى من صرفها الى غيرهما اذ يندو وصيته مقدم على الارث فكانها بمنزلة نفسه ما دام هو محتاج لا يجوز صرف ما له وعوضه في غيرها وما بقي بعد ذلك يصير ارثا للورثة ولا فرق في ذلك بين كون القتل عمدا واخذت الدية او خطاء موجبا لها والظاهر عدم جواز العفو عنها في الخطاء وفي جوازه عن القتل او القصاص في العمد قبل اداء الدية تامل وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله قوله واذا اذن الخ الذي يقتضيه النظر ان العبد يملك قال في شرح غيره انه المشهور وان قال في كره انا لما قلنا انه لا يملك وقد سبقت هذه المسئلة ويمكن كونه مجوزا عليه ولا شك في ذلك فيما اذا كان مسلطا للتصرف في نفسه بحيث يتوجه ضرر على المولى فلا يجوز بدون اذنه واما ملك حق فولا شرعيا وبحث من غير لزوم محذور ويمكن عدم الحجر عليه كما نقل عن بعض العامة في كره ولكن ان يؤل الى المنازعة والخصومة فيؤثر ضررا ويمكن كونه مجمعا عليه عند الاصحاب ويجيء تكليفا ما لزمه من غير اذن المولى من القرض وثمن المبيع وغيره لا يضمنه ولا يكون في كسبه ايضا بل يكون في ذمته الى ان ينعتق ولا فرق بين كون المولى م صاحب المال عالما بذلك عدمه وجهه ظ واما اذا اذن له ان يفعل ذلك لنفسه فعلى القول بالملك يصح مع ضمنه وبيعه وشرائه وغيره لذلك على القول بعدمه لا يصح شيء من ذلك ح الا لنفسه لا لمولاه لعدم تملكه ولعدم الاذن للمولى ونقوم الصحة للمولى بانه اذن اذنا خاصا فاذا بطل العقد الخصوصية بقي المطلق فاسد وهو ظ ومذكور في محله ايضا وح يمكن الضمان على المولى مع جهل المالك بالمسئلة واعتقاده انه عبد مأذون من المولى فما يتصرف فهو للمولى وان كان لنفسه خصوصا مع علم المولى بانه لا يملك لانه غار للمسلمين بصرف المال الى عبده ولكن الظ العدم واما على القول بالملك فان كان المالك عالما بالمسئلة فلا ضمان على المولى وهو في ذمته حتى ينعتق وهو ظ لان المالك عالم واذن المولى للتصرف لنفسه ما لك لا يوجب ضمانا والظ انه كذلك مع جهله ايضا لان التقصير منه لا من المولى وقد سلط المالك محضا ما لكا في نفس الامر شرعا على ما لا يكون الضمان عليه وتوقف جواز تصرفه على اذن المولى وقد اذن لا يوجب ضمانا عليه وهو ايضا ظ واما اذا استدان للمولى باذنه فالظ انه لا كلام ولا نزاع لاحد في لزومه على المولى كما نقل عن لف وجهه واضح لانه كالوكيل فلا شيء عليه لانه مع الخروج عن الوكالة والغرض عدمه اما الروايات فلا يخ عن اضطراب اصحها سندا صحيحة ابي بصير عن ابي جعفر ع قال قلت له الرجل يأذن لمملوكه في التجارة فيصير عليه دين قال ان كان اذن له ان يستدين فالدين على مولاه وان لم يكن اذن له ان يستدين فلا شيء على المولى ويستسعى العبد في الدين هذه ظاهرة في ان الاذن للاستدانة للمولى وهو ظ وعليه حملناه لكن قوله ويستسعى عبد ظ لانه غير مأذون من المولى فلا ينبغي الضمان عليه بوجه السعي حال كونه عبدا ضمان عليه لان كسبه له فيمكن حمل الاستسعاء على بعد العتق وهو بعيد مع ان الحر لا يستسعى في تحصيل الدين الا ان يقال في ذلك اذا كان الدين حال الحرية او يحمل تكليف الاستسعاء على الجواز او يقال ان المولى لما اذن له في التجارة وهي مظنة الاذن في الاستدانة لم يكن الدين مخصوصا اذا كان للتجارة على المولى ولما لم يأذن يكون في كسبه وهو تام لانه ان كان من ضروريات التجارة بحيث يفهم الاذن فيه من الاذن في التجارة ينبغي ان يكون في مال المولى مط والا لم يكن الاستسعاء ايضا وامار واية ظريف الاكفاني قال كان اذن لغلام له في الشراء والبيع فافلس ولزمه دين فاخذ بذلك الدين الذي عليه وليس يساوي ثمنه ما عليه من الدين فسال ابا عبد الله ع فقال ان بعته لزمك وان اعتقته لم يلزمك الدين فعتقه ولم يلزمه شيء وما في رواية زرارة من صرف ما في يد العبد التاجر ورقبته ايضا في الدين مع عدم الوفاء يرجع المال الى الورثة ان كان للمولى مال اخر الا ان يضمن الورثة الدين فيكون المال والعبد لهم فحملهما الشيخ على الاذن في الاستدانة ايضا لا في البيع والشراء فقط لرواية ابي بصير المتقدمة وكذا رواية وهب بن حفص لو اقفي الثقة عن ابي عبد الله ع الى قوله وسالته عن مملوك يشتري ويبيع قد علم بذلك مولاه حتى صار عليه مثل ثمنه قال يستسعى فيما عليه لكن في الاولى اشكال من جهة الفرق بين العتق والبيع ولهذا قال في كره كان استبقاه او باعه يلزمه دينه وان اعتقه يلزم العبد ثم يحتمل الزام المولى مط مع الاذن في الاستدانة كالشيخ وقال هذا هو المش والاستسعاء في رواية ابن حفص ايضا مشكل لما مر ويوجه له الاصحاب المتقدمين للروايات مثل الشيخ وغيره مع انه ليس سند شيء منها بصحيح الا رواية ابي بصير وبينها ايضا تامل من جهة اشتراكه وان كان الظ انه الثقة والرواي اشارة الى راي اخر لبعض الاصحاب في انه ان اعتقه فدينه على العبد كما نقله في كره ونقل عن الشيخ في النهاية وابن البراج لرواية ظريف المتقدمة ويمكن الحمل على قول اخر انه مط على العبد وكلاهما غير واضح لما مر قوله ويستوي الخ هذا ظ بعد كون الدين على المولى فان دينه صار دين المولى ويتساوى الغرماء في ذلك ويقسمونه بالنسبة قوله ولو اذن الخ الظ انه اعم من ان يمنع الاستدانة او سكت عنها ووجه لزوم الدين على العبد دون المولى ظ ويفهم مما تقدم ايضا نعم يمكن ان يلزم المولى في صورة السكوت اذا كان الاذن في التجارة مستلزما للاذن في تلك الاستدانة مثل ضروريات التجارة مع عدم مال المولى عنده فيكون مثل الاذن الصريح في الاستدانة فتم ومعلوم انه لو لم يأذن في التجارة ولا في الاستدانة ان حكمه حكم عدم الاذن في الاستدانة مع الاذن فيها في انه يلزم العبد بل بالطريق الاولى وايضا معلوم عدم جواز تعدي العبد بل غيره من المأذونين والوكلاء عن ما اذن فيه وهو ظ قوله والاطلاق الخ اطلاق الاذن في البيع ينصرف الى البيع نقدا سواء كان الاذن لعبده او لغيره لانه المتعارف الشايع والمتبادر من قوله بع مثلا ولان المصلحة فيه فلا يتجاوز الى ما لا مصلحة فيه ظاهرا الا بالاذن ولانه معلوم فيه الاذن دون الغير فيقف عنده لعدم جواز التصرف في مال الغير عقلا ونقلا الا باذنه والشمول للنسيئة غير معلوم فيقف عنده لئلا يكون اكل مال بالباطل وشمول التجارة عن تراض غير ظ ويمكن كونه مجمعا عليه منصوصا ايضا قوله ولو اذن في النسيئة الثمن على المولى معلوم كون الثمن على المولى لو اذن له في الشراء للمولى نسيئة كما ان في النقد عليه ويمكن مع الاطلاق ينصرف الى المولى ايضا واما اذا صرح بانه له فقدم البحث فيه قوله ولو اخذ الخ يعني

لو اقترض

كتاب المتاجر

لو اقترض مملوك شخص من شخص واخذه منه مولاه تخير المقرض بين الرجوع الى المولى لان المال صار عنده فياخذ عينا او مثلا او قيمة وبين الرجوع على
العبد لانه المقترض فلو لم يتمكن يصبر الى ان ينعتق ويملك مقداره فاضلا عن مستثنيات الدين هذا لفظ المتن وفيه تامل لانه ان كان اقتراض العبد
لنفسه باذن المولى وقلنا ان العبد يملك مع ان المص لا يقول به صح الاقتراض ويشكل جواز اخذ المولى منه وعلى تقديره فرجوع المالك اليه مشكل لانه صار ملكا
للعبد وان اخذ عنه المولى فليس له الا الاخذ من العبد مثل ان ذات شخص غير العبد فاخذه عنه شخص اخر الا ان يقال يجوز اخذه عين مال القرض فياخذ
اينما كان سواء كان المقترض عبدا ام لا والاخذ مولاه ام لا وان كان للمولى باذنه فالرجوع الى العبد لا وجه له وهو ظ وان كان بغير اذنه سواء كان
لنفسه او للمولى ولنفسه بالاذن مع القول بعدم الملك كما هو مذهب المص فانه ح ينبغي بطلان القرض فيلزم لوازم القبض بالعقد الفاسد ويمكن تنزيل
المتن على ذلك فهو بعيد **فروع الاول** يكره النزول على الغريم واكل طعامه خصوصا فوق الثلثة وينبغي احتساب هديته من دينه لرواية سماعة
قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل ينزل على الرجل وله عليه دين اياكل من طعامه فقال نعم ياكل من طعامه ثلثة ايام ثم لا ياكل بعد ذلك شيئا ورواية
جراح المداينى عن ابى عبد الله ع انه كره ان ينزل الرجل على الرجل وله عليه دين وان كان نوزنها له الا ثلثة ايام حمل الاول مع عدم الصحة على الكراهة للجمع
والاصل وسائر ما يدل على الجواز لصحيحة الحلبى عن ابى عبد الله ع انه كره للرجل ان ينزل على غريمه قال لا ياكل من طعامه ولا يشرب من شرابه ولا يعلف
علفه لما مر وصحيحة جميل بن دراج عن ابى عبد الله ع فى الرجل ياكل عند غريمه او يشرب من شرابه او يهدى له الهدية قال لا باس به ورواية غياث بن ابرهيم
البترى عن جعفر عن ابيه ع ان رجلا اتى عليا ع فقال ان لى على رجل دينا فاهدى الى هدية قال احسبه من دينك ينبغى فى تلك الصلاحية ان لا يحصل للغريم اذى و
كراهة وغيظ فان اذى المؤمن وغيظه نعوذ بالله منه حرام فانه ان امكنه بحيث لا يعسر به وكان يحب مثال ذلك فلا باس الا انه ينبغى ان يعلم بل برئ ذمته
بمقدار ما حصل له منه النفع بل الزيادة اولى للتاكيد الثانى قد تقدم ان القرض الذى يجر النفع حرام وقد نقل عليه الاجماع فى شرح يع وان مستنده خبر عن النبى
وقد مر ما يؤيد تحريم الربا فى الجملة وان كان النفع المحرم فى القرض غير مشروط بحصول الربا لحصوله فى غير الربوى وليس سببه الربا ولهذا يجوز القرض المحل
فى الربوى ايضا مع عدم جوازه فى البيع وقد مر ان المراد مع الاشتراط وعليه يحمل الاخبار المطلقة للجمع مثل ما فى صحيحة يعقوب بن شعيب الثقة عن ابى عبد الله ع
قال لا يصلح اذا كان قرضا يجر شيئا فلا يصلح وقد دلت اخبار كثيرة على جواز النفع بالقرض بل انه نعم الجار عن الاخبار انه لا يختص بسببه منها ايات العكس
مع ذلك لا ينبغى كراهة الانتفاع باموال القرض مطلقا اركانه متعرض جهة خصوصا اذا كان ذلك للقرض فقط او الانتفاع غير معتاد بينهما ولهذا قال فى صحيحة يعقوب
بن شعيب ان كان معروفا بينهما فلا باس وان كان انما يقرضه من اجل انه يصيب عليه فلا يصلح ويمكن حملها على الشرط ايضا كما مر ويمكن حمل بعض المطلقات
عليها ويدل عليها ايضا رواية اسحق بن عمار عن العبد الصالح ع قال سالته عن الرجل يرهن العبد او الثوب او الحلى او المتاع من متاع البيت فيقول صاحب
الرهن للمرتهن انت فى حل من لبس هذا الثوب فالبس الثوب وانتفع بالمتاع واستخدم الخادم قال هو له حلال اذا احله وما احب له ان يفعل ولا يخفى ما فيه من
المبالغة فانهم اينما وقد ورد اخبار بعضها صحيح فى انه يجوز القرض واخذ الاجرة من بيع مال اهل السواد والنبط مع انهم لو لم يقرضوا لم يعطوا للبياع بل يقولون
اخرجنا متاعنا وانما نبيعك لتقرضنا والا لتعطى غيرك مثل رواية ابى بصير عن ابى جعفر ع وصحيحة جميل بن دراج ولولا ما يصرفون الينا من غلاتهم لم
يقرضهم فقال لا باس الثالث لو اعطى بدل ماله المديون متاعا يجوز وهو ظ مما مر ويدل عليه ايضا رواية على بن محمد قال كتبت اليه القرض يجر المنفعة
هل يجوز ام لا فكتب ع يجوز ذلك وكتبت اليه رجل له على رجل تمر او حنطة او شعير او قطن فلما تقاضاه قال خذ بقيمة ما لك عندى دراهم يجوز له ذلك ام
لا فكتب يجوز ذلك عن تراض منهما ان شاء الله تعالى الرابع قال فى كره ولا ينبغى للرجل ان يحبس الدين عن صاحبه مخافة الفقر ودل عليه خبر محمد بن مسلم الدال
على انه موجب للفقر والظاهر ان مراده مع عدم التحريم وفى نفى الجواز والمراد بلا ينبغى التحريم او يريد باعتبار العلة اى مخافة الفقر فانه صرح بوجوب
المبادرة قال يجب على المديون المبادرة الى قضاء الدين ولا يحل له تاخيره مع حلوله وتمكنه من الاداء ومطالبة صاحب الدين فان اخر والحال هذه كان عاصيا
ووجب على الحاكم حبسه لرواية عمار عن ابى عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع يحبس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يامر فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى
باعه فيقسمه بينهم يعنى ماله ورواية غياث عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان يحبس فى الدين فاذا تبين له افلاس وحاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا ولعل
الوجوب يفهم من انه لو لا يجب لما ناسب الحبس الذى هو ضرر عظيم ويؤيده ان الظاهر ان انتزاع المظلوم من الظالم واجب على القادر خصوصا الامام والفرض
عدم الحصول الا بالحبس فيجب ولا يبعد ذلك على الحاكم ايضا لانه نائبه ومن باب الامر بالمعروف ثم قال اذا ثبت هذا فلو اصر على الالتواء كان فاسقا
لا يقبل شهادته ولا تصح صلوته فى اول الوقت بل اذا ضيق ولا يصح شىء من الواجبات الموسعة المنافية للقضاء فى اول وقتها وكذا غير الدين من
الحقوق الواجبة كالزكوة والخمس وان لم يطالبه الحاكم لان اربابها فى العادة مطالبون وايضا الحق ليس لشخص معين حتى يتوقف على الطلب لا التواء هو
الشاق والمطل على ما يفهم من ق قال فيه ايضا المطل التسويف بالعدة فيفهم من كلامه ان التاخير عن اداء الدين كبيرة بل ان جميع الحقوق فورية فما ليتها
كانت ثم لا يشك لتسليم النفس للقصاص والحد والاستبراء ممن اذاه بغيبة ونحوها ونحوه من صحة العبادة المنافية لها فى سعة وقتها ودليلها ما اشرنا اليه
مع غيره ما ثبت فى الاصول ان الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده الخاص وهو مبطل العبادة معتقدا ولا غبار فيه كما يظهر من التامل فى دليله ثم ان
عزم المديون ولم يتمكن من القضاء او تمكن ولم يطالب لم يجب الاداء فان خلف شيئا يدفع عنه فان قضى لم يقض مع وصية او لم يخلف شيئا وكان الدين
مصروفا فى المباحات وكان عزمه القضاء لم ياثم ويدل عليه بعض الروايات المتقدمة مثل صحيحة عبد الغفار الجازى وغيره ومعلوم حصول الاثم مع عدم احد
القيود كالمطول بالدين لوجوب ادائه وان يكون خاليا لا مانع من الاداء ونحو ذلك لا شك فى وجوبه عقلا ونقلا والذى يظهر من كلامهم انه يجب دفع
جميع ما يملكه فى الدين عدا دار السكنى وعبد الخدمة وفرس الركوب ان كان من اهلها وقوت يوم وليلة له ولعياله الا انه يزيد نفقتهم الواجبة

وقد يستثنى بعض الامور المحتاج اليه غالبا ايضا مثل الكتب العلمية لاهلها وثياب التجمل ونحو ذلك ولعل دليلهم عموم ادلة وجوب اداء مال الناس عقلا
ونقلا مع التمكن ولا يبعد كونه مجمعا عليه بين المسلمين وح ينبغي الدليل على المستثنيات فدار السكنى نقل في كره اجماع علمائنا على عدم جواز بيعها خلافا
للعامة والمستند الروايات مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا يباع الدار ولا الجارية في الدين وذلك انه لا بد للرجل من ظل يسكنه وخادم يخدمه
ورواية زرارة قال قلت لابي عبد الله ع ان لي على رجل دينا وقد اراد ان يبيع داره فيعطيني قال فقال ابو عبد الله ع اعيذك بالله ان تخرجه من ظل راسه
اعيذك بالله ان تخرجه من ظل راسه ولا يخفى المبالغة فيها من وجوه ولا يضر القول في ابرهيم بن عبد الحميد الذي فيها بانه واقفي ثقة وما روي في الحسن
ان محمد بن ابي عمير كان رجلا بزازا فذهب ماله وافتقر وكان له على رجل عشرة الاف درهم فباع دارا له كان يسكنها بعشرة الاف درهم وحمل المال الى بابه فخرج
اليه محمد بن ابي عمير فقال ما هذا فقال هذا مالك الذي لك علي قال ورثته قال لا قال وهب لك قال لا قال فهل هو من ثمن ضيعة بعتها قال لا قال فما هو قال
بعت داري التي اسكنها لاقضي ديني فقال محمد بن ابي عمير حدثني ذريح المحاربي عن ابي عبد الله ع قال لا يخرج الرجل من مسقط راسه بالدين ارفعها فلا حاجة لي
فيها والله اني لمحتاج في وقتي هذا الى درهم واحد وما يدخل ملكي منها درهم واحد نقله في كره عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن محمد بن ابي عمير عن ذريح المحاربي
عن ابي عبد الله ع الخ وفيها ايضا مبالغة تفهم من فعل محمد بن ابي عمير ويفهم ايضا كثرة تقواه رح حيث سئل هذه السؤالات مع عدم الوجوب عليه ثم ما
قبل مع وقوع البيع من غير اشارة منه وكمال الاحتياج الى ثمنه وعدم العلم بجنس هذا الثمن منه ثم ان الظاهر ان المراد بقولهم لا يجوز بيع الدار مثلا عدم جواز
البيع عليه من الحاكم اذ اجبره عليه ويمكن ان لو باع من غير جبر يجوز البيع ويجوز قبض الثمن وصرح في كره بانه اذا باع باختياره جاز قبض الثمن وان امتناع محمد
كان لتقواه او لعلمه بانه انما باع مجبورا للطلب والجبر ويمكن ايضا ان لو كان الشخص ذا دار في بلد ولا يسكنه يجب بيعه وان كان ذا دار سكناه فيه فضلة وايضا لو كان
في داره مستغني عنها يمكن تكليف بيعها وكذا لو كان له دار غلة بل دار يمكن تحصيل اخرى بثمنها واداء الدين ينبغي كذلك وكذلك الخادم ويشعر به رواية
مسعدة بن صدقة قال سمعت جعفر بن محمد ع وسئل عن رجل عليه دين وله نصيب في دار وهي تغل غلة فربما بلغت غلتها قوته وربما لم تبلغ حتى يستدين فان
هو باع الدار وقضى دينه بقي لا دار له فقال ان كان في داره ما يقضي به دينه ويفضل منها ما يكفيه وعياله فليبع داره والا فلا ولكن في السند والدلالة
تأمل ويدل على عدم وجوب بيع ضيعة منها معيشته صحيحة بريد العجلي قال قلت لابي عبد الله ع ان علي دينا واظنه قال لايتام واخاف ان بعت ضيعتي بقيت
ومالي شيء قال لا تبع ضيعتك ولكن اعط بعضا وامسك بعضا ويفهم منها عدم وجوب بيع شيء يعيش به مطلقا دار غلة ام لا فتأمل فانها منافية لقول الاصحاب ظاهرا
وكذا رواية عمر بن يزيد قال اتى رجل ابا عبد الله ع يقتضيه فقال له ليس عندنا اليوم شيء ولكن يأتينا خطر ووسمة فتباع ونعطيك ان شاء الله فقال له الرجل
عدني فقال كيف اعدك وانا لما لا ارجو ارجى مني لما ارجو فانه يبعد كونه بحيث ما كان عنده الا قوت يوم وليلة مع ان الظاهر ان عنده ثروة وايضا
قال فتباع وهو ايضا يشعر بجواز التأخير وبالجملة يفهم من هذه وامثالها ان الامر ليس بهذه المثابة التي ذكره الاصحاب في ضيقه مع انه ليس لهم على ذلك على
ما رأيت نص خاص صريح ولا ظاهر ولكن هم اعرف والاحتياط معهم ويمكن حملها على عدم الطلب المضيق ويؤيده في الاولى انه قال لايتام فقد لا يكون لهم
ولي يطلب فيعطي وينفق هو عليهم ما يحتاجون اليه بالتدريج فتأمل وايضا يستبعد استثناء مثل الخادم والفرس ونحوهما دون قوت اكثر من يوم وليلة واما
الفرس فيدل على استثنائه والخادم فكانه الاجماع والمستند الحسنة الحلبي المتقدمة واما غيرهما فما رأيت الى الان رواية غير انه ذكرها الاصحاب وقد يستدل
بالضرورة والحاجة وذلك غير واضح مع عدم النص فان قوت اكثر من يوم وليلة احوج فبعد ثبوت وجوب اداء الدين فيهما امكن فيشكل استثناء هذه الامور
الا ان ذلك لا دليل عليه نصا خاصا فيمكن وجوب ما هو العادة في الاداء وبيع ما هو كذلك وغير المحتاج عادة وكذا تكليفه بالبيع بانقص من القيمة ولكن يشكل
القول به لعدم ظهور القائل وبالجملة الذي يفهم منهما ليس الامر على هذا الضيق ولا بهذه الوسعة الذين ذكرهما الاصحاب الا انا ما نجد القائل بغيره بل الذي يفهم
من سكوتهم عدم الخلاف عن العامة ولا عن الخاصة في ذلك فيكون اجماعيا فينبغي التوقف هنا وبيع ما زاد على المحتاج اليه من المستثنيات كالبيت
غير بيت السكنى بل بعضه المستغني عنه وكذا الخادم والفرس ولا يبعد بيعهما اذا كانتا رفيعتين تؤدي بعض الثمن بالدين وشراء ادون ان امكن و
ان منع ذلك ايضا في بعض الكتب مثل كره لعموم دليل المنع وهو في الدار والخادم لا اصل لما مضى الا غيره وجوز في كره قضاء الدين لو باع مثل هذا الثوب
والفرس والعبد وقبض ثمنه كما لو باع الدار الواحدة باختياره كما قلناه وقال ابن بابويه وكان شيخنا محمد بن الحسن رض يروي انه ان كانت الدار واسعة يكتفي
صاحبها ببعضها فعليه ان يسكن منها ما يحتاج اليه ويقضي ببقيتها دينه وكذلك ان كفته دار بدون ثمنها باعها واشترى بثمنها دارا ليسكنها ويقضي بباقي
الثمن دينه رواية في الفقيه كما نقله وهذا مؤيد لما قلناه من بيع الدار والخادم وان منعه في كره والظاهر ان محمد بن الحسن هو ابن الوليد وقيل انه ثقة و
شيخ الصدوق ويبعد نقله رواية مرسلة في هذا الكتاب مع عدم العمل بها فكانه عمل بها شيخه ايضا فتأمل الخامس اذا ضمن احد عن الميت دينه برأت ذمته
ولا اثم عليه ايضا سواء كان قبل الموت في المرض او بعده ودليله ان الضمان ناقل فهو بمنزلة اداء المال ويؤيده الروايات مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله ع في الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء فقال اذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمة الميت ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع
في الرجل يكون عليه دين فحضره الموت فيقول وليه علي دينك قال يبرئه ذلك وان لم يوفه وليه من بعده وقال ارجو ان لا يأثم وانما اثمه على الذي
يحبسه وهذه تدل على وقوع الضمان من غير صيغة التي ذكروها وهما يدلان على ان الضمان ناقل كما قاله الاصحاب خلافا للعامة ويجيء السادس الكفن
مقدم على الدين كانه لا خلاف عندهم في ذلك والمستند مثل صحيحة زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل مات وعليه دين بقدر كفنه قال يكفن بما ترك الا
ان يتجر عليه انسان فيكفنه ويقضي بما ترك دينه وفيها دلالة على صرف المال بعد بذل الكفن في الدين وثواب تكفين الميت ولهذا روي ان من كفن ميتا كان
كمن كساه مدة حيوته وتدل على تقديم الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الارث كما هو قولهم والرواية والاية فتأمل السابع قال في كره لا يحل مطالبة المعسر ولا حبسه ولا

كتاب الرهن

المقصد الثاني في الرهن وفيه مطلبان الاول عقد الرهن الايجاب كرهنتك وهو وثيقة عندك وشبهه والقبول كقبلت وتكفي الاشارة الدالة عليه مع العجز عن النطق متن

ملازمته عند علمنا انه لجمع ومستندهم ظاهر الاية والاخبار والرواية المتقدمة عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس واحتياج خلى سبيله الثامن لو استدانت الزوجة النفقة الواجبة على الزوج دفع اليها عوضه وهو ظاهر لان نفقة الزوجة دين عليه عندهم فهو واجب عليه كما يظهر ان لو ثبت ذلك ومستنده قول الباقر عليه السلام قال على عليه السلام المراة تستدين على زوجها وهو غائب فقال يقضي عنها ما استدانت بالمعروف التاسع يقضي الحاكم دين الغايب اذا ثبت عنده مع المطالبة المستحقة وهو مما لا خلاف فيه على الظ كما انه يحكم عليه ويعطي مال المدعي كذا نفقته وحبسه وامثاله وغيره لك وقد يدل الاول رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الغايب يقضى عنه اذا قامت البينة عليه ويباع ماله ويقضى عنه وهو عنه غايب ويكون الغايب على حجته اذا قدم ولا يدفع المال الى الذي اقام البينة الا بكفلاء اذا لم يكن مليا وكانه يريد بالكفلاء الضمنا لعدم الكفيل لو كان المدعى حاضر او هو ظ فتامل العاشر لو لا يجبر المضاربة بالدين الا بعد القبض ويدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام في رجل يكون له مال على رجل فتقاضاه فلا يكون عنده ما يقضيه فيقول له هو عندك مضاربة فقال لا يصلح حتى يقبضه منه وما عرفت الاجماع هنا والرواية ضعيفة وعموم المشروعية يدل على الجواز ويجيء الحادي عشر يجوز القرض في بلد مع شرط ان يقبضه في بلد اخر وادعى عليه الاجماع في كره وعموم الادلة يقويه وكذا صحيحة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يسلف الرجل الورق على ان ينقدها اياه بارض اخرى ويشترط ذلك قال لا باس وصحيحة ابي الصباح الكناني انه عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يبعث بمال الى ارض فقال الذي يريد ان يبعث به معه اقرضنيه وانا اوفيك اذا قدمت الارض قال لا باس بهذا هذا ظ انما البحث في انه هل يلزم ذلك ام لا ويجوز له ان يطلب بما يريد فظ كلامهم في عدم لزوم الاجل في القرض وان القرض جائز دائما الا ان يشترط في عقد لازم الجواز ومقتضى ذلك لزوم الشرط عدمه وكذا نفي الضرر اذا فرض انه قد تعسر او يكون قليلا في بلد المطالبة دون بلد الشرط وغير ذلك من الضرر واما العكس فالظ انه ليس بلازم بل كان للمقترض دفع ذلك ويجب القبول تامل في الفرق الثالث عشر قد مر استحباب حسن القضاء والاقتضاء والمسامحة فيهما ويؤيده ما روي عن العامة في كره خياركم احسنكم قضاء ومن طريق الخاصة ما روي في الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله ليس من غريم ينطلق من عند غريمه راضيا الا صلت عليه دواب الارض ونون البحور وليس من غريم ينطلق عن صاحبه غضبان وهو ملي الا كتب الله عز وجل بكل يوم يحبسه وليلة ظلما الرابع عشر يجوز في القرض اشتراط امر سائغ مثل رهن وغيره وقال في كره القرض عقد قابل للشروط السائغة فلو اقرضه شيئا بشرط ان يقرضه مالا اخر لا يلزمه ما شرط بل هو وعد وكذا لو وهبه ثوبا بشرط ان يهبه غيره وكذا لو اقرض بشرط ان يقرضه وقد مر التامل فيه وان الاصل العدم ومزيد التامل في الهبة الا ان يريد مع عدم اعطاء العوض قال في كره اذا اعطاه دينه الحال يجب القبول وان كان بعضه وسلم هو ذلك جميعه مرة واحدة ولا يجب قبل الاجل وفي الوجوب تامل وان كان الاولى ذلك الخامس عشر الظ انه يجوز المقاصة مع تعذر الاستيفاء بشرط عدم احلافه بالحلف الشرعي المسقط ولا يضر حلفه من غير الاحلاف والظ انه لا يشترط اذن الحاكم ولا عدم امكان الاثبات عنده لاحتمال الاحتياج الى اليمين الذي هو مكروه او قد تخرج البينة مع عموم الادلة وهو عدم الضرر وصحيحة داود بن زربي قال قلت لابي الحسن عليه السلام اني اعامل قوما فربما ارسلوا الي فاخذوا مني الجارية والدابة فذهبوا بها مني ثم يدور لهم المال عندي فاخذ منه بقدر ما اخذوا مني فقال خذ منهم بقدر ما اخذوا منك ولا تزد عليه وصحيحة ابي بكر الحضرمي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل كان له على رجل مال فجحده اياه وذهب منه ثم صار بعد ذلك للرجل الذي ذهب له مال قبله ايأخذه مكان ماله الذي ذهب منه ذلك الرجل قال نعم ولكن لهذا كلام يقول اللهم اني اخذه مكان مالي الذي اخذه مني واني لم اخذ ما اخذت منه خيانة ولا ظلما لعل قوله هذا مستحب لعدمه في الرواية الاولى ويفهم من الفقيه اشتراط جواز الاخذ بحيث قال لم يجز ان ياخذ منه حقه بعد ان يقول ما امر به وما قد ذكرته وفي صحتها تامل لاني ما رايت توثيق داود وفي كتاب النجاشي الذي صحح عليه خط ابن طاوس غالبا ولكن نقل العلامة في صه وابن داود في كتابه عنه توثيقه مع اهمال الشيخ فلعل في غير الكتاب ويكون في النسخة غلط وابو بكر الحضرمي غير منصوص على توثيقه في محله بل مدح في الجملة ولكن نقل ابن داود في كي توثيقه عن كش وفيه تامل لعدم نقله في بابه وكذا العلامة مع نقل ما نقل عنه وايضا ليس عادة كش التوثيق بل النقل فقط الا انهما موافقتان لما ذكره الاصحاب من غير ذكر الخلاف مع تصريحهم بصحة غيرهما فتامل ولكن الظ عدم جوازه اذا كان امانة وقد يفهم وتدل عليه الوصية في الاية والاخبار على اداء الامانة عموما وتدل بخصوصه صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون لي عليه حق فيجحدنيه ثم يستودعني مالا الى ان اخذ ما لي عنده فقال لا هذه خيانة وصحيحة سليمان بن خالد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع لي عنده مال وكابرني عليه وحلف ثم وقع له عندي مال آخذه لمكان مالي الذي اخذه واجحده واحلف عليه كما صنع هو فقال ان خانك فلا تخنه ولا تدخل فيما عبته عليه قال في الفقيه وفي خبر اخر ان استحلفه على ما اخذ منه فجائز له ان يحلف اذا قال هذه الكلمة وهذا ايضا يشعر بلزوم هذه الكلمة فتامل ثم جمع بين الاخبار اذا كان احلفه لا يجوز الاخذ من ماله مقاصة لسقوط الحق به للاخبار وكذا اذا كان امانة واما اذا كان غيرهما فيجوز فلا منافاة في تلك غير بعيد فتامل

قوله المقصد الخ اي في بيان عقد الرهن بقرينة الثاني في الاحكام وهو الايجاب والذي هو الايجاب والقبول ترك تعريفه لظهوره او لفهم اجزائه من قوله الايجاب الخ فانه قد يطلق على العقد الذي شرع لاخذ نايب منا ما له واليه اشار في كره بقوله عقد شرع للاستيثاق على الدين كان في لفظ الدين اشارة الى عدم شرع الرهن للاعيان المغصوبة او الذرك كما هو مذهب البعض ويؤول كلها الى الدين او اراد بالدين ما يعم وقد يطلق على ما يرهن كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة فانه جمع رهن كما في ق لكن في قاموس ولهذا انث صفته والمراد منه ما يرهن وهو الذي اشار اليه في يع وهو وثيقة لدين المرتهن واراد به الدين الذي ياخذ نايب ما له وثيقة فلا دور واورد الدين في البحث الذي تقدم فلا نقض والوثيقة يطلق على المذكر والمؤنث كما قال في كره وغيرها يقول في الضيعة هذا وثيقة دينك فانه يراد به ما يوثق به مطلقا من غير نظر الى التانيث والتذكير فاستويا فيه بحسب الاستعمال فخرج التاء عن كونها للتانيث كما قال في مجمع البيان يقول ما جاءني اي امراة ونحوها يقصد العموم فكانه قال ما جاءني من احد مذكرا لفعل ويحتمل كونها للنقل كما قال في ح يع والامر

ذلك هين ولكن ظ المتن انه لابد من الايجاب والقبول باللفظ العربي بل بالماضي والمقارنة وتقديم الايجاب كما في ساير العقود اللازمة مثل البيع لانه المتبادر
من قوله عقد الرهن الخ لعل دليله ان الاصل عدم الانعقاد وترتب احكام الرهن الا ما ثبت كونه رهنا بالاجماع ونحوه وما ثبت الا مع المذكورات
والدليل على غيره ليس بمتيقن تامل فيعلم مما ذكرناه في العقد اللازم مثل البيع والجايز ايضا كالقرض مثل هذا الرهن المجوز بالكتاب والسنة والاجماع على غير
العربي وغير الماضي المقارن بل بما يدل على رضاء الطرفين بالرهن سواء كان لفظا او كتابة او اشارة معاطاة او غيرها الذي هو المقصود من تعيين اللفظ
وبما استدل في كره على اشتراط الايجاب والقبول حيث قال الاصل في ذلك انه لابد من الرضا وذلك امر قلبي يخفى عنا ولا بد من المفهم وهو اللفظ مع ان الاصل
عدم اشتراط امر اخر ويؤيده انه هنا ليس بلازم من طرف المرتهن فلا يبعد عدم اشتراط ما اشترط في العقد اللازم مع ما عرفت فيه فتذكر وتامل
في كره الخلاف في الاكتفاء بالمعاطاة والاستيجاب والايجاب المذكور في البيع اث هنا والظ انه هنا اولى ايضا قسمه الى القسمين الاول الرهن ابتداء
اي من غير كونه شرطا في عقد لازم بان يقول الراهن رهنت هذا عندك على الدين الذي لك علي فيقول المرتهن قبلت والثاني ما اشترط فيه مثل
ان يقول بعتك هذا الشيء بشرط ان ترهنني عبدك فيقول اشتريت ورهنت او زوجتك نفسي على كذا بشرط ان ترهنني دارك على المهر فيقول
الزوج قبلت ورهنت فالقسم الاول لابد من الايجاب والقبول عند من اشترطهما ولم يكتف بالمعاطاة واما القسم الثاني فقد اختلفوا فيه فقال بعض
الشافعية لا يكفي ذلك بل لابد ان يقول البايع بعد ذلك قبلت وكذا المراة تقول بعد ذلك قبلت الرهن لانه لم يوجد في الرهن سوى الايجاب وهو مفرد بغير
كاف وقال الاخرون الشرط من البايع والمراة يقوم مقام الايجاب والقبول كما ولم يرجح شيئا وهذا يدل على انه غير جازم في الاشتراط واحتمل الاكتفاء في القسم
الثاني بالايجاب مع انه بعيد لما مر من التامل في قوله بشرط فانه يدل على انه لا يقع البيع والتزويج الا بعد الرهن مع ان الرهن متاخر ولانه يلزم ان يرهن
على الثمن قبل تمام الشراء ولزومه فيتحقق الشراء قبل الرهن ثم تجوز المعاطاة في البيع فيجوز هنا ايضا بل بالطريق الاولى فيحتمل الاكتفاء بها وعدم اشتراط
الايجاب والقبول وعلى تقديره عدم اشتراط العربية والمقارنة وتقديمهم من نع الاكتفاء في القبول بغير اللفظ وهو يشعر بالمسامحة فيه فقيل لو جيز ذلك
كونه جايزا من طرفه فتم ويؤيده ما قال في كره وهل يشترط في الصيغة اللفظ العربي الاقرب العدم ولكن قال ولابد من الاتيان فيهما بلفظ الماضي فلو
قال ارهنك كذا وانا اقبل لم ينعقد به كانه اراد ما يدل على انشاء الرهن صريحا ويفهم منه تحقق قصد معنى الرهن في قلبه لا الماضي المصطلح لانه قال قبيله
مديعيا انه لابد في الرهن من ايجاب وقبول فالايجاب كقوله رهنتك وهذا وثيقة عندك على كذا او هو رهن عندك وما ادى هذا المعنى من
الالفاظ والقبول كقوله قبلت او رضيت وما ادى معناه ولابد من الاتيان فيهما بلفظ الماضي الخ وهو كالصريح فيما قلناه او اراد انه ان اتى بالفعل
فلابد من الماضي ولا يجزي الامر والمستقبل لا المستقبل فقط كما قال في ح يع وهو بعيد ايضا لنفي الاعتداد بعده بقوله وانا اقبل فانه جملة اسمية فالظ
الاولى اذ الظاهر ان الاستيجاب اذا فهم منه الرضا بالقبول بحيث يكون ظاهرا في انه جازم بالرضا والقبول كاف لا مط ولكن قال في كره وكذا لا يقوم الاستيجاب
مقام القبول لعدم دلالته على الجزم بالرضا ويمكن حمله على ما قلناه لقوله لعدم الخ ولهذا يصح بالكتابة والاشارة المفهمين لا غير المفهمين وينبغي الاكتفاء
بهما مع القدرة ايضا لما مر ولما فهم من كلامهم ان الغرض فهم الا اللفظ والا لا ينبغي صحتهما مع العجز ايضا لعدم اللفظ المشروط الا مع تعذر النيابة
والاشتراط بالعجز كما يفهم من المتن وغيره مثل كره غير واضح كما مر في البيع ايضا قال في كره ولا يكفي الاشارة ولا الكتابة الا مع العجز فيكفي الاشارة الدالة
عليه وكذا الكتابة مع الاشارة ولا يكفي الكتابة المجردة عن الاشارة الدالة على الرضا وينبغي ان يقول عن الدالة اذ قد يكون الكتابة مع امر اخر غير
الاشارة دالا على الرضا فالظ انه يكفي كالاشارة المجردة عن الكتابة بشرط الفهم والدلالة نعم مجرد الكتابة والاشارة اذا احتمل غير الرضا لا يكفي كالا
لفاظ فلا فرق بين الالفاظ والاشارات والكنايات مع الابهام والدلالة فيكفي ومع عدمهما لا يكفي الا ان عدم الدلالة مع الكتابة والاشارة اكثر من
اللفظ الصريح فتم واما الذي يدل على جواز الرهن فهو الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فمثل قوله تعالى فرهان مقبوضة ويمكن جعله تحت اوفوا
بالعقود ايضا واما السنة الدالة على جوازه من طرق العامة والخاصة فكثيرة قال في كره بعد نقل البعض مثل رواية ابي حمزة قال سالته عن الرهن والكفيل
في بيع النسيئة قال لا باس به ومكذا في اول الرهن في يب وقال في اخر الباب عن ابي جعفر ع قال الخ فالخبر صحيح والاخبار في ذلك كثيرة لا تحصى اما الاجماع
فقال فيها وقد اجمعت الامة كافة على جواز الرهن في الجملة ولكن بوجوب اجماعا **قوله** ولا يفتقر الى القبض على راي الظ منه ومن شرحه وغيره مثل عد
وشرحه وس ان الخلاف في صحة العقد وانعقاده من دون القبض فقيل لا ينعقد ولا يصح الا به وقيل يصح وينعقد ولكن ظ كره ان الخلاف في اللزوم
وعدمه فقيل يلزم من جانب الراهن بمجرد العقد وانه كاف في ترتب جميع اثره عليه وهو اختياره في كره وقد صرح به فيها مرارا متعددة وقيل لا يلزم قال
في كره اختلف علماؤنا في القبض هل هو شرط في لزوم الرهن او لا على قولين الخ ثم قال ايضا لو مات المرتهن قبل القبض لم يبطل الرهن وهو ظ عند
من لم يعتبر القبض واما من اعتبره فقد اختلفوا ونقل القولين عن الشافعي وكذا في الجنون وايضا قال في الدليل لانه عقد جايز يجوز فسخه وايضا قال
ان تصرف الراهن قبل القبض بهبة او بيع او عتق ونحوها نفذ على ما قلناه من لزوم الرهن بمجرد العقد يكون التصرف موقوفا على القول بالاشتراط يكون
ذلك رجوعا عن الرهن فيبطل الرهن وبالجملة وهو ظ من كره في مواضع ولكن مقتضى دليله وعبارات غيرها مثل يع وغيره كون الخلاف في الصحة
وفرع عليه في س فروعا كثيرة مثل ان قال لو مات الراهن قبله او جن او اغمي عليه او حجر بطل وفي المبسوط اذا جن الراهن او اغمي عليه وحجر قبل القبض
فيتسلم المرتهن لان العقد وجب القبض وهذا يشعر بان القبض ليس بشرط انتهى وقال في شرح المتن هذا قول الشيخ في ف وموضع من ط الى قوله وذهب
الشيخ في النهاية وموضع من المبسوط الى ان القبض شرط في صحته وهو مذهب المفيد الخ وهذه كالصريحة في ان الخلاف في الصحة لا اللزوم وقال ايضا
كره في ح يع ونقل فيهما ما يدل عليه ويمكن ان يؤول كلام كره بحيث ينطبق غيره بان يكون المراد باللزوم الصحة لكنه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة

احكامه عليه يكون القول بالصحة وعدم الاشتراط من العامة ولهذا نسب الخلاف الى اصحابنا ويمكن العكس ايضا وهو ايضا بعيد لما مر ويمكن ان يكون
المذاهب ثلثة عدم اشتراط القبض بوجه واشتراطه في الصحة او اللزوم فقط كما في الهبة فانه نقل فيها ايضا ثلثة اقوال مثل ما نقلناه هنا وان قال في شرح
بعد تقرير الخلاف في لزوم الرهن من جانب الراهن كالقبض في الهبة وهو يشعر بكون الخلاف في الهبة ايضا في اللزوم وعدمه والظاهر انه ليس كذلك و
لهذا قال في عد وغيره لو مات الواهب بطلت الهبة وبهذا يحصل الجمع بين كلام القوم تاماه دليل الاشتراط فهو ان الاصل عدم حصول ما يقتضي منع الراهن
عن التصرف في ماله ويخرج منه بعد القبض بالاجماع وبقي الباقي وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فانه شرط في الرهن القبض الا انه يتبع
به وهو ورواية محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال لا رهن الا مقبوضا ونقل مثله في كرة وشرح الشرايع عن الصادق ع وفي التهذيب وغيره مثل الخ كما ذكرناه ويمكن
ان يقال الاصل لا يبقى عند الدليل فان دلالة الاية غير ظاهرة لكونها بالمفهوم ولكونها للارشاد بالاتفاق فانها تفيد ايضا كذلك الا ترى ان السفر غير شرط
بالاتفاق وثانيا انه ظ وكذا عدم وجدان الكاتب فيكون القبض كذلك كما هو الظ بل لا يدل على اللزوم او الوجوب في القبض كاصله فان الرهن غير واجب بالاجماع المنقول
في كرة والارشاد يقتضي تمام التوثيق وهو انما يحصل بالقبض ايضا وهو كونه بيد المرتهن وفي تصرفه فالظ حمل الاية عليه لتمام الغرض اذ بمجرد القبض ثم
الدفع الى المالك لا يتم بل وجوده وعدمه سواء وقبلها مطلق عدم اشتراط ذلك بالاجماع المدعى في شرح يع الا ان الذي يظهر من كرة في مسئلة منع المرتهن عن التصرف
ان القائل بالاشتراط يقول به فتم بل استدل المص وغيره بها على عدم الاشتراط فان القبض وصف للرهن فهو يتحقق بدونه والا يلزم اللغو والا يحسن دفعه
بان اللغوية وجودها الشرعي انما يتحقق بالقبض كما ذكره في شرح المتن لانه انما وجد الشرع في تشريعه كما يقتضيه القاعدة على ان اللغوي لا ينافيه صفة القبض
الا ان يكون بمعنى المرهون ولا بان الصفة قد يكون للكشف كما قال في شرح يع كما في التجارة عن تراض لان الاصل في الوصف عدم كونه كاشفا وكونه لفائدة
كما هو الظ والمبين والظ كون تراض ليس كذلك اذ يتحقق بغيره ايضا التجارة والخبر ضعيف لانه منقول في التهذيب عن الحسن بن محمد بن سماعة بغير واسطة ومعلوم عدم ها
ما بينه وبين الشيخ مع عدم ظهورها وكونه واقفيا الا ان الاسترابة محمد بن قيس كما قيل لانه قد تحقق كونه البجلي الثقة كما مر غير مرة فتذكر ويمكن تاويله ايضا
بمثل تاويل الاية وغيره ويدل على عدم اشتراط القبض صدق الرهن بمجرد عقده فيدخل تحت عموم اوفوا بالعقود والمسلمون عند شروطهم وغير ذلك بل يدل
عليه ايضا الاخبار الكثيرة جدا بحيث لا يعد ولا يحصى الدالة على جواز الرهن كما ادعاه في كرة كما مر والمشتملة على احكام الرهن مثل جوازه على النسية كما
تقدم وجواز التصرف في الرهن وعدمه بالاذن والاخبار الصحيحة في جواز الوطي والضمان على المرتهن وعلى حكم الاختلاف في الزيادة والنقصان وجواز
البيع لو فقد صاحبه وحفظه له على تقدير الزيادة والاختلاف بينهما في كونه رهنا او وديعة وغيرها للناس من غير تقييد برهن مقبوض بل ذكر احكامه التي تجرى
على المقبوض على مجرد الرهن من غير ذكر القبض وعدمه ولو كان شرطا لما كان ينبغي ذلك بل يجب التفصيل لئلا يحصل الاغراء بالجهل ولهذا قالوا ترك دليل
التفصيل في مثله دليل العموم وبالجملة صدق العقد مع الاصل وعدم ظهور مانع بل بعد ابطال ما نقله للاية والخبر مؤيدا بما ذكرناه من الاخبار على عدم
الاشتراط فقول شارح المتن وليس الاستدلال بمفهوم الاية بل الاصل وذكرت الاية لانها دلت على جواز المقبوض فبقى الباقي تحته ولا تحفظ المال ولا يجب
ما يتوقف عليه غير واضح لما مر ولان الوثوق قد يحصل بغيره ايضا ولهذا لا يجب اخذ الرهن فكيف القبض وقد يكون محض العقد كافيا ويلزم به مثل البيع وغيره
ثم ان ظ بعض الادلة المتقدمة مثل اوفوا والمسلمون اللزوم ولهذا ادعوا ان الاصل في العقود اللزوم وقد مر في بحث البيع فاذا ثبت الصحة ثبت اللزوم
جعل المص في كرة الادلة على اللزوم وعلى هذا القول لا يجب على الراهن الاقباض لكن لا يجوز له الرجوع بعد العقد فلا يشكل لو شرط في عقد لازم ويجب
عليه التسليم والاقباض بل انما يجب عليه ابقاء عقده وعدم الخروج عن مقتضاه الا ان يصرح بالقبض او تدل عليه قرينة واما على القول بالاشتراط
في الصحة فالظ انه لا بد من الاقباض ثم عدم الخروج عن مقتضاه واما على القول بانه شرط اللزوم دون الصحة فيشكل الامر لانه حصل الشرط بمجرد العقد فلا
يكلف بالاقباض بل لو رجع لكان له ذلك لعدم اشتراط اللزوم عليه بل بحصول العقد بذلك فعله الظ انه وان لم يلزم الاقباض الا بالقرينة لا يكون له الرجوع
هنا لانه معلوم ان المقصود بالرهن ليس ايقاع الصيغة فقط بل الاستيثاق واستيفاء الحق على تقدير عدم حصوله وذلك انما يتم لو لم يكن له الرجوع فكان
اشتراطه في العقد اللازم والتصريح على ان المراد رهن لازم فلا يحتاج الى قرينة اخرى وان كان فيه كونه لازما او مقبوضا الحسن اولى فلا اشكال بالظ
على الظ الا ان الظ عدم التكليف بالاقباض الا مع ما يدل عليه وعلى القول بانه شرط للصحة نعم واستشكل في عد في المطالبة بالاقباض ويفهم منه
من شرحه ان اللزوم لا كلام فيه انما الكلام في الاقباض كما قلناه فيتحقق اللزوم بالعقد مع القبول ولا ينحصر سببا في القبض الا ان يقال ان هذا على القول
بعدم الاشتراط كما هو ظاهرهما ولكن يضعف الاشكال اذ فائدة الرهن الاستيثاق بعدم تصرف المالك بالبيع وغيره فيه وقد حصل وان لم يكن في ضمنه
ما شرط عليه الا الرهن اللازم وقد فعله وما يجب عليه غيره وبالجملة ليس الاشكال الا على مذهب الصحة بدون اللزوم ويمكن دفعه ايضا كما مر وشابه
هذا بما اذا نذر امرا جائزا مثل التدبير والوصية ثم فعله فهل يجوز الرجوع ام لا لانه وفى ان المراد بالنذر فعل الامر الذي لا بد منه لحصول المشروط الا الى
العقد على المشروط والذي يجب حصوله فيلزم هو الاطلاق شايع خصوصا عند الفقهاء في مثل هذا الباب ثم ان الظ في القبض يشترط اذن المالك فلو قبض بلا
من غير قبض او صحته كذلك الا ان يستحق القبض بوجه من الوجوه الشرعية اللازم عليه من غير اشتراط الاذن واما ان قلنا بعدم الصحة الا بالقبض فان لزم الرهن
الشرعي بوجه شرعي لانه مثلا ان شرط في عقد لازم او بنذر وشبهه فالظ عدم الاشتراط لانه لازم عليه شرعا من غير توقف على امر اخر فيجب عليه التسليم
فلا يبعد الاخذ من غير اذنه لانه لزوم عليه مع جواز الامتناع فلا اشتراط الاذن اذ لا يقبل المنع نعم ان احتاج الى التصرف في ماله يحتاج الى الاذن ان لم يكن يمكن
الاحتياج لعموم عدم التصرف في مال الغير الا بطيب نفس منه وله نظاير فتأمل وان لم يلزمه فالظ انه لا كلام في اشتراط الاذن وكذا في س ويتفرع عليه فرع
الى قوله الثالث لا بد فيه من اذن الراهن لانه من تمام العقد فلو قبض من دون اذنه لغا القبض في عليه ولا يرجع الى القول باشتراط القبض في بيته الى القبض و ط

وهو لازم من طرف الراهن خاصة ويشترط كونه عينا مملوكة يمكن قبضه ويصح بيعه فلا ينعقد رهن الدين ولا المنفعة ولا ما لا يصح تملكه وان وضع المسلم الخمر على يد ذمي ولا الطير في الهواء ولا الوقف ورهن المدبر ابطال للتدبير متن

هذه العبارة ان القبض شرط ولا اذن شرطه فينبسط فتم وقال في يع ومل القبض شرط قيل لا وقيل نعم وهو الاصح ولو قبضه من غير اذن الراهن لم ينعقد مذهبا ان كان عدم الاشتراط في الصحة بل في اللزوم فقط كما فهمه الشارح فالاثنان هنا لا بمعنى ولكن قوله لم ينعقد غير موافق لمذهبه الا ان يريد عدم اللزوم او عدم انعقاد اللزوم والظاهر ان مذهبه هو الاشتراط للصحة لا للزوم فالاذن غير معلوم وكذا عدم الانعقاد فتم وحمله الشارح بتكلف على اللزوم وهو غير لازم

فتم **قوله** وهو لازم الخ كان مقتضى العقد اللزوم كان مقتضى ذلك اللزوم من الطرفين الا انه لما كان الرهن لمصلحة المرتهن فكان من جهته جايزا ولازما من جهة الراهن ليحصل له ما يصل به مناب المال والوثيقة ودليله الاجماع المستند الى ذلك قال في كره وهو عقد لازم من طرف الراهن جايز من طرف المرتهن اجماعا فليس للراهن فسخ الرهن ويجوز للمرتهن فسخه **قوله** ويشترط الخ يريد بيان باقي اركان الرهن وهي اربعة الاول الصيغة وقد مرت الثاني الرهن الذي هو الوثيقة اشترط كونه عينا من الاعيان المتعينة فلا يصح رهن ما في الذمة من الديون ولا المنافع مثل سكنى الدار وخدمة العبد لدليل الاجرة وهو انه ليس شيئا موجودا يمكن استيفاء الدين منه نعم يمكن استيفاء شيء في وقت ويتعذر وهكذا ولا يمكن بيعه واخذ الحق منه عند ارادته ودليل الاول الى ان بيانا بعد تصحيح الدين مظنة ذلك وكذا ان قيل باشتراط القبض قال في كره والا فالدليل عليه غير واضح والاصل والعمومات يقتضي الجواز وقد مر جواز بيعه وعدم اشتراط القبض على انه يقال بامكان القبض في الجملة لانه يجوز بيعه كما مر فيجوز قبضه ويكفي بقبضه قبض فرد من افراده ما يصدق عليه ولا يجب كون المقبوض قبله متخصا وهو ظاهر وكونه ايضا مملوكة سواء كان ملكا للراهن او لغيره باذنه فلا يصح رهن ما لا يملكه الراهن وغير المأذون كالخمر اذا كان الراهن مسلما وان كان المرتهن ذميا ووضعت على يد ذمي وجهه واضح وكذا وجه كونه مما يمكن ويجوز قبضها فلا يصح رهن الطيور المملوكة الغير المعتادة للعود في الهواء والسموك المملوكة في البحر وكذا الخمر مع اسلامه وان كان الراهن كافرا ووضع على يد ذمي وان كان اخذ ثمنه جايزا بعد بيعه فتم ويحتمل جواز رهن المصحف والعبد المسلم عند الكافر تامل والاصل وعموم ادلة الرهن اذا لم يسلطا اليه يقتضي الجواز ويمكن ان يقال لا سبيل هنا بل الاستيفاء ان لم يحصل حتم بيعهما المالك او وكيله فيعطي مال المرتهن ونفي السبيل ولزوم تسلط الكافر على المصحف الذي ينافي تعظيم كتاب الله العزيز الواجب يدل على المنع ويؤيده القول بعدم جواز البيع عليه ولعل الاول اظهر كما قال به المص بعيد هذا فتم ويشترط ايضا كونه قابلا للبيع فلا يصح رهن الوقف والحر وان كان متخذا للتخليل وقيل يطهر ويحل ولو بعلاج بان يطرح فيه خل او عصير او غير ذلك من الاعيان سواء كان مايعا او جامدا بالقصد وغيره بشرط ان يكون طاهرا وهو المفهوم من كره مع عدم نقله الخلاف الا عن الشافعي فانه قال لا يطهر ان كان بسبب التخليل ما يطرح فيه معللا بان سبب النجاسة والتحريم هو الخمرية ويزول ان بزوال الماضرورة زوال المعلول بزوال علته وربما يستدل الشافعي بان ما وقع فيه ينجس ولا يطهر لعدم الانقلاب في سبب اخر ولا يمكن طهارة ما طرح فيه مع نجاسته ما فيه مع كونه مايعا بان المطروح فيه كالانية وهذا مشكل على تقدير نجاسة الخمر وعدم دليل خاص على طهارته مع طرح شيء فيه من اجماع وخبر صحيح صريح فان كان نحو الا فالقول الشافعي وقد مر في بحث الطهارة وسيجيء ايضا وقال ايضا في كره لو طرح العصير على الخل وكان العصير غالبا بتغير الخل فينعقد الاشتداد طهر اذا انقلب خلا لزوال المقتضي للنجاسة وهو احد وجهي الشافعي والثاني انه لا يطهر ولو كان الغالب الخل وكان يمنع العصير من الاشتداد فلا بأس به وبه قال الشافعية وفي الاول تامل الا ان يكون منصوصا او مجمعا عليه وليس على الظاهر والثاني جيد فتم ولا رهن ارض الخراجية ايضا وهي المفتوحة عنوة او اسلم اهلها عليها بان يكون الارض مملوكة للمسلمين وهم يتصرفون فيها ويعطون الخراج الى الامام ويصرف في مصالح المسلمين فانه اجرة ارضهم ووجه الظاهر اذا كانت منفردة عن البناء والغرس فهنا ملك للمسلمين قاطبة وليس للراهن منها حصة معينة بل له الانتفاع باجرتها من جهة المصالح او بالارض باذن الناظر ولا يمكن بيعها واما اذا كانت فيها الابنية والاغراس فظاهر جواز رهنهما بعد بيعها ان لم تكن من اجزاء تلك الارض وتوابعها واما اذا كانت منها او متناسبها فالظاهر عدم صحة الرهن فيها والابنية منها واما مما فيمكن صحة رهنها ان امكن بيعها قال في كره لا يصح رهن ارض الخراج الى قوله ان كان فيها بناء او غرس فان كان البناء معمولا من ترابها فحكمه حكمها وان كان من غيرها جاز رهنه ورهن الغرس وان افرد الغرس والبناء بالرهن صح ان رهنه مع الارض لم يصح رهن الارض واما البناء والغراس فيبنى على القولين في تفرق الصفقة فان قلنا يفرق صح في الجايز منه وان قلنا لا يفرق لان الصفقة جمعت حلالا وحراما قدح في الجميع وان قلنا لا ان ذلك يؤدي الى جهالة الثمن في الجايز منه صح هنا فيما يجوز لانه لا عوض فيه الخ ويوجد في كثير من العبارات يجوز بيعها تبعا للاثار من بناء او غرس ويجوز رهنها كذلك قاله في ح يع مع منعه في المتن ودينه تامل فانه فيه كيف يكون تبعيته ما لا يجوز بيعه ورهنه بسبب جواز ما يجوز فيها ذلك الا ان يقوم عليه دليل وحجة وليس على الظاهر سوى جواز التصرف وبيع الاثر ورهنه ولعل عندهم دليلا وما رايناه وقد مر البحث عن ذلك فتذكر والظاهر انه لا يجوز لغيرها من الملك بوجه الا جعلها مسجدا كما جوز في نحو غيره ولعل وجهه انه مصلحة من مصالح المسلمين مؤيدا بعموم ادلة جواز المسجد والترغيب في بنائه من غير قيد وفعل الناس في زمانهم من غير سابق اذن بعدهم الى الان من غير انكار من العلماء والصلحاء ذلك ولعله لا يشترط هنا ملكية الجاعل مسجدا قبله او يقال انه يصير قبله ملكا ثم يصير مسجدا كما قيل مثله في العبد المأمور بعتقه ويؤيده انه يجوز جعل الهامة اناء مسجدا وليس بملك له ويجوز باذنه ايضا من غير التملك ومر البحث في ذلك فتم وتذكر **قوله** ورهن الخ الظاهر انه لا نزاع في جواز ابطال التدبير ثم الرهن لانه جايز عند الاصحاب والظاهر ايضا عدم جواز جعل خدمته رهنا لانه من المنافع وقد اشترط العين وان ورد رواية دالة على جواز بيع خدمته وقد عمل بها الشيخ ولو قيل به فلا يستلزم القول بجواز رهنها اذ ليس كل ما يجوز بيعه يجوز رهنه نعم العكس صادق واما رهن حال التدبير هل يصح ام لا وعلى تقدير الصحة هل يبطل التدبير ام لا فيفهم البحث في ظاهر المص هنا وكره الصحة مع البطلان وفيه تامل اذ الظاهر الصحة مع عدم البطلان لعموم ادلة الرهن وجواز التصرف في المدبر ولكن لما لم يكن بينه وبين الرهن منافاة فالظاهر بقاؤه موقوفا فان بيع في الدين بطل تدبيره وان لم يبع يبقى مدبرا ويؤيده انه لو كان بينهما منافاة لزم عدم صحة الرهن لوجوب التدبير قبله وعلى تقدير بطلان التدبير بالرهن انما يبطل بعد تمام الرهن وصحته وهنا غير معلوم الصحة

ذ ٧ الاستيفاء في وقت

لا يفرق ٢ مع

قوله

ويمنع من ملكه لو خصه المالك بالسلف غيره ويقف الاخر على الاجازة ويصح رهن المسلم المصحف عند الذمي اذا وضعا على يد مسلم والمرتد وان كان عن فطرة والجاني عمدا او خطأ وانما يصح على دين ثابت في الذمة لا على ما لم يثبت وان وجد سببه كالدية قبل استقرار الجناية ويصح على مال الكتابة فان فسخ المشروطة للعجز بطل ولا ينعقد على ما لا يمكن استيفاؤه منه كالاجارة المتعلقة بعين المؤجر كخدمته ويصح في العمل المطلق وان يجعل الرهن على دين رهنا على اخر ويشترط في المتعاقدين جواز التصرف ولولي الطفل الرهن والقبول مع المصلحة دون اسلاف ماله او اقراضه الا مع الغبطة والحاجة فيأخذ الرهن ولو تعذر اقرض من الثقة ويجوز للمرتهن اشتراط الوكالة له ولغيره ويلزم فلو مات بطلت الوكالة دون الرهن

لورود العقد على المدبر الذي لا يجتمع رهنه مع تدبيره ولهذا بعينه قيل بصحته بيعه الا بعد ابطال التدبير على ان البطلان بعد اتمام الرهن لم ينفع لوقوع الصيغة على المدبر فالظاهر عدم المنافاة فيبقى مدبرا مرهونا الا ان يقال يبطل قبل الصيغة كما في العبد المأمور بعتقه ولكن هناك قيل ذلك للضرورة وليست هنا لعدم تعذر الا لجماع **قوله** يصح الخ دليله تقدم في البيع مع التامل فتذكر ويزيد هنا عدم الدليل على جواز الفسخ في الرهن الا القياس على البيع والشراء او عدم القايل بالفرق فانه صح **قوله** ويصح الخ اي العبد المسلم تقدم دليله **قوله** والمرتد الخ عطف على المسلم اي ويصح رهن العبد المرتد دليله عموم ادلة الرهن مع عدم المانع اذ ليس الا الارتداد وليس بمانع اذ قد لا يقتل وان وجب قتله ولم يخرج عن الملك فيباع في الدين وكذا العبد الجاني بل يزيد هنا انه قد يعفو عنه فانه جائز بل احسن فيباع في الدين ويمكن جواز تسليم المرتد الى الذمي ويمكن العدم لحرمة اصل الاسلام **قوله** انما يصح الخ اشارة الى الركن الثالث وهو ما عليه الرهن واشترط كونه دينا فظاهره عدم جوازه على الاعيان الغير المضمونة مثل الوديعة والعارية الغير المضمونة والمستاجرة والمضمونة ايضا مثل ان تكون مغصوبة او مستعارا مضمونة او على درك الثمن او المبيع لما يشعر به تعريف الرهن المتقدم بحيث قيل الدين لعله لبطلان الاصل وعدم ثبوته الا في المجمع عليه وهي ليست كذلك وان الرهن لا ستيفاء الحق ولا حق في الاولى ولا يمكن استيفاء العين فيهما وفي الثانية من الرهن اي شيء كان وفيه تامل اذ عموم ادلة الرهن يدفع الاصل وفي ثبوته حين الرهن تامل سيذكر مع انه يقال الاصل تسلط المالك على ماله والتصرف فيه بانه وان الاستيفاء اعم من اخذ العين المذكورة او المثل او القيمة ويمكن اعتبار صدق التعريف ايضا بوجه ما ان كان الجائز عند المعرف فكان الجواز في الثانية اظهر ولهذا قال في التذكرة فالاقوى جواز الرهن عليها اي على الاعيان المضمونة ويفهم منه عدم الخلاف في عدم الصحة على الاولى لعدم الثبوت وعدم حق بحيث يستحق استيفاءه ويمكن باعتبار الى الثبوت بان يقصر الحفظ فيضمن ولكن اشتراط الثبوت حال الرهن ينفيه وان كان في تحققه في جميع الصور التي قالوه ايضا محل التامل كما في العارية المضمونة فانه لا يضمن الا بعد التلف ويجيء غيره فتامل واما اشتراط الثبوت حال الرهن اما بالفعل او بالقوة مثل رهن زمن الخيار كما قاله في التذكرة فكان دليله انه ثابت اجماعا قال في التذكرة عقد الرهن بعد ثبوت الحق وتقرره في الذمة جائز اجماعا ولا اجماع في غيره الا انك قد عرفت انه لا يحتاج اليه بل يكفي شمول عموم الادلة والتسلط ثم لعله الى هذا نظر في التذكرة حيث قال اما لو مزجه وامتزج الرهن بسبب ثبوت الدين مثل ان قال بعتك هذا العبد بالف ورهنت هذا الثوب به الى قوله فالاقرب الجواز وقد مر التامل فيه ولا يبعد لعموم الادلة وعدم ظهور مانع الا اشتراطهم ذلك الا انه غير ثابت بالدليل في محل النزاع ولهذا نجد تجويزهم في الدرك على الثمن والمبيع وغيره للتامل فتامل **قوله** ويصح الخ وجهه ظاهر وهو شمول الادلة مع وجود الشرايط وكذا دليل بطلانه على تقدير فسخ المشروطة بل هو الظاهر لان المال صار للسيد لا معنى لكونه رهنا لما بقي له شيء في ذمة العبد **قوله** لا ينعقد الخ يعني لا بد ان يكون ما يرهن عليه مما يمكن استيفاؤه من الرهن فلا يصح على ما لا يمكن مثل خدمة شخص معين وبناء اذا استاجر ان يعمل ذلك بنفسه فمع تعذره عليه لا يمكن استيفاء ذلك من الرهن واما اذا امكن فيصح سواء كان عينا او منفعة مثل ان استاجر شخصا على تحصيل كتابة كتاب معلوم باجرة معلومة مدة فيثبت في ذمته تحصيل ذلك فيمكن الرهن عليه لامكان استيفاء ذلك من الرهن فيصح الرهن على ما في الذمة عينا كان او منفعة ولكن في اطلاق الدين المشترط في الرهن عليه تامل وان كان باعتبار ما في الذمة من الاجرة ففي الحقيقة الرهن انما يكون على ذلك فيرد عليه انه ينبغي الجواز على العمل الخاص ايضا فتامل فان فيه مثل ما في الاعيان فانه يمكن ان يكون معنى الاستيفاء اعم من ان يكون مثلا او قيمة **قوله** وان يجعل الخ يعني لا يشترط في الرهن كونه غير رهن على اخر كما انه لا يشترط فيما يرهن عليه عدم الرهن عليه فيصح الرهن على دين اخر بعد ان كان رهنا على دين كما انه يجوز الرهن عليه بعد ان كان عليه رهن اخر فان كان على دينين للمرتهن وبعلمه صح وان كان لغيره فيحتاج الى اذنه فان اذن فالظاهر صحته ولم يبطل الاول خصوصا اذا كان بحيث يمكن استيفاؤهما عنه بل يكون موقوفا ومتاخرا عن الثاني فان بقي بعد استيفائه شيء يكون رهنا على الاول ينبغي في ذلك منه كذا ذكره في التذكرة وليس ببعيد ولو ذكر هذه في شرايط الرهن لكان اولى لانه دفع لمذهب الحنفية انه يشترط في الرهن كونه غير مرهون **قوله** ويشترط الخ اشارة الى الركن الرابع وهو كون المتعاقدين جايز التصرف كما هو شرط في ساير العقود وقد تقدم في البيع ويجوز كون العاقد وصيا ووكيلا ووليا مع المصلحة واليه اشار بقوله ولولي الطفل الرهن الخ يعني يجوز له ان يستقرض للطفل ويرهن ماله ويرهن عليه وان لزم له مال في ذمة شخص ياخذ الرهن عليه مع المصلحة ولكن لا يسلف ماله ولا يقرضه الا مع الغبطة بان يحصل له نفع يعتد به مع الامن عن التلف ومع الحاجة بان يكون في معرض التلف ولا يمكن ضبطه الا بهذا الوجه فيسلف ويقرض وياخذ الرهن من الثقة الملي فان تعذر الرهن يكتفي بالملاءة والثقة ومع التعذر يسقط ومع وجودهما يمكن تقديم الثقة ويحتمل الملي ايضا وبالجملة بحسب نظر الولي وتخمينه والعادة فتامل وكان الغبطة مغن عن الحاجة جمعهما للتوضيح **قوله** ويجوز الخ اي يجوز للمرتهن ان يشترط في الرهن كونه وكيلا في البيع عند حلول المال وعدم اداء الراهن فيأخذ عن الرهن وكذا له ان يشترط ذلك لغيره ومع الشرط يلزم الوكالة بمعنى انه لا يجوز للراهن عزله ولكن للوكيل عزل نفسه خصوصا اذا كان لغيره فيه مصلحة خصوصا اذا كان البيع وشرط الوكالة لمصلحة للراهن ايضا او كانت لغيره فانه بمنزلة التوكيل ودليل اللزوم ما تقدم من ادلة لزوم الشرط في العقود اللازمة فلما كان الرهن لازما من جانب الراهن فقط فكانت الوكالة ايضا من جانبه فقط لازمة لا من جانب المرتهن فله عزل نفسه وكذا الغير فله مصلحة فكانه نفسه فلما رضي بكونه وكيلا فكانه رضي بجعله كنفسه ويؤيده جواز عقد الوكالة الا مع ثبوت اللزوم وهنا غير ثابت ويحتمل لدليل لزوم الشرط وجوب الوكالة الغير المشروطة ويبقى تبعا **قوله** ووضع الرهن على يد اجنبي يعني يجوز وضع الرهن على يد اجنبي بينهما كما يجوز وضعه على يد احدهما والظاهر عدم اشتراط اذن المرتهن في وضعه على يد الراهن لانه ملكه وتحت يده ولا ينافي تعلق حق الغير به كونه في يده سواء قلنا كون القبض شرطا ام لا اذ المراد بالقبض ما مر في البيع وهو لا يستلزم الدوام وما شرط اخذ على الظاهر ويحتمل ان يكون عطفا على الوكالة ويلزم كالوكالة **قوله** فلو مات الخ

اي المرهون الذي المرتد

الاولى هي

الرهن

ولو مات المرتهن لم ينتقل الوكالة الى الوارث الا مع الشرط وليس للعدل ايداعه الا مع الحاجة ولو غاب سلمه الى الحاكم مع الحاجة لا بدونها ولو دفعه مع الحاجة الى
غير الحاكم من دون اذنهما او اذن الحاكم مع القدرة عليه ضمن ولو وضعاه على يد عدلين لم ينفرد به احدهما المطلب الثاني في الاحكام تقدم استيفاء دين الرهن منه
ان كان المديون ميتا وقصرت اموال التركة فان فضل شيء صرف في الديون وان قصر دين المرتهن على غير الرهن كثيرة ولو اعوز ضرب مع الغرماء الثاني في المرتهن امين لا يضمن الا بالتعدي
ولا يسقط بتلفه شيء من الحق

اي لو مات الواهن او الوكيل في بيع الرهن في الدين واخذه منه بطل الوكالة كما تبطل بموت الموكل او الوكيل في غير الرهن على ما تقرر عندهم وسيجيء ولا يبطل
الرهن بل ينتقل حق الرهانة الى ورثته كما كان له قوله ولو مات الخ ذكره بعد امكان فهمه مما سبق لدفع انتقال الوكالة الى الورثة بدون الشرط وانتقالها معه — المرتهن
عند انتقالها واضح فلا يصح لا يمكن الانتقال مع الشرط الا للزوم الشرط اذ الظاهر عدم المانع منه لكونه مشروعا فافهم قوله وليس الخ اشارة الى كيفية تسليم
الاجنبي الذي وضع الرهن عنده وعبر عنه بالعدل اشارة الى انه ينبغي ان يكون ذلك عدلا لعدم الوثوق بغيره فيجب ان يسلمه الى الراهن والمرتهن بان
وضعه في يدهما معا او يد من يرضيان ولو كان لاحدهما او هذا يشعر بعدم جواز تسليمه الى الراهن فقط ايضا فيفهم منه ان لا يكون له الحفظ وكون الرهن تحت
يده الا مع رضا المرتهن وفيه تامل والظاهر الجواز كما مر والاستصحاب وكونه مالكا يقتضيان ويمكن حمله على شرط ذلك في الرهن فتأمل ولو اراد التسليم ولم يمكن
اليهما لغيبتهما او نحوها تسلمه الى الحاكم مع الحاجة ولا تسليم اليه مع الامكان فان تعذر مع عدم امكانه عنده لخوف التلف من عنده او حصول سفر ضروري ويمكن
جعله عند ثقة ويمكن عدم الضمان معه ويحتمل جواز دفنه واعلام الثقة بذلك لئلا يفوت ولو دفع الى الحاكم مع عدم الحاجة من دون اذنهما ويمكن منهما
ايضا مع امكان الاذن او الدفع اليهما يمكن الضمان كما يشعر به كلامه وكذا مع الحاجة وعدمها الى غير الثقة والى الثقة ايضا بغير اذنهما واذن الحاكم مع الامكان
ومع الحاجة الى الثقة ايضا مع امكان اذنهما او اذن الحاكم او الدفع اليهم وبالجملة لا يضمن بالدفع مع الاذن والى الثقة مع الحاجة وعدم امكان الدفع اليهما
واذنهما واذن الحاكم والى الحاكم مع الحاجة وعدم امكان الاذن وفي غيرها يمكن الضمان مطلوب في الاثم والضمان في بعض الصور تامل وسيجيء البحث عنه
قوله ولو وضعاه الخ لو سلما اليهما ولم يأذن الانفراد لكل منهما فانهما معا مودعان فيجب النظر والحفظ عليهما معا الا ان لا يمكن الا عند احدهما والنظر له
فلا ينفرد كل منهما باذن الاخر ويتساويان فيه ولا يسلم احدهما الا باذن الاخر والظاهر ان لا لاحدهما فقط التسليم اليهما والى من يتفقان عليه بل يجب ايضا
من دون انتظار الاخر لان المال لهما وليس للاخر الا حفظه لهما باذنهما فاذا اراد اخذ مالهما فلهما اخذه من دون اذنهما للعالم بذلك للتسليم فلا يجوز منعهما
نعم يمكن للاشهاد ونحوه فتأمل قوله المطلب الثاني الخ يعني من احكام الرهن وفوائده ان الدين الذي عليه الرهن مقدم على سائر الديون في استحقاق استيفائه
من الرهن سواء كان صاحبه حيا او ميتا وفي ماله وفاء الديون ام لا فيؤخذ مقداره من الرهن ان وسع لو بقي شيء فهو لسائر الغرماء ان كان دين و
الا فللوصية او الارث وان لم يسعه وصاحبه مثل سائر الغرماء في الفاضل من دين المرتهن الذي له رهن عليه مثل سائر الديون وهو كضربه مع الغرماء في
الفاضل واما الدليل على تقديمه على سائر الغرماء فالظاهر انه اجماعي في الحي ويمكن كون ذلك من خصائص الرهن فان الدين المتعلق بالرهن لا محالة له تعلق
لا ستيفا وان ذلك من فوائده التي شرع لها والظاهر انه على تقدير كونه ميتا وقصور مال الرهن عن ديونه ايضا كذلك وان خالف فيه البعض واليه اشار بقوله
وان كان المديون ميتا الخ ودليله انه استحق الاستيفاء من الرهن قبل تعلق سائر الديون بالاموال التركة فلا يشاركه احد ودليل الشركة ان المال بعد الموت
اما انتقل للغرماء او يتعلق به الديون والكل دين والفرض عدم الكفاية فيجب القسمة بالحصص ويؤيده الاخبار مثل ما في مكاتبة سليمان بن حفص المروزي
قال كتبت الى ابي الحسن في رجل مات وعليه دين ولم يخلف شيئا الا رهنا في يد بعضهم فلا يبلغ ثمنه اكثر من مال المرتهن ايأخذه بماله او هو وسائر الديان
فيه شركاء فكتب جميع الديان في ذلك سواء يتوزعونه بينهم بالحصص وفي تهذيب سنده رواية عبد الله بن الحكم مثله ودلالتهما صريحة ولكن سندهما غير صحيح غير
انه مؤيد بحديثنا ايدل على الشركة الا انه مشهور بل قد لا يذكر الخلاف ووجهه لا يخ عن قوة ثم اعلم انه قد يختلج التأمل في اختصاص المرتهن بالرهن بعد الحجر بالفلس
بل قبله ايضا في حق بعض الديان ببعض دون البعض وان كان المفهوم من بعض الاجماع على الاختصاص بالرهن حال الحياة وجواز تخصيص بعض الديان
بتمام ماله وكون الاختيار الى المالك في الترجيح مع عدم الحجر وانه انما التعارض والنزاع بعده لما يفهم من الرواية عدم الاختصاص فلا فرق بين الحي والميت
لان الكل مما يجب ان يؤدي عوضه فجواز الترجيح من غير مرجح واعطاء البعض الكل وحرمان غيره محروما بالكلية لا يخ عن شيء ولهذا شرع الحجر وان كان كونه
مما يكون له التسلط على ملكه بما يريد يقتضي ان يكون له ان لا يعطي واحدا منهم ويصرف في غيرهم على طريق الهدية والهبة ولكن فيه تامل من جهة وجوب
الصرف الى الديان بلا خلاف مع الطلب لانه يدل على تحريم صرفه في غيره لانه ضده وعدم صحته ايضا اذ الغرض من النهي وصول المال الى الديان وهو
يتم الا مع فساد الاعطاء للغير وعدم تملكه فهو الظاهر فتأمل قوله الثاني المرتهن الخ دليل عدم الضمان وعدم سقوط شيء من الحق بتلف المرهون هو ان
المرتهن بمنزلة الودعي فلا وجه للضمان والاخبار مثل صحيحة جميل بن دراج قال قال ابو عبد الله في رجل رهن عند رجل رهنا فضاع الرهن قال هو من
مال الراهن ويرتجع المرتهن عليه بماله وحسنة الحلبي في الرجل يرهن عند الرجل رهنا فيصيبه شيء او يضيع قال يرجع بماله عليه ويدل عليه ايضا رواية
عبيد بن زرارة وكذا مرسلة ابان عن رجل عن ابي عبد الله في رجل رهن عند رجل دارا فاحترقت او انهدمت قال يكون ماله في تربة الارض وقال في
رجل رهن عنده مملوكا فجذم او رهن عنده متاعا فلم ينشر المتاع ولم يتعاهده ولم يحركه فتأكل هل ينقص من ماله بقدر ذلك قال لا والاخبار في ذلك كثيرة
جدا ولكن روى اخبار ينافيها مثل صحيحة ابي حمزة قال سألت ابا جعفر عن قول علي في الرهن يترادان الفضل فقال كان علي يقول ذلك كيف يترادان فقال
الفضل قال ان كان الرهن افضل مما رهن به ثم عطب رد المرتهن الفضل على صاحبه وان كان لا يسوى رد الراهن ما ينقص من حق المرتهن قال وكذلك كان قول
علي في الحيوان وغير ذلك وموثقة ابن بكير قال سألت ابا عبد الله عن الرهن فقال ان كان اكثر من مال المرتهن فهلك ان يؤدي الفضل الى صاحب الرهن
وان كان اقل من ماله فهلك الرهن ادى الى صاحبه فضل ماله وان كان سواء فليس عليه شيء وحملتا على ما اذا فرط المرتهن وقصر وتلف في يده وذلك غير بعيد
للجمع ولعدم صراحتهما في ضمان المرتهن مع عدم التفريط ويؤيده اخبار مثل مرسلة ابان عمن اخبره عن ابي عبد الله انه قال في الرهن اذا ضاع من عند المرتهن
من غير ان يستهلكه رجع في حقه على الراهن فاخذه فان استهلكه ترادا الفضل بينهما ويدل عليه ايضا صحيحة اسحق بن عمار وان كان فيه قول قال سألت ابا ابراهيم
عن الرجل يرهن الرهن بمائة درهم وهو يساوي ثلثمائة درهم فيهلك اعلى الرجل ان يرد على صاحبه مائتي درهم قال نعم لانه اخذ رهنا فيه فضل وضيعه قلت فهلك

ولو تصرّف ضمن العين ان تلفت بالمثل في المثلي والقيمة يوم التلف على رأي والاجرة وللمرتهن الاستيفاء لو خاف الجحود من غير اذن الراهن ووارثه ولو ظهر للمشتري من المرتهن او وكيله عيب رجع على الراهن ولو كان الرهن مستحقا رجع على المرتهن القابض والراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف في الرهن

متن

كتاب الرهن

مشغول الرهن هنا فالحساب على الصحيح يؤيده الحمل قولهم صحيح وكذا رواية سليمن بن خالد عن ابي عبد الله قال اذا ارهنت عبدا او دابة فماتا فلا شيء عليك وان هلكت الدابة او ابق الغلام فانت ضامن فكانه يريد هلاك الدابة بتفريط منه والا فيصير منافيا لقوله فان ماتا فلا شيء عليك ويحتمل ان يكون معنى هلكت كذا كونا الاباق بتفريط مع عدم حفظ في الشهرة يؤيده بل الاجماع على الضمان حيث ما نقل الخلاف والاحتياط واضح وقوله ولا يسقط بعد قوله لا يضمن الامناء الى رد هذه الرواية للتأكيد وهو ظ **قوله** ولو تصرف الخ يعني لو تصرف المرتهن الذي كان امينا في الرهن تصرفا غير ماذون فيه خرج عن كونه امينا بل صار غاصبا ضامنا فيضمن المثلي بالمثل والقيمي بقيمته ويضمن الاجرة ايضا من يوم تصرف الى حين تلفه او تسليمه الى مالكه ان كان مما له اجرة ومعلوم ان يضمنها سواء استوفى المنفعة ام لا دليله هو انه بعده خرج عن الامانة وهو ظ فيضمن كسائر المتصرفين غير الامناء في اموال الناس بدليله كالاجماع ونحوه واما كون القيمة يوم التلف فكانه مبني على ان التصرف كان متلفا والا يحتمل اعلى القيم لانه بالحقيقة صار غاصبا ويقولون فيه بذلك الا ان الظ هو القيمة يوم التلف فيه ايضا لانه حين لزوم القيمة عليه الا ان ينقص منها القيمة مثل نقص وسمن فيضمن ذلك ايضا لا القيمة السوقية لما يظهر من الاجماع على عدم ضمانها واخذ الغاصب باشق الاحوال في الدنيا لا دليل عليه **قوله** له المقاصة لو انفق الظ ان للمرتهن الرجوع على الراهن بما انفق على الرهن مما هو واجب عليه بشرط عدم كونه متبرعا فينبغي انه فان تعذر فالحاكم والا الاشهاد والا القصد فقط واما المقاصة من مال الراهن رهنا كان او غيره فالظ انه مشروط بشروطها كما في غير الانفاق ويمكن ان يراد بالمقاصة مجرد الرجوع وان يراد شرب اللبن وركب الظهر كما في رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال قال رسول الله الظهر يركب اذا كان مرهونا وعلى الذي يركبه نفقته والدر يشرب اذا كان مرهونا وعلى الذي يشرب نفقته ويمكن مع ضعفها حملها على الاذن ولو كان ملحوظا من العادة المتعارفة بينهم وعلى المساواة بين النفقة والركوب والشرب عدم حصول الاذن ثم التراضي كذا صحيحة ابي ولاد قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يأخذ الدابة والبعير رهنا بماله اله ان يركبه فقال ان كان يعلفها فله ان يركبها وان كان الذي رهنها عنده يعلفها فليس له ان يركبها **قوله** وللمرتهن الخ يعني له ان يأخذ دينه من الرهن من غير اذن الراهن من غير اذن وارثه بعد موته ان خاف جحوده بعد موته ما سواء امكن له الاثبات عند الحاكم ام لا لامكان الحرج وتوجه اليمين مناط المتن ويمكن ان يكون خوفه مظنونا بقراين لا مجرد الوهم وايضا يمكن تقييده بعدم البينة المقبولة وعدم امكان الاثبات عند الحاكم لعدم جواز التصرف في مال الغير الا باذنه خرج صورة عدم الامكان للضرورة والاجماع وبقي الباقي ورواية سليمان بن حفص المروزي قال وكتبت اليه في رجل مات وله ورثة فجاء رجل فادعى عليه مالا وان عنده رهنا فكتب ان كان له على الميت مال ولا بينة له عليه فليأخذ ماله بما في يده وليرد الباقي على ورثته تشعر باشتراط عدم امكان الاثبات لكنها غير صريحة ولا صحيحة وقد مر ما يدل على الحكم فتذكر والاولى اذن الحاكم ان امكن الظ انه لا يشترط عدم البينة وعدم امكان الاثبات عند الحاكم لما مر من دليله واحتمال اولى الامر الى التقويت لا يفوت من الغريم شيء فتأمل **قوله** ولو ظهر الخ يعني لو اشترى شخص الرهن من المرتهن الذي هو وكيل الراهن او من وكيل الآخر ثم ظهر فيه عيب موجب للخيار في الفسخ وفسخ يرجع المشتري على الراهن لا الوكيل وجهه ظ وهو ان الوكيل واسطة في ايقاع البيع وانما المال له فيجب ان يرد اليه الرهن ويسترد منه الثمن وكذا في درس لنفس لو لم يقبضه وهو ظ بخلاف ما لو خرج الرهن مستحقا للغير فحينئذ يرد المال الى صاحبه ويرجع بالثمن الى المرتهن ان قبضه اياه والا فالى من قبضه راهنا او وكيله لانه لا وكالة في الغصب ولا يلزم احدا شيء الا بقبضه فلا يلزم الا القابض وهو ايضا ظ ولا فرق في ذلك كله بين الرهن وغيره **قوله** والراهن الخ تحريم مطلق التصرف للراهن والمرتهن الا باذن الآخر ذلك لان الحق لهما وهو في المرتهن اظهر لانه ليس ماله ومجرد الرهن لا يستلزم جواز التصرف وهو ظ والدليل عليه من العموم قائم ويدل عليه ايضا بعض الروايات بالخصوص مثل موثقة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله في رجل رهن رهنا الى غير وقت ثم غاب هل له وقت يباع فيه رهنه قال لا حتى يجيء صاحبه وموثقة ابن بكير له وهو عبد الله بن بكير الثقة الفطحي قال سألت ابا عبد الله عن رجل رهن رهنا ثم انطلق فلا يقدر عليه ايباع الرهن قال لا حتى يجيء صاحبه ومما يدل على جواز الرهن من غير تعيين وقت ووكالته في البيع وعلى منع البيع على تقدير التعذر ايضا فتأمل والظ ان عدم جواز تصرفه مما لا خلاف فيه لا ان حصول الاثم بمجرد قوله بعث مثلا مشكل فيحتمل عدم الصحة فقط وان تصرفه بالاذن يجوز وقبل الاذن يصح ايضا مع القول بالفضولي والظ عدم القول به في العتق لقولهم لا عتق الا في ملك ويمكن الجواز والتأويل كما في لا بيع الا فيما يملك اما الراهن فدليل منعه عما يخرجه عن الرهن كالبيع والعتق او ينقصه مثل اجارة الدار مع الغرض ظ سواء كان ذلك التصرف قوليا او فعليا واما ما لا ينقصه مثل تزويج العبد مع الغرض فغير معلوم الدليل الا ان يكون اجماعا وهو غير ظ وكذا ملاعبة امته المرهونة وتعليمها الصنعة بل وطيها مع تحقق عدم الحمل يقينا او ظنا قريبا منه بل وردت روايات معتبرة بجواز وطيها للراهن ان تمكن مثل حسنة الحلبي لابراهيم قال سألت ابا عبد الله عن رجل رهن جاريته عند قوم ايحل له ان يطأها قال ان الذين ارتهنوها يحولون بينه وبينها قلت أرأيت ان قدر عليها خاليا قال نعم لا ارى هذا عليه حراما وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في رجل رهن جاريته قوما ايحل له ان يطأها فقال ان الذين ارتهنوها يحولون بينه وبينها قلت أرأيت ان قدر عليها خاليا قال نعم لا ارى بذلك بأسا ويؤيده عدم وقوع ما ينافيهما في الروايات على ما رأيت وان كان فيمكن حملهما على ضرر فيه من الحمل وغيره مثل كونها صغيرة وآيسة وحاملا من الزنا وبالجملة المنع مطلقا غير ظ الوجه كما هو ظ اكثر العبارات خصوصا عن الوطي ونحوه واقل منه ضررا وما لا ضرر على الرهن مثل الاستخدام ولبس الثوب اذا لم ينقص ولا يضر وسكنى الدار وركوب الدابة واستكساب المملوك كل نقل في كره جوازه عن الشافعي ونسب المنع عن ابي حنيفة والشيخ قال الشيخ واما استخدام العبد المرهون وركوب الدابة المرهونة وزراعة الارض المرهونة وسكنى الدار فانه غير جائز عندنا ويجوز عند المخالفين وهذا يشعر بعدم الخلاف عندنا بل الاجماع فتأمل ثم قال ويمكن الاحتجاج للاول بقوله ع الظهر يركب اذا كان مرهونا وعلى الذي يركب نفقته وبان الرهن محلوب ومركوب من طرق الخاصة ورواية السكوني عن الصادق المتقدمة وحملها على الراهن وان الظ ان المراد المرهون ويحتمل الاعم كما هو ظ اللفظ وقريب منها صحيحة ابي ولاد المتقدمة ثم قال ولان التعطيل ضرر منفي بالحكم بقوله لا ضرر ولا اضرار فعلى هذا القول يجوز سكنى الدار

ولو اذن احدهما للآخر صح ولا يتوقف على الاجازة الا ان يتعلق المرتهن ولو باع الراهن فطلب المرتهن الشفعة ففي كونه اجازة للبيع نظر ولو احبلها الراهن فهي ام ولد و
بطل الرهن فعلى جواز بيعها قولان ولو اذن المرتهن في البيع فباع بطل الرهن ولم يجب جعل الثمن رهنا ولو اذن الراهن في البيع قبل الاجل لم يجز للمرتهن التصرف في الثمن الا بعده واذا
حل الاجل وباع المرتهن ان كان وكيلا والا الحاكم ويبطل الرهن بالابراء من الدين وباسقاط حق الرهانة ولو شرط ان لم يؤد في المدة كان مبيعا بعدها بطل وضمن بعد المدة لا فيها
ولو رهن المغصوب عند الغاصب صح ولم يزل الضمان ونوائب الرهن للراهن ولا يدخل الحمل في الرهن وان تجدد على راي واذا قضى دين الرهن لم يجز امساكه على الاخر ولو رهن عند غيره
المملوك باذن مالكه صح ضمن قيمته ولو بيع بازيد طالب المالك بالزيادة
متن

وركوب الدابة واستكتاب العبد ولبس الثوب اذا لم ينقص اللبس الخ وهذا ايضا مبني على الجواز عنده فتأمل قوله ولو اذن الخ جواز التصرف بالاذن ظاهر وانه
على الاجازة مبني على جواز الفضولي في تصرف المرتهن وعدم جوازه في العتق مبني على عدم جواز الفضولي فيه كما مر وغيره قد تقدم فتذكر وكذا تصرف الراهن بلا
منه لان المال له وكان للمرتهن المنع لتعلق حقه به فانه يجاز الفضولي فللراهن بالطريق الاولى فتأمل قوله ولو باع الخ وجه النظر ظاهر ولكن وجه كونه اجازة
اظهر لان الشفعة مسبوقة ببيع صحيح موقوف رضا المرتهن فطلبها يدل على رضاه بالبيع وهو ظاهر الا ان يكون جاهلا فينبغي العدم وسماع دعواه ان امكن قوله
ولو احبلها الخ وجه كونها ام ولد هو صدق تعريفها ووجه عدم البطلان عدم المنافاة ووجه القولين وجود دليلهما والظاهر ترجيح الرهن وجواز البيع لسبقه وكثرة
دليله وعدم ظهور شمول دليل عدم بيعها لمثل هذه فتأمل قوله ولو اذن الخ وجهه واضح لان البيع انما وقع باذنه فيصح فلا معنى لوجود الرهنية وما وجد ما يدل
على جعل الثمن اذ الفرض عدم العقد عليه ولا يجب على المالك هنا كما لا يجب عليه في الاصل الرهن على الدين قوله ولو اذن الخ عدم جواز تصرف المرتهن في
الثمن قبل الاجل لانه انما يستحق الاخذ بعد حلوله فقبله ما لم يصرح المالك به لم يجز واما الجواز بعده فكانه مفهوم من الاذن في البيع والتوكيل فان فائدته
جواز التصرف في الثمن ويحتمل توقفه بعده ايضا على الاذن لان التوكيل في البيع لا يستلزم جواز اخذ الثمن والتصرف فيه وهو ظاهر الا ان يدل عليه فكانه المراد من
قبل حلوله بعده لم يظهر الا ان يقال التصرف بعد الحلول يفهم من التوكيل في البيع ولهذا ما قاله ينصرف الى وقت الاستحقاق لا قبله او يخصص بما اذا كان
الثمن من جنس الدين فيجوز الاخذ من غير اذن كما قيل مثله فيما اذا كان في ذمة المديون مثل الدين يقع على التقاص من غير تراض وفي الاصل والتساوي
تامل فتأمل قوله واذا حل الخ جواز بيع المرتهن حال الحلول مع الوكالة ظاهر واما بيع الحاكم مع العدم فكانه لمراجعة المالك مع ظهور الامر عنده وطلب المرتهن
ذلك فيجتمع حضوره ايضا اذا امتنع من البيع واداء الدين كما يفعل ذلك في ساير الحقوق ولما روي عن امير المؤمنين رواه عمار عن ابي عبد الله قال كان امير
المؤمنين يحبس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يامر فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى باعه فيقسمه بينهم يعني ماله ولرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر
قال الغايب يقضى عنه اذا قامت البينة عليه ويباع ماله ويقضى عنه وهو عنه غايب ويكون الغايب على حجته اذا قدم ولا يدفع المال الى الذي اقام البينة الا بكفلاء
اذا لم يكن مليا والظاهر ان الذي يفعله هو الامام او نائبه الذي هو بمنزلة وكيله ووكيل الغايب والظاهر عدم الخلاف في جواز ذلك للحاكم بل يمكن الوجوب كما
يفهم مما ذكر وتقدم في فروع الدين ويفهم وجوب الكفيل مع عدم الملاءة من الرواية وتخصيصها بمال الغايب للاحتياط بل ينبغي الكفيل مع الملاءة ايضا
وكونه ايضا مليا وارادة الضامن من الكفيل في الرواية لانه مع اعسار الغريم ما ينفع الكفيل وهو ظاهر قوله ويبطل الخ اي يبطل الرهن ويخرج عن الرهانة
باداء الراهن وغيره دين المرتهن الذي عليه الرهن اداء وبابراء المرتهن الراهن عن دينه وباسقاط حق الرهانة والاولان ظاهران ودليل الثالث انه حق
له يقبل الاسقاط كساير الحقوق فيسقط به وهو بمنزلة فسخ عقد الرهن بل عينه الجايز له وهو ايضا ظاهر قوله ولو شرط الخ اي لو شرط في عقد الرهن ان لم يؤد
الدين في مدة معينة كان الرهن مبيعا بذلك الدين بطل الرهن والشرط معا لانه لا شك في بطلان هذا الشرط عندهم لعدم الصيغة والتعليق المانع
من صحة البيع ولان الاصل عدم الانتقال فيما وجد هنا السبب لان سببه الا البيع ولا بيع اذ ليس الموجود الا عقد الرهن ولانه لا يصح كون شيء واحد
رهنا على دين شخص ومبيعا له وهو ظاهر وببطلان الشرط يبطل المشروط وهو ايضا ظاهر اذ ما وقع التراضي الذي هو شرط الصحة الا على وجه لا يصح فلا يصح واما
عدم الضمان في المدة والضمان بعدها فهو مبني على ما تقرر عندهم من ان كل ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده فلما كان
في المدة مقبوضا برهن فاسد وهو مما لا يضمن بصحيحه فلا يضمن بفاسده وبعدها لما كان مقبوضا بالبيع الفاسد الذي يضمن بصحيحه فيضمن بفاسده وهذه
القاعدة مشهورة في عباراتهم ولا نعرف دليلها فكانه مجمع عليها وليس بواضح مع انه قد يقال هنا انه كان عنده مقبوضا بالرهن الفاسد الذي مما لا يضمن به فيبقى عنده
على هذا الرهن [illegible] لم يعطه منه لانه هو مبيعا او اخذ بذلك القصد يمكن ذلك فتأمل قوله ولو رهن الخ دليل صحة رهن المال المغصوب عند
الغاصب ان كان قبل اللحظة منه ظاهر وهو وجود شرايط صحة الرهن واما عدم زوال الضمان فكانه للاستصحاب وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدي ولا منافاة بين الرهن
والضمان فان المرتهن امين لا يضمن اذا لم يكن غاصبا ومع كونه ضامنا ويحتمل زواله كما قيل لان سبب الضمان هو كونه غاصبا ومتصرفا في مال الغير بغير
اذنه فاذا رضي بالرهن وكونه عند الغاصب صارت يده عليه باذن المالك ومعناه زوال الغصب والتعدي وهو ظاهر ولهذا غير مكلف بالاعطاء ويصح عبادته المنافية
للاداء في اول الوقت وزوال علة الضمان يزيل كما هو مقتضى العلية وكون مجرد الاخذ علة سببا للزوال ثم لاحق بعد الرضا بكونه عنده غير معلوم ودلالة
على اليد ما اخذت عليه غير واضح بحيث لا يقبل التخصيص مع ان سنده ايضا غير ظاهر ولانه هو بمنزلة الوكيل والودعي ولعل الاول الاصح للامر ويؤيده الاصل
قوله ونوائبه الخ وذلك واضح لان نماء ملك شخص يكون له حتى يتحقق الناقل وعقد الرهن لا يقتضي ذلك وهو ظاهر ويدل عليه الخبر ايضا ويمكن كونه
مجمعا عليه بل لا يقتضي كون ذلك رهنا ايضا لعدم تحقق ما يقتضي ذلك مع تحقق الاصل المقتضي للعدم ومنها الحمل وان تجدد في زمن كون امه رهنا
للامر واما عدم دخول الموجود حال الرهن فهو ظاهر ولهذا اشار اليه بالطريق الاولى لانه حال وجوده كساير اموال الراهن فلا يصير رهنا الا مع التصريح به كما
في بيع امه على المتن قوله ولو قضى الخ دليل عدم جواز امساك الرهن للدين الاخر للمرتهن بعد ان قضى دينه الذي كان الرهن عليه ظاهر لانه انما رهن عليه
ولم يرهنه على غيره فلا يكون رهنا ولا يجب الارتهان واسا لما تقدم من عدم الرهن على المال قوله ولو رهن الخ دليل صحة رهن مال الغير باذنه ظاهر وهو
اذن المالك للتسلط على ما له بما يجوز ولا شك ان ذلك جايز ومجمع عليه بل يستحب لقضاء حاجة المسلم وادخال السرور وازالة الكرب فيترتب عليه احكام
الرهن فيلزم العارية ويضمن الراهن ح ويباع عند الحلول ويستوفى منه الدين لانه رهن واما الذي يجب على الراهن للمالك اذا لم يكن باذن بلا ضمان
فالظاهر انه اكثر الامرين من قيمته يوم بيعه وما بيع به لان الزائد على قيمته للمالك ايضا لانه من ثمن ملكه وهو ظاهر ويجوز بيعه باقل بعد الاستيذان بانه
يبيعه بما يشتري عليه القيمة وقول المص وضمن قيمته مبني على ان الغالب انه لا يباع باقل من قيمته وعدم وجود ذلك الاذن بل لا يجوز ذلك الا مع اذن المالك

ولو غرس الراهن اجبر على الازالة ولو رهن ما يمتزج بغيره كاللقطة من الخيار صح وكان شريكا ان لم يتميز وحق الجناية مقدم فان اقتلا المولى في الخطاء بقي رهنا وان سلمه كان فاضل الارش رهنا ولو استوعب بطل الرهن ولو جنى على مولاه عمدا اقتص منه وبقي رهنا ولو كان خطأ بحيث يحتج على الرهن ولو جنى على من يرثه المولى اقتص في العمد واقتلت في الخطاء وقيمة الرهن الماخوذة من المتلف والارش رهنا ولو وضعا العصير فخمر اخرج عن الرهن ولو تخلل عاد ولو زرع المرتهن الحب لزرع للراهن من الرهانة مورو تنبه دون الوكالة الاستيمان والقول قول المرتهن في عدم التفريط وفي القيمة معه في ادعاء تقدم رجوعه في اذن البيع للراهن عليه متى

كتاب الرهن

وح الظاهر انه ليس له الا ما يبيع الا مع ضمان الراهن الزيادة وبالجملة يرجع كلامها الى انه يضمن اكثر الامرين المذكورين **قوله** ولو غرس الخ اي لو غرس الراهن في الارض المرهونة بغير اذن المرتهن اجبر على ازالة غرسه دليله واضح فلو لم يفعل فالظاهر ان له الازالة من غير ضمان ما ينقص بها الا ان يتعدى من مجرد الازالة عن المتعارف ويحتمل ان يرفع الى الحاكم ومع التعذر بل بنفسه وهو احوط وحسن ان لم يفت نفع بذلك وكذا لو غرس المرتهن ايضا ولو رهن ما يمتزج بغيره كاللقطة من الخيار صح وكان شريكا ان لم يتميز وجه الصحة كونه مملوكا صالحا للبيع والانتقال والاخذ للدين منه من غير مانع عنه فيصح رهنه كساير الاموال ووجه الشركة وجوده موجبها وهو المزج مع عدم التميز فيعمل بما يعمل بساير المشتركات **قوله** وحق الخ وجه تقدمه على حق الرهانة ظاهر لانه ليس باعظم من حق الملكية ولو كان العبد ملكا للمرتهن وجنى كانت الجناية مقدمة على حقه فلو جنى العبد المرهون جناية لزمها قدر قيمته مثل ان قتل خطاء فان فكه المولى كان الامر اليه ان اعطى ارش جنايته بقي العبد مرهونا كما كان وان سلمه الى المجني عليه فاخذ هو منه ارش الجناية فان بقي منه شيء مثل العشر مثلا كان ذلك رهنا والا بطل الرهن وجهه ظاهر لان العين رهن وتعلق حق اخر بها فان استوعبها بطل الرهن وسقط والا بقي رهنا كما كان الفك بتبرعه والظاهر عدم الفرق بين العمد والخطاء ولا بين فك المولى وغيره مثل ان يعفو ولي الجناية فلو قال فان فك بقي رهنا كان اشمل واخصر ولا يبعد عن توهم الاختصاص بالخطاء لعل وجه تخصيص الخطاء انه الى المولى ذكره المولى لدفع توهم انه يقول انا افكه كما انهم اخذوا ما اشتريت منهم فتامل **قوله** ولو جنى الخ وجه الاختصاص الوجوب ونص على المولى عمدا بموجب له مثل قطع اليد عموم ادلة القصاص بل هنا اولى وعدم بطلان الرهن بقائه هو الاستصحاب مع عدم صحة ما يخرجه عنه فان القصاص لا يمنع البقاء عن الرهانة وهو ظاهر ولو كانت الجناية على المولى خطأ على مال المولى خطأ فلا قصاص لعدم الموجب فبقي كما كان ويحتمل اسقاط الرهانة عما يقابل ارش الجناية او عدم ثبوته للمولى على ماله لانه لا يفيد اذ ماله له وهنا قد يحصل الفايدة لكونه حصة مال المرتهن وايضا قد يقال بانه قد يملك فيحصل له الفايدة فكان القاعدة مبنية على عدم تملكه ولكن الظاهر انه يملك كما مر ويحتمل كونها عامة وعموم ادلة ثبوت الارش يقتضي الثبوت مع امكان ما يؤخذ بل يمكن الثبوت في ذمته يتبع به بعد العتق كما يقال في اموال له فتامل والله يعلم **قوله** ولو كانت نفسا قتل في العمد كما تقدم كان في غير النفس من الطرف وهذا حكم ما لو كانت في النفس فلو قتل مولاه عمدا قتل به يعني يجوز للورثة قتله به فان قتل بطل الرهن والا بقي مرهونا وهو ظاهر وان كان خطاء فكما تقدم وما ذكره ظاهر ويمكن ادخاله فيما تقدم **قوله** ولو جنى الخ يعني ان قتل ابنه مثلا فان كان عمدا يجوز له الاقتصاص فان اقتص بطل الرهن وهو ظاهر وان عفي يمكن كونه باقيا كما في عفو غير المولى او ان قصد التملك بمعنى فك عن الرهانة فليس ذلك ببعيد فكانه صار ملكا جديدا له كما يصير لغيره ولانه لا يجوز التبرع على الظاهر كما بر اصحاب الجنايات يجوزون الفك لان لصاحب الجنايات القتل والتملك فالتخليص عن الرهن بالطريق الاولى ويحتمل العدم اذ ليس للولي لدم الا القتل والعفو والاسترقاق فلو لم يعف ولم يقتل بقي رهنا اذ لا يمكن الاسترقاق لانه تحصيل الحاصل فتامل وان كان خطاء فللعفو فان عفي بقي رهنا وهو ظاهر والظاهر ان له فكه عن الرهن كما قاله المص في غيره وهو مويد لما تقدم من جواز الانفكاك اذا جنى خطاء على طرف المولى بنحوه وجواز الفك في العمد اذا كان على نفس المولى ويحتمل العدم كما تقدم فتامل **قوله** وقيمة الخ يعني لو اتلفه متلف وجنى على العبد المرهون احد او نقصها ارش قيمته والارش كان رهنا كاصله لانه عوض الرهن الذي لازم من غير اذن المرتهن في التبديل فيكون رهنا كاصله كما انه صار ملكا للمالك وهو ايضا ظاهر لان مقتضى الرهن انه تجري عليه شيء بحيث يكون العوض يكون ذلك هو الرهن ولان الارش بمنزلة التالف منه **قوله** ولو صار الخ سبب جواز دهن العصير ظاهر وسبب خروجه عن الرهانة بالخمرية عدم كون الخمر ملكا ولا بد من كون الرهن ملكا وسبب عودها بعد صيرورته خلا عود الملكية فيما كان رهنا وزوال المانع عن الرهانة فيعود ما كان ثابتا تابعا للملكية وما كان سبب الزوال الا زوال الملكية فتامل **قوله** ولو زرع الخ كون الزرع ملكا للزارع لان الزرع للزارع اي صاحب الحب هو المشهور بين العامة والخاصة كما يدل عليه رواية عقبة بن خالد قال سالت ابا عبد الله عن رجل اتى ارض رجل فزرعها بغير اذنه حتى اذا بلغ الزرع جاء صاحب الارض فقال زرعت بغير اذني فزرعك لي وعلي ما انفقت اله ذلك ام لا فقال للزارع زرعه ولصاحب الارض كرى ارضه وفي السند محمد بن عبد الله بن هلال وهو مجهول وعقبة ايضا غير مصرح بتوثيقه والدلالة ايضا غير واضحة لكن لا يضر اذ الظاهر عدم الخلاف عندنا مستندا اليها والى ان الزرع نماء مال صاحب الحب فيكون له كما في ساير الاملاك وهو ظاهر ولكن في كونه رهنا للمرتهن على ما كان الحب رهنا عليه تامل لانه قد عرفت ان النماء لا يدخل في الرهن لعل الوجه ان الحب الذي كان رهنا هو بعينه كبر وصار زرعا فهو كالسمن في الحيوان ونمائه فتامل فيحتمل كون الحب مقدار الزرع رهنا ويكون شريكا كما لو امتزج فتامل **قوله** والرهانة الخ وجهه انه حق مالي فيدخل تحت ادلة الميراث ولانه توثيق مال فهو تابع له وموروث كالمال ولانه عوض الدين على تقدير موته فما يتعلق به كما انه ينتقل في ذلك ايضا واما الوكالة في بيعه التي كانت للمورث فتبطل بموته فلا ينتقل بالارث وكذا لو جعله امينا ووضع الرهن في يده فانه يبطل بموته ولا دليل على ثبوتها للورثة ولا فرق بينهم وبين غيرهم فكانه قد يرضى الانسان بها لشخص دون وارثه ولعله لا خلاف فيه ايضا مع ظهوره **قوله** والقول الخ دليل سماع قوله في عدم التفريط وعدم زيادة القيمة الاصل وانه المنكر وانه الغارم فلا يغرم الا ما قال به او اثبت عليه **قوله** وفي ادعاء الخ يعني لو اتفقا على رجوع المرتهن عن الاذن للراهن في بيع الرهن ولكن قال الراهن رجعت بعد البيع فالبيع صحيح والرهن باطل وليس الثمن ايضا رهنا لما تقدم من ان الاذن في البيع يبطل الرهن ولا يستلزم رهانة الثمن وقال المرتهن لا بل رجعت قبله فالبيع باطل والرهن على حاله ووجه كون القول قوله استصحاب الرهانة الى ان يعلم المزيل ولم يعلم وان الاصل عدم البيع قبل الرجوع وبالجملة الظاهر ان الراهن مدع لانه يريد اثبات بطلان ما هو ثابت بوجوده وصحته بدعوى الاذن في البيع المبطل للرهانة فهو يريد اخراج الحق عن يده وتسلطه والاصل بقاؤه فيصدق عليه تعريف المدعي وعلى المرتهن تعريف المنكر ويحتمل كون القول قول الراهن لوجود الاذن في البيع والاصل بقاؤه الا ان يتحقق الرجوع وليس ايضا الاصل صحة البيع والمبطل

وهو العمد ولا ارش ايضا اذ لا يثبت للمولى على عبده مال وهو مقرر عندهم وبعض العقل لم يخرج الرهن لعدم الموجب منه

وقول الراهن في نقد الدين وفي ادعاء الابداع لو ادعى الاخر الرهن وفي تعيين القضاء لاحد الدينين وفي عتق
الرهن ولو كان هنلك لعبد فقال بل الاستحقا لغا وخرجا عن الرهن **المقصد الثالث في الحجر**
وفيه مطلبان الاول في اسبابه واسبابه ستة الاول الصغر فيحجر على الصغير في تصرفاته الى ان
يبلغ ويرشد متن

يحتاج الى دليل ولعل دليل الاول ارجح لان الرجوع متحقق والاصل عدم تحقق البيع قبله والاصل صحة البيع لو لم يكن المانع متحققا والرجوع مانع و
بالجملة المسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن رعاية جانب المرتهن اقوى لتحقق حقه واحتمال تضييعه بخلاف الراهن فانه لا بد له من دفع الدين فلا يضره الرهن
غالبا فتامل ولان الراهن يدعي تعجيل المرتهن بدعوى رجوعا تعارضا فتساقطا والاصل بقاء الرهن ونقل فيه ايضا بين تقدم الدعوى وتاخرها فقال لو تقدم
الراهن بقوله تصرفت باذنك فقال المرتهن كنت رجعت فالقول قوله وبالعكس القول قول المرتهن ثم قال وهذا هو المفتي به وعندي في الاول تامل وعند
فيهما تامل فتامل فيه فان التوقف مجال واو كان الظاهر ترجيح الرهن لتحققه والشك في زواله بخلاف البيع الصحيح فتامل **قوله** وقوله الخ وجهه ظاهر ومفهوم مما تقدم
كون القول قوله في ادعاء الابداع لو انكر الاخر وادعى الرهانة فان الاصل عدم الرهانة وحصول تسلط الغير المالك على ماله وهو ظاهر ويدل عليهما روايات مثل
صحيحة محمد بن مسلم فلا يلتفت الى ما يخالفها مع الضعف **قوله** وفي تعيين الخ وجهه ظاهر لان الدافع له ان يقصد ما عن الدين الذي عليه الرهن او
الدين الذي لا رهن عليه والذي عليه الرهن لغا في دون الاخر وبالجملة الامر الى قصده والقصد نفسه والبينة عليه متعذرة فيسمع منه كما في سائر
الاموي وان امكن له البينة بان يلفظ ويعلم ذلك ولكن الاصل عدمه وتجوز ذلك عليه كذا وجه ان القول قول الراهن في عدم رد المرتهن الرهن عليه ان
كان عنده لان الاصل عدم الرد وبقاؤه عنده وهو ظاهر وان كان في الود يعة خلافه فذلك هو يحتاج الى الدليل وسيجيء مع ان الفرق حاصل لانه اخذ
عوضا عن الدين بخلاف الوديعة **قوله** ولو قال الخ سبب التخالف وجود شرطه وهو كون الدعوى لكل واحد مع انكار الاخر فالراهن يدعي هذا العبد
والمرتهن منكر فيتوجه اليمين عليه فيحلف هذه الدعوى والمرتهن يدعي هذه الاخر فالراهن منكرها فيتوجه عليه اليمين بعد دهن الاخر فيبطل هذه
الدعوى ايضا هذا ظاهر المتن وقد قيل عليه انما يحلف الراهن فقط فيبطل الدعوى ولا يحتاج الى حلف المرتهن بعد كون العبد هنا عنده لان الرهن
محض مصلحة فاذا ما اراد وانكر فيبطل بمجرد انكاره وايضا ان الرهن من جهته جائز فاذا لم يرد او لم يكن يقول اسقطت حقي ان كان رهنا او يبرء من ذلك و
نحو ذلك ولا يحتاج الى الحلف ويمكن ان يعتذر بان الكلام مع عدم الاسقاط والراهن يدعي كون ذلك هنا فيريد الخروج من حقه وقد لا يبطل بمجرد الانكار الا
ان حصول عقد ثابت يقينا غير معلوم البطلان بمجرد انكاره فيريد الراهن بطلانه حتى يتصرف في العبد بما يريد وايضا قد يكون مما اشترط حفظه ونفقته عليه
بوجه من الوجوه ويريد هو الخلاص من ذلك فيحلف وايضا قد يكون شرطا رهنه في بيع لازم فيريد الخروج عن العهدة فاذا قبل خرج واذا لم يقبل يطلبه منه وهنا
يحلف لذلك وغيره للمس من الفوائد وبالجملة ان تصور له نفع او انكر يحلف والا فلا والظاهر انه قد يترتب فتامل **قوله** المقصد الخ قال في التذكرة الحجر لغة المنع فالمحجور
هو الممنوع لغة وقال في الشرع هو الممنوع من التصرف في ماله ومعلوم ان مراده شرعا وان المراد باضافة المال اليه اعم من الملكية حقيقة او ظاهرا او بحسب كونه
في يده مسلطا عليه فيخرج المغصوب منه ويدخل العبد ان قيل انه لا يملك كالمص ولا ينبغي جعله مبنيا على مذهب لعرف حيث قال بانه يملك لان المنع الذي
يفهم من كونه عن ماله اراد ما في يده من مال سيده ثم ان جعل اقسام الحجر ستة هو في اكثر الكتب وزاد في التذكرة غيره مثل حجر الراهن وحجر المكاتب وحجر المرتد
الذي يقبل توبته حتى يرجع فلم اراده هنا الاقسام المشهورة والمبحوث عنها في باب لا اقسام الممنوع في الجملة وايضا الظاهر ان المراد المنع في الجملة وعن بعض الوجوه لا
منع شرعا عن الكل اذ ليس اضعف من الصبي والمجنون وهو غير ممنوعين من اكل ما لهما عند الحاجة والشرب السكنى والظاهر ان العبد كذلك فلا يرد ان اراد
البعض نكذا بالعبي الجنب وان اراد الكل يشكل بالمريض ولا يحتاج الى الجواب بان المراد هو الاعم ثم اعلم ان الذي فعل هنا من ذكر الفلس في باب الحجر اولى مما
فعل في كره ويع من ذكره قبل الحجر في باب على حدة لانه قد جعل قسما منه فكانه لكثرة مباحثه وشدة ربطه بالدين جعل بعده وقبله والامر في ذلك هين لما
انهم امر الاصطلاح فدليل القسم الاول وهو الصبي النص هو قوله تعالى وابتلوا اليتامى الاية والسنة واجماع الامة على كونه محجورا عليه في الجملة واما عن جميع
التصرفات فالظاهر انه لا دليل عليه الا ما قيل انه قال في كره وهو محجور عليه بالنص والاجماع سواء كان مميزا او لا في جميع التصرفات الا ما استثني كعباداته واسلامه
واحرامه وتدبيره ووصيته وايصال الهدية واذنه في دخول الدار على خلاف في ذلك فكان مراده هنا بقوله في نصره انه اجماع الا ما استثني ويؤيده ان
خروج المستثنى الاول من ذلك بل المتبادر التصرف المالي كما مر في تعريف يع وما غيرها فيحتمل ان يكون مذهبه هنا كما هو مذهب اكثر الا في ايصال
الهدية والاذن والظاهر انه لا يحتاج الى الاستثناء فانه محجور عليه الا باذن الولي ولا يعتبر في الحجر ان لا يصح اصلا الا انهم قالوا لا يحتاج علم المهدى اليه والداخل
بكون ذلك باذن الولي صريحا لعله اكتفي بانه للعادة بان الهدية في محلها لم يجيبها الولد الا باذن وليه وكذا الاذن في الدخول لا يكون الا باذنه للقرينة
فكانه اكتفي بذلك للظهور وسهولته لانه لكثرة التداول والشيوع بين المسلمين من غير نكير فكان كان في زمانهم مع عدم المنع فتقريرهم هنا ثابت
وهو حجة فيبعد ذلك واما انه يشكل في نحو تسلمه من عبده وولده وتسليم طرفه اليهما وكذا تسليم ما كان عند الانسان بالعارية ونحوها الى الشخص بوصلة
اليه من غير اذنه سواء كان عنده مرسلا او ولده او غيرهما كما هو المتعارف خصوصا اذا كان بينهما الصداقة او عرف من حاله انه لا يكره بل يرضى علما او ظنا متاخما
له ويدل عليه عموم ادلته وقبول الهدية من غير تفصيل بان يكون الموصل حرا بالغا ومع ذلك الاحتياط امر مطلوب واما جواز وصيته في الجملة فالروايات الكثيرة
تدل عليها مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الغلام اذا حضره الموت فاوصى ولم يدرك جازت وصيته لذوي الارحام ولم يجز للغرباء ولا يضر
وجود علي بن الحكم لما مر انه ثقة ومثلها روايته صحيحة غيرها فقوله يع في جواز الوصية رواية صحيحة محل التامل فان كان يريد هذه فينبغي التصريح
بالقيد فانه في الوصية الى الارحام ويؤيده عموم ادلة الوصية فيخصص بها ما يدل على عدم جواز تصرف الغلام قبل البلوغ ويمكن حمل ما يدل على جواز غيرها
وصيته عموما عليها ... ما وانما كان في بعضها نعم اذا وضعها في موضع الصدقة واذا اصاب موضع الوصية جازت واما التدبير فيمكن
ادخاله في الوصية ... فيدل عليه خبر زرارة لموسى بن بكير عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا اتى على الغلام عشر سنين فانه يجوز له في ماله ما اعتق او تصدق
واوصى على حد معروف ... فهو جائز ولكن العمل بها مشكل مع عموم المنع بالكتاب والسنة بل الاجماع ويؤيده الشهرة ويمكن حملها على البلوغ او عتق

الاحم

كتاب الحجر

ويعلم بلوغ الذكر بالمني وبإنبات الشعر الخشن على العانة وبلوغ خمس عشرة سنة والأنثى بالأولين وبلوغ تسع والحمل والحيض دليلان والخنثى المشكل بخمس عشرة أو المني من الفرجين أو من فرج الذكر مع الحيض من فرج الأنثى

ش

الارحام حمل على الوصية فتأمل **قوله** ويعلم الخ دليل العلم بالبلوغ بحصول المني من الموضع المعتاد على وجه العادة الآيات مثل وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم الآية والذين لم يبلغوا الحلم منكم وحتى إذا بلغوا النكاح الآية قال في التذكرة الاحتلام هو خروج المني وهو الماء الدافق الذي يخلق منه الولد وقال أيضا الحلم خروج المني من الذكر أو قبل المرأة مطلقا سواء كان بشهوة أو بغير شهوة وسواء كان بجماع أو بغير جماع وسواء كان في نوم أو يقظة كأنه بين في اللغة المقصود منها وأما اللغة فالظاهر أنه مخصوص بالنوم كما يظهر من القاموس لهذا قال في التذكرة ولا يختص بالاحتلام وقال أيضا عنى بالبلوغ بالنكاح والأخبار في ذلك كثيرة مثل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وصحيحة البزنطي في الفقيه عن الرضا قال يؤخذ الغلام بالصلوة وهو ابن سبع سنين ولا تغطي المرأة شعرها منه حتى يحتلم وفيها كون التمرين بسبع سنين وهو المشهور والبلوغ بالحلم وجواز كشف المرأة عند غير البالغ حتى يبلغ ويمكن جواز النظر فتأمل قال في التذكرة وقد أجمع العلماء كافة على أن الفرائض والأحكام تجب على المحتلم العاقل ثم نقل قولا عن الشافعي بعدم كون خروج المني علامة للنساء لكونه نادرا فلا عبرة به وهو كما ترى لعدم دليله ومعارض بعموم الكتاب والسنة والإجماع وأما الإنبات فقال في التذكرة هو مخصوص بشعر العانة الخشن ولا اعتبار بالشعر الضعيف الذي قد يوجد في الصغر بل بالخشن الذي يحتاج في إزالته إلى الحلق حول ذكر الرجل وفرج المرأة فكان دليله الإجماع قال في التذكرة إنبات هذا الشعر دليل البلوغ في حق المسلمين والكفار عند علمائنا أجمع ومستندهم الأخبار من العامة والخاصة فلا يضر عدم صحة سندها وأما السن ففيه الخلاف بين العلماء والروايات أيضا مختلفة والمشهور بين علمائنا أنه يبلغ الذكر بإكمال خمس عشرة سنة والمؤنث بإكمال التسع والدليل عليه أن الأصل والاستصحاب وما تقدم من الكتاب والسنة دلت على عدم البلوغ إلا بالحلم والإنبات وخرج بعد الإكمال بالإجماع وبقي الباقي تحت تلك الأدلة ويؤيده بعض الأخبار مثل ضعيفة حمران لأن فيه عبد العزيز العبدي وعدم توثيق حمزة بن حمران قال سألت أبا جعفر عليه السلام قلت له متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة ويؤخذ لها ويؤخذ بها فقال إذا خرج عنه اليتم وأدرك قلت فلذلك حد يعرف فقال إذا احتلم أو بلغ خمس عشرة سنة أو أشعر أو أنبت قبل ذلك أقيمت عليه الحدود التامة وأخذ بها وأخذت له قلت فالجارية متى يجب عليها الحدود التامة وأخذت بها وأخذت لها قال إن الجارية ليست مثل الغلام إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها وبها قال والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك وكذا في رواية يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوجت إلى قوله فيؤخذ الغلام بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة ويزيد مجهول وهذه أيضا ضعيفة مع عدم الدلالة فيهما وبالجملة ما رأيت خبرا صحيحا صريحا في الدلالة على خمس عشرة سنة فكيف في الإكمال نعم يوجد الأخبار الكثيرة في التسع للصبية مع خبر ولعل محمد جواز الدخول قبله والجواز بعده مع عدم معارض صحيح صريح وليس على إكمال الخمس عشرة إجماع فإن البعض على أن الشروع يكفي وذهب البعض إلى ثلث عشر وهو لظاهر خبر ويحتمل كونهما روايتهما عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلوة قال إذا أتى عليه ثلث عشرة فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلوة وجرى عليه القلم والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلث عشرة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلوة وجرى عليها القلم ثم نقل أخبارا دالة على وجوب الصلوة بست وسبع وقال فالوجه في هذه الأخبار أن نحملها على ضرب من الاستحباب والندب والتأديب والأولة على الوجوب لئلا يتناقض الأخبار والظاهر أنه عمل وأيضا ذهب إلى ثلث عشر في الذكور فلا إجماع في عدم الوجوب إلا بالحلم أو الإنبات أو خمس عشرة وظاهر عموم الكتاب والسنة أنه يحصل بالحلم دليل آخر حيث في أنه يحصل إلا به وأن ذلك في البعض فمعلوم أنه مخصوص بعد الإنبات فخصص بعضا السن أيضا إذ دل عليه دليل معارض بعموم أدلة التكليف فخرج منهما ما اتفق على إخراجه ودل عليه دليل وبقي الباقي تحتهما والأصل والاستصحاب أيضا يخصص عند الدليل والذي يدل على الأقل من خمس عشرة هو روايات كثيرة مثل صحيحة معوية بن وهب في باب ... قال سألت أبا عبد الله عليه السلام في كم يؤخذ الصبي بالصيام فقال ما بينه وبين خمس عشرة سنة أو أربع عشرة سنة فإن هو صام قبل ذلك فدعه ولقد صام ابني فلان قبل ذلك فتركته ورواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا بلغ أشده ثلث عشرة سنة ودخل في الأربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم أو لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز له كل شيء إلا أن يكون ضعيفا أو سفيها وغير ذلك من الأخبار والظاهر أن هذه صحيحة إذ ليس فيها من لم يصرح بتوثيقه إلا الحسن بن علي الوشا والظاهر أنه ثقة عندهم لأن الخبر الذي هو فيه يسمى بالصحيح كثيرا إلا أني رأيت في باب في آخر كتاب الزكوة حديث الحسن بن علي بن زياد وهو الوشا الخزاز وهو ابن بنت الياس وكان ... رجح فتأمل والظاهر أنه لا يشترط إكمال الخمس عشرة بل يحصل بالشروع فيها بعد إكمال الأربع عشرة وبذلك يمكن الجمع بين الأخبار ويحتمل الشروع في الأربع عشرة وإكمال الثلث عشرة لرواية عبد الله بن سنان إذ لا يمكن تأويلها إلا على وجه بعيد ولا شك أنه أحوط قال في شرح الشرائع أنه يعتبر إكمال الخامس عشرة والتاسعة في الأنثى فلا يكفي الطعن فيهما عملا بالاستصحاب وفتوى الأصحاب ولأن الداخل في السنة الأخيرة لا يسمى ابن خمسة عشر لغة ولا عرفا ولما رووا أخرى وإن الأحكام تجري على الصبيان في ثلث عشرة سنة وإن بعد عشر سنة وإن لم يحتلم وليس فيهما تصريح بالبلوغ مع عدم صحة سندها وقد عرفت صحة سند الخبرين وكثرة الأخبار وصراحة الدلالة فإن إيجاب الصوم على أحد وإجراء جميع أحكام الشرع فرع البلوغ وهو ظاهر فافهم وعرفت أيضا أنه ليس فتوى جميع الأصحاب وليس بحجة وإن ليس خامس عشر بواقع في كتاب ولا سنة معتبرة ولا إجماع حتى يكون معنا إكماله وأما الحيض والحبل فالظاهر أنهما دليلان على البلوغ في المرأة بالإجماع ويمكن أن يستدل عليهما بالأخبار أيضا فتأمل والظاهر أن السنة هي القمرية لأنه المتعارف في هذا الزمان وهو المتبادر والظاهر أن الخنثى مثل غيره لما فهم مما مر وعدم النص **قوله** والأنثى الخ دليل بلوغها بحصول المني وإنبات الشعر الخشن على العانة كأنه الإجماع وتقدم ما يدل على الأول وفي الإنبات الأخبار ويمكن فهم الثاني من الأخبار المتقدمة في الجملة وأما السن فهو الأخبار عليه كثيرة في النكاح حيث جوز الدخول بعد التسع دون قبله فهو مشعر بالبلوغ بعده لثبوت تحريم الدخول قبله عندهم كأنه بالإجماع ويفهم من كره كون البلوغ بتسع إجماعيا عندنا فتأمل وكذا في الحدود وفي الأخبار المتقدمة أيضا دلالة عليه فافهم وأما تحققه بالحيض والحمل فالظاهر أنه إجماعي ولا ثمرة كثيرة في البحث لأنهما دليلان عليه ويحصل بهما البلوغ **قوله** والخنثى الخ

ويعلم الرشد باصلاح ماله بحيث يتحفظ من الانخداع والتغابن في المعاملات
ويقبل فيه شهادة عدلين وشهادة اربع نساء في الانثى متن

لما كان حال الخنثى المشكل غير معلوم كونه مذكرا او مؤنثا لم يمكن الحكم ببلوغه بما هو علامة لاحدهما وهو ظ مع اصل عدم البلوغ وعدم التكليف فان حصل ما هو علامة فيهما يحكم بالبلوغ مثل نبات الشعر الخشن على العانة ومثل بلوغ خمس عشرة والمني من الفرجين او من فرج الذكر مع الحيض من فرج المراة وهو ظ وقد يقال يعلم بحصول المني من فرج الذكر بلوغ التسع فانه ان كانت انثى فهي بالغ بالسن وان كان ذكرا فبحصول المني مع الامكان ويمكن القول بالبلوغ بحصول المني من فرج الذكر او من فرج المراة فقط وكذا الحيض منه فان الظ ان المني من الذكر لا يكون الا مع كونه ذكرا والحيض من فرج المراة لا يكون الا مع كونها انثى وكذا المني منها بل يكون من امراة بالغة كالعكس في الاول ولكن غير معلوم كون ذلك قويا لعل انثى الا انه نقله في كره عن بعض العامة واستدل عليه بادلة كثيرة منها ان البول بل سبقه وتاخيره من احد الفرجين علامة معتبرة فليكن المني بالطريق الاولى ثم قال وهذا لا بأس به عندي وفيه تامل اذ مع تحقق هذا العجب لا يبعد خروج الحيض من الذكر وخروج المني من ذكر المراة ولعل البول دليل لا خاصا من نص او اجماع فالخروج عن الاصل وقول الاكثر بمثله مشكل نعم لا شك انه احوط في الجملة **قوله** ويعلم الخ لا شك ان الرشد معتبر في رفع الحجر ودفع المال الى البالغ الذي هو صاحبه بالاجماع والنص مثل قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم واما حقيقة الرشد فالظ والمتبادر منه الذي ذكره الاصحاب انه اصلاح المال بعدم صرفه في وجه غير لايق بحاله في نظر العقلاء ويناسبه معناه اللغوي وهو الاهتداء اليه في الامور وقال في ق الرشد الهداية كان المراد في هذا المقام الهداية الى اصلاح حاله وماله بقرينة الاية وبالجملة لا خلاف ولا كلام في اعتبار اصلاح المال بمعنى انه يكون ملكة يقدر بها على حفظه وصرفه في الاغراض الصحيحة لا غير لا بمعنى انه قد فعل مرة اتفاقا بل يكون ذلك في عقله ومعرفته للامور فتضييع المال بالقاء في البحر مثلا والغبن الفاحش في المعاملات وصرفه في المحرمات بتبذير واسراف مناف للرشد مانع عن التصرف وموجب للحجر بالاجماع كما علم مما تقدم من كره وانما الكلام والخلاف في اعتبار العدالة معه والظاهر انه لا يعتبر فيه تكرر الفعل الملكة لاشتغاله بعمل يحصل به المال فالذي يترك صنعته ايه ليس بسفيه لا القدرة على حفظ الموجود وتحصيل المعدوم من المال كما اعتبر في شرح يع كما سيجيء وايضا ان ترك المروة ليست داخلة في هذه العدالة التي تعتد من فيه في الرشد قال في كره ومن لا يتحفظ من الاشياء المفضية الى قلة المروة كالاكل في السوق وكشف الراس بين الناس ومد الرجل عندهم واشباه ذلك لا يقبل شهادته ويدفع اليهم اموالهم اجماعا فنقل عن الشيخ ره ذلك عن الشافعي ايضا بمعنى انه لا يدفع اليه المال ولا يزول عنه الحجر الموجود فيه ابتداء الا مع وجودها ايضا فيه بمعنى انه لا يدفع اليه شئ بل لا يعامل ويكون حكمه حكم الصبي لغير البالغ والمنع لماله وان كان حفظه للمال وصرفه في الاغراض الصحيحة معلوما والاكثر على العدم ودليلهم اصل عدم المنع وجواز التصرف للملاك في املاكهم وعدم جواز منعهم عنه ويدل عليه العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا ويخرج منه غير البالغ وغير الرشيد بالمعنى المتفق بالاجماع والنص ويبقى الباقي ولانه علق في الاية زوال الحجر برشد ما للتنكير ويصدق على مصلح ماله انه له رشدا ما وهو ظ ولانه نقل عن ابن عباس وغيره في تفسير الاية الرشد انه اصلاح المال ولانه ضروري في الجملة ولانه غالب الناس على غير العدالة فيلزم الحرج بالجملة وانه ما نقل في الروايات ونقل العلماء واقوالهم مع وجود احكام الاوصياء والايتام فيها اكثر امتناع احد عن اخذ ماله ومعاملته ومناكحته وجواز وجه العدالة ولان القايل ما شرط في زوال الحجر بقاء العدالة فيجوز معاملة الصبي الذي بلغ رشيدا عدلا بعد ان صار فاسقا على ما نقل عنه في كره وادعى عليه الاجماع قال وكذا اذا طرا الفسق الذي لا يتضمن تضييع المال ولا تبذيره فانه لا يحجر عليه اجماعا كما ادعى قبله الاجماع على ان السفه بالفسق الذي يتضمن تضييع المال بتبذير واسراف موجب للحجر الا انه نقل بعد ذلك بوجهين قولين للشافعي وانه قال الشيخ الاحوط المنع وذكر الادلة التي ذكرت في اصل الحكم فالظ يكون الاجماع عنده القول لحوط ولا فرق بين الابتداء والاستدامة عقلا بل ولا شرعا ولانه لا شك ان عدم الرشد مانع وان وجوده كاف في الزوال وموجب له بالنص والاجماع فما اعتبرت العدالة الا لكونها داخلة في مفهوم الرشد كما يرشد اليه استدلال القايل باعتبارها فلو اعتبرت ابتداء لزم اعتبارها استدامة وهو ظ ويؤيده ان الرشد بمعنى اصلاح المال شرط مط ابتداء واستدامة ولا يقول الشيخ باشتراط العدالة في البقاء لما مر ولانه لو اعتبرت يلزم عدم جواز معاملة الفاسق مع انهم مجمعون على جوازها فانه لو لم يجوز بيع الخشب لمن يعمل صنما والعنب لمن يعمل خمرا مع الكراهة ولا شك انه فاسق بل يلزم عدمه مط الا مع العلم بعدالته بالمباشرة او غيرها من طرق معرفتها اذا لم يكن بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق كافيا في العدالة فالظ ان ذلك ملكة تحدث بعد الاسلام بفعل الطاعات وترك المعاصي فلا يكون بمجرد الاسلام كما يقول البعض لان الاصل في المسلم العدالة وهو ظ الفساد لان الاصل عدمها لما مر من اعتبار الملكة وفعل الطاعات ولا يمكن دعوى ظهورها ايضا في المسلم لما مر ولما نرى من احوال المسلمين ولان الاية الكريمة والاخبار الشريفة واجماع الامة دلت على وجوب الاختبار لحصول الرشد فلا يكتفي بالاصل والظ وكذا العدالة ان سلم انها الاصل والظ في المسلم ولان القول بذلك موجب لترك المعاملة والمناكحة وتعطيل المعيشة ومخالف لعمل الامة بل الكتاب والسنة في الجملة حيث امر فيهما بالمعاملة والمناكحة مط بل في الاخبار ما يدل على جواز معاملة الفساق فكيف مجهول الحال وهو ظ وقد مر ويبعد من الشرع منع الانسان عن ماله والنكاح بمجرد فسق ما ودليل الشيخ والشافعي قوله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم والمراد باموالكم اموال الايتام التي في ايدي الاوصياء والاولياء والامناء اليهم لادنى ملابسة وهو يظهر من الاية فمنع الاية دفع المال اليهم حتى يزول السفه والفاسق سفيه اي سفيه اسفه ممن يكون ظالما وفاعلا لما يوجب غضب الله ورسوله ويدخل نفسه النار وعقاب الله تع ولان السفيه قد عبر بالغي في قوله تع لا اكراه في الدين الاية وهو ضد الرشد ولانه قد ورد في بعض الاخبار ان شارب الخمر سفيه ولا قايل بالفرق لعلك عرفت الجواب عنه بالتفصيل والمعارضة بل المنع ايضا اذ قد يمنع كون الفاسق غير رشيد مع ان السند قوله اي سفيه الخ ذا بالنسبة الى العاقبة مسلم واما بالنسبة الى امور الدنيا فلا ويجوز كون الاية لامر الدنيا وحفظ المال كما هو المتبادر على انه قد يمنع الغضب ودخول النار لتفرده بنفسه لتوبة والعفو والاتكال الى كرمه والرواية على تقدير الصحة محمولة على امور الاخرة والمبالغة في المنع كالرواية في منع مناكحة شارب الخمر بالاتفاق فانهم جوزوا ذلك وقالوا بالكراهة فتامل **قوله** ويقبل الخ اي يثبت الرشد بشهادة العدلين بذلك عند الحاكم فيحكم به فيجري احكامه عليه واما اذا شهدا لا عنده او لم يحكم به فظ اشتراطهم انضمام الحكم الى الشهادة في الامور

وصرف المال في وجوه الخير ليس بتبذير مع بلوغه في الخير وصرفه في الأغذية النفيسة غير
الملائمة لحاله تبذير ولو طعن في السن غير رشيد لم يزل الحجر متن

كتاب الحجر

الا ما استثني ولبس الرشد منه يقتضي عدم الثبوت وعدم ترتب الاحكام عليه ودليل الاشتراط عنده وسيجيء في محله بما يمكن الثبوت مع تعذر
دفعا للحرج والاحتياط يقتضي الاجتماع مع الامكان وعدم لزوم تأخير تسليم المال الى صاحبه زمانا كثيرا يضر بالمع عدمه ايضا خصوصا اذا طلب المالك ففي
التأخير اذا ظن ضرر ... فانا نعلم ان من يريد تسليم المال اليه ومعاملته للحرج في الجملة ولثبوت عمل الائمة في المعاملات مع عدم ثبوته عندهم بحكم الحاكم مع تحقق
كونه غير رشيد يقينا وما ذلك الا للحكم بظاهر الحال وشهادة العدلين ليس اقل من ذلك ولعدم الرشد الذي هو شرط في الاية والاخبار الدالة على التسليم
مع ثبوت كونه رشيدا عند المتصرف من غير تقييد بحكم الحاكم فتأمل ولهذا قالوا ان فك حجر الصبي ليس موقوفا بعد البلوغ والرشد الى حكم الحاكم فتأمل فان الظن
الضابط بحصول العلم بل الظن المتاخم له اما بالاختبار على وجه كان بحيث يظن انه يضبط المال ويحفظه ولم يصرفه في غير الاغراض الصحيحة بالنسبة اليه في
نظر العقلاء او حكم الحاكم او شهادة العدلين سواء كانا عدلين على الرجل او المرأة او اربع نسوة او امرأتان وعدل عليها لصدق الاية والاخبار ولعل
دليل سماع العدلين في الرشد بل في البلوغ بالسن والانبات دون حصول المني مع امكان سماع قوله على ما ذكر عن العامة لعدم امكان مباشرة الشهود لعدم
الاطلاع عليه الا نادرا وكذا الحيض من النساء للزوم الحرج في الجملة لو لم يسمع بخلاف السن والانبات فانه يمكن اطلاع الغير عليه وبعد الاطلاع نفسه عليه
والرجال في المرأة هو الاجماع وعموم كونها حجة شرعية الا في بعض الامور مثل الزنا لدليل مخصوص على الزيادة هنا واما سماع اربع نساء هنا او رجل وامرأتين
في المرأة فكانه لذلك ولعدم اطلاع غيرهن غالبا عليهن فلو شرطنا الذكور يلزم الحرج فتأمل **قوله** وصرف الخ كون صرف المال في التبرعات ولعله الخيرات
ليس تبذيرا او اسرافا منافيا للرشد هو الظاهر من الكتاب والسنة اذ الترغيب والتحريض على الانفاق فيهما كثير جدا ولا يمكن حصره وكذا الايثار ويكفي في ذلك
ايثار امير المؤمنين المسكين واليتيم والاسير على نفسه وولده وزوجته مع كونهم صائمين وشدة حاجتهم وامكان دفع حاجتهم باقل مما اعطاهم فانه نقل
في التفاسير انه استقرض من يهودي ثلاثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة في كل ليلة صاعا واختبزت خمسة اقراص بعددهم فاعطاهم اياها وتركهم بلا عشاء
وما ذاقوا الا الماء في هذه الثلاثة الليالي في ليلها وكانوا صوما فانزلت فيهم سورة هل اتى مع عظم لم يبلغه الا هم وفيهم قال في مجمع البيان وليس
ذلك مخصوصا بهم بل كل مؤمن يفعل ذلك ينال ذلك في تفسيره صلوات الله عليه وآله على ما نقل في نزول هل اتى احكام ذكرنا في مجمع برهان القران وقد
ذكرت فيه بعض الايات الاخر مثل لن تنالوا البر حتى تنفقوا وآتى المال على حبه واشرت الى بعض الاخبار ايضا مثل ما روي صحيحا في وصية رسول الله لامير المؤمنين
يا علي اوصيك في نفسك بخصال فاحفظها اللهم اعنه وذكر منها بذل مالك ودمك دون دينك ثم قال ع واما الصدقة فجهدك حتى تقول اسرفت
ولم تسرف ولا اسرف في الخيرات مشهور والايات والاخبار الدالة على الانفاق والترغيب والترهيب على تركه لا يعد ولا يحصى كثرة وقد ذكرت حمل قوله تعالى ولا تبسطها
كل البسط الخ فارجع اليه هنا ولكن قال مع في كره صرف الاموال في وجوه الخير كالصدقات وفك الرقاب وبناء المساجد والمدارس واشباه ذلك ممن لا يليق به
كالتاجر وشبهه تبذير وبه قال بعض الشافعية لانه اتلاف للمال قال الله تعالى ولا تبسطها كل البسط الخ وهي صريحة في النهي عن ذلك وهو دليل ليس بتام على انه
لو كان الدليل تاما لدل على كون مثل ذلك اسرافا بالنسبة الى كل احد فيمكن كونه خاصا به في ذلك الوقت ونحوه والا يلزم المنع من الايثار الذي دلت على
ذلك الاخبار والايات كما تقدم ومثل قوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة على حاجة في وصفهم ومواعظه قدس الله سره وايضا الظاهر ان قوله
مع بلوغه هنا فائدة الا ان يكون اشارة الى كثرة المال بحيث يبقى ما يحتاج اليه بعد ما صرف المال في الخيرات ليس بتبذير بشرط بلوغ المال ذلك يعني كونه
فاضلا عما يحتاج اليه والمراد كونه لا يقابحا له فيصير مثل ما اختاره في كره مع اجماله واما ما ذكره في شرح الشهيد فغير واضح ومخالف لما مر في الجملة من
الامور الضرورية مثل اداء الديون مع الطلب ودفع حاجة النفس والزكوة والخمس او بلوغ الصرف الى الخير واصابته يعني لا يكون لغير القصد الا لله تأكيد القصد
القربة فقط ونفي الرياء والسمعة والمن والاذى وسائر المضيعات التي قليلا ما ينفك عنه العبادة ويؤيده وجود لفظة في الخير في بعض النسخ او يكون المراد
بلوغ الرشيد العارف يعني ليس بسرف بشرط بلوغه ويؤيده عدم في الخبرة في نسخة ويكون اشارة الى رد من يقول بعد ذلك ثم **قوله** وصرفه الخ كانه
لصدق الاسراف والتبذير الممنوع ولعله لا خلاف فيه **قوله** ولو طعن الخ وجهه ظاهر وهو ظاهر الكتاب من تعليق الاعطاء على ايناس الرشد فما لم يونس لم يعط
وكان السن ما كان ويدل عليه الاستصحاب فانه دل على عدم الاعطاء حتى يزول وما زال بدليل اصلا فبقي ويدل عليه الاخبار ايضا ولا يحتاج الى ذكره
الا انهم قد يذكرون ذلك للاشارة الى رد ابي حنيفة فانه قال في ف عند ابي حنيفة ينتظر الى خمس وعشرين سنة لان مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة
فاذا زادت سبع سنين وهي معتبرة في تغير احوال الانسان لقوله مروهم بالصلوة لسبع دفع اليه ماله وان لم يونس منه رشد اما ابو يوسف وعند اصحابنا لا يدفع
اليه ابدا الا بايناس الرشد وضعف ما اختاره ابو حنيفة ودليله واضح وكونه مخالفا للعقل والنقل اوضح اما من جهة العقل فانه يقتضي عدم زوال
الحجر الا مع زوال الموجب وهو عدم البلوغ وعدم الرشد ولا دخل للسن في ذلك فان الغرض حفظ المال وذلك لم يمكن الا معهما واما من جهة النقل فان
الاية والاخبار دلتا على اشتراط ايناس الرشد فكيف يعتنى بدونه على ان دليله يقتضي الاعطاء بل البلوغ في رابع عشر وان الغرض عدم ايناس الرشد
فكيف يتغير الحال فان سلم مطلق التغير فلا يستلزم الاعطاء وهو ظاهر وان الخبر لا دلالة له على ما قاله اصلا فكانه لذلك اختار اصحابه خلاف ما اختاره ثم انه
لا فرق بين الذكر والانثى في هذا الحكم عند علمائنا اجمع قاله في كره وادعى فيها ايضا الاجماع على استقلال المرأة في التصرف في مالها بعد البلوغ
والرشد وهو ظاهر العقل والنقل وورد في بعض الاخبار الصحيح عدم جواز عتقها واعطائها من مالها من غير اذن زوجها فكانها محمولة على تأكيد الاستحباب او على
اطلاق ما لها على بيت الزوج او تقييده بما يعلم ذلك ايضا واعلم انه لا بد من الاختبار لثبوت الرشد بما يناسب حال الصبي كما دل عليه قوله تعالى وابتلوا اليتامى
والاحتياط والاخبار والاجماع ايضا يدل عليه فيختبر في كيفية ان يتصرف فيما يليق به من التصرفات والاعمال ان كان من اولاد التجار فوض اليه البيع والشراء بمعنى
ان يبيع ويشتري بما يكون في الاموال على هذا الوجه ويدفع اليه المتاع ليبيعه ويراعي الى ان يتم المساومة ثم يتولاه الولي ونحو ذلك فاذا تكرر منه وحصل

ثم قال ع

فيكفي

عدم الخبرة

الاستبداد ع

وبحثنا سقيه

الثاني المجنون ويمنع من التصرفات أجمع إلى أن يكمل عقله ولو كان جنونه أدواراً صح تصرفه وقت إفاقته ولو ادعى وقوع البيع مثلاً حال الجنون فالقول قوله مع يمينه الثالث السفه ويمنع السفيه وهو المبذر لأمواله في غير الأغراض الصحيحة عن التصرف في ماله حتى

من الغبن والتضييع إلا في شيء من المال يعرف فيه غبنه وجبره فهو رشيد وإن كان من أولاد الأكابر الذين يصانون عن مباشرة البيع فاختباره إما بأن يسلم إليه نفقة مدة معينة ليصرفها في مصالحه أو في مواضعها بأن يستوفي الحساب على معامليه ونحو ذلك فإن كان لا يتوقف اختباره إلا لأن وضعها لم يكن لذلك ثم الاختبار بما يلائم عادة أمثاله من الأعمال كالغزل والخياطة وأيضاً قيل لما كان الرشد ملكة فلا يتحقق إلا بتكرار الفعل الذي فهم أن الضابط هو حصول العلم أو الظن المتاخم له بانضباط ماله وأنه لا يصرفه إلا في الأغراض الصحيحة عند العقلاء بالنسبة إلى حاله بأي شيء كان ذلك فيعين لذلك أمر ... فلا يتعين في أولاد التجار البيع وفي غيرهم عدمه بل إذا علم أو ظن ظناً متاخماً للعلم من أي شيء كان يحصل الرشد إذ لا يحتاج إلى ابتياع البيع لأن المولى عليه لا يعرف غيره وأنه قد لا يعرف ذلك وأولاد التجار ... يعرف غيرهم لعدم علمهم وإن كان أولاد الأكابر قد يعرفون البيع ولا يعرفون غيره بل ينبغي كونهم بحيث لو كان المال بيدهم لا يضيعونه ولا يصرفونه في غير الأغراض الصحيحة وأنهم إن أرادوا البيع ونحوه لا يفعلونه من غير تحقيق بل يصبرون إلى أن يحققوه ثم يفعلوه حتى لا يتغابنوا فيه وذلك كاف ولا يحتاج إلى العلم السابق والمعرفة السابقة ولا كونه صنعة أبيه ولا حصول الملكة بتكرار الفعل بل لا بد من حصول العلم بتلك الملكة إلا أن ... الأفعال ... مال الأولاد الأكابر في مصالحهم مشكل قبل حصول العلم بالرشد والاختبار مثل بيع الاختبار ولأنه قد يكون الاختبار قبل البلوغ كما صرح به في كره لأنه قال يصح حال الاختبار واستشكل من عدم صحة تصرفات غير البالغ وفيه تأمل ولهذا قال من قبل ... منهم المولى أنه قد يعرف صرفه في مواضعه لكن إذا أعطي حينئذ حتى ذلك فيفعل سواء كان بيعاً أو شراء أو صرفاً في مصالحه وأيضاً لا تكلف المرأة بالصناعة إذ المقصود العلم بعدم تضييعها وتحصيل المال فينبغي اختبارها بشراء الآلة للغزل والخياطة والنساجة وإعارتها واستئجارها واستيفاء المغزولات وحفظ متاع البيت من التضييع بأن تحفظ عن الفأرة والسوس وغيرهما مما يضيعه ويضعه في محل لا يضيع غالباً وأمثال ذلك قال في كره إنما تختبر بأن يفوض إليها ما يفوض إلى ربة البيت من استيفاء المغزولات وتوكيلها في شراء القطن والكتان والإبريسم والاعتناء بالاعتزال والاستنساخ فإذا كانت ضابطة في ذلك حافظة للمال الذي في يدها مستوفية لما استأجرت من الأجراء فهي رشيدة وبالجملة الغرض حصول العلم أو الظن المذكور بأي شيء كان وأن الاختبار ينبغي كونه قبل حتى لا يلزم تأخير الإعطاء والمنع عن ماله فإن الآية تدل عليه لأنه سماه باليتيم وذلك حقيقة إنما يكون قبل البلوغ ولأنه جعل غاية الابتلاء هو البلوغ ولكن ظاهر قوله تعالى فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم يدل على دفع المال بعد إيناس الرشد بلا فصل فلو كان قبل البلوغ لزم وجوب الإعطاء بعد الرشد قبل البلوغ وهو منفي بالإجماع ولا يبعد حمل اليتيم على البالغ القريب من زمانه باعتبار ما كان وهو شايع ذايع وأيضاً معلوم أن الابتلاء غايته إلى حين البلوغ فكأنه مقيد بعد الرشد أيضاً بقرينة قوله فإن آنستم وأن المراد من ابتلوا هو عدم إعطاء المال والتقدير وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح ورشدوا ويمكن أيضاً تقدير فبلغوا بعد قوله آنستم رشداً أيضاً فيكون الاختبار مقدماً فلا يبعد جواز الأمرين بجواز التقديرين ولكن الظاهر الأول لعنه وأن الظاهر صحة المعاملات والتصرفات التي وقع في حال الاختبار مع ظهور كونه رشيداً إذا كان ما بقي الحصول الشرائط في نفس الأمر بل عند المعامل أيضاً فيدخل تحت عموم أدلة صحة البيع ونحوه مع ظن أنه تصرف صدر من أهله في محله وإذا كان الابتلاء قبل البلوغ فالظاهر عدم الصحة بناء على قولهم ويحتمل الصحة كما قاله البعض وكما في كره لظاهر الآية وفيه تأمل فإن الظاهر من الابتلاء بعد البلوغ أو تقدير البلوغ أيضاً بعد الإيناس كما مر جمعاً بين التقديرين ونحوه فإن الصبي الغير البالغ إذا لم يصلح لا يصلح ... حال الاختبار وغيره والاختبار غير موقوف على صحة التصرف منه صحيحاً حتى يقال به هنا للضرورة لما مر على أن الآية لا تدل على صحة المعاملة حال الاختبار وإنما يدل على الابتلاء قبل البلوغ ودفع المال بعد الرشد **قوله** الثاني الخ دليل حجر المجنون ومنعه عن جميع تصرفاته حتى يزول الجنون فيصح تصرفاته حال الإفاقة وإن كان ممن يحصل له الجنون أدواراً هو العقل والنقل وهو ظاهر **قوله** ولو ادعى الخ يعني لو ادعى المجنون المعلوم كونه مجنوناً بعد إفاقته وقوع البيع زمان جنونه وأنكره المشتري فالقول قول المجنون لأن الأصل بقاء الملك على مالكه ولاستصحاب حال الجنون إلى أن يعلم زواله وليس بمعلوم ولأنه أعرف بحاله فلا يعارض ذلك بأصل الصحة وعدم الفساد لكثرته ولأنه قد يمنع كون الصحة أصلاً نعم قد يكون ظاهراً من حال المسلمين لأصالة عدم البيع وعدم الصحة لأنها موقوفة على الشرائط المعلومة والأصل في الكل هو العدم فلا يرد عليهما ما أورد المحقق الثاني أنه لا أقل أن يكون هنا التردد كما فعل المصنف في عده ... وذلك لا يوجب أولوية قراءة ادعى بناء للمجهول بمعنى أنه لو ادعى مدع على المجنون بعد الإفاقة أن البيع كان وقت الجنون فالقول قوله كما قاله أيضاً لأنه خلاف ... متن وخلاف المسائل المذكورة في غير هذا المتن وإن كان الحكم أوضح فتأمل **قوله** الثالث الخ وجه منع السفيه عن التصرفات المالية لنفسه من دون إذن الولي ظاهر عقلاً ونقلاً مع إصابة المصلحة والرجحان لأنه هو الإجماع ظاهراً وظاهر الكتاب ... تقدم والظاهر أنه غير صحيح أيضاً لأنه بعد ثبوت أنه ممنوع عنه وعلة المنع عدم صلاحيته لعدم الصحة وأما توكله لغيره فالظاهر أنه صحيح أيضاً أنه يصح إن وقع بشرائطه للأصل وأدلة تجويز التوكيل ... ومنعه من التصرف في ماله لاحتمال إضاعة ماله لا يستلزم منعه عن مال غيره بإذنه مع كونه من التضييع أو تقدير التضييع في ماله دون مال غيره ... في ماله بإذن الولي وتعيين الثمن والمبيع مثلاً لرفع العلة المقتضية وهي الانخداع واحتمال التضييع مع صلاحيته لا يتأتى العقد ... تقدير صحيح ما هو مستقل به للنص والإجماع وبقي الباقي ويمكن أن يكون إجازة الولي أيضاً كافية على تقدير جواز العقد الفضولي ولا أقل كما هو الآن وأما حقيقة السفه فهي معلومة من تعريف الرشد المقابل له وهو الذي أشار إليه المصنف بقوله وهو المبذر لأمواله في غير ... يعني بنظر العقلاء غالباً بالنسبة إلى حاله فصرف المال في المحرمات وتضييعه مثل إلقائه في البحر سفه بإجماع الأمة كما يفهم من كره كما مر وكذا صرفه في الأطعمة والأشربة والمآكل ونشر العبير اللايق بحاله بحيث يبقى عاجزاً للسترة ... عياله والحال المراد عدم الرشد لأنه يجر إلى ... فلأن له ملكة حفظ المال عن ضياع وعدم صرفه إلا في الأغراض الصحيحة اللايقة بحاله في نظر العقلاء ... والذي ليس له تلك سفيه ... كلام ... على ... ملاحظة إصلاح الموجود وتحصيل المعدوم والاشتغال

بيحفظونه

المجنون

ص

فلو باع او وهب واقترض او اقترض لم يصح مع حجر الحاكم عليه ويصح تصرفه في غير المال كالطلاق والظهار والخلع والاقرار بالحد والقصاص والنسب ولا يسلم اليه عوض الخلع ويجوز ان يتوكل لغيره في بيع وهبة وغيرهما ولو اجاز الولي صح بيعه الرابع الملك فالعبد والامة محجور عليهما لا يملكان شيئا ولو ملكهما مولاهما ولو تصرفا لم يمض الا باذن المولى الخامس المرض ويمنع المريض من الوصية باكثر من الثلث ما لم يجز الورثة ويحجر عليه بشروط اربعة ثبوت الديون عند الحاكم وحلولها وقصور امواله عنها وسؤال اربابها الحجر فلو سأل هو او تبرع به الحاكم او كانت امواله مساوية او كانت مؤجلة فلا حجر ويثبت حجره بحكم الحاكم به ويزول بالاداء ولا يشترط الحكم متن

بالاعمال التي ينبغي وقوعه منها مثاله كما صرح به في يع ويفهم من كلام البعض في الجملة في بيان الاختبار مثل اختبار المرأة بالنساجة ونحو غيرها الدليل والاصل يفيد وظهوره عدم صدق السفيه على عادم ذلك لغة وعرفا وشرعا وتسلط الناس على اموالهم وعدم جواز منع الناس عن اموالهم عقلا ونقلا الا ما ثبت بدليل يدل على العدم **قوله** فلو باع الخ تفريع بعد ثبوت ما تقدم وقوله مع حجر الحاكم اشارة الى ان ذلك مع حكم الحاكم بسفهه واما بدون ذلك فسيجيء الاشكال في المتن ووجهه هذا الكلام يشعر بعدم الثبوت الا مع حكمه فتأمل واما سماع اقراره فهو بالنظر الى الشرع وحكم الحاكم بذلك سواء اقر بثبوت شيء في ذمته بالدين او اتلاف ماله قبل السفه والحجر او بعده فان اقراره غير مسموع واما بينه وبين الله فالظاهر انه مكلف بالخروج عما في ذمته فلا بد ان يسلم ما اقر به الى المقر له خفية ويجوز له اخذه اذا كان حقا ثابتا في ذمته قبل السفاهة وصرح به في كره واما اذا كان المال تسلطا على ماله بالبيع شبهه بعد الحجر فقال في كره لا يجب عليه الاداء وذلك لانه بتسليط السفيه على ماله يضيع ماله لانه لا عوض له فكانه اتلفه بنفسه هذا مع عدم علمه بسفهه ويشكل مع علمه ايضا فانه على اليد ما اخذت وما سلمه اليه لا بعوض بل يكون مع علمه بعدم لزوم العوض سفيها ايضا كالمتصرف فلا يخرج ما له عن ملكه ولا يلزم عدم العوض بتسليطه بلا عوض كالهبة ونحوها فكيف على وجه العوض فانه العوض بناء على قوانينهم فانهم **قوله** ويصح الخ دليل ذلك كله حتى النسب لكن من دون النفقة وان كان نسبا موجبا لذلك في غير السفيه للاصل والادلة من العمومات الدالة على جواز تلك وعدم شمولها دليل السفه لها وانه لا يمنع من غير المال والضابط انه انما منع عن التصرفات المالية لا غيرها والظاهر انه مجمع عليه ايضا واما وجه عدم تسليم عوض الخلع له فهو انه تصرف مالي ممنوع فلا يجوز ذلك فلا يخرج عن العهدة بذلك **قوله** ويجوز الخ قد مر دليله وكانه اشار الى خلاف بعض العامة حيث لم يجوز ولعله لا خلاف عندنا وكذا دليل قوله ولو اجاز الولي صح فتذكر **قوله** الرابع الخ ظاهرهم عدم الفرق في منع المملوك وحجره عن جميع التصرفات بدون اذن المولى الا الطلاق فانه بيده من اختلافنا بين القول بانه يملك ام لا ولعل دليله الاجماع ولا نعلم ذلك والحكم غير واضح فيما يملكه على تقدير القول بانه مالك وهو الظاهر كما مر فتأمل مذاوظ المتن في الحجر بسبب عدم الملك وانما لا يملكان وانه لا يفيد الاجازة بل لا بد من الاذن الا ان يعم الاذن بحيث يشمل السابق واللاحق **قوله** الخامس الخ الظاهر انه ليس بحرام بل معنى المنع منها عدم مضي تصرفاته في اكثر من الثلث الا باذن الوارث ودليله الاخبار الكثيرة مع الشهرة العظيمة بل كاد ان يكون اجماعا لانه فلا يلتفت الى الخلاف والشبهة **قوله** وفي التبرعات المنجزة قولان القول بلزوم المنجزات وصحتها قول الشيخ في نهاية والشيخ المفيد والقاضي وابن ادريس رحمهم الله وظاهر الفقيه وبعد الاخبار في الثلث وهو قول ابن الجنيد والشيخ في ط والمتأخرين والمصنف هنا نقل القولين من غير ترجيح وفي باب الوصية اختار الثاني ونقل عن الصدوق ايضا مع ظ كتاب الفقيه غير ذلك ودليل الاول الظاهر وهو الاصل والاستصحاب وتسلط الناس على اموالهم عقلا ونقلا كتابا وسنة واجماعا وادلة صحة الهبة والعتق والمحاباة مثلا لو فعلها حال مرضه والاخبار الصريحة الصحيحة وغيرها مثل صحيحة ابي شعيب المحاملي الثقة عن ابي عبد الله ع قال الانسان احق بماله ما دامت الروح في بدنه وصحيحة محمد بن مسلم في يب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل حضره الموت فاعتق غلامه واوصى بوصيته وكان اكثر من الثلث قال يمضي عتق الغلام ويكون النقصان فيما بقي وحسنة ايضا عن ابي جعفر ع في رجل اوصى باكثر من الثلث واعتق مملوكه في مرضه فقال ان كان اكثر من الثلث رد الى الثلث وجاز العتق فتقول لح يع وعليه شواهد من الاخبار الا ان في طريقهما عمارا وسماعة وهما فاسدا الراي لكنهما ثقتان محل التأمل وغيرهما من الاخبار الكثيرة ويمكن حمل غيرها على الاستحباب وان الاولى ترك المال للورثة والوصية مع عدم صحيح صريح في كونها كالوصية وسيجيء في الوصية تحقيق المسئلة وقد كتبت فيه رسالة منفردة وجمعت فيها اكثر الادلة وذكرت وجوه الجمع بين الادلة **قوله** السادس المفلس ليس الغرض متعلقا بمعنا اللغوي فتركت قال في كره واما في الشرع فهو من عليه ديون لا يفي بها ماله ويشمل من لا مال له ومن له مال قاصر وقد دل على تفسيره تفسير النبي ص مفلس الاخرة حيث قال ع اتدرون من المفلس قالوا يا رسول الله المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع قال ليس ذلك المفلس ولكن المفلس من يأتي يوم القيامة حسنات امثال الجبال ويأتي وقد ظلم هذا واخذ من عرض هذا فياخذ هذا من حسناته وهذا من حسناته فان بقي عليه شيء اي من حقوق الناس اخذ من سيئاتهم فرد عليه ثم صلي في النار هذه تدل على تحريم الغيبة ونحوها وكونها كبيرة وعلى الاحباط ونقل بيانا البعض لبعض كبائر الروايات فتأمل فيها ثم حجره على من له مال في الجملة في عدم مضي تصرفه في المتجدد بنحو الاحتطاب وعلى من ليس له مال في الاخير فقط وقال في كره للحجر شروط خمسة المديونية وثبوت الدين عند الحاكم وحلولها وقصور ما في يده عنها والتماس الغرماء او بعضهم وبعد حجر الحاكم يمنع من التصرفات المالية في الموجود والمتجدد زمان الحجر فقط لا من التصرف في نفسه وسائر المعاملات الغير المتعلقة بالمال الموجود ويتعلق الديون بماله بعينه فلا يجوز له التصرف فيه بوجه ومن وجد عين ماله يكون اولى به ولعل دليل هذه الاحكام كلها هو الاجماع وكذا عدم حصول الحجر الشرعي الا بحكم الحاكم ولعل لهم بعض الاخبار من العامة او من الخاصة وما وقفنا عليه نعم لاختصاص الديان بعين ماله يدل عليه بعض الاخبار ويجيء **قوله** ويحجر الخ هي الاربعة الاخيرة المذكورة في كره وترك الاول لاستغنائه عنه بثبوت الديون عند الحاكم فانه فرع المديونية وازاد في كره التفصيل **قوله** فلو سأل الخ بعد ثبوت الشرايط تفريع عدم ثبوته بسؤال المفلس الحجر او تبرع الحاكم فالظاهر عدم الجواز له الا برضاهم او على غير وجه الالزام بل نظرا لمصلحته او مساواة امواله للديون بمعنى حصول الوفاء للديون الحالة وان لم يف بالكل او كانت مؤجلة او كانت الديون التي تستحق المال غير حالة موجبة كلها او بعضها ظ **قوله** ويثبت حجره الخ قد نقل الاجماع على عدم ثبوت الحجر المراد الا بحكم الحاكم مع وجود جميع شرايطه لا يمنع من التصرفات في ماله باسرها وليس للغرماء منعه من شيء الا بعد الحجر ويفهم على ذلك الاجماع من كره وغيرها ولكن استشكل في جواز رجوع من وجد عين ماله عند المفلس المعروف قبل حجر الحاكم له سواء كان مبيعا او قرضا او غير ذلك لكن ظ الرواية من العامة والخاصة وسيجيء عدم التوقف فان كان متحجة لا بد من العمل بها ولا يدل الاصل بما للمفلس بالعقل والاجماع على عدم الجواز بعد وجود الرواية التي هي حجة ولا يصير سببا للتاويل والتصرف فيها كما فعله في كره فتأمل ثم ان الظاهر زوال الحجر بالاداء لزوال سببه فان السبب هو الدين والمطالبة وهو ظ ايضا انه كان ابتداؤه مشروطا بوجود الدين الثابت الحال فكذا الاستدامة للعلة وهو ظ فلا يظهر بقاؤه الى ان يحكم الحاكم

النصرفات ع

قوله ويجبر عليه الحجر من دون اذن المالك ظاهر الصلح

## المطلب الثاني في الاحكام والكلام فيه يقع في مقامين الاول في احكام السفيه

ويثبت حجر السفيه بحكم الحاكم لا بحجره بسفهه على اشكال ولا يزول الا بحكمه — متن

قوله المطلب الثاني المراد ثبوت حجر السفيه المعنى كاصله وهو على ما انه لا يعلم الزوال الا بالحكم فبحكم الاستصحاب موجود حتى يعلم الزوال المكون كان موجودا بالزوال

المتقدم بعد ان صار رشيدا او في الحجر ثم صار سفيها بحيث لو كان قبله لكان ممنوعا محجورا هكذا ينبغي التقييد كان الظاهر ان لا نزاع في انه يثبت الحجر على

السفيه المتصل سفهه بعد البلوغ بمجرد السفه وعدم توقفه على حكم الحاكم بل الاجماع على ما انه من الشهيد الثاني كما سيأتي فقبل الحكم توقفه على حكم الحاكم

ويحجر بعموم منع السفيه في كثرة النصوص وتسليط الناس على اموالهم عقلا ونقلا وشمول ادلة النصرة مضر به الذي فعله في زمان سفهه من الكتاب والسنة وصد

عليها ح ولعل الدليل في الكتاب والسنة الا استصحاب السفه الى ان يرشد اما الحادث بعده بلا وهذا دليل قوى يؤيده الاجماع على عدم تحققه في المفلس

الا بعد ويؤيده ايضا الشرع بعد المهلة وان كان يحجر بالسفه الحجر في كل المعاملات والانكحة فان غالب الناس مجهول الحال ومعلوم السفاهة وهو

مع اعتبار العدالة مع عدمها ايضا فحتى اذا اعتبرنا اعتبار الشهيد الثاني حيث قال وقد عرفت ان الرشد لا يكفي فيه ذلك في اصلاح المال بل لا بد

من حفظه اصلاح الموجود وتحصيل المعدوم بالوجوه السابقة فتتحقق بالاعمال التي ينبغي في نوعها منه وحينئذ فذلك ملكة لم يغير والمال وان كان الذي

لا يغير فالاصح فان الاصل يقتضيه عدم الدليل وعدم ذكر الاختلاف والمشتري والحرج فانه منتف عن كثير من الناس مثل اهل العلم فالظاهر عدم اعتباره ولكن قد نقل

الاجماع على ان صرف المال في المحرمات سفه وتبذير وقال في التذكرة اذا عرفت هذا فان الفاسق ان كان ينفق ماله في المعاصي كشراء الخمور والات اللهو والقمار

يتوصل به الى الفساد فهو غير رشيد لا يدفع اليه امواله اجماعا لتبذيره لماله وتضييعه اياه في غير فائدة وان كان فسقه لغير ذلك كالكذب منع الزكوة والتزوير

ونحو ذلك ففي السفه الرأي عنده من لم يشترط العدالة تردد في التحرير وان التزم فسقه التبذير بكثرة الخمر والات اللهو والنفقة على الفاسق هذا لا يسلم اليه شيء كله

تبذيره كان مر بالفاسق من حيث فسقه والا ففيه تشكل فالظاهر ان مراده بالاجماع اجماع الامة كما يظهر من هذا الموضع ومن مواضع اخر من هذا الكتاب

والظاهر عدم اختصاصه بالابتداء فان الرشد شرط دائما فيه فيحتمل تخصيص العدالة بالاول كما مر ويؤيده ما قال في التذكرة ولو طرأ الفسق الذي لا يتضمن تضييع المال

ولا تبذيره فانه لا يحجر عليه اجماعا وفي هذا الاجماع تامل مضى فانها ايضا في موضع اخر ونحن لما ذهبنا الى ان الفسق لا يوجب الحجر وانه لا يشترط في الرشد

العدالة لم يثبت الحجر عندنا بطريان الفسق ما لم يتضمن تضييع المال في المحارم وغيرها فلا يمكن التخصيص بالابتداء وهو ظ ولكن يلزم الاشكال فانه قليلا

مع عندالانه فانهم يشترون مالا يجوز تملكه من الاموال الايتام واموال الامام من غيرها او الخمر والات اللهو والقمار ويستعملونها او يعطون الاموال الى المغني

واللاعب المحرم من اللهو والعبث الى من يلحقهم اموال الناس من ظلمهم خصوصا الحكام والظلمة فيلزم ان يكونوا سفهاء لا يجوز معاملاتهم ومناكحاتهم واخذ عطاياهم

وزكواتهم وخمسهم فانهم سفهاء بالاجماع الامة على ما نقله عن كره مع انهم صرحوا بالظلمة بجواز معاملاتهم ومناكحاتهم وقبول جوائزهم فتأولوا انما كرهه

لا يمكن ان يقال مرادهم ان المتعاطين يعطون ما يجاوز الحد في الخبث بل يعطون صاحبه ونحو ذلك بصاحب في المحرم فيكون فاعله سفيها لا يجوز معاملته مثلك فيجوز

انهم يجوزون للسوقة ولو اكرها ونحوه ولا شك انه صرف ولو كان قليلا من الاطعام للزيادة المحرمة ونحو ذلك من الاغراض الغير الصحيحة شرعا حرام فيكون موجبا للسفه

ومن الذي يخلوا عنه من ارباب الاموال فيلزم عدم جواز اخذ العطية بل الزكوة والخمس عنهم فتم والجملة لم نتحرى عنه متحيرا فانه لو يقال بانه سفيه بمعنى ما

من ماله ويجب التحرز عنه ايضا لانهم قالوا ان الرشد شرط فلابد من تحققه لجعل بالمشروط فمن جاء الى سوق كيف يعرف ذلك بل كيف حصل الرشد للابتداء الذي

هو شرط بالاجماع فالظاهر انهم يبنون على الظاهر ويتركون الاصل فانه لا انسان الا ويفعل حراما ويصرف ماله لغيره ويكون حاضا لما لا يغير مضيع له والهذا اذا

طلب منه او قلنا انه يعجز عن ذلك لا بعينه بوجه ولعل هذا القدر كاف للعلم بالرشد المكفي في جواز المعاملة والمناكحة فكانهم بنوا على ذلك الحاصل ايضا الاستبراء

والاستنباط التخصص عنه صلوات الله عليه في امرهم بردكان احد من العلماء المعتبرين ذلك فيكون الاختيار التفحص لانه تقدم التسليم المال بالنص والاجماع وما سيجيء

مع عدم الظهور والتفتيش ويمكن تخصيص كون الصرف في المحرمات سفها بما اذا لم يكن لغرض صحيح في نظر اهل الدنيا في صرف المال ولكن كلامهم خال عن ذلك

الله يعلم والموفق للعفو والمزيل للجهل واما الذي يدل على عدم الاشتراط وان مجرد السفه كاف فانه معلوم ان علة عدم جواز تصرفه هو مجرد السفه وعدم

صلاحيته للتصرف في ماله لذلك ولهذا يمنعه الحاكم ولولا ذلك لما يمنعه والفرق بينه وبين المفلس ظاهر فانه يصلح للحفظ والغرض البلاغ حفظ المال الديان

لطلبهم ذلك فيحتاج الى الحجر كما ان انه امتنع عن اداء الدين لا بد من حاكم يأخذه فانهم وان كان في الابتداء فيمن لا يستند كذلك لعدم الفرق فظاهر وظهر العلة وانه

لو جوزت المعاملة يضيع ماله في الحال ويعطي ما يشتهي ابدهم به وهو ضرر عظيم فالظاهر نفيه شرعا وعقلا وسدا باب ضرر للناس لا يدلوه للسفه

في ماله ولو ان الظاهر تولوا ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الاية عام يشمل اللفظ في كل سفيه كان تعليق الحكم بالمشتق يفيد عليته مبدأ الاشتقاق ولهذا يبنى ان

العلة هي السفه وكما يفهم من قوله فان انستم منهم رشدا ان مجرد السفه هو علة المنع لا غير وان يزول المنع من التصرف بمجرد زواله وانه لا مدخل لحكم الحاكم ولا

من خصوصية ركوبه في ابتداء الحال وظ قوله فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه ان مجرد السفه يوجب العدل

الاستقبال الاملاء والتصرف ثبوت الولاية عليه من غير اشتراط بذكر حاكم ولا ابتداء حال لانه فقيها على ما ذكرت وغيرها سفيها محجورا عليه لتبذيره

جماعة التسمية بما دعى العقلاء بسفيه ايضا وضعيفا او صبيا او شيخا مختلا ولا يستطيع ان يمل هو بنفسه لخرس وجهل باللغة فليملل وليه الذي يلي امره من وصي

ان كان سفيها او ضعيفا او وكيلا ان كان غير مستطيع او ترجمان يمل عنه وهو صحيح ايضا تدبيره في الاولين الاب والجد والحاكم ويعبر عن الكل

بالولي لا يا لوصي وهو ظاهر فيجعل ان يحمل على ما مرنا وبحسبها جميعا جواز التصرف والتسلط واردا لم تصحه سائر المنصرفات فوجد الدليل على السفه غير حال

الابتداء ونصرته نعم بما ذكرناه من جواز العمل على الظاهر وتجويز كون مجرد الكاية كافيا للظن بالرشد المجوز للمعاملة وانه مترتب الورود لعدم الاشتراط

في هذا الاجماع في ما من الشرط الذي ذكرناه وكانه لذلك المحرم المحقق الثاني والشهيد ان بانه مانع بل يجد عبارات الاصحاب كلها في تضييع الاحكام

ناسبة جارة في الوقف والوصية والهبة وغيرها متعرضة باشتراط الرشد من العاقد وغيره بعد حد احدهما على الرشد والسفه ابتداء لانهم يطلقون

ومن الهامش: او الزوال بزواله من دون الحكم — ومنع ذلك السفيه

وهو من

واذا باع السفيه بعد الحجر كان باطلا ويستعيد العين ما لو اتلفه وكان القبض باذن المالك لا يرجع عليه وان كان بغير اذنه يرجع عليه
ولو اتلف ما اودع عندنا لوجه عدم الضمان متن

وكذا مع حكم الحاكم والقياس خروج العلة في العلة التي يحجر وكذا السفه والمذكور في الآية الاولى مخصوص ... وتسليم المال صح

ويمنعون ويفرعون عليه الفروعات الكثيرة بحيث يتهم عدم النزاع في ذلك كما في اشتراط البلوغ والعقل في ساير الاحكام وسيجعلها على ان السفه مانع حكم الحاكم وهو ظ ويمكن ان يؤيد الاول بان هذا الحكم على خلاف العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا فيخص على محل اليقين والوفاق وهو في الابتداء وتسليم المال على ما قالوه هذا على تقدير تسليم ان المراد بالسفهاء السفيه ومنع الاموال اموالهم اضيفت الى الاولياء وانه المراد بكم بقرينة وارزقوهم وقيل المراد اموال المخاطبين ... فلا تسلموا اموالكم الى السفهاء لينتفعوا مثل نسائهم واطفالهم بل يرزقهم منها ولا يسلمها اليهم ثم يرزق منهم وهو الظ من الاية وفي بعض الاخبار ايضا اشارة اليه ويعلم التفصيل من مجمع البيان والثانية مخصوصة بعدم الاملاء لا والولي عنه لا مط على انه قيل المراد بالسفيه الجاهل بالاملاء وقيل الطفل وقيل الاحمق قاله في مجمع البيان ويحتمل غير ذلك ايضا ويحتمل كونه في الابتداء والحجر عليه بحكم الحاكم ولهذا قال في ... فالحجر عليه ثم واحتط انا مكلف بان المسئلة من المعضلات المحتاجة الى فهمها لانها لا تخضر ... ثم ان الظ انه اذا قيل ان السفه مانع من التصرف بنفسه من دون حكم الحاكم فالظ ان زواله كذلك لان السبب زوال ... زوال المسبب ويؤيده فان انتم فانه كالصريح في زوال الحجر بزوال السفه من دون حكم الحاكم وايضا الظ عدم الفرق بين الابتداء والانتهاء وفي الابتداء مجمع عليه ظ الماتن واما اذا قيل انه لا يثبت الا بحكم الحاكم فيحتمل زوال الحجر بزوال السفه لان حكم الحاكم كان مشروطا بوجوده فلما عدم لا يمكن ثبوته ويبعد بقاؤه من دون الشرط سيما على القول بان البقاء يحتاج الى العلة وان علته علة الحدوث ولان الظ ان الاصل عدم الحجر على احد عقلا ونقلا الا ما ثبت بالدليل وثبوته مع وجود السفه وحكم الحاكم بالدليل لا يقتضي وجوده بعده ايضا ولا دليل غيره فتأمل وبالجملة الظ عدم توقف زواله الى حكم الحاكم وان قيل بتوقف وجوده عليه لما تقدم وانه اظهر من عدم توقف ثبوته لحكم الحاكم لما تقدم من وجود الدليل على الثاني دون الاول ويؤيده انه قد يتعذر اعلام الحاكم فيحصل الضرر بالمنع عن تصرفه في ماله مع عدم المانع الحقيقي اي السفه فيحجر ماله بعد زواله الا بحكم الحاكم مع اشكال في ثبوته بدونه محل التامل الا ان يقال المراد كلما في ... على اشكال او يقال انه مبني على عدم ثبوته الا بالحكم وهو بعيد من العبارة ومحل التامل ايضا لما عرفت ولكن يؤيده ما قال في كره فاذا طرء عليه السفه ثم عاد رشيدا فان قلنا ان الحجر عليه لا يثبت الا بحكم الحاكم فلا يرتفع الا برفعه الا ان الملازمة غير ظاهرة وقد مر بيانه وانه لا دليل على الثاني ولا يلزم من الاول ولان العلة هو السفه فلا يبقى المعلول بعد زوالها ولحصول الضرر مع عدم السبب اي السفه لعله الملازمة متحققة في ثبوت التوقف لثبوته على حكمه وتنظر في الزوال لكنه بعيد ايضا لما مر وكذا يبعد اختيار اللمعة وهو عدم توقف الثبوت على حكم الحاكم وتوقف زواله عليه على ما نقل في شرح الماتن فافهم ويمكن قول ثالث في اصل المسئلة لو لم يكن خرق اجماع وهو انه قد يكون ممنوعا بمجرد السفه من التصرف فيما لا مصلحة له في ذلك التصرف اصلا بل يكون مضرا مثل الغبن الفاحش وشرى المحرمات وصرف الاموال بلا عوض في غير الاغراض الصحيحة لا مط ويكون ممنوعا عنه مط بحكم الحاكم او لا يكون له ذلك فتأمل ثم انه ذكر في كره اذا ثبت هذا فكل من صار محجورا عليه بحكم الحاكم فامره في ماله الى الحاكم ومن حجر عليه بغير حكمه فامره في ماله الى الاب والجد للاب كانه يريد مع وجودهما والا فالوصي ان كان والا فالحاكم على ان دليل الكلية غير ظاهر بل هي ايضا فان المجنون بعد البلوغ والرشد امره الى الحاكم على المشهور مع ان ثبوت حجره ليس بحكم الحاكم بل بمجرد الجنون وكذا المملوك ان قلنا بانه ما الحجر ليس بحكمه مع ان امره الى مولاه وامر مال المرتد غير الفطري الى الحاكم على الظ وحجره ليس بحكمه على ما ذكر فقيل هذه الكلية كانه يريد الحاكم وهو اعرف قدس الله سره **قوله** واذا باع الخ قد علم ان السفيه اذا حجر عليه يكون ممنوعا من جميع التصرف المالي الكلية سواء صادف العين او الذمة ومن بعض غير المالي ايضا مثل النكاح وان كان هو ايضا يؤول الى المالي وكانه لا خلاف فيه بين الامة الا قول ضعيف عن الشافعي في الشراء بالذمة على ما نقل في كره فلا يجوز التصرف في ماله باذنه ايضا بل يمكن تحريم اصل المعاملة ومجرد ايقاع صورة البيع والشراء معه مثلا خصوصا على تقدير اعتقاد صحته بل كاد ان يكون كفرا مع علمه بعدمها فاذا وقع مال منه بيد الانسان بالخيار او بغيره يجب رده الى وليه فلو باع انسان بعد الحجر فلا شك في بطلان البيع عالما كان او جاهلا فان اشترى منه متاعا واخذ ثمن مبيعه منه يجب رده الى الولي فان تلف في يده يكون ضامنا ولا شك في ذلك مع علمه بل يكون حينئذ ايضا مسرفا فيؤخذ من وليه واما مع الجهل فكانه كذلك لتقصيره فانه كان ينبغي ان لا يعامل حتى يعرف ولان على اليد ما اخذت حتى تؤدي ولان ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وهو كالمجمع عليه عندهم ولان التلف سبب من جنس خطاب الوضع فتأمل واما المال الذي صار للسفيه بالعقد الفاسد فان كان موجودا لا شك في انه له فيأخذه وليه وان تلف مط اتلفه ام لا فالظ عدم الضمان سواء كان قبضه اياه او قبضه هو بنفسه لانه بالعقد الملك والتسلط على اتلافه ضيعه المالك هو بنفسه هذا ايضا مع العلم ظ ومع الجهل تامل خصوصا اذا لم يكن مقصرا في التفحص بل في صورة الغلط ايضا تامل لانه ضامن سفيها ايضا ولكن الظ عدم الضمان للماتن لم يكن الذي تلف عنده عالما بالحال الا الذي يختلج في الخاطر هو ضمانه مع علمه بعدم صحة هذا العقد وعدم صحة التسلط الا ان يكون المسلم عالما وقبضه اياه فتأمل فان في كلامهم اجمالا كالمتن في قوله وان زال الحجر اشارة الى خلاف بعض الشافعية انه اذا تلف بنفسه يضمن بعد رفع الحجر عنه قاله في كره ثم قال ولا بأس به ووجه عدم الباس غير واضح بل الظ هو الباس موافقا للاصحاب والمص هنا وساير كتبه حتى كره قبيل هذا والتفصيل بان القبض ان كان باذن المالك فلا يضمن وبغيره ضمن كما هو في المتن ايضا واشح عليه ولهذا ما فصل في كره والظ عدم الفرق بين البيع وساير المعوضات حتى القرض اذا سلطه عليه مالكه بما يجوز الهلاك ظاهرا ولكن يضمن جميع ما اتلفه مع عدم تسلط مالكه وهو ظ ومصرح في كره **قوله** ولو اتلف الخ وجهه معلوم مما تقدم وهو ان المودع هو المضيع لانه سلطه وسلم المال الى غير اهله وكذا العارية ونحوها مما لا يجوز له الاتلاف ولا تسلط عليه للاتلاف بوجه لكن اختار في كره الضمان في مثالها مما سلم اليه من غير تسليط اتلاف قال والاقرب عندي انه يلزمه الضمان ان اتلفه او تلف بتفريطه لان المالك لم يسلطه وقد اتلفه بغير اختيار صاحبه فكان ضامنا والظ ذلك لعموم دليل الضمان وكونه سفيها وتسليم المالك اياه لا يستلزم عدم الضمان لان له اهلية الضمان والحفظ لانه عاقل بالغ الا انه تباع في ماله وذلك غير قادح في اهليته فلا يستلزم كون المالك هو المضيع كما في الصورة الاول ولهذا يجوز توكيله ولا يقاس بحال المجنون والصبي انهما لا يضمنان

ولو زال حجره فعاد تبذيره عاد الحجر والولاية في ماله الى الحاكم وفي مال الطفل
والمجنون الى الاب والجد له فان فقدا فالوصي فان فقد فالحاكم متن

بتلف لو ذبعتوا العارية لانهما مسلوبا الاهلية شرعا للخطاب بالحفظ مع تسليط المالك على انه قد يقال بالضمان على تقدير فرض التمييز التام مثل ما
يكون عند البلوغ وبعيده من باب خطاب الوضع خصوصا اذا اتلفاه فتامل قال في كره وحكم المجنون والصبي كما قلناه في السفيه في وجوب الضمان عليهما اذا اتلفا مال
غيرهما بغير اذنه او غصبا فتلف في يدهما او انتفاء الضمان عنهما فيما حصل في ايديهما باختيار صاحبه كالبيع والقرض واما الوديعة والعارية اذا دفعهما صاحبهما اليهما
فتلف فلا ضمان عليهما فان اتلفاها فالاقرب انه كذلك وليحض العارية هنا الخ **قوله** ولو فلس الخ الظاهر انه هكذا كلما زال فزال وعاد فيعود وهو ظاهر ونقل عليه
اجماع علمائنا في كره بل اجماع الصحابة وقول اكثر العامة ونقل عن زفر وابي حنيفة عدم الحجر عليه قال وهو مروي عن ابن سيرين والنخعي لانه مكلف فلا يحجر عليه
كالرشيد لانه لا يصح طلاقه فنفعه عقوده وانت تعلم ما فيه من القياس الباطل لصلاحه وخصوصا هنا للفرق بين الرشيد والسفيه والمالك وغيره وهو واضح ولهذا ترك
العلماء بينهما بل ابو حنيفة واتباعه ايضا حيث اثبتوا الحجر اولا وهو منصوص ومجمع عليه وان العلة المقتضية للحجر باقية فيجب وجود معلولها على ان القياس في
المتن يقابل غير مقبول وانه لو صح لزم عدم الحجر ابتداء وهو ظاهر **قوله** والولاية الخ تدل على اجماعنا في كره على عدم جواز تصرف السفيه في ماله وان بلغ وطعن في
السن وفي المجنون ظاهر وقد مر ما يناسبه في كره مع التأمل ثم قال هنا ان ولاية السفيه في ماله الى الحاكم الظاهر انه يريد السفيه الذي طرأ سفهه على رشده بعد البلوغ
فان الذي اتصل سفهه بالصغر فان ولايته الى الاب والجد له كما صرح به بعض الاصحاب واليه اشار في الضابطة وان قال في شرح يع ان المشهور انه للحاكم مط فيمكن ان يحمل على ظاهره و
يؤيده انه في كره ولكن نقل عن احمد ما قلناه ثم قال لانا نرى فتم وكانه يريد بالطفل والمجنون من لم يبلغ ولم يرشد ويعقل فيكون البالغ الغير الرشيد ايضا
داخلا فيه ويكون ولايته للاب والجد له ويكون ولاية المجنون العارض جنونه بعد عقله ورشده وزوال الحجر للاب والجد عنه الى الحاكم ايضا والوجه انه
ان ثبت ولايتهما قبله كان للاجماع المنقول في كره كان اجماع الامة وكذا على عدمهما لغيرهما من الام وساير الاقارب فان من قال بغيره خرق الاجماع ولا يحتاج الى دليل
غيره صريحا فالاستصحاب يقتضي بقائها حيث لا دليل على زوالها واما العارض بعد الزوال فلا دليل لثبوتها لهما فيكون للحاكم كساير الولايات ولعل دليل
ولاية الحاكم على من لا ولي له انه لا بد من ولي له ليس احد احق منه ولا يساويه للعلم والتقوى وفي غيره مفقود ولان العلماء ورثة الانبياء ولا شك ان ذلك لهم
ولانه نائب لولي الاصل وهو الامام وكانه لا خلاف في الحكم والله يعلم وقد نقل عليه الاجماع في شرح يع والظاهر ان لا خلاف في ثبوتها للحاكم في الجميع اذا عدموا او سلب
صلاحية الولاية عنهم بل اذا غابوا ايضا والوصية تقدم بل الظاهر ثبوت ذلك لمن يوثق بدينه وامانته بعد تعذر ذلك كله ويدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا مال
اليتيم الا بالتي هي احسن وحكاية فعل الخضر فافهم والخبر الصحيح الدال على جواز بيع مال الطفل عند عدم الوصي من غير قيد تعذر الحاكم ولا شك انه راجح
مع امكانه ايضا فانه ان لم يفعله غيره ذلك لكان في تلف ماله ولا يبعد ذلك في المجنون والسفيه ايضا على تقدير ثبوت حجره لعدم الفرق والضرورة وحكاية الخضر
وفهم ان العلة في مال اليتيم هو الحسن لقوله تعالى وما على المحسنين من سبيل ويمكن ذلك في مال الغايب ايضا فافهم ثم اعلم ان ظاهر اكثر العبارات خالية عن
اشتراط العدالة في الاب والجد نعم في عقد شرح اشارة الى ذلك فان الاصل يقتضي العدم وكذا في الوصي ويؤيده جواز التوكيل ومصادقته ماله لمن شاء ايضا
مع عدم اشتراطهما فيه في كره ينبغي كون المنادي والبائع لليتيم امينا وكون السفر الى موضع امان فلا يكون في البحر وعموم الروايات الدالة على اجراء
احكام الوصي من غير اشتراط عدالته نعم في الخبر الصحيح المشار اليه اشارة اليه حيث قال عن محمد بن اسمعيل بن بزيع قال ان رجلا من اصحابنا مات و
لم يوص فرفع امره الى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد بن سالم القيم بماله وكان رجلا خلف ورثة صغارا ومتاعا وجواري فباع عبد الحميد المتاع فلما اراد
بيع الجواري ضعف قلبه في بيعهن ولم يكن الميت صير اليه وصيته وكان قيامه بامر القاضي لانهن فروج قال فذكرت ذلك لابي جعفر فقلت جعلت فداك يموت
الرجل من اصحابنا فلا يوصي الى احد ويخلف جواري فيقيم القاضي رجلا منا ليبيعهن او قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى في ذلك فقال
اذا كان القيم مثلك او مثل عبد الحميد اي ابن سالم فلا باس وظ ان القاضي هو قاضي الجور وفيه اشارة الى عدالة محمد وعبد الحميد بن سالم في الجملة ويجوز
العمل بالظن وانه اذا وافق الحق يجوز ولا يشترط العلم او لا فتامل فان اشتراط العدالة بمجرد هذا والخبر الاتي مشكل نعم قد تكون معتبرة في الناظر لهما وفي
الوصي اذا كانت وصايته شاملة للوصية وفي مطلق الوصي اشكال مع حكمهم باجراء احكام الوصايا في الاخبار الكثيرة جدا من غير تفصيل وصدق
الاية الشريفة بل عزل غير العدل مبدلا منهي عنه في ظاهرها فتامل وكذا في الخبر الصحيح في وصية امير المؤمنين ايضا اشارة اليه حيث قال وان حدث بالحسن و
الحسين فان الاخير منهما ينظر فيه على ان وجد فيهم من يرضى بهداه واسلامه وامانته فانه يجعله اليه اي الامر في ماله بعده والامر الذي اوصى به في امواله ولكن فيه
تامل ما فتامل ولا يبعد اعتبارها اذا لم يكن وصي ولا شك مع شرط الموصي بها للخبرين ولا شك في مراعاة العدالة احوط ولا ينبغي الترك وان احتمل الجواز في
من يوثق بديانته فيما نحن فيه لهذا الوصي لما مر من الاية وظهور الاخبار وان كان قد تهاونوا ويحصل منه بعض الفسق مثل كذب وغيبة بعض الاحيان
والظاهر عدم الفرق بين الوصي والاب والجد له في ذلك في النظر وان كان في عبارات تهم الفرق بين الوصي بينهما موجودة وسيجيء تحقيق المسئلة في بحث الوصية
انتهى ثم اعلم انه قال الشهيد الثاني في شرح يع واما السفيه فاطلاق المص يشمل من تجدد سفهه بعد الرشد ومن بلغ سفيها وهو اشهر القولين في المسئلة و
وجه على ما اختاره سابقا من توقف الحجر بالسفه على حكم الحاكم ودفعه عليه فيكون النظر اليه وقيل ان بلغ سفيها فالولاية للاب والجد الخ وهو غير ظاهر لان ظ
انا نقول بثبوت الحجر على السفيه انما يتوجه في سفه حادث بعد البلوغ والرشد فانه لا نزاع على الظ في دلالة الاية الشريفة على ثبوت الحجر والمنع في الصبي
السفيه ابتداء من دون حكم الحاكم وكذا في انه يزول بزوال اليتم والسفه لقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم ولهذا سلمت دلالته على ذلك في شرح الشهيد
ومنعها على الاستدامة وهو مفهوم من مواضع من كره قال فيها اذا بلغ الصبي لم يدفع اليه ماله الا بعد العلم برشده وبتسليم التصرف في ماله من كان متصرفا فيه
قبل بلوغه ان كان او جدا او وصيا او حاكما او امين حاكم فان عرف رشده انفك الحجر عنه ودفع المال اليه وهل يكفي العلم بالبلوغ والرشد في فك الحجر عنه ام يفتقر
الى حكم الحاكم وفك القاضي الاقرب لا لقوله تعالى فان انستم ولزوال المقتضي للحجر وكالمجنون ولانه لو توقف على ذلك لطلب الناس بعد بلوغهم فك الحجر عنهم من

الحاكم

ولا يمنع من الحج الواجب بل يدفع اليه كفايته ولا من المندوب ان استوت نفقته في الحالين او تمكن من التكسب لا حلاله الولي و ينعقد يمينه و يكفر بالصوم وله العفو عن القصاص
بغير شئ واستيفاؤه لا عن الدية و يختبر الصبي قبل البلوغ ولا يصح بيعه **المقام الثاني** في احكام المفلس وهي اربعة الاول منع التصرف و يمنع من كل تصرف
مبتدأ يضار المال الموجود عند ضرب الحجر كالعتق والبيع والرهن والكتابة والهبة ولا يمنع مما لا يضار المال كالنكاح والخلع واستيفاء القصاص و
عفوه والحاق النسب و نفيه باللعان والاحتطاب والاتهاب وقبول الوصية ومثل

## كتاب الحجر

الحاكم ولكان عندهم من تمام الاشياء الخ والمصنف هنا قائل بان الحجر لا يثبت على السفيه الا بحكم الحاكم ولا يزول الا به كما نقلناه عنه وبالجملة الظاهر انه لا يبعد
في عدم توقف حجر السفيه على حكم الحاكم اذا كان متصلا سفهه بعدم البلوغ كما في المجنون وعدم البلوغ والدليل واضح كما تقدم وكذا في عدم توقف
زواله عليه وان كان فيه خلاف فتضعيف لبعض الشافعية مع كون قوله الاصح ما تقدم على ما نقل في التذكرة ولعل قوله الاقرب اشارة الى ذلك على انه على عنه
تقدير تسليم قول المحقق بالتوقف في حجر السفيه وزواله على حكم الحاكم لا يستلزم ذلك كون الولاية للحاكم اذ ان لا يثبت ولا يزول الا بحكمه مع كون الولاية و
التصرف الى الولي اذ انما التوقف لعدم معرفته وقصرناه و بخلاف الحاكم فانه المجتهد الجامع للشرائط كما صرح به وهو كانه اخذ هذا الاستدلال من كره
حيث قال الولاية في مال السفيه للحاكم سواء تجدد السفه عليه بعد بلوغه او بلغ منقصا لان الحجر يفتقر الى حكم الحاكم وزواله ايضا يفتقر اليه فكان النظر
في ماله اليه ولا ينبغي النظر الى الاستدلال وجعله اصلا ومذهبا فانه ذابح الشئ عند المستدل لانه قد يستدل عليه بدليل غير صحيح وهو ظ لمن نظر في
المستند لف وي وغيرهما بل لا ينبغي الاعتماد على مجرد ما ذكره بل ينبغي للتامل والتفحص فانه قد يرجح يكون له ما يدل على خلافه لك ولهذا اما نقلنا عنه
انفا فيا في ظ هذه نقال بعد هذا متصلا بالكلام الاول وقال احمد ان بلغ الصبي سفيها كانت الولاية للاب والجد والوصي لهما مع عدمهما والا فالحاكم
ولا ابن ...فهذا يدل على عدم صحة الدليل السابق بل المدعى ايضا فينبغي تاويله ليلة لاول ان امكن والا فالحمل على الرجوع كما هو ظ هنا **قوله** ولا يمنع الخ
دليل عدم منعه عن الحج الواجب وان كان مستلزما لصرف المال الزائد على عدمه هو عموم ادلة الوجوب كتابا وسنة واجماعا من غير تخصيص و لكن ينبغي ان
يسلم نفقته ومتاعه الى من يوثق به ممن كان معه ولو باجرة ويمكن ان ذلك مراده بقوله و يدفع اليه كفايته فان الدفع الى وليه دفع اليه بل الدفع الشرعي اليه
انما يكون الى وليه فقول المحقق الثاني في ح يكون الى وليه فقول المحقق الثاني في ح لك بل يبعث معه حافظا ينفق عليها اليه محل التامل حيث حمل كلامه على تجويز الدفع الى السفيه الذي لا يجوز تصرفه
عليه وتصرفه فيه وانه عدم منعه من المندوب ايضا الشارة وان استلزم صرف زائدا على الحضر وقد صرح في ح يع بعدم النص على ذلك بل لا دليل فيه واما
الشرط الذي شرطه المصنف بقوله ان استوت الخ محل التامل خصوصا بعد الشروع في الاحرام على وجهه كان جائزا لعدم النهي الا عن صرف المال والفرض انه
لا يستلزمه ولكن صار اتمامه موقوفا على صرف شئ زائد على نفقته فيحل على تقدير عدم جواز صرف المال الزائد على ذلك وهو ممنوع فتحليل الولي له بامره بالكفارة
ثم الصوم اشد اشكالا من الاول وهو عرف ندس الله سره ولعل وجهه انه احرام صحيح وهو يقتضي وجوب اتمامه الكل في محل المنع **قوله** و ينعقد الخ الظا
لا مانع من انعقاد يمينه و نحوه اذا لم يكن متعلقا بالمال و يتعين الصوم في كفارته حيث لا تصرف له فيه كالعبد والفقير ثم يمينه و يحتمل مع اذن الولي في اليمين
مع المصلحة صرف المال فيها **قوله** وله العفو الخ دليله عموم ادلة العفو وحسنه من غير اختصاص مع عدم استلزام الحجر المنع عنه فانه قابل للاحسان والعفو مقتضى
الجناية القصاص عندهم وليس ذلك تصرفا في المال الممنوع منه وكذا جواز الاستيفاء والقصاص واما عدم جواز العفو عن الدية فبانه اذا ثبت لانه تصرف مالي ممنوع
منه **قوله** و يختبر الخ قدم البحث فيه فتذكر وقال في ح يع كون الاختبار قبل البلوغ مما لا خلاف عندنا وكذا في الشرح يدل عليه وابتلوا اليتامى حتى اذا
بلغوا النكاح وقدم بيانه فتذكر وقدم وجه لعدمه ايضا واما الصحة مع اذن الولي بايقاع العقد فينبغي ذلك ومع عدمه فلا و يؤيد الصحة عموم الابتلاء المأمور
فانه يشمله فيدل على الصحة مع عدم دليل المنع وعموم ادلة العقود فتأمل وقال في كره ولو اذن له الولي لم يصح الا في صورة الاختبار ان قلنا بانه قبل البلوغ على ما
تقدم وقد ثبت فيما تقدم كون الاختبار قبل البلوغ كما في المتن فيدل على جواز تصرفه وصحته ما يقتضيه حال الاختبار كما هو مذهب العامة ايضا ولكن فيما
ما منا وما ذكره قبل هذا الكلام في كره فانه صرح بان كيفية الاختبار انه يختبر ان يساوم ثم اذا آل الامر الى العقد فيعقد الولي وانه لان تصرفه غير نافذ
فكيف يصح عقده ويفوض اليه ذلك و به رد كلام بعض الشافعية كانه اراد بالتصرف غير العقد كما مر فكانه رجع او ان معنى قوله لم يصح الخ اجماعا او بغير اشكال
الا في صورة الاختبار فان فيها خلافا واشكالا وقال في كره هنا وقبله ايضا فاذا وقف الحال على شئ يايع الولي او باشر العقد فالمراد بالاختبار المماكسة ولكنا
ان قلنا انه قبل البلوغ وان كان بعده فلا بحث ثم قال فهل يصح بيع المميز وشراؤه باذن الولي الوجه عندنا انه لا يصح ولا ينفذ واستدل عليه بادلة لا
تخ كلها عن ضعف جدا الاول قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال انما يعرف زوال السفه بالبلوغ والرشد وفيه تامل واضح اذ قد يعلم الرشد قبل
البلوغ على ما اختاره وانه قد يمنع استلزام عدم اعطاء المال لهم عدم جواز العقود لهم مع اذن الولي فانه رشده وتمييزه وصلاحيته لذلك بحيث يعرف
ما يضره و ينفعه و يحفظ ماله على ما ينبغي ومجرد كونه محجورا عليه بالاجماع مع جواز تصرفه وكذا السفيه لما لعله قال في كره لو اذن الولي للسفيه في التصرف
فان اطلق كان لغوا ويمكن كونه حراما فان عين له نوعا من التصرف و قدر العوض فالاقرب الجواز كما لو اذن له في النكاح لان المقصود عدم التصرف
لا يضر نفسه ولا يتلف ماله واذا اذن له الولي من المحذور وانتفى المانع وهو احد قولي الشافعي الى قوله لانه مكلف عاقل والتبذير مانع الا مع الاذن
الى قوله لو وكله غيره في التصرف نفذ انا نصح لان عبارته معتبرة الى قوله وكذا عندنا يصح ان يقبل الهبة والوصية لحصول النفع الذي هو ضد المحذور الخ
فالظاهر جواز ذلك كله في المميز المذكور و يؤيده ما جوزه الاصحاب وغيرهم من العامة من دخول الدار باذن الاطفال او اخذ الهدية منهم لعموم الكتاب والسنة
الاجماع خرج الطفل الغير المميز للاجماع ونحوه وبقي غيره ولان الحاجة ماسة اليه وقد يحصل الضرر بمنعه و العجب من المصنف انه استدل في كره بقوله تعالى ولا
تؤتوا السفهاء على منع المميز وقال بالجواز للسفيه مع صراحته في منعه وعدمه لانه على المميز واستدل ايضا بالقياس الى غير المميز لجامع عدم التكليف وساير
بقوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فانه يدل على منع اعطاء المال الى وقت بلوغهم النكاح هو كناية عن البلوغ و يمكن ان يجاب بما تقدم من
يدل على الحجر والمنع وهو لا يستلزم جواز التصرف مع الاذن وبالجملة عدم جواز تسليم المال اليهم استقلالا لا يدل على سلب مطلق صلاحية العقود وكون
عبارتهم لغوا محضا شرعا لا اعتبار لها وعدم صحة تصرفهم بنظر الولي واذنه وكانه لا اجماع عليه ولهذا ما استدل به بغير قوله انوجه عندنا بعدم الاجماع و
ظ ولا يمكن الحكم بالاستحباب في امثال ذلك و لهذا تركها ايضا فتأمل واحتط **قوله** **المقام الثاني** الخ الاول من الاحكام الاربعة للمفلس منع الحاكم اياه عن جميع

وبخطه

لا يدل على عدم الجواز مع اذن الولي فان العبد ما ذون محجور عليه

انه يمكن الوجه بما بعد الفك ولو اقر بعين فالوجه عدم النفاذ ولا يتعدى الحجر الى المال المتجدد على اشكال وله اجازة بيع الخيار وفسخه من غير اعتبار الغبطة والرد بالعيب
اعتبارها ولو اقترض او اشترى في الذمة لم يشارك المقرض والبائع الغرماء ولو اتلف مالا بعده ضرب المالك معهم ولو اعاد بعد الحجر احتمل تعلق البائع بعين المال
ان جهل الحال والا ضرب بالثمن مع الغرماء

ويحتمل ضربه

مضى فانه لا ينفذ الا التصرفات المتعلقة بالمال الموجود حال الحجر كالعتق والرهن والبيع والكتابة والهبة ولا يمنع عن امضاء تصرف سابق او ابطاله مثل فسخ بيع و
امضائه في زمان الخيار او في العيب على ما قيل وسيفصله الاصل وكذا عن التصرفات المتعلقة بغير المال كنكاح المرأة نفسها بل الوكيل ايضا بشرط عدم ايقاع
العقد على المال الممنوع ولا ينفذ منه ايضا كالطلاق واللعان والخلع واستيفاء القصاص وعفوه والحاق النسب الاقرار ونفيه باللعان المتعلقة بالمال اذا
كان بالذمة او العين المتجددة بعد الحجر وكذا عن كسب المال مثل قبول الوصية والاتهاب والاحتشاش والاحتطاب لعدم دليل لكل الاجماع الا التصرف
في المال المتجدد فيجيء الاشكال فيه **قوله** ولو اقر الخ اي لو اقر المفلس بعد الحجر ان في ذمته مالا يجب اداؤه فاقراره مقبول لاقرار العقلاء على انفسهم
جايز ويثبت في ذمته ذلك المقر له ولكن لا ياخذ من مال المحجور عنه شيئا ولا يشارك الغرماء بل يتبع المقر بعد فك الحجر واذا ما الديون التي حجر بها
والظاهر عدم الفرق بين لزوم ذلك المال بسبب جناية او معاملة قبل الحجر او بعده اذا لم يصادق المال المحجور عنه دليله ان المال المحجور عنه صار بسبب الحجر
للديان الاول بحجر بسببه فلا يمكن ان يتعلق بغيرها بسبب اقرار المديون فانه بالحقيقة اقرار في حق الغير نعم لو ثبت بالبينة دين عليه قبل الحجر لا
بعده وان احتمل ذلك ايضا ولكنه بعيد شارك صاحبه الغرماء وكذا لو اعترف الحاكم او اقر الغرماء وان اقر البعض يمكن المشاركة فيما يتعلق بحصته
**قوله** ولو اقر الخ وجهه قد تقدم والظاهر ان مراده عدم النفاذ بالنسبة الى الغرماء فينبغي للحاكم ان يوخر تلك العين فان فضلت من الديون سلمها الى المقر
له والا اعطى في الديون وعزم المديون مثلا او قيمته له فانه يحتمل بعيدا النفاذ وتسليمها الى المقر له **قوله** ولا يتعدى الخ وجه الاشكال ان الاصل عدمه
وان الناس مسلطون على اموالهم عقلا ونقلا وقد ثبت الحجر عما تسلط في الموجود حال الحجر بالاجماع وبقي غيره على اصله وان الغرض من المنع صرف المال في
الدين وعدم تضييع حق الناس وانه قد ثبت وجوب صرف جميع امواله في الدين وهو مشترك في الموجود والمتجدد والتحقيق ان يقال ان كان المراد شمول حجر
الحاكم لذلك المال فينظر فان كان كلامه في حجره شاملا له يتعدى اليه الحجر مثل ان يقول حجرتك عن جميع التصرفات المالية والا فلا لانه قد ثبت ان الحجر لا بد
فيه من حكم الحاكم وانه لا يثبت بدونه فان كان شاملا له ثبت والا فلا وهو ظاهر وان كان المراد انه هل له ان يحجر عن جميع المال الموجود والمتجدد حتى
يؤدي الديون فالظاهر التعدي لان دليل الثبوت وشرائطه ثابت وان كان المراد هل للحاكم ان يحجره ثانيا في ذلك المال المتجدد فايضا فالظاهر التعدي بمعنى ان له الحجر
عليه فيه ايضا بالشرائط المتقدمة اذ لا فرق ولا مانع ولا يمنع من ذلك ثبوت الحجر الاول عليه غيره وهو ايضا واضح والظاهر ان مرادهم غير الاول فانه ان كان هو
ينبغي الرجوع الى حكم الحاكم الحاجر وان لم يكن ولا يعلم كلامه فعدم شموله له لا يتعدى للاصل وعدم الدليل والا يتعدى وهو ظاهر فالظاهر التعدي كما هو مختار علي
**قوله** وله اجازة الخ وجهه التسلط والاصل وايضا قد وجد سبب الفسخ واللزوم قبل عدم الحجر فيوجد مسببه فلا فرق بين وجود الغبطة والمصلحة وعدمها
ولكن ينبغي ان يكون عدم الغبطة مقيدا بما اذا لم يصر سببها وهو حجر فيحصل الا موسوما كان في الرد بالعيب غيره فالفرق المذكور هنا غير ظاهر وقد يختلج
بالخاطر ان سبب الحجر في الابتداء موجود في الاستدامة وهو حفظ مال الناس وعدم التضييع كما منعه الحاكم عن البيع في الابتداء لذلك يمنعه في غيره مع اشتماله
على عدم الغبطة خصوصا بالنسبة الى عدم الفسخ فانه لا يكلف بشيء اصلا مع المصلحة له ولغيره فان فسخه مثلا يصير سببا لتضييع مال الديان في الجملة فيشمله الاجماع
هنا ايضا وهو مجرد وجود سببه قبل عدم الحجر لا يقتضي ذلك مطلقا مع وجود الدليل على عدمه بالجملة ما عرفنا الفرق بين منعه من البيع بقوله لا تبع وبين
منعه من الفسخ بقوله لا تفسخ فان كله تصرف مالي موجب لفوت مال الديان في الجملة بل في الثاني قد تعرض المصلحة لها فلا يبعد جعل مدار الامر في غير الابتداء
مطلقا على المصلحة كما في الرد بالعيب الوجه الذي ذكره في كره بعينه جار في الخيار فانه قال له الرد بالعيب مع المصلحة لانه ليس ابتداء تصرف بل هو من احكام البيع السابق
والحجر انما هو عنه ولو كانت المصلحة في ترك الرد بان كان قيمته مع العيب اكثر من ثمن المثل لم يكن له الرد لما فيه من تفويت المال بغير عوض كالمريض اذا باع
مال صحته بالخيار ثم المحتاج الفسخ او الاجازة فانه ان كان التفاوت والمصلحة في عدم مختار مجبب النقص من الثلث فليس له الخيار فيما اليسير فيه مصلحة الا من الثلث
في التصرف في توابع العقود السابقة كما في نفسها والفرق بينهما بان حجر المريض اقوى لانه لا يلزم بمنع الوارث حال الحيوة بخلاف حجر المفلس فانه يلزم بمنع الديان
كما ذكره في كره غير واضح فان المريض غير ممنوع بل له ان يتصرف بما يريد ولكن للورثة ابطاله في الزايد من الثلث اذا كان محاباة بخلاف المفلس وقد نقل في
كره هذا وجها ثانيا للشافعية وتقريب منه وجها ثالثا ايضا فتم واعلم انه بعد ان حكم في المسئلة بما في المتن وفرق بين زمن الخيار والرد بالعيب بالعقد
في الاول فانه لزم مما للمفلس حتى يتعلق الدين بالمال فله ان يتصرف مع الغبطة وعدمها بخلاف الرد بالعيب قال ولو قيل في الرد بالعيب لا يتقيد بالغبطة
كما في الخيار كان وجها كانه اشار بضعف الفرق وليس ببعيد كما ترى فعدم الفرق اولى لكن بان يكون الخيار مثل العيب لا العكس كما عرفت وقد فهم المحقق الثاني
ان قوله وقيل الخ هو مختار كره ورد له ليس بصريح مع تصريحه بالفرق بينهما كما اشرنا اليه في غيرها مثل المتن وفرض الرجوع بعيد لان الفصل قليل وكذا الحمل
على كونه عدم ما سبق على قوله لو قيل فتوه فانه ذكره بطريق الفتوى واستدل عليه ثم ذكر مسئلة الخيار وذكر في اخرها لو قيل فتم فان مثله موجود ولكن لا
بطريق الشرطية بل بقوله لا باس **قوله** وليس له تجرد ونحو ذلك يعني لا يجوز للمفلس اسقاط مال ثبت له قبل الحجر حتى انه لو تعين الارش لا يجوز له اسقاطه
وصرح به في كره قال فان منع من الرد بالعيب لسابق تصرف او سبب حادث لزم الارش لم يملك المفلس اسقاطه لان تصرف في المال الذي يجب له بالاتلاف بغير عوض
وهو ممنوع من الاتلاف بالعوض بغير العوض اولى ولا شك ان هذا ايضا من لوازم العقد السابق فهو مؤيد لما تقدم فافهم **قوله** ولو اقرض الخ ظاهر
هذا الكلام مشعر بكون المقرض والبيع بعد الحجر فينبغي تقييده بما اذا كان المقرض والبائع جاهلين لما سيأتي من قوله ولو باع الخ والظاهر عدم الفرق
بين القرض والشراء ويحتمل في القرض تعين جواز الرجوع الى العين لانه لا يتأجل فتم وان حمل على ما قبل الحجر فيحمل قوله لم يشارك الخ على اختصاصهما بغير
مال المامع الموجود والمشاركة مع العدم وهو بعيد بالجملة العبارة لا تخلو عن شيء **قوله** ولو اتلف الخ دليله انه غريم فيثبت له ما لغيره لعموم الخبر الدال
على انه ثبت له عوض وجوب المثل وقيمته مثل تعلق حق الغرماء على الاعيان فكانها صادقة لهم ولا مال للمفلس المتلف فتم **قوله** ولو باع الخ وجه احتمال

تعلق

ولا يحل المؤجل بالحجر
٧ ويقسم على الديون اجرة الكيال والحمال وما يتعلق بمصلحة الحجر ولو اقام شاهدا بدين حلف وما يأخذ الغرماء فان نكل فليس للغرماء الحلف لثاني الخصماء الغريم بعين ماله
وانما يرجع البايع في العين مع تعذر استيفاء الثمن بالافلاس فلو وفى المال به فلا رجوع ولو تقدم الغرماء فلا رجوع لاشتماله على المنة وتجويز ظهور غريم آخر فلا رجوع
لو تعذر بامتناعه بل يجبره الحاكم او يبيع عليه وانما يرجع اذا كان الثمن حالا او يحل ان لم يكن سواها مع الحيوة وله الضرب بالثمن مع الغرماء ولا اختصاص مع الموت الا مع الوفاء
ولو وجد البعض اخذه وضرب بثمن الباقي مشترك

متعلق البايع بالعين عموم دليل الرجوع اليها وهو قوله عم صاحب المتاع اولى به وقد يدفع بان ذلك على تقدير الصحة والعموم مخصوص بما اذا لم يكن حق الغير
متعلقا به وقد تعلق هنا حق الغرماء وهو وجه الثاني وهو موجب لضعف الثالث ويضعف ايضا انه لو كان عزيما حكمه حكم الغرماء السابقين لكان له الرجوع
بالرجوع الى العين متعينا وهذا خلاف الجمهور واما خالا لعله فالظ عدم الاشكال في عدم الاحتمال الا الثاني **قوله** ولا يحل المؤجل بالحجر وجهه ظ ومؤيد
والاستصحاب مع عدم ثبوت كون الحجر موجبا للحلول **قوله** ويقسم الخ وجهه ايضا ظ **قوله** ولو اقام الخ وجه حلفه مع شاهده ظ فانه حق له يثبت بما كان
الحقوق والظ جواز النكول وعدم تكليف الحلف للاصل وعلى التقدير لا يحلف الغرماء اذ لا يمين لاثبات حق الغير كما انه يحلف عليه **قوله** وانما يرجع الخ هذا
هو الحكم الثاني للمفلس وهو رجوع البايع الى عين ماله والظ ان المراد برجوع صاحب العين اليها فسخ العقد الذي كان موجبا للملكية للمفلس واخذ ماله
في كره الفسخ قد يكون بالقول مثل فسخت البيع ونقضته ورفعته وقد يكون بالفعل كالوايع صاحب السلعة سلعته او وهبها او وقفها او بالجملة اذا
تصرف فيها تصرفا يدل على الفسخ كوطي الجارية المبيعة على القوي صونا للمسلم عن فاسد التصرفات ويكون هذه التصرفات مدلا على تضمين الفسخ والعقد
فيه تامل كما في عتق العبد المامور بعتقه بصيغة العتق ولا يبعد الاكتفاء فيما نحن فيه بقصد الفسخ والتملك بضرب ما قيل العقود الامور لو تحتاج الى الملك
مثل البيع والوطي نحو الانتقال من مكان الى آخر في الحيوان ويمكن الاكتفاء بمثله في ساير الفسوخ بالعيب في الخيار بل الاقالة ايضا بشرط رضا العاقد والتصرف
بانه نوع الفسخ برضا الطرفين فتم ثم ان المتن انه مشروط بشروط ثلثة تعذر استيفاء تمام ثمن العين الذي في ذمة الغريم الا من العين وكونه مفلسا ومحجورا
عليه للفلس ويمكن الاكتفاء عنه لانه المفروض ولكن ذكره للمبالغة فلو كان في المال وفاء مع كونه مفلسا بان نماء المال بعده او وجد مال آخر او صار قيمة
السوق اعلا من وقت الحجر لا رجوع له الى العين اذ سبب الرجوع انما هو تعذر الثمن وقد امكن هنا **قوله** ولو قدم الغرماء فلا رجوع لما ذكره المص والعموم
دليله الذي في وكذا لا رجوع وان كان قادرا على الرجوع على العين لو كان العريم غير مفلس محجور عليه للفلس ان تعذر الاستيفاء او امتنع عن الاداء
قادرا كان ام لا فيجبره الحاكم في الاول الحق ويؤدي او يبيع ماله ويوفي عنه على ما ذكر ويمكن الاستيفاء مقاصة بشرطها على تقدير تعذره الحاكم والصبر في
كما يصبر في صورة تعذر القدرة الا ان يكون في صورة اختيار الفسخ ولو كان بشرط الحلول في العقد كما مر فتذكر وتامل ويكون ماله حالا حين الحجر اذ لو كان
موجلا لا رجوع له لان العين وغيرها قد تعلق بها حق الغرماء الذين حجر بسببهم وصاحبها ليس منهم بل هو موجود كالعدم فتم والظ ان يرجع على سبيل الجواز
فله ان يترك ويشارك الغرماء وهو ام لا وانه يرجع حال حيوة المفلس مع عدم الوفاء للباقي الديون ايضا ولعله بلا خلاف ومستنده صحيحة عمر بن يزيد
التقدم هو المذكور في ست مذكور في كتاب الشيخ والنجاشي ايضا وان طريق الشيخ اليه صحيح في ست والى الصدوق وطريقه اليه صحيح في الفقيه ولانه هو من جا
الكاظم روى عنه الاثني بيت عمر بن يزيد وهكذا ذكره في موضع من كره ايضا ولكن قال في موضع آخر وعمر بن يزيد بغير واو في الصحيح فالظ انه بغير
واو ثقة وغيره غلط في النسخة عن ابي الحسن قال سألته عن الرجل يركبه الدين فيوجد متاع رجل عنده بعينه قال لا يحاصه الغرماء وكانه خص المحجور
عليه الفلس مع حلول دين صاحب المتاع حين الحجر وحجته بالاجماع لو كان والشهرة وللاشعار بها بكونه محجورا للفلس حال الحجر لقوله يركبه ولا يحاصه على
بالحيوة ايضا لكونه عنده فتم والظ قوله ولا يحاصه يدل على عدم الوفاء ويدل عليها صحيحة ابي ولاد الثقة على الظ قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل باع من رجل
متاعا الى سنة فمات المشتري قبل ان يحل ماله واصاب البايع متاعه بعينه له ان يأخذه اذا حقق له قال فقال ان كان عليه دين وترك نحوا مما عليه فليأخذ
ان حقق له فان ذلك لحلال له ولو لم يترك نحوا من دينه فان صاحب المتاع كواحد ممن له عليه شيء يأخذ بحصته ولا سبيل له على المتاع فدلت على ان المفلس
ايضا لو مات لا يختص صاحب العين بها الا مع الوفاء لاطلاقها مع عدم التفصيل في الجواب على عدم الدليل العام للرجوع الى العين الذي هو خلاف القواعد
من وجوب الايفاء بالعقود ولوازمها بالنص والاجماع بل يمكن تخصيصها بالمفلس لاشعار قوله ما خذ بحصته على تقسيم ماله على الغرماء وذلك في المفلس كانه
الى هذا نظر البعض وقال باختصاص الحكم بالمفلس حين الموت ايضا فان صاحب العين لا يختص بها في غيره مط والفرق بين حال الحيوة والموت انه يمكن
تحصيل شيء للغرماء في الحي بخلاف الميت غير واضح فانه موجب لفوات بعض مال صاحب العين ايضا فتم ويمكن كونها في الميت مط فانه يحيل دينه فيقسم
ويختص مع عدم الوفاء ومعه يقدم صاحب العين للغرماء المشار اليه لكنها ليست بصريحة والرجوع الى العين خلاف القواعد فيمكن الاقتصار على محل
الوفاق وظهور الدليل بل منع البعض في المفلس حال الحيوة الا مع الوفاء ولعل الرواية الاولى حجة عليه ولا تدل الرواية الثانية على مطلوبه بتخصيصها
بالميت والميت يوجبه تحمل الاولى على الميت والوفاق لعدم المنافاة ولظهور الرواية الاولى في عدم الوفاء لما مر وتدل الاخيرة على حلول ديون الميت المؤجلة
بالموت وان اخذ العين جائز لا واجب متعين وان مال الميت المديون يقسم على الغرماء بالحصص فليس على الوارث الوفاء من ماله ويمكن فهم كون
التركة ملكا للميت وانه يؤخذ بطريق الوفاء فلا ينتقل الى الغرماء ولا الى الورثة وعلى انه اذا كان غير العين يفي بمال الغرماء له اخذ العين مط ويفهم
تقييده بما اذا لم يكن قيمة العين الان زايدا على ثمن صاحبها فان الظ انه حق للورثة للغرماء سيما اعطاء دينه بل في المساوي والناقص ايضا محتمل
صونا للقواعد فتم فيحمل الرواية على عدم اعطاء حق صاحب العين او على الناقص او على المساوي ايضا ولذا ذكر الاقرب عندي ان العين لو زادت قيمتها
للسعر لم يكن للبايع الرجوع فيها الى قوله ولو اشترى سلعة بدون ثمن المثل لم يكن للبايع الرجوع لما فيه من الاضرار وذكر الدليل تبرا اليه من الاصل
وعدم الخروج عن القوانين الا في محل الوفاق والدليل وليس هذا منه ولا نعلم شمول الروايتين له هذا فتم وفي ظ الروايتين ولا له على الد مجرد الا
بقصد الرجوع كاف للرجوع والتملك فانه وقد ليه الاشارة فتذكر ويمكن فهم عدم الفورية كما هو قول البعض في المسئلة لانه انما تثبت له ان الاخذ
فالاصل بقاؤه حتى يعلم زواله وانما يشعر عدم ذكر الفورية بذلك لان الامر ليس لها عند اكثر المحققين ولكن ينبغي ان التركة فيقسم على الغرماء
او الاخذ ويقسم الباقي ليعلم حال المفلس ولا يتعلق حاله وحال الغرماء والمص على الفورية وهو محتمل للاقتصار في خلاف القواعد على المتيقن لئلا

وكذا لو تعيب بعيب يستحق ارشه ضرب بجزء من الثمن على نسبة نقصان القيمة لا بارش الجناية ولو كان من قبله تعالى او بجناية المفلس اخذ العين بالثمن او ضرب والنماء المنفصل للمفلس ولو كان متصلا قوّيه سقوط حقه من العين ويقدم حق الشفيع ويضرب البائع بالثمن ويفسخ الموجر وان بذل له الغرماء الاجرة ولو اخذ بعد الغرس بعث الغرس فليس له الازالة الا بالارش ولا يبطل حقه بالخلط بالمساوي والاردى ويضرب بالثمن لو خلط بالاجود ولو نسج الغزل فله العين وللغرماء الزايد بالعمل وكذا لو صبغه او عمل فيه بنفسه ويتخير المشتري سلما في الضرب بالقيمة او الثمن متن

يحصل الضرر والظ انه لو بقى له بعض الثمن ووجد عين ماله اخذ بعضه بالحساب كالكل كما انه لو وجد بعض ماله اخذه بالحساب وضرب بالباقي والبلد بقوله ولو وجد البعض اخذه وضرب بثمن الباقي كانه لا خلاف عنده واشار اليه في قوله بعض لعامة **قوله** وكذا الخ اي لو تعيب العين عند المفلس ان رجع عليه بما يستحق به ارشه مثلا ان كان عبدا يسوى مائتين الان وقد اشترى بمائة وقد قطع احد يديه وارش اليد نصف قيمة العبد اخذ المالك العبد وضرب بخمسين مع الغرماء وان اخذ المفلس من الجاني خمسين لم يكن للغرماء فهو يرجع بالارش المعهود عندهم فان المساهلة قد وقعت في الزيادة كانت حين الجناية فهي للمفلس فلا يرجع المالك الا بنسبة الثمن كما في سائر الاوقات فلا يرجع بارش الجناية وهو المائة فيجمع بين العوض والمعوض ولا الى نقصان قيمته او نقص بتمامه بل بما استحق من المفلس لا بارشه مثل نقص في السوق او عيب من الله من غير جناية لاحد وجناية المفلس للاصل والضرر ولانه لا يجبر عليه فاما ان يرضى بالعين الناقص او يضرب بخلاف الاول فانه يرجع عليه بما فيأخذ منه ولا يرجح من المفلس شيء فتم فان القول بالارش المعهود انما يستلزم ضررا فانه قد يكون العبد يسوى الان بمائتين وقد اشترى بمائتين وقطع يده الجاني فيلزم ح اخذ المائة من المفلس مع انه ما اخذ من الجاني الا خمسين فالقول بانه يضرب بجزء الثمن لا بارش الجناية مطلقا محل التامل كالعكس فالمناسب التفصيل بين الامرين فتم ثم اعلم ان القول بعدم الرجوع الى الارش اذا كان بامر الله تعالى او من المفلس هو المشهور وقيل بالرجوع هنا ايضا مط وهو مذهب الشيخ في المبسوط والمحقق الثاني والشهيد الثاني لان الاخذ فسخ للعقد من حين الفسخ فيلزم كون المبيع للمالك فان كان تاما فبجميع اجزائه والا فيأخذ عوضه كما في العبدين اذا تلف احدهما وفيه تامل لان الرجوع على خلاف الاصل والنص كتابا وسنة والاجماع والمقتضي نص اخر الرجوع الى نفس العين الباقية لا غير وفسخ العقد لا يستلزم ذلك المخصوص وقد صرح في يع وكره ان الفسوخ انما تبطل العقد من حين وقوعها لا من راسها كما انه لا يستلزم كون النماء للراجع اذ قد يحكم الشارع بفسخه والرجوع بنفسه لا بجميع اجزائه الذي ينفرد بالبيع مثل العبد والعبدين واضح فان كل منهما مبيع مال لحقيقة بخلاف الارش بل لولا الاجماع على رجوع الارش اذا كان الجاني اجنبيا لكان القول بعدمه ايضا جيدا الا انه قد يفرق بخصوص ضرر هنا على المفلس ولهذا لا يأخذ منه اكثر مما المتعدي فيه في الاجنبي وبالجملة الفرق بين الاقسام الثلاثة فتم وما جناية البائع فيحتمل كونها كالاجنبي وكالافة السماوية فتم **قوله** والنماء الخ وجه كون النماء المنفصل من المفلس فلا يرجع به لو رجع المالك بالعين هو كونه نماء ملكه والاصل بقاؤه له وعدم استحقاق احد له ولا يستلزم ما ثبت له من الرجوع بالعين الرجوع بالنماء ايضا وهو ظ ويؤيده ان الرجوع خلاف القواعد فيختص على المحقق فيثبت لا فرق بين الحمل والمنفصل وبين المحلوب وما في الضرع من اللبن واما وجه سقوط حق المفلس عن النماء المتصل بالعين مثل السمن والصوف والصنعة فهو انه بمنزلة جزء العين والرجوع الثابت له بالعين يستلزم له اسلطنا ترك في الرواية وما فصل ويحتمل كون الزيادة له فيأخذ قيمته من صاحب المال او يكون شريكا بالنسبة للاصل وعدم الخروج عن تلك القواعد الا في محل المتفق والمتيقن وذلك يحسن فيما اذا زاد على اصل مال صاحب العين الذي يطلبه من المفلس وكانه قال في يع فزادت قيمته لذلك قيل له اخذه وفيه تردد ونقل في شرحه انه مختار جماعة منهم مه في لف وابن الجنيد ان الزيادة المتصلة للمفلس ويكون شريكا بالقيمة ولعل مراده ما قلناه فتم **قوله** ويقدم الخ وجهه ايضا ظ وهو تقدم استحقاق الشفعة على استحقاق الرجوع الى العين فانه تثبت الشفعة بمجرد وقوع البيع مع شرائطها فالعين المشفوع فيه بمنزلة التالف فلا رجوع لها لكنها لعدم بقائها كما اذا تلف وما بقي في يد المشتري فيضرب البائع بالثمن الذي وقع به العقد مع الغرماء ويأخذ الشفيع العين نعم لو لم يأخذها بالشفعة يكون للمالك ثبوت الرجوع بالعين لعلك تمسك بعدم اختصاص صاحب العين بثمن الشفيع وهو ظ **قوله** ويفسخ الخ رجوع الموجر الى العين المستأجرة بابطال الاجارة وان بذل له الاجرة مثل رجوع البائع الى العين المبتاعة وان بذل له الغرماء الثمن ولعل دليله هو الخبر المتقدم لانه متاع فيشمله ايضا ولان البذل قد يستلزم منه ويحتمل عمومه لخبر لا يقبل ذلك فتم فلو اخذ الارض المؤجرة بعد غرس المفلس اياها فانه لا يمنع من اخذ العين بعث الغروس في الدين وليس للمالك الارض ازالة الغروس ولو بالارش نعم له اجرة المثل مع البقاء ما دام باقيا ويمكن ان يكون له الازالة بالارش على تقدير الضرر بالبقاء والامتناع من الازالة **قوله** ولا يبطل الخ لا يمنع خلط العين بغيرها بحيث صارت ممزوجة غير ممتازة من رجوع المالك اليها سواء مزجت بالمساوي او الاردى فيكون شريكا بنسبة ماله بخلاف ما لو مزجت بالاجود فانه بمنزلة التلف اذ يلزم له الزيادة على حقه لو رجع بالعين وشركه ويمكن اثبات الرجوع لعموم دليل الرجوع اذ لا شك في وجود العين ويمكن دفع الضرر والزيادة بتقويم مال البائع والمشتري فيكون شريكا معه بنسبة القيمة في العين بل ينبغي ذلك في الاردى ايضا ولعل مراد المص بالضرب في الاجود نفي الرجوع بالعين بمقدارها لا نفي الشركة باعتبار القيمة ايضا مثل صورة المساوي والاردى فلو ضرب باعتبار القيمة لا يبعد ذلك وان لم يمكن تنزيل المص فانه بعيد عن عبارته كما انه يبعد ارادة الاشتراك بقيمته في العين في الاردى وبالجملة ان كان النظر الى البقاء عرفا فليس فلا ينبغي ح مط والا فينبغي الرجوع في الكل ويمكن دفع الضرر من الجانبين بما ذكرناه ولعل المص رجح جانب المفلس في الاردى فانه لا يؤخذ من صاحب الحق شيء فانه ان لم يرد لا يأخذ فيضرب والاصل والقاعدة تقتضي عدم الرجوع الا فيما ظهر صدق النص المتقدم وليس ذلك بظ مع المزج والتغيير فانه لا يقال عرفا ان المتاع الممزوج بالاجود باق بعينه وان خفي ذلك هنا موجود في الروايتين وقد يختلج في الخاطر العدم في نحو النسج ايضا فلو وجد القائل لم يبعد القول به فتم ويفهم من كلام يه الاجماع عندنا حيث قال لا يسقط الرجوع عندنا في النسج ونحوه من جعل الخشب الواحا والحنطة طحينا وخبزا فتم **قوله** ولو الخ يعني لو نسج مشتري الغزل وجعله كرباسا وثوبا او صبغ ما اشتريه من الخام او عمل فيه بنفسه عملا له قيمة مثل القصارة والصنعة وغير ذلك ثم افلس وحجر عليه الحاكم فلصاحب العين الرجوع الى عينه لما تقدم من الدليل ويدفع ضرر المفلس بان يجعل الزايد له فيباع تلك الزيادة بقيمتها في ديون الغرماء فيمكن ان ينظر الى اجرة النسج والصبغ والعمل فيؤخذ او يقوم كل واحد من الاصل والعمل على حدته ويكونان شريكين في العين مع الوصف بالنسبة كانه لا اعدل منه اعلم ان التفاوت منهما معا هذا كله فيما زاد وما مع عدم الزيادة فلا شيء للعامل والظ انه لو نقص فليس على المفلس الجبر كما تقدم **قوله** ويتخير الخ الظ انه مقرر انه على تقدير عدم وجدان عين مال المسلم المشتري سلما لدى بايع السلم فانه معه يتخير بين الرجوع والضرب كما تقدم وتعذر حصول المسلم فيه في زمانه مع حصول

ما يلزم الا ان كان قد سلط المفلس عليه من غير عوض شيء الا الثمن والفرق بينه وبين نوت

وعليه الحاكم

وللبايع اخذ المستولدة وله بيعها دون الولد ويتعلق حق الغرماء بدية الخطأ والعمد ان قبله ويشترط بعيث الفسخ الا في المعاوضة المحضة كالبيع والاجارة ولو كانت الدابة في بادية
نقلت الى مأمن باجرة المثل ولو زرع ترك بعد الفسخ باجرة المثل مقدمة على الغرماء ولو افلس الموجر بعد تعيين ما آجره فلا فسخ بل يقدم المستاجر بالمنفعة لتعلق حقه بعين لذا
ولو كانت الاجرة واردة على ما في الذمة فله الرجوع الى الاجرة مع بقائها الثالث قسمة امواله ويبادر الحاكم الى بيع المخوف تلفه اولا ويجد بالرهن وينبغي احضار كل متاع في
سوقه واحضار الغرماء والتعويل على مناد امين ويقدم اجرته ويجري عليه نفقته ونفقة اهله وكسوتهم على عادة امثاله الى يوم القسمة فيعطى هو وعياله نفقة ذلك اليوم ثم

المجوّز له لو وجد المسلم فيه ويعطى الخيار له بل يجب عليه بعينه ان كان الكل او البعض ويتخير في الباقي او الكل على تقدير العدم بالكلية بين فسخ السلم والصبر
لما تقدم في بحث السلم انه مع التعذر يتخير بينهما فان فسخ ضرب مع الغرماء بالثمن الذي سلم به وان اختار الابقاء والصبر الى الفرض انه محجور عليه فكل يطلب حقه
والفرض عدم امكان حصول السلم فيه ولو بالشراء فيضرب بقيمة المسلم فيه تلك الوقت والعبارة لا تخ عن اجمال ولعل المراد ما ذكرنا على ما تقرر **قوله** وللبايع الخ وجهه
جواز بيع ولد المفلس فانه حر واما وجه جواز اخذ ما لبايعها وجواز اعطائها له فهو انه يجوز بيعها في ثمن رقبتها واخذها في ثمن رقبتها بفسخ بيعها هو شيد
بعموم جواز اخذ عين المال للغريم واذا اخذها يفعل بها ما يريد من البيع وغيره واما انه هل يجوز بيعها على تقدير عدم الرجوع والفسخ فيمكن ذلك لانه
يبيع في ثمن الرقبة ويشكل ذلك بانه ليس كلها يصرف في ثمن رقبتها فيمكن جواز ذلك للمقدار فقط والكل ايضا لانه يبيع في الثمن الا ان للبايع شريكا فاختصوا
اذا لم يتبع الا الكل وعدم البيع بالكلية لعدم حصول الوفاء بثمن الرقبة ويمكن الاختصاص ايضا فتباع في ثمن رقبتها ويختص صاحبها بالثمن لان دينه
المجوّز لبيعها فيكون مقدما ايضا صورة لاختصاص غرمائه ببعض الزيادة فتأمل ويظهر من كرة ان العين اذا كانت من المستثنيات في الدين مثل جارية او عبد او دابة
او دارا وقوت يوم وليلة لا يكلف بالاعطاء وليس له الاخذ لعموم دليل الاستثناء فيمكن منع بيع ام الولد واعطائها اذا كانت منها **قوله** ويتعلق
الخ وجهه تعلق الديون بدية الخطأ على نفس المفلس وكذا العمد بعد قبول الدية هو ان يجعل الدية من جملة التركة وفي حكم مال المقتول كما هو المقرر عندهم
وسيأتي في محله والظاهر انه لا خلاف فيه ويدل عليه الخبر مثل رواية ابن عبد الحميد سعيد في باب الديون قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام الى ان قال انما اخذ الدية
فعليهم ان يقضوا عنه الدين ولا يضر عدم التصريح بتوثيق عبد الحميد بن سعيد مع كونه مصنفا صاحب كتاب لانها مؤيدة فتأمل **قوله** ولا يثبت الخ يعني
يثبت الفسخ للبايع فيما يوجد عين ماله عند المفلس بعد الحجر اذا كان سبب انتقاله اليه معاوضة محضة مثل البيع والاجارة والهبة المعوضة والصلح
غيرها لا غير المعاوضة اصلا مثل الهبة الغير المعوضة ولا ما فيه شائبة المعاوضة مثل النكاح والخلع على معنى ان المراة لا تفسخ النكاح بتعذر استيفاء
الصداق بالفلس ولا الزوج يفسخ الخلع بل ولا العافي عن القصاص بالصلح على المال بتعذر ذلك بل كان ليس للزوج فسخ النكاح اذا لم تسلم المراة نفسها
والاصل في القواعد وكان كل ذلك مجمع عليه عند الاصحاب كما يفهم من كرة يقتضيه **قوله** ولو كانت الخ لعل المراد انه لو كانت العين المستاجرة دابة عليها حمل متاع او نفس
محترمة للمفلس فسخ صاحبها الاجارة بجهله في بادية غير مامون من الضياع ورجع الى عينه نقلت مع حملها الى المامن بالاجرة مقدمة على ديون الغرماء لا
اما لحفظ النفس او لمصلحتهم كاجرة الكيال والوزان ويجبر صاحب العين على ذلك لئلا يفوت على المفلس شيء مع عدم الضرر عليه لانه ياخذ الاجرة ويحتمل
ان يكون المراد اذا كانت الدابة من عين مال المفلس وهي في بادية يخاف هلاكها نقلت الى المامن بالاجرة المقدمة لتسلم عن الهلاك لنفع من في الديون
وهو اقرب الى اللفظ ويبعد عما لا مر فيه وعلى كل تقدير لا يسلم ماله الا الى الحاكم ومع التعذر يحفظ حتى يوصله اليه ويمكن تسليمه الى العدل ليوصله
مع الضرورة والحفظ والاعلام اولى اذا امكن لئلا يحصل التصرف والنقل من غير اذن بل قد يخطر بالبال عدم جوازه لمن في ماله صاحب كان البيع
او الوديعة عنه ليوصله الى اهله او يبعث اليه الا ان يكون ماذونا بوجه فتأمل **قوله** ولو زرع الخ اي لو كان العين ارضا مزروعة فان كان وقت الحصاد
فمعلوم انه بعد فسخ صاحبها يكلف المفلس بالحصاد وقبله لا يكلف بالقطع قصيلا الا ان يكون من ذلك الجنس ولا يجوز له القلع والازالة ايضا
بالارش وغيره بل يجب عليه الصبر باجرة الى اوانه لئلا يحصل ضرر على احد وقد اشار المصنف بقوله وليس له الازالة بالارش الى انه يجب عليه الابقاء ولكن الظ
ما الارش على تقديره انه له ذلك مع الارش وكذا الزرع فلا فرق عند المصنف بين الزرع والغرس ولعل المراد حينئذ ان يقوم الغرس باقيا اي ثابتا مستحقا للبقاء في الارض بالاجرة
ومقلوعا والتفاوت هو الارش فتأمل وهذه الاجرة مقدمة على الديون لانه لمصلحتها وكذا البناء **قوله** ولو افلس الخ وجه عدم فسخ المستاجر ما استاجر
بعينه لحصول الحجر بعد حصول الاجارة بشرايطها هو الاصل ومقتضى القواعد وسبب تقديم المستاجر في استيفاء المنفعة من غير مشاركة من الغرماء معه في اخذ
ما يقابله هو ما تقدم وانه لا شيء له في ذمة المفلس وهو كما اشترى احد من المفلس شيئا قبل الحجر والتفليس اخذه واما لو كانت الاجارة واردة على ما
في الذمة مثل ان استوجر ان يخيط ثوبا او بنى كذا فليس للمستاجر مقدم في الاستيفاء بل ان كان عين ما وقع العقد عليه موجودا بعينه كان له اخذه وله الفسخ
والضرب بالحصة مع الغرماء لما تقدم والا فالضرب لا غير فتأمل **قوله** ويبادر الخ ظ المتن وجوب مبادرة الحاكم الى بيع مال المفلس الذي يخشى تلفه ولفظة
اولا في المتن للتاكيد وهو ظ لوجوب الحفظ وعدم التلف ولعل جعل ذلك من المستحب في يع باعتبار ان المراد احتمال التلف قبل ما سواه لا ظن التلف وعلم
قبل بيعه فانه يجب المبادرة واما كون بيع الرهن بعد ذلك بلا فصل فوجوبه غير ظ بل الظ هو الاستحباب ودفع الثمن الى المرتهن ليعلم انه يبقى منه شيء
بعد اعطاء ما عليه الرهن ام لا قال في كرة مسئلة ينبغي للحاكم ان يبدأ ببيع الرهن وهو ظ في الاستحباب ثم قال مسئلة ويقدم بيع ما يخاف عليه الفساد
كالفواكه وشبهها لئلا يضيع على المفلس ولا على الغرماء ثم الحيوان لحاجته الى النفقة وكونه عرضة للهلاك ثم ساير المنقولات لان التلف اليها اسرع من
العقار وهو ظ في وجوب تقديم ما يخشى التلف واستحباب الرهن كما ترى قال في يع وهذا التقديم اي تقديم ما يخاف تلفه على الرهن بباب الاستحباب
لان الغرض منه معرفة الزايد والنادر هو يحصل قبل القسمة وفي كرة قدمه على بيع المخوف وما هنا اولى وانت تعلم انه ليس في كرة الا التقديم بحسب الذكر
في استحباء في المسئلة لا الفعل بل الظ منها وجوب الثاني واستحباب الاول كما قاله ايضا فتأمل على انه ينافي قوله ذلك على بابهما فتأمل **قوله** وينبغي الخ كانه يريد
الاستحباب كما هو الظ وكانه مبني على احتمال الزيادة في الثمن في ذلك السوق وكذا احضار الغرماء والا فالمناسب الوجوب وان اطلق الجماعة الاستحباب وينبغي
احضار المفلس ايضا ليطمئن قلبه وقلب المشتري ويظهر ثمن امواله فانه اعرف به وينبغي ايضا ان يعول على مناد امين برضى الغرماء والمفلس دفعا للتهمة
وان تنازعا عين الحاكم ولعله لا وجوب هنا وان قال في يع مع ذكره احتمال الاستحباب ويقدم اجرة المنادي لانه لمصلحة الغرماء كاجرة الوزان
والكيال والحمال وغيرها مما يتعلق بمصلحة المال والغرماء من الحفاظ وغيرهم **قوله** ويجري الخ اي يجب ان يعطي المفلس نفقته ونفقة من يجب نفقته

ويقدم كفنه الواجب لو مات قبل القسمة ثم يقسم الحاكم على الاموال الحالة الثابتة شرعا دون المؤجلة فلو ظهر غريم بعد القسمة نقضت وشارك ولو حل المؤجل قبل القسمة شارك
ولو جنى عبده قدم حق المجني عليه ولو اقتضت المصلحة تاخير القسمة جعل المال في ذمة ملي فان تعذر اودع من الثقة الرابع حبسه يحرم مع اعسار الثابت باعتراف الغريم او
البينة ولو ماطل مع القدرة فللحاكم حبسه والبيع عليه متن

عليه على عادة امثاله لعل المراد باعتبار الشرف والضعة قال في شرح يع واطلق المصنف ذلك ولم يجب يقيد الاهل بمن تجب نفقته فيحتمل الحمل على العمو
نم والذي يقتضيه التامل التقييد في المنفق عليهم دون العادة بما ذكره في شرح يع بل الاجراء على سبيل العادة بمعنى انه لا يستضر بذلك الآكل ولا ينقص ولا
يلاحظ الشرف والضعة ويحتمل كون المراد بعادة امثاله ينفق من يوم الحجر الى يوم القسمة ونفقة ذلك اليوم فقط ولعل دليل ذلك هو الاجماع كما يفهم من ظ
كلامهم ويمكن فهم هذا المقدار من الرواية الدالة على استثناء المسكن وقد تقدمت في الدين ومكن يجب مفهوم الموافقة وهو ظ بل يمكن فهم اكثر من ذلك
ايضا لكنه متروك للاجماع ولكن قال في كره لو كان للمفلس صنعة تكفيه لمؤنته وما يجب لعياله او كان يقدر على تكسب ذلك لم يترك له شيء وان لم يكن له شيء
من ذلك ترك له قوت يوم القسمة وما قبله من يوم الحجر على انه قال لا يجب على المفلس التكسب فلا يجب قبول الهبة والوصية والصدقة ولا تجبر المراة على اخذ المهر من
الزوج القاسد ولا على التزويج لتحصيل المهر في غير التزويج تامل فلا يبعد القول بالوجوب اذ الاجماع على عدم وجوب التكسب غير ظ ولا غيره من الادلة سواء كان
ويمكن دفعه بلا ضرر ولا اضرار ووجوب الخروج من حقوق الناس مع الامكان وعدم الضرر وان في مثل هذا الباب يلزم منه مفاسد ولهذا قال في شرح يع
لو قيل بوجوب التكسب اللائق بحاله كان حسنا فتامل وايضا قال ويجعل النفقة مما لا يتعلق به حق بعضهم وقال ايضا لا يجوز ان يباع على المفلس مسكنه ولا
خادمه ان كان من اهله سواء كان المسكن والخادم اللذان لا يستغنى عنهما المفلس عين مال بعض الغرماء او كان جميع امواله اعيان مال افلس باثمانها ووجد عنها
اصحابها او لا الى قوله والحديث ليس على اطلاقه لانه مشروط بالاجماع لتراً بطه تخرج عن الاحتجاج في صورة النزاع لان شرط الاخذ عندنا ان لا يكون مما يحتاج
اليه المفلس فخرج وتيا سما شرعا لعموم الاخبار الدالة على المنع من بيع المسكن وبينهم من ذلك ان لا دليل لهم سوى الاجماع والجواب استثناء المسكن ولعل في رواية المسكن يحتمل
يكون ثمنا للغريم فتذكر وذكر ايضا ان ام الولد لو كانت تخدم وتكفي للخدمة لا تاخذ غيرها اخرى للخدمة وهو يشعر بانه لا يجوز دفعها ولا بيعها لو كانت مما
يحتاج اليه ولو في ثمن رقبتها وطلبها لكنها ايا ما فليس له هذا العين وتكون مستثناة عن دليل الرجوع الى العين بالاجماع مؤيدا بدليل منع ام الولد عن البيع
مع ما مر في بيعها في ثمن رقبتها وبالاصل والعام يقتضي القاعدة المتقدمة فتامل **قوله** ويقدم الخ ظ عدم الخلاف في تقديم كفنه على الديون لو مات
المفلس قبل القسمة اموالا وبعد الحجر ويدل عليه الخبر ايضا مثل رواية اسمعيل بن ابي زياد عن ابي جعفر عن ابيه قال قال رسول الله اول ما يبدا من المال
الكفن ثم الوصية ثم الميراث ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة قال سألت ابا عبد الله عن رجل مات وعليه دين بقدر كفنه قال يكفن بما ترك الا ان يتجر عليه انسان
فيكفنه ويقضي بما ترك دينه وقيل وكذا كفن زوجته دون غيرها والظاهر انه يكتفي بالواجب من الكفن وينبغي اختيار الادون وكانه محتاط البيان ويحتمل اللائق
وكذا مؤنة التجهيز من السدر والكافور وغيرها مثل الماء والمكان ان احتاج الى الاجرة والظ عدم الفرق في اكثر ما تقدم بين المفلس وغيره من المديونين
انه لو تبايع بالمستثنيات يجوز بيعها او الصرف وان كانت ام ولد بشرط كونها في ثمن رقبتها على تردد **قوله** ثم يقسم الخ دليل تقسيم الحاكم مال المفلس على الديون
الحالة وقت الحجر الثابتة له شرعا الاعتبار كانه الاجماع وما تقدم من تعلق الديون الحالة بذلك المال فلاحق للغير ويحتمل ارادة الحال قبل القسمة لما سيأتي
من قوله ولو حل الخ ومعلوم ان هذا الحاكم اما بنفسه او بوكيله وامينه **قوله** فلو ظهر الخ المراد غريم ثبت شرعا كون دينه حالا حين الحجر ويحتمل قبل القسمة
فينقض القسمة ويجمع المال ثم يقسم من الراس لظهور بطلان القسمة لانه لتعلق حق هذا الغريم ايضا اليها ويمكن عدم النقض والاخذ من كل احد حصته
بنسبة ان امكن قال في كره احتمل عدم النقض بل يشارك الخ وقد يعلم من شرح يع ان فيه خلافا وان الحق النقض وفيه تامل **قوله** ولو حل الخ وجهه انه اذا
حل الدين استحق المطالبة للقدرة اذ المال موجود فيتعلق به كسائره هذا ولكن مقتضى ما تقدم ان الديون الحالة حين الحجر تعلقت بالمال الموجود فما بقي للحال
بعد وان كان قبل القسمة ما يتعلق به فتامل لعل الاولى العموم اذ لدا مال الغير مع القدرة مهما امكن وما علم ثبوت تعلق دين الغريم السابق بحيث
يمنع من تعلق الغير وعدم تعلق الدين الحادث بعد الحجر لا يستلزم ذلك لثبوته قبل ذلك ثم الموجل حين القسمة لا يتعلق به بعد استحقاق الطلب ولا الحادث بعد
الحجر على ما صرح في كره وغيرها ولعله لا خلاف في ذلك كله فتامل **قوله** ولو جنى الخ اي لو جنى عبد المفلس قدم حق المجني عليه على حق الغرماء فيستوفي حقه
فان بقي منه شيء فلهم والا فلا ووجهه ان حق المجني عليه انما تعلق برقبته بالاصالة دون حق الغرماء قال في كره وشرح يع في بيان ترتيب القسمة انه مثل حق المرتهن
بل يقدم عليه على الغريم لانه متعلق بالعين لو لا الذات بخلافه وليس التقديم مخصوصا بالاستيفاء كما تقدم في شرح يع وهو ظ بل هو احق و سقط
منه شيء في حقهم والباقي لهم كما في الرهن ان كان فينبغي تقديم استيفائه على غيره مثل المرتهن لامكان ان يفضل منه **قوله** وليس له نكاح اي ليس للمفلس نكاح
باعتبار كونه محجورا عليه وهو مع عدم المصلحة في نكره واضح واما اذا كانت المصلحة فيه فلعل ذلك بمعنى ان يفعل الحاكم ذلك **قوله** ولو اقتضت الخ اي يجوز مع
المصلحة تاخير القسمة فيجعل في ذمة ملي بالقرض ويحتمل بالبيع ونحوه ينبغي مع الرهانة والامانة نقل في شرح يع عن كره الامانة في المقرض قال وهو حسن
ولو لم يكن الرهن اكتفى بالثقة والاقرب الضم مع الامانة والاقرب الملاءة مع الوثوق بعدم التلف وان لم يكن فيودع من ثقة ينبغي بالشهود وقال في كره لا يؤخر
القسمة لاحتمال غريم ولا تكلف الغرماء بالشهود على عدم غريم آخر بخلاف الورثة فانها تكلف بالشهود وفرق بالضبط في الورثة غالبا دون الغريم فيمكن الشهادة
على الاولى دون الثانية وفيه تامل اذ ينبغي العدم في الكل الا مع المظنة اذ تاخير اعطاء مال الناس اليهم لاحتمال التشريك والتكليف باثبات عدمه مع ان
الاصل العدم وانه لا ارث يقتضي عدم التوقف ضرر هو ما عرف قدس الله سره **قوله** ويحرم الخ اي يحرم حبس المفلس مع ثبوت اعساره باعتراف الغرماء او
بالبينة عند الحاكم وحكمه به او ثبوته عند الحاكم بعلمه بذلك وحكمه به فجعل هذا رابع احكام المفلس لا يخلو من خفاء فان الظ انه المفلس الذي حجر عليه الحاكم
منعه من التصرف فلا معنى لحبسه لنا المماطلة ولا بيعه بنفسه ولا البيع عليه ولهذا غيرا في اسلوب يع وقال لا يجوز حبس الغريم ولم يكتف بالضمير الراجع الى المفلس
المبحوث عنه فهو حسن سواء قلنا ان الحجر والخلاف في عموم المتصل ام لا بتبادر الذهن الى الذي ممنوع ولا سيما المعرب في اول كتاب المفلس في يع ولان سائر الاحكام
مما يحقق والظ ان هذا الحكم مخصوص بغير المفلس فلا يحتاج التخصيص الى المفلس ولا حاجة الى غير مخصوص هو في يع وهذا الحكم لا يختص بالمفلس الى قوله

ولو ادعى الاعسار وكان له اصل مال او كان اصل الدعوى مالا افتقر الى البينة فان شهدت بتلف امواله فلا يمين ولو شهدت
بالاعسار افتقر الى اطلاعها على باطن امره واحلف ان لم يكن له اصل مال ولا كان اصل الدعوى مالا ثبت بيمينه بغير بينة متن

وانما يحسن العدل لو شرط الحلف في نفس المفلس المحجور الا فالمديون المعسر مفلس ايضا لا يخفى ان الامر على ان كون المديون المعسر مفلسا غير واضح شرعا ولغة
لما قال في اول الكتاب انه شرعا هو الممنوع الخ ولغة الذي صار ماله زيوفا او سر قال في الذكرة من وجب عليه دين حال فطولب به ولم يؤد نظر الحاكم
فان كان له مال الظاهر امره الحاكم بالقضاء الى قوله والزم بالخروج عن الدين فان امتنع مع قدرته على القضاء حبسه الحاكم ويحل لصاحب الدين الاغلاظ
والقول بان يقول يا ظالم يا متعدي ونحو ذلك لقوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه والمراد لي المطل والعقوبة الحبس والعرض الاغلاظ له في القول وقال
ان لصاحب الحق مقالا والظاهر ان الوجدان لغة بمعنى قدرته على الوفاء وانه يفهم من ذلك الخبر جواز الاغلاظ في الكلام اذا كان معاندا في كل حق ثابت
والخبر مشهور بين العامة والخاصة وانه يريد انما الحبس على تقدير عدم البيع او على التخيير انه لا يتعين كما يفهم من المتن وغيره وايضا قال في الذكرة بعد هذا
اذا كان المديون مالا امره الحاكم ببيعه لايفاء الدين من ثمنه مع مطالبة الغرماء بها فان امتنع باع الحاكم متاعه وقضى منه الدين الى قوله بل يحبس او يباع عليه
وظاهر ان البيع انما يكون على تقدير عدم وجدان ما يجوز اعطاؤه بدلا عن الدين وعدم اخذ صاحبه بالقيمة والا فان كان من الجنس يعطى ومن غيره
ايضا بالقيمة فلا يحتاج الى البيع وهو ظاهر وصرح بالاول في الذكرة وبالجملة الاخبار تدل على الظاهر في تحريم حبس المديون بل مطالبته وملازمته واذاه على
تقدير ثبوت عدم قدرته على الاداء شرعا كما يحرم عليه الاشتغال والمماطلة عن اداء حق الناس وهو ظاهر في الكتاب والسنة ايضا اشارة اليه مثل موثقة
عمار كالصحيحة الساباطي عن ابي عبد الله قال كان امير المؤمنين يحبس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يأمر فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى باعه
فيقسم بينهم يعني ماله ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال قال رسول الله الف درهم اقرضها مرتين احب الي من ان اتصدق بها مرة وكما لا يحل
لغريمك ان يمطلك وهو موسر فكذلك لا يحل لك ان تعسره اذا علمت انه معسر وقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ظاهرة في تحريم الطلب ووجوب الانظار الى ان يبرأ
وهو خير لكم وان تصدقوا خير لكم بل يجب الانظار حين عدم القدرة على تقدير القدرة ويدل عليه صحيحة عبد الغفار الجازي عن ابي عبد الله قال
سألته عن رجل مات وعليه دين قال ان كان على يديه انه انفقه من غير فساد لم يؤاخذه الله عز وجل اذا علم من نيته الاداء الا من كان لا يريد ان يؤدي عن
امانته فهو بمنزلة السارق وكذا الزكاة ايضا وكل من استحل ان يذهب بمهور النساء ثم الظاهر انه يثبت اعساره بعلم القاضي فيحكم به ومعلوم ثبوته باعساره
باعتراف الغريم بالنسبة الى المعترف فاذا كان ممن يقبل شهادته يصير شاهدا ايضا وكذا بالبينة الشرعية لانها حجة شرعية والظاهر ان الاحلاف في ثبوته باليمين
ويمكن بالواحد واليمين ايضا على ما يفهم من كلامهم قال في الذكرة شرط في البينة ان تكونوا من اهل الخبرة الباطنة والعشرة المتقادمة وكثرة الملابسة
وجهرا وكثرة المجالسة وطول الجوار فان الاموال قد تخفى ولا يعرف تفصيلها الا بامثال ذلك فان عرف القاضي انهم من اهل الخبرة بذلك فله ان يعتمد
على قولهم اذا كانوا بهذه الصفة ويمكن ان يقال يجوز الاكتفاء بقول الشهود اذا كانوا عدولا عارفين بطريق الشهادة على الاعسار فلا يحتاج الى معرفة
القاضي وجود تلك الاوصاف فيهم من موضع والتفتيش والتجسس ثم قال صورة الشهادة بالاعسار يجب ان يكون على الاعسار المتضمن للنفي الى قوله فيقول الشهود
انه معسر لا يملك الا قوت يومه وثياب بدنه الى قوله ولا يقتصرون على قولهم لا شيء له لئلا يتمحض شهادتهم نفيا لفظا ومعنى لعل المراد الا قوت يوم لا يخرج
للتمثيل فانه لا يجوز لهم ان يستثنوا سائر ما استثني في الدين وما يعرفونه وجوده عنده يشهدا على عدم الغير مما يدعي عدمه ليس بواضح اشتراط عدم التمحض
نفيا لفظا ومعنى نفي ولا يترتب اثره على ظاهر اللفظ وهو اعرف قوله ولو ادعى الخ يريد انه لم يثبت اعسار المديون بالطرق المتقدمة فان طولب بالحق نزعه
فان لم يدع الاعسار كلف بالاداء الى الخصم وان ادعاه فان لم يعلم له وجود مال شرعا يقبل قوله بيمينه مع عدم البينة للمدعي وطلبه اليمين لاحتمال الوجود
ويجوز الاحلاف بمجرد الاحتمال ولا يشترط العلم والظن على الظاهر لعموم ادلة اليمين على المنكر من غير معارض وظاهر انه ينكر المال الذي يدعون وجوده عنده
والاصل عدمه وانه لو خلي لخلي وقوله انا معسر بمنزلة قوله لا مال عندي يجب اداؤه اليكم وان علم انه كان له مال يجب الاداء منه وكان اصل الدعوى وظاهرا
مالا كذلك بيده باعترافه او بغيره ولم يعلم زواله وادعى تلفه والاعسار بها وكونه مما لا يجب منه الاداء افتقر الى البينة لرفع الاصل نصا ما يدعي تلفه فما
هو كان موجودا والاصل بقاؤه ولا يشترط اتصافها بالصفات المتقدمة بل يكفي وجود ما يعتبر فيها مطلقا فان شهدت بتلف المال بعينه ثبت
لا يمين عليه وهو ظاهر لانه قد اثبت ما يدعيه شرعا ولا يمين على المدعي المثبت نعم لو ادعى الغريم وجود مال اخر وانكره يتوجه اليمين على نفيه
عدم البينة وهو ظاهر وان شهدت بالاعسار لا بتلف المال بعينه لا بد من كون الشاهد متصفا بالصفات المتقدمة من الاطلاع على باطن حاله كما تقدم
قال المص واحلف المديون وقد ظهر مما تقدم ان الوجه عدم الاحلاف ولا وجه للاحلاف قال في الذكرة فيما اذا شهدا بالاعسار وقد شرطنا في البينة ما تقدم
وفي صورة شهادته ما تقدم ايضا فان طلب الغريم احلافه مع البينة لم يلزم خلافا للشافعي في احد قوليه وفي الثاني انه مستحب نعم لو ادعى ان له ما لا يعرفه
الشاهدان فالاقوى عندي ان له احلافه على ذلك لامكان صدقه في دعواه ح يتوقف اليمين على استدعاء الخصوم فلا يجوز بغير طلبهم لجواز ان يعفو
فلا يتبرع الحاكم ويمكن حمل ما في المتن على ذلك وفيه ايضا تامل اذ الغرض شهادة الشاهد العالم بباطن حاله وشهادته بالنفي بحيث لا يبقى احتمال تكذيب
مع ذلك يحتاج الى دليل اخر على النفي اذ لا دليل على قبول الشهادة بالنفي ولو فتح مثل هذا الباب لا مكن في اكثر الدعاوي فيكلف المدعي مع البينة باليمين
ولا شك ان هذه الدعوى بحسب الظاهر مكذب للبينة ومناف لقول العلماء والخبر المشهور بين العامة والخاصة الذي هو دليل الحكم بالبينة واليمين في موضعه
وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر فتم فالظاهر عدم الاحلاف في صورة الاعسار لو وقعت الشهادة على الوجه المتقدم نعم يحتمل في صورة الشهادة
على تلف ماله مع عدم ثبوت الاعسار مطلقا بما ذكر كما اشرنا اليه ولهذا قال في الذكرة بعد ما نقلناه عنه في مسئلة اخرى ويحتمل قويا الزامه باليمين على
الاعسار ان شهدت البينة على تلف المال وسقوطها عنه ان شهدت بالاعسار لانها اذا شهدت بالتلف صار كمن ثبت له اصل مال واعترف الغريم بتلفه
وادعى مالا غيره فانه يلزمه اليمين كذا هنا اذا قامت البينة بالتلف فانها لا تزيد على الاقرار والظاهر انه لا يحتاج الى الدعوى كما في صورة دعوى الاعسار وعدم

ولا يجبر على مؤاجرته ولا استعماله ولو كان لهما ارفع له او داته وجب ان يؤاجرها وكذا المملوكة وان كانت ام ولد ولا يباع دار سكناه ولا عبد خدمته ولا فرس ركوبه الا اذا كان من اهلها ولا ثياب تجمله **المطلب الرابع** في الضمان ومطالبه ثلثة **الاول** يشترط في الضامن جواز التصرف والملاءة او علم المضمون له بالاعسار فلا يصح ضمان الصبي ولا المجنون ولا المملوك بدون اذن المولى ومعه يثبت في ذمته لا في كسبه الا ان يشترط كما لو شرط الضمان من مال بعينه ولا يشترط علمه بالمضمون له ويشترط رضاه لا رضى المضمون عنه والضمان ناقل

ثبوت مال له فاما اذا لم يقم البينة ولم يعترف الغريم ولا يعلم الحاكم فالظاهر ان للغرماء احلافه على الاعسار وهذا بعد ثبوت تلف مال معين يصير كما تقدم عبارة الاصحاب في منعه لا تخلو من شيء والظاهر ان الذي نقلناه عن كره لخبر اليمين مخالف للمتن وغيره وليس عكسه لان مراد المتن وغيره بعد اليمين في صورة التلف عدمها على التلف لا على الاعسار ولهذا قال في كره وان شهدت البينة بالتلف بعد ثم ان طلب الغرماء اليمين على ذلك مع البينة لم يجابوا والظاهر ان ذلك اشارة الى التلف لا الاعسار فقوله بثبوت اليمين على الاعسار كما نقلناه لا ينافي المتن وغيره ولا هو عكسه كما قال في شرح يع ولا ما ذكره في موضع اخر منها من نفي اليمين في الصورة كما فهمه من شرح يع ثم الظاهر ثبوت المنافاة بين هذا وبين ما نقلناه عنه في موضع اخر من كره من قوله فالاقوى عندي ويمكن الجمع بينهما ايضا فتامل فيهما ايضا وحيث قلنا لا يقبل قوله الا بالبينة لو ادعى ان الغرماء يعرفون اعساره كان له احلافهم على نفي المعرفة فان نكلوا احلف وثبت اعساره ان حلفوا لم يحبس كلما ادعى ثانيا وثالثا وهلم جرا اعساره كان له تحليفهم الا ان يعرف القاضي انه يقصد الايذاء واللجاج فلا احلفه لا يبعد عنه بالكلية والظاهر انه لا يشترط في ذلك عدم سماع قوله الا بالبينة فانه لو ادعى في صورة يقبل قوله بيمينه عليهم بذلك ولا يحلف ثانيا لظن ان له ذلك لانه دعوى ممكن مسموع عقلا فينبغي سماعه شرعا فان لم يحلفوا يمكن سقوط الحلف عنه والدعوى ايضا مثلها اذا رد المنكر اليمين على المدعي ونكل وكما ما ذكره لانه كصورة النكول وهو معلوم الجواز فتامل **قوله** ومع القسمة يطلق اذا حبس الغريم ثم تمم ماله على الغرماء في صورة جوازه ذلك يجب اخراجه عن الحبس واطلاقه الا ان يكون دين اخر وما ثبت اعساره فيخلى في الحبس ولكن لا يعقل عنه كما مر في عبارة كره بان يطمع وينظر في حاله لاحتمال المرض وغيره ويحتمل ان يكون المراد رفع الحجر عن المفلس بعد قسمة امواله **قوله** ولا يجوز الخ اي لا يجوز للحاكم ولا للغريم مؤاجرة المديون ولا تكليفه بعمل تحصيل الدين بغير رضاه وجبره على ذلك قد مر البحث عن ذلك **قوله** ولو كان الخ لعل المراد بذا رغلة دابته يجب مؤاجرتهما ما لا يجب بيعهما والابقاء في الدين مثل كونهما موقوفين او كونهما عينها المال لشخص غير حاضر او حاضر بشرط مدة او انه لا يشتريها احد او المصلحة في تاخير بيعهما او رضي الغرماء بالتاخير رضي المالك ايضا وبغيره انه مشكل ويحتمل كون الدابة من المستثنيات وكذا المملوكة وفيهما تامل اذا لم يكن من اهل ان يؤاجر فتامل فانه يمكن التخصيص **قوله** ولا يباع الخ قد مر البحث عن ذلك كله فتذكر وتامل لا دليل على الكل بخصوصه الا ان يكون اجماعا نعم موجود في دار السكنى فكانهم فهموا من باب الموافقة وهو مشكل بل يمكن من باب الموافقة فهم عدم جواز ذلك الا ما ثبت بالدليل فانه قد يثبت انه لا يخلى سوى قوت يوم القسمة وليس العبد والدابة وثياب التجمل اكثر احتياجا من قوت العبد بل العكس فينبغي الاقتصار على ما يثبت بالدليل واخراج الغير في الديون سيما ثياب التجمل وعبد الخدمة والدابة الا مع الضرورة الكلية بحيث لا يعيش بدونهما او المرض او شق مشقة لا تتحمل وذلك للاحتياط والاولى في الاخير البيع وتحمل المشقة الا ان يؤول الى المرض والهلاك والاولى من ذلك التبديل اذا امكن من تحصيل ما يكفي ودفع الباقي الى الديان والظ انه لو تبرع واعطاها في الدين يجوز بل

ابتد طبع

ثم **قوله** في الضمان الخ اعلم ان الضمان لفظ مشترك عند الفقهاء بين المعنى الاعم من الضمان بالمعنى الاخص والحوالة والكفالة وهو بين الاول منها والاعم هو التعهد على شخص بنفس كان او مال لمن له في ذمته شيء ام لا فان كان نفسا فهو الكفالة وان كان مالا فان كان في ذمته شيء فهو الحوالة والا فالضمان بالمعنى الاخص على المشهور الا ان الضمان اذا اطلق بغير قيد يتبادر منه المعنى الاخص لكثرة تداول هذا المعنى مع كونه فردا من العام واذا اريد منه فردان الاخران بخصوصهما يحتاج الى القيد مثل ضمان النفس وضمان لمن في ذمته شيء هذا هو مراد الاصحاب مثل صاحب يع وغيره من توهم ان الضمان الخاص هو المسمى بالضمان بقول مطلق لانه مفهوم كلي صادق على كل فرد حقيقة ولكن هذا الفرد الخاص لا يحتاج الى قيد وقرينة بخلاف الفردين الاخرين ليرد عليه الاشكال بان اطلاق الكلي على كل فرد منه حقيقة والاحتياج الى القرينة ينافي الحقيقة ويجاب بان المنقسم اليهما بحيث صار فردين له بطريق الحقيقة هو مطلق الضمان وذلك لا ينافي كونهما مجازين بالنظر الى الضمان المطلق الذي هو قسيمهما والحاصل انه فرق بين الشيء المطلق ومطلق الشيء ومثله في تقسيم الماء الى المضاف والمطلق وتعريفه بعدم صدقه عليه مط على انه لا يرد لان اطلاق الكلي على افراده باعتبار خصوصه وتشخصه مجاز وان كان باعتبار وجوده فيها وارادة ذلك حقيقة فاطلاق الانسان على زيد مثلا باراده تخصيصه وتشخصه مجاز وباعتبار كونه انسانا وارادته حقيقة وهو ظ ومصرح به في محله ثم ان الجواب ايضا غير مفهوم لان المنقسم هو الضمان المطلق لانهم قالوا الضمان كذا وكذا ولا شك انه مطلق فلا بد من صدقه حقيقة على افراده على ما قاله وكذا المنقسم هو الماء المطلق لا مطلق الضمان والماء ولو باعتبار وجوده مع القيد المتعدد وهو ظ وقد يتوهم ان المقسم لا بد من صدقه على الاقسام فيجيء الاشكال ويجاب بما ذكرناه وبان الصدق بمعنى تحققه مسلم ولا شك في تحققه وصح واما بمعنى اطلاق لفظه عليه فلا وهو ايضا واضح فتامل فلا ينافيه اختيار جواز الحوالة لمن برئ ذمته كما في يع لانه اختار القسمة على المشهور ثم بين ما عنده من المسئلة من جواز الحوالة في بعض اقسام الضمان فلا يرد اعتراض شارحه ولا يحتاج الى جوابيه فهما انه اختار اولا القسمة على الاجماع وانه قسم باعتبار بعض اقسام الحوالة مع عدم ظهورهما اذ الظ من القسمة التغاير وحصر اسم كل قسم فيما ذكر له ومعلوم عدم الاجماع في حصر الحوالة والضمان على القسمين المذكورين ولا يظهر معنى القسمة باعتبار بعض الافراد وقد خرجنا عما اردنا لخروج شرح يع ثم اعلم ان الضمان له اركان خمسة الضامن والمضمون له وعنه والصيغة اما الضامن فيشترط فيه جواز تصرفه المالي وملاءته او علم المضمون له بالاعسار بمعنى انه اذا كان المضمون له جاهلا به ثم علم اعساره بمعنى عدم وجود ما يؤديه به فاضلا عن المستثنيات في الدين حال الضمان لا حال العلم له الفسخ ولا يلزمه مقتضى الضمان وله طلب ماله عن المضمون عنه والظ انه لا خلاف في ذلك فلا يصح ضمان الصبي الغير المميز وتقدم البحث في بيع المميز مع اذن الولي فانه يأتي هنا وكان المصنف عدم الجواز ولا المجنون الغافل والساهي ايضا الظ بالاجماع وحجر رفع القلم والظاهر ان السفيه المحجور عليه لسفهه في تبذيره كذلك وقد صرح به في كره وغيرها وهو ظ مما تقدم وشرطهم ذلك في الضامن وغيره من الامور مط يدل على عدم اشتراط العدالة في ذلك مستندا والا ينبغي ان يقال ويشترط العدالة وايضا يدل على عدم اشتراط حجر الحاكم والا ينبغي تقييده لان الضمان لا يصح مع حجر

ولو ابرأ المالك المضمون عنه لم يبرأ الضامن ولو ابرأ الضامن برئا معا ولو ظهر اعساره تخيّر في الفسخ ولو تجدد بعد الضمان فلا فسخ ويجوز حالّاً ومؤجلاً عن حالّ او مؤجل
ويرجع الضامن على المضمون عنه بما ادّى ان ضمن باذنه والا فلا ولو دفع عروضا رجع باقل الامرين ولو ابرأه من البعض لم يرجع به متن

الحاكم وكذا النكاح والطلاق والعتق وغيرها وهو ظ فتأمل ولا المملوك بدون اذن مولاه وهو على تقدير عدم تملكه ظ ومعه يمكن الجواز ان لم يكن محجورا عليه في ماله
وقد تقدم ان ظ كلامهم انه محجور عليه فتأمل واما مع اذنه فالظ انه لا شك في صحته ويلزم مع علم المضمون له بالمملوكية وح مع الاطلاق يمكن وجوب الاداء من كسبه
لان الاذن في الضمان اذن في لوازمه ومنه الاداء فلما لم يصرح كونه من مال المولى ولا في ذمته فيقتصر على الكسب فانه الظ وهو الكسب في الظ انه مع عدم القرينة منصرف الى ذمته
لانه قابل لذلك فيتبع به اذا اعتق وهذا غير بعيد مع علم المضمون له بهذا والا فيمكن سماع دعواه انه تخيل ان ذمة العبد هو ذمة المولى ولهذا ادّعى بل يمكن ذلك
في الكسب ايضا فتأمل واما اذا اشترط من كسبه او في ذمته او غير ذلك فلا شك انه يلزم بلوازم الشرط كما لو شرط الضامن بنفسه اداء المال من مال معين فالظ صحته
وانه لا نزاع فيه ويؤيده عموم ادلة العمل بالشروط ثم ان الظ انه يلزم الاداء من ذلك المال بعينه مهما كان فلو زاد لم يأخذ من المضمون عنه وكذا لو تلف من غير
تقصير بل مطلقا فان الظ ان الضمان هنا غير ناقل وان كان مذهب الاصحاب في غير هذه الصورة انه ناقل ويدل عليه روايات مثل صحيحة عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عم في الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء فقال اذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمة الميت ومثل موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عم
في الرجل يكون عليه دين فحضره الموت فيقول وليّه عليّ دينك قال يبرئه ذلك وان لم يوفه وليّه من بعده وقال ارجو ان لا يأثم وانما اثمه على الذي يحبسه وغيرهما
مع غيرها بل لا يدل على مشروعية الضمان مجملا واما الاثبات فلا ولعلها وانا لم يرتضيهما لعدم التصريح في كون هذا القول بعد قول المعطي بل يجعل برئه مع انه رجعا انه
ومذهب من قبلنا وهو غير لازم فالضمان منها على التأمل وكذا حجية شرع من قبلنا وان لم يكن اجماعيا فلا ينفع قول البعض كما قال في كره وقوله سلم انهم
بذلك نجيهم والاولى تدل على اعتبار رضى الغريم وغيرها مثل موثقة اسحق وما في بعض الاخبار من طرق العامة والخاصة من قبول الضمان عن الميت ثم صلوته بعد
الامتناع منها قبل الضمان يدل على عدم الاشتراط لعدم النقل والسكوت بمجرد قول الضامن على ذلك مثل ضمان امير المؤمنين عم وابي قتادة ولكن ينبغي ذلك انه
ينتقل حق صاحب حق من ذمة الى اخرى فيملك ما كان لا يملك ويخرج عن ملكه ما كان يملك فكون ذلك من غير رضاه بعيد مع التفاوت بين الناس في المعاملات
ويمكن حمل ما يدل على العدم على العلم بالرضا وان الضامن بحيث يقبله كل احد واحسن من الذي في ذمته وان كان لا مال له مثل امير المؤمنين عم وما نقل
في بعض وعيّران بعض غرماء عبد الله بن الحسن ما قبل ضمان عبد الله بن جعفر مع كونه مليا لانه مطول وقبل ضمان علي بن الحسين عم مع كونه فقيرا لانه صدوق
وهذه وامثاله يدل على ان الاعسار غير مانع مطلقا وعلى علم النبي ص بذلك او انه ولي المؤمنين يفعل ما يريد بهم وكذا اهل البيت عم او يكون مخصوصا بالميت
الذي لا رجاء له مطلقا فهي تدل على عدم اشتراط صيغة بخصوصها بل يكفي ما يدل على انه يعطي ويقبل ذلك ويؤيده عموم ادلة المسلمون عند شروطهم وصلاة
الضمان فلا يشترط القبول من المضمون له بل يكفي ما يعلم به رضاه ولا المقارنة وكونه عقدا لا يستلزم ذلك وهو ظ مع انه قد ينازع في كونه عقدا عند
الشارع بالمعنى المطلوب كذا اصل البراءة مع عدم العلم الا مع القبول والاتصال وسائر شرائط العقود اللازمة لانه لا يحتاج الى العلم بل يكفي الظن المأخوذ
من الدليل الشرعي والظ ان ما تقدم دليل شرعي فقد مر من المؤيدات في باب البيع ايضا فتأمل وتذكر ومعلوم عدم رضا المضمون عنه لانه اداء دين شخص لا
يحتاج الى اذنه ورضاه وهو ظ وعليه يدل انه وقد عرفت ان المضمون يكفي كونه مالا ثابتا في الذمة فلا يشترط علم الضامن بكميته وكيفيته وتمام كفاية فعلم
الاركان الخمسة وقد عرفت ما يدل على ان الضمان ناقل وقد ادعى اجماعنا عليه في كره مع عدم ظهور خلافه فهو ثابت الا في ضمان العهدة والاعيان كما سيجي فتأمل
قوله ولو ابرأ الخ وجه عدم براءة الضامن بابراء المالك المضمون عنه يعلم مما تقدم من انه ناقل فابرؤه منه ابراء عما ليس في ذمته ولا يؤثر في ابراء ذمة شخص آخر وهو
الضامن وعدمه سواء نعم يتوجه ذلك بالنسبة الى مذهب العامة من انه غير ناقل فكان الاصحاب يردون على تلك الطائفة قوله برئا باعتبار ذمة الضامن ولا فالمضمون
عنه كان بريا قبل ابرائه مطلقا وحسن باعتبار مع توهم ان للضامن ان يأخذ عنه ولانه قد يشغل ذمته للضامن اذا اعطى للغريم اخذ منه قوله ولو ظهر الخ لو علم المضمون
له بعد وقوع الضمان كون الضامن معسرا وقت الضمان بالمعنى المتقدم تخيّر بين فسخ الضمان فيطلب المضمون عنه والصبر حتى يأخذ من الضامن كانه يكفي فيهما
صدور ما يدل على ذلك واحتمل في الاول خصوص لفظ فسخت ونحوه وانه ان لم يعلم الرضا به الفسخ ويحتمل الفورية خصوصا مع العلم بالمسئلة واما لو عرض الاعسار
بعد الضمان فلا خيار له فكلاهما واضح مما تقدم قوله ويجوز الخ الصور اربع والظ جواز كلها فانه لا نزاع الا في ضمان الدين المؤجل حالا لا تحيل ان الذي في ذمة
المضمون عنه غير واجب حالا فكيف يضمن عنه حالا وايضا هو اصل فكيف يزيد الفرع عليه وانه خلاف الاصل فيقتصر على محل اليقين وقد عرفت جواب الاخير
وهو العمدة وزيادة الفرع على الاصل بالدليل لا نزاع فيه ومعلوم ان المال الواجب على المضمون عنه وذمته مشغول به وانما الاجل لمطالبته فيجوز التأخير
ولهذا يجوز اداؤه قبل الاجل ويجوز قبول صاحبه بل قد يجب التأخير خصوصا اذا كان بحيث لا يلزم المضمون عنه العوض فانه بمنزلة اداء الدين المؤجل وكذا
اذا كان برضا الكل نعم لا يجب على المضمون عنه العوض الا بعد مضي ذلك الاجل فتأمل وقد ادعى اجماعنا في كره وشرح يع على حكم المذكور في الاقسام الاربعة
واذا ثبت ذلك يتفرع عليه جواز الضمان بزيادة اجل على اجل الاصل وهو ظ قوله ويرجع الضامن الخ عدم الرجوع مع عدم الاذن ظ وان اداه باذنه
واما الرجوع مع الاذن في الضمان مع الاذن في الاداء وعدمه ففيه تامل لان الاذن في الضمان والاداء لا يدل على قبول اداء العوض بشيء من الدلالات
الاصل عدمه الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على ذلك كما في لزوم الاجرة على من امر شخصا بفعل له اجرة عادة ولهذا في كره لو قال اعط فلانا الفا ففعل
لم يرجع وكذا لو قال اعتق عبدك او الق متاعك في البحر عند خوف الغرق وعدمه الا ان يضم اليهم ما يدل على طلب العوض مثل قوله علي في الاولين وعلى ضمانه
وعوضه في الثالث وجد المنفذ ويلزم وتقدم الدليل على عدم اشتراط الصيغة والخاصة في المقارنة وغيرهما فهم ولعل في اللزوم مع انضمام قوله علي ايضا
تامل وان قالوه الا ان ينضم اليه قرينة ويعلم من كره الاجماع على الرجوع مع الاذن في مجرد الضمان فتأمل ولكن اشترط في الرجوع خصوصا هنا يمكن اثبات
الاداء بالبراءة او خصوص المضمون عنه ويحتمل الاكتفاء باقرار المضمون له وعنه ويمكن ان يقال الاذن في الضمان معناه لزوم العوض على الاذن للضامن بعد الاداء
ففرق بين الاذن في الضمان فان الاذن فيه بمنزلة قوله اده عني بمعنى علي عوضه فتأمل قوله ولو دفع عروضا الخ لو دفع الضامن الى المضمون له عوضا عن دينه

ولهذا يصح اذا كان الحق ثابتا في الذمة وقت الضمان مستقرا كان كالثمن بعد الخيار او غيره كالثمن فيه ولا يصح قبل الثبوت وان وجد سببه ويصح ضمان مال الكتابة و
النفقة الماضية والحاضرة لا المستقبلة وضمان الاعيان المضمونة كالغصب والمقبوض بالسوم والعقد الفاسد لا الامانة كالوديعة وترامي الضمان ولا يفتقر الى
العلم بالكمية فلو ضمن ما في ذمته صح ويلزمه ما تقوم به البينة لا ما يقر به المضمون عنه او يحلف المضمون له برد المضمون عنه ولا يصح ضمان ما يشهد به عليه ويلزم على ضامن
عهدة الثمن الدرك متى

عن عشاء رد الضامن ويرجع في صورة لم يرجع الى المضمون عنه باقل الامرين من قيمة السوقية للعروض ومما كان في ذمة المضمون عنه لان الضامن لا يستحق اكثر مما ادى المضمون عنه يؤدا اكثر مما ثمه وهذا لو ابرء الضامن على الكل لم ياخذ منه شيئا ولو ابرء عن البعض لم ياخذ الا ما بقي قوله وانما يصح الخ اشار الى ان شرط المضمون هو كونه ما لا ثابتا في ذمة المضمون عنه سواء كان مستقرا وقت الضمان في ذمته كالثمن بعد مضي الخيار في ذمة المشتري او متزلزلا غير مستقر مثل قبله ولا يصح قبل الثبوت وان كان تاما في الجملة كالجعالة قبل فعل ما جعل له وجيد الكل ظ قوله ويصح ضمان مال الكتابة الخ وجه صحة الكل معلوم مما تقدم وهو الثبوت كوجه عدم صحة ضمان النفقة المستقبلة وهو عدم الثبوت كوجه عدم صحة ضمان النفقة المستقبلة وهو عدم الثبوت مثل مال الجعالة قبل الفعل ولعله لا خلاف في الكل الا في الكتابة المشروطة فان للشيخ فيها خلافا فانه في نفقة الزوجة الماضية مبنية على وجوب قضائها وثبوتها في الحاضرة بطلوع الفجر بشرط التمكين وعدم النشوز مبنيا عليه وتحقيقه وتحقيق انها مستقرة ام لا ثابتة بحيث لو نشزت له الرجوع واما نفقة الماضية للاقارب فلما ثبت عدم القضاء فانها لدفع الاحتياج الحالي والمواساة فاذا مضى ما بقي له محل فلا يصح ضمانه ولو قيل بثبوتها الحاضرة بمجرد طلوع الفجر كما في الزوجة فلا يبعد صحة الضمان ولا يبعد ثبوتها في وقت الاحتياج اليها عرفا لا انها الفجر وذلك فيصح الضمان ح فتأمل قوله وضمان الاعيان الخ عطف على ضمان مال الكتابة اي يصح ضمان الاعيان المضمونة التي يجب على القابض ردها ولو تلفت مطلقا يضمن قيمتها قال في كره يجوز ضمان اعيانها فانه مال مضمون عنه فجاز الضمان عنه ولو ضمن قيمتها لو تلفت فالاقوى عندي الصحة لان ذلك في ذمة القابض وفيه تامل لان ضمان الاعيان المضمونة كالمغصوب والمقبوض بالسوم على تقدير القول به والعقد الفاسد والمستعار المضمونة كاحد النقدين او المشروطة في الذمة بمعنى ان نضمن تخلص وجوب رد العين مع البقاء او القيمة مع التلف كالقابض غير ظاهر الصحة اذ الضمان على خلاف الاصل فيقتصر على محل الوفاق وتحقق المعنى المراد شرعا وليسا بمعلومين فيما نحن فيه اذ الضمان عندنا ناقل ووجوب الرد لا ينتقل بل يجب على القابض ايضا على الظ وان القيمة غير ثابتة حين وجود العين ولا معنى لضمان العين بدونها ويحتمل الثبوت لصدق الضمان عرفا مع ثبوت شرعيته مطلقا وليس بمعلوم كون ما ذكر من لوازمه او شرائطه نعم غالبا انما يكون كذلك ولهذا قال في كره ضمان المال عندنا ناقل وفي ضمان الاعيان المضمونة والعهدة اشكال اقربه عندي جواز مطالبة كل من الضامن والمضمون عنه الخ بعد ان اختار جواز ضمان الاعيان المضمونة والعهدة وكانه لذلك تردد البعض واستشكل فتأمل قوله لا الامانة اي لا اعيان الغير المضمونة كالوديعة والعارية الغير المضمونة والمضاربة وما في يد الوكيل والامين والشارع والوصي فانه لا يصح ضمانها وقد ادعى على ذلك الاجماع في كره وقد مر ما يدل عليه ايضا في الاعيان المضمونة فافهم قوله وترامي الضمان الخ اي يصح ان يضمن ضامن شخصا ثم ضمنه آخر ويسمى بالتسلسل وهكذا ويكون حكم كل لاحق مع سابقه حكم الاولين والظ عدم الخلاف عند الاصحاب في ذلك ويظهر مما تقدم وكانهم يريدون بذلك الرد على بعض العامة والظ يجوز دوره ايضا عندهم بخلاف العامة قوله ولا يفتقر الخ وجهه معلوم مما تقدم وهو ظ قوله فلو ضمن الخ تفريعه على ما تقدم ظ وكذا لزوم ما يشهد به البينة على ثبوته في ذمة المضمون عنه وحكم الحاكم به وكانه ترك حكم الحاكم لظهوره ويحتمل لعدم الاحتياج فيجيء ضابطة ما يحتاج الى انضمام حكم الحاكم وقد تقدم ايضا فتذكر وكذا لا يلزمه ما يقر به المضمون عنه ولا يثبت عليه برد اليمين عليه لان الاقرار والحلف لا يؤثران في ثبوت حق على الغير وهو ظ وكانه مجمع عليه لا انه صرح في عقد الضمان بذلك فيلزم ح ما تقوم به فقط ولا يصح ضمان ما يشهد به عليه يعني لو لم يعرف ثبوت شيء في ذمة المضمون عنه للمضمون له وقال ضمنت لما ثبت لك في ذمته بالشهود ونحوه لا يصح ذلك لعدم العلم بالثبوت حال الضمان لان العلم به شرط كما يستفاد من اكثر العبارات مثل عد وشرح ولف وبع ويؤيده ما تقدم والعقل ايضا قال في بع لو ضمن ما يشهد به لم يصح لانه لا يعلم ثبوته في الذمة وقت الضمان وقال في بر ولو ضمن ما تقوم به البينة يصح لعدم ثبوته في الذمة وقت الضمان وكذا في عد ولف والظ منهما انه يشترط العلم بوجود شيء في الجملة في الذمة وهو ظ في عدم ضمان العهدة وفيه ايضا تامل وقال في ح يع وان هذا التعليل لا يخلو عن قصور لانه يدل على انه لو ضمن بهذه الصيغة ما علم ثبوته وقته يصح وانه لو لم يعلم وضمن كل ما يثبت في ذمته وقته لم يصح والامر بالعكس وان الصحيح في التعليل ان يقال ان هذه الصيغة اعم من ان يثبت في الذمة حين الضمان وبعده وانما يصح ان لو ثبت حينه لا بعده والعام لا دلالة له على الخاص وانت تعلم ان ظاهر تعليل ما تقدم وان الامر بالعكس غير واضح اذ قد يكون العلم شرطا كما هو ظ العبارة وان العام ينصرف في الصحيح لا غير خصوصا مع القرينة فتأمل قوله ويلزم ضامن عهدة الثمن الدرك يعني لو ضمن احد للمشتري الخروج عن عهدة ثمنه اذا سلمه للبائع اي ما يلزم البائع من جهة الثمن المقصود دفع في بيع باع علم بطلانه من اصله كخروج البيع مستحقا للغير البايع وفساد الصيغة او المبيع على تقدير جواز الفضولي يكون الضامن بمنزلة البايع فكلما يلزمه من التبعة وهو الدرك يكون عليه مثل رد عين الثمن ونحوه ولعل دليله عموم ادلة الضمان والاجماع وان قيل ان ضمان الاعيان لا يصح لانه موقت بالضرورة فانه لو لم يجوز مثله لزم تعطيل بعض المعاملات فان كثيرا ما يحتاج الانسان الى المعاملات مع اشخاص لا يوثق معهم من تلف الثمن على تقدير بطلانها ويعامل المسلمين اشار اليها في كره قال وهذا الضمان عندنا صحيح ان كان البايع قد قبض الثمن الى قوله لاطباق الناس عليه في جميع الاعصار ولان الحاجة تمسّ الى معاملة من لا يعرف ولا يوثق بيده وملكه ويخاف عدم الظفر به لو خرج بالاستحقاق وكانه لذلك قال به من قال بعدم جواز ضمان الاعيان ولا استبعاد في ضمان الاعيان بمعنى جواز طلب العين ممن في يده والضامن يخير في رد العين عليها وعوضها بعد التلف بعد الضمان بل لا يبعد كونه ناقلا ايضا بمعنى وجوب الرد فطلب العين عن الضامن فيأخذها عن المضمون عنه ويردها الى اهلها ان ثبت النقل بالدليل مطلقا والا يكون النقل مخصوصا بما يمكن من الاموال الشخصية قال في كره ضمان المال عندنا ناقل المال من ذمة المديون الى ذمة الضامن على ما يأتي وفي ضمان الاعيان المضمونة والعهدة اشكال اقربه عندي جواز مطالبة كل من الضامن والمضمون عنه اما الضامن فللضمان واما المضمون عنه فلوجود العين في يده او تلفها فيها وفي العهدة ان شاء المشتري طالب البايع وان شاء طالب الضامن لان الفصل بالضمان هنا التوثق لا غير لما هنا على تقدير وجود الثمن في يده وقت الضمان لانه تلف لا يحتاج لي هنا فانه داخل في الديون في الذمة ويمكن ما ذكره ولان الاصل عدم النقل فلا يتعدى الى غير المتيقن ايضا ممكن ان يقال مع وجود العين ايضا ناقل لوجوب الرد وان كان المضمون عنه لا يكلف باعتبار وجود العين عنده مثل يد غصب وكان ناخذه من يد الضامن

وبالجملة

كتاب الضمان

في كل موضع يبطل اصل البيع كالمستحق لا ما يتجدد بطلانه بفسخ العيب او بتلف مبيع قبل قبضه ولو طالب بالارش لعيب سابق رجع على الضامن ولو خرج بعضه مستحقا رجع على الضامن بحصته وعلى البايع بالباقي والقول قول المضمون له في عدم قبض الضامن ولو شهد الضامن للمضمون عنه قبلت مع عدم التهمة ولو كان فاسقا وحلف المضمون له اخذ من الضامن ما حلف عليه ورجع الضامن بما اداه اولا ولو لم يشهد رجع بما اداه ثانيا ان لم يزد على الاول

ش

وبالجملة بالحيثيات تتغير الامور فمن حيث انه ضمن عنه احد لا يكلف بل من جهة انه يكتفي به لا يبقى في الحاصل انه لا دليل على كون الضمان مطلقا للانتقال الا ان الاجماع والخبر انما هو في غير الاعيان فمع ادلة الضمان مثل المسلمون عند شروطهم يشمل الاعيان ايضا والاحتياط معه في ذلك مطلقا غير بعيد كما هو مختار المص في سائر كتبه فتم فلا يجري في المنع ما تقدم من ان نقل المال عن ذمة الى ذمة مخالف للاصل والقواعد فيقتصر على المتيقن فتم ثم انه الظ انه كما يصح ضمان العهدة للمشتري يصح للبايع ايضا بان خرج الثمن مستحقا ونحوه صرح في كره الفاظ ضمان العهدة ان يقول الضامن للمشتري ضمنت لك عهدته او ثمنه او دركه او خلاصك الظ ان المراد مثلا فكل لفظ يفهم منه ما يراد من ضمان العهدة يصح ذلك به للمشتري او للبايع **قوله** في كل الخ اشارة الى تعيين محل ضمان العهدة ولما ثبت ان الضمان لا بد فيه من ثبوت حق في ذمة المضمون عنه في نفس الامر وقت الضمان بحيث يمكن تكليفه غيره به في الجملة ولو كان ذلك بعد الضمان لا حينه وكان الحق استحقاق المطالبة ووجوب رد العين للاصل بثبوت عدم صحة الضمان لما لا يجب عندهم كالابراء فما لا يجب بوجه كانه لا خلاف فيه والعقل ايضا عدل لزم ان يكون محل ضمان العهدة كل موضع يكون اصل المعاملات كالبيع باطلا من اصله مثل ان يظهر احد الامرين مستحقا او ما حصل احد شرائط صحته فاذا حصل ضمان العهدة بصيغته المتعلقة مع الشرائط لزم حكمها اذا خرج مستحقا او ظهر بطلان البيع من اصله بسبب اخر سواء عين ذلك السبب بنصه او لفظا ام لا لا ما يوقعنا عندهم فيحمل عليه لا يلزم شيء لو تجدد بطلان البيع بسبب متأخر بطل حين حصوله سواء كان القصد للتام لا لما تقدم من الاصل والانتفاء على موضع لو ثبت وعدم صحة ضمان ما لم يجب مثل ان فسخ المشتري البيع لعيب موجود حال البيع وان استشكل هذا في كره بسبب تفريط من البايع فانه كان يمكنه الاعلام وما اعلم لكن الاستحقاق ثابت فيستحق الطلب من الضامن بذلك وهو احد وجهي الشافعية والاخر عدمه لانه فسخ متعقب كالتقايل والاصل عدمه تحققه مع ان ضمان العهدة يؤيد الثاني كما اختاره المص في المتن وغيره ومجرد تفريطه لا يستلزم ضمانه وينفسخ بالتقايل او بالخيار او اخذ الشفيع الشقص بمطالبة الشفيع بالثمن لا البايع لا الضامن اما البايع فظ واما الضامن فانه ضمن عهدة البايع فاذا لم يجب عليه شيء لم يجب على فرعه بالطريق الاولى قاله في كره ايضا ولكن قال فيه في ثبوت ضمان العهدة ولا فرق بين ان يخرج المبيع مغصوبا وبين ان يكون شقصا قد ثبت فيه الشفعة بشفيع سابق فاخذ الشفيع ذلك المبيع معلوم عدم المنافاة فلا تغفل وكذا لو بطل لتلف المبيع قبل قبضه فانه لا استحقاق هنا وقت البيع حتى يجب على الضامن وبالجملة ضامن العهدة انما ضمن الاستحقاق الموجود حال العقد فيوجد تارة الضمان معه مثل رجوع المشتري اليه فيما اذا بطل البيع عن اصله وبعضه مع عدمه فلا يرجع الا الى البايع لو بطل البيع بامر حادث بعد العقد والضمان وقلنا ان الفسخ يبطله لا من اصله مثل التقايل والرد بالعيب والظ انه لا خلاف في كون الفسخ مبطلا عند اصحابنا جميع ما يتعقب صحة البيع فقد اشار اليه في موضع من كره وقال في تلف المبيع قبل القبض بعد قبض الثمن انفسخ العقد فيطالب الضامن بالثمن ان قلنا البيع ينفسخ من اصله فهو كظهور الفساد بغير الاستحقاق وان قلنا ينفسخ من حينه فكالرد بالعيب اراد بقوله بغير الاستحقاق ظهور الفساد من اصله بسبب غير كون المبيع مستحقا بان فقد شرط من شروط صحة البيع وبقوله فكالرد بالعيب الاشكال الذي تقدم وقال ولو خرج المبيع معيبا فرده المشتري ففي مطالبة الضامن هنا اشكال وقال بعد ايضا فان كان المشتري بعيب كان موجودا حال العقد رجع على البايع وفي رجوعه على الضامن الاشكال السابق هذا قال في ج ق واعلم انه في كره بنى حكم تلف المبيع قبل القبض على ان التلف هل يبطل العقد من حينه او من اصله فعلى الاول لا يتناوله الضمان وعلى الثاني يتناوله فيتناسب العبا وفيه نظر لانا وان حكمنا بكونه مبطلا من اصله لكن هذا حكم لاحق للضمان فان المبيع حال انه كان ملكا للمشتري ظاهرا في نفس الامر فلا يتناوله الضمان لانه لم يكن لازما للبايع مطلقا وانما التلف لشارع كان سببا في حكم الله تعالى لعود الملك الى صاحبه من اصله هذا الكلام غير واضح اما اولا فلانه لم يذكر ما قال بعد ذلك الضمان على التقدير الاول بل استشكل كما تقدم فكانه يريد الجواز وهو بعيد لما تقدم واما ثانيا فلانه اذا حكم على البطلان من اصله كونه يعود من اصله الى المشتري ما يفهم كونه ملكا للبايع من حين العقد الى حين التلف فانه معنى كونه ملكا له الى الان ترتب اثار الملكية عليه وكونه له مثل النماء الحاصل ونحوه فاذا كان هذا كله له في نفس الامر وكان البيع صحيحا في نفس الامر فليس مبطلا له من اصله لان البطلان في اصله معناه عدم ترتب تلك الاثار عليه وكونهما الملكان الاول نكونه له الان في نفس الامر والظ عند الله وفي حكمه ثم العود في نفس الامر وفي حكم الله تعالى الى الاول في الجمع بينه مما لا يجتمعان على ما نفهم فانه اذا قيل انه يبطل من اصله انما يكون ذلك بان يكون صحة البيع غير معلومة بل يكون معلقة بالبقاء الى حين القبض فكان القبض الى القبض شرط من شروط صحة العقد عدمه مانع او ان ذلك كاشف على ما يجوزونه في امثاله وما نفهم غير ذلك هو اعرف لكن المص علم **قوله** ولو طالب بالارش الخ سبب رجوعه الى الضامن ثبوت الارش في الذمة وقت الضمان بخلاف الثمن فانه انما يثبت بعده بالفسخ الطاري كما تقدم فهو يحتاج الى الفسخ ثم يثبت وهذا هو الفرق بينهما فتم وفيه تردد لما تقدم ولان ضمان عهدة الثمن لا يشمله الا ان يكون مقصودا ومعلوما بينهما واذكر ما يدل عليه بخصوصه ام لا ويحتمل كون هذا هو وجه تردد في حيث قال لان استحقاقه ثابت عند العقد وفيه تردد وقال ايضا يحصل التردد لا اشكال يرجع الى ان الارش هل هو ثابت بالعقد او انما يثبت بالفسخ والرجوع الى الثمن او ان سببه ان كان حاصلا لا يثبت الا بالاختيار وتظهر الفائدة فيما لو علم بالعيب وعلم ولم يطالب فهل يبقى في ذمة من انتقل عنه العيب مشغولة بالارش ام لا والظ الاول فان هذا ثبوت شيء مع عدم العلم بعيد اذ يلزم ذهاب من المشتري من غير عوض وهو بعيد خصوصا مع علم البايع بالعيب وكتمانه فالظ ان النقص في ذمته ولكن لما كان انما يثبت المطالبة مع العلم وعدم الرضا وهذا الفسخ واذا فعل احدهما يسقط فلو علم ولم يطالب يحتمل السقوط وان قلنا انه ثابت في الذمة فكونه فائدة يحتاج الى قيد فتم **قوله** ولو خرج الخ وجهه واضح مما تقدم **قوله** والقول الخ دليل القول قوله مع يمينه وهو انه منكر كما انه ذكره **قوله** ولو شهد الخ يعني لو شهد الضامن للمضمون عنه اياه واذا انه ما ضمن تقبل شهادته مع تحقق شرائط الشهادة منها عدم التهمة بجهر لنفع مثل ان ضمن باذنه فيه وفي الدفع فانه مع الدفع يرجع اليه فلا نفع له فيها فلا تهمة واما التهمة فبان يكون ضامنا بغير اذنه وادعى الدفع كله مع كونه معسرا وعلم المضمون له به فانه يجر نفعا بسقوط الحق عن نفسه

وليس الترتيب شرطه قاله في كره

لو تلف المبيع قبل القبض

ويخرج ضمان المريض من الثلث **المطلب الثاني** في الحوالة ويشترط رضا الثلاثة وملاءة المحال عليه او علم المحتال بالاعسار ولعل ما ثبت الدين في ذمة المحيل ولا يجب قبولها على الملي وهي ناقلة وبراءة المحيل وان لم يبرئه المحتال ولو احاله على غيره ورضي فالمال لازم وكذا على ملي ثم افتقر ويصح ترامي الحوالات ودورها ولو ادى المحال عليه ثم طالب المحيل فادعى شغل ذمته فالقول قول المحال عليه ش

لو لم يكن متصفا بشرائط الشهادة بان يكون فاسقا وحلف المضمون له على عدم الاداء والقبض اخذ له من الضامن ما حلف عليه ورجع الضامن على المضمون عنه بما ادعى ادائه وان لم يشهد بالمضمون عنه لا بما حلف كما بينا ما كان لا فراده ما دون المأخوذ ثانيا بالحلف ظلم وليس بسبب الضمان ولو لم يكن اعترف المضمون عنه بالاداء او كان له الرجوع عليه مع شرايطه بما اداه ثانيا لانه الثابت الذي يستحق به الرجوع ولكن بشرط ان لا يكون زايدا على الاول لانه لم يستحق الزيادة باعترافه لان الضامن يقول ان الثاني مأخوذ ظلما **قوله** ويخرج الخ يعني ان ضمن المريض ومات فيه فحينئذ يكون الحق المضمون معتبرا من الثلث فيصرف الى المضمون له ما يصدر من الزايد هذا مع القول بان التبرعات من الثلث وعدم الاذن في الضمان المستلزم لعدم الرجوع او معه لكن ما وجد مال يمكن الاستيفاء منه مثل ان مات الاصل معسرا وعند تجويز الورثة لا غير ولعله المراد فتأمل **قوله** المطلب الخ قال في كره الحوالة تحويل الحق من ذمة الى ذمة وهي عقد شرع للارفاق بنفسه ليست بيعا عند علمائنا اجمع الى قوله وهو عقد جائز بالنص والاجماع والنص ما ذكر بطريق العامة عن النبي انه قال مطل الغني ظلم واذا اتبع على ملي فليتبع وفي لفظ اخر واذا احيل احدكم على ملي فليحتل وقال معنى اتبع هو معنى احيل قاله صاحب الصحاح ومن طريق الخاصة رواية منصور بن حازم عن الصادق عم قال سألته عن الرجل يحيل على الرجل الدراهم ايرجع عليه قال لا يرجع عليه الا ان يكون قد افلس قبل ذلك والتعريف والروايتان يدلان على عدم شغل ذمة المحال عليه في تحقق الحوالة كما شرطه الاكثر وجعلت قسيمة للضمان بالمعنى الاخص بذلك الاعتبار كما مر ان يقال التعهد بالنفس الكفالة وبالمال فان كان الذي يحيل له في الذمة وهو الموجب للعقد والمحول ان كان مشغول الذمة فهو الحوالة والا فهو الضمان بالمعنى الاخص ويمكن ان يقال ان كان المحول مشغول الذمة فهو الحوالة والا فهو الضمان او ان كان التحويل من ذمة المحول فهو الحوالة وان كان الى ذمة فهو الضمان ويكون لذلك نقل في كره الاجماع على اشتراط شغل ذمة المحيل كما سيجيء وفي قوله تحويل الحق اشارة اليه والثانية تدل على انها ناقلة وان الغني شرط في المحال عليه في الحوالة ولا يبعد اقامة علم المحتال بالاعسار مقام الغني كما قاله الاصحاب وقد مر في الضمان وانه لازم وقوله جايز معناه عدم التحريم ولهذا قال في كره الحوالة عقد لازم فلا بد فيها من ايجاب وقبول كغيرها من العقود والايجاب بكل لفظ يدل على النقل مثل احلتك وقبلت ونحو ذلك والقبول بما يدل على الرضا نحو رضيت وقبلت ولا تقع معلقة بوصف ولا شرط بل لا بد من كونها منجزة لاصالة البراءة وعدم الانتقال الا بدليل ولا يدخلها خيار المجلس لانه مختص بالبيع والحق جواز خيار الشرط لقوله عم كل شرط لا يخالف الكتاب والسنة فهو جائز ولدليل كونها لازمة مثل اوفوا بالعقود والمسلمون عند شروطهم اما اشتراط الايجاب والقبول ونحو ذلك بغيرها فمجرد كونها عقدا لازما لا يستلزم ذلك وعموم ادلة جوازها يفيد عدم الاشتراط ويؤيده الاصل وكونها شرعت للارفاق فيناسبها المسامحة والمساهلة وما تقدم في الضمان وهو الظاهر من الروايتين ايضا الظاهر جواز المعاطاة هنا بالطريق الاولى وبالجملة الظاهر عدم الاشتراط الا ان يكون مجمعا عليه وكذا الكلام في عدم جوازها معلقة ويؤيده العقد المسلمون عند شروطهم وهو دليل دخول خيار الشرط فيها مع ما ذكره وهو مؤيد لعدم اشتراط التنجيز واعلم ان المصنف شرط شغل ذمة المحال عليه من التعريف لا يقول بعد اشتراطه كما سيجيء فلا يحتاج الى العقد بانه عرف المشترط او المجمع عليه كما احتاج اليه صاحب يع ولا يرد عليه ما هو اصعب منه وهو انه يصدق على الضمان بالمعنى الاخص ان المراد كما هو ظاهر التحويل على ذمة المحول الذي هو المحيل على انه ليس بمستحق من التعريف الاعم جائز عند المتقدمين بخلاف الاخص فانه غير جائز عند احد فقول صاحب يع حذف قيد الفيد مجاز ولا ادخال ذلك الفرد فوقع فيما هو اصعب منه محل التامل هذا في بيان ماهيتها واما شروطها فهي اربعة الاول رضا الثلاثة ودليله ما نقل في كره من اجماعنا على اشتراط رضاهم جميعا وجعل دليلا على كما ليتهم فان الرضا بدون الكمال لا اعتبار به ويكفي رضا المحال عليه مقدما ومؤخرا وبالجملة لا نزاع في رضا المحيل والمحتال لانهما طرفا العقد الاجماع المحال عليه فمعلوم ايضا اشتراط رضاه اذا لم يكن مشغول الذمة واما معه ففيه نزاع فينبغي في يع مع نقله الاجماع عن الشيخ وعدم نقل الخلاف فيجيء لو كالة ونحو ما في مت الفرق بين الوكالة والبيع والحوالة واضح وعلى تقدير عدمه فيحتمل كون الفارق هو الاجماع وبالجملة الاجماع المنقول عن الشيخ والمفهوم من كره حيث قال واصحابنا شرطوا رضا الثلاثة وفي موضع اخر ويشترط عندنا رضا المحال عليه ثم نقل الخلاف عن بعض العامة فقط مع عدم ظهور الخلاف والاصل الاستصحاب ولو كان على خلافه فيخص على محل الوفاق والبين والتفاوت بين الناس في المعاملات بدفع النزاع والبحث في جواز صدورها عن المميز والسفيه بالولي كما تقدم الثاني ملاءة المحال عليه وقت الحوالة او علم المحتال بالاعسار ودليله ايضا الاجماع المفهوم من كره ورواية منصور المتقدمة قال في كره وهي نص في الباب ثم قال ولا يشترط استمرار الملاءة بل لو كان المحال عليه مليا وقت الحوالة ورضي المحتال ثم تجدد اعساره بل لو كان معسرا ورضي به ومات معسرا لم يكن للمحتال الرجوع على المحيل لما ثبت باجماعنا ان الحوالة الصحيحة ناقلة كالضمان الثالث ثبوت المال في ذمة المحيل للمحتال والعلم بتعيينه للثلاثة نقل في ثبوت الاجماع فانه لو لم يكن المحيل مشغول الذمة لم تصح الحوالة ولم تتحقق بل لو احال على شخص حيث كان غير مشغول الذمة فحاصله وكالة بصيغة الحوالة وهي جائزة بكل لفظ للغرض سواء كان مشغولا او وكالة في الاستيفاء واما العلم به فهو ليعلم ما يعطى وما يؤخذ وفي التعيين تامل يعلم مما تقدم في الضمان ولعله محل الخلاف في الاشتراط هنا وترك المصنف هنا الشرط الرابع وهو كمال الثلاثة لظهوره وذكره في امثاله **قوله** ولا يجب الخ يعني لا يجب قبول الحوالة على المحتال وان احاله على غني بدليل ما تقدم من شرط الرضا لعدم انتقال حق شخص عن ذمة الى اخرى الا برضاه ودليله قوله وهي ناقلة الخ قد مر وهو انه مع عليها وقد نقله في كره في مواضع ولازم النقل براءة المحيل وان لم يبرئه المحتال ونقل عن ح قولا بعدمها لحسنة زرارة لابرهيم الصريحة في انه لابد من ابراء المحتال فلما كانت غير صحيحة ومخالفة للاجماع اولها ناقلة وهي مستلزمة للبراءة مع مخالفتها لبعض الاخرى مثل رواية المنصور ورواية عقبة بن جعفر الصريحة في عدم الرجوع بعد الرضا فلا بد من تاويلها اما على عدم الرضا بالحوالة او عدم العلم بالاعسار ونحوه وان كان بعيدا **قوله** ولا يشترط سبق شغل ذمة المحال عليه اشارة الى رد الشرط الخامس الذي شرطه البعض كما اشير اليه والظاهر عدمه لما تقدم مع عدم دليل واضح عليه **قوله** ولو احاله الخ قد مر وجهه ومر **قوله** ويصح الخ ومعنى ترامي الحوالات الخ ودورها عموم ادلة الحوالة مع عدم المانع وكذا الضمان وان استشكل في كره **قوله** ولو ادى الخ وجه كون

ويصح الحوالة بمال الكتابة بعد الحلول وقبله كالمؤجل ولو احال المشتري البايع بالثمن ثم رد المبيع بالعيب بطلت على اشكال فان كان بغير استعانة المشتري من البايع فيبرأ المحال عليه ولو احال البايع بالثمن ثم فسخ المشتري لم يبطل ولو بطل اصل العقد بطلت فيهما **المطلب الثالث** في الكفالة وهي التعهد بالنفس من له حق ويشترط رضا الكفيل والمكفول له .

# كتاب الكفالة

انه لو تحول الحق الى المحال عليه مع تمكينه الى ادى ما لم يحل عليه ثم كان لمحيل بما اداه فانها كانت باذنه فادعى المحيل شغل ذمة المحال عليه وان الحوالة انما كانت عليه فلا يستحق الرجوع ظ لان الاصل براءة الذمة وعدم الشغل فانه منكر والحوالة تجارية في المشغول وغيره نعم قد يشكل في ذلك اذا قيل الحوالة انما تكون مع الشغل والغرض انتفائها بوقوع الحوالة ولا يبعد ح ايضا كون القول قوله لما مر واحتمال الاطلاق في الحوالة ولو مجازا مع عدم الشغل الا ان يقال بعد ضمها بلفظ الحوالة في هذه الصورة وظ بقوله مستلزم للبطلان والاصل الصحة فيقدم قول المحيل فتأمل فيه فان لا يقدم قول المحال عليه مط لانه ادعى على المحيل انه ميرجع اليه كما في غيره **قوله** ويصح الخ لا مانع منه كما في ساير الديون وقد مر جواز ضمانه ايضا **قوله** ولو احال الخ وجه الاشكال في بطلان الحوالة مع بطلان البيع ان كل واحد منها عقد براسه ويكفي في الحوالة صحة البيع وقت الحوالة لثبوت شغل ذمة المحيل الذي هو شرط صحتها فلا يضره بطلان البيع بعده بالرد بالعيب فانه فسخ فالوجه انها وقع البيع شغل ذمة المحيل فابطل الاصل وحصل البراءة فتبطل الحوالة والظ ان بقائها تابع لبقاء اصلها وهو البيع والا يلزم عدم الرجوع الى المحتال ولا المحال عليه لا يرجع هو ايضا على المحتال بعد هبة للمحيل مع عدم بقاء استحقاقه وهو ظ البطلان لعل دليل الثاني قوي ثم ان كان المحتال الذي هو البايع اخذ مال الحيلة استفاده المشتري منه لا نحصره ويرجع المحال عليه ثم لم ياخذ المحيل منه لم يبرأ المحال عليه لفساد الحوالة ويمكن الفرق بين اخذه قبل بطلان البيع وبعده وهو ظ فتأمل ويمكن ايضا ان لا يكون للمحيل استحقاق الاخذ من البايع لبطلان الحوالة فيكون الطلب للمحال عليه وهذا ايضا غير بعيد على تقدير الاخذ بعد البطلان فيمكن عدم البراءة وعدم جواز الاخذ منه على تقدير اخذه بعد البطلان ولا يبعد ايضا بل ينبغي المحال اليه مشغول الذمة للمحيل وهو مشغول الذمة للبايع والبايع مشغول الذمة للمحال عليه لعل المتن محمول على الاخذ قبل بطلان البيع بالرد بالعيب فتأمل ولا فرق في الرد بالعيب وغيره مما لا يبطل البيع من اصله بل من حينه **قوله** ولو احال الخ وجه عدم بطلان حوالة البايع الاجنبي على المشتري بثمن مبيعه مع فسخ المشتري البيع بالعيب انه لا يشترط شغل ذمة المحال عليه فعلى تقدير بطلان البيع ح لا يضره ويكون هو بري الذمة ويصير من صور البري من حين البطلان مع صحتها الى حين بطلان البيع فلا يحتاج الى بقاء شغل الذمة نعم قد يقال انما احال هنا باعتقاد شغل ذمة المحال عليه فكانه شرط هنا وان لم يكن شرطا في الاصل فيجري فيه الاشكال المتقدم كما يجري على تقدير القول بالاشتراط وهو ظ ولعل الفرق بينهما في الاولى متعلقة بالمتبايعين والثانية بالبايع والاجنبي فانها المتعاقدان وهو غيرهم وذلك من يغ وقد نقل في شرح الاجماع عن الشيخ في الصورة منافاة **قوله** ولو بطل الخ وجه بطلان الحوالة على تقدير بطلان البيع من اساسه في الاول ظ وفي الثاني ايضا وان لم يكن الشغل شرطا الا انه انما احال على الثمن الذي في ذمته باعتقاد ذلك حين عقد الحوالة ح لا شغل فيرتفع الحوالة على ما اعتقاد استحقاقه مع عدمه بخلاف صورة طريان الفسخ على البيع والحوالة فان الشغل ثابت حين العقد وذلك كاف والدوام لا يشترط وهذا هو الفرق بين الصورتين فتأمل فيه ثم اعلم انه قال في كره ومن المشاهير بين الفقهاء اشتراط تساوي الذمتين جنسا ووصفا وقدرا فلو كان له دنانير على شخص فاحاله بدراهم لم يصح لئلا يلزم التسلط على المحال عليه بما لا يستحق واما قدرا فلا يجوز التفاوت في الحوالة بالزايد على الناقص ولا العكس مع التفاوت يجوز بالمساوي واما الاجل فيجوز الحالة بالحال والمؤجل بمثله والحال والا بعد مثلا لا نقص ولا العكس لانه تاجيل حال نعم لو شرط في الحوالة في الحالين هذا القبض الا بعد اشهر مثلا يجوز لدليل وجوب العمل بالشرط هذا كله في كره معنى وبعضه غير واضح مثل منع العكس مع تجويزه شرط الاجل في الحال وهو تاجيل الحال على انا ما نعرف سبب منع ذلك اذا كان بالرضا فيما عن غيره وايضا غيرظ اشتراط التساوي جنسا الا ان يكون مجمعا عليه اذ قد يجوز ذلك ايضا بالرضا فانه اذا رضي المحتال ان ياخذ من المحال عليه عوض ما له على المحيل غير جنسه الذي له عليه ويعطي المحال عليه عوض ما عليه للمحيل الجنس الذي له عليه مع مخالفته لما عليه ما نجد مانعا من ذلك ولا تسلط ولا جبر على المحال عليه ولا على غيره فلعل مقصودهم غيرها صح فاه وكانه لشهرة دليلهم ويعلم من ذلك عدم اشتراط كون الحق مثليا بل يجوز كونه قيميا ايضا خلافا للشيخ على ما نقل في يع **قوله** المطلب الخ عقد الكفالة عقد شرع للتعهد بنفس من عليه مال لمن عليه دليل مشروعيته الاجماع المنقول في كره وبعض الاخبار قال في كره لا بد فيه من صيغة دالة على الايجاب والقبول فيقول الكفيل كفلت لك بدن فلان او انا كفيل باحضاره او كفيل به او بنفسه او ببدنه او بوجهه او براسه لان ذلك معبر به عن الجملة ثم قال والوجه عندي جواز الكفالة بالراس والكبد وساير الاعضاء التي لا يمكن الحياة بدونها لانه يمكن الاحضار باحضار الشخص ولا يمكن بدونه فيسري اليه ولم يجوزه بعض الاصحاب والتفصيل بالقصد وعدمه غير بعيد للاصل ودليل الحوالة والبحث في اشتراط الصيغة والمقارنة كما تقدم في الضمان والحوالة **قوله** ويشترط الخ دليل اشتراط رضا الكفيل ظ مع انه نقل في كره الاجماع وعدم الخلاف لاحد وكذا المكفول له الا انه خالف فيه احمد وهو غير مسموع لانه مخالف للاجماع والعقل فان الحق له وهو طرف العقد فكيف يصح بدون رضاه واما المكفول فلا يشترط رضاه قال في كره يصح الكفالة وان كرهها المكفول عند علمائنا ولكن نقل عن الشيخ قولا بالاشتراط واختاره بعض علمائنا وفي يع ضعفه بالشهرة بل بالاجماع الذي يشعر به ما نقلناه عن كره وبان الكفيل بمنزلة الوكيل المكفول له في الاحضار ولا يشترط اذنه في التوكيل انما قيل بمنزلة الوكيل لانه لا يجوز له الاحضار ولا يجب عليه الحضور ما لم يطلبه المكفول له منه واذا طلب يجب الحضور سواء كان بنفسه او بالكفيل وبغيره ادعى عليه الاجماع في ح يع فان صح فلا مانع بعدم الاشتراط ولكن فيه تامل لانه قد يريد المكفول سفرا طويلا في البحر وغيره عن موضع الكفيل والمكفول له بحيث لا يتمكن عليه او يتمكن بمشقة عظيمة وما طلبه المكفول له منه ح اذا لم يجز للكفيل منعه ولا يجب عليه سماع كلامه يلزم على الكفيل الضرر واذا لم يجوزوا مثل هذا الضرر فالاشتراط ليس ببعيد الا فيه وهو المتجه ويمكن دفع ذلك بانه له تكفيه بغير اذنه لا يجوز للمكفول له منعه عن ذلك السفر اذا كان دينه مؤجلا باجل قليل جدا كما يظهر من كلامهم وفيه ايضا تامل فتأمل والظ عدم لزوم شيء على المكفول ان يحضره اذا كان بغير اذنه واخذ منه ما عليه واما اذا كان باذنه وتعذر الاحضار وحبس حتى ادى بعد اذنه فيمكن ان يكون له الرجوع لا بدون الحبس قاله في كره ويحتمل عدمه ايضا واما اذا ادى الاداء فيرجع مط قاله في كره لانه كالاداء للاجنبي باداء دينه فانه يلزمه سواء شرط الرجوع ام لا ولكن قال في عدم الشرط على الخلاف فقدم تحقيقه فانه

بن المكفول فلو كفل احدهما او واحدا منهما فان لم يحضره فله كذا بطلت والتعبير في الكفالة بما يدل على الجملة كالرأس والبدن والوجه دون اليد والرجل فان سلم الكفيل
بعده تاما برئ والا حبس حتى يحضره او يؤدي ما عليه ولو قال ان لم احضره الى كذا كان علي كذا لزمه الاحضار خاصة ولو قال علي كذا
الى كذا ان لم احضره وجب المال متن

وتصح حالا ومؤجلة وفي الكفالة ... والاطلاق يقتضي التعجيل ويشترط ضبط الاجل م

لو كان عرفت وقرينة يلزم والا فلا لان الاذن اعم **قوله** ويتعين الخ دليل غير واضح قال في التذكرة ونقله عن الشافعي فانه يشترط في المكفول التعيين فلو قال
كفلت احد هذين او كفلت بزيد او عمرو لا يصح لانه لا يلزم احضار احدهما بعينه وكذا لو قال كفلت لك ببدن زيد على انه ان جئت به والا فانا كفيل بعمرو
لم يصح وكذا لو قال ان جاء زيد فانا كفيل به او ان طلعت الشمس فبذلك كله قال الشافعي ولو قال انا احضره او اؤدي ما عليه لم يكن كفالة لعله دليل لكل ما ذكر على
خلاف الاصل فيقتصر على محل اليقين والذي يظهر جواز ذلك ان كان المراد فيهم كلهم عرفا المكفول له ولا يمنع عدم الالزام باحضار احدهما بعينه ...
التخيير فيمكن صحة المعلق بعد وقوع المعلق عليه لعموم ادلة صحتها خصوصا المسلمون عند شروطهم الثابت بالرواية الصحيحة والقول بها للعامة والخاصة وايضا
الزام ما بالاحضار او الاداء في قوله لو قال انا احضره الخ كما تقدم لعله في قوله لم يكن كفالة اشارة الى صحة ما ذكره والالزام باحد الامرين الا انه ليس كفالة
ثم **قوله** والتعبير الخ مذهب غريب تحقيقه لكن يريد هنا ان الشهيد الثاني قال القول بعدم الصحة في مثل الوجه والرأس والكبد لاصل البراءة
وكون الاحكام متلقاة عن الشارع وعدم الصدق العرفي في الاولين وعدم الحياة والاحضار الا بالكل في الثاني لا يكفي لانهما قد يطلقان على العضوين
ويصح اطلاقه مجازا في الثاني وفيه تامل لان المتلقاة صحة الكفالة مجملا بحيث يصدق عليه لا صيغتها فكل لفظ دال عليها ولو بقرينة العرف وعدم امكان
احضار العضو يصلح لما يكون المقصود الكل خصوصا اذا عرفه المتكلم والمخاطب صريحا به فلا مانع بل الظاهر الصحة كما هو مختار الاكثر لحمل كلام العاقل على الممكن دون
اللغو سيما مع تسليمه **قوله** ويصح حالة ومؤجلة للاصل وعموم ادلة الكفالة دليله والظاهر انه لا خلاف في المؤجل وقد نقل قولا عن الشيخ في التذكرة باشتراط الاجل في
الكفالة والضمان وليس بواضح والشهرة تؤيده **قوله** وتراخي الكفالات ويحتمل صحة الكفيل وهكذا ظ كما في الضمان والحوالة لان الكفالة تقتضي حق
الاحضار وهو ثابت للثاني والثالث وهكذا ولا معنى لتعددها هنا ولعله تركه **قوله** والاطلاق يقتضي التعجيل وجهه انه ينصرف الى انه كفيل الان لانه
مقتضى الكلام ظاهرا وهو المتبادر عند الاطلاق ولعله لا نزاع فيه كما في سائر العقود **قوله** ويشترط ضبط الاجل هذا هو المجمع عليه عند اصحابنا ومستندنا
الغرر الحاصل من المجهول مطلقا وغير المضبوط بحيث يقبل الزيادة والنقصان مثل ادراك الغلات ومجيء القوافل **قوله** ان سلمه الخ يعني لو سلم الكفيل المكفول
الى المكفول له في موضع التسليم ... تسليما تاما بان احضره عنده ولا مانع من تسلمه من كونه قويا في ذلك الوقت وكون المكفول له ضعيفا لا يقدر
عليه وكونه في يد ظالم لا يمكنه من اخذ الحق بخلاف ما اذا كان محبوسا عند الحاكم فانه لا يمنع ذلك وهو ظ وصرح في التذكرة ببرئ الكفيل وهو ظ لانه اتى بما
وجب عليه فان لم يتسلمه صاحب الحق والظ عدم وجوب رده الى الحاكم بل ولا الشهود الا ان يريد الاثبات واسقاط مطالبته مرة ثانية بحسب ظ الشرع و
تلك في نفس الامر والظ انه لو سلم نفسه وسلم غير الكفيل في موضع التسليم عند الحكم كذلك بل لا يبعد ذلك لو سلمه لا عنه ايضا وان منع في التذكرة ثم
يحتمل انه لو لم يسلمه وادى ما عليه مما يطلبه المكفول له عنه مع امكانه وجوازه مثل كون ما عليه ما لا اقتضاء مثلا برئ ايضا ويجب قبوله وهو بمنزلة اداء
المال لان الغرض حاصل ولا يمنع بعض المناقشات مثل ما اذا اراد من الغريم اجنبي نعم ان قيل هناك بعدم الوجوب يمكن هنا ايضا ذلك وان كان هو
ايضا احتمال الوجوب اقوى هنا لانه يريد الخلاص من الكفالة وايضا قد يتعذر ذلك عليه وايضا قد يكون بتحيل ولولا ذلك ورضي فالزامه بالاحضار مع
وضرر فتأمل ويؤيده انه اذا امتنع من الاحضار لا يحبس الى الاحضار بل ليلزم الى ان يؤدي الحق المط كما اشار اليه بقوله والا حبس قال في شرح الشرائع وهذا مذهب
جماعة وذهب جماعة اخرى منهم في التذكرة الى عدم وجوب قبوله فله ان لا يرضى بالحق بل يطلب الغريم اذ قد يكون الغرض لا يتعلق بالاداء او بالاداء من الغريم
بخصوصه فان الاغراض تتفاوت او قد يكون ماله لا يخرج عن شبهة او يخاف انه ان ظهر مستحقا لا يقدر على اخذ بدله منه ولانه مقتضى الشرط فليس ببعيد مختار
التذكرة وشرح الشرائع لما تقدم ومنه يعلم ايضا عدم وجوب قبول الحق من غير من عليه الا ان يعلم ان ليس الغرض الا اللجاج فتأمل ويؤيد الاول ان الظ ان مقتضاه لو ادى
المال ان لم يحضره كما ذكر في التذكرة عن ابي حنيفة ومالك وذكر في شرح الشرائع الا ان يمنع ذلك ايضا ومنه يعلم ان ليس له طلب المال بعد احضار الغريم بعينه لانه لا يلزم
الكفيل المال فتأمل والظ ان الحبس الى الحاكم فهو يحبسه الى ان يحصل ما يقتضي منه **قوله** ولو قال الخ دليل هذه المسألة على الاجمال رواية ابي العباس
الفضل بن عبد الملك البقباق عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يكفل بنفس الرجل الى اجل فان لم يأت به فعليه كذا وكذا درهما قال ان جاء به الى
الاجل فليس عليه مال وهو كفيل بنفسه ابدا الا ان يبدأ بالدراهم فان بدأ بالدراهم فهو لها ضامن ان لم يأت به الى الاجل الذي اجله وعن الصادق ع قال
قلت له رجل كفل بنفس رجل فقال ان جئت به والا فعلي خمسمائة درهم قال عليه نفسه ولا شيء عليه من الدراهم فان قال علي خمسمائة درهم ان لم ادفعه اليه فقال
يلزمه الدراهم ان لم يدفعه اليه وفي اصل المسألة ودليلها تامل لانه يعلم الحكم كون مجرد قوله ان لم احضره الخ صيغة الكفالة وعلى كذا الخ صيغة الضمان وجواز
التعليق فيهما مع اشتراطهم الصيغة الخاصة والمقارنة وعدم التعليق ففيه دلالة على ما ذكرناه من احتمال عدم اشتراط الصيغة الخاصة والمقارنة على الوجه
الذي ذكروه في العقود اللازمة وعدم جواز التعليق فتأمل وللفرق بين الكلامين بمجرد التقديم والتأخير وهو غير واضح بل الواضح الحكم بضمان المال في
الصورتين الا انه قدم في الثانية ما يدل على الجزاء والجزاء بنفسه لا يجوز تقديمه ولعله في الاولى لانه قد ثبت عند بعض المحققين من اهل العربية ان
الحكم في الشرطية في الجزاء والشرط قيد له وظرف ولا حكم بينهما في الحقيقة وعلى تقدير وجوده بينهما ايضا لا يتفاوت بالتقديم والتأخير وهو ظ على ان الدليل
لا ينطبق على المط لان ظ الدليل وقوع الكفالة بالنفس في الصورتين وظ المتن خلافه ويمكن دفعه بان المراد بيان الكفالة بما ذكرها لا وجودها بعينها
فتأمل ويؤيده قوله الا ان يبدأ بالدراهم فهذا اشارة الى ان في الاولى كفالة النفس وفي الثانية كفالة المال وهو ضمانه وكذا في الرواية الثانية ولان ظاهرها
يدل على الاجل وان تعين الاحضار في الاولى والمال في الثانية مشروط بعد الاتيان بالمال وبالاحضار والمسألة في المتن خالية عنهما بل مفهوم الاولى انه
ان لم يأت به الى الاجل يلزمه المال في الاولى ... فيها تعيين الاحضار بل ظاهرها تعيين المال ايضا ولا في الصورة الثانية ايضا تعيين المال بل ظاهرها
لزوم الاحضار فان لم يأت به في الاجل ... المذكور في الرواية لا يظهر كونه ... خصوصا الرواية الثانية وان كان ظ المتن ايضا

ولو اطلق غريما من يد صاحبه قهرا لزمه احضاره او اداء ما عليه ولو كان قاتلا لزمه الاحضار او الدية ولا يجب تسليم الخصم قبل الاجل ولا الممنوع من تسلمه بيد الغير بعد الاجل او المحبوس شرعا ويبرا الكفيل بموت المكفول وتسليم نفسه وباخذ الكفيل الاخر له ولو كفله من اثنين لم يبرا بالتسليم الى احدهما وينظر الكفيل بعد المطالبة بقدر الذهاب الى بلد المكفول واحضاره وينصرف الاطلاق الى التسليم في بلد الكفالة ولو عين غيره لزم والقول قول المكفول له لو ادعى الكفيل انتفاء الحق ولو ادعى الابراء حلف المكفول له فان رد برئ من الكفالة دون المكفول من الحق المقصد الخامس في الصلح ويصح على الاقرار والانكار ما لم يغير المشروع متن

كتاب الكفالة

كما الا ان الظاهر ان المراد ذلك فالحكم المذكور لا يخرج عن اشكال لضعف الروايتين الظاهر انهما غير مجمع عليهما ولهذا نقل المصنف وجها في ح يع ار بعض اقوال الاصحاب عنه ايضا بعض الاقوال لكن بتغيير ما بحيث ما علم الحكم بهذا الحكم بالكلية وسندهما ايضا غير صحيح ولا حسن بل موثق الاولى لداود بن الحصين فانه قال النجاشي ثقة وقال الشيخ في كتاب رجاله واقفي فهو واقفي ثقة والثانية للحسن بن محمد بن سماعة قالوا انه واقفي ثقة وان كان فيها ابان ايضا ولكن هو قيل ممن اجمعت عليه وغيره واضح كونه ناووسيا بل قيل كان ناووسيا في الكتاب الكشي الذي عندي قيل كان قادسيا اي من القادسية فكانه مصحف بالجملة وهو لا يمنع من الحسن فقول لح يع دنى وابراهيم في طريقها ابان بن عثمان بعد ذكره الرواية الاولى محل التامل وكذا قول البعض في الكلام في المستند فان في سند الروايتين جهالة في بعض رجالها فانه لا جهالة ولا ضعف فانه لا نقص في سندها الا انها اشتمل على من قيل انه ناووسي وانه واقفي مع قول النجاشي انه ثقة والقول في الحسن مع قول الشيخ في ست انه جيد النقل يقتضي الحسن الانتقاد وابان مع انه ممن اجمعت كثيرا ما يسمى خبره صحيحا والروايتان بالحقيقة واحدة لان الراوي هو ابي العباس فلا يبعد تركهما او ترك ما قيل فيهما والقول بمقتضى القوانين بان يقال فان كان التعليق مطلقا مبطلا للكفالة والضمان فالمسئلتان باطلتان لذلك الا ان اوقع صيغتهما قبل هذه الشرطية فيعمل بها ويحكم ببطلان الشرطيتين بالحكم المترتب عليهما وان جوز مطلقا او بخصوصهما لكون الشرط من مقتضى الكفالة والضمان فينبغي ان يكون الحكم في الصورتين بالزام الحق المضمون وضمانه ان لم يحضره في الاجل ولا يكلف بالاحضار ولا يكون كفالة بوجه ولكن ان احضره قبل منه وسقط عنه المطالبة بالمال للشرط ولا يبعد حمل الرواية الاولى على هذا بجعل في قوله هو كفيل بنفسه ابدا بانه لا يخلص من تسليم المال الا احضاره وكذا الثانية بان يكون المراد بقوله ولا عليه شيء من الدراهم ان جئ به والظاهر ان المراد في الاولى انه يرجع حاصل الصورتين بهما الى امر واحد في ذ الروايتين تخالف في الحكم ويمكن كون ذلك بحسب اللفظ لا بحسب نفس الامر لوجود تغيير ما في لفظهما فانه ليس منقول لفظا بل معنى فتامل ويمكن ان يكون المراد سبق ذكر الكفالة في الاولى بان قال على نفسه ثم قال ان لم احضره فعلي كذا وفي الصورة الثانية سبق ذكر الضمان بقوله علي المال الى آخره ولا حكم للشرطية ويكون مانعه من سقوط المطالبة بالتفريق فعلم المال في الاولى لحصول الغرض وهو استيفاء الحق كاملا فانه مقتضى الكفالة وان مضى قوله فهو له منا من ان لم يات به الاجل الذي اجله انه ان سلم المال في الاجل وقبله والا فهو ضامن ولا بد من الخروج عن العهدة وكذا في الرواية الثانية ويمكن جعل الدراهم غير الحق الذي في ذمة المضمون عنه بان تخلص المضمون عنه من يد الخصم بقوله لرجل خله على كذا اما بنذر او جعل عوضا لما فعله ونحو ذلك فلا يقبل ضمانه ذلك هذا ما خطر بالبال في توجيه هذه المسئلة ودليلها وفيها كلام كثير للاصحاب خصوصا للشهيد الثاني وتركته لعدم الوضوح الفائدة **قوله** ولو اطلق الخ فهو دليله انه ضامن غاصب لليد فعليه ما اخذ من اليد عضبا او ما هو الظاهر منه وهذا على تقدير الاكتفاء من الكفيل بالمال الى آخره واما على تقدير تكليفه بالمحضا التضرر فكانه بناء على ما اختاره هنا لا يحتمل حملها على تقدير تعذر تسليم المكفول ولو كان الذي خلصه من يد صاحب الحق قاتلا والحق الذي عليه كان قتلا يلزم المخلص الاحضار او الدية ويمكن كون ذلك الحكم في الكفالة ايضا ولكن الظاهر تخصيصه فيما يصح التعدد فتامل **قوله** ولا يجب الخ دليله ما تقدم من عدم قبول الحق قبل الاجل وقد علم ايضا عدم وجوب التسلم وعدم براءة ذمة الكفيل من تسليم المكفول محبوسا وممنوعا من تسلمه بيد القهر والظلم الا ان يكون محبوسا بحق **قوله** ويبرا الخ وجهه ظ ولا كانه مجمع عليه للاصحاب الغرض الرد على بعض العامة حيث اوجبوا المال على الكفيل الا انه قال في ح يع هذا الظاهر يكن الغرض الشهادة على صورته ولا وجب احضاره ميتا ان كان تبشير فيه لانه يستحق الحاضر بدينه مع اشتراطه على الكفيل تعين الكفالة الا انه يحتمل التي ذكره عن بعض الشافعية وقال انه بعيد لان على الاحضار انما يفهم منه احضاره حال الحيوة وهو المتعارف بين الناس والذي يخطر بالبال ان هذا هو المعقول فهو توضيح الكفالة بذلك ولو قصد يمكن الايجاب فكانه مقصود الشارح لا ما قاله بعض الشافعية فتامل وكذا بتسليم المكفول نفسه مؤداة الحق عن الكفيل الا وكذا لو سلمه كفيل اخر لان المقصود حصوله بيد المكفول له في وقت المطالبة من غير مانع وعدم الفرق بين الاخذ من الكفيل وغيره بخلاف اخذ المال فلو سلمه الاجنبي يكون كذلك كما اطلق جماعة كما في يع وغيره ونقل المنع عن الشيخ في تسليم الكفيل الاخر فلو خاصر بعده للمن بيده يجب عنده على الاخر تسليمه وهو بعيد بل قال لو سلمه من جهته ايضا بغير اذنه لم يجب عليه القبول اذ لا يجب عليه قبض الحق الا ممن عليه لكن لو قبل برئ الكفيل لكان جيدا فتامل فيه **قوله** ولو كفله الخ وجهه ايضا ظ لان الحق لهما فلا يبرا بالتسليم الى احدهما كتسليم المال المشترك الى احد الشريكين الا ان يكون المتسلم وكيلا الاخر **قوله** وينظر الخ وجهه ظاهر الكفيل حين غيبة المكفول عن بلد يجب تسليمه فيه واضح اذ يلزم التكليف بما لا يطاق وكون ذلك بعد حلول الاجل الموعود ايضا ظ ومعلوم ان المراد اذا عرف وجوده في موضع معين لا من انقطع خبره **قوله** وينصرف الخ وجهه واضح اذا لم يكن قرينة تدل على تعيين المراد في بلد غير ذلك مثل كونه في برية او محل ليس فيه المطالبة وخرجه في ذلك البلد وغير ذلك بالجملة مع التعيين صريحا او بالقرينة يجب التسليم في المتعين مع عدمه وعدم تعين بدل على عدم ارادة ذلك البلد ينصرف اليه مع وجوده وعدم ما يدل على التعيين ولا يبعد اشتراط التعيين فلو لم يعين يبطل فتامل وقد مر مثله **قوله** والقول الخ وجهه ايضا ظ لان الكفيل قابل بالكفالة وهي من دون ثبوت حق في ذمة المكفول غير معقول فلا يسمع ولا يحلف له نعم لو ادعى الابراء بعدها فهو مدع المكفول له منكر فالقول قوله مع يمينه كما في سائر الدعاوى فان رد اليمين فحلف الكفيل الابراء برئ من الكفالة ولا يبرا المكفول عن الحق فله اخذه منه الا ان يدعي هو ايضا واثبته بالبينة او باقراره او حلفه بعد رد اليمين عليه وهو ظ **قوله** المقصد الخ في كره وغيرها الصلح عقد شرع لقطع التنازع وهو عقد سائغ بالنص والاجماع والنص من الكتاب فتامله نعم وان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا والصلح خير وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ومن السنة من طريق العامة ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا ومن الخاصة ما رواه حفص بن البختري في الحسن بابراهيم عن الصادق عليه السلام قال الصلح جائز بين الناس وسنده اعم والخبر الخاص ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن الباقر ومنصور بن حازم عن الصادق عليهما السلام انهما قالا في رجلين كان لكل واحد منهما طعام عند صاحبه ولا يدري كل واحد منهما كم له عند صاحبه فقال كل الى آخره

ومع علم المصطلحين وجهلهما بقدر المال المتنازع عليه دينا كان او عينا الا ما وقع عليه الصلح ويكفي المشاهدة في الموزون متن

واحد منهما اصطلحا لك ما عندك ولي ما عندي فقال لا باس بذلك اذا تراضيا وقال منصور في حديثه وطابت بها نفسهما لكن ليس فيهما تصريح بالصلح فتأمل
وصحيحة عمر بن يزيد الثقة عن ابي عبد الله قال اذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات ثم صالح ورثته على شيء فالذي اخذ الورثة لهم وما بقي فهو للميت
يستوفيه منه في الاخرة وان هو لم يصالحهم على شيء حتى مات ولم يقض عنه فهو للميت يستوفيه منه في الاخرة وان هو لم يصالحهم على شيء حتى مات ولم
يقض عنه فهو للميت ياخذه به فيها فوائد مثل عدم صحة الصلح باقل مع عدم براءة ذمة المشغول به الا بما اعطى وان صاحب الحق يملكه عوضا عن بعض ماله ومنه
بقضاء الدين عن الميت وانه يبقى في ذمة الغريم وهو للمالك لا ينتقل الى الوارث والاخبار الدالة على اصلاح ذات البين والصلح كثيرة ولكن في الاستدلال بها على
الصلح بالمعنى المذكور تامل فتأمل كما في الايتين وبالجملة لا نزاع ولا شبهة في جوازه في الجملة وانما النزاع في كونه مسبوقا بخصومة متقدمة ودعوى ام لا وهل هو فرع على
غيره ام عقد مستقل بنفسه والظاهر كونه لا نزاع عند علمائنا انه بل عام ومستقل عندهم ولكن الظاهر كونه عاما عن شرط سبق دعوى وخصومة ونزاع ثابت
باجماعهم من غير نقل نزاع عنهم فيه نعم لبعض العامة فيه نزاع بخلاف الاستقلال فانه نقل عن الشيخ في شرح الشرائع انه فرع العقود الخمسة كما هو مذهب
الشافعي فرع البيع ان افاد نقل عين بعوض معلوم وفرع الاجارة ان افاد نقل منفعة بعوض وفرع الهبة ان تضمن ملك عين بغير عوض وفرع العارية ان تضمن اباحة منفعة
بغير عوض وفرع الابراء اذا تضمن اسقاط دين كلا او بعضا والفرق بين الشيخ والشافعي انه لا بد في كل ذلك عنده من سبق دعوى بخلاف الشيخ فعلى هذا الخلاف بينهما
قليل بين ابي الصلاح والشيخ لان عنده حكم الصلح في الاحكام حكم ما يجعل فرعا له في الاحكام ففي الاول بيع فيحتاج الى شرائطه ويجري فيه جميع احكامه
من اشتراط الكيل والوزن والتقابض في المجلس ان كان صرفا وعدم الربا وان قيل باختصاصه بالبيع وغير ذلك من الاحكام وكذا في غيره من باقي العقود والدليل على الحكم
الاول وهو كونه عاما عن شرط سبق نزاع اجماع الاصحاب المفهوم من كره وانه مختلف وانه عقد فيعم كسائره مثل قوله اوفوا والمسلمون عند شروطهم وان الناس
ما يفعلون في اموالهم عقلا ونقلا حتى يعلم المانع وقوله الصلح جائز فانه يعم وصحيحتا محمد بن منصور وغيره عن ابي عبد الله وهما صريحان في ذلك وكذا صحيحة الحلبي
في الرجل يكون عليه الشيء فيصالح فقال اذا كان بطيبة نفس من صاحبه فلا باس وصحيحة عمر بن يزيد المتقدمة وصحيحته ايضا قال سالت ابا عبد الله عن رجل ضمن على
ضمانا ثم صالح على بعض ما صالح عليه قال ليس له الا الذي صالح عليه ومثلها في الموثق عنه ويحتمل كونهما هي بعينها الا انه نقلها في باب في بحث الصلح بسند موثق
لعبد الله بن بكير مع وجود محمد بن خالد كانه البرقي وقيل فيه شيء وفي بحث الضمان بحذف السند عن عمر بن يزيد ولكن ما رايت ان سنده اليه في الفهرست صحيحا قلت
الصحيح فتأمل وفيها دلالة على ان الضامن انما ياخذ ما اعطى لا ما ضمن فتأمل وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله في الرجل يعطي اقفزة من حنطة يطحنها بدراهم فلما فرغ
الطحان من طحنه نقده الدراهم وقفيزا منه وهو شيء اصطلحوا عليه فيما بينهم قال لا باس به وان لم يكن ساعره على ذلك وغير ذلك من الاخبار والاجماع كما في كره
مع عدم ظهور المخالف منا واما التعريف فيحتمل ان يكون بناء على جعله شاملا له لا الاصحاب والعامة لانهم يحققون معهم في مسائل فجعل التعريف للمتفق بينهم ويحتمل
ان يكون ما شرع لقطع النزاع اصالة كما هو الظاهر وهو لا ينافي جريانه في غير النزاع ايضا وان لم يكن ذلك مقصودا منه كما قيل في قوله تعالى اعدت للمتقين اي الجنة
اعدت للكافرين اي النار فانه لا ينافي دخول غير المتقي الجنة والعاصي الغير الكافر النار على ان التعريف غير منقول من الشارع لانه غير معلوم ثبوت حقيقة شرعية
اصلا فكيف هذا الخصوص فهو اصطلاح بعض الفقهاء وكل من لم يجعله اعم اكتفى به ومن جعله عاما لم يكتف به بل يعرف بما يقتضي مذهبه والاحكام الثابتة عنده واما
النزاع الثاني الذي وافق فيه ط بعض الجمهور على ما نقله في شرح الشرائع فما نعرف وجهه فان الظاهر ان غير البيع ليس ببيع ولا فرع في احكامه فلا يكون حكمه وان افاد فائدته الا
بدليل والدليل ليس بواضح فكان قول ط نقل عن العامة لا مذهب له ولهذا قال في كره الصلح عند علمائنا اجمع عقد قائم بنفسه ليس فرعا على غيره وما نقل عن ط
خلاف وظاهر الادلة المتقدمة يقتضي عدمه ايضا وهو ظاهر فتأمل فكانه نقل عقد البيع بقيد تمليك عين معلومة بشيء معلوم ومثله في تعريف الاجارة فيكون الصلح
راجعا الى احد الامور المذكورة ولا يكون عقدا براسه للاصل وصدق تعريف غيره عليه فتأمل ولعله ظهر من الادلة المتقدمة كونه جائزا عاما ما لم يجعل الحرام
حلالا بان يجعل الصلح مشتملا على ربا وان عمم الربا في البيع وغيره ولكن المصنف يعمم فصرح في كره بجواز الربا وعدم اشتراط القبض في المجلس اذا كان الصلح في الثمن
بمثله وغيره مما ثبت تحريمه مثل استرقاق حر واستباحة بضع محرم وبالعكس مثل عدم الانتفاع بما هو حلال مثل ان لا يطأ زوجته وامته ولا ينتفع بماله الحلال ونحوها
وهو ظاهر معتبر في جواز جميع العقود بل يعتبر في جميع الامور الجائزة عدم اشتماله على حرام الا انه جرى عادتهم في انهم انما يذكرون هذا في الصلح فقط فكانه لوروده
في الخبر المتقدم والذي يأتي ولتجويزهم على العقود بعضون وهم من توهم من الجهال ثم اعلم ان ظاهرهم اشتراط الصيغة الخاصة للايجاب والقبول والمقارنة
كما في سائر العقود اللازمة فانه عقد لازم للادلة المتقدمة مثل اوفوا بالعقود ولان الاصل فيها اللزوم ولكن في اقتضاء كونه عقدا لازما ذلك بحث تعد وظاهر الاخبار
المتقدمة خلاف ذلك خصوصا صحيحتي محمد ومنصور والاصل كذلك والبحث في جواز المعاطاة مثل ما تقدم فكانه ما ذكر المص هنا وفي كره وغيرها انه لا بد من
الايجاب والقبول والمقارنة على حد سائر العقود حوالة عليه ويكون له منه التأمل فتأمل ولعله ظهر مما تقدم صحته مع الاقرار والانكار ما لم يشتمل على منهي عنه من عموم
الادلة المتقدمة والاجماع المدعى الصريح في كره قال يصح الصلح على الاقرار والانكار عند علمائنا اجمع وبه قال ابو حنيفة فكان الاصحاب يريدون الرد على الشافعي
حيث منع في الانكار فان كان فيه حق متعلق بانكاره بحيث لا يصلح لذلك مثل كون ما يصالح عليه استرقاق حر وتحريم بضع فيبطل وان كان غير ذلك فيصح
فقط وهو ظاهر ولكن معنى صحته مع الانكار غير ظاهر ولعل المراد انه ان لم يكن احدهما عالما ببطلان دعواه والذي يعطي شيئا يكون عالما فقط ويعطيه لقطع
النزاع وعدم الحلف فهو صحيح ظاهرا وفي نفس الامر واذا كان المدعي عالما بالفساد فهو غير صحيح في نفس الامر ولا يملك شيئا وكذا ما زاد على حقه مع
الاقرار ايضا واما اذا كان كلاهما او المنكر فقط عالما فلا يبرأ ذمته من شيء في نفس الامر الا ما اعطى ولا يصير ذلك الصلح وانما يملك عوضا عن ماله فتأمل قوله
ومع علم المصطلحين الخ اشارة الى شرائط صحته قال في كره اركانه اربعة المتصالحان ويشترط كونهما جائزي التصرف كما في سائر العقود ورضاهما اجماعا والمصالح
عليه والمصالح عنه ويشترط فيهما التملك فلو كان غير مملوك مثل خمر واسترقاق حر واستباحة بضع محرم لم يقع ولم يفد العقد شيئا بل يقع باطلا بلا

خلاف

ويصح على عين بعين ومنفعة وعلى منفعة بعين ومنفعة ولو صالحه على دراهم بدنانير أو بالعكس صح وإن لم يتقابضا وهو لازم من الطرفين لا يبطل إلا بالتراضي
ولو اصطلح الشريكان على اختصاص أحدهما بالربح والخسران والآخر برأس المال صح ويعطى مدعي الدرهمين بيدهما أحدهما ونصف الآخر ومدعي أحدهما نصف الآخر

خلافه وكذا يبطل على مال الغير لعدم الملكية والنسبة إليهما ولا يشترط العلم بما يقع الصلح عنه لا قدرا ولا جنسا بل يصح سواء علما قدر ما تنازعا عليه أو جنسه أو جهلاه دينا كان أو عينا وسواء كان أرشا أو غيره عند علمائنا أجمع وبه قال أبو حنيفة لعموم قوله تعالى والصلح خير وقوله ع الصلح جائز والروايات المتقدمة خصوصا صحيحي محمد ومنصور واعلم أنه لا كلام في الصحة مع علمهما أو جهلهما مع أي شيء كان المصالح عنه وأما مع جهلهما بالكلية فلذلك فهو أيضا صحيح مع حصول الرضا لما تقدم من الأدلة خصوصا الأخيرة وأما إذا علم الغلط والتبين وأمكن إيصالها بعينها أم لا فإن كان العالم هو صاحب الحق فقط دون الغريم ورضي بالصلح الواقع وإن كان بأقل فالظاهر أنه أيضا صحيح في نفس الأمر [illegible] وإن كان العالم هو الغريم فقط وكان الحق عينا يمكن إيصالها فيشكل صحة الصلح في نفس الأمر وإن كان ما يصالح عليه أكثر إلا أن يعلمه ويصرح بما كان في نفس الأمر به ويمكن مع عدم ذلك الصحة بالنسبة إلى المستحق ظاهرا [illegible] وكونه عوضا مقاصة أو الحيلولة ثم إن كان مما لا يمكن الإيصال فالظاهر الصحة بالأكثر والمساوي لا بالأقل إلا مع الإعلام [illegible] المتقدم وإن كان دينا فلا كلام مع المساواة والزيادة وأما مع نقصان ما يصالح عليه من الحق فلا يصح ولا يبرأ إلا بالإعلام أو الرضا الباطني بالعلم الشامل لما يكون ويبعد ذلك يصح فيما قابل الأبعاض ويبرأ عنه بل لا صلح وإنما الإبراء في الحقيقة لإيصال بعض الحق لا للصلح كما قالوا [illegible] وهو ظاهر من القواعد المقررة ويدل عليه أيضا رواية علي بن أبي حمزة قال قلت لأبي الحسن ع رجل يهودي أو نصراني كانت له عندي أربعة آلاف درهم فمات أيجوز لي أن أصالح ورثته ولا أعلمهم كم كان قال لا يجوز حتى تخبرهم ولا يضر ضعفه على بن أبي حمزة بأنه البطائني الواقفي المردود لأنه الذي يروي عن أبي الحسن ع [illegible] وصحيحة عمر بن يزيد المتقدمة ولأن دليل الصحة مع الجهل مخصوص بصورة الجهل الذي تقدم كما مر في صحيحي محمد ومنصور ولا فرق فيما تقدم في الصلح مع الإقرار والإنكار وأما معلومية ما يقع عليه الصلح فالظاهر أنه لا نزاع فيه وإن لم يكن هو ثمنا يصالح عنه مثل ما تقدم في صحيحي محمد ومنصور لأنه طرف العقد ومقصود المعلومية فلا بد أن يكون معلوما بما يندفع الغرر كما في سائر العقود ولكن الظاهر أنه يكفي العلم في الجملة إما بوصفه أو مشاهدته ولا يحتاج إلى الكيل والوزن ومعرفة أجزاء الكرباس والقماش والثياب وذوق المذوقات وغير ذلك مما هو معتبر في البيع ونحوه للأصل وعدم دليل واضح على ذلك وعموم أدلة الصلح المتقدمة ولأن الصلح شرع للسهولة والارفاق بالناس ليسهل إبراء ذممهم [illegible] الضيق ولأنه مبني على المسامحة والمساهلة [illegible] ويكفي المشاهدة في الموزون وإن خالف فيه البعض قال في الدروس الأصح أنه يشترط العلم في العوض فإن أمكن [illegible] ولو تعذر العلم بما صولح عليه جاز [illegible] ولو كان تعذر العلم لعدم المكيال والميزان في الحال ومساس الحاجة إلى الانتقال فالأقرب الجواز وهو مختار [illegible] أيضا ولا نعرف له دليلا وما تقدم [illegible] ويؤيده التجويز عند التعذر فإن ذلك لا يجيز في البيع عندهم ثم إن ثبت كونه فرعا فثبت عنه جميع ما ثبت في أصله فيكون الشرط فيه أيضا [illegible] والله يعلم فتأمل واحتط ولا يختص بشيء فإنه يجوز لإسقاط الدعوى وإسقاط الخيار والتحجير والأولوية في موضع مباح مثل موضع من السوق والخان والمسجد والمدرسة صرح به في [illegible] وغيرها فتأمل في نحو المسجد قوله ويصح على عين الخ الأقسام أربعة ووجه صحة الكل واضح وهو عموم أدلة الصلح من غير مانع قوله ولو صالحه على دراهم الخ وجه الصحة صلح من غير قبض في المجلس هو كونه عقدا برأسه معاوضة وعدم دليل على اشتراط القبض في المجلس إلا في بيع الصرف وكذا يصح مع اشتمال زيادة أحدهما على الآخر وإن كانا ربويين على رأي لعدم [illegible] لأن الربا عنده مخصوص بالبيع ولكن قوى في الدروس جواز صلح [illegible] إن كان الربا [illegible] [ما عنه على [illegible]]
هنا إبراء ولأن رواية [illegible] قائلا بأنه عقد برأسه لا فرع [illegible] ولا بد من كون [illegible] ثم قوله وهو لازم من الطرفين الخ دليله ما تقدم من أوفوا ونحوه وأنه عقد برأسه نعم لو قيل بالفرعية يكون جائزا في بعض الأفراد مثل أن يكون عارية أو هبة فلا يبطل إلا بالتراضي ولعل وجه جواز الإبطال بالتراضي والتقايل الإجماع وأنه أكل مال بطيب نفس وتجارة عن تراض كما في إبطال سائر العقود قوله ولو اصطلح الخ دليله عموم أدلة الصلح صحيحي الحلبي وأبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله ع في رجلين اشتركا في مال فربحا فيه ربحا وكان من المال دين وعين فقال أحدهما لصاحبه أعطني رأس المال والربح لك وما توى فعليك فقال لا بأس به إذا اشترط وإن كان شرطا يخالف كتاب الله رد إلى كتاب الله عز وجل وفيهما أيضا دلالة على عدم الصحة مع الشرط المخالف لكتاب الله كما هو ظ [illegible] وتقدم على عدم اشتراط [illegible] هذا الحكم بما إذا كان الشرط في الانتهاء لا في الابتداء لأنه لو كان فيه لبطلت الشركة لمنافاته وضع الشركة والخبر مشعر بما شرطناه فإطلاق المص وغيره غير جيد ويمكن أن مراد المطلقين ذلك ويحتمل الصحة على إطلاقه وتأويل الرواية بأن المراد من الاشتراط قوله أعطني رأس المال الخ يعني [illegible] رأس المال الخ ويؤيد البطلان إذا كان الشرط في أثناء عقد الشركة أو مقدما المانع عدم لزوم الشرط إن كان متأخرا عن العقد عندهم ويحتمل الصحة مع الشرط في الابتداء [illegible] الانتهاء أيضا بمعنى أنه يلزم مقتضى الشرط على القائل ويجوز له المعاملة بذلك المال وله الربح وعليه الخسران وعليه عوض مال القابل وإن لم تكن فيه خاصية الشركة [illegible] ويرجع حاصله إلى القرض وهو مقتضى عموم أدلة الصلح فلو كان المراد بالبطلان هذا المعنى فلا نزاع وإلا فيمكن النزاع على أن في إشعار الخبر بكونه في الانتهاء [illegible] الظاهر صحة الصلح وتحقق الشركة وإن كان الشرط في أثناء المعاملة أو بعدها والظاهر أنه ليس في الخبر بكونه شرطا في الانتهاء [illegible] في ذلك نعم إنه مخصوص بما بعد المعاملة بل ظهور الربح وكون بعض المال دينا وبعضه عينا والظاهر أنه ليس بشرط بالاتفاق ثم قوله ويعطى الخ ذلك أي لمدعي الدرهمين اللذين في يدهما ومدعي أحدهما الدرهم والنصف وللآخر النصف إذا لم يكن لأحدهما بينة أو تكون لهما بينة من غير رجحان ولم يحلف أحدهما أو يحلف كلاهما فإن كان لأحدهما بينة فقط فكل المدعى له وكذا إن حلف أو نكل الآخر اليمين على عدم استحقاق الحالف وإن كان في يد أحدهما وحلف الخارج فهو له وإلا فهو لصاحب اليد مع الحلف [illegible] لأن أحدهما للأول بلا نزاع وهما في الآخر سواء فيقسم لعدم الترجيح والظاهر أن لكل واحد منهما حلف صاحبه على عدم استحقاق صاحبه منه فإن نكل أحدهما فالكل للآخر كما تقدم وكأنه مجمع عليه ومستنده ما تقدم ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله ع في رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما الدرهمان لي وقال الآخر هما بيني وبينك قال فقال أبو عبد الله ع أما أحد الدرهمين فليس له فيه شيء وأنه لصاحبه ويقسم الدرهم الثاني بينهما نصفين

[فاذا وضح ... بالصلح]

وكذا لو اودعه احدهما ثوبين والاخر ثوبا واشتبها وتلف احدها من غير تفريط ويقسم ثمن الثوبين المشتبهين على نسبة راس المال .

ولو صدق احد المدعيين لعين بسبب يقتضي الشركة كالميراث وصالحه على نصفه صح ان كان باذن شريكه والعوض

لهما والا ففي الربع وان لم يقبض الشريك لم يشركه في المقبوض

ولا يخلو الا وسال لا منجمع عليه لما مر من الظا انها سيقة في الفيقه المتقدم وكذلك كلام الاصحاب انا طلقوا بناء على الظا والقواعد المقررة فتم قال تحكره في هذا انه لو وجد بينة والاقرب اشتراكا بدون اليمين فيحلف كل منهما على استحقاق نصف الاخر الذي تصادمتهما عواما فيه فمن نكل منهما قضي للاخر ولو نكلا او حلفا معا قسم بينهما الخ وفيه ايضا انه بعض الفقهاء وان ذكر البعض بان الظا انما الحلف مع طلب صاحبه على عدم استحقاق صاحبه في المدعى لا على استحقاقه في كلام كرما انه اعرف **قوله** وكذا الخ الحكم السابق بعينه جار فيما لو اودع شخص درهمين عند شخص والاخر درهما فامتزجت ثم تلف احدها فاسواء كان بالخيار ونقص بقدر الا لا انه على تقدير التفريط باخذ اثنا لتالف من الودعي لا من ضامن وعلى تقدير العدم لا يضمن اذ في صورة الضمان يكون لكل واحد نصف ويكون التزاع في الرجوع والاخذ من الضامن ولهذا الباقي ودليله وتفصيله يعلم مما تقدم ويدل عليه ايضا رواية السكوني عن الصادق عن ابيه عن ابائه في رجل استودع رجلا دينارين واستودعه اخر دينارا فضاع دينار منهما فقضى لصاحب الدينارين دينارا ويقسمان دينارا الباقي بينهما نصفين ولا يضر ضعف السند للقطع الية بنفسه هذا في غير المتساوي الاجزاء كالدراهم واما اذا كان في المتساوي ففي الصورتين يحتمل كونه مثل ما تقدم والاولى الاعدل ان يقسم الباقي بنسبة المالين فيقسم ثلاثا فيعطى صاحب القفيزين من الحنطة الباقية ثلثين وصاحب القفيز الواحد ثلثا وفي الفرق وكونه الظ ذكره في كره قدس الله سره وقريب منه ما ذكره بقوله ويقسم ثمن الثوبين المشتبهين على نسبة راس المال يعني لو اشترى احد ثوبا بعشرة مثلا والاخر بعشرين واشتبه احدهما بالاخر بحيث لا يتميز فان رضي احدهما بما يريد الاخر ولم يتعاسرا فهو ظ وان لم يرض احدهما بما يرضى به الاخر عشرة لثمنين لان الظا عدم التغابن بعد انهما اشتريا بما ذكر وبيعا كذلك كثيره في كره وغيرهما وفيه تامل لرواية اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله في الرجل يبضعه الرجل ثلثين درهما في ثوب واخر عشرين درهما في ثوب فبعث الثوبين فلم يعرف هذا ثوبه ولا هذا ثوبه قال يباع الثوبان فيعطى صاحب الثلثين ثلثة اخماس الثمن والاخر خمسي الثمن قال قلت فان صاحب العشرين قال لصاحب الثلثين اختر ايهما شئت قال قد انصفه ولعل عدم صحة السند للارسال عن الحسين الى العلا لانه نقل الشيخ عنه بغير واسطة وهو معلوم وجود الواسطة بينهما وهي غير معلومة مع عدم توثيقه وقبل ما في اسحق من القول لا يضر عندهم لانها مقوية للدليل المتقدم والشهرة وفي الدليل تامل والشهرة ليست بحجة وغير بعيد الحكم على الظا بان يعطى الاجود الذي يسوى اكثر لصاحبه والا كذلك لان الظا ان كل احد يلاحظ ماله ولا يتغابن كثيرا فان لم يتفاوت فلا يبقى النزاع وان وقع فلا يبعد التساوي في الثمن او القرعة انهما الا متساويان في القيمة ويمكن تاويل الرواية بذلك ونقل عن صرح في يع التفصيل بانه ان امكن بيع كل واحد منفردا بيباع ويعطي اكثر الثمنين لصاحبه الاقل كذلك بناء على الغالب من ابيا امكن خلافه الا انه نادر ولا اثر له شرعا فان الغالب الحكم فيه بالمتعارف والغالب ان لم يكن التفاوت في الثمنين فلا اشكال وان لم يكن البيع الا معا فيقسم بنسبة الثمنين لما مر من سعد ويحمل الرواية وعن ابن ادريس القرعة وتحسينه في شرح يع مط او في غير محل النص ونقل عن شرح تحسين هذا وحسنه ايضا ولعل تفصيل العلامة راجع الى ما ذكرناه فانه اذا علم اكثرهما ثمنا والحال انه على تقدير البيع يعطي الاكثر لصاحبه فيمكن عنده اعطاؤه اليه بعينه ولا يحتاج الى البيع وهو ظ نعم ان بيعا فيكون كما ذكره ويبعد عدم امكان بيعهما الا معا الا ان يفرض في غير الثوبين واما القرعة فالظ انها ليست في محلها لما مر من الدليل على التمييز والحكم للاكثر لصاحبه **قوله** لو صدق الخ يعني لو ادعى اثنان عينا في يد ثالث مثل دار او ثوب او غيرها بانها لهما بالمناصفة وصرح كل منهما بسبب التملك بحيث يقتضي المناصفة مثل كونهما تملكاه بالارث في ذلك او توكيلهما واحدا بالشراء شيئا عاما صفقة في عقد واحد وصدق المدعى عليه احدهما فيما يدعيه بمعنى كون النصف له وكذب الاخر نصا ذلك النصف لهما معا بالمناصفة لما تقدم انه مشترك بينهما مشاعة باقرارهما فلو صالح المقر له المدعى عليه يبنى على ان ذلك النصف للمقر به فان كان باذن شريكه او اذن بعده على تقدير جواز الفضولي صح الصلح على تمام النصف ويكون العوض بينهما نصفين كالاصل والا صح في ربع المقر له بنصف ما صولح عليه ويبطل في ربع شريكه ويكون هو شريكا مع المدعى عليه ظ بذلك وهو ظ واما اذا لم يصرحا بما يقتضي الشركة المشاعة سواء صرحا بما ينافيه ام لا لم يكن ما اقر به لاحدهما مشتركا بينهما . لعدم الدليل ثبوت ملك احدهما لا يستلزم ثبوت ذلك للاخر ايضا وهو ظ نعم ان ادعى احدهما على الاخر ذلك يكون دعوى فحكمها حكم ساير الدعاوى ثم اعلم انه قال في شرح يع بعد تقرير المسئلة هذا تقرير ما ذكره المص وجماعة وفيه بحث لان هذا انما يتم على تنزيل البيع والصلح على الاشاعة بمعنى انه لو باع شخص حصة من مال مشترك مثل النصف لم ينصرف الى ماله بل الى النصف المعلوم المشاع مط فيكون المبيع ربع البائع وربع الشريك وهم لا يقولون به بل يقولون انه مخصوص بنصف البائع والصالح بل انما ينزل على ذلك الاقرار فلو اقر بالنصف للغير يكون اقرارا بربعه وربع الشريك له وجهه ان البائع انما يبيع شأن نفسه ولا يبيع مال الغير الا فضوليا او وكالة وهما بعيدان فينصرف الى ماله كما هو المتبادر والمتعارف بخلاف الاقرار فانه كالشهادة بانه لفلان وهو قد يكون في ماله وقد يكون في غير ماله وهيهنا ينبغي ان يكون مما يصالح عليه هو نصف المقر له فيكون العوض كله له والنزاع يبقى للشريك مع المتشبث هذا ان كان الصلح على النصف مط او نصفه واما اذا صالح المقر له على النصف المقر به له كان منزلا على الاشاعة لانه تابع للاقرار المنزل على ذلك فيكون قول المص والجماعة صحيحا ويمكن تنزيله على ذلك وهذا توجيه حسن لم ينبه احد عليه نعم قال ش في بعض تحقيقاته ويحتمل انصراف الصلح الى حصة المقر له ويكون العوض كله له ونبه الشيخ على ذلك وقد اطلقوا هذا حاصل كلامه وفيه بحث ما لان قول الجماعة ذلك انما هو في مال المشترك من غير نزاع للبائع والمصالح وفيما نحن فيه ليس كذلك لوجود النزاع وعدم ثبوت نصف ما اقر له بل انما ثبت له بحسب الشرع الربع لان المفروض ان جميع ما ثبت له مشترك بينه وبين شريكه بحسب نفس الامر وحكم الشرع ظاهرا باقرارهما والظ انه لا نزاع في ان المقر به مشترك بينهما ويفهم من كلامه ايضا فما صالح الا على ربعه وربع شريكه اذ ليس نصف المصالح عليه الا ذلك ولا يمكن له مصالحة النصف المخصوص به لما مر ولما سيجيء وهو ظ واما ثانيا فانه على تقدير تسليم ذلك هذا تنبيه مر تحرير لم تعلم انه ما اصطلح الا على النصف الذي اقر له المتشبث وما قصد المتشبث المقر له الا ذلك فينصرف

وليس عليه للصلح اقرار بخلاف بعني وملكني او اجلني او قضيت وابرأت ولو ادعى اثنان استحقا الصلح العوضين بطل الصلح ولو صالح على درهمين عن اثنين عن درهم صح ولو صالح المنكر مدعي الدار على سكنى سنة صح ولا رجوع وكذا لو اقر ويقضي للراكب دون قابض اللجام ويحكم لصاحب الحمل لو تداعيا الحمل ولصاحب البيت لو تداعيا الغرفة المفتوحة الى الاخر ولهما البيت بجدرانها لو تنازعا الاعلى ولصاحب الغرفة بجدرانها لو تنازعا الاسفل وكذا في سقفها عن الاسفل ولمن اتصل بناء الجدار ببنائه لو تداعياه ولصاحب السقف عليه مع

كتاب الصلح

اليه وان كان مطلقا ومقيدا بكونه الذي له لانه الذي له بحسب الظاهر ورضي المقر له بالصلح عليه اما ثانيا فلانه لا يحتاج هنا الى بحث وتوجيه لان كلامه بل صريح في ان المصالح عليه انما هو النصف المقر به انه يصالح المقر الاعليه ما ثبت بحسب الظاهر الشرع للشريك المصالح الاذلك ما لو صرح بانه انما صالح عن النصف الذي له في نفس الامر غير المشاع والمقر به كان المقر عالما وصححوه بلزمه الاقرار بثلثة ارباع العين الربع للشريك مع النصف للمصالح وهذا بعيد لانه منكر للنصف الاخر ويقول ان ليس للاخر فيه شيء اصلا ولهذا ما نوبله لا صحابنا الى هذا الاحتمال وحكموا مطلقا بما مر من الحكم كما قالوه ذلك سواء قال صالحتك على النصف المقر به او نصفي او اطلق فيتصرف الى الاول للماء الا ان يصرح لم يقع الصلح لعدم رضا الطرف الاخر وهو المقر له منه علم انه لو قال في قصد ما لي من غير علم لا يسمع فان المقر له يقول الى ما اشتريت الا ما اقررت به وهذا مسموع منه وعلم ايضا ان احتمال الذي يتبعه فيه الشيخ علي ليس بجيد بل المتبادر هو الظاهر والبحث المتاخرين خصوصا الشيخ علي قليلا ما يخرجون منه مع منعهم لهذا وقوة دليل خلافه ويخرجون في مثل هذه المواضع فكان غرضهم مجرد ابداء الاحتمال لا الفتوى به وينبغي مراجعة كلامهم وعلى تقدير الفتوى فالظاهر انه في المطلق او بنصفي لا الاخر **قوله** وليس الخ وجهه ظاهر مما تقدم من ان الصلح يصح مع الانكار بخلاف بعني وملكني او اجلني فانها لا يمكن بدون كون المال للمخاطب ولموكله او لمولى عليه لكن الظاهر في الاول للبيع انه ابتداء حتى يحصل غيره فهو اقرار بعد كونه له للمخاطب وكذا قضيت وابرأت وهو ظاهر لانه يرجع ويقول لغير المخاطب يترتب عليه الفرع **قوله** ولو ادعى الخ وجهه ايضا ظاهر ان كان الصلح على المال المستحق كما هو الظاهر من قوله العوضين وان كان على الذمة ثم سلم المستحق فلا يبطل بل يطالب بالعوض ويرد المستحق الى اهله **قوله** ولو صالح الخ يعني اذا اتلف شخص على اخر شيئا قيمته درهم مثل ثوب صالحه على درهمين مثلا صح الصلح وجهه على قول المص ان الصلح عقد برأسه عند ثبوت الربا في الصلح وكونه مخصوصا بالبيع كما هو ظاهر اكثر كتبه وان تنظر في موضع من كره في بحث الصلح ظاهر واما على القول بالعموم او قول الشيخ بانه تابع فيشكل الا ان يقال ليس في ذمته الا الدرهم لا الثوب فيلزم الربا نعم لا يلزم القبض في المجلس لا على القول بالفرعية الا ان يقال ان الضمان في القيمي ايضا هو للعين المتلفة فوقع الصلح عنها على الدرهمين وهو مذهب البعض كما نقل في ح يع وليس ببعيد للاصل في الموضعين فتامل **قوله** ولو صالح الخ وجهه ايضا علم مما سبق من انه ليس بفرع فيلزم مطلقا مع الانكار والاقرار نعم على القول بالفرعية عارية فليس بلازم فلصاحبه الرجوع **قوله** ويقضي الخ يعني اذا ادعى الدابة راكبها وقابض لجامها يحكم بانها للراكب مع اليمين لانه منكر وصاحب يد والقابض مدعي خارج اذ الركوب قوي في القبض بالنسبة اليه كالعكس وقيل هما متساويان ولا رجحان فلا قوي كما في الثوب الذي قبض اكثره شخص واقله اخر ويمكن اعتبار القراين مثل كون الدابة بحيث يعلم عادة كونها للراكب دون القابض فيحكم له او العكس بخلاف الملبوس غير الجل الذي يؤخذ به الراكب يمكن اعتبارها في الثوب المذكور فتامل ثم انه معلوم ان المراد مع عدم ظهور تقدم تصرف منهما او كان الحكم له في ح يع هذا بالنسبة الى المركوب اما بالنسبة الى السرج فهو للراكب كون اللجام للقابض فيكون الجل والرحل كذلك فتامل فانه بعيد ان يكون اللجام لشخص والدابة لاخر وكذا الجل والرحل فالحكم غير واضح خصوصا اذا كان المقبوض حبلا على راس اللجام **قوله** ولصاحب الخ يعني يحكم لصاحب الحمل اذا جذب غيره اذا ادعاه هو وما يظن انه بقرينة ما تقدم مع الخلاف والعجب انه ما اشار هنا الى الخلاف كانه احاله على الظ ويمكن ان يكون المراد مدعيا احد صاحب الحمل والاخر لا تصرف له ولا يد له بوجه فانه ح لا ينبغي الخلاف في انه لصاحبه فتامل كما في قوله ولصاحب البيت الخ اي لو تداعى اثنان الغرفة التي على بيت احدهما ولها باب الى الجانب الاخر الذي هو في تصرف المدعي الاخر فيحكم بها للذي له الغرفة فوق بيته لا للذي له باب الغرفة الى جانب بيته وجهه ظ **قوله** ولصاحب الخ يعني يحكم لصاحب البيت الاسفل بجدران بيته الذي عليه غرفة لشخص وهو محل جدار ايضا اذا ادعاه صاحب البيت وصاحب الغرفة ولصاحب الغرفة اذا كان النزاع في جدران الغرفة وجهه ان الظ وضع اليد على البيت وضع على جداره فان الظ انه جزء تابع وان اليد عليه يتحقق فهذا ويؤيده الشهرة واستشكل في كره ولعله ما اختار في لف قول ابن الجنيد بان الحكم باشتراك جدران البيت دون جدران الغرفة لان تصرفه اكثر وانتفاعه والاول بجده اظهر واما اذا كان النزاع في سقف الاسفل الذي هو ارض الغرفة فالظ انه لصاحب الغرفة لان تصرفه وحاجته اليه اكثر ويحتمل الشركة لاختصاص صاحب الاسفل به اذا كان البناء بحيث لا يمكن كونه منفصلا عن جدار البيت ولا يمكن بنائه على حدة والا فيختص بصاحب الغرفة وهذا اقرب قال في ح يع فوضع سقف يمكن بنائه منفصلا عن جدار البيت ولا يمكن احداثه لان المتصل الذي لا يمكن فصله كالجزء للجدار فالعمل بالقراين العادات غير بعيد والا فالاشتراك والتساوي واختصاص صاحب الغرفة لا غير ولكن العادات التي نعرفها الا ان يقتضي رجحان قول المص فكانه مبني على ذلك فتامل ويحتمل كون قوله على بابه اشارة الى الخلاف في جدران البيت ايضا **قوله** ولمن اتصل الخ اذا ادعى اثنان في جدار فان كان لاحدهما فقط عليه ما يدل على ملكيته ويده فهو له مثل كون بنائه متصلا بالجدار المتنازع فيه وكان المراد بالاتصال تداخل الاحجار بالبناء المختص على وجه بعد كونه محدثا وكذا لو كان عليه لاحدهما سقفا ويكون في ملكه وغير ذلك ان كان لهما او لا يكون لاحدهما عليه ما تقدم فهو مشترك بينهما **قوله** ولمن اليه معاقد القمط في الخص يعني اذا كان الذي ادعيا خصا اي جدارا من القصب ولم يكن علامة مرجحة لاحدهما فهو لمن كان عقود القمط الى جانبه القمط ما يشد به الخص من ليف وخوص وغيرهما ودليله العرف والعادة بانه هكذا يفعل فانه يدل على ان الذي صنعه وعقده كان واقفا في ملكه ويؤيده الشهرة ورواية عمرو بن شمر عن جابر عن الباقر عن ابيه عن علي عليه السلام انه قضى في رجلين اختصما في خص ان الخص للذي اليه القمط ومثله رواية عن العامة فهي تدل على اعتبار القراين قال في ح يع الرواية ضعيفة الا ان الاصحاب تلقوها بالقبول وردها في نع وح حكم الخص حكم الجدار بين الملكين وكانه اوفق بالاصول والقوانين الا انه يفهم من ح يع وكره الاجماع لانه قال عند علمائنا يحكم لمن اليه وجه القمط ويدل عليه ايضا رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن خص بين دارين فزعم ان عليا عليه السلام قضى به لصاحب الدار الذي من قبله وجه القماط على ان رواية عمرو مذكورة في الفقيه بطريق ضعيف ورواية منصور مذكورة في يب وفي الفقيه بطريق صحيح وبطريق اخر حسن في الفقيه مثل ذلك ثم مذكور ... [illegible]

ولمن اليه معاقد القمط والخص
لصاحب العلو والدرجة والخارج عن المسامت الى العلو لصاحب السفل وبينهما الاث في السقف تحته الدرجة والثوب الذي في يد احدهما اكثر والعبد الذي عليه ثياب احدهما
ثياب الجدار غير المتصل القائم ولا ترجيح بالخوارج والروازن فيحكم في هذه الصور مع عدم البينة لمن حلف ولو حلفا او نكلا فهو لهما ولا يجب على الجار وضع خشب جاره
على حائطه بل يستحب فان رجع في الاذن قبل الوضع صح ولو رجع بعده لم يجز الا بالارش ولو انهدم لم يعد الطرح الا باذن مستانف ويصح الصلح على الوضع بعد تعيين
الخشب ووزنه وطوله ش

كذا في كره ايضا فالمثل لا ايراد ولا اشكال بما تقدم وان احتمل كونها قضيته في واقعة بغير بيان فلا يتعدى ثم قوله بلصاحب الخ يعني يحكم لصاحب العلو بالدرجة ان
ادعاها وصاحب السفل لا نفقا ولا انتفاع له بضرورة اليها دون صاحب السفل والمعتد يحكم بان الامر الذي يكون لا بد لشخص ومتاخر ان لم يكن هو مختص به
لم يمكن التفصيل بانه ان كان سلما محطوطا في غير محل الصعود فهو لمن المحل له لانه في ملكه فاليد له وان كان في محل مربوطا بها لو تقدم لانه لصاحب
العلو وان كان في ما لصاحب السفل لما تقدم ولكن مع فرض لزومه للصعود وكذا لو كان معمولا بالجص واللبن لما تقدم هكذا يفهم من كره ثم في
البحث في الخزانة التي تحتها فالظاهر انها لصاحب السفل لا تصالها بملكه ووضع يده عليها سواء كانت صغيرة او كبيرة مثل بيت يطبخ ويخبز فيه ويكون سقفها
لصاحب العلو فهو معلوم اختصاص صاحب السفل بالخارج عن الملك كذا اشتراكهما في السقف المعلوم الذي محله ترددهما وليس بمعلوم اشتراكهما كما
ذكره المصنف لان الاختصاص الا مع فرض عدم اتصاله بملكه وقرينة اخرى ثم وايضا معلوم تساويهما في الثوب الذي في يديهما وان كان اكثره في يد
احدهما اذ لا عبرة بمثل هذه الكثرة وكذا العبد الذي في يديهما ولا يتعين ان يكون لمن لبس احدهما عليه بعد تساويهما في اليد كذا الجدار الخالي
عن علامة الاختصاص مثل الاتصال وحمل السقف وغير ذلك وان الامر الخارج على سطح الجدار كالنقوش والكتابات في صوب احدهما ليس بمرجح لاشتراكهما ما يعين علامة
بينهما وكذا بالروازن من جانبه فانه قد يحصل هذا في ملك الغير كثيرا باذنه وغيره ثم فيه قوله فيحكم الخ يعني في جميع الصور التي حكم بان المتنازع فيه مشترك
بينهما وهما فيه متساويان يكون ذلك المتنازع فيه لمن يحلف فان حلف احدهما ولم يحلف الاخر فهو للحالف وهو ظ وعلى تقدير حلفهما او اقدامهما عليه بالبينة
البينة او نكولهما معا فهو لهما يعني مشترك بينهما على التنصيف فهو مال مشترك يمكن التصالح عليه كسائر المشتركات ويحتمل القرعة وكانها لا ولاحاعد لعدم
الاشكال عند القيمة لامكان قطع نزاعهم بالشركة من غير لزوم محذور فالقرعة انما تكون فيما اشكل عنده ثم قوله ولا يجب الخ وجه عدم وجوب
وضع خشب الغير جارا او غيره على حائطه هو العقل والنقل وكذا عدم جواز بغير اذنه وهو ظ ولا خلاف عندنا قال في كره ونقل عن بعض العامة انه للجار
ان يضع جذعه على جدار جاره وان امتنع اجبر ويجب عليه القبول فقول الاصحاب اشارة الى رده ويدل على رده العقل فانه قاض بقبح التصرف في مال الغير الا
باذنه وعدم وجوبه الا بدليل والنقل مثل قوله الناس مسلطون على اموالهم وقوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه واما دليل استحبابه فقوله
ما يدل على استحباب قضاء حوائج المسلمين وما يدل على الوصية في حق الجار مثل ما روي عنه ما زال جبرئيل يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيورثه وما روي
ايضا من طريقهم ان النبي قال لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره وهو دليل وجوب القبول والجواز بغير الاذن عنده فان سلم صحته يحمل
على الاستحباب والمبالغة كما في سائر جمعا بين الادلة فللمالك ان يمنع الجار وينصرف هو في ماله بما اراد وان حصل الضرر بالغير قال في كره يجوز للرجل
التصرف في ملكه باي انواع التصرفات شاء سواء حصل به تضرر الجار اولا فله ان يبني ملكه حماما بين الدور وان يفتح خبازا بين العطارين او يجعله دكان
قصار بين المساكن وان اضر بهم وان يحفر بئر الى جنب بئر جاره يجذب ماءها او يحفر بالوعة او فرقا يصير ماؤه الى بئر جاره لما تقدم
ثم نقل الخلاف عن بعض العامة قوله فان رجع الخ يعني له ان يرجع عن الاذن في وضع الخشب على جداره قبل الوضع بغير خلاف عندنا بل ما لم يؤد الى خراب
وتضييع شيء على الماذون له واما بعده ففيه التامل قال المص في كره الاقرب ان له الرجوع ايضا كما في سائر العواري ولكن ليس له القلع مجانا بل مع الارش
وان كان القلع يؤدي الى خراب ملك الجار وان شاء ابقاه بالاجرة فيثبت له الخيار بين القلع وبين التبقية بالاجرة ان رضي صاحبه ينبغي ان يكون الاجرة
بعد حط الارش فتامل واما الارش فيحتمل ان يكون هو عوض ما نقص الالات بالوضع بالهدم ويحتمل ان يكون التفاوت ما بين المعمور والخراب ذكرهما في ح يع
الحق الاول ويحتمل الثاني وهو جميع ما اخربه المالك في الهدم بسبب اخذ الخشب بعد جمع قيمة الالات الموجودة عنه فيدخل فيه اجرة الاكار وغيرها وهو
الاظهر ويحتمل جعل الثاني عليه بتكلف ثم هذا الكلام بل الاكثر جواز اخراج الخشب المعار وان كان مستلزما للخراب على الماذون فيعطى الارش ويحتمل عدم
الجواز وهو مذهب الشيخ لان العارية في مثل هذا للتابيد فكانه قال اعرني بحيث يكون دائما عندك ما دام الجدار ولا يكون لك الرجوع والتزم ذلك فصار
لازما لان المسلمين عند شروطهم ولان الاصل في العقود اللزوم خرجت العارية في غير محل النزاع بالاجماع ونحوه وبقي الباقي ولانه يستلزم الضرر
ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا ينجبر بالارش اذ قد يكون بحيث لو لم يعر الخشبة كان يسهل عليه تحصيل غيرها بحيث يبقى دائما وقد يخيل بقاؤه دائما
وح يخرب ملكه وقد لا يوجد من يبني ويكون الخرج ايضا بكثير على الاول ولا يعارضه ان المنع ايضا ضرر على مالك الخشب لانه فعله بنفسه من غير اجبار
مع ان العارية قاضية بان مثل هذه العارية انما تكون للدوام وان احدا لا يرتكب مثل هذه العارية مع تجويز رجوع ما لكه اذا كان مستلزما
للخراب كما في العارية للدفن ولا ينفع الفرق بان النبش حرام وانه فيا من لما تقدم ولان الغرض التمثيل والتاييد على انه قد يقال به لظهور العلة المشتركة
ويدفع الفرق بانه على تقدير جواز الرجوع لا يكون النبش حراما بل يكون هذه من الصور المستثنيات الكثيرة ثم ان الظاهر على تقدير الجواز انما كان يمنع
وجوب الارش لانه انما هو بسبب كونه عارية وهي جائزة دائما والمالك قد اضر نفسه بقبول العارية الجائزة فكانه جوز على نفسه الرجوع والتخريب فكانه
المخرب في الهدم فلا يتوجه انه سبب مالك الخشب مباشر على انه اذا كان جائزا فله ان يجبره المالك اجبار الحاكم بدفع ماله اليه فيكون هو المباشر فتامل
قوله ولو انهدم الخ لعله دليل ان الاذن انما كان للوضع على هذا الجدار الخاص ومعلوم انه ليس مع العود بعد الانهدام ذلك الجدار بعينه فلا يشمله
الاذن ولا فرق في ذلك بين ان يكون البناء الثاني بالات المهدوم ولا ام لا وذكره عدم الخلاف عندنا في ذلك ثم ان الخلاف في القسم الاول للشافعي فقط
وانه يوافقنا في الثاني ونقل في ح يع قولا اخر للشيخ في ط موافقا له وهو انه قيد الشيخ في قول اخر ولما ذكر الشيخ في القول الاول من غير تردد اطرحوا قوله
الاخر ويمكن ان يكون للرجوع عن ذلك القول ناظرا بما فيه مما هو من كره فتامل قوله ويصح الخ هو ادلة الصلح وجه صحة الصلح على وضع الخشب على جدار
[illegible] في المعاملة مع زيادة تعيين المدة والخشب وزنه وطوله ولا يبعد اعتبار تعيين المحل الذي يوضع عليه وغيره

وليس للشريك التصرف في المشترك الا باذن شريكه ولو انهدم لم يجبر الشريك على العمارة الا ان يهدمه بغير اذن شريكه او باذنه
بشرط الاعادة وللجار عطف اغصان شجرة جاره الداخلة اليه فان تعذر قطعه ويجوز اخراج الرواشن والاجنحة
والميازيب الى النافذة مع انتفاء الضرر وان عارض مسلم

ويعضدا وحصر منع الجهالة والغرر كما اعتبروه في غيره ولا يبعد الاكتفاء بالمشاهدة ثم **قوله** وليس الخ وجه عموم تصرف الشريك في الجدار المشترك بغير
اذن شريكه ظ من العقل والنقل وقد استثنى منه مواضع كثيرة مثل القسمة وحال الضرورة والامتناع من حقوق الغير ثم وقد عمم التصرف في كره وغيرها
وقال لم يكن لاحد الشركاء التصرف فيه بشيء من وجوه الانتفاعات حتى ضرب الوتد فيه ودق رزة فيه او اخذ اقل ما يكون من ترابه ليترب به الكتاب بدون
اذن جميع الشركاء فيه الى قوله ويجوز الانتفاع منه بما لا من جدار الغير بما لا يقع الضرر فيه كالاستناد اليه لانه بمنزلة الاستضاءة والاستظلال بجداره ثم قال
نعم لو منع المالك والشريك من ذلك كان حرم وفاقا للتذكرة لانه نوع تصرف الخ ان ليس له المنع عنهما اذا كان موضع الظل والضوء مما يجوز جلوسه فيه
وهو موضع النزاع وصرح به في ح يع وهو ظ وغيره فهو من كره بل يمكن جواز الاستناد مع المنع ايضا اذ لا يتحقق هنا تصرف عرفا بحيث يوجد ليل المنع من
العقل والنقل والاصل وعموم ما يدل على جواز الانتفاع بالمباحات الا ما اخرجه الدليل وهو بمنزلة الاستظلال والاستضاءة وكانه لذلك استقرب
في س عدم المنع على ما نقل في ح يع معللا بانتفاء الضرر وان كان في كره منع والاحتياط معلوم بل يمكن جواز اخذ اقل ما يكون من ترابه لقضاء الغائط
بعد الصابون فيه مثل الاستناد بل يمكن ان يقصد الضرر في الاستناد ونعم يفهم ذلك مما تقدم وفي دليله دليل من اشارة اليه ويؤيده انهم يجوزون
الصلوة ونحوها في ملك الغير باذن الفحوى فانهم ولسط وايضا يمكن ان يقال بجواز البناء المتصل مع دوع ثقله على جدار الغير مع عدم خروج عن ملكه بوجه
اصلا وفيما تقدم من جواز التصرف في ملكه بان تصرف بالغير لا لذة واضحة عليه وكانه مراد كره ايضا فتم **قوله** ولو انهدم الخ وجهه الاصل وعدم الدليل
والاجماع المنقول في كره قال اذا استهدم الحائط لم يجبر صاحبه على نقضه لئلا يتاذى به احد سواء كان المالك واحدا او اكثر ولو كان لاثنين فتقضا الاستهدام
لم يجبر الغير او اهدم الجدار بنفسه لم يجبر احدهما لو امتنع عند علمائنا الى قوله والفرق بينه وبين القسمة فان للاثنين الاختصاص بالتصرف في ملكه وانما تم
ما قسمة فتم واما اجباره على العمارة اذا كان الهدم بغير اذن الشريك وكان معا اذنه بشرط ان يعيد العمارة فوجه الاول انه ضامن فعليه الخروج منه وهو
بايصال ملكه واعادة ما هدمه ووجه الثاني انه ظ وهو المسلمون عند شروطهم وفي الاول تامل لان ضمان المثل انما يكون في المثلي والجدار قيمي لا مثلي كذا قيل
وكانه ماخوذ من كره قال فيها لو هدم احد الشريكين الجدار المشترك من غير اذن صاحبه فان كان لا يستهدم او في موضع وجوب الهدم لم يكن عليه شيء وان كان
مما لا يجب هدمه او هدمه وهو ممنوع لا يخشى عليه السقوط فقد اختلف قول علمائنا قال بعضهم يجبر الهادم على اعادته واعادته الى ما كان عليه ولا والاقوى لزوم الارش
على الهادم لان الجدار ليس بمثلي ولا يخفى ان الاعادة غير بعيد فيما امكن المماثلة في الجملة وان كان الجدار قيميا باصطلاحهم الا ان العرف قد يقتضي المماثلة
في بعض الجدران وعدم دقتها اذا كان المراد الحائل والمانع ولا يريدون في مثل ذلك غيره فلما تلتم في الجملة فليس بعيد الاكتفاء في امثاله بهذا
القدر فانا نعقل بجدان لا تكليف في امثاله الا بالمثل وهو المظنون ويؤيده ان الارش بعيد فانه قد لا يسوى بعد الهدم الا بثمن قليل جدا والجدار
الصحيح يكون له قيمة كثيرة بل المناسب على القول بالارش ان يراد به ما يحتاج في تعميره بمثل ذلك التعمير السابق وفيه ايضا تامل اذ قد يتفاوت العمل والاجرة كثيرا
كان ما ذكرناه هو الذي نقله في ح يع س بعد نقله وجوب الاعادة مط عن الشيخ رة قال والارش هو مختار مه في عد مع انه قطع في كره بوجوب الاعادة
ويصل الشهيد في س فاوجب الاعادة ان امكنه المماثلة كما في جدران بعض البساتين والمزارع والا فالارش وفيه مناسبة الا انه خارج عن القواعد الشرعية
الخ والخروج عن القواعد لوجه ذلك لم يكن ماخوذة من النص الصريح لا بأس به ثم ان الذي في كره ما نقلته وما رايت ما نقله من القول بالاعادة نعم هو
قول منافية **قوله** وللجار الخ دليل جواز عطف اغصان شجر الجار عن ملكه سواء حصل منه ضرر ام لا وسواء كان في الارض ام في الهواء فالعروق وجه
والتراب مثلها وسواء امكن اعلام المالك بسهولة ويفعل ام لا وامكن الحاكم ام لا وسواء كان الموضع مشتركا ام لا الا ان للمالك فراغ ملكه عن
مال الغير والاصل مثل اخراج دابة الغير عن ملكه مع ان الدابة يحتمل تلفها وعدم وجوب ابقاء مال الغير في ملكه بلا سبب شرعي ويحتمل توقفه على
المالك وعدم فعله كما هو ظ اكثر العبارات غير المتن لئلا يلزم التصرف في مال الغير بغير ضرورة ويحتمل وجوبه على المالك كما هو ظ يع مع الامتناع يجبر
قال في كره لا يجبر لانه من غير فعله وهو يدل على عدم الوجوب لكن قال بعده ويحتمل الزامه كما اذا مال حايطه والظ وجود الفرق وهذا يجوز
عليه هدمه وان لم يكن في ملك احد الا ان يفرض في موضع لا يمكن فيه الضرر فتم والاول ليس ببعيد للمامر الا في نحو الدابة التي يجب حفظها فانه
فيها ايض والاصل ليا قوي على التقادير في جميع الصور بلا خلاف الاسهل فما لا ضرر فيه بوجه ثم الضرر اليسير مكنا فيما امكن العطف لا يقطع فانه
يقطع امر قليل لا يتعدد انا ندفع بقطع العروق لا بوقد النار تحته لانه اضر على ما قيل ويؤيد الجواز مط كما يفهم من المتن ما سبق ان للمالك التصرف
في ملكه اي تصرف شاء وان حصل الضرر على الجار وما روي في كره في العرق من قوله ليس لعرق ظالم حق والتفصيل الذي اشرنا اليه محمود فتم وقال
في ح يع يجب المبادرة على المالك باخراج شجره وترابه حايطه عن ملك الغير لوجوب تخليص مال الغير عن شغله بالة فتم ومعلوم جواز الصلح على
ابقائها مع تقدير المدة ومقدار الزيادة او انتهائها وساير الشرايط المتقدمة سواء ضم اليه الجدار وغيره مما يجوز بيعه ام لا ويفهم من كره الاجماع
قال عندنا ونقل الخلاف عن الشافعي ويمكن مجيء خلاف الشيخ انه فرع البيع ولا يصح بيع الهواء وحده لعدم امكان التسليم وذكره في ح يع فتم فيه
**قوله** ويجوز الخ دليل جواز اخراج جميع ما ذكره في المتن في جداره اذا كان في الطريق النافذة بشرط عدم الضرر بالمارة بان يكون عاليا مثلا هو
الاصل وجواز تصرف المالك في ملكه اي تصرف كان مع عدم المانع وان عارض مسلم الخ بالمنع سواء كان غرضه ان يخرج هو من جداره ام لا وانه يسالة
وان استوعب الطريق بذلك اذا حصل الظلمة او ضرر آخر يجب ازالة الثاني لانه حصل منه وان كان الضرر يزول بازالة الاول فصاح صرح في كره
وح يع ولعل الخلاف عند بعض علمائنا كالشيخ مع معارضة مسلم قال في كره الطرق النافذة الناس فيها شرع يستحقون المرور فيها وليس لاحد ان يتصرف
فيه بما يبطل المرور فيها او ينقص او يضر بالمارة من بناء حايط فيها او دكة او وضع جناح او ساباط على جداره اذا اضر بالمارة ولو لم يضر بالمارة با

وفتح الابواب فيها ويمنع مقابله من فتح بابه وان استوعب الدرب لو سقط منسد مقابله لم يكن
للاول منعه ولا يجوز جميع ذلك في المرفوعة الا باذن اربابها وان لم يكن مضرا متن

كان ما ليس لا يعلم فيه الريب انه وضع الجناح والساباط من غير مانع عند بعض علمائنا ثم استمر عليه عمل الناس الى الآن من غير نكير وما القياس
على الاستطراق وبوضع الجسر فيه الميزاب في دارا لجار ثم قال قال الشيخ ره وابو حنيفة لا عبرة بالضرر وعدمه بل ان عارضه فيه رجل نزع وجب
قلعه وان لم يكن مضرا بغيره والا تركه لانه في حق غيره بغير اذنه فكان له مطالبته بقلعه كما لو وضع كرة في السلوك ثم اجاب بمنع القياس وبحق الفارق
بالضرر وعدمه ويمكن ان يقال ليس لاحد في هذا الطريق ملك لاحق عام بل الناس شرع في الانتفاع بها اى انتفاع كان ما لم يمنع عن الانتفاع المحكي
الموضوع له وان كان غير المرور وان المرور في بعض الاوقات ليس لاحد المنع مط كما قلناه نعم له ان يسبق بالبناء فانهما نعل ليس للاخر منعه الا مع الضرر فيه
المضر كما مر وايضا لو كان حقا مثل ساير الحقوق فكان ينبغي عدم جواز التصرف بالمرور ايضا الا باذن الجميع لانه مشترك وقد مرت المبالغة في عدم جواز
التصرف في المشترك الا باذن شريكه حتى القليل من ترابه والظاهر عدم الخلاف في ذلك بل في جواز جميع ما تقدم الا اذا منعه وعارضه بعض المسلمين وظاهر ما
في التقييد بالمسلم ان ليس للكافر ذلك مع انه انما يصلح للمرور صرح به في كره وايضا ظاهرهم بالمادة انه لو حصل ظلمة بغير المادة مثل الاشراف
على بيوت الجار او حجب الهواء الكلية وغيرها لا يمنع ذلك لانه اخرجه عن الاصل وعموم ما يدل على جواز التصرف فيما خلقه الله يدل على جواز ذلك
كل نوع مع الضرر بالمادة بالاجماع وبلا ضرر ولا ضرار بقي البناء في نحو عدو بيته ان الممنوع هو التطلع على عورات الناس لا التمكن منه وانه يجوز ذلك
في ملك نفسه كما مر في الملك المباح غير الطريق فان الظاهر لكل احد ان يبني في ملك مباح ان حصل العلو والتسلط على جاره صرح به في بيع وهو قد
لمتمنع المعارضة ولكن قال في كره لو تضرر جاره بالاشراف فالاقرب ان له المنع لانه يتحصل به الضرر بخلاف ما لو كان انا لو وضع في ملكه فانه لا
يمنع وان حصل الضرر مع الاشراف لان للانسان التصرف في ذلك كيف شاء فوله ولست اعرف في هذه المسئلة بخصوصها نصا عن الخاصة ولا من العامة
الا ما حكي الى ما نقلته من اجتهاد ولعل غيري يقف عليه ويجتهد فيها وكان اجتهاده الى خلافه الى هذا انتهى منه ره واعادة للغير في خلافه ولا شك انه
لمنوط بالضرر وعدم الضرر وما كان فيه ذلك له على ما نحن فيه حقا فانه مجمل على الضرر واقع في الشرع كثيرا وليس بمعلوم مقداره الممنوع منه قال واستقربه
لغ ادعى منها ايضا الضابط في الضرر وعدمه العرف ويختلف باختلاف الطرق فان كان ضيقا لا يمر فيها الفرسان والقوافل اسجب نعم يجوز بمرور المارة خاصة
والمحمل مع الكنيسة المغشوة على راس على البعير لانه يتفق ذلك ان كان نادرا ولا يشترط الزيادة عليه وان كان متسعا يمر فيه الجيوش الى قوله وان يمكن لقد
من المرتجز ودمحه منتصبة يبلغه لانه قد تزدحم الفرسان فيحتاج ان تنتصب الرماح قال بعض الشافعية لا يقدر بذلك لانه يمكنه وضع الرمح على عاتقه بحيث
لا ينال احدا لعليه يحتمل ان ذلك فيه نظر هذا اذا كان الطريق الجيوش والفرسان الكثيرة لا يعبد لاعتباره اذ قد يتفق ولا يندفع بانه لا يمكن
انه على جملة يبلغهم اذ قد لا يمكن ذلك لكثرة الفرسان او لا يميل ميسرا بالفرس او الراكب به فيندفع كلام الشافعي ولا شك انه احوط ومع العادة يجب فتوقف قال
لو اظلم الطريق بوضع الجناح او الروشن او الساباط فان ذهب الضياء بالكلية منع اجماعا لانه يمنع السلوك فيه وان لم يذهب الضياء جملة بل بعضه فالوجه
المنع ان تضرر به المارة والا فلا والظاهر ان المراد به ما يراد نقصانه من ان يكون في بعض اوقات المرور وكله ليلا او نهارا بالنسبة الى كل احد او بعضه مثل
ضعيف البصر مع العادة والضرر من ان يكون للتعثر فيه او لتلف شيء من المارة وغيره للسو والظاهر انه لا يندفع بوضع السراج ونحو لا يذهب بكليته وقد
يطفى في الاثناء وقد يبنى وقد يكون للواضع ولا يفعل غيره وهو كذلك بالجملة الظاهر من ضرر الساباط ونحوه مشكل فالتركه اولى ويشكل صحة العبادات على
السطح لو نحوه ازالته والاحتمال كون هذا التصرف منهيا بل صحة عبادة واضعه في غير هذا المحل ايضا في سعة الوقت اذا كانت منافية للازالة لانه غاصب حقا
مضيقا مامورا بازالته فيشكل صحة عباداته كل من يقدر على ازالته المنافية لها فانه يجب عليه من باب الامر بالمعروف ولا شك انها لا تصح مع صحة المقدمتين
كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص وكونه مفسدا للعبادة وقد مر مرارا وهو مذهب جماعة من العامة والخاصة وكونه تامل في جميع يح جواز
ازالتها لا يختص بواضعها وان كان الامر فيه اكد لكونه غاصبا فان ازالتها رفع المنكر فيجب على كل قادر المبادرة عليه بالقول او الفعل وما يتم ذلك الا به
مع مقدمته كما في كل منكر وقال في كره اذا وضع الجناح او الروشن او الساباط في الدرب المسلوك على وجه يضر وجب عليه ازالته وعلى السلطان الزامه بذلك
في قوله المعاند في قول كره عليه وعلى السلطان الزامه اشارة الى انه لا يكلف الغير بالازالة فانها تكليف شاق وفيها صعوبة فلا يكلف غير الفاعل وانما
الواجب الالزام على الواضع وعلى الغير الزامه ان امر الغاصب بحيث يزيل ذلك الازالة بنفسه وان لم يتمكن فالظاهر وجوب دفعه باعطاء الاجرة من بيت المال مع الامكان في نحو
الازالة كما في بعض كلام كره مشعر به حيث قال على السلطان الزامه وما قال يجب ازالته والظاهر انه لا يجب على الغير ذلك الا ازالته مع المشقة للاصل
ولانه المعسر بين الطريق فالظاهر عدم وجوبه على الغير بل الواجب المنع وتكليف الفاعل به والظاهر ان الفرق بين الساباط وبينها ان في الساباط لابد من وضع
الخشب الى الجدار المقابل فلابد من كونهما ذو نابه ايضا وهو كذلك بخلافهما واما بينها فيمكن كون العمارة على احدهما دون الاخر ووضع الخشب وقوله وبحق
الاعمدة وعدمها والامر في ذلك هين ثم قال في كره لو صالحه الامام على صعدة بعض الرعية على شيء لم يجز لان ذلك بيع الهواء منفردا وهو باطل والهواء لا يفرد
بالعقد بل يتبع القرار كالحمل مع الامة كانه بنيه على مذهب الشافعي اذ لا معول له على مذهبنا وهو كذلك ولانه قال هنا ان كان مضرا لم يجز اخذ العوض عنه كبنائه
مثله في الطريق وان لم يكن مضرا كان جائزا ولانه قال بعد هذه في مسئلة لو اخرج اغصانا شجرة لو صالحه على ابقائه على الحوائط عندنا خلافا للشافعي
ولانه ليس بفرع للبيع عنده فقوله وان عارضه مسلم اشارة الى خلاف الشيخ ره وابو حنيفة حيث قالا لا عبرة بالضرر وعدمه بل ان عارضه رجل من المسلمين نزع
ووجب قلعه وان لم يكن مضرا بغيره لانه وضع في حق غيره بغير اذنه فكان له مطالبته بقلعه ومنها ما يدل على انه ملك له وهو غيره كما انما لكل احد الا سلطان لا غيره فيه
لاحد منع ما لا يضر بذلك الانتفاع فيقول انه ملك المسلمين فيجاز مسامحة **قوله** وفتح الخ اي يجوز فتح الابواب ان كانت مستجدة في النافذة مطلقا وان كان
للدار باب الى غيرها نافذة ومرفوعة وان لم يكن ويمنع مقابله عن معارضته يعني ليس له منع مقابله لو منعه عن استجداد الباب يمنع عنه ان ليس له

وفي المسالك ايضا

تلك فانه ليس له الا الاستطراق وهو حاصل فيه وغيره سواء في عدم جواز المنع وان استوعب الدرب اي صار بحيث لم يبق له موضع يفتح بابا اخر ولو سقط هنا
الباب بان وقع الحائط الذي هو فيه مثلا فسبق المقابل الى فتح باب من ملكه والفرض انه لا يسع الا بابا واحدا فليس للاول منعه وهو ظ كما انه اذا اراد
فتح باب في فتح غيره قبله فانه موضع مباح للكل فكل من يتصرف فيه فهو احق ولا دليل على ثبوت الاولوية بالاولية مع احتمال انه ليس باقل من التحجير في المباحات
ثم قال في كره لو وضع جناحا لا ضرر فيه او روشنا كذلك ثم هدم الملك او جاره فيه او نقض باثم وضع الجار روشنا او جناحا في محاذاته ثم ردم الى
مكان روشن الاول جاز وصار احق به لان الاول كان يستحق ذلك لسبقه اليه فاذا زال سبقه الثاني الى مكانه كان اولى كرجل جلس في مكان مباح
كمسجد او درب نافذ ثم قام عنه او ابتر فانه يزول حقه من الجلوس فيكون كغيره الجلوس في مكانه وليس للاول ازعاجه وان نحج الاول فكذا هنا ومنع بعض الشافعية
لما حاصله انه يزول بالاعراض عن الجناح لا بالهدم والانهدام كالجالس في المكان الذي اولويته ثم قال ونحن نمنع الحكم في الاصل بل الاولوية وسبيان والذي
يتخيل ان ولويته قول بعض الشافعية اذ لا شك في حصول الاولوية والاصل بقاؤها ومعلوم زوالها بالاعراض لا غيره والظ انه ليس باقل من التحجير وبعضهم منع عند
انه اذا ازال التحجير فهو ايمكن عدم زوال اولويته التحجير وبالجملة الحكم ليس بمنصوص ولا مجمعا عليه على الظ فليس ببعيد قول بعض الشافعية ولا شك انه احوط
قوله لا يجوز جميع ذلك في المرفوعة الا باذن اربابها وان لم يكن مضرا الظ ان المراد بالمرفوعة التي لا تنتهي الى طريق اخر او موضع مباح يجوز استطراقه
بل يكون منتهيا الى ملك الغير والمباح لغيره الاستطراق سواء كان مسدودا بحائط ونحوه او لم يكن بل يكون منتهيا الى ما لا يجوز التعدي والاستطراق
بعده وبابها من له باب فيها فانها على وجه شرعي يجوز استطراقه فيها الا من كان حائطه فيها ودليل عدم جواز هذه الامور كلها هو ان هذا الزقاق
ارضه وهواؤه ملك لاهله فلا يجوز التصرف فيه الا باذنهم حتى نصب الميزاب بحيث يشغل شيئا من الهواء واما اجراء الماء عن سطحه وحائطه بحيث يجري عليه
ويجيء الى الزقاق فالظ انه يجوز لما تقدم ان لكل احد التصرف في ماله كيف كان وان كان سببا لضرر غيره فله جعل سطحه وحائطه بحيث لا يبقى فيه الماء
بل يذهب منه حيثما امكن ولكن للاخر ايضا منعه من ان يدخل ملكه فيفعل وكذا لارباب الزقاق منع الماء من ان يجيء اليه فلهم ذلك بكل ما يجوز فتدبر والاحوط
الاجتناب هذا والقول بان المرفوعة ملك لاربابها ولا يجوز لاحد التصرف فيها الا باذنهم ومعه يجوز وان ضر بالمارة هو الذي ذكره في كره وغيرها ولكن لي في
كون هذا الزقاق ملكا تامل الا ان يعلم ذلك بوجه شرعي ولو بدعوى الملكية بغير المعلوم الفساد بشرط ان لا يكون مستندا الا بمجرد الاستطراق فان الذي علم
من النص في الاستطراق استحقاقهم ذلك لا غير ولما كان اكثر الطرق والاستطراق يحصل في غير الملك ما يعلم منه الملكية التي هي منفية بالاصل اذ لا فرق بين
المسلوك والمرفوع في الحصول الا ان المترددين في الاول اكثر وقد ذكر في كره ان سبب التنازع امور مثل ان يسبل احد ملكه للاستطراق من غير قرية مباح فحلوتها
شارعا او يبني واحد حائطا واخر في محاذاته ويخلو بينهما دربا وشيء منها ليس بملك لصاحب الحائط وان سد اخره ويجري بالسد معلوم انه ليس بملك لهم فلا
فرق بين المرفوعة والمسلوكة وبعضهم صرح في مسئلة يجوز للداخل حصول الملك في المباحات كانه لبناء البيت والسد فتامل ويؤيد عدم الملكية ما
قال في كره انه يحدد بسبع او خمس ولو كان ملكا لجاز لهم ما يتفقون بعد البناء وقال هذا المقدار تتاح عنه اهل الدرب المتقابلة ولا عبرة لغيرهم ولو اتفقوا على
على الوضع اضيق في الابتداء جاز وليس لاحد الاعتراض عليهم ثم طلب التوسعة فيه وانه اذا وضعوه على حد السبع لم يكن لهم بعد ذلك تضييقه ولو وضعوه
اوسع من السبع فالاقرب ان لهم ولغيرهم الاختصاص ببعضه والظ ان هذا اعم من ان يكون الطريق مرفوعا ام لا نعم لا بد ان يكون في المباح لا في الاملاك ويدل ايضا
بل عليه ما قال في كره وهل يشترك جميعهم في جميع السكة فيكون الاستحقاق في جميعها للجميع ام شركة كل واحد يختص بما بين راس السكة وباب داره لان محل
تردده هو ذلك المكان خاصا ومروره فيه دون باقي السكة فحكمه فيما عدا ذلك حكم غير اهل السكة وهو اظهر وجهي الشافعية ولعل الاظهر الظهر لانه ما يحتاج
من التصرف والتردد وليس الا الى بابه والاصل عدم شركته مع الباقي والثاني لهم هو ان الاستحقاق في جميعها للجميع لانهم ربما احتاجوا الى التردد والارتفاق
بجميع الصحن بطرح الاثقال ووضع الاحمال عند الاخراج والادخال وتظهر الفائدة على اصح قولي الشافعي في منع اشراع الجناح الخ وهذا صريح في ان
ليس هنا ملكية بل الاستحقاق الماخوذ من التردد والحاجة اليه ويدل عليه ايضا ما قاله فيها هذا كله في سد الباب وقسمة الصحن انما هو اذا لم يكن في السكة مسجد
فان كان مسجد قديم او حدث فالمسلمون كلهم يستحقون الطروق اليه ولا يمنعون منه وكذا لو جعل بعضهم داره رباطا او مسجدا او مدرسة او مستراحا لم يكن لاحد منعه
ولا منع من للمرفيه وح لا يجوز لاحد ان يشرع جناحا ولا ساباطا ولا روشنا عند التضرر به وان رضي اهل السكة لحق سائر الناس وهذا اصرح وايضا
يدل عليه ان كل احد يدخل هذه المرفوعة من غير اذن اهلها ويجلسون فيها وينتفعون ويدخلون الدواب ولو كان ملكا لما ساغ ذلك ولو لم يكن سائغا لوقع
المنع منه ولو عن بعض العلماء او الامتناع عنهم ولو كان لنقل للعادة بل لو كان ملكا لم يجز لاهلها ايضا ذلك كله الا برضاء الجميع لما عرفت من المبالغة في
عدم جواز التصرف في المشترك ولو باخذ تراب قليل بيده على الكتابة ومعلوم ان الداخل فيها والخارج عنها لا ينفك عن ذلك ولو كان موقوفا على علم
الاذن يلزم الضرر والفساد لا باذن الجار او لمن له معهم شغل وعمل العلم يكن حاضرا او يكون موقوفا الى الذهاب الى المرفوعة وبعدها لا اكتفاء
بالاذن بسبب العلامات مع ما تقدم على انه قد يصرح واحد منهم بالمنع فيحصل الضرر والتعطيل قال في كره يجوز لكل احد الاستطراق في الطرق
النافذة على اي حال شاء من جهة وبطؤ وركوب وترجل ولا فرق في ذلك بين المسلم والكافر لانها موضوعة لذلك اما الطرق المقطوعة فكذلك مع
اذن اربابها ولو منع واحد او منعوا باسرهم فالاقرب عدم المنع لان لكل احد دخول هذه الزقاق كدخول الدرب النافذ هذا صريح فيما قلناه ولكن فيه
وفيه اشكال الاقرب ان جواز دخولها من قبيل الاباحات المستندة الى قرائن الاحوال فاذا عارضه نص المنع عمل به واما الجلوس وادخال الدواب اليها فالاقوى المنع الا مع
اذن الجميع هذا موافق لما قاله هو وغيره من الملكية ولكنها غير ظاهرة لما تقدم والاعتماد على الاباحة واذن الفحوى للدخول مشكل مع ما تقدم من عدم جواز
التصرف في المشترك على الوجه الذي تقدم فقوله الاقرب عدم المنع اظهر وهو بناء على عدم الملكية وبالجملة الظ عدم الفرق بين النافذ والمرفوعة فلا فرق

ولو احدث جاز لكل احد ازالته ويمنعه من فتح باب لغيره لا للاستطراق ايضا دفعا للشبهة ولا يمنع من الروازن والشبابيك وفتح باب بين داريه المتلاصقين اذا كان باب كل واحدة في زقاق منقطع وسد الباب الادخل ثم فتحه الى الاقدم الى بابه والفاضل في الصدر ان وجد ويتصرف بما بين البابين ولكل من الداخل والخارج تقديم بابه لا ادخاله مرة.

معلوم عدم الملكية الاولى اذ يبعد ملكيته لكل احد حتى الكفار في اقصى الهند لطريق مسلم في اقصى الروم والظ انه لا يقول به احد وكذا المرفوع عن السعة لبعد ملك من هو ثمة وكل ما ثبت بالاجماع او النص من عدم التصرفات في هذه الزقاقات مثل ما يكون مضرا فهو ممنوع منه واما غيره فلا حتى يثبت من غير فرق بين المرفوعة والمسلوكة ثم والاحتياط طريق السلامة ان امكن فلا يترك ذلك والله الموفق قوله ولو احدث جاز لكل احد ازالته لا شك في الجواز لاهل المرفوعة لانه في حقهم ولانه منهي وكذا لغيرهم من باب نهي المنكر وانما الكلام في الوجوب وقد مر البحث فيه والظ انه لا يجب الا المنع من الاحداث والابقاء والمعاونة على ذلك الزيهما امكن لدفع المنكر فانه يجب على الامام جبره على ذلك بل على كل قادر بشرائط النهي عن المنكر واما الازالة المحتاجة الى صرف المال او التعب فلا يجب فيه والاصل ينفيه ولهذا قال الشارح يجوز وفي كره يجب على السلطان جبره وما قال يجب ازالته على كل قادر ولهذا حيث ما بنى شيئا في الطريق او سور دكانا او سدة بالحائط وغيره لا يدري فيه ما يعتاد بني في المسجد يجب على الظ على كل احد دفع ذلك بنفسه وماله بل انما يكلف به هو لانه بمنزلة المشتغل بالمنكر فيجب تركه وعلى الناس منعه ولا يبعد وجوب الازالة من بيت المال وما المصالح العامة لمنزلة التصرف ان لم يمكن الا بالمال ويحتمل الوجوب على كل احد ايضا كما يشعر به ما تقدم من شرح قوله ويمنعه الخ قد علم عدم جواز فتح الباب الا باذن الارباب لكن اعاده تاكيدا لدفع ما يقال ان سبب المنع هو التصرف والاستطراق ومجرد فتح الباب لا يستلزم ذلك بل هو بمنزلة الروزنة وانه تصرف في ملك نفسه ولم ذلك لما تقدم وسيجيء ايضا ان له ان يرفع حائطه بالكلية فكيف بعضه الذي هو عبارة عن فتح الباب ودفعا للشبهة انه باب فانه قد يتردد فيه او يؤول اليه ولا يمكن اثبات تجدده بعد ذلك وخصوصا اذا مضى مدة ومات من يعرف بل الشهود فيمنع ذلك لهذه المفسدة وفي منع الغير عن التصرف في ملكه بمثله تامل والظ ولهذا قال في كره في الذي لا باب له في هذا الزقاق يمكن ان يكون من ذلك اي فتح الباب لغير الاستطراق لانه لو دفع جميع الحائط لم يكن لاحد منعه فالبعض اولى فالذي له بابان الطريقان اولى قوله ولا يمنع الخ وجه عدم المنع ظ وهو ان لكل احد التصرف في ملكه اي تصرف شاء وما فتح الروازن ونصب الشبابيك الا التصرف في جانبهم لا بدان لا ينصب الشبابيك بحيث ياخذ شيئا من هواء الزقاق الا باذن جميع اربابه مضى كما تم لا ولا يكفي الاثبات لما تقدم ولا فرق في الروازن او الشبابيك بين ان يخرج الجار بامكان الاطلاع على عورته او التسلط عليه ثم منع ضوئه او الانتفاع بضوئه مع جهة نفع للجار ان يفعل في ملكه ما يمنع ذلك ولو نصب حائطا قريبا من الروزنة بحيث يمنع الانتفاع بها بالكلية فانه يستلزم التصرف في ملكه فله ان يلصق بجانبه الروزنة من غير الاتكاء وبالجملة لكل احد التصرف في ملكه ولا ينظر في ذلك الى ضرر الغير لما تقدم وقد صرح به في كره وغيرها ودليله تسلط الناس على اموالهم الثابت بالعقل والنقل قوله وفتح باب الخ اي لا يمنع من فتح باب بين داريه بان يكون له داران ملتصقتان لكل واحدة باب في زقاق مقطوع اذا اراد ان يفتح بابا بينهما لا لارادة ان يجيء من احد البابين والخروج من باب الاخر او لغير ذلك لغرض يجمعهما لما تقدم ولهذا قال في كره رد القول بعض الشافعية وهو غلط لانه يجوز رفع الحاجز بالكلية فرفع بعضه اولى فذكره هنا لدفع تعرض للرد والا فهو واضح قوله وسد الباب الخ يعني انه لو كان في المرفوعة بابان مثلا فسد الباب الادخل التي هو احد بالنسبة الى اول المرفوعة شريك مع الاقدم من اول المرفوعة الى بابه وكذا شريك معه في الفاضل في اخر المرفوعة اي الموضع الذي يكون بعد الباب الاخير الذي هو باب للادخل وهو مختص بما بين البابين والحاصل ان الادخل مختص بما بين البابين وهما شريكان في الطرفين هنا ظ ولكن المتن يحتاج الى تكلف فانا ما نجد ما نعطف عليه الفاضل تقديره يشارك الادخل الاقدم في الموجود في اول المرفوعة الى باب الاقدم وفي الفاضل ويكون الفاضل مبتدا خبره محذوف والمقابر في الصدر ايضا مشتركة والمراد بالصدر اخر المرفوعة وهو ظ هنا وصرح في كره والامر في ذلك هين ولكن دليل الحكم غير ظ نعم انه مشهور قال في كره المشهور عندنا ان الادخل ينفرد بما بين البابين ويتشاركان في الطرفين ولكل منهما الخروج ببابه مع سد الاول وعدمه فان سده فلم العود اليه مع الثاني وليس لاحدهما الدخول ببابه ويحتمله لانه قد كان له ذلك في ابتداء الوضع ويستصحب وله دفع جميع الحائط فالباب اولى الظ عدم النص في الحكم ولا الاجماع ولا النقل ووجود الخلاف كما يفهم مما تقدم من كلام كره وقال في شرح الشرائع ويقوى في الاشتراك في الجميع يحتمل ان يكون هو احتمال كره الذي ذكره بقوله ويحتمله يحتمل ان يكون ذلك على تقدير القول بالاختصاص وهو بعيد ودليله مدخول والاصل دليل قوي وليس هنا ما يدل على اختصاص احد الا الاستطراق وعدم مزية الغير فيه وهو ليس بدليل كما مر ولانه لو كان ذلك دليل الملك لكان الفاضل في اخر المرفوعة ملكا للادخل ولانه قد يكون المرفوعة واسعة ولا يمر الادخل الا في بعضها ولانه قد يكون في مقابله ايضا باب فيشكل الاختصاص ويحتمل الاشتراك بينهما واختصاص كل بما يحاذي بابه وهو بعيد لعدم الاعتبار ولعدم الدليل والظ قول ش ره وان كان خلاف المشهور ثم هنا اشكال وهو انهم قد حكموا بكون المرفوعة ملكا لكل من فيها فالهواء والارض ملك مشترك بين اربابها و ايضا قالوا لا يجوز لاحد التصرف باحداث الروازن والاجنحة والساباط وفتح الابواب المتجددة حتى لغير الاستطراق ايضا وكذا وضع الميزاب سواء حصل الضرر ام لا الا باذن الارباب فعلى هذا يجوز نصط فهو مؤيد للاشتراك ثم حكموا هنا بالاختصاص بما بين البابين لذي الباب الادخل والاول ايضا ذكروا انه يجوز لكل من الادخل والاقدم اخراج بابه بعضهم صرح مثل شرح الشرائع به مع سد الاول وعدمه لا الادخال وقد احتمل في كره الادخال ايضا كما مر والظ انه مع عدم الاذن لا مانع من الروشن ونحوه ايضا فكانهم جوزوا جميع ما حرموا ايضا اذا كان الفاضل مشتركا وقد جوزوا اخراج الباب في المشترك فينبغي جواز الادخال للادخل لانه في المشترك وايضا اذا كان ما بين البابين مختصا فكيف يكون الفاضل مشتركا للارتفاق والانتفاع وايضا ظاهر كلامهم انه مشترك بحيث يجوز الانتفاع به مطلقا الا انه موقوف على اذن ذي الباب الادخل وهذا ايضا دليل اشتراك الجميع الا ان يقال قد يكون الملك له وللاقدم المرور وللانتفاع وهو بعيد كما القول بان الملك والاشتراك لا يستلزم الانتفاع بغير اذن الادخل وبالجملة كلامهم في هذا المقام غير منقح جدا ويمكن التخلص عن بعض الاشكالات بطريق الجد والاحتمال ولكن لم يتحقق شيء يطمئن به النفس فالطمع قطع النظر عن كلامهم وعدم الملكية في المرفوعة ايضا واشتراك الكل في الكل بالانتفاعات المتعارفة والمسكوكة بحيث لا يضر بالاخر وعدم الفرق بين المرفوعة وغيرها الا باختصاص الانتفاعات وبذا المترددين وعدم منع الغير بما رضي اهلها بالامور المضرة ونحو

كتاب الاقرار

## المقصد السادس في الاقرار وفيه مطالب اثنان الاول في اركانه وهي اربعة الاول

المقر ويشترط بلوغه ورشده وحريته واختياره وجواز تصرفه لا عدالته ولو اقر الصبي بالوصية بالمعروف صح على راي متن .

ذلك ولا دليل على الملكية صريحا وقد مر ما يدل على العدة فالظاهر ان في كلامهم مسامحة والذي يفهم من كلام شيخنا صاحب الاخير في معنى الاشارة لا انه كاشف بل في جهة خاصة فلا يجوز استعمال ما يضرها واشتغالها الا بذلك المجهت ويبعد كون نحو ما تسوق ملكا للبادة بل هو الاستطراق فاستسهم افقه من الموفق للعلم واذا لها الشكوك والجهالة قوله المقصد الخ ترك تعريفه لظهوره وقد يتبادر شهرته كان كونه اخبارا عن حق سابق معلوم مذكور في غير ما ذكره واما الذي يدل على اعتباره وحجيته على المقر فهو العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا فان العاقل لا يكذب على نفسه بما يضره وفي القرآن العزيز آيات كثيرة تدل على اعتباره في الجملة مثل قوله تعالى أقررتم واخذتم على ذلكم اصري قالوا اقررنا وقوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم وقوله الست بربكم قالوا بلى وقوله كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وقال المفسرون شهادة المرء على نفسه اقراره كذا ذكره في التذكرة والاخيرة اظهر في المطلب وفي السنة الشريفة على الناس ايضا اخبار كثيرة دالة على ذلك من طرقنا العامة والخاصة مثل ما روي عنه قولوا الحق ولو على انفسكم وما روي عنه وعن ائمتنا صلوات الله عليه وعليهم الاخذ بالاقرار والحد به في الزنا وغيره وهو ظاهر لا يحتاج الى الذكر وسيجيء بعضها ايضا واما كون اركانه اربعة فلانه لا يتم غالبا الا بلفظ ومقر ومقر له ومقر به وقد لا يحتاج الى المقر له فتامل قوله ويشترط الخ الركن الاول هو المقر وقد اعتبر بلوغه ورشده في الجملة نقل الاجماع في التذكرة قال اقرار الصبي لغيره سواء كان مميزا او لا وسواء اذن له الولي او لا عند علمائنا وبه قال الشافعي لقول النبي صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلثة الصبي حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق وعن النائم حتى ينتبه وقد مر البحث عنه مرارا فلا وجه للاعادة واما اشتراط الحرية فهو للقبول حال الاقرار والمؤاخذة به والا فيجيء قبول اقرار المملوك وانتبع به ودليله على تقدير عدم تملكه واضح وعلى تقدير التملك كونه محجورا عليه نقل عليه الاجماع في التذكرة قال فلا يقبل اقرار العبد بالعقوبة الا بالمال عند علمائنا اجمع ويدل على اشتراط الاختيار العقل والنقل وهو ظاهر ونقل في التذكرة الاجماع قال فلا يقع اقرار المكره على الاقرار عند علمائنا اجمع ودليل اشتراط جواز التصرف فيما اقر به ايضا ظاهر وكانه مجمع عليه ايضا ويمكن الغناء به عن اشتراط البلوغ والرشد والحرية بل الاختيار ايضا فتامل الا انه ذكر الكل للتفصيل والتبيين ودليل عدم اشتراط العدالة وغيرها هو الاصل مع عموم الادلة بقبول الاقرار وكانه اشار بقوله لا عدالته الى خلاف بعض العامة ومنا الله يعلم فتامل ثم اعلم ان المص وجماعة حكموا بان من ادعى البلوغ بالاحتلام او الحيض وكان ممكنا في حقه وقبل الامكان في الذكر بالعشر وفي الانثى بتسع وانه لا يحلفان وان كان في الخصومة والانار ودليل القبول كانه الامكان وظهور الصدق في المسلمين مع عدم امكان الاطلاع عليه مثل دعوى انقضاء العدة عن المراة وغيره ودفع الدور في نفي اشتراط اليمين على امكان البلوغ لانه اشتكال بقول الحيض لانه بمنزلة الدعوى بالبلوغ من انه لا يكون قبل التسع فيه تامل اذ لا فرق بين الاحتلام والحيض وقد يعرفان بالعلامات قبل العلم بالسن مع الاحتمال ثم يعلم السن ودفع الدور صحيح ان كان مقصودنا انا لا نسلم التوقف على البلوغ اذ لا دليل عليه انما المسلم توقفه على الامكان فلا يرد قول المحقق والشهيد الثاني بان ضعفه لا يشترط اليمين بالبلوغ الا ان تثبت ذلك ليس وايضا قال في التذكرة يجوز القبول في السن اذا كان غريبا وخمولا لا يمكنه اثبات بلوغه بالبينة كانه لا يشترط علته الاحتلام والحيض على انه يمكن كون ذلك مذهب بعض الشافعية وان كان ظاهرها كونه مذهبهم قوله ولو اقر الخ هذا بمنزلة الاستثناء عن شرط البلوغ او الشرط للكلية ولما كان قبول اقرار الصبي بالوصية بالمعروف فرع قبول وصيته فيه وكان مذهب المص في هذا الكتاب هنا وبحث الوصية ذلك قال بقبول اقراره بها فينبغي البحث في قبول وصيته فنقل عن الجماعة مثل الشيخين والمحقق قال في الشرح المص هنا وبجوازه ذهب الى مذهب الشيخين لا شتهار ولكثرة الروايات وقد نقل قبله شرط التلفظ عن الشيخ بلوغ العشر ووضع الاشياء مواضعها وكونها بالمعروف كانه يريد بوضع الاشياء مواضعها التمييز بل الرشد فان الدليل على اعتباره وعدم جواز تصرف السفيه قد تقدم وبعض المتاخرين على خلافه كالمحقق الثاني لكن في غير الكتاب قال في شرح تفرد ابن ادريس برد وصيته من لم يبلغ والذي يدل على الثاني عموم الكتاب والسنة الدال على المنع عن مطلق التصرف حتى يبلغ ويرشد مع اشتراطها والحديث ما جوز معاملته من الولي بضاعته مع الرشد ونوعها على الوجه الاول لكن عرفت التامل فيه فتذكر واما الاول فيدل عليه بعض ما دل على صحة عموم التصرفات ان الناس مسلطون على اموالهم وعموم ادلة الوصية مثلا ويقبح العقل منع احد عن ملكه خرج منه موضع النص والاجماع بقي الباقي على اصله ويمكن الجمع بين العمومات بحمل الاول على غير هذه الصورة كما يمكن تخصيص الاخيرة بالبالغ الرشيد وان كان هذا اولى لتقديم الخاص على العام الا انه ورد في الوصية بالمعروف ونحوها بخصوصها اخبار معمولة مثل رواية زرارة التي فيها موسى بن بكر الواقفي عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا اتى على الغلام عشر سنين فانه يجوز له في ماله ما اعتق او تصدق او اوصى على حد معروف وحق فهو جائز وصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الغلام اذا حضره الموت فاوصى ولم يدرك جازت وصيته لذوي الارحام ولم تجز للغرباء ولا يضر اشتراك علي بن الحكم لما مر مرة انه الثقة في مثل هذا السند بقرينة احمد بن محمد بن عيسى عنه وغير ذلك لكن للمشتراك محمد بن مسلم فان الظاهر انه الثقفي الثقة لعدم الذكر في اكثر الرجال الا هو ولتسمية الاصحاب الخبر بالصحة من غير التفات الى ذلك الاشتراك ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا بلغ الغلام عشر سنين جازت وصيته وموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بلغ الغلام عشر سنين فاوصى بثلث ماله في حق جازت وصيته فاذا كان ابن سبع سنين فاوصى من ماله باليسير في حق جازت وصيته قال الشهيد في ما بين الروايتين رد واما الصدوق في الصحيح وفيه تامل لوجود ابان بن عثمان في الاولى للاصحاب فيه قول وكثيرا ما يردونه بالناووسية وبيوثق خبره بالتوثيق وان كان يقولون ايضا انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وتصحيح خبره بالصحة ايضا والظاهر انه لا باس به ولا شتراك ابي بصير في الثانية فانه ليس كونه ليث الثقة وان كان ظاهر الاطلاق انه ذلك كما قلناه في محله ثم قال ره في الشرح بالجملة فالاقدام على رد ما تظافرت به الفتوى واشتهرت به الرواية عن اهل البيت مشكل وقال في شرح الميزان قوال اشهرها صحة وصيته بالمعروف والبر اذا بلغ عشرا للاخبار الصحيحة به والذي يتخلص من الروايات عملا بالاصول اعتبار وصية الصبي مع البلوغ عشرا او تميز بمعنى رشدا او كانت لذوي القرابة لا غيرها فلعلها للقابل بالرواية اولى وعدم وجود موسى بن بكر الواقفي فيها ولنا

و لو اقر السفيه بما له فعله صح دون اقراره بالمال ولو اقر بسرقة قبل في القطع خاصة ولو اقر المملوك تبع به بعد العتق وكل من يملك التصرف في شيء ينفذ اقراره فيه كالعبد المأذون له في التجارة اذا اقر بما يتعلق بها او يؤخذ مما في يده وان كان ما اكثر يضمنه المولى و يقبل اقرار المفلس في متاركة الغرماء نظر و اقرار المريض مع انتفاء التهمة و منها يكون من الثلث

لما تقدم من الادلة وبخصوص هذه الروايات التي هي حجة قبول الوصية في الجملة وحمل الروايتين الاخيرتين على الرواية الثانية في كون الوصية لذوي القرابة لو يجوز الجمع بين الروايات او العكس في كونه مع كونه مع بلوغ الصبي عشر الجمع بينها او بين مفهومها الشرطي الذي هو حجة عندهم وخمس سنين لعدم القايل به مع المناقشة في الصحة على ما تقدم والجمع بين الادلة العامة بما اشرنا اليه والعجب ان الشهيد ما نقل رواية محمد مع وجودها في كتاب الصدقة مع الروايات المتقدمة في باب احد وجود الكل كلها في على انه موجب لتغيير الحكم وعدم الفتوى بغيرها كما عرفت ثم لعلك قد عرفت من هذه الروايات والاقوال عدم الباس بجواز المعاملة مع غير البالغ المميز سيما باذن الولي وعدم قوة دليل المانع فانه ونذكر ما تقدم منا فيه والاحتياط طريق سالم مع الامكان **قوله** ولو اقر الخ دليل قبول اقرار السفيه فيما لم يتعلق بالمال مثل الخلع والطلاق وعدمه فيما ليس له ذلك مثل التصرف في الاموال ظاهر مما تقدم ولكن في قبول اقراره بالسرقة في القطع دون المال تامل فان القبول فيه مستلزم للحكم باخذ مال الناس ظلما فيثبت في نفسه بحكم الشرع وجعله بمنزلة اقراره بين لا يخرج عن بعد لعله مجمع عليه او منصوص فتامل والا فمشكل اذ ليس للقطع الا القبول قوله انه سرق مالا من حرزه بحيث يوجب القطع فقبول الفرع مع عدم قبول الاصل محل التامل اذا ثبت عدم قبول اقراره في المال يلزم عدم القبول في القطع ايضا ولا يكفي في ذلك مجرد عموم دليل القطع بالسرقة ومنع السفيه عن التصرف المالية فتامل ولا يمكن القول بالتبعيض للتنافي الا بنص او اجماع فان ذكره والتبعيض غير ضاير كما لو شهد رجل وامرأتان يثبت المال دون القطع فيه تامل لانه ان كان مجمعا عليه او منصوصا والا يجيء فيه ايضا النزاع على انه قد يفرق لانه قبول بالاصل دون الفرع ويمنع كلية الفرع بمعنى كل سرقة موجبة للقطع بل سرقة خاصة ثابتة بالشاهدين او اقرار من يقبل اقراره بهذا بحسب الظاهر اما بحسب نفس الامر ان كان حقا فلا اخذ المال على جهة شرعي على السفيه الا ايضا الا بوجه غير الممنوع فتامل ولو اقر المملوك الخ قد علم وجهه ايضا **قوله** وكل الخ هذا ايضا علي اجمالا في الجملة الا انه ذكره لعدم التصريح و لبعض الفروع مثل قبول اقرار المملوك المأذون في التجارة بما يتعلق بها مثل اجرة الحمال والوزان والدواب لكن في عدم ضمان المولى للزيادة عما في يده تامل لان التاجر قد ينكسر بحيث يذهب راس ماله ويلزمه الديون في ذلك لانه قد يكون ظن النفع للنقل من بلد الى اخر مثلا باجرة وظهر بعد النقل عدم حصول الاجرة او لو وقع سرقة او ظلمة او حرق او غرق ونحوه كما اذا كان شخص وكيلا في مثله

زيادة على ما في يده ووقع الدين فانه على الموكل فتامل والمراد بالاذن في التجارة كونه بحيث يشمل الغرض لها والاعمال في الذمة وخ الظاهر سماع اقراره بان عليه دينا للتصرف في التجارة كالوكيل واما اذا لم يكن مأذونا فيها او صرح بانه في غير ذلك الوجه يلزمه في نفسه يتبع به يعني يؤخذ منه اذا اعتق هذا واضح على تقدير عدم القول بالملكية وكذا مع القول بها وكونه محجورا عليه في امواله لحال العبودية ايضا والا فيسمع منه ويؤخذ ما له من الاموال بالفعل وقد علم من الشرائط المتقدمة كون العقل والقصد ايضا شرطا فلا يقبل المجنون والنايم كالصبي لرفع القلم عن الثلثة وكذا الساهي والغافل كانه مجمع عليه كما يشعر به كره ولكن الظاهر انه اذا [right margin: اقراره] كان غافلا كاملا لا يقبل منه دعوى السهو والغفلة كعدم الاختيار من غير ظهور اثره لانه يلزم سد باب الاقارير ولعموم ادلة قبولها ولان عدمها هو [right margin: الاصل] الظاهر من حال العاقل الكامل عدم الاقرار على نفسه بما يضره الا بالقصد والاختيار ولهذا لم يسمع منه تعقيبه بالمنافي عند الفقهاء كما سيعلم **قوله** ويقبل الخ وجه قبول اقرار المفلس ابن الغرماء قد مر وجه النظر وترجيح عدم المشاركة واختاره هناك **قوله** واقرار الخ وجه قبول اقرار المريض مع عدم التهمة هو ما تقدم من عموم الادلة وكذا وجه عدمه معها مثل ان علم من حاله عدم توريث الورثة واقر لغيرهم ويكون عليه قرينة واضحة والاجماع ونحو ذلك ولعله مشكل لو وجب العمل باقراره بادلته المتقدمة ومع عدم القبول يكون وصية وجهه انه قصد اعطاءه اياه والتهمة منعته من القبول والاعطاء لانه حق للورثة وليس له التصرف في حقهم فاذا كان وصية فلذلك يحتمل البطلان بالكلية وعدم الوصية ايضا فانه اقرار غير مقبول وليس بوصية فانها تمليك مال الغير بعد موته وليس هنا كذلك بل اقرار بانه ملك له وقد حكم بانه ليس له فتامل **قوله** واقرار الخ المراد بالاحتلام او مط وقد مر شرحه **قوله** الثالث الخ قال في كره ثلثة الثالث تعيين المقر له لعل تركه هنا لقبوله في الجملة مع عدم التعيين كما ستعلم فما هنا اولى لعل شروط الثلثة في كره على مذهب بعض العامة حيث قال اذا اقر لحمل او لانسان عنده كما لم يقبل وصرح المص هنا بالقبول في مثله ايضا فتامل الاول اهلية التملك اي قبوله للملك فلو اقر للحمار لم يصح لعدم صلاحيته للتملك موط ومثله الحايط والبيت مالو قال بسبب الحمار فالاقرار صحيح و يكون المقر به لمالك الحمار فكانه بمنزلة الاقرار لمالك وقراره منزل على وجه صحيح بان يكون ذلك في ذمته باعتبار الجناية عليه او باعتبار استعماله ولزوم اجرته و يحتمل ان لا يكون لمالكه اذ كونه بسببه لا يستلزم ان يكون له لاحتمال ان لزمه جناية بسبب كونه عليه او سوقه اياه فكانه بمنزلة اقرار المجهول ولهذا استشكله المص مع اشارة ما الى الاول لانه المتبادر ولعله لا خلاف في صحته عند الاصحاب حيث ما سند في كره الخلاف الى بعض الشافعية بانه ذهب الى عدم المعتبر هنا ايضا مثل الاول فهو لغو محض وجه الصحة صدق الاقرار مع ظهور عدم الفساد فانه كلام له وجه صحيح فلا يحمل على غيره كساير الاقارير نعم قد يقال يحتاج الى بيان المقر له فان لم يحصل يكون اقرار المجهول **قوله** ولو اقر للعبد فهو لمولاه مبناه ما تقدم من عدم ملكيته وكون ماله لمولاه فما ثبت له فهو لمولاه **قوله** ولو اقر الخ وجه الصحة ما تقدم من صدق الاقرار وقابلية المقر له فلا فرق بين الاطلاق وبيان السبب الصحيح كالارث والوصية نعم لو صرح بسبب غير ممكن بل محال كقطع يده والمعاملة معه مثل البيع والقرض فقال المص الاقرب الصحة لانه ماخوذ باول كلامه ولا يسمع الضميمة المنافية وهي قوله بسبب كذا كما في ساير الاقارير فان تعقيب الاقرار بما ينافي غير مسموع وهو مقرر عندهم وسيجيء وجه ذلك ويحتمل عدم الصحة لانه قد بين ما اقر به على وجه لا يمكن صحته فالضميمة وما يضم اليها شيء واحد لا انه اقر ثم جاء بالمنافي بل تكلم بكلام لا يمكن وقوع متعلقه فلا يكون اقرارا فتامل **قوله** فان سقط الخ يعني بعد ان صح الاقرار للحمل ان جاء الحمل حيا قبل مضي اقصى مدة الحمل من حين الاقرار ملكه وهو عشرة اشهر عند المص ره كما يفهم من قوله الاكثر من عشرة وجه الملكية ان الظاهر وجوده حينئذ بناء على العادة ولاحتمال الصحة وتصحيح الاقرار فيكون الاقرار للموجود القابل للتملك حملا للاقرار على الصحة مهما امكن ولكن لا بد ان لا يكون

الاقرار

ولو كانا اثنين فبزيادة، ولا سقط احدهما ميتا فهو للآخر ولو انثى ولو اقر لميت وقال لا وارث له يحتمل هذا الزم التعيين فلو فسره بجد او لمقبرة قبل ان اضافه الى الوقف او اطلق او ذكره سببا محالا على اشكال الثالث ان لا يكذبه المقر له فلو كذبه لم يسلم اليه بل يحفظه الحاكم او يبقيه في يد المقر فانه لو رجع المقر له عن الانكار سلم اليه ولو رجع المقر في حال انكاره لم يقبل له والوصية عند الوجه الاتي لتثبت الحق لغيره بخلاف المقر له فانه اقتصر على الانكار ولو قال هذا لاحدهما الزم البيان فان عين قبل وللآخر احلافه ولو اقر للآخر بعد اقراره للاول غرم للثاني ولو قال لا اعلم حلف لهما وكانا خصمين ولو انكر اقرار العبد قال الشيخ عتق وليس بجيد متن

[illegible]

الاقرار بحيث يلزم اثبات المال له وقيل بوجوده ونقل في كره عدم صحة الاقرار لامتناع تملك الحمل بعد العلم بوجوده حين التملك ورده بالحمل على الصحيح مهما امكن ولا ينفع بما جاء ودنا قبل الحمل وهو مشتبها نفسه وان سقط ميتا فان كان الاسناد الى الارث يرجع الى المورث اي ورثة المورث للحمل لانه انما يملك الارث بعد الخروج حيا عنه فينبغي البيان والعلم ولو لم يعلم يشكل الامر فيه وان كان الاسناد الى الوصية للحمل يرجع الى ورثة الموصي لبطلان الوصية فانها موقوفة على الولادة كالارث اذ الحكم قبل الولادة للحمل بل توقف حتى يتبين وان كان مطلقا من غير اسناد الى سبب وكان سببا غير محتمل فانه يرجع حيا الى الاطلاق الصحيح على الاقرب عنده فلا شيء للحمل وهو ظ ولكن طولب المقر بالبيان في الاول ويحتمل فيهما وينبغي البيان الصحيح ولو لم يحصل يشكل الامر كما تقدم وينبغي التصالح ان امكن والا فالامر مشكل ويكون مالا مجهول المالك فيحتمل تسليمه الى الحاكم والصدقة عن مالكه كما تقدم في امثاله فتامل ولو ولد لاكثر من اقصى مدة الحمل وهو عشرة عنده ويجيء البحث في ذلك لم يملك سواء جاء حيا او ميتا لعدم وجوده حال التملك بحسب العادة من زمان التملك الا انه مط فلا يمكن تملكه فيكون الاقرار باطلا لا علة فلا يصح **قوله** ولو كانا الخ اي لو كان الحمل مما في البطن يصح اطلاقه على التثنية بفعل ارجاع الضمير المثنى اليه وكون الخبر مثنى هذا الحكم غير بعيد على تقدير الاسناد الى الارث فلا وهو ظ لاحتمال كون احدهما مذكرا والاخر مؤنثا فيكون بينهما اثلاثا ويحتمل في الاطلاق والسبب الغير المحتمل التساوي لان ظ الاقرار هو الاشتراك على التساوي فيلزم في الحكم بكونه عن غير الارث وهو الظ مع تعذر البيان ومع عدمه يتبع فيه منه يعلم التامل في قوله ولو سقط الى الخ **قوله** ولو اقر الخ لو اقر شخص لميت بعين او بدين ثم قال لا وارث له غير هذا فالحكم مع ثبوت وارث اخر ظ وثبوت عدمه ظ فلا يحتاج بل يلزم بالاعطاء مط في الثاني دائما مع عدم ثبوت وارث اخر واصلا وكان المقر عرف ظ ما قال المص مط وهو المشهور لكن فرق الشيخ علي والشيخ زين الدين ره كما في عدة فاوجبوا البحث والتفتيش في العين عن الوارث بحيث لو كان لظهر لان اقراره لا وارث له الا هذا اقرار في حق الغير فلا يسمع فان ظهر والا فيلزم بالتسليم الى المقر له واما الدين فيلزم به وقال في شرح ثم لو سلم العين اليه لم يمنع لعدم المنازع الان وذلك مفهوم من كلام الشيخ علي ايضا في شرح عده ومثل هذا القول قالوا في شخص اقر بان ما في يده لموكل شخص اقر موه بتسليمه الدين الى وكيله الذي قيل بوكالته دون العين فالظاهر ان غير المتن غير جيد الظ الاول انه لا منازع الان والمقر به مخصوص بالمقر له باقراره واقرار المقر والاصل عدم وارث اخر ان قوله ان هذا لميت لا وارث له الا هذا بمنزلة هذا لهذا فالظ انه له فقط ولا يمنع منه احتمال الغير لك اذ لو اعتبر امثال هذه الاحتمالات لم يلزم اقرار غالبا اذ يحتمل في قوله هذا الموجود شريك له فيه ولان اقوال المسلمين افعالهم محمول على الصحة ولان هذا الاقرار مضر به واقرار عليه وان كونه في حق الغير لا انه يلزم العوض والغرم لغيره ولعا قلتم بقبول مثل هذا الاقرار الا مع كونه حقا ولسائر ادلة الاقرار على انه لا معنى لعدم المنع من تسليم العين وعدم الالزام فان عدم الالزام لاحتمال كون العين ملكا لغيره واقراره في حق الغير وكما يمنع ذلك عن الالزام بالتسليم يمنع عن التسليم وتجويزه ايضا وهو ظ فان الالزام يستلزم منع التسليم وعدم تجويزه وكذا الجواز التسليم مستلزم لعدم المنع فانه لعدم المنازع وكونه ملكا للمدعي فيجب التسليم بالجملة ينبغي الحكم بالمنع او عدم تجويز التسليم في العين حتى يتحقق ولعل المنع اولى بل لم يوجد الا الشهرة ويبعد عقلهم عن مثل ما نبهنا عليه فتامل **قوله** ولو اقر الخ وجه قبول الاقرار للمسجد والمقبرة والمدرسة ونحوها ظ لان المتبادر من الاقرار لها هو الاقرار باستحقاق صرفه في مصالحها بنذر او وقف ونحوه فلا مزيد بل ان يقول لها من وقفها او يقول لها فقط ومع بيان السبب الغير المحتمل يجي البحث المتقدم في بيان سبب غير محتمل للحمل وقد قرب المص هنا الصحة وقال هنا على اشكال مع احتمال عدمها على ضعف فيكون مرجحه الاقرب الصحة فوافق ما تقدم فتامل **قوله** الثاني الخ الثاني من شرط المقر له ان لا يكذب المقر فلو كذبه لم يسلم اليه لانه اقراره ايضا على نفسه مقبول فالمقر به منتف عنهما فيضارح بحفظ الحاكم حتى يعلم مالكه ومع اليأس يحتمل صرفه في المصالح والتصدق مع الضمان كما مر في غيره وللحاكم ان يبقيه في يد المقر امانة حتى يظهر مالكه او يفعل ما يراه مما تقدم وجعل كانه بمنزلة وكيل المالك مط فلو يرى فيه المصلحة ويظهر من كره اشتراط عدالة المقر في الابقاء بيده وكذا من يسلم اليه الحاكم شيئا يحفظه للمالك حيث قال اذا راى استحفاظ صاحب اليد فهو كما لو استحفظ عدلا اخر وبالجملة الحاكم هو المتولي بحفظ ما يضيع ومنه في حكم ما يضيع الظ ان ليس للمقر الامتناع من تسليمه الى الحاكم لانه ليس له باقراره ولا يدعي فيه يدا يستحق الابقاء فتامل **قوله** ولو رجع الخ تسليمه الى المقر له بعد رجوعه عن الانكار لان افعال المسلمين واقوالهم محمول على الصحة اذا احتملت وهنا محتملة لاحتمال نسيان كونه له اولا ثم ذكره حال الرجوع وانتقاله اليه الان بان يكون لمورثه فمات الان او ملكه ما انكر بوجه الظ عدم التجسس بل يحمل على الصحة لما مر عند حسن التجسس لاحتمال كذبه اما لو رجع المقر حال انكار المقر له وفائدة القيد انه لو رجع مع عدم الانكار بعد قبوله ظ ويعلم من المذكور بالطريق الاولى لو رجع عند المص عدم القبول لان اقراره متضمن لامرين النفي عن نفسه واثباته لغيره المتعين بالتصريح كما فلا يسمع الرجوع بخلاف اقرار المقر له بانه ليس له فانه ما اثبته للغير المعين الا ما بالتصريح وان لزم ضمنا لعدم الملك من غير مالك لانه لا يجري فيه الاحتمالات المتقدمة لو جه صحة رجوع المقر له يحتمل الصحة هنا ايضا لما تقدم من حمل كلام المسلم على الصحة مع الاحتمال وهنا محتمل لاحتمال النسيان والاشتباه فلو اظهر وجها معقولا مع انكار المقر لا يبعد السماع فتامل **قوله** ولو قال الخ وجه الزامه بالبيان ثم قبول التعيين منه ظ وكذا احلاف الغير له لو ادعى علمه بذلك وانكر وكذا غرامته له لو اقر له ايضا لانه باقراره فوته عليه سواء قال ليس للاول بل للثاني ام لا اذ باقراره الاول صار للاول فلا يسمع رجوعه عنه وكون ذلك للغير واثبته باقراره الاول والبينة لم يغرم للثاني شيئا ولا للاول وهو ظ وكذا وجه احلاف كل واحد له لو ادعى العلم بالتعيين وانكره وهي قال ما العرف فصار المال بينهما وهما خارجا او صاحبا يد فان حلفا او نكلا فهو لهما بالمناصفة ويحتمل القرعة والاظهر الاول **قوله** ولو انكر الخ يعني لو اقر شخص لاخر بعبد في يده فانكر المقر له ذلك قال الشيخ يكون العبد معتوقا اذ ليس سبب عبوديته باقراره الا ملكية المقر له وقد نفاه فما بقي له سبب اخر والاصل الحرية ولا يحتمل ان يكون توهم ذلك وظن وقال بناء على ذلك ايضا يحتمل كونه عبد المقر له واعتقه فلا منافاة

اثنين لحمل الحمل وما في البطن ... الوصية واما على تقدير الاسناد الى الخ

احتمال

الى المقر له

[illegible]

فلعل مراده بقوله على اشكال

لانه اقرار في حق الغير نعم لو ادعى ان ذلك العين ... صح

بين اقراره ونفي المقر له في الجملة هذا مذهب الشيخ وقال المص وليس بجيد وجهه انه قد ثبت كونه عبدا لانه المفروض وبانكار المقر له انتفى عنه و
بقي رقا غير معلوم المالك كالمال المقر به الذي انكر المقر له ملكيته فيحفظ الحاكم حتى يظهر مالكه فلا فرق في الحكم بين ساير الاموال من ثوب
عبد ودار وغير ذلك ويحتمل الفرق فان الاصل في غير الانسان الملكية وفيه الحرية وايض فيحتمل الخروج عن الملكية بخلاف الغير فمذهب
الشيخ غير بعيد خصوصا اذا ادعى المقر به الحرية ويؤيده انه لو اقر احد برقية شخص فانكرها يحكم بالحرية وقد سلم ذلك في كره وغيرها في
اللقيط وقال فيه لان اللقيط يحكم بالحرية للدار فتامل انه قد يكون لقيط دار الحرب والمسئلة اعم وايض غير مسلم كونه رقا الا في نفس الامر نعم الفرض كونه تحت يد
شخص بطريق الرقية وذلك ليس بنص فيها بحيث لا يحتمل غيرها كساير الاموال وهو ظ ومع ذلك انما كان ذلك مفيد الملكية خاصة وهو ملكية المتصرف واذا
زال باقراره ولم يثبت لغيره مع اصل العدم لا يبقى رقيته وبالجملة عدم جيادة قول الشيخ غير ظ فتامل **قوله** الثالث الصيغة وهي اللفظ الدال على الاخبار عن حق
سابق مثل له علي او عندي او في ذمتي بالعربية او غيرها ثالث اركان الاقرار الصيغة وليست هي غير الاقرار كما قال في شرح يع بل الاقرار هو الاخبار والتلفظ بها الذي
هو مدلول لها كما قال المص هنا وفي كره وغيرها نعم قد يطلق عليها ايض الاقرار باعتبار تسمية الدال باسم المدلول والمراد باللفظ مطلقا اي تلفظ به باي لسان
كان قال في كره يصح الاقرار بالعربية والعجمية من العربي والعجمي معا بالاجماع وعموم ادلة السابقة ايض يدل عليه نعم يمكن دعوى عدم فهم معناه من كل واحد اذا
اقر بغير لسانه ان كان ممن يمكن في حقه ذلك ولا يلزم باقراره ح فان صدقه المقر له والا احلفه على عدم المعرفة والظ ان المراد بالدال الدالة الحقيقية ويحتمل المجازية
ايض اذا كانت ظاهرة لنصب قرينة بحيث لا يمكن الفهم الا المعنى المجازي والمراد بالحق السابق الامر الثابت عنده سواء كان مالا عينا او دينا او حقا لو من حقوق
الادميين مثل حد القصاص والقذف والاستطراق في درب واجراء ماء في نهره واجراء ميزاب في ملكه وطرح خشب على حايطه قاله في كره والشفعة والاولوية
بالتحجير قاله في شرح يع وفيه اشارة الى عدم زوالها بالاخذ قهرا فافهم او من حقوق الله تعالى من حد وتعزير **قوله** وشرطها التنجيز فلو قال لك علي كذا ان شئت
او ان قدم زيد او ان شاء الله او شهد لم يلزم كانه لا خلاف فيه ويمكن فهم دليله اذ قيل انه اخبار عن حق ثابت سابق وقبل زمان الاقرار لا يمكن تعليقه بشيء
بعد ذلك اذ لم يثبت المعلق على شيء الا بعد وقوع ذلك الشيء سواء كان متحقق الوقوع وهو الوصف ام لا وهو الشرط ولا بد في الاقرار من التحقق والثبوت محققا
قبل زمانه الا ان يكون تعليقا كعدمه مثل مجيء فلو علق على شيء يكون ذلك الاقرار لغوا الا اقرار العدم صدق التعريف عليه فلا يمكن ان يق يؤخذ باول كلامه
ويلغى الشرط والتعليق لان الشرط والجزاء كلام واحد فان الشرط جزء كلام وكذا الجزاء اذ ليس فيهما حكم بالفعل وانما الحكم بالفعل بينهما لا في كل واحد
هذا هو تحقيق المنطقيين واهل المعقول وان كان عند بعض اهل العربية ان الحكم في الجزاء فقط والشرط طرف وذلك خلاف التحقيق وهذا هو الفرق
بين الاقرار المعلق وساير الاقارير التي تعقب بما ينافيه حيث يؤخذ باول الكلام فيه دون المعلق هذا واضح ولكن في عدم كون الاقرار لا يجيء سابق تامل
فان ذلك غير منقول من الشارع بل مجرد الاصطلاح الذي تجده في بعض كتب الاصحاب بل الذي يفهم من ظاهره اعم من ذلك ولهذا تراهم يطلقون على غيره
ذلك ايض وهو ظ الا انه يمكن ان يق الاصل براءة الذمة وعدم لزوم شيء علم كونه اقرارا يلزمه وغيره لم يعلم بل ولا يظن بحيث يكون معتبرا ومخرجا للاصل
عن اصله فيبقى تحت النفي فتامل فالمعلق بمنزلة وعد لزم شيء له بشرط كذا ولا دليل على لزومه اذ لم يقل الاصحاب بوجوب الايفاء بالوعد على ما يظهر وان
كان ظ بعض الايات والاخبار وجوب الوفاء الا ان في كون ذلك وعدا صريحا ايض تاملا ولو قال ان شهد فهو صادق لزمه في الحال وان لم يشهد اي لو
قال شخص ان شهد فلان او احد بان لك علي كذا فهو صادق وينبغي لك ايض ثم قال وهو حق وصحيح مثل صادق فتامل لزمه المدعى في الحال وان لم يشهد الشاهد
المعلق على شهادته الصدق لانه وان كان الاقرار معلقا ومن شرطه التنجيز على ما مر الا ان التعليق هنا لغو ووجوده كعدمه لانه قد اقر بانه صادق ان شهد
الصدق عبارة عن مطابقة الخبر للواقع فلم يكن صادقا على تقدير شهادته الا ان يكون لخبره خارج يطابقه الخبر ان وجد فطابق الخبر المصادق واقع في نفس
الامر موجود قبل صدور الخبر فقوله هو صادق فيما شهد علي بمنزلة قوله ما يشهد به علي اي الذي ادعى علي معنى كون الالف علي مثلا واقع في نفس الامر ولانه اذا
صدق على تقدير الشهادة في نفس الامر يكون صادقا في نفس الامر شهد او لم يشهد اذ لا دخل للشهادة في الصدق الذي هو مطابقة الخبر للواقع لما عرفت من معنى الصدق
فوقوع المشهود به الذي قد اقر بصدقه واقع سواء شهد ام لم يشهد ولا يخفى انه يجيء في جميع التعليقات مثل ان جاء زيد فلك علي كذا فان الفرق بين مجيء زيد وصدقه
وفيما يشهد ظ فقول شرح يع بعدم الفرق غير ظ حيث قال وما ذكر في توجيه الاقرار هنا وارد في جميع التعليقات فانه يق ثبوت الحق على تقدير وجود الشرط يستلزم
ثبوته الان اذ لا مدخل للشرط في ثبوته في نفس الامر الخ ما قيل وفيه تامل ظ وقد تقدم وفي الدليل تامل فان هذا القول قد يقوله من لا يعرف هذا
الاستلزام المذكور وكذا من يعرفه ويمكن ان يبالغ في الكلام في النفي ويعلقه على المحال لاعتقاده بان الفلان لا يشهد فان شهادته على غير الحق محال او انه لم يعرف
وجوده وعدمه فيقول انا اعرف صدق هذا الشخص فان شهد فهو صادق وانا اعطي المدعى وايض يمكن لزومه عليه بجناية صادرة من غير اختياره او بعرض وكيله وغير
ذلك ويحتمل ايض ان يثبت بيده قبل شهادته ولم يكن حين الاقرار ثابتا فيكون بالشهادة بعد ذلك صدقا وحقا فلا بد على ثبوت الحق قبل الاقرار بل قبل الشهادة
فان الصدق يستدعي ثبوت ما يشهد قبلها الا قبل الاقرار ويكون اقراره بالصدق لمعرفته بصدقه بعدها الا بعلمه بوقوع المخبر به في نفس الامر وبالجملة الاصل
براءة الذمة وعدم ثبوت حق في نفسه الا بدليل مثبت كالاقرار وذلك غير ثابت هنا لما تقدم من احتمال اللفظ غير ما يكون دليلا ويؤيده اشتراطهم التنجيز
وعدم التعليق ولا شك ان هذا تعليق وتقويته وتمام الاقرار به غير ظاهر ولهذا يصح ان يق مع عدم علمه بشيء انه لو قال المعصوم فهو صادق فلا يلزم الاقرار
والعلم بوقوع ما قاله قبل قوله بل من قوله فقط فلو لم يقل لم يلزم القول به ولا قبله على تقدير القول وهو ظ وبالجملة الكل قول المتاخرين غير بعيد وان كان المص
خالفه كقول اكثر المتقدمين كالشيخ على ما قيل ولكن قال المص في كره بعد المبالغة في كونه اقرارا في الحال وان قال لفلان الشاهد المعلق صدقه بشهادته
لا اشهد او اني اشهد بباطل وهو اصح وجهي الشافعي والثاني انه لا يكون اقرارا بما فيه من التعليق والاقرب انه ان ادعى عدم علمه بما قال وان المقر له

لا ذنب لم لو انه المدعي

كتاب الاقرار

فيذمته شيئا وانه توهم ان فلانا لايشهد فان كان ممن لايخفى عليه ذلك قبل وقيل حمل على التعليق وكان لغوا فتامل **قوله** ره ولو قال على الف اذا جاء راس
الشهر او بالعكس صح مع قصد الاجل دون التعليق صدقا لاقرار فان حاصله ان له على الف مؤجلا على الى شهر له في ذمتي الف ثابت الا انه انما يجب تسليمه — وجه صحته
بعد الشهر مع المطالبة فقد دل على ثبوت حق ثابت ووجه عدم صحته مع قصد التعليق ما تقدم والظاهر ان المرجع انما يرجع اليه فيتبع قصده بما قال
فلو تعذر بموت ونحوه لاشئ عليه للاصل وعدم صراحة لفظه في الاقرار فتامل ولا فرق في الحكم بين تقديم الجزاء وتاخيره كما ذكره ره **قوله** ره لو قال
المدعى عليك الف فقال رددتها او قضيتها او نعم او اجل او بلى او صدقت او لست منكرا له او انا مقر به لزم ولو قال زنها او خذها وانا مقر به ولم يقل به — لو قال ره
او انا اقربها لم يكن اقرارا لوجه الالزام في جواب المدعى لي عليك الف بالمذكورات ان كل واحدة منها متضمنة للاقرار كقوله رددتها فان الاقرار بردها الذى ادعى عليه
بمنزلة قوله نعم كان على ولكن رددتها وكذا قضيتها ونعم واجل وبلى صريحة في ذلك عرفا بل لغة عرفا وكذا صدقت ولست منكرا له انما لم اخذ نفي الانكار لا يستلزم
الاقرار لاحتمال كونه مترددا ولهذا يصح ان يقول ما انا بمنكر له ولا بمقر به بل ما اعرف فاثبت ولو كان اقرارا لما صح هذا الحكم بل يكون متناقضا الا ان يدعى العرف في
كون ذلك بمنزلة انا مقر لك به والاصل والاحتمال يقوى عدم الحكم الا بالاقرار الصريح ونقل في ح عدة عن س واحتمل عدم الاقرار فان عدم الانكار اعم
من الاقرار ولهذا قال انا مقر له لا يلزمه لاحتمال الاقرار بشئ اخر مثل بانه لا اله الا الله او ببطلان دعواه بل ولو قال به ايضا لاحتمال ان يكون مقرا بالالف لغير
المدعى فجعل الاقرار بقوله وانا مقر به ايضا تامل فلا يبعد عدمه وقبول تاويله المذكور وان كان خلاف الظاهر في الجملة للاصل وعدم ظهور الخروج عنه الا
بالدليل قال في كره حيث قال وهذا يدل على ان الحكم بان قوله انا مقر به اقرار فيما اذا خاطبه وقال انا مقر لك به والا فيحتمل الاقرار لغيره ومنه يعلم وجه علم
الالزام والاقرار بمثل قوله زنها وخذها لاحتمال قوله مثله على سبيل الجحود والاستهزاء والمبالغة في الانكار وهو متعارف وقد عرفت عدم الاقرار بانه
مقر مع عدم ذكر به بل معه ايضا ووجه عدم قبوله وانا اقربها انه ليس باقرار بحق ثابت بل ظاهر وعد بالاقرار لانه مضارع للاستقبال اى بعد زمان التكلم وهو ظ
قوله ولو قال اليس لى عليك كذا فقال بلى فهو اقرار وكذا نعم على اشكال كون بلى اقرارا في جواب من قال اليس لى عليك كذا ظ وانه قد تقرر في النحو واللغة انه
في جواب النفي نعم ولهذا قيل لو قالوا نعم بدل بلى في جواب الست بربكم لكفروا ولانه في العرف صار استعماله مكان بلى شايعا فيستعمل في جواب النفي بمعنى بلى عرفا و
ان كان لغة خلاف ذلك ولما كان المصنف ره مترددا في ثبوت العرف وعدمه قال على اشكال ويحتمل ان يرجح العرف والاقرار من الاشكال الاحتمال الضعيف كما مضى ولهذا ما
قال وفي نعم اشكال بل قال وكذا نعم على اشكال انه موضع اقرار لكن فيه احتمال ضعيف فتامل والظاهر انه ليس باقرار لان الاصل عدم الاقرار وعدم ثبوت شئ في الذمة وعدم النقل
بعد ثبوت كونه في اللغة والنحو بمعنى النفي هنا في النفي فليس باقرار الا مع تحقق بل قول المقر بذلك فالظاهر عدم الاقرار الا مع العلم قال في كره ولو سلم لكنه لا ينفي
الاحتمال وقاعدة الاقرار الاخذ بالقطع والبت والحكم بالمتيقن لاصالة البراءة الذمة انظر في هذه المبالغة واحفظ هذه القاعدة واجعلها ضابطة فلا يتجاوز
فانها تنفع كثيرا فيما تقدم وفيما سيأتي وارى كثيرا ما يخرجون عنها لان قوله ولست منكرا له اقرار مع الاحتمال المتقدم واحتمال كونه غير المطلوب والمدعى
ويؤيده ما قال في كره ولو قال لا اقر به ولا انكره كان كما لو سكت فافهم وايضا قال اللفظ قد يكون صريحا في التصديق وينضم اليه قرائن تصرفه عن موضعه الى الاستهزاء — في الدلالة
والتكذيب ومن جملتها الاداء والابراء وتحريك الراس الدال على شدة التعجب والانكار فعلى هذا يحمل قوله صدقت وما في معناه على هذه الحالة فلا يكون
اقرارا فان وجدنا القرائن الدالة على الاقرار حكم به وان وجدت القرائن الدالة على غيره حكم بعدم الاقرار وفيه ايضا مبالغة وينبغي الحكم بالاقرار في اللفظ
بمجرد عدم قرينة صارفة كما هو ظ عند ربط اول الكلام وعدم سماع دعواه الا مع الظهور في الجملة ولا يشكل الحكم بالاقرار مع انه ليس باكثر من الصراحة وقد جوز
فيه ذلك مع عدم القرينة وسمعت الدعوى فتامل فانا نجد الخروج عن هذه الضابطة في كثير من مسائل الاقرار بل والاقرارات ثم اعلم ان الشيخ ره بعد ان
قال الاكثر على ان نعم في جواب قوله اليس لى عليك كذا ليس باقرار ووجهه ما تقدم من كون نعم في اللغة العربية تصديقا للسؤال مطلقا فان كان نفيا فهي تصديق
للنفي فمعنى نعم هنا ليس على كذا فليس باقرار ولهذا نقل عن ابن عباس ان لو قالوا نعم لكفروا في الاية كما مر وقال قوم انه يكون اقرارا قال في كره ان كل واحدة من نعم
وبلى يقام مقام الاخرى في العرف قال في المغنى ونازع السهيلي وجماعة في المحكى عن ابن عباس وغيره في الاية متمسكين بان الاستفهام التقريري غير موجب
كذلك امتنع سيبويه من جعل ام متصلة في قوله افلا تبصرون ام انا خير لانها لا تقع بعد الايجاب واستشكلوا بان بلى لا يجاب بها الايجاب اتفاقا وفي بحث نعم
يحكى عن سيبويه وقوع نعم في جواب الست ثم قال ان جماعة من المتقدمين والمتاخرين قالوا اذا كان قبل النفي استفهام تقريري فالاكثر ان يجاب بما يجاب النفي
رعيا للفظ ويجوز عند امن اللبس ان يجاب بما يجاب الايجاب رعيا للمعنى الى قوله فحيث ظهر ان نعم يجوز ان في جواب اليس مع امن اللبس واقتضى العرف
اقامة كل منهما مقام الاخرى فقد تطابق العرف واللغة على ان نعم في مثل هذا اللفظ اقرار كبلى لانتفاء اللبس وهو الاصح واختاره شيخنا في س وبما
قررناه علم ان جعل نعم هنا اقرارا اولى من جعل بلى اقرارا في قوله لى عليك الف للاتفاق على انه لا يجاب بها الايجاب انتهى وفيه تامل من وجوه الاول
انه ما فهم تطابق العرف واللغة بالاتفاق نعم قد جوز بعض اهل اللغة ذلك وكلام المغنى صريح في ذلك فما حصل التطابق المذكور الثاني انه قد
جوز البعض في غير محل اللبس وهنا قد يتحقق بوجوده وانه غير معلوم كونه جوابا وتصديقا للسلب الذى هو صريح اللفظ وبذلك الاعتبار يقع بلى جوابا له
او باعتبار المعنى والمال الذى لا اعتداد به على قوانين العربية التى مدارها ملاحظة اللفظ ولهذا لا يقع بلى جوابا كما اشير اليه فيما تقدم بقوله واستشكله
اه والثالث انه على تقدير التسليم فكونه اقرارا محل التامل لان الاصل براءة الذمة ويكفي احتمال وقوعه جوابا للفظ لا المعنى لبلى فيكون قاصدا معنى نعم في
العربية المشهورة وان جوز كونه جوابا باعتبار المعنى ايضا ولكن هذا ارجح للاصل وقبول الاحتمال البعيد في الاقارير وكونها مبنيا على القطع وقال في كره ولو سلم
لكنه لا ينفي الاحتمال وقاعدة الاقرار الاخذ بالقطع والبت والحكم بالمتيقن لاصالة براءة الذمة وقال فيها ايضا اللفظ قد يكون صريحا في التصديق
وينضم اليه ما يصرفه عن موضعه الى الاستهزاء والتكذيب من جملتها الاداء والابراء ونحو ذلك تحريك الراس الدال على شدة التعجب والانكار

كتاب بل المتكلم الثاني ليس فى الانسياب سببا لكنه فالعلبا بقول انما عمم للغة لان التنبيه فى الحجو انه زعم على اعرابه

الحالة فلا يكون اقرارا آه وقال ايض فيها الا ان الاحتمال ولو كان نادرا ينفي لزوم الاقرار عملا بالاستصحاب
فعلى هذا يحمل قوله صدقت وما في معناه على هذه [illegible] توجيه احتمال صحة الاقرار وهو لا يخلو من نظر فكره والرابع ان القرينة في جواب الى عليك كذا ونعم في
وكانه نعلم عدم المنافاة بين اقوال الرهذه وما نقله لانه بصدد [illegible] في كلامه وقد علم ان المراد المنع لغة لا عرفا لما تقدم من جواز اقامة كل مقام الآخر عرفا فلو
جواب اليس ونعم لان بلى لايجاب فيها الايجاب اتفاقا على ما تقدم بخلاف نعم في جواب اليس لما عرفت انه يحتمل المعنى اللغوي على تقدير تجويز العرف فيه
لم يحمل على الاقرار بتفسير خلاف العرف مع احتمال فيصير لغوا وتركا للعرف ايض بخلاف نعم في جواب اليس [illegible] الاكثر اولى لا مختار بين والعجب عنه انه قليلا ما يخرج عن الاكثر خرج عنه هنا
ايضا واما مع عدم التجوز كما هو المشهور والمنقول عن ابن عباس وغيره كما مر فظ تخيار الاكثر اولى لا مختار بين والعجب عنه انه قليلا ما يخرج عن الاكثر
وعن الاصل بمثل ما تقدم على ان حمل نعم على عدم الاقرار في جواب اليس موافق للاصل البراءة والاستصحاب واللغة والعرف بالاتفاق وحمله على الاقرار ونعم
كونه بمعنى بلى مختلف في اللغة بل ادعى عدمه في كتب اللغة نعم نقل عن البعض جوازه كما تقدم والعرف غير ظ وان ظهر وصار متفقا عليه ومرادها اليس باقرار
الماتن من القاعدة واعجب منه قول الشهيد الثاني ره في ح يع كونها اقرارا اقوى وهو مذهب اكثر المتاخرين وهم اعلم **قوله** ولو قال اشتريت مني او استوهبت
فقال نعم او ملكت هذه الدار من فلان او غصبتها منه فهو اقرار بخلاف تملكها على يده كون نعم اقرارا في جواب من قال مستفهما اشتريت او استوهبت ظ
فان معناه نعم اشتريت منك واستوهبت منك ولا شك انه اقرار بانه ما كان ملكا له بل كان ملكا للمخاطب عليه يد المتصرفة مشروعة فهي ظ فيحمل ان يكون
اقرارا بالملكية للمخاطب وان قلنا انه لم يكن اقرارا بملكيته لم يجب تسليمه اليه بل قبول ملكيته بعد دعواه فانه متصرف قابل بانه له من غير منازع فلو لم يكن مجرد
اليه فهذا الذلك فلا شك في لغادته مع الدعوى قال في كره ولو قال بعني هذا العبد فهو اقرار بعدم الملكية للقائل وهل هو اقرار للمخاطب اشكال لاحتمال
ان يكون وكيلا او يمكن ان يكون اقرارا بانضمام ما تقدم وان الاصل عدم التوكيل فتامل وكذا قوله ملكت هذه الدار من فلان او غصبتها منه فان معناه
كانت في يده بل كانت ملكه لما مر فتامل فيه فيجب التسليم كما تقدم قال في كره ولو قال ملكت هذه الدار من زيد فهو اقرار بالملكية لزيد على اشكال بخلاف ان قال
تملكتها على يده فانه ظ في ان ملكيته حصل بيد خليته بان كان وكيلا في الشراء ودلالا ونحوه فليس باقرار له لا بالملكية ولا باليد المستلزمة لها **قوله** ولو
قال بعتك اباك فاذا احلف الولد عتق المملوك ولا ثمن يعني اذا قال شخص ان هذا كان عبدا لي وابوك وقد بعتك اياه فانكر المخاطب الشراء فهو منكر يتوجه
اليه اليمين بناء على الاصل المقرر فيحلف على عدم الشراء فما ثبت عليه البيع فلا ثمن عليه وينعتق العبد المذكور لان مالكه قد اقر بحريته حيث قال انه
قد باعه على ابنه لما ثبت عندهم ان البيع على الابن مستلزم للعتق **قوله** الرابع المقر به وفيه بحثان الاول في الاقرار بالمال ولا يشترط كونه معلوما فلو اقر
بالمجهول صح ولا ان يكون مملوكا للمقر بل لو كان مملوكا له بطل كما لو قال داري لفلان او مالي ولو شهد الشاهد بانه اقر له بدار كانت ملكه الى حين
الاقرار بطلت الشهادة هذا هو الشروع في بيان الركن الرابع وهو المقر به وهو اما مال او غيره اما المال فلا يشترط كونه معلوما نعم يشترط كونه
مما يمكن العلم به واخذه في الجملة ولو بالصلح على عوضه والظ عدم الخلاف فيه ويدل عليه عموم ادلة الاقرار ايض مع عدم المانع ولا يشترط ملكية العين المقر بها
حال اقراره بها بل يشترط عدمها الح لانه لو كانت ملكا له ح لا يمكن كونها قبله للمقر بها كما هو مقتضى الاقرار فانه اخبار بالملكية السابقة لا مثبت لها فيبطل
الاقرار على هذا التقدير وهو ظ ولكن بطلانه فيما اذا كان ظ كلام المقر انه ملكه ويحتمل عدمه مثل ان قال داري لفلان ومالي محل التامل اذ الاصل والظ
المتبادر ولا يحمل على الاحتمال البعيد النادر وكذا جواز الاضافة بمثل ذلك فانه يق كنت في دار فلان وبيت فلان مع كون الدار عارية او اجارة باعتبار الكون فيه
الان ومالي كذلك ولا شك ح في البطلان لما مر ويمكن ح كونه محمولا على الوعد بالهبة ونحوها المحامل بل ينبغي فرض العلم بعيد بعد دعوى ان القاعدة المتقدمة
اقتضت البطلان لاحتمال كون الاضافة حقيقة وان كان بعيدا اذ لو لم يكن مثله اقرارا لاحتمال ارادة الملك الحقيقي والوعد بالهبة ونحوها يشكل الحكم بصحة
ساير الاقارير حتى قوله له على كذا وهذا له فلا يكون اقرارا بانه له الان لاحتمال ارادة كونه كان له ووعد بالقرض او الهبة او الصدقة او الاجرة وغير ذلك فنقول لكنه
بعد الحكم ببطلان الاقرار فيمثل داري كما في المتن محتجا بقوله للملاقيه من التناقض والمفهوم منه الوعد بالهبة ولا يحتمل ان يقال انه اضاف الى نفسه لما بينهما من
الملابسة الى قوله فيحكم بصريح اقراره للغير لان الاحتمال ولو كان نادرا ينفي لزوم الاقرار عملا بالاستصحاب يحتاج الى التامل فتامل واما وجه بطلان الشهادة لو
شهد الشاهد بانه اقر لفلان بدار كانت ملكه الى حين الاقرار فظ مما تقدم وهو المنافاة ولا يلتفت الى التاويل المصحح للشهادة **قوله** ولو قال هذه
الدار لفلان وكانت ملكي الى وقت الاقرار اخذ باول كلامه في الاخذ باول الاقرار فيمثل قول هذه الدار لفلان وكانت ملكي الى اول الاقرار هو المذكور في اكثر
الكتب ولا يخفى ما فيه بناء على ما تقدم من القاعدة خصوصا مع قوله في كره فيما تقدم حيث قال ولا يحتمل ان يق آه **قوله** ويشترط كون المقر به تحت يده الظ ان المراد
باشتراط كون المقر به تحت يده حال الاقرار وتصرفه فيه تصرفا ملكيا ليخرج نحو اقرار المستعير بملكية المعار في ترتب جميع الاحكام الا فيترتب عليه بعض الاحكام بدون
الشرط كما سيأتي في اقراره بحرية عبد الغير فان اقراره هنا ليس بلغو لا حكم له اصلا وهذا الا يجوز له ان ياكل من كسبه بغير اذنه ان كان عمدا وان اذن له المولى و
يمنعه الحاكم من ذلك وهو ظ قال في كره يشترط في القضاء والحكم بالاقرار بالملكية لمن اقر له كون المقر به تحت يد المقر وتصرفه فيه فلو اقر بما ليس في يده بل
في يد الغير كعبد في يد غيره او اقر به لغيره لم يحكم بثبوت الملكية في العبد للمقر له بمجرد الاقرار بل يكون دعوى او شهادة ولا يلغوا الاقرار من كل وجه بل لو حصل المقر
في يده بملكيته ظ امر آه ويحتمل ان يكون كونه شرطا في ترتب الاحكام حال الاقرار بصحته وهو بعيد باباه **قوله** فلو اقر بحرية عبد غيره لم يقبل فلو اشتراه كان
فداء من جهته وبيعا من جهة البايع ولا يثبت فيه خيار الشرط والمجلس ثم يحكم بالعتق على المشتري فان مات العبد ولا وارث له وله كسب اخذ المشتري الثمن
اي لو قال لمن هو عبد ظاهرا في يد شخص انه حر لا يقبل ذلك اي لا يصير حرا كما لو كان في يده وقال ذلك بل هو شاهد واحد على ذلك فيما لكه معه على عشر حجا
ايضا على الظ اذ قد يوجد بشرائه ظ غرض صحيح مثل استفاده وتخليصه من العبودية فليس بواضح كون الشراء ظ لهم اما حتى يكون معاونة على معصية كما قيل
في البيع لمن يجوز له البيع بعد النداء يوم الجمعة على من لا يجوز له ذلك وكما في تزويج شخص ممن يقر بتحريمها عليه نسبا او رضاعا ولو وجد في مثله ايض وصح صحيح

مثل

في الملكية

المقر به تحت يده

الحكم لا الاعمال

مثل تخليصه من يد ظالم لا شك في جواز ايقاع صورة العقد ان لم يندفع الا به بل يحتمل وجوبه فتامل ثم لا شك ان ليس هنا شراء حقيقي بحسب الشرع لو كان كاذبا في نفس الامر يكون شراؤه بحسب نفس الامر وفاقا لو فاقا لا يترتب عليه احكام الشراء بالنسبة اليه وكان يلزمه بحسب ظاهر الشرع واما بحسب نفس الامر فهو مكلف بمقتضاه فلا يثبت له خيار الشرط لو اشترط ولا خيار المجلس ولا خيار الحيوان ان اشترى هنا استنقاذ الحر العبودية الباطلة قال في شرح هذا من حال اجلها فحكم بحريته بعد شرائه والامر برفع يده عنه عملا باقراره ولا شك في ذلك بالنسبة الى ما يفعل بعد المقر فليس له اخذ ما له واخذ كسبه بل يعامل معه معاملة الاحرار واما الحكم بكونه حرا مثل الاقرار بالنسبة الى غيره والحكم بان ليس له احكام الشراء مطلقا لا يخلو عن بعد اذ ينبغي ان يكون له ذلك بالنسبة الى الغير او البائع فله ان يأخذ الارش وخيار الغبن واخذ ما غبن به بل فسخ في المجلس ينبغي ان يقبل منه وكذا في باقي الخيارات فان التزام احكام البيع اللازم من جميع الوجوه باقراره بالحرية والتزام الاقالة والاقدام فله ان يرجع عن الاستنقاذ اذ هو غير لازم فلا يمكن الحكم عليه باكثر من احكام شرائه اللازم بحسب ظاهر الشرع نعم ليس له بحسب اقراره تسليمه اليه ولكن قد يؤخذ منه بعد اخذ ثمنه قهرا او بحكم الحاكم بعد سماع الاقرار في حق الغير بل الظاهر وجوب رد الثمن من البائع على المشتري لو فسخ البيع بلا عدم الوجوه الجائزة في البيع بل لا بعد للمشتري جواز اخذ ثمنه قهرا او سرقة وعلى اي وجه اتفق بدون رد المبيع اذ لم يكن قصد التصدق والقربة في استنقاذ الحر بل اخذ الثمن منه ثم ان مات العبد له مال ملكه بعد الاستنقاذ والحكم بالحرية فقال المصنف وغيره يأخذ المشتري ثمنه ولا كان وجهه انه مال البائع بالولاء فيأخذ ثمنه اقتصاصا حيث تعذر العين والعوض هذا وفيه تامل اذ يحتمل كونه حر الاصل او معتق في كفارة ونحو ذلك فلا يكون ماله للبائع في غير الكفارة بل تبرعا غير مبرئ عن ضمان جريرة ولم يكن له وارث ويكون الاقرار على هذا الوجه ولا يكون هو متبرعا في الاعتداء ومنقربا به الى الله في تخليص حر فانه يكون الثمن بمنزلة التصدق حيث صرف في الرقبة لاستنقاذ حر عن العبودية ويكون قصده الاخذ منه مهما امكن وتعذر ذلك بالكلية الا عن هذا المال فليس ببعيد جواز اخذ الثمن بناء على ان ماله للبائع لان الولاء له حرا على ما قالوه فيمكن حمله عليه في هذا الحكم لبعض ما تقدم فافهم وهذا كله على تقدير صحته واما ان كان كاذبا فالبيع عبد له يفعل به ما يجوز فعله بالعبيد من الاستخدام وغيره ان تمكن وما له بعده له بناء على ان مال العبد لمولاه فتامل وقوله ولو قال له في ميراث ابي او من ميراث ابي او في هذه الدار مائة فهو اقرار بخلاف له في ميراثي من ابي او من ميراثي من ابي او في داري هذه او في مالي ولو قال في هذه المسائل بحق واجب او بسبب صحيح ونحو صحيح وجه كون قوله في ميراث ابي او من ميراث ابي مائة مثلا اقرارا ظاهرا لان هذا الكلام كالصريح في ان للمقر له دين على ابيه ومتعلق بتركته وان له استحقاقا في ذلك ولا فرق بين ان يقول على الجماعة وبين ما تقدم بخلاف له في ميراثي من ابي او من ميراثي من ابي او في داري او في مالي مائة فان ظاهره تناقض لان ظاهره ملكيته المقر له وظاهر الاضافة ملكية المقر فاذا حمل على الظاهر فالحكم فيه هذا الكلام فلا اقرار وان اريد تصحيحه بالتاويل لعدم حمل كلام العقلاء على اللغو والتناقض كما هو مقتضى القاعدة يحتمل ان تكون الاضافة لادنى ملابسة فيكون المجاز في الاضافة وح يكون اقرارا ويحتمل ان يبقى المجاز في له فان المراد الانشاء والوعد بالتمليك بالهبة ونحوها والاضافة فتكون على اصلها وح لا يكون اقرارا وظاهر اولوية الثاني لاصل براءة الذمة والاستصحاب قال في شرحه لا يحتمل ان يقال انه اضاف الى نفسه لما بينهما من الملابسة الى قوله لان الاحتمال ولو كان نادرا ينفي لزوم الاقرار عملا بالاستصحاب وقال في موضع منها قاعدة الاقرار الا بالقطع والبت والحكم بالمتيقن وفي موضع اخر منها اللفظ قد يكون صريحا في التصديق وينضم اليه قرائن تصرفه الى الاستهزاء والتكذيب ومن جملتها الابراء والاداء وتحريك الرأس الدال على شدة التعجب في الانكار فعلى هذا يحمل قوله صدقت وملي في معناه على هذه الحالة فلا يكون اقرارا فان وجدت القرائن الدالة على الاقرار حكم به انه لانه ان حمل على الظاهر فليس باقرار وان حمل على غيره فهنا احتمالان الاقرار وعدمه فان سلم تساويهما فرجح الثاني بالاصل الاستصحاب واما اذا انضم الى جميع الصور التي قيل بعدم الاقرار فيها مثل قوله بحق واجب او بسبب صحيح فقد كونه اقرارا ودفع التناقض بارادة المعنى المجازي الذي هو مستلزم للاقرار لا المجاز الذي هو مستلزم لعدمه كما هو عادة التاكيد فصار قرينة صريحة صارفة عن الحقيقة والمجاز الذين يستلزمان عدم الاقرار فصار كالصريح في الاقرار وهذا تحرير هذه المسائل فلا يرد ما اورده المحقق الثاني وغيره على هذه المسائل في كلامهم مثل قوله في ح عد فاذا قال داري لفلان لم يمتنع ان يكون المراد الدار التي هو بحسب الظاهر لي ملك لفلان وقوله الا ان يقال المتبادر من قوله داري التي هي لي الى قوله ولا يضر ذلك لانه ان سلم كونه متبادرا فشيوع الاخر في الاستعمال امر واضح وقوله ايضا معترضا على الشيخ وابن ادريس حيث ذهب الى عدم الاقرار فيمثل داري ولي الاقرار بعد ضم الامور المتقدمة ولا ريب ان الاضافة بادنى ملابسة مجاز الا انه لا يضر ذلك لانه استعمال شائع مشهور والتناقض الذي فرضه الشيخ وابن ادريس في الفرض لا يندفع بقوله بحق واجب وكذا قوله لقائل ان يقول التناقض المدعى لم يتحقق في قوله لفلان لازم هنا لان ما كان ميراثا للاب المقر فهو ملك له او على حكم مال الميت مع الدين وعلى كل تقدير فليس ملكا للمدين وقد اقتضى الاقرار كونه ملكا له فان قيل المراد بقوله في ميراث ابي استحقاق ذلك قلنا هو خلاف الظاهر فانه خلاف الوضع اللغوي والشهير في الاستعمال العرفي واذا جاز ارتكاب مثل هذا هنا ففيما سبق اولى وكذا قوله بعد ملاحظة ما قلناه ولا يظهر فرق بين المسألتين اي بميراث ابي وميراث من ابي لانه يرى صحة الاقرار فيهما وكذا قوله وقد قدمنا ما يدل على عدم الفرق في الحكم اي بين قوله له في هذه الدار كذا وبين من داري او مالي وكذا وقد عرفت ان هذا القول اي بحق واجب او سبب صحيح ونحوه لا يدفع التناقض فيما قدمناه بل يؤكده فان جعل دليلا في العدول عن الظاهر في قوله داري في ملكي فصحة الاقرار صالحة للدلالة على ذلك ايضا وان كان مع هذا القول اكد قوله ولو قال لفلان علي شيء او مال قبل تفسيره باقل ما يتمول ولا يقبل بالحبة من الحنطة ولا بكلب الهراش ولا السرجين وجلد الميتة والخمر والخنزير ولا رد السلام والعبادة ولو لم يفسر حبس حتى يفسر قد عرفت انه لا يشترط في الاقرار المعلومية بل يصح بالمجهول فلو قال كذا الزم ما صدق عليه شيء فان لم يفسر حبسه الحاكم حتى يفسر فان فسر بما يتمول عادة قبل ذلك من غير خلاف وان كان اقل ما يتمول وان فسر بما لا يتمول عادة ولكن كان من جنس ما يتمول عادة كالحبة من الحنطة والسمسم فجزم المصنف هنا بعدم القبول لان المتبادر من له علي شيء ما يتمول عادة وليسمع دعواه والحبة ليست كذلك ولكن قال في كره والاقوى القبول فانه شيء يحرم اخذه وعلى من اخذه رده ويمنع عدم سماع الدعوى ويؤيده اصل براءة الذمة وصدق اللفظ الذي اقر به عليها في الجملة والضابط المتقدم والزبيبة والتمرة كذلك وان لم يكن من جنس ما يتمول ولكن له منفعة يعتد بها عادة ويجوز اقتناؤه كالسرجين وان لم يكن له منفعة يعتد بها المقصود ككلب الهراش فجزم المصنف بعدم القبول ايضا فيهما كما انه لما مر قال في كره الكلب المعلم والسرجين الطاهر

اشكال اقربه القبول لانها اشياء يثبت فيها الحق والاختصاص ويحرم اخذها ويجب ردها كما مر الاول لما تقدم على انه قد يتوقى الكلب المعلم يقول على الغاة
بل الشرعيين ايض وكلب الهراش بحدان الاصحاب يصرحون بعدم تملكه والاعتداد بنفعه ولا يبعد قبوله عند من كان يعتد بمثله واما كلب الماشية والزرع
والحايط والكلب القابل للتعليم فلحق بالمعلم صرح به في كره واما ان فسره بما لا يجوز الانتفاع به واقتنائه مثل جلد الميتة والخمر والخنزير والكلب الذى لا منفعة له اصلا
بمكر كونه جاهلا فلا يقبل عندنا قاله في كره لانه يجب عليه ولا يبعد قبوله اذا كان القايل ممن يعتقد جواز الانتفاع بها سواء كان كافرا او مسلما مخالفا او موافقا جاهلا بمثله فتامل
قال في كره لو قال له على شئ وفسره بالخنزير والخمر قبل على اشكال آه واما التفسير برد السلام والعيادة ومثلها تسمية العاطس وجواب الكتاب فجزم المص ايض بعدم
القبول لان المتبادر من مثل له على ثبوت مال في ذمته والذى يسمع دعوا المطالبة بنحو هذه الاشيا يسقط بالفوات قال في كره ويحتمل عدم السقوط فيجب
الرد فيما هو واجب ويستحب في المستحب مع بقاء محله ورايت في كتاب النوى وانه يصح ان يبرأ عن حق المسلم فيحتمل القبول لما تقدم ولما سيأتي من قبول تفسير مال عظيم
باقل ما يتمول لاحتمال الارادة عظيم خطره حيث يكفر مستحله ولا شك ان حمل كلام الغير على الصحيح قال في كره يحتمل القبول اذا اراد ان على رد السلام اذا سلم وتسميته
اذا عطس لما روى في الخبر للمسلم على المسلم ثلثون حقا يرد سلامه ويسمت عطسه ويجيب دعوته قال في كره اما لو قال له على حق فانه يقبل التفسير بالعيادة ورد
السلام وقال بعض الشافعية لا فرق بين ان يقول له على شئ او حق كيف والحق اخص من الشئ فيبعد ان يقبل تفسير الاخص بما لا يقبل به تفسير الاعم فتامل و
اما الفرق بين الشئ والمال فظ فانه لا يبقى لنحو رد السلام مال ويبقى له شئ بلا شك فلا يقبل تفسيره به وان قبل الشئ به فالجمع بينهما في حكم واحد محل التامل
وقال في كره لذا قال له على مال يقبل تفسيره باقل متمول ولا يقبل تفسيره بما ليس بمال اجماعا كالكلب والخنزير وجلد الميتة ويقبل بالتمرة الواحدة الى قوله وكذا لو
فسره بالحبة من الحنطة والشعير آه **قوله** ولو فسره بدرهم فقال المدعى اردت عشرة لم يقبل دعوى الارادة بل له ان يدعى على العشرة فيقدم قول المقر ولو
فسر بالمستولدة قبل اى لو قال له على شئ او مال ثم فسره بدرهم مثلا او بماءة او قال المقر له اردت بالشئ لكن عشرة دراهم كالعشرة او المائتين فان صدقه فذلك
وان كذبه فقال المص يقبل دعواه يعنى لا يسمع هذا الدعوى ولا يعمل بمقتضاه من البينة واليمين فانه دعوى اطلاع على باطنه وذلك مما لا يمكن نعم له ان يدعى عليه
عشرة فيكون هو مدعيا عليه البينة فالقول قول المقر مع يمينه ويمكن ان يدعى ارادة ذلك لوجود قراين تدل عليه فكانه يكون حينئذ مدعيا لوجودها فتامل قال
في كره و حلف المقر على انه ما اراد مائتين وانه ليس عليه الاماة ويجمع بينهما في يمين واحدة وقال بعض الشافعية لا بد من يمينين والمشهور الاول فان نكل المقر
حلف المقر له على استحقاق المائتين ولا يحلف على الارادة لعدم امكان الاطلاع عليها وهذا يشعر بسماع الدعوى ولكن لا يمكن الحلف عليه لانه لا بد فيه من
العلم ويبعد العلم على الارادة ويمكن كون المقصر هنا ايض ذلك على انه قد يعلم الارادة بالقراين فيصح الحلف عن علم فتامل ولهذا قال في كره يصح حلف الوارث
بعد موت المقر بعدم ارادة الزيادة اذ ادعاه المقر له وخصوصية الوارثية لا دخل لها وان كانت الحنطة اكثر فتامل ولا ينبغى النزاع في قبول تفسيره بام الولد
لانها مملوكة وشئ ومال فيصح الاقرار بها **قوله** ولو قال مال عظيم او نفيس او كثير او جليل او خطير او مال اى مال قبل تفسيره بالاقل لعل دليل قبول التفسير في
ذلك كله باقل ما يتمول ما تقدم وما قال في كره لو قال له على مال عظيم او جليل او مال اى مال قبل تفسيره باقل ما يتمول ايض كما قال مال لانه يحتمل ان يريد به عظيم
خطره بكفر مستحله ووزر غاصبه والجاير فيه ولان الاصل ما يبنى عليه الاقرار الاخذ بالمتيقن والنزل لغيره ولا يعتبر الغلبة وقال في موضع اخر الاصل في
ذلك انه ليس في العظيم حد في الشرع ولا في اللغة ولا في العرف والناس مختلفون في ذلك فبعضهم يستعظم القليل وبعضهم لا يستعظم الكثير فلم يثبت في ذلك
حد يرجع اليه ولا في اللغة ولا في العرف قانون يبنى عليه فيرجع المقر الى تفسيره وبيانه لانه اعرف ثم نقل الخلاف عن الشيخ في الكثير بانه لو قال له على مال كثير لزمه ثمانون
بناء على الرواية التى تضمنت ان الوصية بالمال الكثير وصية بثمانين ولكن الرواية خلاف الاصل وما تقدم ولم يثبت كون غزاة النبى صلعم ثمانين وارادة تلك بقوله
مواطن كثيرة تجوز لاحتمال كون ذلك اتفاقا ثمانين لا انه موضوع له فلا يدل على عدم اطلاقه على اقل من ذلك ونقل ان العامة قالوا ان مواطنه كانت اثنين و
سبعين ولا شك في صدق الكثير على اقل من ذلك فقل كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة واذكروا اسم الله كثيرا قال في كره وله امثال كثيرة في القران ان اقتصر و
انتهوا في ذلك الى الرواية وكانت المواطن عندهم ثمانين موطنا اذا عرفت هذا فنقول نقتصر بالرواية على ما وردت عليه ويبقى الباقى على الاجمال وبالجملة
ينبغى حفظ الضابطة وعدم الخروج عنها الا بدليل فان كانت الرواية صحيحة او العمل بها في موردها مجمعا عليه والا فيعمل فيه ايض بالضابطة فتامل ان الرواية
مرسلة والاجماع معلوم ثم اعلم ان الرواية في نذر المتوكل فالذى قدمناه من كره انها في الوصية محل التامل لعلها رواية اخرى وردت في الوصية وعمل
علمائنا بها ايض مثل المص قدس الله سره **قوله** ولو قال اكثر من مال فلان الزم بقدره وبزيادة ويرجع فيها اليه فيصدق لو ادعى ظن القلة او ادعى ارادة
ان الدين اكثر بقاء من العين وان الحلال اكثر بقاء من الحرام وجه الزامه بمثل مال فلان والزيادة ظ فان مقتضى الاقرار ذلك وكذا كون الرجوع في تفسير
الزيادة اليه فيقبل ما فسره به فانه بمنزلة له عندى كذا فعليه تفسيره فيجب القبول ولا يجوز الطلب باكثر وكذا قبول قوله في انه ظن القلة فيقبل مقدار ما قال به
والزيادة لان المال قد يخفى ويظن غيره قلته فهو امر ممكن ويدعيه المقر وليس الالزام الا بقوله ويقول هذا قولى وارادتى فيقبل لما تقدم وكذا دعوى ارادة
ان الدين اكثر بقاء من العين والحلال اكثر بقاء من الحرام ومال فلان عين او حرام والاصل في ذلك كله ما تقدم من الضابطة فتذكرها **قوله** و
لو قال كذا درهما فعشرون ولو جر فماءة ولو رفع فدرهم الاقرار بكذا مثل الاقرار بالشئ المبهم سواء كرر ام لا ومع التكرار يحمل على التاكيد ويجئ فلو لم يات
بتميزه يقبل تفسيره بما امكن مثل تفسير الشئ قال في كره ولو اتى بالتميز الدرهم المنصوب فقال يلزمه عشرون لان اقل عدد مفرد يكون تميزه منصوبا هو عشرون
وكذا كناية عنه وفيه تامل لان كذا كلمة براسها ويجوز كون تميزها منصوبا مفردا ولزمه درهم ويؤيده ما تقدم من الضابطة وينبغى القبول منه على
تقدير دعواه وعدم الالزام باكثر من ذلك ان لم يقبل او لم يكن يقبل او لم يمكن الاستعلام قال في كره لو قال كذا درهم لزمه درهم واحد وكان الدرهم
منصوبا على التميز لانه تفسير لما ابهم وقال ابو حنيفة يلزمه عشرون درهما لانه اقل اسم عدد مفرد ينصب الدرهم المفسر عقيبه وهو جيد ان كان المقر

عارفا بالعربية والاقرب الاول لانه المتيقن وفيه تامل لا يخفى ولوجوه فقال هنا بلزوم المائة وجها ان اقل عدد مفرد يكون تميزه مجرورا هو المائة وقال
في كره وان جر لزمه بعض درهم وصار تقديره له علي جزء درهم او بعض درهم ويرجع في تفسيره اليه وكذا تكون كناية عن ذلك الجزء وقال بعض
الاصحاب ابي حنيفة انه يلزمه مائة درهم لانه اقل عدد يضاف اسم العدد اليه ويجر به ذلك وما ذكرناه اولى لانه المتيقن ولا ينظر الى الاعراب في تفسير
الالفاظ المبهمة ولا يحتاج الى هذا التنزيل لانه قد يكون المراد بكذا بعض الدرهم وجزء الدرهم فيكون تميزه مجرورا فالكناية مثل ما يكنى عنه ويمكن صحة
هذا وان كان القائل من اهل العربية والوقف كالجر وان رفع وقال في كره لزمه درهم واحد اجماعا والتقدير كذا هو درهم ولو قال كذا كذا درهما فاحد
عشر وكذا وكذا درهما احد وعشرون لانه عرف يكون تميزه منصوبا هو احد عشر هذا العارف بالاعراب والظاهر الدرهم الواحد مطلقا كما لو قال درهم فانه
يحتمل التاكيد كما مر قال في كره لو قال له علي كذا كذا فهو بمنزلة من لم يكرر فان نصبه لزمه درهم لا غير وقال ابو حنيفة يلزمه احد عشر لانه اقل عدد مركب ينتصب بعده
التميز ان كان عالما بالعربية والاجود ما قلناه تنزيلا للاقرارات على المتيقن لا على المظنون ولو رفع كان لزمه واحد ايضا وتقديره كذا كذا هو درهم ولا خلاف
فيه ولو جر لزمه بعض درهم لاحتمال ان يكون قد اضاف جزءا الى جزء ثم اضاف الجزء الاخر الى الدرهم فيصير كانه قال بعض بعض درهم ويقبل تفسيره وكذا الوقف
لاحتمال الجر ويحتمل في الوقف والجر كون كذا مضافا الى درهم والثاني تاكيدا فاصلا وتقديره درهم لشيئين كما قيل في تيم تيم عدي والحكم ما تقدم واما وجه كونه
احد او عشرين اذا قال كذا وكذا بالعطف انه تميز اقل عدد مركب بالعطف اذ لا معنى للتاكيد مع العطف كذا لمن يعرف الاعراب والظاهر هنا ايضا مطلقا الواحد
قال في كره لو كرر كذا مع العطف فان رفع الدرهم لزمه درهم واحد لانه ذكر شيئين ثم ابدل منهما درهما فكانه قال هما درهم ولو نصب فالاقرب انه يلزمه
درهم واحد ايضا لان كذا يحتمل ان يكون اقل من درهم فاذا عطف عليه مثله ثم فسرهما بدرهم واحد جاز وقال الشافعي يلزمه درهمان الى قوله ولو جر الدرهم
لزمه درهم عند بعض الشافعية والحق انه يلزمه بعض الدرهم والتقدير انه يلزمه شيء وبعض درهم وكلاهما بعض والظاهر ان حال الوقف مثل حال الجر لانه
اقل وقد مر فاكتفى بذلك ثم قال لو قال كذا وكذا فان قلنا ان كرر لزمه درهمان فهنا يلزمه ثلثة وان قلنا يلزمه درهم فكذا هنا والذي ينبغي العمل بالضابطة
فتامل **قوله** ويرجع الاطلاق الى نقد البلد ووزنه وكيله ومع التعدد الى ما يفسره ويقبل تفسيره بغيره وجه رجوع الاقرار اذا كان مطلقا الى نقد البلد ان كان
نقدا والى كيله ووزنه ان كان مكيلا او موزونا مع الوحدة وعدم تفسير المقر به ظاهر كالرجوع الى تفسيره وقبول تفسيره بغير نقد البلد مع التعدد ولا يبعد القبول مع
الوحدة ايضا لانه يمكن ان يراد غير المتعارف في البلد وان كان خلاف الظاهر لما تقدم فتامل قال في كره نقبل مع كون التفسير اجود من نقد البلد او مساويا وان
كان ناقصا يحتمل القبول وهو الاقوى **قوله** ويحمل الجمع على اقله وهو الثلثة وان كان جمع كثرة ويحتمل القبول لو ارادة اثنين لان مذهب جماعة
انه الاقل او مجازا والضابطة تقتضيه اختاره في كره بل الواحد ايضا بتاويل مثل كونه كثيرا او كثير النفع فكانه جمع فتامل **قوله** ولو قال من واحد الى عشرة فتسعة
ولو قال له درهم في عشرة ولم يرد الحساب فواحد وجه كونه تسعة خروج الابتداء عرفا دون الانتهاء او العكس ويحتمل عدم خروج شيء فيكون عشرة فالظاهر خروجهما فتكون
الثمانية للضابطة اختاره في كره **قوله** ولو قال له درهم في عشرة الخ وجه كونه من عشرة ظاهر بل لو لم يعلم ارادة الظرف والحساب لكن نعم لو صرح بالظرف والحساب
وكان عالما بذلك ولم يدع الجهل والنسيان يكون عشرة والكل واضح بحمد الله ولو كان من اهل الحساب وقال فلك فان قال لم ما اردت مصطلح الحساب بل ما تريد
العامة من كونه في عشرة فيكون واحدا ومع العشرة فيكون عشر يقبل منه لما تقدم قاله في كره **قوله** والاقرار بالظروف ليس اقرارا بالمظروف وبالعكس قال
في كره الاقرار باحد الشيئين لا يستلزم الاقرار بالاخر والظرف والمظروف شيئان فلا يلزم من الاقرار باحدهما الاقرار بالاخر لان الاصل البناء على اليقين فلو
قال له عندي ثوب في منديل او تمر في جراب ولبن في كوز او طعام في سفينة او دراهم في كيس لم يدخل الظرف في الاقرار لاحتمال ان يريد في جراب لي او منديل لي ولا
تناقض لو ضم هذه اللفظة الى الاقرار وكذا لو قال قصبة زيتا في جرة وثوبا في منديل لم يكن مقرا الا بقصب الزيت والثوب خاصة دون الجرة والمنديل
وجهه ما تقدم ثم قال له عندي غمد فيه سيف او جرة فيها ماء او جراب فيه تمر فهو اقرار بالظرف خاصة وكذا لو قال غصبتك دابة في اصطبل او قصبة دابة
عليها سرج او زمام او بغلة عليها برذعة اما لو قال غصبته عبدا على راسه عمامة او في وسطه منطقة او في رجله خف فهو اقرار بها مع العبد لان للعبد يدا على
ملبوسه وما في يده ليده سيده واذا اقر بالعبد للغير كان ما في يده لذلك الغير بخلاف المنسوب الى الفرس ونحوه فانه لا يد لها على ما هو عليها ويمكن ان يقال لا تناقض
لو قال في العمامة فلو ادعى ذلك لا يبعد قبوله والتحقيق انه يكون اقرارا بالعبد فقط ويكون ما عليه تحت يد السيد فيحكم له بظاهر اليد ان ثبت ان ما هو تحت يد العبد
تحت يد سيده فيصح للمقر دعواه واثباته بخلاف العبد فلا يكون اقرارا بما عليه فتامل هذا كله واضح الا انه وردت رواية في الوصية بالصندوق وفيه مال انه
مع المال لمن اوصى له كانها حسنة لعقبة بن خالد وهو ضعيف لفضل بن صالح فتامل **قوله** ولو قال له هذه الجارية فجاء بها حاملا فالحمل له على
اشكال يحتمل ان الحمل للمقر له ويحتمل للمقر كما يقتضيه سوق الكلام وجه الاشكال كون الحمل داخلا في هذه الجارية بمنزلة الجزء لها فيكون تابعا وكونه غير صريح في
ذلك والاصل والضابطة المتقدمة فيكون غير داخل فيكون للمقر وهو الاظهر **قوله** ولو قال له درهم درهم او درهم فوق درهم او مع درهم او تحت درهم او
درهم فدرهم فواحد وجه لزوم الواحد في الكل ظاهر مما تقدم الا في الاخير وهو درهم فدرهم فانه ظاهر في الاثنين لان الفاء للعطف كالواو وثم ولكن الضابطة تقتضي
الوحدة فيه ايضا لاحتمال عدم فهم عدم جواز التاكيد بغير فاء ومجيء فاء لغير العطف وهو جار فيما تقدم من العطف فهناك ايضا كونه واحدا احتمال قوي ولانه
يحتمل ان يكون المراد فدرهم واجب علي بسبب اقراري ونحو ذلك قال في كره ان اراد العطف فدرهمان وان لم يرد العطف لزمه درهم والثاني وجه كونه اثنين
هو عدم التاكيد مع الواو وثم فيدل على التكرار ولكن قد علمت ان مقتضى الضابطة الواحد لاحتمال عدم المعرفة ولاحتمال ان ثم درهم لازم علي فتامل **قوله** ولو
قال له درهم ودرهم ودرهم فثلثة ولو قال اردت بالثالث تاكيد الثاني قبل ولو قال تاكيد الاول لم يقبل وجه الثلثة ان الواو للعطف ولا يكون للتاكيد فلا تكون
الاقرار الا فيما بكل لفظ واحد فكوكره ماة كما انه لو كرر بدون العطف فانه مرة يكون واحدا الا انه لو قال اردت بالثالث وجه الثلثة ان الواو

قال ح

يرد الحساب فواحد

العطف لايكون للتاكيد فلا يكون الا اقرارا فيلزم بكل لفظ واحد فلو كرره ماة يكون المقر به ماة كما انه لو كرر بدون العطف مائة مرة يكون واحدا الا انه
لو قال اردت بالثالث تاكيد الثاني يقبل قوله فيكون اللازم درهمين لاحتمال التاكيد فيكون الثالث مع العطف تاكيدا لفظيا وهو ظ ولما انه لو قال
انه تاكيد للاول فليس بمقبول لعدم التاكيد اللفظي ولا المعنوي وهو ظ لعدم قبول كونه للثاني تاكيدا للاول فسبب عدم القبول ليس وجود الفصل وعدم جواز
التاكيد مع الفصل كما قال بعض الشافعية نقله في كره ثم قال وكذا لو كرره بثم ولما لو قال له درهم فدرهم فهو كالواو قطعا لعدم جواز التاكيد اللفظي مع المغايرة
وظ انتفاء المعنوي واعلم انه اذا كان قوله اردت تاكيد الثاني مقبولا ولم يصرح درهما ينبغي ان لايحكم بلزوم الثلثة مط بل الدرهمين لاحتمال ارادة تاكيد الثاني
بالثالث فلا تعيين بلزوم الثلثة فالضابطة تقتضي الدرهمين في مثله وهو ظ بل درهما المالي نعم لو قال اردت تاكيد الاول وكان من اهل المعرفة فيما ادعى
الجهل والنسيان يمكن الزامه بالثلثة والا فلا فتامل ثم قوله في كره ايضا وان قال اردت بتكرار الثاني تاكيده قبل ولزمه درهمان لا غير وتصدق باليمين تامل
واضح لانه اقام الاحتمال المقبول وهو اخبر بقصده فمقتضى الضابطة وما تقدم في كلامه انه يقتضي عدم اليمين بل يصدق بمجرد قوله بل يحمل عليه بمجرد الاحتمال
وان كان ذلك بعيدا وليس عنده كما تقدم غير مرة وقال هنا ايضا الحق الاول اي تعدد لو قال تاكيد الثاني لانه يحمل على التاكيد وهو اخبر بلفظه وكما شك ان اللفظ
محتمل للتاكيد والاقرار فلا يثبت في ذمته بالتجوز والاحتمال ويحتمل ان يكون مراده اليمين مع دعوى المقر له عدم ارادته التاكيد الثاني بل العطف فتامل قوله
ولو كرر الاقرار في وقتين فهما واحد الا ان يضيفه الى سببين مختلفين ولو اضاف احدهما حمل المطلق عليه ويدخل الاقل تحت الاكثر فيكون تكراره لاقراره
بشيء واحد مرتين وهو غير صحيح الا ان يضيف كل واحد الى سبب مغاير لسبب الاخر بان يقول في الغداة له علي درهم لثمن ثوب ونحو ذلك فانه يلزم الدرهمان
للصراحة واما لو اضاف احدهما فقط فقال في المسئلة له علي درهم فيجوز ارادة الدرهم الاول الذي لزمه بسبب شراء ثوب فيحمل عليه لما مر وهو ظ وكذا دخول
الاقل تحت الاكثر بان يقول له علي عشرة دراهم ثم قال علي خمسة وبالعكس لما تقدم من الاصل وجواز التداخل فلا يثبت اليقين قوله ولو قال له عبد عليه عمامة فهو
اقرار بهما بخلاف دابة عليها سرج قد مر الفرق بين العبد والدابة فتذكره قوله ولو قال الف ودرهم رجع في تفسير الالف اليه ولو قال خمسة عشر درهما او الف
وماة وخمسة وعشرون درهما او الف وماة درهم او الف وثلثة دراهم فالجميع دراهم ولو قال درهم ونصف رجع في تفسير النصف اليه وجهه ظ اذ ما علم من كلا
هذا كون الالف درهما ولا غيره اذ يصح ضم اي شيء اريد بالالف مثل الف ثوب ودرهم ودابة وغير ذلك اما لو قال خمسة عشر درهما فالظ ان كله دراهم لان
خمسة عشر مركب عددي وعددهما مميز الجميع وهو المفهوم عرفا ولغة كما بين في قواعد العربية وكذا لو قال الف وماة وخمسة وعشرون درهما او الف وثلثة
دراهم فان الجميع ان يكون دراهم لما تقدم هذا ظ كلامه وفيه تامل لجواز تمييز الف وماة وخمسة بغير درهم ولهذا يصح ان يقال الف ثوب وماة غنم وخمسة عبيد و
عشرون درهما وكذا الف ثوب وماة دراهم والف ثوب وثلثة دراهم فلا يظهر كون الكل دراهم بل الاخير فقط نعم المتبادر ذلك ولكن قد عرفت ان الاحتمال البعيد
المتبادر ايضا اليه ومقبول فلا يتعين فتامل ويؤيده قوله درهم ونصف فيرجع في تفسير النصف اليه مع ان المتبادر ان المراد نصف درهم فتامل قوله ولو قال له
هذا الثوب او هذا العبد فان عين قبل ولو انكر المقر له حلف وانتزع الحاكم ما اقر به او جعله امانة معلوم ان هذا اقرار مجمل لا يمكن الحكم عليه فيلزم عليه التعيين
فان ابى حبس حتى يعين فان عين فيقبل المقر له فلا كلام وان انكر وادعى الاخر حلف المقر بعدم قصده ذلك او عدم استحقاقه له وانتزع الحاكم ما اقر به عن يده او
جعله امانة عنده كما تقدم قوله ولو قال له في هذه الدار ماة رجع في تفسير الماة بانه دينار او درهم ظ قبل وكذا في ارادة معنى ظرفية الدار التي في يده للماة باي
معنى كان وما فسر ويحمله اللفظ قوله والاقرار بالولد ليس اقرارا بزوجية امه ظ اذ قد يكون حاصلا بالشبهة او يكون امة وحصل باباحة المالك وكان ذكره
في الاقرار بالنسب اولى فتامل قوله ويشترط فيه اهلية المقر وتصديق المقر له ان كان غير الابن او كان ابنا بالغا وان لا يكذبه الحس والشرع ولا منازع له في
الاقرار بالولد فلو اقر بمن هو اكبر سنا او بمشهور النسب او لصبي بالبالغ او نازعه اخر لم يقبل يشترط في صحة الاقرار بالنسب كون المقر متصفا بما مر في الاقرار بالمال
حتى يكون هو اهلا له ويزيد عليها اشتراط تصديق المقر له للمقر في اقراره اذا كان الاقرار بغير الولد الغير البالغ فان كان طفلا لا يحتاج الى التصديق ولعل دليله
الاجماع وعموم ادلة الاقرار مع عدم اعتبار تصديقه واشتراط ان لا يقبله العقل ولا الشرع وان لا يكون من تنازعه في ذلك بان يقول ولدي فلو اقر بمن هو
اكبر سنا او مساويا او اقل ولكن لا يمكن كونه ولدا له او دعوى ولدية من كان بعيدا عنه بحيث لا يمكن حصوله عنه مما يكذبه العقل والحس لا يقبل منه هذا
الاقرار لانه كذب وكذا اذا اقر بولدية من حكم الشارع بكونه ولدا لغيره لشهرة نسبه او شهادة العدلين او علم الحاكم به او يكون بالغا وكذبه او نازعه اخر في
كونه ولدا له فلم يقبل في ذلك كله بل ينبغي عنه الاول الاخيرين فانه يمكن ان يثبته شرعا ولو بالقرعة في الاخير الظ عدم الفرق في ذلك كله بين الذكر والانثى كما
ملحقا به ولا بين كونه رشيدا او غيره وعاقلا او عدمه وبين تكذيب الام بان يقول ليس لك بل لغيرك وعدمه ذكره في كره وينظر في عدم ثبوت النسب
باقرار الام ودعوى الشيخ الاجماع في الاب وعدم الدليل في الام فيبقى على حاله وهو عدم الثبوت بل باقرارها النسبة اليها فقط والعقل لم يجد الفرق بل يحكم في الام
بالطريق الاولى فتامل وعدم اعتبار التصديق فيما اعتبر فهو المشهور بحيث لا يعرف الخلاف فكانه مجمعا عليه والعقل يساعده لان الحكم على شخص باقرار اخر مع
اهليته للتصديق والتكذيب مخالف للعقل والنقل نعم يلزم المقر بمقتضى اقراره لدليل الاقرار فلو كان بنتا لا يجوز له تزويجها وتملكها وغير ذلك ثم اعلم ان
مقتضى كلامهم انه اذا ثبت النسب بين المقر والطفل ثبت نسبه مثل الفراش فيكون اب المقر جدا وامه جدة واخوته اعماما وعمات وولده اخوة واخوات فلو
رجع لم يقبل ولا يسمع تكذيب الولد بعد البلوغ ولا ينفع تكذيب احد منهم ذلك قال في كره اذا اقر بالولد وحصلت الشرائط ثبت النسب بينه وبين الولد
وكذا بين الولد وكل من ثبت بينه وبين الولد المشهور ثم قال ولا يكفي السكوت في الولد البالغ وعدم التكذيب بل لا بد من التصديق وانه لو رجعا بعد
يحتمل بطلان النسب اذ ما ثبت الا بالاقرار وقد رجعا فصار كالمال وعدمه فانه حكم بالنسب فصار الاقرار كالفراش فلا ينتفي بالنفي والاجماع على ذلك
لعله الاولى ان النسب ... في كره وقال ايضا لا اعتبار بتصديقه حالة الصغر فالاقرب انه لا اعتبار بالتكذيب فلا يندفع النسب لسبق قوله وهو اظهر وجهي الشافعية

في الاقرار بالنسب

كتاب الاقرار

وعلى ما اخترناه لو اراد المقر به تحليفه ينبغي ان لا يمكن منه لانه لو رجع لم يقبل فلا معنى لتحليفه ولو استلحق مجنونا فافاق فانكر فالاقرب انه كالصغير فتامل **قوله** ولو استلحق مجهولا بالغا وصدقه قبل ولو كان صغيرا لحق في الحال ولا يقبل انكاره بعد بلوغه اشارة الى اعتبار التصديق في الاقرار بالولد البالغ وذلك يقبل مع الشرائط مثل كونهما بالغين عاقلين رشيدين وظاهر وجه ثبوت النسب مط فتامل ويفهم التردد من شرح عد ونقل عن الشيخ انه يتعدى التوارث الى الاولاد هما
فقط وقال في الفرق تامل ولو كان المستلحق ولدا صغيرا الحق في الحال ولا يتوقف الى ان يبلغ ويصدق بل لا يقبل تكذيبه بعد البلوغ والرشد كما مر **قوله** ولو اقر ببنوة الميت قبل صغيرا كان او كبيرا ولا يعتبر التصديق المعتبر في البالغ الرشيد فانه كما كان معتبرا مع الامكان وهنا ليس بممكن فصار كالطفل والمجنون البالغ
وفي الكبير تامل لعدم الدليل والاجماع نقل في الصغير وليس بمعلوم في الكبير الميت خصوصا مع التهمة لوجود الارث ومع المنازع مثل الاخ فتامل **قوله** وكذا لا يعتبر لو اقر ببنوة المجنون اذ لا اعتبار بكلامه فكانه طفل قال في شرح عد ولا خلاف في ذلك وانكاره بعد الافاقة كانكار الصبي بعد البلوغ ان ثبت الاجماع
فهو والا ففيه تامل وقال في حاشيته على الكتاب لو بلغ المجنون عاقلا ثم طرأ جنونه فعدم القبول فيه ارجح وفي الفرق تامل **قوله** ولو اقر بغير الولد افتقر الى البينة او التصديق واذا صدق توارثا ولا يتعدى التوارث ولو كان له ورثة مشهورون لم يقبل في النسب اي لا بد لثبوت النسب بين المقر والمقر به اذا لم يكن
ولدا من البينة الشرعية والظ انه يكفي الشياع عنده ايض على ما هو المشهور بينهم من غير ظهور مخالف فاكتفي في مثل هذا المقام بالظهور فيكون الحصر المفهوم هنا وصريحا في غيره مثل عد اضافيا بالنسبة الى رجل ويمين او فاسقين وغير ذلك وامثاله كثيرة مثل انهم يقولون في بحث الصوم لا يثبت الهلال
الا بعدلين ويعدونه فيما يثبت بالشياع واجاب في شرح يع بانه يمكن ان يثبت بالشياع مع عدم المنازعة ومعه بالعدلين فقط وهو غير واضح فان الشياع ان كان حجة يثبت بها دائما والا فلا ولو كانت المسئلة مجردة كان ام العبارة هينا فتامل ويكفي التصديق في ثبوت التوارث بينهما ولا يفيد ثبوت
النسب بل التوارث ايض بينهما وبين غيرهما واليه اشار بقوله ولا يتعدى الى فتامل فلو كان لهم ورثة مشهورون يعتبر في ثبوته بينهم ايض التصديق من الطرفين كالاولين لان حاصله تصديق الاولين في حقهم ولا يقبل الا في حق انفسهم بل القبول للتوارث ايض في حق الغير في الجملة الا انه لزم من القبول حال حيوتهم بالنسبة الى انفسهم ولا يمكن رده بعده فتامل وهذا القول ايض يشعر بثبوت التوارث والنسب في الولد البالغ الرشيد مع التصديق وكذا عدم
قبول الرجوع فتامل ولا فرق في غير الولد بين الاقرار بالاب والام والاخ وغيرهم **قوله** ولو اقر ولد للميت باخ ثم اقر بثالث فانكر الثالث الثاني فللثالث
النصف وللثاني السدس وللاول الثلث ولو مات الثالث عن ابن مقر دفع السدس الى الثاني ولو كان الاولان معلومي النسب لم يلتفت الى انكار
الثالث وكان المال اثلاثا يعني اذا مات شخص وله ولد معلوم فاقر ذلك الولد لولد اخر للميت ثم اقر كلاهما بولد ثالث له لا شك انه يثبت الارث له بل يثبت
الارث له بل يثبت نسبه ان كانا عدلين فان لم ينكر هو احدهما في انه ولد وهما ايض كان يكون المال بينهم اثلاثا مع عدم وارث غيره والا فللوارث وان
كذبهما لا يسمع تكذيبه الاول لفرض ثبوت نسبه فهو كانكار الثاني له فللثالث النصف اذ لا وارث غيره وغير الاول بالنسبة اليه ويدفع الاول الى
الثاني السدس لثبوت وراثته بالنسبة اليه باقراره فيدفع الفاضل اليه ويحتمل قسمة النصف بينهما الان باقراره هو متساو معه فتامل ولو مات
الثالث عن ابن او غيره من الوارث مقر بهما يدفع السدس الى الثاني واليهما فيقسمان بينهما كالنصف ولو كان الثاني ايض معلوم النسب الثابت كالاول لم يلتفت
الى انكار الثالث له بل يقسم المال بينهم اثلاثا وهو واضح **قوله** ولو اقرت الزوجة بابن فاصدقها الاخوة فللولد سبعة الاثمان والا الثمن لو اقرت زوجة
الميت الذي له اخوة معلومة بابن له فان صدقها اخوة الميت فللولد سبعة اثمان مال الميت والثمن للزوجة كما هو ظ وان لم يصدقها فثلثة ارباع للاخوة والربع الاخر
للزوجة لانكار الاخوة بعدم الولد فنصفه وهو الثمن للولد لاقرارها ونصفه الاخر للزوجة ويحتمل ان يكون لها سبعة اثمان الربع ولها ثمن الاخر لان باقرارها
لها سبع ما للولد المقر به اذ ما في يدها مال الميت وهو مشترك ولم يتعين لها ثمن ما في يدها هذا ايض واضح **قوله** وكل وارث اقر باولى منه دفع ما في يده
اليه وان كان مثله دفع بنسبة نصيبه وجه دفع جميع ما في يد المقر الى من هو اولى بالميت منه باقراره ظ وكذا بالنسبة الى نصيبه لو اقر بمن هو مثله في كونه وارثا
فلو كان المقر بنتا والمقر به ابنا للميت يدفع اليه ثلثي ما في يدها لانه قد ثبت باقرارها ان كل ما هو للميت بينها وبين اخيها اثلاثا هذا اذا لم يكن وارث اخر غيرها
واما مع وجود بنت اخرى مثلا منكرة له فظ المتن انه يعطي المقر نصف ما في يدها وعلى الاحتمال الذي ذكرناه ثلثاه **قوله** ولا يثبت النسب الا بشهادة
العدلين فذم البحث فيه وان المراد الحصر اضافي لانه صرح بثبوت النسب بالشياع فالمراد لا يثبت بالنساء ولا برجل ويمين ولا باقرارهن ونحو ذلك
فتامل **قوله** ولو شهد الاخوان بابن للميت وكانا عدلين يثبت النسب والميراث ولا دور ولو كانا فاسقين اخذ الميراث ولم يثبت النسب لا شك في
ثبوت نسب الابن بشهادة الاخوين العدلين وثبوت الارث له لدليل قبول شهادة العدلين ومعلوم عدم الدور هنا اذ لا يتوقف قبول قولهما على كونهما
وارثا للميت لان قبولهما للشهادة لا للاقرار الموقوف على كونهما وارثين وشهادة العدلين مقبولة مطلقا وان توقف ثبوت وراثته على شهادتهما بل وان قلنا ان قبول
قولهما لاقرارهما وكونهما وارثين ايض لا دور لان الشرط كونهما وارثين ظ ومع قطع النظر عن اقرارهما بل يكفي كونهما صاحبي اليد في الجملة على مال الميت وهو ظ فلا يرد ان
قبول قولهما فرع كونهما وارثين وقد يلزم عدمه لو قبل قولهما فلو قبل قولهما لزم عدم قبول قولهما وعدم كونهما وارثين وهو المراد بالدور هنا وهو ظ والغرض دفع
الى ما توهم بعض العامة من الدور وهو مدفوع بما تقدم ولهذا يثبت الميراث للولد لو كانا فاسقين ولا يثبت النسب فلو اخر ولا دور لكان اولى فان توهم
الدور ح اظهر لان القبول لكونه اقرارا ووارثا فتامل **قوله** ولو اقر باثنين اولى منه دفعة فصدق كل عن نفسه لم يثبت النسب وثبت الميراث وان تناكرا
بينهما لو اقر وارث ظ باثنين اولى منه دفعة واحدة ان كان اخا وصدق بولدين للميت وصدق كل منهما عن نفسه فقط لم يثبت النسب لشاهد واحد
يثبت الميراث بينهما مع انه لم يصدق احدهما الاخر بل كذبه لانه يثبت الارث لهما سوية بقول وارث ظ وصاحب يد ظ ولا ترجيح لاحدهما على الاخر **قوله**
ولو اقر بوارثا وللى منه ثم باولى منهما فان صدقه الاول دفع المال الى الثاني والا الى الاول وغرم للثاني ولو اقر بمساو للاول فان صدقه تشاركا و

بل يصدق في انه ولد ثم

الا غرم للثاني نصف التركة مثل عم الميت اقر باخ له ثم بابن له فان صدقه المقر له الاول في الثاني دفع المال اليه ولا يثبت النسب ولا غرامة وان كذبه دفع المال الى الاول ويغرم الثاني وان اقر باخ اخر مثلا فان صدقه الاول شاركه والا غرم للثاني نصف المال بعد دفعه الى الاول وجه ذلك كله الالزام باقراره وعدم لزوم شي على غيره باقراره فيه تامل اذ ليس قوله هذا اخ او ابن ان المال له وانما الوارث فقط ولا وارث غيره مشاركا كما مر مقدما فالزامه مشكل اذ معنى قوله انه اخ او ابن ان المال له وغرضه انه اخ او ابن وغير ذلك فقوله هذا اخ ليس بصريح في الاقرار بان المال له فقط حتى يلزم باقراره وقد مر في الاقرار بالمال وذكر في الوكالة ايضا مثله انه لو اقر بكون المال للميت وقال لا وارث له غيره لم يلزم بتسليم العين لاحتمال وارث اخر فلا يلزم مونه هناك وهنا ينبغي بالطريق الاولى على انه قد يكون نسي او لم يعلم ثم ثبت عنده الاخ مشاركا او اولى وبالجملة قاعدة الاقرار التي هي الاخذ باليقين دون الاحتمال والجواز يؤيد الشبهة هنا فتامل نعم يمكن الغرم لو اقر وسلم المال خصوصا انه قال لا وارث له غيره ويمكن حمل عبارات الاصحاب عليه قال في عد ويغرم ان نفى وارثا غيره والا فاشكال وللمحقق الشيخ علي هناك تحقيق فارجع اليه **قوله** ولو اقر بزوج لذات الولد اعطاه نصيبه والا النصف فان اقر باخر لم يقبل وكذا لو اكذب اقراره الاول اغرم للثاني ولو اقر بزوجة للذي له الولد اعطاها الثمن والا الربع فان اقر بثانية وكذبته الاولى غرم نصف السهم فان اقر بثالثة غرم لها ثلث السهم فان اقر برابعة غرم الربع ولو اقر بهن دفعة اشترك كان السهم بينهن ارباعا ولا غرم ولو اقر بخامسة لم يقبل ولو انكر احداهن اقر بها لم يلتفت وغرم لها ربع الحصة اي لو اقر وارث الميت ذلك الولد بالفعل كالولد واحد الابوين بزوج لها اعطاه المقر الزوج ربع نصيبه وان اقر الوارث غير الولد بزوج لها ولم يكن لها ولد اعطاه نصف نصيبه فان اقر بزوج اخر لم يقبل اقراره لعدم امكان الزوجين وارثين لزوجة واحدة ولو اكذب المقر اقراره الاول وقال انما الزوج هو الثاني فيغرم للثاني ما اعطاه الاول وهو ظ ولو اقر بما تقرر عندهم من الاقارير فتامل ولو اقر وارث لميت ذي ولد اعطى المقر الزوجة ثمن ما في يده وان لم يكن له ولد اعطاها ربعه فان اقر بزوجة ثانية له فان صدقته الاولى قسم الربع او الثمن بينهما وان كذبته غرم لها نصف السهم اي الثمن او الربع ولا اعتبار بتكذيب الثانية في الاقرار الاول لسبقه فاذا اقر بثالثة وكذبتا الثانية غرم لها ثلث الثمن او الربع فان اقر برابعة غرم ربع الثمن او ربع الربع لها ولو اقر بهن دفعة واحدة من غير ترتيب او صدقتهن المقر كان الثمن بينهن ارباعا ولا غرامة على المقر وهو ظ وفي الغرم البحث المتقدم فتذكر وتامل ولو اقر بخامسة لم يقبل كالزوج الثاني ويمكن ان يستفصل هنا لاحتمال الامكان كما في نكاح المريض فان فسر به قبل نحو الدور والا فلا فتامل ولو انكر احدى من اقر بها اولا وادعى بدلها الخامسة لم يلتفت الى انكاره ويغرم للخامسة ربع الربع او ربع الثمن لاقراره **قوله** ولو ولدت امته فاقر بنوته لحق به ان لم يكن لها زوج هذا مبني على ان ولد الامة لم يلحق ما لم يقر فاذا ولدت امته الخالية عمن يدخل عليها حلالا فاقر بولديته من ولدته مع امكان كونه منه لحق به لامكانه وعدم المانع الشرعي والعقلي فيؤخذ باقراره ويثبت النسب فانه ليس باقل من اقراره بولدية طفل مجهول ومعلوم عدم اللحوق مع انتفاء احد القيود فتامل **قوله** ولو اقر بابن احدا امتيه وعينه لحق به فاذا ادعت الاخرى ان ولدها المقر به حلف لها ولو مات قبل التعيين واشتبه فالوجه القرعة المراد تقدم وذكره للاحتمال وليتفرع عليه قوله فان ادعت الاخرى ان ولدها المقر به خلف لها المولى ولو مات المولى بعد الاقرار بولدية ولد احدى امتيه قبل ان يعين بعد ان عينه لكن اشتبه المعين بعد ذلك فالوجه ان يقرع لانه امر مشكل والكبرى ثابتة عندهم ويحتمل شركتهما في حصة المقر به من الارث وعدم ثبوت نسب واحد بعينه والايقاف حتى يصطلحا فتامل **قوله** ولو اقر بشخص فانكر المقر له نسب المقر استحق الجميع وافتقر المقر الى البينة وما ثبت به نسبه اليه حتى ياخذ المال ويثبت النسب هذا اذا لم يكن الاول معلوم النسب وثابتا نسبه اليه وهذا يدل على عدم الدور فيما تقدم حيث علم ان قبول الاقرار لم يتوقف على ثبوت نسب المقر وكونه وارثا بل يكفي اليد كما اشرنا اليه **قوله** واذا تعارف اثنان بما يوجب التوارث توارثا مع الجهل بنسبهما ولم يكلفا البينة اي لو عرف اثنان ان احدهما اخ الاخر مثلا او نصا فانهما توارثا اي يرث احدهما الاخر مع جهل الحاكم وساير الناس بنسبهما بل يثبت التوارث في انسابهما ايضا لحملهما على الصدق والصحيح مع الاحتمال وعدم ظهور الخلاف والمنازع فيقسم الحاكم مال احدهما في الاخر وورثته ولم يكلف احدهما البينة وهو ايضا ظ وكان ينبغي ذكر الاقرار بغير المال والنسب ايضا مثل الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك فكانهم تركوه لانه يعلم من ذكر الاقرار بالمال وقد ذكر بعض احكامه في ابوابه ايضا **قوله** المطلب الثاني في تعقيب الاقرار بالمنافي اذا قال له علي الف من ثمن خمر او مبيع لم اقبضه او لا يلزمني او قضيته لزم تعقيب الاقرار بالمنافي ان كان لم يبطله بالكلية وكان متصلا به عرفا من غير فصل ولا سكوت طويل فهو مقبول فيلزم ما بقي بعد المنافي كالاستثناء المتصل عرفا وان ابطله بالكلية او بعضه مع الفصل الخارج عن العرف فلا يقبل المنافي بل يلزم بجميع ما اقر به كانه بلا خلاف ايضا الا في الاستثناء بناء على ما روي عن ابن عباس تجويزه الى شهر او اربعين يوما على انه قد اول ذلك على تقدير حجيته قوله فتامل وكذا قوله الا ثم وان ابطل كلامه مع عدم الفصل المذكور وظ كلامهم عدم قبول المنافي والزامه بجميع ما اقر به مطلقا مثل قوله له علي الف من ثمن قال في كره اذا قال لفلان علي الف من ثمن خمر او خنزير او كلب فان فصل بين الاقرار كقوله علي الف ثم بين الواقع وهو قوله من ثمن خمر وخنزير بسكوت طويل او كلام اخر لم يسمع منه ولزمه الالف اجماعا لان وصفه بذلك رجوع عن الاقرار وان كان موصولا بحيث لا يقع بين الاقرار وواضعه سكوت ولا كلام لم يقبل ايضا ولزمه الالف لما فيه من الرجوع والتناقض انتهى فيه تامل لما تقدم من قاعدة الاقرار وقد ذكرها فيها مرارا وهي انه مبني على اليقين فكلما لم يتيقن لم يلزم بشيء ولا يخرج عنه بالظن وغيره ويسمع فيه الاحتمال وان كان نادرا ولا شك انه هنا محتمل لاعتقاده بلزوم الثمن بمتابعة هذه الاشيا كاعتقاده صحته ذلك مط واذا كان الشراء من الكافر او لزوم ذلك اذا كان في زمان الكفر ونحو ذلك وبالجملة مع امكان احتمال لا يلزم ولا يصير الكلام لغوا محضا ومناقضا بحسب اعتقاده يشكل الحكم باللزوم بمجرد ما تقدم للاصل والقاعدة ولهذا قال في كره نقلا عن بعض الشافعية لو قال لفلان علي من ثمن الخمر الف لم يلزمه شي بحال ولم يرده الا ان يكون له دليل من اجماع ونحوه فتامل ويؤيده نقل الاجماع في صورة الفصل الخارج عن العادة وعدمه مع الوصل وما نقل ايضا في كره عن الجويني كنت ادلو فصل بين ان يكون المقر جاهلا بان ثمن الخمر لا يلزم وبين ان يكون عالما فيعذر الجاهل دون العالم ولكن لم يصر اليه احد من الشافعية وكذا الكلام في تعقيبه بما يبطل حكمه شرعا لكنه بما ينتظم الكلام فاذا قال له علي الف من ثمن مبيع مجهول او باجل مجهول او بخيار مجهول لم يقبل منه ولزمه الالف في الحال وكذا لو قال ضمنت لفلان بخيار او كفلته بخيار وقلنا انه لا يدخل فيهما الخيار فيلزم الضمان

تعقيب الاقرار بالمنافي

الكفاية

كتاب الاقرار

الكفالة في الحال وبالجملة امثال ذلك عندك في غاية الاشكال خصوصا في المقر به ح قوله من ثمن مبيع لم اقبضه فانه لا تناقض ولا تنافي بوجه فان الثمن
يلزم بمجرد عقد البيع ولا يشترط قبض المبيع الا انه يكلف بالتسليم اولا بل له ان يمتنع حتى يقبض وانه لو تلف قبله يبطل العقد على ما قالوا ومع هذا قال في كره ولو قال
له على الف من ثمن عبد لم اقبضه او سكت ثم قال بعد ذلك لم اقبضه قبل قوله عند ره اما لو قال له عندي الف ثم سكت ثم قال بعد ذلك من ثمن مبيع لم اقبضه فانه
لا يقبل قوله ويقدم قول المقر له مع يمينه اه ولو لم يكن اجماع في امثاله يمكن القول بالقبول ايض بل في كل موضع يمكن الاحتمال وان كان بعيدا وان لم يكن متصلا
بل يبين مراده بعد ذلك بكلام اخر ان ذلك لثمن مبيع لم اقبضه ونحوه كما صرح به في كره في غير هذا الموضع مرارا فتامل ينبغي الالزام اذا قال لخصمه او لا يلزمني فانه
متناقض الآن يقول بان لا يلزمني الان دفعه فانه مؤجل فتامل في القبول ح قوله ولو قال له مؤجلة او ابتعت بخيار او ضمنت بخيار اقتصر في الوصف الخ اي البينة
يعني لو قال له على الف مؤجلة لزمه الالف ولم يقبل الضميمة هنا ايض نعم هو مدع ح فيسمع دعواه مع البينة ولا يخفى ان قوله لم اقبضه مثله فكان ينبغي جعله مثل
ذلك وكذا قوله ابتعت بخيار اي اشتريت هذا بكذا او شرطت لنفسي الخيار او ضمنت الالف الذي لك على فلان الا اني شرطت الخيار مع القول بدخول الخيار في
الضمان فيحتاج فيهما في ثبوت الخيار الى البينة وفيه ايض تامل واضح خصوصا اذا كان ضمان الخيار بحيث يصح وقيل بثبوت الخيار في الضمان ويكون متصلا به فانه
لا تناقض ولا تنافي ح وهو ظ ولهذا قال في كره لو قال على الف مؤجلة الى سنة ذكر الاجل مفصولا بكلام غريب او سكوت لم يقبل التاجيل ويثبت الدين في
الحال وان ذكره بغير فصل من سكوت او كلام فالاقرب عندي قبوله كما لو قال له على الف طبرية او موصلية فانه يقبل تفسيره كذا هنا ولانه ربما يكون الحق في ذمته
مؤجلا ولا شاهد له بالتاجيل فلو منع من الاخبار ولم يصدق به عليه الاقرار بالحق وعدم تخليص ذمته بالاشهاد فوجب ان يسمع كلامه توصلا الى تحصيل
المصلحة وما نقلناه عنها فيما سبق منقولة اذا وصل اقراره آه فانه ظ في قبوله ان قلنا بجواز الخيار في الضمان والكفالة فان الكلام هنا غير جيد الا ان يقال المراد
الخيار المجهول او مع القول بعدم جوازه في الضمان فانه مؤدي الى بطلان الشرط والضمان ولكن يأباه قوله الى البينة الا ان يحمل على انه اقر ثم ادعى انه قلت بخيار معين
تعيين وكان مجهولا او قلت ضمنت بخيار تريد بطلان اقراره وح يحتاج الى البينة بذلك فتامل فيه قوله ولو قال الف ناقصة رجع اليه في تفسير النقيصة
وكذا لو قال معيبة وجه لزوم الالف الناقص والرجوع اليه في تفسير الناقص انه انما اقر بذلك والاصل براءة الذمة من غيره وليس الناقص منافيا للاقرار بالالف
وثبوتها في ذمته بل يجامعها وهو ظ وكذا في المعيب والظ انه لا خلاف فيهما وهو موافق للقاعدة وان خالف بحسب الظ بعض احكامهم في بعض المسائل فالنقص
فيه بل يحتاج الى وكيل فان وجد قبل بها الملك ولا يتعدى الى غيره من غير دليل مع دليل خلافه وكذا الى تفسير الالف وتعيين جنسها الخ ولا بد ان يفسر الناقص في
المعيب بحيث لا ينافي ثبوت الالف بل يكون النقص في الصفة لا في العدد وكذا العيب فتامل قوله ولو قال له على الف ثم احضرها وقال هي وديعة قبل لان التعدي
يصير الوديعة مضمونة وكذا لو قال لك في ذمتي الف واحضرها وقال هي وديعة وهذه بدلها اما لو قال لك في ذمتي الف واحضرها هذه التي اقررت بها كانت
وديعة لم يقبل وجه قبول تفسير اقراره ان له على الفا الا انه كانت وديعة واحضرها ما اشار اليه المص ره من انه لا ينافي ذلك بل يجامعه لان الوديعة قد تصير
مضمونة بالتعدي فيمكن اطلاق انه على بهذا الاعتبار وان كان مجازا لما تقرر في الضابطة من قبول مثله وباعتبار ان له مطالبته والزامه بها ونحو ذلك كذا ولو
احضرها وقال التي كانت في ذمتي وديعة وقد تلفت بالتفريط او كانت مضمونة وهذه بدلها اذ يصح قوله ح حقيقة له في ذمتي الف ولا ينافي الاحضار قوله
كانت تلك وديعة وهذه بدلها او عوضها وهو ظ بخلاف ما اذا احضرها وقال هذه التي اقررت بانها في ذمتي كانت وديعة لان ما في الذمة لا يكون حاضرة
ولا وديعة فلم يقبل قوله كانت وديعة فكانه يلزم بالعين الف في الذمة والالف الحاضرة لكونها وديعة باقراره وهذا ظ العبارات وفيه تامل لانه قد مر انه
يصح اطلاق كونه على الوديعة وهو مثل في ذمتي لان ظ قوله له على ذلك وان سلم الفرق وظهور كونه في ذمتي في غير الوديعة فليس ببعيد اطلاقه عليها
فيحمل عليه للضابطة المتقدمة وكذا يصح اطلاق ما في الذمة على الحاضرة وهو متعارف اما بالمعنى المتقدم اي باعتبار ما يؤل اليه بالتلف مع التفريط او بغيره
فينبغي القبول هنا ايض للضابطة فتامل قوله ولو قال له قفيز حنطة بل قفيز شعير لزمه اثنان وجه لزوم القفيزين حنطة وشعير ان بل هنا مبطل للاولى و
يثبت للثاني فلم يسمع الابطال للمنافاة ويسمع الاثبات لانه اقرار وفيه تامل لان بل قد تكون للاضراب وهو محتمل فينبغي القبول لو ادعاه فلا يحكم الا
بقفيز الشعير فقط واما وجه لزوم القفيزين فقط فظ اذ الاقل داخل تحت الاكثر مع اتحاد الجنس فيصدق قوله له على قفيز اذا كان عليه قفيزان ويصدق
ايضا ان عليه قفيزان فيلزم ذلك لا غير للاصل وهو ظ قوله ولو قال له هذا الدرهم بل هذا الدرهم لزمه الاثنان ولو قال له درهم بل درهم لزمه
درهم وجه لزوم الدرهمين ح انه قد اقر بهما لانه اقر بالاول بقوله له هذا الدرهم وبالاخر بقوله بل هذا الدرهم ولا تسمع دعوى
اضرابه وابطاله الاقرار الاول فانه المنافي والمبطل بعد اتمام الكلام المتعارف غير مسموع عندهم وان كان فيه بعض التامل لما مر وكان كون بل للاضراب
متعارف مشهور بين اهل العربية فهو اطلاق صحيح بحسب القوانين ولانه قد يغلطه الانسان به فيستدرك ببل وهو ظ ولكن قد منعوا ذلك لئلا يلزم
سد باب الاقرار غالبا اذ يمكن امثال ذلك في اكثر الاقرارات وفيه تامل لانه ان لزم بناء على القوانين المقررة المتعارفة مثل كون بل للاضراب فلا مانع منه
ولا ضرر في تجويزه والا فلا يسمع فتامل ومراده بقوله بل هذا الدرهم درهم اخر غير الاول فلو اراد الدرهم الاول ومطلقا فاللازم هو الدرهم الواحد للاصل
وعدم صريح ما يدل على التعدد فيحمل على التاكيد او غيره ولهذا قال لو قال درهم بل درهم لا يلزمه الا درهم واحد مع ان التاكيد ببل غير معلوم الورود و
اللغوية بعيدة وكلامهم في امثاله يقتضي الحمل على درهم اخر للخروج عن اللغوية الا انه الاصل والضابطة يقتضي ما هنا وان خالفوها في غير هذه المسئلة
ويحتمل ان يراد بل درهم صغير ونحوه حتى لا يتوهم درهم عظيم فلا لغو فتامل قوله ولو قال له على الف لزمه ولم يقبل دعوى السقوط وجه اللزوم انه قد
اقر بكونه كان في ذمته الف والاصل بقاؤها حتى يثبت الخلو فلا يقبل دعوى سقوطه بالاداء والابراء ونحوها الا بالبينة وهو ظ قوله ولو اقر بما
في يده لزيد ثم قال بل لعمرو لم يقبل رجوعه وغرم لعمرو وكذا لو قال غصبته من فلان بل من فلان وجهه ظ مما تقدم مع ما مر قوله ولو قال غصبته من

لقفيز ولو قال له قفيز حنطة بل قفيزان لزمه ره

فلان وهو لفلان دفع الى المغصوب منه غصبه منه والمتصب لاغرم وكذا لو قال هذا لزيد غصبته من عمرو ويسلم الى زيد ولا غرم وجه لزوم دفعه الى المغصوب منه
اقراره بانه غصبه منه ظاهر في كونه ملكا له ولو لم يكن كذلك فلا شك في كونه صاحبا في انه كان في يده وظاهر اليد الملكية وكونه على وجه شرعي ان لم تمكن الملكية والمغصوب منه
فلابد من تسليمه اليه الا ان يتبين عدم استحقاقه ووجه عدم الغرم لمن قال انه له انه اقر له بما هو ملك الغير او في يده بوجه شرعي وحاصله شرط قبول الاقرار كونه
تحت يده منحصرا في تصرف المال نعم قد يؤاخذ بالنسبة الى نفسه بان لا يجوز له التصرف باذن المغصوب منه ولا يملكه بوجه بل اذا صار اليه يجب دفعه الى الباقي
المقر به كما في الاقرار بحرية عبد غيره ثم اشتراه فتامل وقد ذكر مثل هذا الحكم في قوله هذا الذي لزيد غصبته من عمرو بان لا يكون المال الا لمن اقر له اولا ولا غرم للثاني
كما تقدم وان كان المال هنا للاول ولا غرم للثاني عكس الاول وهو المراد بقوله وكذا هذا آه وفيها تامل ولهذا قيل بالغرم للثاني فيهما ولكن الاصل يقتضي
الاول **قوله** ولو قال له عندي وديعة وقد هلكت لم يقبل ولو اتى بكان قبل وجه عدم القبول انه قد اقر بكون الوديعة عنده لانه المتبادر والظاهر من قوله
عندي فهي موجودة فقبل وقد هلكت مناف له وصلة فلا يقبل كما في سائره بخلاف ان قال كان له عندي فانه يقبل لعدم المنافات لان كان دلت على
الوجود قبل هذا الزمان ولا ينافيه الهلاك بعد وهو ظ نعم يمكن له عليه يمين الهلاك ان لم يصدق وفي الاول تامل مما يعرف مما تقدم **قوله**
ولو قال عشرة الا بل تسعة لزمه عشرة وجه لزوم العشرة دون التسعة ما تقدم مع ما فيه فتذكر **قوله** ولو ادعى المواطاة في الاشهاد فان شهدت البينة
بالقبض لم يلتفت اليه والا له الاحلاف اي لو اقر مثلا ببيع شئ وقبض ثمنه ثم انكر القبض وادعى انه انما اقر بذلك للاشهاد على ذلك وانه تواطئ مع المشتري
بذلك لتحصيل الشهود المعتبر على القبض لاحتمال عدم الشهود المعتبر عند القبض بالشهود وذلك غير مستحسن او لغرض اخر مثل ان يكتب السجل فان شهدت البينة
بالاقرار فقط لم تقبل دعواه ذلك لان مثل هذا الفعل كثير شايع فيفصل لذلك وان كان خلاف الاصل بل خلاف الشرع ايض لانه كذب الا ان يفعل على وجه
يخرج عن ذلك والاصل والضابطة يقتضيانه كان له عليه الحلف فيقبل معه وان شهدت بالقبض فلا يقبل دعواه ولا يلتفت اليه لانه ثبت القبض بالبينة وهي
حجة شرعية ولا تزاد بها وقيل ان ادعى المواطاة في القبض ايض يقبل ذلك لانه ايض متعارف وهما يقتضيان الا ان ظ احكامهم في مثله سقيه فتامل **قوله**
ولو قال له عشرة الا درهما لزمه تسعة ولو رفع فعشرة وجه لزوم التسعة على تقدير نصب ما بعد الا ظ وهو انه استثناء صحيح فانه منصوب في كلام موجب واذا
اخرج المستثنى وهو الدرهم من المستثنى منه وهو العشرة لا محالة يبقى تسعة واما وجه لزوم العشرة تاما على تقدير الرفع فهو ان الاستثناء باطل بقوانين
العربية فهو كعدمه فكانه ما استثنى شيئا وفيه تامل للضابطة فانه يحتمل ان يكون غالطا في ذلك او لم يكن عارفا بالقوانين او نسي فحمله على اللغو او كونه
منقطعا وتقديره لكن درهم ليس عندي ونحوه بعيد جدا **قوله** ولو قال ما له عندك عشرة الا درهم لزمه درهم ولو نصب لم يكن مقرا اما وجه لزوم الدرهم الواحد
على تقدير الرفع فظ لان الاستثناء وقع في كلام غير موجب فهو صحيح فاذا نفى العشرة الا واحدا بقي الواحد مثبتا لانه قد ثبت في الاصول ان الاستثناء
عن النفي ايجاب وبالاثبات نفي فثبت الدرهم الواحد فانه بمنزلة ان قال له عندك درهم واما عدم كونه اقرارا بشئ اصلا على تقدير النصب فظ فانه استثناء صحيح
اذ يجوز النصب ويختار البدل في غير الموجب كما في قوله تعالى ما فعلوه الا قليل منهم فانه قرئ قليلا ايض فكانه مبني على الضابطة واصل براءة الذمة فيحتمل
ان يكون المراد نفي العشرة الا درهم عن ذمته بان يلاحظ اولا الاستثناء وادخل في الكلام فصار له على عشرة الا درهما ثم ادخل عليه النفي ونفاه عن نفسه
وقال ليس له على عشرة الا درهما فكانه قال ليس له على تسعة فان لها اعتبارات مفردة مثل تسعة مقتضى الكلام ولكن من افتى بمثله ينبغي ان لا يلاحظ مثله
في غيره وقد عرفت ذلك في بعض المواد فتامل ورايت هذا التاويل في بعض القيود في حاشية على الشرح الرضي بعد ان اظهر عدم الفرق بين الرفع والنصب
بمثل ما ذكرناه حيث قال ان الفقهاء قالوا اذا قلت ما له على عشرة الا تسعة بالنصب لم يكن مقرا بلزومك تسعة لان المعنى ما له على الا تسعة وفي الفرق
نظر لان البدل والنصب على الاستثناء كلاهما استثناء ولا فرق بينهما اتفاقا في نحو جاء في القوم الا زيد وزيدا الى قوله وعلى الجملة فلا ادري صحة ما قالوا
قال في الحاشية لعلهم يقولوا ان الاصل في الكلام هو الاثبات والنفي طار عليه فاذا قلت الا تسعة بالنصب كان الاستثناء راجعا الى المثبت كانك
قلت له على عشرة الا تسعة ويصير حاصله ان له عليك واحد فاذا ادخلت عليه النفي كان المعنى ليس له على الا واحد فلا يلزمه شئ كما صرح وابه واما اذا
قلت بالرفع فلا يمكن ان يكون الاستثناء راجعا الى الاثبات والنفي داخلا بعده في الكلام فوجب الحمل على الابدال من المنفي ويكون المعنى كانما قال ليس له
على الا تسعة والاستثناء من النفي اثبات عندهم فصح ما قالوا منه رة هذا غاية توجيه الاقرار ان لم يكن عدم **قوله** ولو كرر الاستثناء فان
كان بحرف العطف او كان الثاني مساويا للاول او زايدا رجعا الى المستثنى منه وحكم عليهما بعدهما والا عاد الثاني الى الاول ودخل تحت الاقرار و
يريد بيان احكام تكرار الاستثناء لظهور حكم عدمه فلو كرر الاستثناء فان كان بحرف العطف يكون المجموع راجعا الى المستثنى منه المذكور قبله مط
سواء كان كل واحد او البعض او المجموع ناقصا عنه او مساويا او زايدا ووجهه ظ وهو ان العطف يقتضي ذلك الا انه لا يسمع مع الاستغراق فذلك
شرط في مط الاستثناء واحدا كان او مكررا وان كان بغير عطف وامتنع ارجاعه الى ما قبله من الاستثناء مط لكونه مساويا له او زايدا فهو ايض
راجع الى المستثنى منه ما لم يستغرق والا بطل وان لم يمتنع بل امكن ارجاعه الى ما قبله في الجملة فراجع اليه ويكون ما بقي في ذلك المستثنى يخرج عن المستثنى
منه ودخل ما خرج عنه تحت الاقرار والمستثنى منه ووجه هذا ايضا واضح **قوله** فلو قال له على عشرة الا تسعة الا ثمانية وهكذا الى واحد لزمه خمسة
تفريع على ما تقدم من القاعدة اي لو قال له على عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلثة الا اثنين الا واحد لزمه خمسة
والضابط انه تجمع المستثنيات اي الاول والثالث والخامس والسابع والتاسع وهي الازواج فصار ثلثين وكذا المنفيات وهو ما بقي وهي الافراد
فصارت خمسة وعشرين واذا حذفت الثانية من الاولى بقي خمسة ووجه الضابط انه لا محالة في ان هذه المستثنيات منفي ومثبت والاول مثبت مقر
به والثاني منفي مخرج فيكون ما بعده مثبت مقر به وما بعده منفي مخرج وهكذا الى الاخر فلا محالة يكون المثبتات مقرا بها والمنفيات مخرجة عنها

عن مقربها

غير مقربها فاذا جمعنا المجموع من كل واحد واسقطنا المجموع من المجموع يبقى ما يبقى وهو خمسة وهو مقتضى القاعدة وهو ظ ولكن لو قال بعد قوله الا واحدا الا اثنين الى
التسعة لزمه واحد بناء على القاعدة فيجمع الازواج الواقعة في الصورتين فيصير خمسين لعدم عد عشرة الامرة واحدة ويجمع الافراد فيهما فيصير تسعة واربعين
لعد عد الواحد الامرة واحدة فيحذف الثانية من الاولى يبقى واحد ولكن قال الشيخ ره ولو انه لما وصل الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى التسعة لزمه
واحد لانا نضم الازواج تكون ثمانية واربعين والافراد الى الافراد تكون تسعة واربعين فاذا اسقط الاول من الثاني بقي واحد والظ انه غلط من وجهين
الاول ان الاول خمسون لما ذكرناه والثاني حذف الافراد من الازواج لا العكس لما مر ايضا الجمع في جمع عدد ولو عكس فقال له عشرة الا واحدا الا اثنين الا
ثلثة الى التسعة بقي واحد فان قيل الاستثناء الواقع بعد استثناء ان كان مستغرقا فلا شك ان الاربعة مستغرقة فانه ان كان مما يليه او قبله
من الاستثناءات مستغرق جدا وكذا ان كان راجعا الى العشرة فانما بقي منها الا اربعة لرجوع كل الثلثة اليها لعدم صحة البعض عن البعض فيرجع الى
المستثنى منه كما هو مقتضى القاعدة قلنا انه استثناء عن المجموع المركب من المستثنيات التي قبله وهي ستة فيصير اخراجه منها قال واذا تعذر الاستثناء
مما يليه ومما قبله بانفراده وكذا عن المستثنى منه يرجع الى المجموع المركب من المستثنيات فبعد الاخراج تبقى الثمانية لان الاربعة كانت باقية في العشرة
واربعة اخرى اخرجت من الستة المنفيات بقي الثمانية وضابطة المص صحيح في هذه الصورة ايضا فان المستثنيات ثمانية وعشرون فانها قد عرفت
انها الازواج وهي ثلثون وفرضنا اثنين من المنفيات حيث اخرجنا بعضا من العشرة فبقي ثمانية وعشرون وقد كانت المنفيات وهي الافراد خمسة وعشرين
ضم اليها اثنان فصارت سبعة وعشرين واذا حذفنا الثانية من الاولى بقي واحد وهو ظ فيكون الضابطة بخلاف المنفيات مطردة ولكنها مجملة غير مبين
كيفية الاجماع في كل واحد الى اخر ما ذكر في القاعدة وارجاع الاستثناء الى المركب من المجموع بعد تعذر ارجاعه الى كل واحد واحد مما يليه والمستثنى منه
ليس بمعلوم ايض لان الظ ايض لو وقع في الكلام وان كان ذلك سببا لاخراج الكلام عن اللغو فلا يكون به باس على انه لا يتم في صورة الوصل وهو ظ لعدم
الانطباق على القاعدة فانه لم يعلم المثبت والمنفي بحيث يكون احدهما افرادا والاخر ازواجا فكيف يسقط وهو ظ فان الاثنين في قوله الا واحدا الا اثنين
راجع الى المركب من المثبت والمنفي بناء على ما ذكره فبعض الاثنين مثبت وبعضه منفي فلا يمكن اسقاطه جميعا كما فعله ولا اثباته وهو ظ ولا يتم ايض في
العكس مثل الا خمسة فانه ليس مستثنى عن العشرة ولا مما قبلها بل من المجموع الحاصل المثبت من عشرة واستثناء الاربعة مما تقدم غير انه بالحقيقة
استثناء من العشرة فان حاصله له على ثمانية بعد مجموع الاستثناء الا خمسة وهو لا باس به وان كان مشوشا فانه تارة يكون الاستثناء من العشرة
وتارة من جميع ما تقدم وتارة مما حصل من العشرة ومما تقدم ومثله يجري في الاثنين في صورة الوصل لان ما قبله بمنزلة ما له على خمسة فيصح الا اثنين
وهكذا انه لا يتم في الا ثمانية في الصورتين بوجه من الوجوه لانه لا يمكن ارجاعه الى ما يليه منفردا ولا مركبا مما قبله ولا من المجموع المنفي الذي هو الثمانية
فهي مستغرقة ولا يمكن جعلها مستثنى عن الاثنين المثبتين بالطريق الاولى وهو ظ وارجاعها الى المركب من المثبت والمنفي وهو عشرة غير معقول
ولا منطبق على شيء من القواعد الا الامر المتخيل فقوله عد في بقاء واحد لو قال له على عشرة الا واحدا الا اثنين الا ثلثة الى التسعة ولو تعذر الاستثناء
من الاستثناء السابق بلا فصل قدر الاستثناء منه ومما قبله فيكون الاربعة المستثناة مثبتة وقد بقي من العشرة اربعة وذلك ثمانية وبالاستثناء
الخامس يبقى ثلثة وبالسادس يصير تسعة على ما قررناه وبالسابع يبقى اثنان وبالثامن عشرة وبالتاسع واحد ولو عدل الى الواحد ثم الى التاسع بقي
واحد فطريق ذلك معلوم مما ذكر الى قوله هو بحمد الله واضح غير واضح لما مر وعلى تقدير صحة ارجاعه الى المجموع ليس بمعلوم اشتراطه لما تعذر ارجاعه الى
المستثنى منه ويمكن ان يكون اشتراطه ايض اذ ليس صحة ما ذكر موقوفا عليه الى ان مقتضى قولهم اذا تعذر الى الاستثناء ان يرجع الى المستثنى منه كونه
راجعا اليه بعد تعذر رجوعه الى كل واحد واحد فانه المتبادر وذلك يقتضي عدم رجوعه الى المستثنى منه وكانه لعدم وضوح ذلك ما ذكرهما في
الصورتين في المتن ولا في عد وغيره وقال ايض ببطلان الاستثناء الثالث فيمثل قوله له على ثلثة دراهم الا درهما الا درهما الا درهما ولو صح هذا الصحيح ان
يقال ان الثالث يحتمل مستثنى عن مجموع الدرهمين فيبقى واحد وما ذكر في القاعدة ايض كانه لذلك قال الشيخ الرضي ره في حاشية على شرحه مكتوب في اخرها
قدس سره بعد ان ذكر في الشرح بيان لزوم خمسة في المثال المفروض مما اشرنا اليه من انه اذا اخرجنا التسعة من العشرة بقي واحد وادخلنا معه ثمانية
صارت تسعة واخرجنا منها سبعة بقي اثنان آه وذكر بعضهم طريقا اخر اشار الى الضابطة المذكورة في عد من حذف المنفيات الافراد عن المستثنيات
الازواج وهذا وان كان طريقا حسنا في اظهار المط لكنه لم يعلم منه كون تلك الاستثناءات المتعاقبة واردة على مقتضى قواعد النحو من كون كل استثناء
راجعا الى ما قبله وما ذكر الشهوافي باظهار المط والجريان على القواعد ولم يلتفت الى ما اشتهر من ان القائل بعد ما قال الا واحدا اذا قال الا اثنين و
هكذا الى ان يقول الا تسعة لزمه واحد فان ذلك لم يعلم كونه جاريا على القواعد اما اذا لم يأول وجعل كل استثناء الى ما يليه فظ لكونه استثناء الاكثر من الاقل
واما اذا اول وقيل ان قوله الا اثنين راجع الى الخمسة المنفية عند قوله الا واحدا فلانه يلزم الاستثناء المستغرق عند قوله الا ثمانية فيكون باطلا فكون
الواجب اثنين نعم يمكن بيان وجوب الواحد بذلك الطريق وهو ان يجمع جميع المستثنيات صعودا ونزولا وذلك خمسون ويجمع جميع المنفيات من المستثنيات
بقي واحد وقد عرفت ان ذلك لم يعلم منه الجريان على القواعد ولا يكفي اثبات المط **قوله** ولو قال له هذه الدار والبيت لي او الا البيت قبل
وجه الاستثناء ظ والبيت لي بمنزلة الاستثناء بل قوله هذه الدار ليس بصريح في كون جميع البيوت للمقر له فيجوز ارادة اختصاص بعضه بعدم الارادة في المقر به
والضابطة المتقدمة تقتضيه **قوله** والاستثناء من الجنس حقيقة ومن غيره مجاز قال فيعد الاستثناء من الجنس جائز اجماعا ومن غيره على الاقوى اعلم انه
ظ ان مراده ان استعمال الا في موضع يكون المستثنى داخلا في المستثنى منه جائز اجماعا على سبيل الحقيقة كما يدل عبارة الكتاب والا لا معنى للنزاع في جواز
المنقطع ولو مجازا او يكون المراد بجوازه على الاقوى ايض كونه حقيقة ولكن فيه تامل لما سيأتي من قوله فان سوغنا المنفصل آه فانه يفهم منه عدم الجواز

كتاب الاقرار

لانه الاصول ولا في كتب النحو

فان اطلاع المستثناء واحد بعضه من المنفي وبعضه من المنفي عن موجبه على ما يفهم منه

الى المركب مع امكان رجوعه

مجاز ايضا الا ان يراد حقيقة فتامل ولان الظ انه ليس بحقيقة اذ الظ المتبادر من معنى الا واستعمالها كون ما بعدها من جنس ما قبلها اى دخول المستثنى فى المستثنى منه فلا ينبغى ان يكون ذلك مذهبه فلعل مراده جوازه مجازا على الاقوى فيكون اشارة الى الخلاف بعض العامة مثل ابى حنيفة فانه نقل عنه فى كره عدم جواز المنقطع الا فى المكيل والموزون وحكى عن محمد بن الحسن وعن زفر وعن احمد بن حنبل عدم جوازه مط وهو عادته فى كره وقد حمل فى شرح عد اشارته الى الخلاف فى صلوة الكسوف على خلاف العامة وحمل ايض ذكر الشهيد الثانى فى الذكرى الخلاف فى جواز العمل بقول الميت على خلاف العامة وذكر فى الجعفرية ايضا الخلاف فى ذلك مع انه فى شرحها على الشرايع ادعى اتفاق العلماء على عدمه فان كان على ظاهره يكون المحمول على خلاف العامة وان ذكر فى بعض جواباته ما يسئل عنه وجود الخلاف فى ذلك عند علمائنا ولكن قال عن غير اجلاء الاصحاب فيريد المباحثة ويمكن الاشارة فى الجعفرية الى الخلاف غير الاجلة ونقل عن التفتازانى فى شرح مختصر الاصول خلافا عن الامامية ايض فى ذلك وبالجملة ليس ببعيد الاشارة الى خلاف العامة وهو اظهر من ارتكاب خلاف ما هو الظ من كونه مجازا فيلزم القصور فى المعنى والمختار وعدم حسن قوله فى مسئلة ولو قال له الف الا درهما فالجميع دراهم آه فتوله فى شرح عد الا انه من ابعد البعيد ان يكون قول المص بجواز الاستثناء من غير الجنس على الاقوى فى مقابل خلاف ابى حنيفة ولحمد آه بعيد فيكون معنى الاستثناء من الجنس جائز حقيقة بالاجماع ومن غيره ايضا جائز فى الجملة او على الاقوى وقيل بعدم جوازه من العامة مجازا ايضا وهو ضعيف بنفيه وجوده فى الكتاب والسنة وكلام الفصحاء والتاويل بحيث يصير متصلا بعيد لا يصار اليه على انه يحتمل ان يكون معناه جائز مجازا على الاقوى وقيل حقيقة وهو ايض بعيد للتبادر الذى هو قرينة الحقيقة ويؤيده ايض ما نقل عنه فى شرح عد قوله فى نهج الاصول والحق انه مجاز آه وبالجملة استعمال الا فيما يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها حقيقة وفى غيره مجاز وهو مذهب المص والاكثر والنزاع فيه غير معقول **قوله** فلو قال له الف الا درهما فالجميع دراهم ويصدق لو قال لم ارد المتصل ويطالب بتفسير الالف ويقبل لو بقى بعد الاستثناء شىء ولو قال الف درهم الا ثوبا طولب بتفسير القيمة واسقطت ولو استوعبه بطل وطولب بالمحمل ولو قال الف الا شيئا طولب بتفسيرهما ويقبل مع عدم الاستغراق اى لما قلنا اى لما قلنا ان الاستعمال حرف الاستثناء فى المتصل حقيقة وفى المنفصل مجاز فاذا قال له على الف الا درهما فالالف المستثنى منه ايض يلزم ان يكون دراهم والا يلزم الانفصال الذى هو خلاف الاصل والحقيقة وهو مجاز ومما لا يصار اليه الا مع تعذر الحقيقة ولكن لما كان المجاز جائزا فلو قال اردت المجاز جاز فلو قال اردت المجاز يقبل منه لما تقدم من الضابطة فيطالب بتفسير الالف فان فسرها بما يمكن اخراج الدرهم عنها ويبقى بعده شىء مقبول والا بطل الاستثناء ويقبل تفسيره والا فيمكن بطلان الاستثناء فيؤخذ بتمام الالف المفسر لانه علم ارادته من الالف ولم يمكن الاخراج عنه فيبطل الاستثناء لاستغراقه ويبقى الكلام من غير استثناء مثل ما ذكر استثناء مستغرقا ويحتمل بطلان التفسير لان الاستغراق انما نشاء منه فيطالب بتفسير آخر حتى يصح كما هو ظاهر المتن يصح ذكرهما فيعلم والظ من القواعد ايض رجحان الثانى لحفظ الاصل والضابطة فى الجملة هذا ظ كلامهم وفيه اشكال من وجوه الاول انهم مهدوا هذه القاعدة وفرعوا عليها مثل هذه الفروع بانه ذلك لم نقل بالمنفصل فالجميع دراهم وان قلنا بجواز المنفصل طولب بتفسير الالف فيخرج منه درهم فان بقى شىء سمع والا بطل وايض قالوا ان قال له على الف درهم الا ثوبا فان منع المنفصل وجب الالف والا طولب بقيمة الثوب فان فسرها بما يخرج عن الف درهم ويبقى شىء قبل والا بطل باحد المعنيين وهذا مذكور فى الكتب التى رايناها وهو غير منطبق بالقوانين لانهم صرحوا فى النحو وكتب العربية والتفاسير فى الاصول ان الا اذا كان منقطعا ومنفصلا هو بمعنى لكن ولا اخراج اذ لا مدخولها انما تقدر القيمة لو كان الاستثناء متصلا قال فى شرح العضدى اعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا وللمشترك بل حقيقة فيه ومجازا فى المنقطع فلذلك لم يحمل علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا عن الظ وخالفوه ومن ثم قالوا فى قوله له عندى ماة درهم الا ثوبا وعلى ابل الا شاة معناه قيمة الثوب وقيمة الشاة فيكون الاضمار وهو خلاف الظ ليصير متصلا ولو كان فى المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة الظ حذرا عنه وفيهما العشرة زايدة فى كون الا فى الانفصال اولى وحقيقة ونقل الشيخ فى شرح عد مثله عن المصابيح فعلم ان الاخراج وتقدير القيمة انما يفعلون على تقدير الاتصال فتامل الثانى انه اذا كان يطالب بتفسير الالف ويقبل منه التفسير الصحيح على تقدير جواز المنفصل فى دعواه ذلك بقوله اردت الانفصال فلا ينبغى الحكم اولا بان الجميع دراهم لاحتمال الانفصال مجازا والضابطة الاصل والاحتياط يقتضى عدم الالزام بل الاستفسار اذا امكن والا فعدم الحكم بكون الكل دراهم لاحتمال ارادته المجاز ولو قيل بانه بعيد نادر لما تقدم غير مرة وانه مقتضى الضابطة وبالجملة لو كان المنفصل جائزا والتفسير مقبولا لا ينبغى ان يكون ذلك وقوفا على دعواه الانفصال كما فى امثاله فعبارة الكتاب غير جيدة ولهذا قال فى عد فان سوغنا المنفصل طولب بالتفسير والا فالجميع دراهم وما قيد بقوله لو قال اردت الانفصال الثالث انه على تقدير تسويغ الانفصال وكونه متصلا قطعا بتقدير القيمة ونحوها لا يتعين كون الكل دراهم فى قوله له على الف الا درهم لانه قد يكون الالف كلها حبات الحنطة مع الدرهم والظ انه يصح الانفصال مع عدم كون الكل دراهم قال الشيخ زره ان المتصل ما دخل فى المستثنى منه قبل الا لفظا او تقديرا والمنفصل ما خرج قبله الى قوله فقد تبين ان المتصل ليس المستثنى من الجنس وايض يحتاج الى تعيين قيمة الثوب فان فسرها بما بقى والا بطل فلهما قالوا فى جواز المنفصل فقول عد ونحوه فان منعنا المنفصل وجب الالف والا طولب بذكر قيمة الثوب غير ظ على ان الوجوع غير ظ فى المنفصل مجازا الا ان يمنع ذلك اه وهو بعيد على انه للمقر ان يقول تكلمت على مذهب المجوزين واعتقدت الجواز المتصل باضمار القيمة ولتخرج عن اللغوية الرابع انه لا يصح المتصل بمجرد تقدير القيمة فى المستثنى بل لا بد من جعلها دراهم وتقدير القيمة فى المستثنى ايض فى قوله له على ابل الا شاة فيصير المقر به قيمة الابل تامل والكل ظ وهين الا الاول فانه يلزم حينئذ هذه الاعادة ومعنى الا للمنفصل على قول العلماء وهو بعيد جدا والذى يمكننا ان نقول انه على تقدير عدم جواز الانفصال فالحمل على القيمة والاخراج ظ واما اذا جوز المنفصل فينبغى ان يفعل ذلك ايض للضابطة والاصل وان صار متصلا مع كونه محتاجا الى الاضمار المخالف للاصل لرجحان الحقيقة كما قلنا عن العضدى ونقله فى التلويح بمان علماء الامصار قالوا بتقدير القيمة وان جاز الانفصال الا ان يقول الانفصال فلا يخرج شى اصلا ويحتاج او يقال ان مرادهم انه قال بالانفصال مع قوله بارادة الاخراج تجوزا فتامل وهذا غاية ما امكننى فنسئل الله التوفيق بحل المشكلات

دخول المعقب فيها مثلها قوله له على الف درهم الا ثوبا الغير ليس منها مثل الكل ثوب فيلزم تمام الالف فحينئذ انهم قالوا المجوزين

المقر له

النقص والاتمام

كتاب الاقرار

المشكلات والمشتبهات انه ولي التوفيق ولعله فهم الكتاب الى قوله ولو قال الف الا شيئاً آه قد علم وجه الاستفسار وقبول تفسيره في الالف والشيء بقاء شيء صالح في الالف المفسر بعد اخراج الشيء المفسر عنه وبطلان التفسير او الاستثناء على تقدير الاستغراق وهو ظ **قوله** ولو عقب الجملتين الا رجع الى الاخيرة الا ان يقصد عوده اليهما ولو قال له درهم ودرهم الا درهماً بطل الاستثناء وان رده اليهما هذه مسئلة اصولية محررة هناك والتحقيق الذي اختاره الاكثر رجوعه الى الاخيرة لاصل عدم القيد وعدم اخراج ما تكلم به عن مقتضاه وحمل اللفظ على ما يقتضيه ظاهره مع تحقق ما يدل على الخروج عنه وقصد خلافه ولتحقق رجوعه الى الاخيرة يقيناً لعدم اللغو وللاجماع بقي غيرها على ظاهرها واعلم ان النزاع في الجمل مع عدم قصد رجوعه اليها او الاخيرة بنصب قرينة دالة على العموم والخصوص واليه اشار بقوله الا ان يقصد آه ومع الامكان رجوعه الى الجميع في الجمل فان القائل الذي يقول برجوعه الى الجميع انما يقول برجوعه الى كل واحد واحد لا بمعنى جعل المجموع او بعضها مركباً فيرجع اليه لان النزاع في رجوعه الى كلام سابق مستقل بوجود يصح تعلق الاستثناء اليه لا جعل المجموع امراً وكلاً اما باعتبار ثم الارجاع اليه وهو ظ ومصرح به في موضعه وانه لا نزاع في رجوعه الى الاخيرة فانه متفق الكل سواء قيل برجوعه الى الجميع اي كونه حقيقة فيهما وهو قول الشافعية او الاخيرة فقط اي كونه حقيقة فيها فقط ومجازاً ان رجع الى الجميع وهو مذهب العلامة وابي حنيفة او به بالاشتراك كالسيد المرتضى ره او القول بالوقف كالغزالي بمعنى ما يدري كونه حقيقة فيهما او الاخيرة فقط ومجاز في الباقي فلا نزاع بين الكل في وجوب العمل والحكم برجوعه الى الاخيرة لكن الشافعية والحنفية يقولون مستعمل حقيقة والاول يقول في الاولى ايض وينفيه الثاني والسيد والغزالي يقولان ايض انه راجع الى الاخيرة ولكن ابو حنيفة يقول غير راجع الى الاولى لانه ظ في الحقيقة فقط فظ في عدم رجوعه الى الاول وهما يقولان لانه غير ظ في عدم الرجوع اليها ولا في الرجوع وانت اذا تاملت ما ذكرته عرفت حقيقة المسئلة الاصولية والعمل بها وما يتفرع عليها من الفروع والحكم والنظر فيما فرعوا عليها بعض الفقهاء مثل قولهم فيمثل قوله له على درهم ودرهم الا درهماً بطل الاستثناء وان رده اليهما وجه ظ اما على القول برجوعه الى الاخيرة بناء وكونه حقيقة فيها فللاستغراق الواضح واما اليهما فلما علمت ان مراده القائل به هو الرجوع الى كل واحد واحد ولا شك انه مستغرق لكل واحد واحد انه لا بد لارجاع المستثنى الكل واحد بان ياخذ من كل واحد شيئاً وهنا ليس كذلك الا بالتاويل الذي ذكره الشهيد والشيخ علي واليه اشار بقوله وان رده اليهما وكذا بقوله في عد لو قال درهم ودرهم الا درهماً قيل ان حكم بعوده الى الاخيرة بطل والاصح وليس بمعتمد والظاهر ان معناه باطل مط فيلزم الدرهمان وقوله في لف اذ لا ينبغي الاستثناء من درهم ودرهم فانه بمنزلة له زيد وعمرو ودرهم الا عمراً وفتامل فان معنا ان قلنا انه راجع اليهما او كان المقر قايلاً به وعمل بمذهبه او صرح به او وضع قرينة دالة على ان مراده الرجوع اليهما الا ان يصح لو مراده الرجوع اليهما معاً او فهم ذلك وان كان بعيداً فالظ انه صح يكفي عدم ظهور قصد خلاف ما يصح رجوعه اليهما معاً لا ابناء على هذه القاعدة بل بناء على ما مر من الضابطة والاصل واحتمال ارادة هذا المعنى وان كان بعيداً او خارجاً عن قوانين العربية ظ لامكان ذلك وتصحيح الجملة بتاويل ما كما تقدم في مثاله مثل الا اربعة بعد قوله الا واحداً الا اثنين الا ثلثة الا اربعة ومثل ما قيل من عدم الاقرار اذا قال له على عشرة الا تسعة منصوباً ولهذا قال به ابن الحاجب برجوع الاستثناء الى الجميع في مثله وادعى العضد الانفاق عليه حيث قال فلو اخاماساً لو قال على خمسة وخمسة الا ستة لكان الجميع اتفاقاً فقال الجواب اولاً انه غير محل النزاع لان كلامنا في الجمل وهذه مفردات وثانياً انه انما رجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وثالثاً منع الحكم الرجوع الى كل واحد الى الجميع والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه وانت تعلم ما فيها لانها جمل وان قوله والحق راجع الى كلام المص وهو الذي فسره بقوله وثانياً فما بقي له هنا كلام وان الاتفاق تم وكذا القياس فذلك ان صح لا ينافي قول المصرة فان الظ ان مراده بناء على القوانين ومن تكلم عليها ومراده برده اليهما الى كل واحد واحد كما هو محل النزاع لما مر فتامل واما قول المحشي ويمكن اطلاق الاسم الدرهم على بعضه مجازاً فيكون مراده من قوله درهم ودرهم نصف كل منهما فيصح الاستثناء مط ويعود الى الجميع للقرينة كما يعود المستثنى الثاني الى المستثنى منه اذا كان مستغرقاً للاستثناء الاول وهذا هو الاصح في محل النزاع بعد اطلاق نصف الدرهم على الدرهم وفتح ومثله وسماعه اذ لا شك ان يسد ابواب الاقرار على انه **قوله** ينبغي ان نقول يكون رجوع الدرهم اليهما واستثنائه منهما باعتبار النصف فكانه قال المقر الا نصف درهم منهما بان يكون المستثنى مركباً من نصف استثنى من الاول ومن نصف استثنى من الثاني فيلزمه درهم واحد كما قال فخر س ويصح الاستثناء مط سواء قلنا برجوعه اليهما حقيقة او الى الاخيرة فقط لكن مع عدم القرينة وهنا قرينة فيكون راجعاً الى المجموع المركب لتعذر رجوعه الى الاخيرة والى كل واحد واحد للاصل والضابطة وعدم الحمل على اللغو كما في الاستثناء المستغرق لما يليه كالا واحداً الا اثنين الا ثلثة وان يرد عليه ان ذلك قاعدة مقررة وليس هذا مثله ولكن لا يضر لانه مؤيد وغيره يكفي لما قدمناه فتامل وما ذكره غير واضح وكذا ما ذكر انه مبني على اعتبار العود الى الجملتين اذ قد عرفت ما فيه من تحرير محل النزاع وكلام العضد فتامل **قوله** ويبطل الاستثناء آه هذه القاعدة الثالثة المذكورة للاستثناء من الجنس حقيقة آه والثانية رجوع الاستثناء الى الاخيرة بعد الجمل المتعددة والكل ظ بحمد الله واب كانت الفروع الكثيرة المترتبة عليها في الكتب غير واضحة ويتضح بالتامل واعمال القوانين مع قطع النظر عما قيل فيها فاشكل فليتفهم الله يفهمك **قوله**

المقصد الثالث في الوكالة وفيه مطلبان الاول في اركانها وهي اربعة الاول الموكل وشرطه ان يملك مباشرة ذلك التصرف بملك او ولاية ترك تعريف الوكالة لظهوره قال في كره الوكالة عقد شرع للاستنابة في التصرف وهي جايزة بالكتاب والسنة والاجماع بل بالعقل ايض اما الاول فمثل قوله تعالى فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة الاية واما الثاني فمن طرقهم مثل رواية عروة بن سعيد البارقي قال عرض للنبي ص جلب فاعطاني دينار او قال يا عروة ائت الجلب فاشتر لنا شاة قال فاتيت الجلب فساومت صاحبه فاشتريت شاتين بدينار فجئت اسوقهما او اقودهما فلقيني رجل بالطريق فساومني فبعت منه شاة بدينار واتيت النبي ص فقلت يا رسول الله ص هذا ديناركم وهذه شاتكم وقال وصنعت كيف فحدثته الحديث

والخروج عن اللغوية

المقصد الثالث في الوكالة

فقال اللهم بارك له في صفقة يمينه وهذه تدل على اشتراط صيغة خاصة وعدم القبول لفظا كما قاله الاصحاب وقالوا هذه ايضا تدل على جواز
الفضولي بيعا وشراء وفيه تأمل لان الفضولي خلاف الاصل وظاهر الآية والحديث من لزوم تجارة عن تراض وهذه غير صحيحة لانها منقولة من طرق العامة و
ليس بمعلوم صحته بذلك الطريق ايضا فكيف من طرقنا ولا صريح بجواز كون البارقي وكيلا على سبيل العموم وكله قبل هذا وايضا يحتمل ان يكون فهم منه
الرضا بما حصل بيعا وشراء وانه اذا وكل بشراء واحد يشتري به فيلزم الرضاء بشراء الضعف بذلك ولانه قال اشترينا شاة بيع فقال واحدة وفهم المعرفة الاعم
لانه اذا عرض على كل عاقل وكل في شراء شيء بشيء بشراء ضعفه بذلك يرضى به الا ان يظهر مانع وكذا بيع نصف بعد الشراء بذلك الثمن وبالجملة لا يمكن القول بجواز
الفضولي لهذا مع ما تقدم وقد تقدم البحث في ذلك في التجارة فتذكر ومن طرقنا ايضا كثيرة مثل ما سيأتي في احكام الوكالة في شرح قوله والوكالة جائزة من الطرفين
آه مثل ما في صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة او
مشافهة عن الوكالة واما الثالث فقال في كره وقد اجمعت الامة في جميع الاعصار والامصار على جواز الوكالة في الجملة واما الرابع فلان شدة الحاجة الى الوكالة
ظاهرة اذ لا يمكن لكل احد مباشرة جميع ما يحتاج اليه من الافعال وهو ظاهر واما اركانها الاربعة فالاول الموكل واشار الى شروطه المعتبرة في صحة توكيله وصيرورته موكلا مع
قطع النظر عن باقي الاركان بقوله وشرطه ان يملك مباشرة ذلك التصرف آه فقد ظهر مما تقدم وجه اشتراط تملك الموكل مباشرة ما يوكل فيه من الافعال التي تحتاج
الملكية كالمالك او الولاية واما الثالث فقال في كره وقد اجتمعت الامة في جميع الاعصار والامصار على جواز الوكالة في الجملة الولاية كالجد والاب والوصي ايضا اذا كان
وصيا على الاطفال فان له ولاية كولاية الموصي والابوين ولكن ذلك في الوصي في اخراج الحقوق ايضا لانه يحصل له ولاية ايضا كولاية الموصي فان وصيته ليس في الاعم
جعله كنفسه في ذلك الامر قال في كره يجوز للوصي ان يوكل والا لم يفوض الموصي اليه ذلك بالتصوصية لانه يتصرف بالولاية كالاب والجد لكن لو منعه الموصي من
التوكيل وجب ان يتولى بنفسه وليس له ان يوكل ح لقوله تعالى فمن بدله الآية ويجوز للحاكم ان يوكل عن السفهاء والمجانين والصبيان من يتولى الحكومة عنهم ويستوفي
حقوقهم ويبيع عنهم ويشتري لهم ولا نعلم فيه خلافا والظاهر ان مراده بالوصي وصي الاطفال ويحتمل العموم فتامل بل في وكيل الوكيل ايضا ان جوز ذلك سواء كان
مفهوما من توكيله في امور لا بد فيها من اشياء لا تفعل في ذلك عرفا الا غيره مثل الحمل والكيل والوزن وصرح بذلك فقوله في كره فاذا جعلناه وكيلا للوكيل لم
يكن من شرط التوكيل كون الموكل مالكا للتصرف بحق الملكية او الولاية محل التامل اذ بعد تجويز الوكيل **قوله** للوكيل بامر الموكل صار له ولاية ذلك كالموكل
ويؤيده ما قال في موضع آخر منها ويخرج عنه توكيل الوكيل لانه ليس بمالك ولا ولي وانما يتصرف بالاذن نعم لو مكنه الموكل من التوكيل لفظا او دلت عليه قرينة نفذ
وكذا تامل في قوله والعبد المأذون ليس له ان يوكل فيما اذن له لانه انما يتصرف بالاذن وكذا العامل في المضاربة انما يتصرف عن الاذن لا بحق الملك ولا
الولاية فتامل **قوله** فلا يصح توكيل الصبي والمجنون والمحجور عليه في المال والعبد وجه التفريع واضح لانه قد علم ان الصبي والمجنون حال صبوته وجنونه
لا يمضي تصرفهما ولا اعتبار به وتوكيلهما بالطريق الاولى بل توكيلهما تصرف وقد ثبت عدم صحته وكذا المحجور عليه في المال والعبد الا ان ياذن له المولى ولكن
قد مر البحث في الصبي المميز واحتمال صحة تصرفه مع الاذن وفي المعروف فلو جاز ذلك له يجوز له التوكيل كما مضى في الاقرار انه اذا كان له ذلك قبل اقراره فيه قال
في كره فلا يصح للصبي ولا للمجنون ولا النائم ولا المغمى عليه ولا الساهي ولا الغافل ان يوكلوا سواء كان الصبي مميزا او لا وسواء كانت الوكالة في المعروف او لا وعلى
الرواية المقتضية لجواز تصرف المميز او من بلغ خمسة اشبار في المعروف ووصيته بالمعروف ينبغي القول بجواز توكيله وكذا لو وكل المجنون حال جنونه ولو وكل
حال افاقته صحت الوكالة لكن لو طرء الجنون بطلت الوكالة لعل دليل بطلانها بطريان الجنون والاغماء او الحجر عما فيه انه لا يصح منه بنفسه فمن وكيله بالطريق
الاولى كما في الموت وقد مر ان من شرائط الموكل تملكه فعل ما وكل فيه ولا شك انه ح ليس بمالك عقلا او نقلا اجماعا هذا مؤيد لما سيجيء من ثبوت العزل
بمجرد العزل وان لم يعلم الوكيل فافهم ولكنه منقوض بالنوم فكان دليلهم الاجماع وهو الفارق وما اعرف فتامل **قوله** ولو وكل العبد في الطلاق والمحجور عليه
للفلس والسفه فيما لهما فعله فيما حجر عليه هو عدم صحة تصرفهما فيما وكلا فيه فلو وكلا فيما لهما التصرف فيه فهو صحيح وما مضى مثل ان يوكل العبد في طلاق امرأته
فان له ذلك اذ لا اذن له ان يطلق بنفسه سواء منعه المولى ام لا والظاهر انه لا خلاف في ذلك والاصل ايضا وكذا رواية الطلاق بيد من اخذ بالساق وان
كان للمولى جبره بالنكاح فلا منافاة بل يزوجها المولى بغير اذنه وان اراد هو يطلق وهكذا فتامل وقال في كره ايضا وللمحجور عليه بالفلس والسفه ان يوكلوا
فيما لهم الاستقلال حيث شاء ومن التصرفات فيصح من العبد ان يوكل فيما يملكه من دون اذن سيده كالطلاق والخلع وطلب القصاص والمفلس له
التوكيل في الطلاق والخلع وطلب القصاص والنكاح والمعاملة بغير عين المال والتصرف في نفسه فانه يملك ذلك واما ما له فلا يملك التصرف فيه واما
ما لا يستقل احدهم بالتصرف فيه فيجوز مع اذن الولي والمولى وهو صريح في جواز التوكيل لهم بعد الاذن فينبغي ادخالهما في الولاية او الملك بتصرف ما او
هو ظاهر حتى لا يرد عليه ما اورده على توكيل الوكيل من قوله فاذا جعلناه وكيلا للوكيل آه كما نقلناه عنها فيما تقدم وايضا صريح في جواز توكيل السفيه مع
اذن الولي وفيه تامل فانه بمنزلة المجنون والصبي وقد منعناه وما اعتبر بايقاعه بحصول الولي ايضا وبرضاه لعدم الاعتداد بعبارته وان كان ذلك محل
التامل عندي كما تقدم **قوله** وللاب والجد له ان يوكلا عن الصبي وكذا للوصي قد مر بيانا ولعله لا خلاف فيه وكانه يريد بالوصي الوصي على الاولاد لان
له ولاية كالاب والجد ويحتمل العام فان الوصي في الاخراج بعد موت الموصي مثله فيتصرف بالولاية لا بالاذن اذ لا اذن بعد الموت بل ولا وكالة وبهذا يظهر
الفرق بينه وبين الوكيل **قوله** وليس للوكيل ان يوكل الا بالاذن الصريح او القرينة بسبب عدمه اقتضاء توكيله الاصل والاستصحاب فان التصرف في الامور
المتعلقة بالغير لا يمكن الا باذنه عقلا ونقلا والاذن ما حصل الا بالفرض ولانه ما حصل من الموكل الا ما يفهم منه الاذن له بالتصرف فقط وما فهم الاذن
لغيره بالتصرف الا له بالتصرف نعم لو فهم ذلك ولو بالقرائن يجوز له ذلك مثل ما اشرنا اليه ولو بالعلم بان غرضه فعل هذا الامر من اي مباشر كان ولا
غرض له بفعل الوكيل خاصة كما اذا قيل بع في السوق الفلاني وعلم ان لا غرض له بالخصوص بل انما قيد لظنه انه لا يباع بما يريد الا هناك واذا علم ذلك و حصل

قد علم ان ينبغي صحة توكيل العبد والمحجور عليه

المشتري

المشتري فبغيره وكذا لو قال حجّ بالطريق الفلاني بل حجّ الافراد مثلا وعلم ان غرضه الافضل الا ان يحتمل ان الافضل فيجوز العدول عنه الى التمتع وترك
غير ذلك الطريق وقد مرّ في كتاب الحج فتذكر قال في كره اذا صرّح له بالتوكيل يصح اجماعا واذا منع لا يصح اجماعا واذا كان خاليا عنهما فان كان
التوكيل في امر وعمل حال التوكيل مرتفع عن مثله مثل ان يوكل شريفا في امر تنفعا في البيع والشراء والفرض انه مرتفع لم يبتذل بالتصرف في الاسواق
وكان عملا يعجز عنه لكونه لا يعلم ذلك ولا يقدر عليه لكثرته ولم تمكنه الكل لكثرتها فادعى الاجماع في الاول على جوازه ح ايضا قال في الاخر ولا نعلم فيه
خلافا وله ان يوكل فيما يزيد على قدر الامكان اشكال الاقرب ذلك ايضا لان الوكالة اقتضت جواز التوكيل فيه فجازت في جميعه وقد يمنع ذلك لان الاصل
الاذن في التوكيل هناك للعجز فلا يبعد آه فتامل ولما ماعدا ما تقدم وهو ما امكنه فعله بنفسه ولا يرتفع عنه عادة فلا يجوز له ان يوكل فيه الا باذن الموكل
لانه لم ياذن له ولا فهم منه اذنه فلا يجوز كما لو منعه ثم قال اذا وكله بتصرف وقال له اصنع ما شئت لم يقتض ذلك الاذن في التوكيل لان التوكيل يقتضي تصرفا يتولاه
بنفسه وقوله اصنع ما شئت لا يقتضي التوكيل بل يرجع الى ما يقتضيه التوكيل من تصرفه بنفسه وهو اصح قولي الشافعية وفي الثاني له التوكيل وبه قال
احمد واختاره الشيخ في الخلاف لانه اطلق الاذن بلفظ يقتضي العموم في جميع ما شاء فيدخل في عمومه التوكيل وهو تم وقول الشيخ ليس ببعيد اذ جملة ما شاء هو
التوكيل وايضا لو لم يشمل ذلك لم يفد شيئا اذ بدونه وهذا القول يحمل ما يريد بقوله طلق امراتي تخصيص ما شئت في فعلك بنفسك خروج عن عمومه الا ان يكون
اللفظ ظاهرا في ذلك وبالجملة انما المعتبر ما يفهم من كلامه عرفا او يكون عند الوكيل لمعاشرته به قرائن يعرف بها مقصوده فيفعل ما يفهم ثم قال كل وكيل جاز له
التوكيل فليس له ان يوكل الا امينا لانه لا نظر للموكل في توكيل من ليس بامين فينفذ جواز التوكيل فيما فيه الحظ والنظر كما ان الاذن في البيع يقتضي الاذن بثمن المثل
الا ان يعين له الموكل فيجوز سواء كان امينا او لم يكن اقتصارا على ما نص عليه المالك الى قوله ولو وكل امينا فصار خائنا فعليه عزله لان تركه يتصرف في المال
مع خيانته تضييع وتفريط آه وكانه يريد بالامين العدل دليل الحصر غير ظ وقوله لانه آه في مرتبة المدعى على انه قد يكون ممن يوثق به من جهة الامانة في المال فيما
وكل فيه بحيث يعلم عدم خيانته فيه مع عدم العدالة والاستيمان المتعارف شرعا ونجد من الناس امثال ذلك في الكفار على ما يحكون الآن في الهند وغيره ومنهم
قوله ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الآن يريد من الامين ما قلناه ولعل ترك ذكر العدالة والاكتفاء بالامين لذلك قيل ان العدالة الموجودة
في بعض العبارات بهذا المعنى وانه مسامحة اذ لا دخل هنا لاكثر من الامانة فيما وكل فيه ولا يضر عدم عدالته خصوصا اذا كان ترك مروة مثل كشف راسه
في المجلس ليس ببعيد اشتراط من يوثق بانه لا يخون فيما وكل فيه ولانه قد يكون التوكيل في ايقاع صيغة فقط من غير تصرف لشيء من المال كما ان الظ ان ذلك كاف
في الوصي والاجراء في العبادات ايض كما في بعض الروايات وعموم من بدله بعد ما سمعه الاية فانه يدل على عدم تغيير الوصي وان كان غير عدل وايض ترك العدالة
في الروايات والاشارة اليها الا بالتوثيق في بعضها مثل صحيحة طويلة مشتملة على وصية امير المؤمنين ع ليشعر بعدم اشتراط العدالة وكذا حكمهم باجراء الوصايا
من غير استفسار ان الوصي كان عدلا ام لا وكذا وكيل الوكيل هل هو عدل ام لا ويؤيده ايض جواز التوكيل من غير اشتراط العدالة في ايصال فتركوه اشتراط العدالة في
كذا حكمهم باجراء الوصايا من غير استفسار ان الوصي كان عدلا ام لا وكذا دليل الوكيل هل هو عدل ام لا ويؤيده ايض جواز التوكيل من غير اشتراط العدالة في ايصال
زكوة ونحوها الى المستحقين وما رايتنا احدا اشترط ذلك الا انه يفهم ذلك من ح عد في بحث الوكالة ولا شك انه احوط وما يدل على جواز التوكيل يفيد بعمومه
وعدم استفصاله وكذا ما يدل على الاعتماد على من يعدّ عدد الطواف والاشواط وعدد ركعات الصلوة فانه غير مقيد بالعدالة وترك التفصيل دليله وكذا
رجوع الامام الى المأموم الواحد مع عدم اشتراط عدالته وكذا سماع قول من بيده شيء انه وكيل البيع وانه اشتراه والزوجة بانه خلصت عدتها ومات زوجها او طلقها
على ما سيأتي وقبول الماء من الحمامي وتطهير الثياب ممن قال طهرته وتكرر الماء وغير ذلك ولان قوله وكل شخص ومن يريد ظ في تفويض الامر الى الوكيل وليس
ما يخرجه من عمومه ويقيده بالعدل فالتقييد خلاف الظ بل لا يجوز الا مع المقيد ومجرد ما ذكر لا يكفي ولا يقاس على اقتضاء التوكيل في البيع والشراء بثمن المثل
والصحيح والنقد ان سلم للعرف او الاجماع فانهما دليلان وليسا بمعلومين فيما نحن فيه بل الظ خلافه حيث ان العدل الذي يتوكل نادر وكذا في وصي الوصي على
تقدير جوازه فقياس اشتراط عدالة الوصي ووصيته على وكيل الوكيل كما فعله البعض محل التامل والاحتياط واضح لا يترك ان امكن وايضا الظ انه يريد بقوله
فعليه عزله اخذ ما صار فيه من تحت يده ان كان وعدم تصرفه اياه والا فهو معزول بعد الخيانة مع شرط عدمها وايض يريد بقوله فيجوز سواء كان امينا انه
ان لم يعلم ان الموكل انما عينه لاعتقاد امانته فيه فتامل ثم قال اذا اذن له ان يوكل فاقسامه ثلثة الاول ان يقول له وكل عن نفسك ففعل كان الثاني وكيلا
للوكيل وينعزل بعزله لانه نائبه وهو احد قولي الشافعية والثاني لا ينعزل لان التوكيل فيما يتعلق بحق الموكل حق للموكل وانما جعله موكلا بالاذن فلا يعزله
الا الاذن ويجري هذا الخلاف في انعزاله بموت الاول وجنونه والاصح انعزال والظ انهما لا ينعزلان معا بخروج الموكل عن صلاحية التوكيل بالموت
والجنون والحجر وينعزل الثاني ايض بخروج الاول عنها على الاول وهو غير بعيد لانه متيقن جواز فعله قبل عزل الاول بخلاف ما بعده فلا يجوز تصرفه ولانه
ما كان له التصرف الا باذنه وعلم هذا وما علم غيره ولان مقتضى العبارة كونه وكيلا للاول فينعزل بعزله وكونه بجهة لا ينافيه ولا يقتضي ان لا يكون
وكيلا له بالمعنى المراد ومع ذلك القول الثاني لا يخ عن وجه فتامل ثم قال الثاني لو قال وكل عني فوكل عن الموكل فالثاني
وكيل للموكل كما ان الاول كذلك الثالث لو قال وكلتك بكذا او اذنت لك في توكيل من شئت او في ان يوكل وكيلا او في ان توكل فلانا ولم يقل عني ولا عن نفسك
ففيه وجهان احدهما انه كالصورة الاولى الى قوله واصحهما عندهم انه كالصورة الثانية وهو ان يكون وكيلا للموكل لان التوكيل تصرف يتولاه باذن الموكل
فيقع عنه واذا جوزنا للوكيل ان يوكل في صورة سكوت الموكل عنه فينبغي ان يوكل عن موكله ولو وكله عن نفسه فللشافعية وجهان آه ولم يصرح بفتوى في هذه
الصورة ولا يبعد كون عدم رد دعواهم الاصحية ودليلها اشارة الى ان الثاني هو الاصح وهو الظ ويؤيده ما تقدم من احتمال التوكيل عن الموكل ودليله في
صورة اذا قال وكل عن نفسك وبالجملة الظ ذلك لان صاحب المال اذا اذن بتوكيل من يوكل في بيع ماله انه يوكله عن نفسه ولانه ثبت بذلك توكيله

وكان الدليل في بعض عبارات الوكالة نهو يفيد علم م

وينبغي للموكل م

انه في محل الثاني فلك الموكل فيه فعزله ومنعه عن ذلك لا يحتاج الى دليل والاصل عدمه والاستصحاب يفيده فتامل فيه فانه لا يجري ذلك فيما تقدم وايضاً
الظاهر انه فيكل صورة يجوز له ان يوكل سواء كان مع تصريحه به او سكوته مع فهم جوازه بالقرائن كما يشعر به قوله واذا جوزنا آه فتامل **قوله** ولو وكله ليبتاع
لوم نفسه من مولاه صح اي وكل شخص عبد غيره في شراء نفسه من مولاه صح الشراء دليله العموم مع عدم مانع اذ ليس الا كونه عبداً ولا يصلح لذلك وكانهم ارادوا به رد قول
بعض الشافعية بعدمه وينبغي ان يكون باذن السيد كانه يفهم ذلك بصدور الايجاب عن السيد مخاطبا اياه وكان ذلك كاف واذا كان القبول مفيد ما يمكن
ان يكون رضا السيد وقبوله الدال على رضا بالايجاب والاذن كافيا على انه قال في كره في توكيله في قبول النكاح بغير اذن سيده وجهان الى قوله والحق ذلك
او الجواز ان لم يمنع شيئا من حقوق السيد وانما لم يجز لنفسه لما يتعلق به من المهر ومؤن النكاح آه فكانه لا يعتبر اذن السيد في فعاله الا فيما يقع فيما
مع عدم الدليل والاصل دليله وكذا تامل في الاكتفاء بما ذكر فيما تقدم لانه قد يقع بعض الصيغ مع عدم العلم بالاذن مع وللحاضر ان يوكل في الطلاق كالغايب على رأي
اشارة الى خلاف الشيخ ره فانه لم يجوز التوكيل في الطلاق اذا كان الزوج حاضراً في بلد التوكيل وايقاع الطلاق فيه ودليله الجمع بين الاخبار مثل رواية
زرارة عن ابي عبد الله عم قال لا يجوز الوكالة في الطلاق مع ضعف سندها ومثل صحيحة سعيد الاعرج عن ابي عبد الله عم في رجل جعل امر امرأته الى رجل فقال
اشهدوا اني قد جعلت امر فلانة الى فلان فيطلقها ايجوز ذلك للرجل قال نعم وغيرها من الروايات والرواية يمنع الوكالة مطلقة ونقل في ره قولا عن ابن
سماعة بعدم جواز التوكيل في التوكيل في الطلاق مط فلو كانت هذه الرواية حجة صحيحة معمولة فمذهبه هو الصحيح ويخصص بها العمومات ورده الشيخ في به وحمل رواية
المنع على الحاضر وروايات الجواز على الغايب فيه صحيحة محمد بن عيسى الى قوله وامرني ان اطلقها عنه وامتعها بهذا المال وامرني ان اشهد على طلاقها صفوان بن يحيى
بل عنه واخبرني محمد بن عيسى باسمه والامام ابو الحسن ع وهو غايب هذه جعلها الشيخ دليلا على الجمع في رد مذهب ابن سماعة وهو كما ترى وهذه الرواية تدل صفوان
بل محمد بن عيسى ايضاً قال بعث الى ابي الحسن الرضا عم اثنا باد وعلما نار وحجة الي اخي موسى بن عبيد وحجة ليونس بن عبد الرحمن وامرنا ان نحج عنه وكانت بيننا مائة
دينار اثلاثا فيما بيننا فلما اردت ان اعبي الثياب رايت في اضعاف الثياب طينا فقلت للرسول ما هذا فقال ليس توجه بمتاع الا جعل فيه طينا من قبر الحسين
ثم قال الرسول قال ابو الحسن الرضا عم هو امان باذن الله وامر بالمال بامور في صلة اهل بيته وقوم محاويج لا يوبه لهم وامر بدفع ثلثمائة دينار الى رحيم امرأة
كانت له وامرني ان اطلقها عنه وامتعها بهذا المال وامرني ان اشهد على طلاقها صفوان بن يحيى واخبرني محمد بن عيسى باسمه وفي هذه الرواية فوايد منها
وتعدد فوائد استحباب تربة الحسين عم في المتاع لحفظه وانه امان واستحباب اخراج الحجة لمن كان حيا وجواز الطلاق غايبا وعدم اشتراط الخلو عن الحيض حيث ترك
وجواز العمل بالخط مع الرسول وتقسيم المال على مقتضى الكتابة والتصرف في مال الغير بل عدم الاحتياج الى صيغة الحجة فيصح جعله وعدالة الجماعة ان اشترط في
الاجير العبادات العدالة ويشعر باشتراط العدالة في الطلاق وصلة الرحم بالمال وايصال الى المحتاجين وتمتع المرأة والظ الاكتفاء بالطلاق بقوله و
اشتراط الشاهدين في الطلاق والظ هو المذهب المشهور وهو مختار المتن لعموم ادلة الطلاق فانه يصدق على طلاق الموكل مع الحضور انه طلاق وانه
مما يقبل النيابة في الجملة ولعموم ادلة جواز التوكيل المتقدمة فانها عامة مثل صحيحة سعيد الاعرج فان ترك السؤال والتفصيل دليل العموم على ما بين في موضعه مع
ضعف رواية المنع وندرة القول بمضمونها بل لا يبعد دعوى الاجماع الاصحاب على ما نقله وانما الشيخ حملها على الحاضر وهي اعم من ذلك والقرينة ضعيفة ايضاً
فتامل **قوله** وللحاكم ان يوكل عن السفهاء آه وقد مر وكان دليله الاجماع **قوله** ويكره لذوي المروات مباشرة الخصومة بل يوكلون من ينازع دليل الكراهة
العقل والنقل مثل ما روي عن امير المؤمنين عم انه قال للخصومة قحماً وان الشيطان ليحضرها واني اكره ان احضرها فتقحم اولها وفتح ثانيها المهالك ولكن
الظ من الدليل كراهة الخصومة مط لعل عدمها لغير ذوي المروات لعدم تضييع الحقوق اذا لم يكن احد يخاصمه ويمكن ان يكون مكروها لهم ايض الا انهم ما
يبالون فتامل **قوله** الثاني الوكيل ويعتبر فيه البلوغ والعقل الركن الثاني هو الوكيل لعل اشتراط بلوغه وعقله يفهم مما تقدم وكذا البحث في الصبي
المميز مع الرواية المسوغة لتصرفه في المعروف والوصية وما يجد منه ما نعا مع التميز والمعرفة التامة بان يوقع عقد بحضور الموكل وان يكون وكيلا
في ايصال الحقوق الى اهلها ويؤيده ما ذكره في كره وقد استثني في الصبي الاذن في الدخول الى دار الغير والملك وفي ايصال الهدية فانه اذا جاز التصرف
ويكون الولي في مال الغير واكله بمجرد قوله ففي ذلك معتبر ففي مثل ما قلناه بالطريق الاولى ثم قال وفي اعتبار عبارته في هاتين الصورتين للشافعية وجهان الا ان
نقله يتفق هناك قرينة دالة على الاذن من غير قوله فليس الاعتماد بمجرد قوله فكانه من باب الخبر المحفوف بالقرائن ولكن تجويزهم عام غير مقيد بما قلنا ثم عن ابي
حنيفة جواز توكيل الصبي ان عقل بغير اذن الولي وقال انه غلط لانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون فلعله اجماع عند الاصحاب والا فدليله غير ظ
فتامل **قوله** والاسلام ان كان الغريم مسلما يعني يشترط كون الوكيل مسلما اذا كان وكيلا على المسلم سواء كان الموكل مسلما او كافرا قال في كره عند
علمائنا اجمع لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا هذا غير بعيد فيما يحصل التسلط والسلطنة مثل ان يكون وكيلا على المسلم باستيفاء
حق عنه او مخاصمة او نحو ذلك واما اذا كان وكيلا لان يوقع عند المسلم على اجراء او يعطيه درهما ونحو ذلك فما نجد مانعا منه الا ان يكون هذا اجماعا الا ان
لفظ على المسلم والغريم من عبارات الاصحاب وظ الاية لا يدل على ذلك فتامل فالظ الجواز بناء على الاصل وعموم ادلة الوكالة وعدم الدليل على المنع **قوله**
كافرا ولا يشترط الاسلام ان كان الغريم كافراً اي لا يشترط الاسلام في مط الوكالة او يكون مقيدا بقوله اذا لم يكن الغريم مسلما ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ
ان كان الغريم كافرا قال في كره ويكره ان يتوكل المسلم للذمي عند علمائنا اجمع ويؤيده ما يوجده العقل من النقص حيث يكون تابعا ومامورا له باختياره و
عدم ضرورة **قوله** وينبغي ان يكون فاهما عارفا باللغة قال في كره يستحب ان يكون تام البصيرة فيما وكل فيه عارفا باللغة التي يحاور بها واليه اشار هنا
بقوله وينبغي ان يستحب اختيار وكيل موصوف بهذه الصفة او يستحب لمثل هذا الشخص ان يتوكل ولعل وجهه ما يظهر ولكن ليس بمعلوم كون الاستحباب هنا بمعنى
المتعارف فالمطمئنة الرجحان الاخروي فتامل **قوله** ولا يبطل بارتداد الوكيل ولا يصح نيابة المحرم في المحرم عليه كعقد النكاح وشراء الصيد وجهه ظ اذا
وكيل لم

كا

كانت الوكالة فى ما يصح للكافر والمرتد ابتداء لا يضر حدوثه وهو ظ واما اذا كان مما لا يصح له مثل ان يكون وكيلا على غريم مسلم فيمكن بطلانها كما لو كان الارتداد عن فطرة اذ ليس ببعيد بطلانها لان عدم صلاحية المرتد الفطرى لشئ غيره وان وجب قتله قال فى كره لو وكل المسلم مسلما ثم ارتد الوكيل لم تبطل وكالته وقال فى موضع اخر ولو وكل مرتدا او ارتد الوكيل لم يقدح فى الوكالة لان الردة تنافى تصرفه لنفسه لا لغيره كانه اشار الى ان الردة الفطرية لا تؤثر فى صلاحية التصرف للغير بل لنفسه فقط فانه يحجر عن ماله على ما قيل كما فى المفلس والسفيه وما تقدم دليله حتى يعلم البطلان وقوله لا يصح نيابة المحرم الى كان ينبغى ذكره فى الركن الثالث ووجهه انه لا يصح النيابة فيما لا يجوز فعله للنائب قوله ولا للمحرم ان يتوكل فى نكاح نفسها وطلاقها دليله عموم ادلة الوكالة مع عدم دليل مانع وكانه اجماعى ايضا عند علمائنا قال فى كره يجوز للمرءة ان تتوكل فى عقد النكاح ايجابا وقبولا عندنا الى رجعته نفسها او توكيل امراة اخرى قوله وللعبدان يتوكل باذن المولى وان كان فى عتق نفسه فدليله مثل ما مر ووجهه ظ وايضا مع الاكون ما وكل فيه متعلقا بالوكيل وليس ذلك بصالح للمانعية وهو ظ واما البحث فى اشتراط توكله باذن المولى والظ العدم الا ان يمنع بعض منافع السيد او يكون بعض افعاله قوله والمحجور عليه للسفه والفلس فى المال وغيره دليله ايضا عموم ادلة الوكالة مع عدم ما يصلح للمانعية وهو كونهما محجورا عليهما فى الجملة اذ لا يستلزم منع التصرف فى مال نفسه منعه فى مال غيره اذ قد يحفظ مال الناس دون مال نفسه والاصل عدم الدليل دليل حتى يثبت المنع وهذا مؤيد لاعتبار عبارة السفيه وتصرفه وانه ليس مسلوب القابلية كالمجنون والصبى وقد يمكن كون تسليم المال اليه سفها اذ قد يضيع ولا يمكن اخذ البدل منه وان قيل يؤخذ من ماله فى الجملة على ما مر تفصيله فيكون ذلك مستلزما اما باضاعة مال الراوى مال الوكيل فتامل فانا ما نجد قائلا بالمنع قوله ولا يشترط ان يكون مملوكا للموكل وقبول النيابة فلو وكله فى طلاق زوجة سينكحها او عتق عبد سيشتريه لم يصح هذا هو الركن الثالث ذكر المص هنا له شرطين وزاد فى كره ثالث وهو ان يكون متعلقه التوكيل معلوما واجماعا وهو ظ فكانه لذلك تركه اما الاول فهو كون ما وكل فيه مملوكا للموكل الظ ان مراده يكون التصرف فيه مملوكا له كونه مما يمكن له التصرف فيه عقلا او شرعا ولا يكون ذلك ممنوعا عنه لا عقلا ولا شرعا ثم اعلم ان ظ عبارة كره ان المراد به ثبوت ذلك للموكل من وقت التوكيل الى وقت الفعل حيث قال بعد قوله الشرط فيما يتعلق به الوكالة ان يكون مملوكا للموكل الى قوله وهو واضح ووجه الشافعية الثانى انه صحيح ويكتفى بحصول الملك عند التصرف فانه المقصود من التوكيل وقال بعض الشافعية الخلاف عائد الى ان الاعتبار بحال التوكيل ام بحال التصرف قال المحقق الثانى فى شرط صحة الوكالة ان يكون التصرف مملوكا للموكل فى وقت صدور عقد التوكيل والظ ان ذلك متفق عندنا وللشافعية خلاف والظ ان مراده ما تقدم لكن فيها اشكال لان الظ انهم يجوزون التوكيل للطلاق للموكل فى طهر المواقعة وفى الحيض ايضا وايضا يجوزون التوكيل فى تزويج امراة وطلاقها قبله وكذا فى شراء عبد وعتقه من غير نزاع قال فى كره ولو وكله فيشترى له عبدا وعتقه من غير نزاع قال فى كره ولو وكله فى تزويج امراة وطلاقها او فى استدانة دين وقضائه صح ذلك كله لان ذلك مملوك للموكل وايضا يجوزون التطليق الثلث مع رجعتين بينهما ومعلوم جواز عقد القراض وهو مستلزم للبيوع المتعددة الواردة على المال مرة بعد اخرى وليس بموجود حال العقد وبالجملة لا شك فى جواز التوكيل فى امر لا يكون بالفعل للموكل فعله بل بعد فعل اخر كما مثلناه وجميع ذلك مع قولهم هذا الشرط مشكل وايضا يلزم ان يكون الاذن فى مال لم يكن مالكا له لا يصح فيشكل الاكل والتصرف فيما يجوز لوكيله او غيره مثل ان يجوز له التصدق واخراج الزكوة وغير ذلك فما دخل فى ملكه بعد ذلك بنحو ما وكذا فيمن اباح ماله وما يملك الشخص وفى مثل ان يقول لشخص انه كلما جئت ماء من النهر اشرب او توضا وكلما رايت من اموالى فيلزم عدم الصحة الا فى الموجود وذلك بعيد جدا وجواز القراض ونحوه صريح فيمنعه فهذا الشرط غير متحقق اعتباره لى سواء قلنا وقت التوكيل فقط او يستمر الى وقت الفعل وكذا ان الاذن فى مال ليس بمالك الان لا يصح وايضا ما نجد فرقا بين قوله انت وكيلى فى طلاق امراة سينكحها او عتق عبد سيشتريه او بيعه وهو مصرح بالمنع فى الكتب من كره وعد وتيح والمتن وبين ما ذكرناه والفرق الذى ذكره فى كره يفهم من كلام المحقق الثانى فى صحة التوكيل بالرجوع فى ضمن قوله طلق امراتى ثلثا لانه محمول على الطلاق الشرعى وهو لا يتم الا بالرجعة ولو علم ان المقصد المفارقة بالكلية فيقوى القول بالاستلزام حيث اجاب عن قوله ان ذلك توكيل فى تصرف لا يملكه الموكل وقت التوكيل فان الرجعة انما يملكها بعد الطلاق فحقه ان لا يصح بانه ليس ببعيد ان يقال ان التوكيل فى مثل ذلك جائز لانه وقع تابعا لغيره ونحوه ما لو وكله فى شراء شاتين وبيع احدهما واما لو وكله فيما لا يملكه استقلالا كما لو وكله فى طلاق زوجة سينكحها فانه لا يصح والفرق بين وقوعه فى الضمن تابعا كثيرا لان التابع واقع مكملا بعد الحكم بصحة الوكالة واستكمال اركانها وقد وقع الايماء الى ذلك فى كره فكان الخلاف الذى سبق فيما اذا خصص بيع ما يملكه مثلا بالتوكيل اما اذا جعله تابعا للاموال الموجودة فى الحال فيجوز هذا كما انه لو قال وقفت على من سيولد من اولادى لا يجوز ولو قال على اولادى ومن سيولد جاز وانت تعلم ان كلام كره والمحقق مشعر بعدم دليل لهم على ذلك بل عدم الجزم ... عليه فانه مجرد الامكان والاحتمال على ان الفرق غير واضح اذ فى الغير الحاضر تابعا للحاضر وفرعا له مع انه قد يكون الحاضر قليلا لا جدا فانما المقصد هو غير موجود فى الغائب ولا بد من التصرف والتخصيص فى عباراتهم فى الشرط وان قوله لان التابع واقع مكملا الخ لا يسمع اذ كمال الوكالة فى شئ لا ينفع لوكالة فى شئ اخر فان تمام الوكالة فى الطلاق لا يؤثر فى الوكالة فى الرجوع وكذا شراء شاتين فى بيع احدهما وكذا التزويج فى الطلاق وغير ذلك وهو ظ على انه ليس بتام فى رفع جميع الاشكالات المتقدمة على انا ما نجد دليلا على هذا الشرط الوجه المذكور مع الاشكالات المتقدمة على انا ما نجد دليلا على هذا الشرط الوجه المذكور مع الاشكالات المتقدمة فلو كان دليلا عليه وعلى خلافه فيما تقدم مثل جواز التوكيل فى الحيض لامكن الجمع بالتخصيص لذلك والقول به فى الجملة وليس يدل على عدم الاشتراط اجمال التوكيل الاصل وجواز مثله مع عدم الدليل وعدم التصريح فى اكثر الكتب بان المراد الاشتراط وقت التوكيل لا وقت الفعل وعدم وضوح دليل اشتراط اجمال فعل الموكل فيه وهو ان الزوجية مثلا شرط للطلاق اذا اطلق بنفسه وكذا بوكيله لانه طلاقه وفرع وقائم مقامه وليس عدم جواز توكيل المحرم فى النكاح

والصيد دليلا على اعتباره حال التوكيل لاحتمال كون ذلك لدليل خاص مثل انه استمتاع بالزوجية في الجملة وانه نص صريح في ذلك او انه مجمع عليه
ولو لم يكن شيء منها لا ينبغي القول به ايض وقد مر في بحث الحج تحقيق ذلك وكذا الكلام في الوقف على المعدوم وعليه وعلى الموجود والحاصل ان القول
بغير دليل واضح في المسئلة مشكل وما ذكر من الفرق يصلح بطريق المنع في جواب المعترض للمستدل والقول بانه شرط في وقت الفعل فقط هو مقتضى
الدليل واخراج ما لا يصلح مثل التوكيل على الطلاق من سينكحها او عتق من سيشتريه بدليل من اجماع ونحوه ان كان ولكن القول به ايض مع دعوى انه
متفق عليه ظ وعدم صريح القول بخلافه مشكل ايض فهي من المشكلات كسايرها من هذا الوجه والا فالظ هو الاول ويؤيده عموم ادلة الوكالة
ويمكن اختيار وقت التوكيل ايض واخراج ما تقدم بالاجماع ونحوه فتامل **قوله** ولو وكله فيما يتعلق غرض الشارع بايقاعه مباشرة كالنكاح والقسمة في
مع القدرة الا في الحج المندوب واداء الزكوة لم يصح ولو وكله فيما لا يتعلق غرض الشارع بايقاعه بالمباشرة صح كالبيع اشارة الى تحقق الشرط الثاني وهو قبول فعل
الموكل فيه للنيابة قال في كره الضابط فيما يصح النيابة فيه وما لا يصح ان نقول كل ما تعلق به غرض الشارع بايقاعه من المكلف مباشرة لم يصح فيه الوكالة واما ما
يتعلق غرض الشارع بحصوله من مكلف معين بل غرضه حصوله مطلقا فانه يصح فيه الوكالة انتهى هذا ظ الا انه في تحقيق ذلك الغرض تامل والظ انه يعلم بالنص الصريح
وما يفهم من ظاهره مثل العبادات كالطهارة والصلوة الا انه ورد النص بجواز التولية والطهارة مع العجز والحج الواجب كك والمندوب مط وبالجملة
الظ من الخطاب التكليفي ايجاب المباشرة بنفسه حتى يعلم جواز النيابة بدليل واما غيره مثل العقود كالانكحة والمعاملات وبعض الايقاعات كالطلاق فيجاب في
بعض البعض الاخر كالنذور فان الظ منه التامل جواز التوكيل ولهذا ورد النص بالجواز ايض ويؤيده صدق العقود والايقاعات فيجب الوفاء لعموم
ادلتها بخلاف النذور والعصب والايلاء والظهار وهو ظ والحاصل انه قد يعلم بالتامل وبالنص فان لم يعلم فلا يجوز فينبغي التامل في ذلك في كل مادة مادة
بخصوصها فالظ جواز التوكيل في اداء الماليات مثل اخراج الخمس والزكوة وايصالها الى اهلها فان الظ ان الغرض ايصالها الى اهلها على وجهها ولا غرض
بخصوص صاحب المال العاقد وربه الشرع به ايض وقد مر فقوله ولو وكله فيما يتعلق به غرض الشارع بايقاعه مباشرة كالنكاح اي الوطي والقسمة اي قسمة الليل
بين الزوجات بان يكون كل ليلة عند واحدة من الاربع مثلا والعبادات البدنية مع القدرة اي بخلاف العجز فانه قد يجوز فيه التوكيل مثل الطهارة
لا في مط العبادات وشرط جوازه لم يصح اي لم يصح الوكالة في الكل وقوله الا في الحج المندوب واداء الزكوة مستثنى منقطع من قوله فيما يتعلق به وقع
بينه وبين حكمه ويمكن جعله متصلا ايض بتكلف ما او يكون مستثنى من العبادات بشرط القدرة اي لا يصح التوكيل في العبادات مط مع القدرة الا
في الحج المندوب واداء الزكوة فانه يصح فيهما مط فيكون العبادة اعم من البدنية والمالية هذا هو الظ من العبارة ولكن يبقى بعض الافراد الاخر مثل اداء
الخمس والمندوبات او الكفارات وكانه اشار الى البعض وترك الباقي للظهور ويلزمه ايض كونهما مما يتعلق الغرض بمباشرته بخصوصه مع جواز التوكيل وهو خلاف
الضابط فتامل قال في كره واما الزكوة فيجوز فيها النيابة في ادائها فيؤديها عنه غيره وكذا كل ما تعلق بالمال من الصدقات الواجبة والمندوبة والخمس
فانه يجوز التوكيل في قبض ذلك كله وتفريقه ويجوز للمخرج التوكيل في اخراجها وتفريقها ودفعها الى مستحقها وتسليمها الى الفقراء والامام ايض في تسلمها من
اربابها **قوله** وعقد النكاح والطلاق وان كان الزوج حاضرا على راي او كانا لو كل فيه الزوجة على راي اشار بقوله وعقد النكاح الى ان المراد بالاول
هو الوطي وقد مر البحث في الطلاق مفصلا وكانه اعاده للاشاره الى انه يمكن جعله من شرط الموكل فيه ايض واعاد صحة كون الزوجة وكيلا في طلاق (كما تقدم وشرط الموكل م)
نفسها للاشارة الى الخلاف بعد الجواز وكان ينبغي ذكره في شرط الوكيل لما ذكر جواز كونها وكيلا في الطلاق وكان الراي اشارة الى قول الشيخ وابن ادريس
بمنع صحة توكيلها في طلاق نفسها للمنع من اتحاد المطلق وما يتعلق به الطلاق وما يفهم ما نعينه وعموم ادلة الطلاق ينفيه **قوله** والمطالبة بالحقوق
واستيفائها ولا يجوز في المعاصي كالسرقة والغصب والقتل بل احكامها تلزم المباشر وجه الصحة ظ مما تقدم لعله لا خلاف فيه كعدمها في فعل سائر المعاصي
التي هو حقوق الله او حقوق الناس مثل السرقة فان عقابها وعوضها انما يلزم المباشر لا الموكل والاذن وان كان له ايض عقاب بالاذن **قوله** وفي صحة
التوكيل باثبات اليد على المباحات كالاصطياد اشكال وجه الاشكال يمكن ان يكون الاشكال في ان المباحات هل تملك بالاحياء للاخبار الصحيحة الصريحة في ذلك
والظ ان ذلك لم يكن الا عن قصد وكذا بالاصطياد والاحتشاش والحيازة مع القصد بمعنى صدوره عن قصد واختيار مع قصد التملك او عليه لغيره فلا
يدخل في ملكه قهرا او من غير اختياره وقصده ام لا يكفي بل قصد عدمه ايض او كان غافلا او ساهيا او نائما او سكرانا وغير ذلك فالظ انه يكفي في موضع معين (فصل الاحتطا ...)
مثل الميراث والاصل ينفيه ايض ولا معنى لعدم الملكية اصلا فان الله تعالى قال خلق لكم ما في الارض جميعا اي للانتفاع بما فيه ومنه التملك والظ انه لا خلاف
في جواز التصرف فيه بمجرد الحيازة فذلك هو الملك ولانه يحكم بالملكية بوجوده في اليد مع العلم باخذه بالحيازة لان اليد دليل الملك شرعا مط ما لم يعلم
عدمه ولهذا يصح الشهادة عليه بسبب وجوده في يده فالشارع يحكم بانه ملك والفرض عدم سبب اخر له غير الحيازة فوجد حكم الشارع بانه ملك الحيازة ولان
الحيازة مع القصد والنية تملك بالاجماع على الظ فخرج عن الاصل لذلك وبقي غيره تحته فتامل والظ واصل افعال المكلف العاقل الغير الغافل مع ان
الاصل عدم الغفلة فيحكم بعدمه مع عدم العلم انه لا يصدق الا مع القصد فلا يرد ان الاصل عدم التملك والتصرف اعم منه ولانه قد يغفل او يذهل يكون
ما كان اوتي له يكفي عدم قصده للغير فلا يحتاج الى قصده لنفسه ولعل حوله قهرا عليه في ملكه وان الظ يكفيه قصد الاحتطاب لنفسه وكونه غير غافل
فان مرجعه الملك المعرفة الا ان يقصد غير ذلك والاصل عدمه فيحكم بظاهر الشرع بالملك ويكون بينه وبين الله غير ذلك وايض الظ انه يجوز له
التملك بعد الحيازة ولو بقصد شيء موقوف عليه مثل البيع فتامل والظ ان المميز المتمكن من القصد مثل البالغ العاقل ولا حكم لفعل غيره مثل
البهائم فتامل فان المسئلة من المشكلات ولهذا اختلف فيه العلماء فبعض قال بالتملك بمجرد الحيازة وبعضها مع عدم نية التملك المحقق ط العلامة
الظ جواز التوكيل في الاصطياد والاحتطاب والاحتشاش وسقي الماء من البئر المباح وحيازة الماء من النهر والتحجير بل الاحياء ايض على تردد فيه وكذا

مهام مع ٢ التملك بقصد بتحقق

الاجارة

الاجارة والجعالة والتبرع لانها افعال تقبل النيابة وانما تقع للفاعل بالقصد وعدم قصد الغير ولعموم ادلة الوكالة والاحتياط واضح لا يترك واما
الالتقاط فالظ انه يحصل قهرا للملتقط فلا يدخله النيابة ويؤيده عموم الادلة الدالة على وجود احكام الالتقاط في الملتقط المنصرف بالفعل فتامل
**قوله** وكذا الاشكال في التوكيل في الاقرار ولا يقتضي ذلك اقرار اوجه العدم ان الاقرار اخبار عن حق الغير في ذمة المقر واقرار الغير على ان في ذمته
شئ لغيره شهادة عليه وان الاصل براءة الذمة ولم يعلم كون ذلك الاقرار مثبتا في الذمة شيئا ووجه الصحة عموم ادلة الوكالة مع عدم وجود مانع
والظ انه مما يدخله النيابة ولا ينبغي ان يتوقف وجهه ان فعل الموكل لانه بعد وكالة القياس الى التوكيل في البيع لانه قياس ولان قوله نعم فليملل وليه لانه غير الوكيل عمل ٣
ظ كونه وكيلا بل الظ من الولي غير الوكيل ولما تابيد ذلك بما قيل في هذا وانكر للمولى عليه صيد بعد ان العذر ولم يؤخذ به فغير ظ والظ هو الثاني و
هو مذهب الشيخ فكره لان اصل البراءة مندفع بالدليل ولازم الاقرار هنا موجود فان قوله اقر بوكالتي او وكلتك في ان تقر عن لساني ان لزيد على
الف مثلا متضمن بمثل قوله ان ذلك في ذمتي فاخبره عني فاقرارك بمنزلة اقراري وان كانت عبارة التوكيل انشاء اذ لا معنى لقوله وكلتك في ان تقول
في ذمتي لزيد كذا الا ان ذلك حق فاذا اخبرت لخبرت عن ذمتي فقل انت وهو الظ وشرطية كون المقر في ذمته ممنوع فان وكيله مثله فتامل ومن الظ ان هذا
التوكيل اقرار قال في كره صورته ان يقول وكلتك لتقر عني لفلان وقال ايض قوله اقر عني بكذا وقال ان قلنا بصحة التوكيل ينبغي ان يعين للوكيل جنس المقر به
وقدره ولو قال اقر عني بشئ لفلان طولب الموكل بالتفسير يعني ظ انه على تقدير صحة التوكيل كون هذا التوكيل اقرار المعرف فان سبب كونه صحيحا انه يتضمن
الاقرار على تقدير اقرار الوكيل بذلك بل البحث في انه يصح التوكيل ام لا عبث لا ثمرة فيه وهو ظ فاندفع وجه طرق الاشكال الاول بان الاقرار اخبار والتوكيل
انشاء فلا يكون اقرارا لوجود الفرق بينهما باللوازم وغيره فان الاول يحتمل الصدق والكذب ولخارج بخلاف الثاني لما عرفت ان التوكيل في الاقرار يتضمن
للخبر اللازم له فيؤخذ بذلك فتامل وظهر وجه تفريع عد بقوله فان ابطلناه ففي جعله مقرا بنفس التوكيل نظر لانك قد عرفت انه على تقدير صحة التوكيل والقول
به ظ كونه اقرارا لان سبب الصحة كونه دالا على اقرار وانه اذن في الاقرار لغيره بما هو في ذمته فانهما لم يسلم ذلك لم يمكن القول بالصحة ولهذا قال فخر المحققين
في شرحه ثم اختلف القائلون بعدم الصحة فمنهم من قال يكون توكيله واذنه له في الاقرار اقرارا منه لانه اخبر عن حق عليه لخصمه وقال غيرهم لا يكون ذلك
اقرارا لان التوكيل في الشئ لا يكون اثباتا لذلك الشئ كالتوكيل في البيع آه وقد عرفت دفع الوجه الثاني وانه قياس على البيع مع الفارق فقول المحقق الثاني
في ح عد ولا يخفى ان عبارة المص لا تخلو عن مناقشة لان تفريع احتمال كونه مقرا بنفس التوكيل متفرع على القول بالبطلان التوكيل غير ظ بل ذلك انما على تقدير البطلان
والصحة فكان حقا ان يقول وفي كونه مقرا بنفس التوكيل متفرع على القول بالبطلان بل النظر في وجه ذلك متفرع فقد يكون ذلك باعتبار عدم النظر فاما ان
لا يكون هناك احتمال كونه اقرارا اصلا كما تو هم او باعتبار تعيين كونه اقرارا فلا يحتمل العدم فينبغي ان يقول لان تفريع النظر على القول ببطلان التوكيل غير ظ و
ايض قد يكون مقصوده الاشارة الى الخلاف ولا خلاف الا بين القائلين بالبطلان كما ظهر من الايضاح وايض كلامه يدل على ان في الارشاد نظر وظ وليس كذلك بل الفتوى كما سبق
بعدم كونه اقرارا ويحتمل ان يكون ذلك ايض مبنيا على القول بالبطلان كما مر فلو قيد لكان اولى كما عرفت فعبارة عد اظهر عبارة وعكس ما قاله فتامل ويحتمل ان الارشاد
يكون المراد في عبارة الارشاد الاشارة الى جريان الاحتمالين في تقديري الصحة والبطلان وان كان الخلاف انما وقع على التقدير الثاني او انه ح اظهر واشار
في عد الى الخلاف فتامل على ان في عد ما نظر بل جزم بعدم كونه اقرارا بعد ان استشكل في صحة التوكيل فيكون التقدير مع الاشكال في صحة التوكيل وعدمها
ثبت صحته ولا يكون ذلك اقرار الجزم بعدم كونه اقرارا على تقدير عدم صحة التوكيل وهذا مضمون غير مضمون عد وخلاف في الحكم فتامل **قوله** ولا يشترط ثبوت
في توكيل المخصوم رضا الغريم كانه اشارة الى خلاف بعض العامة حيث اشترط رضاء الغريم في صحة توكيله شخص للخصومة معه وعموم ادلة التوكيل وكونه
مختارا يدفعه ولعله لا خلاف عندنا **قوله** ولو وكله على كل قليل وكثير صح ويعتبر المصلحة في فعل الوكيل اشارة الى منع بعض الاصحاب من صحة التوكيل في كل
ملك وفي كل ما يكون لي قليلا او كثيرا لانه يتضمن ضررا اعظيما اذ قد يعتق عبيده وامائه ويبيع داره وجميع ما يملك ويزوجه باربعة النساء بمهور كثيرة
ودفع ذلك بان فعل الوكيل مبني على المصلحة وان كان التوكيل عموما كما كان خصوصا فانه ليس له ان يبيع ما وكل فيه اذا كان شيئا واحدا الا بثمن المثل ونقد
البلد بنقد وغير ذلك وكذا هنا واليه اشار بقوله ويعتبر المصلحة آه ودفعه في يع بانه خارج عن محل الفرض اذ الفرض انه تفويض الامر اليه بالكلية وبجعله
كنفسه ودفع في ح يع انه ليس بخارج لان رعاية المصلحة لا بد منها والظ مع يع فان الفرض انه فعل مع المصلحة بانه باع جميع اموال بشرط المصلحة التي حكم
من بيع كل واحد واحد منفردا او ليس البيع بثمن المثل ونقد البلد ونقد اخلاف المصلحة في كذا عتق عبيده للثواب كما هو صريح وكذا التزويج بمهر المثل وغير
ذلك مع انه قد يحصل له الضرر ثم ان الظ صحة ذلك كما ان له ان يفعل بنفسه وان يضر ... فكذا لغيره ... ينبغي ان يتقى بالصحة الا ان
يكون بحيث لا يجوز لنفسه فلا يصح والفرض الاول فان فرض في البعض دون البعض اعدم المصلحة فهو خارج من النزاع وقال في يع والظ عدم الفرق بين عموم
جميع ما يملك وخصوص واحد واحد في الجواز بعد المصلحة وعدمه مع عدمها كما صرح به في كره في جواب من قال لا يصح عاما مثل الشيخ وبعض العامة للضرر وعد
المصلحة انما انضبط جواز تصرف الوكيل بالمصلحة فكل ما لا مصلحة فيه لم ينفذ تصرف الوكيل كما لو وكله في بيع شئ فاطلق فانه لا يملك الا نقدا بثمن المثل
من نقد البلد كذا في الوكالة العامة وكذا يصح لو قال اشتر لي ما شئت خلافا لبعض العامة آه وبالجملة الوكالة مبنية على المساهلة وعدم اشتراط لفظ خاص
وعقد بايجاب وقبول خاصين فكل ما يدل على الاذن في التصرف اي تصرف كان يصح ويجوز مع عدم مانع شرعي ومعه فلا فاحفظه **قوله** ولو وكل في شراء
عبد صح وان لم يعينه هذا يدل على عدم اشتراط العلم في الجملة كما ذكره في الاول ايض الا ان يق انه ترك الظهوره وهنا علم في الجملة لان العبد اخص من الحيوان
والمتاع والشئ واشار بقوله وان لم يعينه الى خلاف بعض الاصحاب بانه لا بد من تعيين بعض الاوصاف في الجملة بان يقول تركيا او سنديا مثلا للغرر وعموم الادلة
يدفعه والغرر ينتفي بانه انما يشتري ما يسوى ذلك واطلاق الموكل يدل على ان غرضه متعلق بعبد ما في نوع مع مصلحته من دون خصوصيته فيصح وابن قد

يكون الغرض فيه ذلك فينبغي تجويز التوكيل في مثله فتدبر قوله الرابع الصيغة ولابد من ايجاب مثل وكلتك واستنبتك وبع واعتق وقبول اما لفظا او فعلا
ويجوز تأخره عن الايجاب هذا هو الركن الرابع ولا شك انه لابد من تحقق الوكالة من ايجاب اي ما يدل على الاذن مطلقا لفظا او اشارة وكتابة بل اذا علم
الرضا من دون ذلك لا يبعد جواز التصرف فيما اراده وكونه وكيلا او قبولا ايضا والظ المراد ايضا لعدم بل لا يحتاج الى شيء قبل فعل الموكل فيه فانه يكفي ذلك
وهو مصرح به والظ عدم الخلاف عندنا في ذلك لكن فيه تأمل لانه لابد من صدور العقد من الوكيل فلابد كونه وكيلا قبل الشروع فيه فكانه مجرد تجوز
والرضا الباطني الذي يعلم بالفعل كاف والظ ان الاصل في ذلك كله انما التصرف في مال الغير انما يجوز برضاه ولا ينتقل الى غيره الا برضاهما فيكفي ما يدل على ذلك
من الطرفين ولا يحتاج الى اكثر من ذلك للاصل وعموم ادلة الوكالة فلا يتعين شيء من احد الجانبين ولهذا نقل في وكالة البارقي انه قال له ع اشتر
لا يسمى مثل ذلك ايجابا وصرح به في كره وكذا في حكاية اصحاب الكهف فليأتكم برزق منه مع انها غير صريحة في توكيل احد بعينه وان محض الفعل كاف
وكذا الاشارة والكتابة فتأمل قال في كره الوكالة عقد شرع للاستنابة والمراد ان يكون الغرض من فعله النيابة فقط فلا ينتقض بالقراض والشركة
والمزارعة والمساقاة والوصية وهو ظ ثم قال ولما كان عقدا يتعلق به حق كل واحد من المتعاقدين فافتقر الى الايجاب والقبول كالبيع والاصل
عصمة مال المسلم ومنع غيره من التصرف فلابد من جهة الموكل من لفظ دال على الرضا بتصرف الغير له وهو كل لفظ دل على الاذن مثل ان يقول وكلتك
في كذا او فوضت اليك واستنبتك فيه وما اشبهه ولو قال وكلتني في كذا وقال نعم او اشار بما يدل على التصديق كفى في الايجاب ولو قال بع واعتق
ونحوهما حصل الاذن وهذا لا يكاد يسمى ايجابا الى قوله وقوله اذنت لك في فعله ليس صريحا في الايجاب بل اذن في الفعل لعدم التسمية في الاول وعدم
الصريح لكونه ماضيا غير ظ وما يفهم من الايجاب الا ما يدل على الرضا بالتصرف وهو حاصل هنا ثم قال لابد هنا من القبول اما لفظا وهو كل ما يدل على الرضا
بالفعل او فعلا ويجوز القبول بقوله قبلت وما اشبهه من الالفاظ الدالة عليه وبكل فعل دل على القبول نحو ان يامره بالبيع فيبيع او بالشراء فيشتري
لان الذين وكلهم النبي صلعم لم ينقل عنهم سوى امتثال امره ولانه اذن في التصرف فجاز القبول فيه بالفعل كاكل الطعام والقبول يطلق على معنيين احدهما
الرضا والرغبة فيما فوض اليه ويقتضيه الوجه والثاني اللفظ الدال عليه على النحو المعتبر في سائر المعاملات ويعتبر في الوكالة القبول بالمعنى الاول
حتى لو رد وقال لا اقبل بطلت الوكالة ولو ندم واراد ان يفعل او رجع بل لابد من استيناف اذن جديد مع علم الموكل لان الوكالة جائزة من الطرفين ترتفع في لم يكتف بالاذن الاول
الاستدامة بالفسخ فلان ترتفع في الابتداء بالرد اولى واما بالمعنى الثاني هو القبول اللفظي فالوجه عندنا انه لا يشترط لانه اباحة ورفع حجر فاشبه اباحة
الطعام الى قوله فان الوكيل انشاء قبل بلفظ وانشاء تصرف وكان ذلك قبولا منه لان الوكالة امر له فيصير بالتصرف محصلا للامر بخلاف سائر العقود من
البيع والاجارة والهبة والوصية فانها متضمن التمليك فافتقر الى القبول بالقول والتوكيل جار مجرى الوديعة والعارية لا يفتقر الى القبول بالقول لان
ذلك امر واباحة ثم قال ويجوز عندنا القبول على الفور والتراخي يجوز ان يبلغه ان رجلا وكله في بيع شيء منذ سنة فيبيعه او يقول قبلت او يامره بفعل شيء
فيفعله بعد مدة طويلة لان قبول وكلاء النبي صلعم كان بفعلهم وكان متراخيا عن توكيله اياهم ولانه اذن في التصرف والاذن قائم ما لم يرجع عنه ثم قال والاظهر
ثبوت الوكالة وان لم يعلم فعلى هذا لو تصرف الوكيل وهو غير عالم بالتوكيل ثم ظهر الحال خرج عن الخلاف فيما لو باع مال ابيه على ظن انه حي فبان ميتا ثم قال
اذا اشترطنا القبول لم يكتف بالكتابة والرسالة كما لو يكتب بالبيع وان لم يشترط القبول كفت الكتابة والرسالة وكان ماذونا في التصرف وهو الاقرب عندي
فاذا اشترطنا القبول لم يكف الاستدعاء بان يقول وكلني فيقول وكلتك بل يشترط القبول فيقول بعد ذلك قبلت اعلم ان مراده بالقبول باللفظ القبول
المعهود في سائر العقود وهو معلوم وعدم الاكتفاء في الايجاب ايضا الا باللفظ فلا يجوز الكتابة والرسالة ونحوهما وانه لابد من العلم بكون الكتابة باذن
الموكل وامنه من التزوير واحتمال الغير المكتوب فهو ح ظ القبول كما يقبل المكاتبة من الروايات وفي رواية محمد بن عيسى المتقدمة اشارة الى ذلك حيث وكل
في الطلاق بالكتابة على الظ والتصرف في الاموال على ما تقدم في جواز الوكالة في الطلاق وهو يدل بجواز ان المقصود من لفظ الموكل فهم رضاه واذنه في التصرف
فاذا علم كفى من اي شيء كان يكفي بل الظ ان الظن القوي المتاخم للعلم بل هو علم عادة كاف واذ قلنا بقبولها في الوكالة فكذا في سائر ما يشترط فيه الاذن فقط
مثل العارية والوديعة والتصرف في اموالهم بل الوصية ايضا وان منعه في كره وغيرها فتامل واحتط وايضا انه اذا كان كافيا في الايجاب يكفي في القبول بالطريق
الاولى وايضا ينبغي عدم الخلاف في صحة التصرفات التي فعلها الوكيل مع عدم علم الاذن بل فضوليا ثم علم الوكالة والاذن قبل الفعل ولم يعرف الوكيل
وليس مثل بيع الولد مال ابيه باعتقاد انه حي فلا يجيء فيه الخلاف لانه قد وقع البيع التجارة عن تراض وحصل القصد فيلزم فتامل وايضا لا شك في صحة
القبول بالفعل والتراخي لما تقدم ولكن ينبغي الرضا قبله وحصول الوكالة به لا بنفس الفعل مع الاحتمال لكفاية المصدرة انه بمنزلة الامر ولا شك في حصول
الامتثال بفعل المامور به وهو ظ فلا يحتاج ان يكون وكيلا قبل الفعل بل زمان الفعل ايض فانه يكفي الفعل باذنه وهو كلام حسن مع انه ظ ان الذي يفعل
شيئا باختياره لا محالة يكون راضيا فحصل الوكالة قبله ايضا ولكن جعل المص نفس الفعل قبولا فتامل وايضا فان الاستدلال على عدم اشتراط المعهود في
العقود وجواز التراخي بما تقدم من فعل النبي صلعم وغيره يدل على عدم اشتراط ذلك في سائر العقود ايضا اذ ما نقل عنه ص وعن وكلائه اللفظ المعهود بل ولا على
عن اهل بيته ع ولا عن وكلائهم ففيه اشارة الى ما قدمناه من جواز المعاطاة والتملك بها ولم يثبت ان التملك لابد ان يكون لفظا بل ظ التجارة عن تراض حتى
تدل على حصوله بالرضا فقط فتامل وايضا الظ مما تقدم عدم الاحتياج الى تجديد اذن ثان بعد رد الوكيل الاذن بقوله لا اقبل ولا افعل بعد قول الموكل
له اذنت او افعل او وكلتك سواء كان الموكل حاضرا او غائبا اذ قد علم الرضا من الموكل الذي هو شرط وكان من جانبه ولا يشترط المقارنة ولا اللفظ
فاذا لم يقبله الآن يحصل الوكالة ولم يوجد لعدم شرط اخر وهو رضا الوكيل الا انه يبطل بالكلية وجميع اركانها وينفسخ بالمرة حتى يحتاج الى اذن مستانف
وتحصيل جميع اركانها بل اذنه باق بحكم الاصحاب الذي كاف في امثال هذه الامور بغير شك فاذا قبل بعد ذلك بقبوله كاف ابتداء فعلا او قولا يصح

ولا يحتاج

ولايحتاج الى تجديد اذن ويؤيده انها اباحة ودفع حرج ولاشك فى دفعه باذنه وعدم القبول لايستلزم رفعه ولاعود الحرج وعدم الاذن بوجه من
الدلالات وهو ظ ولهذا لو قال احد كل فقال ما اكل ثم اكل فالظ الجواز ولانه قد تقدم فى كلام كره مرارا ايضا انها امر فاذا ما امتثل المامور المامور
به فى وقت لم يرتفع عنه الامر بل فى كل وقت فعل ذلك اذا لم يكن موقتا ومقيدا بوقت وحال يكون ممتثلا وهو ظ خصوصا عند من لا يقول انه يقتضى الفور
كالمص وغيره ولانه قال فيما تقدم انه اذن فى التصرف والاذن باق ما لم يرجع عنه ومعلوم ان عدم القبول من الوكيل ليس برجوع ولا مستلزم له بوجه اصلا اذ
يجتمع مع نقيضه وهو ظ فقول المص بطلت آه مع المسامحة بعيد لما تقدم ولا دخل لعلم الموكل بالرد فانه لا يثمر رجوعه من رضاه نعم ذلك يوهم حيث كان
حاضرا فانه بمنزلة ان قال رضيت بالرد او رجعت انا ايضا ولنه لا ضرر عليه فانه موجل بنفسه او يوكل غيره ولهذا قيل بوجوب قبول الوصية مع عدم امكان
الاخبار بعدم القبول ولانه لو عزل الموكل من دون اخبار الوكيل لم ينعزل فكذا العكس ولعل المراد بحضوره علمه بذلك واما لم يكن حاضرا فلا ينبغى التامل فى
عدم الاحتياج الى اذن جديد بوجه لما قد عرفت وقوله لان الوكالة آه لا يدل على ذلك التجديد لان كونه عقدا جايزا يبطل بالفسخ بعد الالتزام وصحته
ان كان برجوعهما معا فمعلوم عدم استلزام ذلك هنا لعدم رضا الوكيل بعد رضاء الموكل من غير رجوع وان كان بعزل الوكيل نفسه فقط مع بقاء رضا
الموكل على حاله فيمنع البطلان بالكلية هناك ايضا والاحتياج الى اذن جديد ولهذا قال فى كره اذا قال الوكيل عزلت نفسى اذا عرفت هذا فان عزل نفسه
ثم تصرف فضوليا سواء كان الموكل حاضرا او غايبا يحتمل مع الغيبة الصحة عملا بالاذن العام الذى تضمنه الوكالة وكذا مع الحضور وعدم الرضا بعزله وهذا
وان قال بطريق الاحتياط الا انه احتمال بعيد قوى لما عرفت من دليله على انه قد يفرق بين العزل بعد ثبوت القصد وبين عدم الرضا حتى يحصل العقد
يحتمل العقد اذا وجد وحكم برفعه يحتاج الى تجديد الاركان بخلاف حصول ابتدائه فاذا حصل احدهما فهو موجود حتى يحصل الاخر فيؤثر الجميع فليس عدم القبول
الا عدم وجود الركن بعد وبالجملة لو كان هناك دليل فيبقى بدلالة ذلك هنا وليس هذا من باب مفهوم الموافقة بل قياس مع الفارق والظ عدم الاحتياج
ويؤيده عموم ادلة الوكالة مثل ما فى الروايات الوكالة ثابتة حتى يعلم بالخروج منها كما اعلمه بالدخول وايضا ان الموكل اذا عزله ثم رضى بها لم يحتج الى قبول
الوكيل فكذا هنا وايضا سيجىء ان الوكالة لو بطلت بالتعليق ونحوه مثلا له ان يتصرف بالاذن فتامل وابعد من كلام المص قول المحقق الثانى فى شرح عد
ولا خفاء فى ان جواز التصرف موقوف على تجديد الاذن لكن كون ذلك مشروطا بعدم الموكل حتى لو لم يعلم كان له ان يجدد القبول ويتصرف محل خفاء آه
لما تقدم ان ذلك هو محل التوهم وان الظ لانزاع مع عدم العلم كما يفهم من كره فيما تقدم وانه لا ينبغى ايجاب التجديد فى التنافى لما عرفت على ان فى قوله
كان له ان يجدد القبول ويتصرف تامل اذ التصرف قبول فلو لم يحتج الى تجديد الاذن لم يحتج الى تجديد القبول بل ولو وجد ايضا وهو ظ **قوله** ويشترط
التنجيز فلو علقه بشرط لم يجز وهو شرط تاخير التصرف جاز قال فى كره لا يصح عقد الوكالة معلقا بشرط او وصف فان علق عليهما بطلت مثل ان يقول
ان قدم زيد او جاء راس الشهر فقد وكلتك عند علمائنا وهو اظهر مذهبى الشافعى لعله يريد بالتعليق توقف حصول الوكالة بامر سواء كان شرطا يمكن حصوله
وعدمه مثل قدوم زيد ووصفا اى متحقق الوقوع مثل مجىء راس الشهر وسواء كان الدال عليه منويا او مقصودا غير مذكور على الظ او مذكورا باداة
الشرط مقدما او مؤخرا مثل ان كان كذا وكلتك او وكلتك ان كان كذا وغيرها انه مثل وكلتك بشرط مجىء زيد ولا نزاع عندهم فى جواز التوقيت
مثل وكلتك شهرا فلا يكون بعده وكيلا وكذا فى صحة ان يقول وكلتك الان او مط ولكن لا تتصرف الا بعد مجىء زيد مثلا او بعد اذنه وادعى الاجماع فى كره
على صحة قوله انت وكيلى فى بيع عبدى اذا قدم الحاج وفهمنا منها انها مبنى على جعل انا قدم ظرفا للبيع وشرطا له لا للوكالة والوكالة مط صحيحة والشرط
محمول على كونه للفعل وما اجد فرقا بين التعليق بمجىء شهر مثلا او التنجيز مع المنع عن كل فعل الموكل فيه الا بعد شهر مثلا بحسب المال بل ما اجد لوجود
التوكيل منجزا الان مع المنع عن التصرف فايدة الا انه ادعى فيه الاجماع مع عدم ظهور الخلاف ولا نص هنا فنقول ح ان العقود متلقاة عن الشرع
فينضبط بالضوابط محل التامل فتامل وايضا لا نزاع فى صحة ذكر شرط معه بان يقول وكلتك وشرطت عليك كذا ثم اعلم ان الاصل وعموم ادلة التوكيل
وكونه جايزا ومبناه على المساهلة دون الضيق وما تقدم فى عبارة كره من انه اذن وامر وانه مثل الاذن فى اكل الطعام ولا شك فى جواز تعليقه
مثل ان جئت فانت ماذون فى الاكل ونحوه مع عدم مانع ظ يدل على جواز التعليق ويؤيده عدم ظهور فرق كثير فى المال بين ما صورناه من الجواز
مثل التوقيت وذكر الشرط والمنع الا بعد كذا وبين التعليق ويؤيده ايضا جواز التعليق فى العقود مثل القراض بل هو وكالة بجعل والعارية و
غيرهما والظ ان مراد من قال يجب التنجيز نفى التعليق والظ ان لا دليل لهم عليه الا الاجماع المنقول فى كره كما تقدم مع ظهور خلافه ويجىء ما فى الاجماع
فتامل ويمكن ان يقع مع التعليق يؤل الى التوكيل وقد مر ان من شرطه قدرة الموكل عند التوكيل فتامل فيه فانه يرجع الى الاجماع او ان الاصل عدمها
خرج المنجزة بالاجماع وبعض الادلة بقى المعلقة تحت العدم فتامل فيه ثم اعلم ايضا ان المص احتمل فى عدم جواز تصرفه فيما وكل فيه بعد حصول الشرط و
قربه فى كره حيث قال فلو تصرف الوكيل بعد حصول الشرط فالاقرب صحة التصرف لان الاذن حاصل لم يزل بفساد العقد وصار كما لو شرط فى الوكالة
عوضا مجهولا فقال بع كذا على ان لك العشر من ثمنه فسدت الوكالة ولكن ان باع يصح وهو احد وجهى الشافعية والثانى لا يصح اذ لا اعتبار بالعقد الضمنى
فى العقد الفاسد الا ترى انه لو باع بيعا فاسدا وسلم اليه المبيع لا يجوز للمشترى التصرف فيه وان تضمن البيع والتسليم الاذن فى التصرف والتسليط
عليه وليس بجيد لان الاذن فى تصرف المشترى وشىء منها ليس بحاصل وانما اذن فى التصرف لنفسه ليسلم اليه الثمن وهنا انما اذن له التصرف
عن الاذن لا لنفسه ثم ذكر فايدة القول بفساد عقد الوكالة فجواب ان قيل ان لا فايدة ح للفساد على تقدير صحة التصرف التى هى ثمرة صحة عقد الوكالة
فاذا وجدت مع القول بالفساد فلا ثمرة فى القول بالبطلان بل لا معنى للبطلان ح اذ البطلان فى المعاملات عدم ترتب الاثر وقد قيل هنا بالترتب مع
الفساد حيث اجاب بانها تحصل الفائدة فى ترتب جميع الاثر من جملته انه لو كان الوكالة بجعل معين بطل ذلك الجعل ويلزم الاجرة المثل كما

اذا وكل بعوض مثل ما مرّ ومثل ما ابطل القراض فيبطل الحصة المعينة ويلزم اجرة المثل وكذا اذا افسد المهر المسمى يلزمهم مهر المثل وفيه تامّل لان الاذن الا
انما علم على تقدير الشرط وقد حكم ببطلان ذلك الاذن والتوكيل المشروط وليس هنا ما يدل على الاذن غيرها وحده من الموكل وهي العبارة التي حكم
ببطلانها وعدم الاعتداد بها ولانه انما يلزمه الاجرة لو فعل ما وكل فيه على ما امره وقد بطل امره فلزوم اجرة المثل غير ظ نعم لو كان مثل ذلك الفعل
يحتاج الى الاجرة ويكون جاهلا بالفساد يحكم بصحة اصل ما فعله وبطلان الجعل فقط كما في المضاربة ان سلم او النكاح على ما نقل الاجماع على ان
العقد صحيح وانما الفاسد هو المسمى بصحة ما ذكر ولانه قد لا يكون العقد المشروط مشتملا على جعل فلا تحصل الفائدة في الحكم بالبطلان بل لا معنى له و
لانه اذا حكم بفساد الوكالة حيث كان عدم التعليق شرطا لصحتها فمعه يبطل لعدم تحقق الشرط فكيف يصح التصرف ويستحق الاجرة وتظهر الفائدة فيها
فكو فانه يرجع الى القول بعدم اشتراط التنجيز والبطلان مع التعليق فانها تصح اذا لم يكن جعل بل معه ايض وانما يبطل الجعل كالنكاح على ان التصرف
انما هو بالوكالة الباطلة المثمرة لبطلان الاذن ومنع التصرف مط وجعلها كعدمها اذا الفرض عدم غيرها كما دل عليه عبارة الموكل صريحا و
فهم الرضا منه ضمنا مع عدم الرجوع والذي يمكن ان يقال ان الفرض ان الاذن بتصرفه بعد حصول الشرط معلوم والمراد ببطلان الوكالة بطلان
العقد الموجود المعلق على ذلك الشرط ولا شك انه توكيل واذن خاص وقد يكون هذا العقد مشتملا على امور غير مجرد الاذن في التصرف مثل كونه
شرطا في عقد لازم وجعل وكونه مذكورا بايجاب وقبول صحيح صريح وغير ذلك مما لا يحصى من القيود المختصة فيبطل ح ذلك ولا يترتب عليه جميع الاثر
المط منه وان ذلك غير مستلزم لبطلان الاذن ضمنا او الغير المقصود بالذات الذي حكم ببطلانه بان يسلم فيبقى بعض الاثر ويبطل البعض او يبقى لا يكون ذلك صحيحا لما
مر ويكفي ذلك للحكم بالبطلان ولا يحتاج الى بطلان جميع الاثر كما مضى في المضاربة وكذا في الاجارة الفاسدة ولانه فهم من ذلك العقد وما علم الا بطلان العقد
بمعنى ترتب جميع اثاره لا جميع ما فهم بل قد يبقى وكالة ايض لانه قد عرفت ان الوكالة يكفي فيها ما يدل على الاذن في الجملة وانه مثل الامر والاذن باكل الطعام ومعلوم
عدم ضرر التعليق والاحتياج الى عقد بايجاب وقبول بل المدار على العلم برضا الموكل وان لم يوكل صريحا بل ولا ضمنا على ما عرفت على انه لا دليل على البطلان مع
التعليق سوى ما ذكر نقل من الاجماع في كره وقد فهم من اختياره صحة الضمني عدم الاجماع الا في الصريح فبقي غيره على مقتضى الاصل والادلة من الصحة بالجملة
ان الفرض فهم الاذن في التصرف مع الدليل على جواز التصرف معه عقلا ونقلا مع عدم دليل على عدمه فجاز التصرف ولا ينافيه بطلان العقد والحاصل
ان كانت الوكالة المتعلقة مشتملة على امر زايد سوى الاذن فعدم لزوم بطلان مطلق الاذن من بطلانها على ما تقدم غير بعيد واما اذا لم يشتمل ففيه
تامل ولا يمكن توجيه اختيار كره جواز التصرف وبقاء الاذن او بالفرق بين الضمني والصريح او جعل الاذن اعم من التوكيل كما مرّ في العبد فانه قد يكون
ماذونا لا وكيلا فتامل ثم ان علم الوكيل بالفساد مع عدم ظهور ما يدل على ثبوت الاجرة له بهذا التصرف يكون متبرعا لا اجرة له ولا مسمى وان كان
المسمى مذكورا في العقد للاصل وعدم موجب بطلانه لو ثبت مثله وان يعلم به وتصرف على الوجه الذي يجوز به وظهر من الموكل ما يدل على حصول الاجرة
وان كان فعله بسبب الاذن الضمني فله الاجرة والا فلا كما مرّ وايضا ان فرض خلو العقد من الجعل قد يحصل الفرق بين الاذن الباطل والصحيح باخذ ما اشترط
اليه وبعد فرض اتحادهما وان فرض الاتحاد وعدم فهم الاذن والرضا ضمنا بوجه الا مع الشرط فلا يمكن القول ح بالصحة فوجهه مع القول بالاشتراط
والفساد معه وهو ظ فلعله لا يقول المص الا في غيره وهو اظهر مثل ان يقول ما يجوز ذلك التصرف الا على تقدير الشرط والتعليق ونحو ذلك فاندفع
جميع ما تقدم واتضح المقصود وان كان ظ العبارات لا ينبئ عن شئ فقد عرفت مما تقدم انه ح ليس التنجيز شرطا لصحة جواز التصرف والوكالة بل في الجملة
وعلى بعض الوجوه وان الفائدة التي ذكرها المص للفساد تصح وقد لا تصح وان غرضه الاشارة الى جنس الفائدة في الجملة وانها ليست بكلية ومنحصرة
فيها اذ كثيرا ما تخلو الوكالة عن الجعل بل هو الغالب وهو ظ وان الفائدة في الحكم بالفساد ظ من دونه وان هذا الفرق لا يبطل اصل الحكم بفساد الوكالة
وانه لا يكون بين الحكم بفساد الوكالة وصحة التصرف بعد الشرط تدافعا وان ليس معنى كلامه ان الباطل هو الجعل فقط كما ان الباطل في صورة النكاح
والقراض هو المهر والحصة لا العقد على ان الظ ان الباطل في صورة القراض ايض هو العقد وانه لا كلام في الاخيرة لهم ح كما في الاجارة الفاسدة فلا ينافي
منعها من المحقق الثاني وان كان النسبة توهم ذلك بل ما ذكرناه من ان العقد هنا باطل ولكن يفهم ضمنا الاذن وهو غير الاذن الذي كان العقد
مقتضيا له صريحا كما فيه ولهذا عبر عنه في كره وغيرها بالضمني بخلاف صورة النكاح وانت بعد ما تاملت ما ذكرناه تجده جيدا بالنسبة في الجملة انش
وعدم وضوح ما حققه المحقق الثاني في شرح عد والشهيد الثاني في شرح يع فتامل وانصف **قوله** المطلب الثاني في احكام الوكالة جايز من الطرفين
فلو عزل له انعزل ان علم العزل والا فلا الظ انه لا خلاف في ان عقد الوكالة في اصله جايز من الطرفين وقد تجب بان يشترط في عقد لازم وهو ظ وقد
تقدم ويجوز لكل واحد منهما العزل والفسخ وكانه لا خلاف في جواز فسخ الوكيل نفسه بحضور الموكل وغيبته باذنه وعدمه وبه صرح ظ وكانه مجمع عليه وكذا
الموكل في الجملة بان يعزله ويفسخ العقد بحضور الوكيل وكذا ينعزل لو اخبره به بعد العزل وقبله ولو باخبار ثقة لا بصبي وفاسق وان تعدد والظ ان الفسخ
والعزل مع اخبار العدل ايض لا يكون فيه خلاف على ما يظهر الا بعد الاعلام وما فعل الوكيل جوازا ولا خلاف الشرع كما ان فعل ذلك بعد موته مع عدم
علمه بذلك وكذا بعد خروجه عن التصرف مثل الجنون والاغماء والحجر بفلس وسفه وكانه لا خلاف عنده في ذلك في الموت والجنون والاغماء والحجر ونحوه
وهو مذهب البعض مثل المص في عد كلام لا بل لا بد من اشهاد العدلين على ذلك على تقدير تعذر الاعلام ولا اعلام وذلك مذهب الشيخ في بعض كتبه وفي
جماعة مثل ابن ادريس وغيره من المتقدمين ام ذلك ايض لا يكفي بل لا بد من الاعلام ولو باخبار الثقة فيبطل ح والا فيصح جميع ما فعل الى وقت ا ل وهو
مذهب الشيخ وجماعة من المتاخرين مثل المص في المتن وظ كره دليل الاول الاصل وان الظ انه لا شك في اشتراط رضاء الموكل في صحة فعل الوكيل
ويؤيده ان التجارة شرطها عن تراض من الطرفين وكذا النكاح والطلاق لا يصح بدون اذنه ورضاه وقصده ولا خلاف فيه وهو معلوم بالعقل والنقل.

لا بد ان يكون

ما اشتمل على الاذن العقد والتعليق في التنجيز ويطلق على الاجماع لا للتعليق والاجماع منقول في الاول ان ... من ... الثاني

واما اذا عزله ولم يعلم حتى فعل ما وكل فيه فهل يبطل خبر ... في ... الاذن ما فعل ... ام لا ... البطلان

عدم

# كتاب الوقف

عدم بقاء الرضا بعد الفسخ والعزل وثبوت عصمة النكاح حتى يعلم المزيل ولزوم الحرج والضيق فانه قد يحصل له المصلحة في العزل ولا يمكنه الاعلام
ولا الاشهاد فينتقض ويلزم قلب الحاين لا زمانا والرواية التي اشار اليها الشيخ في يه على ما في لف ودليل الثالث الحرج فانه قد يفعل المو الكثير
ثم يعلم فيشكل تحصيل من عامل معه ذلك وعدم الحقوق الى اهلها وهو معارض بمثله كما اشرنا اليه ومنقوض بالموت ونحوه كما اشرنا اليه ويمكن دفعه ايضا
ان تمكن من تحصيل المال لك صالح والا فيأخذه قصاصا وعوضا وبانه علم الرضا بالتعويض فتامل وابطال العقل بحكم بان غير العالم غير مكلف بعد الفعل وكل
فيه فلا يكون معزولا بل معذورا وهو ايضا منقوض بما مر وان الجاهل لا يعذر الا نادرا عندهم والعلم الذي هو شرط التكليف على القدرة يظن الفهم عندهم
كما بين في موضعه على انه لا يبقى انه معاقب ومكلف بعد فعل ما وكل فيه بل بمعنى بطلانه عدم ترتب الاثر المطلوب على فعله في نفس الامر وظهور ذلك بعد العلم
بالعزل ولا فساد فيه بوجه وعمدة ادلته الروايات عن اهل البيت عم منها رواية هشام بن سالم في يب وية عن ابي عبد الله عم عن رجل وكل اخر على وكالة
في امضاء امر من الامور واشهد له بذلك شاهدين فقام الوكيل فخرج لامضاء الامر فقال اشهدوا اني قد عزلت فلانا عن الوكالة فقال ان كان الوكيل
امضى الامر الذي وكل فيه قبل ان يعزل عن الوكالة فان الامر واقع ماض على ما امضاه الوكيل كره الموكل ام رضي قلت فان الوكيل امضى الامر قبل ان يعلم
بالعزل او يبلغه انه قد عزل عن الوكالة فالامر ماض على ما امضاه قال نعم ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل
عن الوكالة بثقة يبلغه او يشافهه بالعزل عن الوكالة وقال في الخ هذا اصح ما بلغنا في هذا الباب ويفهم من كره انه رواه الشيخ في الصحيح وقال في شرح عد
انها صحيحة وكذا في شرح يع ورواية جابر بن يزيد ومعوية بن وهب عن ابي عبد الله عم قال من وكل رجلا على امضاء امر من الامور فالوكالة ثابتة ابدا حتى يعلمه
بالخروج منها كما اعلمه بالدخول فيها وقال في كره في طريقها عمر بن شمر وهو ضعيف واشار في لف وشرح عد اليه وغيرهما ايضا الى ضعفها ورواية علا بن سيابه
صريحة في ذلك وهي طويلة مشتملة على قضاء امير المؤمنين عم والظاهر وجه جميع اشهادها الشاهدين على اخيها الوكيل قبل ايقاع النكاح الا انهما
ما شهدا على حضور الوكيل واعلامه به قال امير المؤمنين عم للشهود كيف تشهدون قالوا نشهد انها قالت اشهدوا اني قد عزلت اخي فلانا عن الوكالة
بتزويجي فلانا واني مالكة لامري من قبل ان يزوجني فلانا فقال اشهدتكم على ذلك بعلم منه ومحضر فقالوا لا قال فتشهدون انها اعلمته بالعزل كما اعلمته
الوكالة قالوا لا قال ارى الوكالة ثابتة والنكاح واقعا اين الزوج فجاء فقال خذ بيدها بارك الله لك فيها فقالت يا امير المؤمنين عم احلفه اني لم اعلمه
العزل وانه لم يعلم بعزلي اياه قبل النكاح قال وتحلف قال نعم يا امير المؤمنين عم فحلف واثبت وكالته واجاز النكاح وفي رواية اخرى عن ابي هلال الرازي
قال قلت لابي عبد الله عم رجل وكل رجلا بطلاق امرأته اذا حاضت وطهرت وخرج الرجل فبدا له فاشهد انه قد ابطل ما كان امره به وانه قد بدا له في
ذلك قال فليعلم اهله وليعلم الوكيل اقول الروايات كلها في باب وكالة يب عن محمد بن علي بن محبوب وما ثبت صحة طريقه اليه وان قال ذلك في صه وفي
طريق حسين بن عبيد الله احمد بن محمد بن يحيى العطار وهما غير موثقين بل غير مذكورين في صه وقال ابن داود احمد المذكور مهمل على ان في طريق الاولى
محمد بن عيسى بن عبيد وقد ضعفوه وكثيرا ما يردون الخبر الموجود فيه خصوصا في شرح يع وكانه لذلك ما صرح بالصحة في لف والايضاح بل قال روى
هشام آه وقوله اصح ما بلغنا كانه اراد بالنسبة فتامل ولكن ظني ان محمد بن عيسى لا باس به ويمكن تصحيح طريقه الى محمد بن علي بن محبوب من الفهرست وايضا هذه
الرواية موجودة في الفقيه عن محمد بن ابي عمير ومحمد بن علي بن محبوب واحمد بن عيسى واحمد والطريق الى احمد صحيح فيكون اليهما ايضا صحيح لكن فيه تامل لعدم الاتحاد
الطريق كما يفهم من كتابي الاخبار الشيخ وفي مشيخة ايضا بعض الشيء واما رواية جابر وان كانت ضعيفة من طريقه الا انها صحيحة من طريق معوية بن وهب فانها
منقولة في الفقيه عنهما وقيل في صه ان طريقه الى معوية صحيح ولكن فيه ايضا تامل لان صحة طريقه اليه موقوفة على محمد بن علي ماجيلويه وهو غير واضح ولعل
رواية علا ابن سيابة فيها ان علا غير معلوم مع ان فيه الحسن بن موسى الخشاب في علي بن حسان وهما غير مصرح بتوثيقهما وان كانا ممدوحين وفي
الفقيه علي بن سيابة وهو ايضا مجهول وان كان اليه في الفقيه فهذه الرواية صحيح لنقله عن عبد الله بن مسكان عنه واليه صحيح وموثقة وفي طريق يب
الحسن بن علي بن فضال ولا دلالة فيها وهو ظاهر واما دليل الثاني فكانه الجمع بين الادلة والاقوال في الجملة والاعتبار بالشاهدين في نظر الشرع و
دفع في الجملة ولكن ظاهر رواية هشام عدم الاعتبار وكذا رواية علا بن سيابة وبالجملة المسألة من المشكلات لما علمت ولهذا افتى العلامة في عد بالعزل
مطلقا اذا عزله بل اذا فعل فعلا يشعر بالرغبة مثل الوطي وغيرهما لا يجوز لغير الزوج مثل النظر واللمس وغيرهما ايضا ونفى الباس عن عدم الاعتبار بالشاهدين
وعدم العزل الا مع العلم في كره واحتمل العزل في الوطي بعد التوكيل وقواه حيث ذكر ادلته وما ردها واستشكل في غيره من المحرمات على غير الزوج وتوقف
المحقق الثاني في شرح عد في الوطي وساير المحرمات وافتى بالمذهب الثالث وقال في لف فالظاهر عدم عزل الوكيل الا ان يعلمه العزل لهذه الرواية اي رواية
هشام بن سالم ثم قال والقول الاخر ليس برديء لان الوكالة من العقود الجايزة فللموكل الفسخ وان لم يعلم الوكيل ثم قال وقول الشيخ في ية لا باس به
لانه توسط بين الاقوال اشارة الى القول الثاني ويمكن ان يقال ان عقد النكاح عصمة ثابتة وفعل التوكيل مشروط برضاء الموكل به فحله ودفعه
يحتاج الى دليل قوي والعمل بامثال هذه الروايات في مثل هذا فيه ما فيه ويؤيده انه يجوز للموكل ابطال ما وكل فيه الا بان يفعله بنفسه او يخرجه عن
الصلاحية مثل ان يعتق العبد الموكل في بيعه وانه لو رضي بفعل ما يوكل فيه ثم بدا له فلم يلزمه الفعل الا مع رضاه ثانيا به وكذا وكيله وتركهما ايضا
لا يخلو عن اشكال مع صحة البعض للموكل كما ظهر وبعد التاويل على انه قد يقال يدل اوفوا بالعقود بايجاب الوفاء بكل عقد خرج منه الوكالة فبغير صورة
النزاع وبقي محل النزاع تحته فتامل والشهرة ايضا تؤيده اذ الاكثر على عدم العزل الا بالاعلام كما هو مضمون الروايات ولم يعلم قول بالعزل
مطلقا الاقول عد مع فتواه في غيره بالاول والاشهاد لا دليل له ظاهرا الروايتين وما تقدم في بعض الادلة لما يندفع بالنص عن اهل البيت فيترك
غيره فوجد دليل قوي لحمل العصمة وعدم الاعتبار بالرضا حين الفعل فيخرج من القاعدة به وكذا غيره مما تقدم والاشارة اليه فتامل واما الوصي

فالوكيل الجاهل لعزله غير مكلف

قد يقال ان بلوغ العزل ظهر ان بعض الامر يخرج عن حكم الامضاء بل يكون ذلك ثابتا

عن هشام بن سالم آه والطريق فيه اليه صحيح ويمكن تصحيح طريقه من الفهرست فيما صححه وذكر ان قال في يب ان طريقه الى محمد بن ابي عمير

كانه غلط ويرويه علا بن سيابة كما في يب وطريق الفقيه اليه صحيح ورواية ابي هلال عن محمد بن علي بن محبوب

مع انه ايضا ينبغي لحاظه

والفعل المحرم الدال على الرغبة فان كان مقرونا بالنية منع من الطلاق والتوكيل فهو مثل العزل وان كان مقرونا بعدمها فيمكن ان لا ينعزل وان
كان مشتبها يستفصل ويقبل قوله فيه ذلك على الظاهر مع عدم الامكان فلا يبعد بقاء الوكالة لان هذا الفعل اعم من الرغبة في النكاح والعزل
الامساك وعدمها الذي يجوز ان يتخيل انه وان اطلقها وان الان انما اريد من الحظ واللذة ولان الروايات المتقدمة دلت على بقائها حتى يعلم العزل
فتامل ثم ان الظاهر ان فعل الموكل ذلك قصدا للعزل فيكون بذلك عزلا ويدل على ذلك كلام ح عد وح يع ايض حيث اعترضا على دليل عد كان
الوطي يدل على الرغبة فيها واختيار امساكها ولان وطيها بعد الطلاق الرجعي بمجرده مبطل لمقتضى الطلاق فلان يرفع مقتضى وكالة الطلاق اولى لانها اضعف بان
الوكالة انما تبطل بما ينافيها والوطي غير معلوم ودعوى الاولوية ممنوعة للفرق فانه ثم فان الطلاق سبب قطع علاقة النكاح فينافيه الوطي الذي هو من توابعه بخلاف الوكالة
او بعده فعل المحرم على غير الزوج فان هذا الاعتراض صريح في انه لو كان منافيا لكان عزلا فاذا كان مقرونا بالمنافي وهو قصد الامساك فلا شك في كونه
عزلا عندهما ايضا وهو ظ ولكن فيه تامل اذ منعا من العزل فكيف يقولان هنا بذلك الا ان يكون مرادهما انه يثبت بذلك الا ان يكون مرادهما انه يثبت بذلك
الا ان يكون مرادهما انه يثبت بذلك الصريح انه عزله وقد حكم العزل او يكون عزلا مع علمه او يكون العزل المفهوم من الوطي المقارن لمزيل الوكالة تصريحا او لمح في
فينعزل به من دون الاعلام دون القول ويؤيده اذا الوطي يصير المحل غير قابل لطلاقه كطلاقه وعتقه وبيعه فتامل فهو غير بعيد فيكون قولهما موافقا للقواعد في
ذلك بل لا يظهر فيه خلاف وانما يكون النزاع في الظ او مقرونا بقصد عدم الامساك فتامل واعلم ايض انه لا شك في انه لو اوقع الطلاق في الطهر الذي اوقع الوطي
فيه لم يصح الطلاق مط لما ثبت من اجماع المسلمين على ان الطلاق لا يصح في طهر المواقعة ولا في الحيض عند الاكثر الا ما استثني فكان المقصود والبحث مع عدم
وقوع الطلاق فيها او ترك الظهور فتامل وانه قال في ح عد ان العلامة احتمل البطلان في الوطي واستشكل في المحرم في كره ولم يثبت بشيء وللتوقف مجال
وقال في ح يع وتوقف في كره في حكم الوطي والمقدمات معا والذي فهم من كره هو الفتوى في الاول وان قال بلفظ احتمل قال في كره فبعد عبارات العزل والفسخ
ويوجد من احتمل ايضا ما يقتضي الوكالة فاذا وكل في طلاق زوجته ثم وطئها احتمل بطلان الوكالة لدلالة وطئه لها على رغبته فيها واختياره امساكها وكذا لو وطئها
بعد طلاقها رجعيا كان ذلك ارتجاعا لها فاذا اقتضى الوطي رجعتها بعد طلاقها فلان يقتضي استبقائها على زوجيتها ومنع طلاقها اولى وان باشرها
دون الفرج او قبلها او فعل ما يحرم على غير الزوج فهل ينفسخ الوكالة في الطلاق اشكال ينشاء من حصول الرجعة به وعدمه لانه عدها من عبارات العزل
ولانه نقل الدليل ومارده وما نقل على العدم وجها حتى يحصل التردد والوقف وايض فرق بين الوطي وغيره فلا يكون متوقفا فيهما معا ولانه جعله اولى من الرجعة
فكيف مع عدم التردد في الرجعة وحصل وجه الاشكال في غير الوطي الاشكال في الرجعة ويؤيده فتواه في عد وهذه العبارة ايض تدل على عدم النزاع في كونه
عزلا وعدم الشبهة فيه مع فرض كون الوطي منافيا ولا شك في ذلك مع مقارنته قصد الامساك والزوجية ولكن يحتمل ان يكون مبنيا على حصول العزل بمجرد العزل
كما هو سوق عد فانه ذكره بعد الفتوى بانه ينعزل بالعزل وان كان ذكره مع ذكر تلف ما وكل فيه مثل عتق العبد مؤيد لعدمه فالظ من عد وغيره ان مراده حصول
العزل بالوطي ونحوه مثل حصوله بطلاقه بنفسه وفعل مناف اخر مثل بيع العبد الموكل في بيعه وعتقه ولا شك انه مراد المص فالظ منها ذلك ويؤيده العزل بمجرد الوطي
مط صحة العبد تزويجه وكذا الامة والبيع الموكل بنفسه ذلك قبل فعل الوكيل وساير منافيه فلا يؤثر فعل الوكيل بعده بل هذا مؤيد لجواز عزله ايض من غير اعلامه
فانه يدل على بقاء اختياره فانه لو كان لازما عليه فما كان ينبغي صحة تلك العقود بالكلية فوطيه بمنزلة عتق الامة وسلب صلاحية تطليقها الان ومقتضى الوكالة
كان ذلك وكانه كانت الوكالة بان يطلقها قبل المواقعة فتامل وبين بفعله عدم بقائها بعدها حيث اوجد المانع من الصحة باختياره وهذا هو الفرق بين الوطي
وغيره فتامل ثم ان الظ من التفريع في الكتاب العزل مط علم ام لم يعلم فالتقييد بقوله ان علم بالعزل غير جيد فالعبارة لا تخلو عن شيء وهو ظ والعجب انهما اوجها
الى ما ذكرناه مع عدم صحة طلاق الوكيل لو اوقع في ذلك الطهر ولا الى انه لو علم المنافاة تثبت ذلك وهل ينعزل ام لا بل ظ كلامهما وكلام كره عدم النزاع ح كما
في صورة العتق والموت والبيع والرجعة فكانهم تركوا الظهور عندهم وان لم يكن ظاهرا عندنا او بالجملة الظ ان الوطي المذكور مثل البيع والعتق كما هو فتوى عد
وكره وظ كلامهما رحمهما الله على تقدير كونه دالا على الرغبة والامساك فلا يؤثر فعل الوكيل بعده وان لم يكن بلغ اليه ذلك كما في العتق والبيع وما تقدم دليلا
على العزل دليل عليه مع ظهور الشهرة بل عدم الصريح القائل بعدم وعدم خصوصية شمول الرواية لعدم عزله بالوطي كما في العزل والشهود فانها وردت في عدم العزل
بعزله الوكيل بمجرد القول والشهود لا الفعل الثاني ولهذا لا يشمل البيع والعتق وفعل الموكل بنفسه ذلك ولا خلاف ولا نزاع في ان ذلك عزل للوكيل وابطال
لاثر فعله وهو ظ فالحصر المستفاد من الرواية بقوله الوكالة ثابتة ابدا حتى يعلم العزل او حتى يعلمه بالخروج منها كما اعلمه بالدخول فيها اضافي بالنسبة الى
عزله لا مط وان كان مع الاشهاد او مقيد ببقاء ما وكل به على اي حالة كانت الوكالة فيها ممضاة فتامل ومما يؤيده ذلك انه ينبغي ان يكون للموكل طريق
الى العزل كالوكيل لانه عقد جايز ولان المشهور غير منصوص خصوصا على بقاء النكاح وكراهة الطلاق ولهذا جوز الرجوع وقال لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وقد
يتعذر الاعلام والرجعة فتامل **قوله** ولو عزل نفسه بطلت قد مر ان عقد الوكالة جايز من الطرفين بالاجماع فيجوز للوكيل عزل نفسه مع اعلام الوكيل
ام لا وشرط بعض العامة حضور الموكل وهو منفي بالاصل وقد مر ايضا انه لا يضر ذلك بعد عزل ما لم يعلم بعزل الموكل اياه كما هو مقتضى الروايات المتقدمة
مثل ما في صحيحة هشام الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل والادلة فتذكر وتامل وضمير عزل راجع الى الوكيل وكذا نفسه وهو مذكور معنى كالوكيل والموكل لضميري عزله
اي الموكل الوكيل وضمير ان علم اي الوكيل وهو ظ **قوله** وتبطل بموت احدهما وخروجه عن التكليف ولو بالاغماء وبفعل الموكل متعلق الوكالة وتلفه في
المتطاول والتعدي بطلان الوكالة بموت الوكيل ظ فلا ينتقل الى الورثة اذ الاذن غير ظ لغيره وكذا بموت الموكل فان العقد كان جايزا منوطا برضاه ولا رضا
بعده ولانه لم يقدر على شيء فوكيله الذي فرعه ونائبه كذلك ولم يفعل في زمان قدرته ما لم يلزمه الوكالة وكذا بخروج احدهما عن التكليف واستحقاق
التصرف فيما وكل فيه سواء كان بجنون مطبق او ادوارا او بالاغماء القليل او بالحجر على الموكل عما وكل فيه والفرق بين النوم والاغماء القليل وكذا

بين المانع

المانع العارض للموكل فيه مثل الحيض وطهر المواقعة وبين العارض لها مثل توكيل المحرم في النكاح والصيد لعدم الابطال فيه وفي النوم بخلاف غيرها لكن
يحتاج الى التامل ولعل دليلهم الفارق الاجماع ويفهم الاجماع من كره في الموت والجنون والاغماء في الجملة بل الحجر ايضا حيث ما نقل الخلاف الا في البعض عن
بعض العامة وصرح في الجنون والاغماء في ح يع بالاجماع وانه لا فرق في ذلك كله بين الوكيل والموكل فلو لم يعلم الوكيل موت الموكل ونحوه لم يكن تصرفه ماضيا
بل يقع باطلا لان ذلك هو الاصل وانما خرجت مسئلة العزل بالنص هذا مؤيد للبطلان بالوطي ونحوه لعدم النص فيه لعدم البطلان بالعزل ايضا
فمن لم ير العمل بالنص اما لعدم علمه بالخبر الواحد كابن ادريس والسيد او يقدح في دلالته او سنده يقول به فتامل ثم اعلم انه على ما مر من تحقيق ان
للوكيل بعد عزل نفسه ما دام لم يرض به ولم يرجع الموكل ان يتصرف بالاذن السابق وكذا الاذن في صورة بطلان الوكالة بجهل الجعل والتعليق نعم
ان يجوز له ههنا ذلك بعد دفع المانع ما لم يعلم ولم يظهر عدم رضاء الموكل للاستصحاب وعدم الدليل على عدمه سوى الاجماع وهو في غيره ظ وايض ينبغي
جواز ذلك بعد زوال المانع من الموكل من غير لزوم تجديد عقد بعده وانما يكون باطلا في زمان العذر فقط مثل حال الجنون والاغماء والحجر والا
في غيرها غيره ظ وظ الدليل جوازه ولهذا قيل بدخول الصيد الغايب في ملك المحرم بعد زواله وما نحن فيه اولى وايضا الظاهر ان من وكل محلا فصار محرما لم يحتج
الى تجديد عقد الوكالة اذا صار محلا فتامل واما بطلانها بفعل الموكل بتعلق الوكالة فظ اذ لا شك في ثبوت ذلك له قبل الوكالة ومعلوم عدم اقتضاء
الوكالة عدمه له اذ لا منافاة بين التوكيل وجواز فعله لنفسه خصوصا ان الوكالة جايزة غاية الامر ان يكون ذلك فسخا وابطالا للوكالة ومعلوم انه
لم يبق ما وكل فيه بعد فعله اياه فلا تبقى الوكالة لعدم بقاء محلها فهو بمنزلة تلف ما وكل فيه الذي اشار اليه بقوله مثل موت العبد والدابة او يقال ان
عزمه على الفعل مثل البيع والعتق فقط اذ هو مع الفعل عزل وابطال للوكالة والظ الاول ويتفرع عليه انه لو فعل عقدا فاسدا هل تبطل الوكالة
وينعزل الوكيل اولا فعلى الاول لا وعلى الثاني نعم ويؤيده الاول ما تقدم في الروايات ان الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل بثقة او يشافهه فكان المراد
بفعل الموكل متعلق الوكالة الفعل الصحيح كما هو الظ او ما اوم بقصد العزل ويحتمل بدونه ايضا وقد مر مثله في الوطي وهو بعيد هنا ولا فرق في
ذلك بين علم الوكيل وعدمه قبل فعله الموكل فيه فلو باع او اعتق الموكل قبله ثم فعل هو مع الجهل بذلك فلا اثر له انما المعتبر فعل الموكل وهو ظ و
الظ عدم الخلاف في ذلك فان الموكل ليس بانقص من الوكيل وقد مر ان فعله مقدما على فعل الموكل مع العزل اذا لم يعلم مقدم على فعله ولا يبطل
بالنوم وان كان طويلا للاصل والاستصحاب وعدم الدليل على كون النوم مبطلا وانه لو كان كذلك لكان بقاء الوكالة مشكلا اذ الخلو عنه متعسر
بل متعذر فانه ضروري ولا يتعدى الوكيل بان فعل ما يجوز له في الموكل فيه مثل ان لبس الثوب وركب الدابة وسكن الدار وغير ذلك ودليله ما سبق
نعم لو كان ممن شرط عدالته في الفعل الموكل فيه وفعل ما ينافيها سواء كان تعديا في الفعل الموكل فيه او غيره مثل من وكل لعدالته ووكل الولي الوصي
على ما قيل لا يجوز له الفعل الموكل فيه ما دام كذلك فلو صار عدلا يمكن عود الوكالة لوجود الاذن السابق ودفع المانع مع احتمال العدم المقتضي فان
الاول قد ارتفع وعدم بقاء الاعتماد عليه فتامل **قوله** وعتق العبد وبيعه وطلاق الزوجة اما لو اذن لعبده ثم باعه او اعتقه بطل الاذن
كانه اشارة الى قسم اخر من مبطلات الوكالة وفعل الموكل ما ينافيها ويبطلها مثل ان يعتق العبد الذي وكل في بيعه وهو مثل فعله متعلق الوكالة
كذا بيعه العبد الذي وكل فيعتقه ويحتمل جعلها مثالا لفعله متعلق الوكالة كطلاق الزوجة التي وكل في طلاقها فانه مثال لذلك ولكن العبارة غير
جيدة فان عتق العبد وبيعه وطلاق الزوج عطف على موت احدهما او على ما عطف عليه وكان الكل مندرجا في قوله وبفعل الموكل فلا يحسن العطف
بعده وهذا المحذور واقع في قوله وطلاق الزوجة وان امكن دفعه من غيره لما تقدم من المعنى الاول ويمكن ان يقال هنا ايض المراد الزوجة التي وكل في
الانفاق عليها والاسكان وغيرها من لوازم النكاح ثم طلقها فان ذلك مبطل للتوكيل لكونه منافيا مثل العتق والاولى ان يعطف الكل على قوله النوم
ليسلم من ذلك وللقرب وعدم الفصل بالاجنبي ولقوله واما آه ولا ينافيه البطلان بفعل ما ينافي الوكالة فان معناه لا يبطل الوكالة اذا اعتق او باع عبده
الذي وكل في امرها وكذا اطلق زوجته الوكيلة اذ لا منافاة بين هذه الامور وبقاء الوكالة بوجه فيحكم بحكم الاستصحاب على بقائها نعم ان قيل باشتراط اذن
المولى في وكالة العبد مط او مع منعه من بعض منافعه وهنا كذلك لا يبعد عن اذن المشتري والظ العدم الا ان يكون مانعا عن بعض منافعه ومضرا
على المولى فلو لم يكن شيء من ذلك وهذا مختار ح يع ونقل عن كره انه لا يجوز مع المنع وعلى هذا فهو مشروط بعدم ظهور المبيع والعمل بالقراين لا الا
بل مثل شرب الماء من ساقية الناس فتامل بخلاف ما لو كان العبد ماذونا من حيث انه خادم وتصرفه بالخدمة والاذن لا بكونه مستقلا فانه يبطل بالبيع
والعتق ويمكن مثل ذلك في الزوجة ايض فتامل والفرق بين الاذن والوكالة ان الاذن من حيث التملك والخدمة عليه كانه يفعل لانه خادم والوكالة
امر مستقل من غير نظر الى ذلك بل جعل الامر اليه مثل جعله الى غيره من الاحرار وساير الوكلاء وبالجملة انما النظر الى قصد الموكل لا لفظه فان قصد معنى
الوكالة التي في الاحرار فهي وكالة وان قصد الاذن التابع للملكية فهو مجرد اذن تابع له يؤخذ مع كل واحد احكامها فتامله يمكن في غير العبد مثل الزوجة
فتامل **قوله** والاطلاق يقتضي البيع بثمن المثل بنقد البلد حالا الوجه اقتضاء اطلاق الوكالة في البيع البيع بثمن المثل اذا لم يكن هناك باذل ازيد
ذكره في كره فتامل وكون الثمن بنقد البلد وحالا هو ان المتبادر من الاطلاق ذلك عرفا وعادة فيحمل عليه لان المدار في امثال ذلك عليه وقد استثنى من
ذلك نقصان القدر اليسير الذي لا يضايق بمثله بل يتسامح عادة به كدرهم ودرهمين في الف هو مع عدم العلم بذلك غير بعيد بل انه بدايض واما بدونه فيه
فمشكل والناس متفاوت في ذلك نعم ليس ببعيد ذلك مع الجهل ايض اذا كان يسيرا جدا ويبني في ذلك على العرف العام الغالب فان يعلم كون الموكل من الغالب
خصوصا اذا كان ذلك القدر لا يوجد الباذل له الا مع المشقة فتامل والاحوط وقيل قال في كره ايض انما يجوز الاقتصار على ثمن المثل مع عدم وجود باذل
لا ازيد من ذلك والا فلا يجوز بل يصح البيع اذ يجب غاية المصلحة على الوكيل وصحة فعله موقوفة عليها ومعلوم عدم المصلحة بل لو باع بخيار له ثم

وجد الباذل زايدا فيما لم يجب عليه الفسخ و يتبعها الزايد بشرط الوكالة في ذلك ايضا بل يمكن ذلك فيما عين الثمن ايضا فان الظاهر ان تعيينه انما هو لظنه عدم
الزيادة عليه وهو المفهوم عرفا اذ المتعارف والغالب ان شخصا لم يبع بالنقص مع وجود الزايد والامور تحمل على الغالب والعرف مع ان ذلك ايضا منوط
ولا مصلحة في البيع بالناقص مع وجود الزايد نعم يمكن عدم الالتفات اذا كان الزايد انما يحصل بثمن الاعتماد عليه بان يحتمل ان يجيء و يطلب الفسخ بخيار
او حيلة او جبر او يكون في ثمنه شبهة تحرز عن مثله الموكل او يكون ممن لا ينبغي المعاملة معه و بالجملة تكون المصلحة في عدم معاملته اكثر مع كثرة ثمنه من المعاملة
مع غيره مع قلته ولعل نقد البلد وان كان واحدا فمعلوم انه يتعين في الوكالة في البيع ايض ومع التعدد ينصرف الى الغالب النافع له ومع التساوي
فيهما مخير بين الكل وهو ظاهر **قوله** وتسويغ البيع على ولده او زوجته لا على نفسه الا مع الاذن فيجوز ح ان يتولى طرفي العقد على راي يعني اطلاق الوكالة
في البيع يقتضي جواز بيع الوكيل الموكل فيه على ولده وكذا على زوجته الظاهر انه لا خلاف عندنا في جواز البيع على الولد الكبير والزوجة كما في غيرهما نعم لبعض العامة
وجه في عدم الجواز لمظنة التهمة وهو باطل لعموم ادلة التوكيل وعدم صلاحيته مثل ذلك مانعا واما على الولد الصغير فللشيخ ايض قول بالمنع للزوم اتحاد
الموجب والقابل ولانه يجب عليه رعاية المصلحة من الجانبين والمماكسة مهما امكن وذلك لم يمكن ح ولكن المشهور موثقة لعموم الادلة والمنع من بطلان الاتحاد
ولهذا يجوز الشيخ وغيره البيع لنفسه على ولده وبالعكس وكذا الجد وهو يدل على بطلان المماكسة ايض فتامل ولان فعله منوط بالمصلحة للموكل والمولى عليه
فيهما يصح وبدونها لا تصح والفرض وجودها واما البيع على نفسه فمع الاذن صريحا او القرينة الدالة على ذلك بوجه فالظ الجواز مع المصلحة اذ لا مانع ح
الا لزوم الاتحاد ووجوب المماكسة وقد عرفت انهما ليسا بمانعين لوجودهما في الاب والجد على انه قد يسامح فيهما له ويلاحظ جانب الموكل ففي علم رضاه و
اذنه يجوز ذلك كما انه لا يجوز لو علم عدم رضاه واذنه به فلا اعتبار بخلاف بعض الاصحاب ومنعه عن ذلك ح ايض لان الاتحاد محال واليه اشار في المتن بالراي
الثاني واما اذا لم يعلم احدهما بان يطلق مع عدم فهم شيء بوجه فظ اكثر المتاخرين كالمص في غير لف وكره المنع ويمكن ان يستدل عليه بان الاصل عدم جواز
التصرف في مال شخص ببيع ونحوه على شخص عقلا ونقلا الا باذنه والفرض عدم العلم به والظ انه لا نزاع فيه في هذا المقام فكان النزاع في انه هل يفهم الاذن
والرضا من مجرد توكيل بيع البيع على الغير عرفا وعادة ويؤيده ما تقدم من اصل عدم الجواز حتى يعلم وليس ذلك بمعلوم لجواز ارادته البيع على الغير ويؤيده ايض
بعض الروايات في المنع عن الشراء لعدم الفرق وعدم القائل بالفرق على الظ مثل رواية هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع قال اذا قال لك الرجل اشتر لي فلا تعطه من
عندك وان كان الذي عندك خيرا منه ورواية اسحق بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يبعث الى الرجل يقول ابتع لي ثوبا فيطلب له في السوق فيكون عنده
مثل ما يجد له في السوق فيعطيه من عنده قال لا يقربن هذا ولا يدنس نفسه ان الله عز وجل يقول انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها
واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا وان كان عنده خير مما يجد له في السوق فلا يعطيه من عنده وقال البعض بالجواز مثل المص في لف وكره ولعله
الصلاح للاصل وفيه تامل ولعل المراد انه بعد اذنه له جاز في البيع لا لاصل الجواز اذ يفهم الوكالة والاذن من قوله بع اذ لا شك انه يصدق على بيعه على نفسه انه
بيع لغة والعرف المدعى والتبادر كذلك ثم لا اصل عند النقل والتخصيص في التبادر ويؤيده ما تقدم في بحث الحج ان للوصي ان يحج بنفسه عن الموصي للرواية وانه لو وكله
في تقسيم المال على قبيل هو منهم يجوز الاخذ لنفسه ايض للرواية وان كان فيهما ايض خلاف وتامل الا ان بعض من منع هنا قال به هناك مع ان هناك اقرب بالخروج لو اقسم اظهر في
الدلالة على الغير من بع والروايتان في الشراء وقد يفرق على ان ليستا صحيحين في المنع عن الشراء بل هو عن الاعطاء مط وهو اعم وانه قد يكون المراد الاولى والاحسن او
مع ظن التهمة والتدليس كما هو ظ الرواية الثانية للاية ولقوله لا يدنس اذ يكون المنع عن التدنيس لقوله ولا يدنس او مع فهم المنع على ان في سندهما تاملا فانهما مرويتان
في كتاب المكاسب من يب في سند الاولى داود بن زربي فهو ايض غير معلوم التوثيق فانه مذكور في كتاب الكشي بغير توثيق بل مدح ايض نعم قال في صه قال النجاشي انه ثقة
وفي حش ثقة ولكن ما رايته في كتابه ثقة والتوثيق والكتاب الذي عندي عليه اثر الصحة بل عليه خط ابن طاوس على ما يظهر وبالجملة الصحة غير معلوم ولهذا ما صحح
في كتب الاستدلال مثل ح يع ولكن في كتاب التجارة مذكورة بسند حسن وهو علي بن ابرهيم عن ابيه عن الفضل بن شاذان عن ابي عمير عن هشام بن الحكم عن ابي
عبد الله ع فالخبر وفي الثانية الحسن بن علي كانه ابن الفضال الظ والوليد بن مدرك وما رايته واسحق مشترك بل الظ انه لا فرق بين نفسه ووكيله وعبده
الماذون ويمكن الفرق اذ قد لا يجري دليل المنع في نفس الامر فيهما وهو ظ ولم يفرق بعض العامة بين الوكيل والموكل في العقد لنفسه اذا وكله الزوجة في التزويج لنفسه
لان يد الوكيل يد الموكل ايض بمنزلته وهو ح بعيد اذ لا وجه الا الاتحاد ولا اتحاد ح فتامل **قوله** ولو قدر له الاجل النسيئة لم يتخطاه وان اطلق تقيد بالمصلحة عرفا
اشار الى عدم جواز التعدي عما عين له الموكل وهو ظ الا ان يعلم عدم تعلق غرض بالذي عين له الموكل وهو ظ الا ان يعلم عدم تعلق غرض بالذي عين بل وقع
اتفاقا وانه لا غرض اعتقده في ذلك مع تحقق بدو بلد بضم مثل ان عين سوقا وعلم ان الغرض جودة ثمن ذلك السوق لا غير وهو حاصل في غيره فيجوز ان يبيع في غيره
ففي مثله يجوز التعدي بل في الحقيقة ليس بتعد ونظيره مضى في النيابة في الحج واما اذا لم يعلم الغرض او لم يحصل مع عدم ذلك القيد فلا يتعدى عما يفهم من تقييده
عرفا وح ظ فان التصرف انما هو بالوكالة والاذن واذا لم يكن فلا يجوز التصرف فاذا عين او بيع نسيئة وعين له اجلا معلوما مثل شهر فلا يتعدى الى اكثر بل الى
النقد وانقص ايض اذ قد يتعلق الغرض بذلك مثل حفظه عنده وغير ذلك الا ان يعلم كما مر واذا عين النسيئة ولم يعين الاجل بل اطلق فالظ انها يصح ويناط
بالمصلحة والعرف في امثاله لعموم ادلة الوكالة ولان ظ كلامه انه جعل ذلك لمصلحته وعرفا فهو بمنزلة من قال باي اجل شئت وكانه بمنزلة اطلاق البيع وعدم
تعيين ولان الظ انه لا قائل بمنا بعد الصحة ولهذا نقل في ح يع انه قال في كره اذا وكله في البيع نسيئة ولم يعين صح عندنا ولكن عبارته عدد لو اطلق احتمل البطلان
للجهالة والصحة ولتقييده بالمصلحة منافية ويبعد ان يكون بمجرد ابداء الاحتمال فتامل والذي رايت في كره مسئلة اذا وكله في البيع مؤجلا فان قدر الاجل
صح وان اطلق فالاقرب الجواز ويرجع في ذلك الى مصلحة الموكل والمتعارف اه لكن رايت ما ذكره ايض في موضع اخر من كره فالوجه انه يريد بعندنا عند غيرنا
يرفع احتمال عدم ولا شك ان الترك حتى يصرح بشيء احوط **قوله** ووكيل البيع لا يملك تسليم المبيع قبل توفية الثمن وبعده لا يجوز له المنع ولا يملك قبض

الثمن

الثمن وجهه ان تسليم المبيع ليس بداخل في مفهوم البيع بل داخل في مفهوم البيع ولا يشترط في ذلك فلا يكون وكيلا فيهما كما اذا وكله في البيع واما اذا اعطى الثمن
الى الموكل او وكيله الحائز له فتصرف او ابرء من الثمن فلا يجوز منعه لانه صار ملكا للمشتري خالصا بحيث لا يجوز للموكل منعه فيجب عليه التسليم كالموكل وان لم يكن
وكيلا في التسليم صريحا وظ كلام كره وعد ان التوكيل في البيع يقتضي تسليم المبيع فيمكن تقييدهما بل بعد توفية الثمن كما صرح في المتن وقيد في كره في مسئلة
بعدها واستشكل في عد قبل احضار الثمن وقرب المنع فكانه يريد بالاحضار التسليم ويمكن ان يكون ام كما يفهم من مزج عد لان المبيع لا شك انه اخرجه عن ملك
البايع فحبسه حبس مال الغير عن مالكه وهو غير جائز وفيه تامل اذ كونه له لا يستلزم وجوب التسليم على البايع اولا لان العرف يقتضي في ذلك فان البايع اولا
يسلم ثم يتسلم ولا نزاع لما هو الاحوط ولكن في ذلك تامل قد يدعى العكس الا ان يكون هناك قرينة او عرف يقتضي ذلك فيجب والا فلا فان تسليط الغير بمجرد
البيع الذي لا يعلم التسلط بمجرده مضر ظ ولانه يفعل ما فيه المصلحة ولا مصلحة في ذلك الا ان يفرض تلك المصلحة فتامل ولا يملك قبض الثمن ايض وتعرف به
يفهم مما تقدم نعم ان كان هناك عرف مثل مقرا او قرينة يقتضي ذلك مثل ان وكله في البيع بالابعد مع عدم وكيل الغير للقبض وعدم امكان القبض للوكل عرفا
فان الظ والمصلحة يقتضي القبض والوكالة فيه وصرح به في كره موافا ابط من لو لم يقبض الثمن وكانه يريد وان كان ماذونا في تسليم المبيع فانه لو لم يكن
ذلك فقد علم الضمان من قبل فاله لانه يقع عرفا ان من فعل ذلك فهو مضيع لما له فان دلت قرينة على المنع لا يجوز الاخذ اجماعا وان لم يكن هناك قرينة
لم يملك القبض كانه لا خلاف عندنا فلا يجوز له ذلك ولا يكون وكيلا فيضمن نعم لو اعطاه المشتري لان يتسلم فيكون وكيلا له في التسليم الى الموكل ولا يكون
ضامنا لو تلف ويكون الثمن في ذمة المشتري حتى يسلم الى البايع او وكيل المسلم بقبضه اياه لانه الله عندهم وعندي في ذلك كله نظر والوجه انه لا يملك
القبض بحال الا بوجه ما تقدم ولكن يجد ان ما قالوه اوجه لما تقدم من دليلهم فتامل **قوله** ووكيل الشراء يملك الثمن وقبض المبيع كقبض الثمن وجهه غير ظ الا
ان يدعى العرف في ذلك ولهذا قيل بالزام المشتري باعطاء الثمن اولا ولكنه غير ظ والظ عدم الفرق بين وكيل البايع ووكيل المشتري في انه ليس لهما اقباض
ما في ايديهما الا بعد وصول عوضه الى الموكل ولا قبض العوض الا مع الاذن المعلوم صريحا او بالقرائن المفيدة لذلك كما مر في البيع وصرح به المص وغيره قال
في كره اذا اشترى ما وكل ملك تسليم ثمنه لانه من تتمته وحقوقه وهو كتسليم المبيع فلا يكون لهما الا التسليم بعد وصول المبيع الى الموكل بقرينة قوله
كتسليم المبيع مع تصريحه في البيع بذلك قال قد بينا انه ليس للوكيل ان يسلم المبيع الى المشتري قبل ان يستوفي الموكل آه وقال ايضا اذا وكله في البيع فقد
قلنا انه لا يملك قبض الثمن لكن يملك تسليم المبيع اذا كان في يده ثم قال في تسليم اراي الوكيل في البيع يملك تسليم المبيع بعد الايفاء على ما قلناه نحن في
يملك قبض الثمن على ما اخترناه وهذا الكلام يدل على عدم الخلاف في ذلك عندنا وعلى عدم الفرق بين البيع والشراء اد قال كالبيع فالفرق المفهوم من
المتن محل التامل وان قيد الشراء بما بعد ايفاء الموكل الثمن كما في البيع لم يبق فرق بينهما وتصير عبارة المتن غير جيدة وقوله وقبض المبيع كقبض الثمن معنا
كما انه ليس للوكيل في البيع قبض الثمن الا مع الاذن كذا ليس لوكيل الشراء قبض المبيع الا معه **قوله** ولا يملك وكيل الحكومة والاثبات الاستيفاء وبالعكس
اي لو وكل شخص شخصا في دعوى على شخص في امر عند حاكم واثبات حقه عليه تثبت الوكالة فيهما وكله فيه ولا يتعدى في استيفاء ذلك الحق بعد اثباته فلا
يملك الوكيل ذلك اي ليس له ذلك فان اخذ يكون ضامنا اذ وجد الا التوكيل في الاثبات وذلك غير مستلزم للاذن في الاستيفاء بوجه نعم لو علم الاذن
ولو بالقرائن كما مر في البيع والشراء يكون له ذلك وكذا الامر في العكس اي ان كان وكيلا في الاستيفاء لا يملك الحكومة والاثبات عند الحاكم ووجهه ظاهر
مفهوم مما تقدم **قوله** ولو اشترى معيبا بثمن جاهلا بالعيب وقع على الموكل ولو علم افتقر الى الاجازة ولو كان بغبن بطل عالما كان او جاهلا دليل وقوع
بيع المعيب عن الموكل اذا كان الوكيل جاهلا بالعيب وكان البيع بثمن المثل انه وكيل وفعل ما وكل فيه مع المصلحة فيقع للموكل لانه غير مكلف الا بعلمه والغرض علمه
بانه غير معيب ودليل عدم وقوعه مع علمه بالعيب او مع كون الثمن زايدا على ثمن مثله فيكون موقوفا على الاجازة على القول بالفضولي والا يكون باطلا ظ
لان الغرض علمه بالعيب في شرائه زايدا على ثمن المثل مع كون التوكيل بشراء الصحيح وبثمن المثل فما فعل ما وكل فيه فلا يكون واقعا للموكل بخلاف ما لو اشترى
بغبن فانه يقع باطلا على عدم القول بالاجازة والا فيتوقف عليها مطلقا سواء كان عالما بالغبن او جاهلا صحيحا كان او معيبا واليه اشار بقوله ولو كان
بغبن آه والفرق بين شرائه المعيب والغبن ان العيب قد يخفى فهو في شرائه معذور والوكالة شاملة له اذ ليس يكلف الا بالظ كما لو اشترى بنفسه بخلاف
الغبن فانه لا يخفى بل يعلم بالاستفسار فانه يقع الشراء بالغبن مع التقصير فليست الوكالة شاملة له هذا ثم اعلم انهم صرحوا بان الوكالة في الشراء انما
ينصرف الى الصحيح وبثمن المثل قال في كره اقتضى ذلك شراء السليم دون المعيب عند علمائنا اجمع الظ انه كك في الانصراف الى ثمن المثل دون الزايد وهو ظاهر
وح كيف يقع شراء المعيب للموكل دون الزايد والظ منه هو الصحيح حقيقة لا بحسب نظره وظنه كما في ثمن المثل كك كما هو كك في الشراء بنفسه والفرق بينهما
بجعل الاول بحسب الظ والثاني بحسب نفس الامر بناء على ان المعيب قد يخفى ولم يخف ثمن المثل غير ظ اذ ثمن المثل قد يخفى ولم يعلم الا مع بذل الجهد والعيب ايض قد يظهر و
لا يكون موقوفا على بذل الجهد فاطلاق الحكم فيهما على الوجه المتقدم محل التامل بل ينبغي التقييد بان لم يكن الوكيل في شراء المعيب مشكل على انه قد يدعى
الموكل عدم الرضا بالمعيب اصلا او دعوى صرفها الى الصحيح في الواقع وانه ان كان شراء المعيب بثمن المثل ان كان ثمن المثل مثل المعيب فلا ارش ح اذ يقول
البايع انما بعته بهذا العيب وظننت علم المشتري بذلك او انه كان واضحا يعلمه كل احد او غير ذلك فالزايد بالارش ح مشكل وهذا الاخصوصية له بالوكيل
فتامل هذا فيما اذا لم يعين الموكل شراء المعيب واما معه فلا شك في صحته ويكون حكمه حكم شرائه بنفسه وهو ظ وصرح به في كره **قوله** ثم ان ذكر الموكل في
العقد لم يقع عنه ولا عن الموكل الا بالاجازة والا وقع عن الوكيل اي بعد ان قلنا انه لم يقع للموكل مع الغبن الا بالاجازة فان ذكر الوكيل الموكل في العقد
لم يقع عن احدهما اما عن الوكيل فلذكر غيره واما عن الموكل فلعدم الوكالة وان لم يذكر يقع عن الوكيل بحسب ظ الشرع حيث اشترى شيئا وما ذكر عن احد فيقع
له واما بينه وبين الله وفي نفس الامر فان قصد الشراء لنفسه فهو له وان كان الموكل لم يقع له ايض فينبغي ح المصالحة او يقول للبايع قل بعتك بكذا فان لم

الموكل ح

تسليم

ما ركان المراد بحسب التلف في فينبغي ان يكون ثمن المثل

مقصر اي في المثل بالغبن معتبر [illegible] الزيت بالغبن [illegible] المعيب

فوله مغل

يقيا فيا الشرط بان يقول ان كان لي فقد بعتك فان لم يقبل فان امكنه الرد بوجه مثل ثبوت خيار له بالغبن فيفعل ذلك بل ينبغي ذلك اولا وللوكيل
الرد بالعيب مع حضور الموكل وغيبته ولو رضي الموكل بطل رده ثبوت الرد للوكيل اذا اشترى معيبا جاهلا بعد الحكم بصحة العقد بما يعرف له وجها ومعلو
عدم استلزام وكالة الشراء له كما في تسليم المبيع والثمن وقبض المبيع ثم على تقدير جواز رده لا وجه له للبطلان برضى الموكل نعم للموكل الرد والامساك بالارش
مع صحة العقد كما اذا اشترى بنفسه وهو ظ قال في كره وحيث قلنا تقع على الموكل وكان الوكيل بالعيب فللموكل الرد اذا اطلع عليه لانه المالك وهل يملك
الوكيل الرد لك نعم ويمكن ان يكون مراده ثبوت الرد مع اذن الموكل بقوله ولو رضي الموكل بطل رده سقط جواز رده للوكيل قبل ان يختاره برضاء الموكل بعد
العلم بالعيب قال في كره لو كان الوكيل في الشراء وكيلا في رد المعيب فاشترى معيبا جاهلا بنفسه كان له وللموكل ايضا الرد للموكل لان الملك له وان حصل
الموكل قبل رد الوكيل ورضي بالمعيب لم يكن للوكيل رده لان الحق له بخلاف عامل المضاربة آه **قوله** واذا قال له افعل ما تشاء او وكله في مقدار يعجز
عنه اقتضى الاذن في التوكيل للامين يعني لو وكل شخصا عموما او خصوصا وقال له افعل ما شئت فيما وكلتك فيه او وكله في مقدار يعجز عنه الوكيل بل
وجده عقلا او عادة اقتضى ذلك الاذن في ان يوكل الوكيل في ذلك وكيلا امي[illegible] اذا صرح بالتوكيل قبل اي عدلا ولا يبعد ان يكون المراد من اوتمن
فيما وكل فيه بعدم الخيانة والحفظ بل يمكن تجويز من هو مثل الوكيل وان كان فاسقا لرضاه به وتفويضه اليه بل الاعم لعموم التجويز من غير تخصيص
خصوصا من لا يعرف ان شرط الوكيل ان يكون امينا الامن لا يكون في توكيله مصلحة خرج بالاجماع عدم جواز توكيله فيبقى الباقي تحته خصوصا اذا لم يسلم
اليه شيء او يكون معه وقد مر البحث في ذلك وانه يجوز التوكيل فيما تقتضي العادة ذلك في ان الوكيل وكيل للموكل او الوكيل فتذكر ودليل اقتضاء
ذلك التوكيل هو شمول اللفظ عرفا او لغة له فان التوكيل من جملة ما شاء نعم لو قال بما اشئت او على من شئت لم يشمل التوكيل بل يعم المقدار و
النقد والمشتري **قوله** ولو قال له بع من زيد او في زمان او في سوق له فيه غرض او صرح فيه بالنهي عن غيره او بحال لم يجز العدول اشارة الى انه
يجب تتبع عبارة الموكل فيه عرفا فان كان عامة عمل بعمومها وان كان مقيدة بقيد لا يتعدى بذلك وهو ظ مثل ان عين المشتري او زمانا معينا او سوقا
كذلك الا ان يعلم ان ليس له غرض يتعلق بتعيين هذا السوق مثلا او علم لكن حصل ذلك الغرض بل الاعلى في غيره فيجوز التعدي الى غيره والا اقتصر على
اللفظ وان لم يعلم ان له غرضا صحيحا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلامهم مثل قوله في المتن له فيه غرض فالظ انه ليس بمخصوص بالسوق بل جميع القيود كذلك الا ان يقال
ان السوق يجوز التعدي عنه الا اذا علم ان له فيه غرضا صحيحا بخلاف ساير القيود كما هو ظ اكثر العبارات ولكن يرد عليه المطالبة بالفرق ويؤيد ما
قلناه ما قال في كره بعد ان قيل السوق بان كان له فيه غرض صحيح مثل كون الراغبين فيه اكثر وعدم التقييد في غيره مثل الزمان والمشتري وان لم يكن
له غرض فالاقوى جواز بيعه في غيره اي غير ما عين من السوق لان التعيين في مثل ذلك يقع اتفاقا من غير باعث وهو احد وجهي الشافعية والثاني لا
يجوز التعدي لجواز ان يكون له غرض لا يطلع عليه احد وغير محل النزاع لانا نفرض الكلام فيما اذا انتفى الغرض بالكلية اما لو جوزنا حصول غرض صحيح
فانه لا يجوز التعدي ولو نهاه صريحا عن البيع في غير السوق الذي عينه له لم يجز له التعدي الى المنهي عنه اجماعا آه هذا يؤيد ما مر لكن كلامهم وكلام كره
اولا في جواز التعدي عن السوق ليس بجيد وكذا عدمه في غيره فتامل فالظ عدم الخروج من مقتضى لفظ الا بالعلم برضاه مع عدم ارادة القيد مط فقد يقام الظن
القوي المتاخم للعلم الماخوذ من المعاشرة ومن ظاهر الحال ومن القرائن مقام العلم الماخوذ من كلامه قال في كره فان القرينة قد تقوى فيترك لها اطلاق اللفظ
فانه اذا امر بشراء الجمد لا يشتري في الشتاء آه فتامل والاولى عدم التجاوز وقوله او صرح فيه بالنهي عن غيره كانه عطف على له فيه غرض فهو صفة ايض للسوق
وضميره فيه راجع اليه وفيه تكلف والمقصود التصريح في الكلام ويمكن جعلها قيدا للكل كما اشرنا اليه فتامل وقوله او بحال عطف على من زيد وقوله لم يجز آه اي لم
يجز العدول والتعدي من شيء من الامور التي عينها الى غيرها وجهه ظ وتقدم **قوله** ولو باع بازيد او باع حالا الا مثل ما اذن في النسية او اشترى نسية
ما اذن له بالشراء نقدا مط او مع القيد بذلك هو العرف القاضي بالرضا بامثال ذلك وان هذه التعيينات لوجود مصلحة وقد وجد اولى منها العدم في
كما مر في جواز العدول من الحج المعين الى غيره الا ان يصرح بالمنع فلا يجوز بوجه لعدم الاذن بل المنع قال في كره او امره بالبيع بماة ونهاه عن البيع بالازيد لم يكن
له البيع بالازيد مط قطعا لاحتمال تعلق غرضه فلا يجوز التخطي وقال فيها اذا قال له بع في السوق الفلاني حتى لو باع في آخر جاء التفصيل ان كان له غرض
صحيح في التخصيص لم يجز التعدي والا جاز لكن يضمن الوكيل هنا بالنقل الى غير المعين وكذا الثمن يكون مضمونا في يده بل لو اطلق التوكيل في بلد ببيعه في ذلك البلد
فلو نقله صار ضامنا وفي التفصيل المذكور مناقشة كما تقدم في المتقدم في السوق ويفهم منه انه مع جواز النقل والبيع في غير ما عين المالك يتحقق الضمان
وفيه تامل اذ الجواز مبني على الاذن المفهوم من كلام الموكل فينبغي عدم الضمان وان لم يفهم ينبغي عدم الجواز حيث انه تصرف في مال الغير من غير الاذن
وبالجملة ان لم يخرج عما فهم من كلامه صريحا او بمفهوم معمول فلا ضمان والا فلا يجوز ويضمن ويشكل صحة البيع فتامل **قوله** ولو قال اشتر شاة بدينار
فاشترى شاتين ثم باع احدهما بالدينار صح ولكن يفتقر في البيع الى اجازته الظ ان المراد اشترى شاتين بدينار اذا كان واحدة تسوى دينارا اذ قد يكون
الغرض متعلقا بان الشاة مما تسوى دينارا ولا يضره الضميمة بل ماذون فيها عرفا وعادة كما اذا وكله في بيع شيء بدينار يجوز بيعه بدينارين قال في كره ولو
باعه اي لو باع ما وكل في بيعه بماة باكثر من ماة درهم فان كانت الكثرة من غير الجنس مثل ان يبيعه بماة وثوب جاز عند علمائنا سواء كانت الزيادة قليلة او كثيرة
وسواء كانت الزيادة من الاثمان او لا الى قوله ولو باعه بماة دينار لم يجز الى قوله ويحتمل عندي قويا جواز بيعه باكثر من الماة ولو من غير الجنس الا ان يكون له
غرض صحيح في التخصيص بالدرهم خصوصا اذا جعل مكان الدرهم دنانير ومكان بعضها الا انه ماذون فيه عرفا من رضي بدرهم رضي مكانه بدينار فيجري مجرى ما
اذا باعه بماة درهم ودينار بخلاف ما لو باعه بماة ثوب لانه من غير الجنس ويحتمل عندي مع الزيادة الجواز آه وهذا الاحتمال لا يخلو عن بعد ولو صح فلا يحتاج
تقييده الشاة بما تسوى درهما بل يكفي ان يسوى المجموع باكثر منه ولعل دليل الجواز هو الذي اشار اليه في كره على ما عرفت ولهذا ما قيد هنا جواز الشراء

فقد اسمح الا ان يصرح بالمنع كان يصرح بالنهي بان يقول لا تبعه بالازيد من مائة ... الاذن

مع قول الموكل اشتر شاة بدينار

الى الاجازة

الى الاجازة وقيد البيع بها فانه فضولي ويمكن عدمه ايضا لما مر اليه الاشارة اذ قد علم انه قد يكون الغرض حصول شاة تسوى دينارا بدينار وتحصل الزيادة والشاة
المأمور والمأذون بشرائها فلا يحتاج الى الاجازة حملا على الظاهر والعرف نعم لو ظهر خلاف ما هو المتعارف من عدم الرضا فيحتاج الى الاجازة فليس في رواية
البارقي التي جعلت دليل هذا الحكم ودليلا على جواز الفضولي في البيع بل الشراء ايضا دلالة على ذلك مع عدم ظهور سندها وكونها عامية واحتمال كونه
وكيلا مطلقا صحيحا او صريحا في مثل ذلك ولهذا اسلم الشاة الى المشتري ويمكن ان يتصرف فيها ببيع او اكل او غيرهما ولو كان فضوليا لم يجز ذلك وما كان
صحيحا بقرره على ذلك وقال في كرة لانه اذا اتى بالمقصود فلا فرق في الزيادة بين كونها شاة او درهما وقال ايضا يجوز ان يكون عروة البارقي وكيلا عاما لهذا
مع المنع عقلا ونقلا كتابا وسنة واجماعا على عدم جواز التصرف في مال الغير وبيع ما لم يملك الا برضا المالك فتأمل **قوله** ولا يملك الوكيل للخصومة الاقرار
ولا الصلح ولا الابراء قال في كرة ولا نعلم فيه خلافا وذلك لان الوكالة انما اقتضت شيئا من ذلك وهو ظ وعلم مما تقدم ايضا مع الاشكال في جواز
التوكيل في الاقرار بعينه ولو وكل في ذلك صريحا وقال في هذا المقام في كرة لا استبعاد فيه ويلزم الموكل ما اقر به فان كان معلوما لزمه ذلك وان
كان مجهولا رجع في تفسيره الى الموكل دون الوكيل وهو مؤيد لما قلناه هناك فتذكر وقال هنا ايضا ووكيل المدعي يملك الدعوى واقامة البينة وتعديلها
والتحليف وطلب الحكم على الغريم والقضاء وبالجملة كلما وقع وسيلة الى الاثبات ووكيل المدعى عليه يملك الانكار والطعن في الشهود واقامة بينة الجرح و
مطالبة الحاكم بسماعها والحكم بها وبالجملة عليها السعي في الرفع مهما امكن **قوله** ولو قال صالح عن الدم الذي استحقه بخمر ففعل حصل العفو بخلاف
ما لو صالح على خنزير قال في كرة لو وكل في الصلح عن الدم على خمر ففعل حصل العفو كما لو فعله الموكل بنفسه لان الصلح على الخمر وان كان فاسدا فيما يتعلق
بالعوض ولكنه صحيح فيما يتعلق بالقصاص فيصح التوكيل فيما لو فعله الموكل بنفسه لصح لانه انما يصح الوكيل في العقد الفاسد ولو وكله في الصلح عن القصاص على
الخمر فصالح على خنزير ويبقى القصاص مستحقا على ما كان عليه قبل الصلح لانه مستند ما فعل غير موافق لامر الموكل آه ثم اراد المص بقوله بخلاف ما لو صالح اي فيما
اذا قال له صالح عن الدم بخمر فصالح بالخنزير فانه لا يصح ويبقى القصاص اما لو قيل صالح عنه على خنزير وفعل فهو صحيح مثل ما فعل بالخمر وهو ظ ولكن الحكم ودليله غير
واضح وثبوت القصاص معلوم وما وقع العفو منه الا على وجه يتم بملك الخمر والخنزير وما حصل ذلك لعدم قابلية لذلك فما يحصل الغرض من العفو وليس هنا
شيء يقال انه صحيح في ذلك بالنسبة اليه وانما بطل بالنسبة الى لزوم العوض كما مر مع وجود الاصل هنا ولا يكفي مجرد ان مبنى العفو على المسامحة والتغليب لانه
يحتاج الى دليل وقوله ايضا كما فعله الموكل بنفسه غير واضح انه هو يحتاج الى الدليل وكذا قوله ولكنه صحيح فيما يتعلق بالقصاص وكذا قوله لانه انما يصح التوكيل في
العقد الفاسد كيف ذلك مع انه لا يصح التوكيل في البيع الفاسد وقد صرح بذلك في الكتاب وسيجيء بلا فصل وانه لا يصح للموكل فكيف له بمعنى انه لو وقع لا يترتب عليه
اثره المط فتأمل ويمكن ان يقال هنا الا شك انه عفى عن الدم بان يكون له الخمر فسقط الدم برضاه بان اخذ عوضه الخمر فلما لم يكن جائزا له اخذه والاعطاء له شرعا او
على نفسه العوض وصار كالمتبرع بالعفو هذا اذا كان عالما الا باس به فانه بمنزلة ان قال عفوت واما اذا كان جاهلا ففيه تامل ولا يبعد العفو وحصول ثمنه عند
مستحليه كما في غير هذه الصورة وبالجملة اذا كان الحكم المذكور له دليل من اجماع ونحوه وما عرفت غير ما ذكرت فهو المتبع والا فينبغي الرجوع الى القوانين والادلة فتأمل
**قوله** ولو وكله في شيء لم ينطلق في غيره فلو وكله في شراء فاسد لم يملك الصحيح هذا بيان في عدم التجاوز عما عينه الموكل اي لو وكله في شيء لا يتجاوز منه الى غيره فلو وكله
في بيع فاسد قال في كرة اذا وكله في شراء فاسد او عقد باطل مثل ان يقول اشتر لي شيئا الى مقدم الحاج او مجيء الغلة او مع كلما لم يملك هذا العقد لان الله تعالى
لم يأذن في الفاسد ولان الموكل لم يملك فالوكيل اولى ولا يملك الصحيح عندنا ان كان الحكم اجماعيا عندنا وجهه ايضا ظ لان الصحيح غير موكل فيه والفاسد لا يصح بالاتفاق
لحكم الشرع وهو ظ ومؤيد لما تقدم من التامل في قوله لانه يصح التوكيل في الفاسد فتذكر **قوله** ولو وكله في الشراء بالعين فاشترى في الذمة او بالعكس لم يقع
عن الموكل فان اشترى في الذمة ولم يصرح بالاضافة ملكه لنفسه وقع عنه هذا ايضا من فروع تلك القاعدة وهو ظ مع تعلق الاغراض الصحيحة بذلك نعم ان ظهر عدم
الغرض في البيع نقدا بالعين يمكن جوازه في الذمة وبالعكس والاقتضاء اولى كما مر **قوله** فان اشترى في الذمة في صورة وكله في الشراء بالعين فاشترى هو
في الذمة فان اضاف في الموكل لا يصح لعدم الوكالة فرضا وان لم يضف فان اضاف الى نفسه فهو له مع شرائط البيع وان لم يضف الى احد فهو له ايضا بحسب الظ في نفس
الامر ان قصد نفسه والا فان نوى الموكل فهو له بحسب الظ ولم يقع له ولا للموكل بحسب نفس الامر فالبيع للبائع فينبغي استعمال ما يخرجه عن المحذور مهما امكن وان
لم يمكن اخذه اقتصاصا لثمنه وقد اشير اليه وسيجيء ايضا **قوله** والوكيل امين وان كان بجعل ويقع الشراء للموكل لا له قال في كرة هذا يلوح من كلامهم انه لا خلاف
في ذلك بين علماء الاسلام وقال في ح يع قوله ولو اختلفا في التلف فالقول قول الوكيل لانه امين وقد يتعذر اقامة البينة بالتلف غالبا وجه القبول مع في شرح
مخالفة الاصل بعد الاجماع ما ذكره المص ولا فرق بين ان يدعي تلفه بسبب ظ كالحرق والغرق وخفي كالسرقة عندنا وفي حكمه الاب والجد والحاكم وامينه و
الوصي آه الحكم لا يخلو عن اجمال واشكال فانه ليس بمعلوم ان المراد بكونه امينا قبول قوله مع يمينه وعدم ضمانه في كل ما يدعيه من تلف المبيع والثمن بعد قبضه على
وجه شرعي ومن رده الى الموكل وتسليمه اياه ومن انه فعل ما وكل وغير ذلك وهل مخصوص بما ليس بجعل او اعم او انه مخصوص ببقاء الوكالة او اعم او مخصوص بالبعض
وان الاجماع المدعى في الكل او البعض مع انه خلاف الاصل ولكنه يحتمل لانه يتضمن سد باب الوكالة اذ قد يتخيل تعذر الشهود المعتبرة فلا يقبل وكذا في غيره من
الامناء كما اشار اليه في ح يع وهو مؤيد القبول ويؤيده ايضا انه منكر على بعض تعريفات المدعي والمنكر ونقل الاجماع الا ان الاصل وبعض التعريفات الاخر مؤيد
للعدم مع ما في الاجماع وعدم ثبوته ايضا فانه قال في كرة اذا وكله ببيع او هبة او صلح او طلاق او عتق او ابراء او غير ذلك ثم اختلف الوكيل والموكل فادعى
الوكيل انه تصرف كما اذن له فانكر الموكل وقال انه لم يتصرف بعد فان جرى هذا النزاع بعد عزل الوكيل لم يقبل قوله الا ببينة لان الاصل العدم وبقاء
الحال كما كان آه فتأمل وفي هذا الحكم خصوصا مع الفرق فانه يسهل ح الزامه بالبينة بالعزل ثم ادعى ذكر الخلاف في مسئلة اخرى في دعوى الرد بين المسلمين
بل بين اصحابنا وقال فان كان بغير جعل احتمل تقديم قول الوكيل لانه قبض المال لنفع المالك فالقول قوله كما لو ادعى ويحتمل العدم لاصالة عدم الرد والحكم في بالاول

الاصل ثم وان كان بجعل فالوجه انه لا يقبل قوله لانه قبض المال لمنفعة الى قوله وجملة الامناء على ضربين احدهما من قبض المال لنفع مالكه لا غير كالمودع والوكيل
بغير جعل فيقبل قولهم عند بعض الفقهاء من علمائنا وغيرهم لانه لو لم يقبل قولهم لامتنع الناس من قبول الامانات فيلحق الناس الضرر والثاني من ينتفع بقبض
الامانة كالوكيل بجعل والمضارب والاجير والمستاجر والمرتهن فالوجه انه لا يقبل وهذا التفصيل لا يخلو عن قوة مع احتمال العدم بالاصل لكن يحصل الضرر
كما اشار اليه فتحققه ينبغي الخروج عنه وقال في مسئلة اذا ادعى الوكيل تلف المال بيده للموكل او تلف الثمن الذي قبضه بثمن متاعه في يده وانكر المالك قدم قول
الوكيل مع يمينه وعدم البينة لانه امينه فكان كالمودع ولانه قد يتعذر اقامة البينة عليه فلا يكلف ذلك ولا فرق بين ان يدعي التلف بسبب ظاهر كالحرق والنهب او بسبب
خفي كالسرقة والتلف فكذا كل من في يده شيء لغيره على سبيل الامانة كالاب والوصي والحاكم وامينه والودعي والشريك والمضارب والمرتهن والمستاجر والاجير
المشترك ولانه لولا ذلك لامتنع الناس من الدخول في الامانات مع الحاجة اليها وقال بعض العامة اذا ادعى التلف بامر ظاهر كالحرق والنهب كان عليه اقامة
البينة على وجود هذا في تلك الناحية ثم يكون القول قوله في تلفها وبه قال الشافعي ايضا لان وجود الامر الظاهر مما لا يخفى ولا يتعذر اقامة البينة عليه فيما
عرفت دعوى الاجماع خصوصا اجماع المسلمين الذي ادعاه المحقق الثاني بقوله بلا خلاف نعم قد يشم رائحة اجماع اصحابنا في ان القول قول الوكيل في دعوى
التلف مطلقا مع احتمال التخصيص بما اذا لم يكن بجعل كما فصله في كره وفيما سبق ولكن كان صريحا في التلف ولكن لا يبعد فهم العموم وان كان اصل المسئلة
في الرد كما هو مقتضى دليل الطرفين ويمكن العمل بالاصل لعدم تحقق الاجماع الذي لا شك فيه وامكان رفع المحذور بتسليم قبول قوله مع دعوى التلف ونحوه
ثم يكون ذلك لانه العموم وادلة العمل بالشرط او شرطه في امر لازم او بنذر او شبهه ولكنه بعيد وليس بمعلوم القائل فالمحذور يشكل دفعه والاصل معارض
باصل براءة الذمة وعدم العزم وعدم كذب المسلم وحمل افعاله على الصحة مهما امكن كما ورد في الروايات ويؤيده بعض تعريفات المنكر وهو من اذا ترك ترك
فالقول بالسماع كما هو المشهور ومختار الكتاب خصوصا مع عدم الجعل وكونه امينا غير بعيد فتامل فانها من المشكلات **قوله** وكل موضع يبطل الشراء الوكالة
للموكل فان اضاف في العقد لم يقع عن احدهما والا قضي على الوكيل وكذا لو انكر الوكالة ولا بينة فان كان الوكيل كاذبا فالملك له ظاهرا او باطنا والا ظاهرا فيقول
الموكل ان كان لي فقد بعته منه ولو امتنع الموكل من البيع استوفى الوكيل ما غرم ويرد الفاضل او يرجع قد مر وجهه انه اذا اضاف فيعقد ما وكله فيه
مثل الشراء الى الموكل واسنده اليه وقصده بطل العقد لاخلال شرط صحة عقد الوكالة لم يقع لاحدهما وانه اذا لم يضف قضى بكونه للوكيل ظاهرا
بل مضى الحكم ايضا الا انه لعاده لما بعده مثل ان انكر الموكل الوكالة ولا بينة للوكيل وحلف الموكل لان القول قوله مع فان كان اضاف اليه ونواه لم يقع
لاحدهما والا يقع للوكيل ظاهرا ثم ان كان الوكيل كاذبا في دعوى الوكالة والشراء له ونوى لنفسه يكون له ظاهرا وباطنا والا ظاهرا فقط فان نوى للموكل مع الوكالة
ينبغي ان يتلطف الموكل ان يقول ان كان لي فقد بعته منك بكذا وابرأت ذمتك من الثمن او يقول وهبتك اياه ويغتفر التعليق على تقدير عدم جواز مثل
هذا التعليق الذي هو لازم في نفس الامر للضرورة فان لم يفعل فيعطي الموكل الثمن من البيع بان يبيعه ويمكن ان ياخذه لنفسه عوضا عما غرم عنه للبائع فان
زاد مثله عن المسمى يرده الى المشتري ولو كان بوجه لا يشعر انه من تلك الجهة وان نقص فالظاهر انه له المقاصة فان لم يكن نوى لاحد وكان البيع للموكل باطلا على
تقدير صحة الوكالة يستعمل مع البائع ما عمل مع الموكل كما اشرنا اليه في صورة الغبن وشراء المعيب وكذا جميع الصور التي يكون البيع للموكل مع ثبوت الوكالة
وقوله او يرجع اشارة الى ما ذكرناه من الرجوع الى المالك الموكل على تقدير نقصان المعيب مع علمه مع صحة العقد له من غير يمين فيكون التفاوت حاصلا من تغيير
السعر او تغير في المبيع بضعف وغيره **قوله** وليس له التصرف بغير ذلك من وطي وانتفاع اي ليس للوكيل على تقدير كونه للموكل مثلا التصرف في ذلك المبيع بغير
وجه استيفاء ما غرم من بيع وما يتعلق بحفظ لا الوطي لو كان قابلا او الركوب وغير ذلك من الانتفاعات لانه ليس ملكه بل ملك الغير وبعد ان تاملت ما ذكرنا
يظهر لك تاما لكلامهم في مثل هذا المقام خصوصا المتن فان ما ذكره من قوله فيقول الخ انه مخصوص بما اذا كان البطلان للموكل بسبب ان كان الوكالة لا بحسب مخالفته
لما وكل فيه من الشراء نقدا مع التوكيل نسية والغبن وغير ذلك فتامل **قوله** ولو وكل اثنين وشرط الاجتماع او اطلق لم يكن لاحدهما الانفراد ولا
القسمة ولو مات احدهما بطلت وليس للحاكم ان يضم اليه ولو شرط الانفراد جاز لا شك في انه اذا وكل وصرح بالانفراد بان وكل احدهما وكيل برأسه
وكذا في انه لو صرح بالاجتماع انهما معا وكل منهما وكيل برأسه وكذا في انه لو صرح بالاجتماع انهما معا وكيل وليس لاحدهما الانفراد فيما وكل ولا القسمة
بينهما فيتصرف كل منهما على حدته في البعض وهو ظاهر واما مع الاطلاق فان وجد قرينة دالة على ان المراد الانفراد او الاجتماع فيتبع ايضا مثل ان وكل اولا
احدهما في امور وتصرف فيهما ثم وكل الاخر فيها وسلمه اياه مع غيبة الاخر فانهما منفردان وكذا الكلام فيما اذا وجد قرينة التي على ان المراد هو الاجتماع
وان لم يوجد قرينة مفيدة فظاهر الاصحاب انه لا كلام في كونهما وكيلين مجتمعين لا منفردين كما شرط الاجتماع ودليله اصل عدم الوكالة وعدم جواز التصرف في مال الغير
الا باذنه وقد تحقق فيهما وان لم يتحقق في كل واحد فيبقى على العدم ولان قوله وكلتكما صريح في كونهما وكيلان فهما بمنزلة واحد وجعلهما اثنين منفردين وتوجيه
الخطاب الى كل واحد عليحدة غير ظاهر ولا مفهوم من العبارة فلا دال على الوكالة وفي الوصية خبر يدل على كونهما معا وكيلين لا كل واحد مع الاطلاق وسيجيء وقد مر ايضا ثم
ان مات احدهما بطل وكالتهما كما اذا ماتا معا او كان وكيلا واحدا فمات وليس للحاكم ضم واحد اخر اليه وانفاذ احكام الوكالة وان كان المالك غائبا الا ان يحتاج
اموره الى الوكيل وهو غايب فلا يبعد الضم حيث احتاج الى الوكيل وكان للباقي دخل وما فيجعل كل واحد اخر معه او الى من عزله بالكلية ونصب غيره وكيلا كما يجيء
ان للحاكم ان يضم الى الاخر ان مات احد الوصيين ومعنى اجتماعهما صدوره الموكل فيه ووجود غرضهما معا فان كان ما عقد ينبغي ان ياذن لهما احدهما الاخر فيوقع
الصيغة ويحتمل ثالثا ايضا اذ الظاهر جواز الاذن هنا في مثله ويحتمل صدوره عن كل واحد فيوقع احدهما مع المشتري او الزوج ثم الاخر هكذا قال في ح يع وفيه
تامل اذ العقد الصحيح الغير المؤثر للمطلق المترتب عليه بل يكون موقوفا على عقد اخر غير معهود في الشرع وفي صدق تعريف العقد الصحيح عليه تامل وتكلف فلا يبعد
كون هذا قرينة ايضا على جواز التوكيل كما اذا وكل احدا في امر لا يقدر عليه والظاهر عدم الشبهة في جواز توكيل احدهما الاخر الا مع عجزهما فيوكلان ثالثا فاما في

الوصيين

الوصي فالتوكيل الظاهر اذ تصرفه بالوكالة كالموصي مثل الاب والجد كما مر ان له التوكيل فتامل **قوله** ولو قال اقبض حقي من فلان فمات بطلت بخلاف اقبض الذي عليه وجه بطلان الوكالة على تقدير موت فلان الذي عليه الحق للموكل وقد وكل اخذه عنه ظ فلا يتعذر الاخذ منه بعد موته وتمم بمنزلة تلف ما وكل فيه فلا يكون له الاخذ من ورثته لعدم شمول الوكالة لهم فان الوكالة في اخذ الحق من فلان لا يستلزم الوكالة في الاخذ عن وارثه بعد الدلالة بل له الاخذ منه ومن وكيله لان يده يده وصرح به في عد نعم قد يفهم بقرينة فيتبع كما مر بخلاف ما لو وكل في استيفاء حقه على فلان فانه ان مات فلان لا تبطل الوكالة لانه يجوز له الاخذ منه ومن وكيله وممن يؤديه عنه من الورثة وغيره لشمول الوكالة الا ان يعلم المراد بقرينة فلا يتعدى **قوله** ولو وكل المديون في الشراء بالدين صح وبرئ بالتسليم الى البائع اي لو وكل الداين مديونه بان يشتري له شيئا بدين له فيذمته صح هذا التوكيل ويبرأ المديون عن الدين بتسليمه الى البائع بل المراد بالشراء بالدين شراؤه في ذمة الموكل ثم اعطاء الدين الى البائع ثمنا له ولعله يحصل التعيين هنا للموكل بتعيين التوكيل فكانه وكيل في القبض له واعطائه ايضا لا يضر كون الواحد قابضا ومقبضا فتامل ويفهم ذلك من التوكيل في الشراء به فالظاهر انه لا يحتاج الى تعيين ذلك اولا وقصد القبض له وان كان اولى لانه يحصل بمجرد نية الاعطاء معه او بتعيين باخذ البائع والظاهر انه لو عين الوكيل لم يتعين قبل التسليم فلو تلف يكون من مال الموكل فتامل وتمام دليل المسئلة فواضح **قوله** ولا تثبت الوكالة الا بعدلين اتفقا لا بشاهد وامراتين ولا بشاهد ويمين قال في كره تثبت الوكالة باقرار الموكل على نفسه انه وكله وبشهادة عدلين ذكرين ولا تثبت بشهادة رجل وامراتين ولا بشهادة رجل ويمين عند علمائنا اجمع فدليل ثبوتها بالعدلين الاجماع وما دل على قبولهما وكذا على قبول الاقرار وعلى عدم ثبوتها بالمذكورين الاجماع والاصل مع عدم الدليل اذ الدليل على الثبوت بهما انهما في المال والوكالة ولاية وان كانت مشتملة على المال ولهذا لم يثبت بهما الوصية ايضا بل بهما الوصية بالمال وكذا الكلام هنا فتامل فيه ثم اعلم ان الظاهر من كلامهم انه لا بد في الاثبات بشاهدين من ضم حكم الحاكم الا ما استثني مثل الهلال قال في كره لو قال الحاكم شهد عندي عدلان على ان فلانا وكله ما اعلم صدق الشاهدين لم يثبت وكانه لقدحه في شهادتهما اقربه ذلك ان طعن في الشهود والا فلا لان الاعتبار بالسماع عند الحاكم وجهله بالعدالة مع علمها اما بنفسه او بالشرع لا يضر في حقه وعليه غير واضح وكذا الحكم والمستثنى فانه غير مضبوط وقد اعترف به في شرح الارشاد وفي ذلك تامل وسيجيء تمام البحث فيه ان شاء الله الا ان الامر في الوكالة لان الظ انه اذا اعلم الوكيل فادعى ذلك وكان متصرفا من غير منازع يجوز المعاملة معه والتصرف فيه وكذا في الولي والوصي لحمل اعمال المسلمين على الصحة ولقبول قول امراة طلقها زوجها انها تزوجت آخر وطلقها المحلل ودخل بها وخرجت عن العدة عند الاكثر واشترط بعض كونها امينة كما هو ظاهر الرواية الصحيحة ولانه لو لم يكن كذلك لزم الحرج والضيق ولانه على ذلك عمل المسلمين ولانه يعلم كل احد ان الغنم مثلا ليس ملكا للقصاب ويبيع وكذا امتعة البزاز وغيره وكذا البقال واموال التجار ولانه ما نقل عن اهل البيت ولا عن العلماء التوقف في ذلك والاستفسار وكانوا يشترون الاشياء عن الوكلاء ويقبضون الهدايا والتحف وغيرها من الوكلاء وممن في يده بل قالوا بجواز الاخذ من الصبيان والعبيد وكانوا يوكلون الناس ويبعثون الى البلاد البعيدة وكان معلوما عدم الشهود معهم بالجملة الظ انه لا كلام فيه والله يعلم وايضا الظ من كلامهم عدم ثبوتها بالاستفاضة ايضا حيث قالوا لا يثبت الا بعدلين وان امكن ان يكون الحصر اضافيا بالنسبة الى رجل وامراتين ورجل ويمين ونحوها من شهادة النساء ورجل واحد ولهذا قالوا هذا الكلام فيما يصح ثبوته بالاستفاضة مثل رؤية الهلال حيث ذكروا ذلك في كتاب الصوم ثم عدم ما يثبت بالاستفاضة في محله وفصل ذلك في عد وس وايضا لا يجد العقل فرقا بين الامور بحيث يثبت البعض بالاستفاضة دون الغير فان كان عليه دليل مثل كونه اقوى ظنا من الشاهدين فيثبت بالطريق الاولى فلا ينبغي التخصيص بل يجري في الكل كما يفهم من شرح الشرايع ولكن في كون ذلك دليلا تامل حيث يجب في الموافقة العلم بالعلة ووجودها فيه وذلك غير واضح اذ قد يكون الثبوت بالعدلين تعبدا محضا ولهذا لو فرض حصول مثل ذلك الظن بل اقوى بسبب القرائن مثل كون المدعي ورعا جدا وفي الغاية وكذا شاهده مع الوحدة وقلة ما يدعيه بحيث يقرب الجزم بعدم الكذب لم يعمل به على الظ وكذا الظ انه لا يعمل بها في الحد والرجم وان كان الظن اقوى بل القتل فان الجراة على امثالها من غير نص واجماع مشكل جدا فكيف مع ظهور المنع من الاكثر بحيث كاد ان يكون اجماعا فالتعميم مشكل وكذا التخصيص بالبعض دون البعض الا ان يكون بدليل خاص من اجماع ونحوه نعم يمكن ذلك في مثل الوكالة بقرائن بحيث يعلم او يقرب من العلم بحيث ما يبقى الا الاحتمال الذي باق في العلوم العادية والاحتياط طريق السلامة لو امكن فلا يترك وسيجيء ان شاء الله تمام البحث وقوله بعدلين اتفقا كانه يريد في تاريخ الايقاع والعبارة الدالة على انشائها كما سيعلم قال في كره من شرط قبول الشهادة اتفاق العدلين على الفعل الواحد فلو شهد احدهما انه وكله يوم الجمعة وشهد الاخر انه وكله يوم السبت لم يثبت المدعى لان التوكيل يوم الجمعة غير التوكيل يوم السبت فلم يكمل شهادتهما على فعل واحد فتامل **قوله** ولا بموافقة الغريم اي لا يثبت الوكالة باقرار من ادعى عليه انه عنده مال لزيد مثلا بالوكالة وتصديقه اياه بمعنى انه لا يترتب عليه جميع احكام الوكالة نعم له العمل بمقتضى اقراره وقد مر البحث في انه يؤمر بالتسليم او لا والفرق بين العين والدين **قوله** ولو اختلفا في تاريخ الايقاع او في اللغة او في العبارة لم يقبل ولو كان ذلك في الاقرار قبل حاصل دليلهم على اشتراط الاتفاق في التاريخ واللغة والعبارة اذا كان انشاء دون اقرار انه لا بد في ثبوت عقد الوكالة من النصاب الشرعي ولم يحصل مع الاختلاف فيها اذا كان المشهود به انشاء وصدور العقد وانه يمكن حصوله في الاقرار فان له خارجا اذ قد يكون الواقع العقد من الموكل متحدا او قد اقر مختلفا فالمانع هو وجود الاختلاف في الانشاء والاصل عدمه لان وجود الاتحاد شرط فيمكن الاخبار عنه مرارا متعددة مع اتحاد فلا يلزم من تعدد الاقرار تعدد الانشاء الذي هو المانع من القبول فيكفي احتمال الاتحاد لان الاصل عدم المانع وهو التعدد ولكن اجراؤه عن القول بالشرطية ايضا وفيه تامل فان ظ قولهم ان الاتفاق شرط ومع ذلك اذا كان الاختلاف تابعا فينبغي العلم بزواله ومجرد ان الاصل عدم الاختلاف والتعدد المانع مع صدور الاقرار مختلفا انما يشكل اعتباره في الشهادة وايضا اذا كان ذلك تابعا فيما يكون الشاهد مثلا اذا سمع التوكيل ان يقول وكله بل ينبغي تفصيله لاحتمال ان يكون الاختلاف موجودا مع شاهد اخر خصوصا اذا لم يكن وقت السماع معه احد مع انهم ما اشترطوا في الشاهد بالوكالة .

النقل

في الحكم الاستفسار والتفصيل بل يمكون بمجرد قولهما انه وكل او وكيل ولانه لم يجد دليلا على عدم اعتبار اتحاد الشاهد المقبول على كل عقد من العقل و بل يجده مجرد الدعوى فلم لا يجوز الاكتفاء بشاهد واحد في كل عقد اذا كان مما يقبل التعدد ولا ضير فانه من الجايز ان يقول عند شاهد عدل يوم الجمعة بالعربية وكلتك في يوم السبت عند آخر وكيل كردم شما را الغرض من الاغراض مثل الاشهاد كما في الاقرار فان الشاهدين يشهدان باذنه له في التصرف ولا منافاة اذ يجوز تصدره منه مرتين ومختلفين واشباه كثيرة وليس مثل الطلاق الذي يشترط فيه سماع الشاهدين معا صيغة واحدة فان عليه دليلا خاصا وبالجملة الظاهر من القوانين القبول وانه لا اجماع وان كان المشهور هنا وغيره على العدم وكذا المحقق الثاني وانه المشهور كما قاله في شرح يع وظاهر كلام المحقق في يع ذلك بهما مع عدم التهمة للحمل على الصحة مع فرض العدالة والضبط كما في سايرها وبالجملة الفرق بين استنبك وكلتك وبين العربية والعجمية محل التامل وكذا الفرق بين الاقرار والانشاء باشتراط الاتحاد وعدمه بما مر لانه لا ينفع بثبوت خارج للاقرار والاصل عدم التعدد اذ الشهادة والحكم انما وقع على الاقرار والغرض تعدد عقده وعدم ثبوت المتعدد واشتراط عدم التعدد اذ الشهادة والحكم انما وقع الاقرار والغرض تعدد عقده وعدم ثبوت التعدد و اشتراط الوحدة في الشهود بل ربما تعين التعدد في الامور المذكورة وقال في شرح يع هذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق اشارة الى ما قدمناه ويمكن ان يفرض التعدد في الانشاء بضرر دون الاقرار لان الشهادة على الانشاء في قوة قوله الى حين ايقاع الانشاء ليس بوكيل مط فهو مكذب لشاهد آخر فلا يمكن توكيل الموكل مثلا ويبيع المبيع غير ذلك بخلاف الاقرار فانه لما كان خبرا عن امر واقع ومعلوم عدم جواز التعدد والثاني لما اشرنا اليه بانه قد يتعدد الانشاء لغرض من الاغراض مثل الاشهاد ودفع شبهة وقعت في الاولى وغير ذلك فتامل **قوله** ويجب التسليم مع المطالبة والقدرة فان اخر ضمن ولو وكله في القضاء ولم يشهد به ضمن الظاهر انه لا خلاف في وجوب تسليمها الى الغير اليهما لكن مع طلبه والقدرة على التسليم مط وجوبا فوريا وكيلا كان او غريما او مستعيرا او ودعيا وكذا في خروج الامين عن الامانة فيصير ضامنا بالتاخير كالغاصب وانما الخلاف في بطلان ما ينافي الرفع من العبادات والقوانين الاصولية تقتضي البطلان على تقدير بقاء وجوب الفورية في الدفع وعدم استثناء وقت العبادة وعدم كون العبادات مضيقة وهو ظاهر بل نجد الاتفاق في ذلك بعد التامل حيث نجد ان القايل بالعدم يقول به وكذا الحكم في كل الفوريات كالزكوة والخمس والمال الموصى به في الفقير بل ما رفع للصرف الى مصرف الا انه لا يشترط هنا المطالبة اذا كان المصرف عاما مثل الزكوة والخمس فانه لا يتوقف على الطلب اذ ليس له مطالب معين صرح به في س وكذا اذا كان خاصا وما علم به وكذا الواجب بالنذر وشبهه والكفارات ولكن في الفورية هنا تامل والاصل ينفيها وكذا عدم كون الامر للفور وخرج منه ما عليه دليل ويبقى الباقي نعم قالوا يجوز لكل من عليه حق ان يمتنع من التسليم الى ان يشهد وان كان من عليه الحق امينا يقبل قوله باليمين مثل الوكيل حذرا عن اليمين ومعلوم ان هذا انما يكون في الحقوق الخاصة المتعلقة بالاشخاص التي يحتاج الى اليمين على الدفع او الشهود ولا يقبل قوله فلا يرد اعتراض ح يع على كلام كل من في يده مال الغير او في ذمته له ان يمتنع من التسليم حتى يشهد صاحب الحق بالقبض آه بقوله وقول كل من في يده او في ذمته يشمل نحو الحقوق الواجبة كالزكوة فانها حق في الذمة او في اليد على تقدير عزلها وليس له التاخير الى ان يشهد على دفعها وهو ظ ثم اعلم ان في فتح هذا اشكالا اذ قد يتعذر وجود عدلين مقبولين خصوصا في زماننا هذا وفي اكثر البلدان فان اهلها يمنعون عن الصلوة جماعة بل صار ترك معدوم منه بالكلية لعدم الامر مع سهولة الامر في ذلك وان يرتكبون مع صعوبة الامر فيه بالنص والاجماع وكذا في بعضها عن الطلاق ايض لذلك حتى انه قال الشهيد الثاني والسيد المعاصر تلميذه انه لو قيل بعدم جواز التقصير للعاصي به لم يجز لاحد التقصير الا نادرا الزكوة الواجبة العينية وعدم امكان تحصيلها في السفر فهو معصية وان كان فيه بحوث قد مضت منها انه مبني على كون الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص وهو لا يقول به فلا يبعد عدم الجواز مع التعذر او التعسر المستلزم لمنع صاحب المال عن ما له الذي يدل العقل والنقل على قبحه خصوصا اذا استلزم فوت المصالح مع انا ما نعرف دليلا واضحا على جواز ذلك المنع الا ما اشير وهو احتمال لزوم اليمين وهو لا يعارض العقل والنقل على انه قد لا يلزم بل قد يعلم من حال صاحب المال انتفاء ذلك وانه لا محذور فيه وعلى تقديره ليس باشد من منع المال عن مالكه مع انه لا يفيد في تكليفه بذلك لعدم حضور الحاكم في ذلك البلد والشهود انما ينفع مع الحاكم على ما قالوه وانه قد يسد ابواب المعاملة مثل الديون والعارية والاجارة وغيرها فالمنع عن مثل الاحتمال بعيد للاعتماد على امر غير متحقق اذ قد لا يكون الحاكم او بموت الشهود تخرج عن شرط القبول بعيد خصوصا ممن يقبل قوله ولهذا خص البعض بما عليه البينة واشار اليه في ح يع وبالجملة الحكم الكلي مشكل جدا الا ان يكون عليه نص او اجماع الله يعلم ولكن لا اجماع حيث قال في كره فلو قال من في يده المال او عليه لا ادفع المال اليه الا باشهاد فالاقرب ان له ذلك بعد ان قال يجب الرد كما في المتن ويمكن تخصيص عباراتهم بما لا يستضر صاحبه فتامل وكذا قوله ولو وكله في القضاء آه اي ولو وكله في قضاء دين عليه فلا بد من الاشهاد المقبول عند القضاء لانه المبرئ للذمة ظاهرا وباطنا والذي هو ظ الموكل والموكل فيه فلو ترك لم يأت بالموكل فيه فيكون ضامنا وانما ايض على الظ حيث انه كان ماذونا بالدفع وفيه ايض ما تقدم في الجملة وفي فتح باب مثل هذا لباب قبول الوكالة الا مع الجهل فيمكن ان يعذر ولهذا تردد في يع والظ العدم لعله اقتضاء الوكالة الاشهاد مع تركه والاصل براءة الذمة ولو لم يشهد و ادعى الغريم انه دفع هو للموكل فلا يقبل قوله حيث فرط الا ان يكون الموكل مقرا به فتامل وايض قد يكون الموكل حاضرا او علم الاذن من القراين فليس ببعيد الجواز وعدم الضمان وكونه مستثنى ايض من هذا الكلام ونحوه قوله بخلاف الابداع اي بخلاف ان وكل في الابداع فانه لا يلزمه الاشهاد ولو ترك لم يضمن لعل الفرق ان الودعي امين وليس بضامن وقوله مقبول فتامل وقيل ان الخفاء في الوديعة مطلوب بخلاف في القضاء الدين وفيه تامل اذ قد يكون خفاء القضاء ايض مطلوبا بخلاف الوديعة ويمكن ان يقال الاصل العدم حيث حكم بالوكالة من دون الشرط فيجوز من دون الاشهاد الا فيما ثبت له دليل وما نعرف دليلا في القضاء ايض اعلم لا اجماع حيث تردد في يع والاصل يشمل الكل فيقتضي عدمه في شيء مما امر به الا اذا كان شرطا فيه مثل الطلاق ويكونه عليه دليل والظ ان جميع الامانات مثل التسليم الى المستعير والوكيل مثل الابداع فتامل **قوله** وللبايع مطالبة الوكيل مع جهل الوكالة ظ

مطالبة اي للبايع مطالبة الوكيل دون الموكل مع عدمه

كونه مطالبة وكذا كون مطالبة الموكل فقط مع علمه بالوكالة لا الوكيل غاية واسطة في ايقاعها العقد حتى انه ليس له قبض المبيع ولا تسليم الثمن على ما هو
الاصح القرينة لو علم تسليم الثمن له والاذن في التسليم مع تسليم المبيع لا يبعد مطالبته ايضا والاحوط مطالبة الموكل ايضا على سبيل التخيير والبدل فيمكن
تخصيص العبارات وهو ظ وايضا ظ ان المراد اذا كان في الذمة واما اذا كان عينا فلا يطالب الا من في يده سواء كان الوكيل او الموكل قال في شرح يع لا يتم هذا على
اطلاقه لان الثمن لو كان معينا لم يصح له مطالبة غير من هو في يده آه فتامل اذ لا يخفى ان هذا ان كان في يد الغاصب مثلا يصح جعله بكونه غاصبا يمنع من الاداء
يمكن كون المالك مطالبا ومكلفا بالتسليم فانه يحصل القبض مع العذر بل مع العلم ايضا اذ لابد للاقباض من المالك فتامل وقال ايضا كما يكفي في ثبوت الوكالة
اعتراف الموكل بالوكالة لامكان تواطئهما على اسقاط حق البائع عن مطالبة الوكيل هذا غير بعيد خصوصا اذا كان المشتري قويا لا يمكن الاخذ منه والوكيل ضعيفا
الا ان فيه تاملا لانه صاحب اليد مقر بانه لغيره وكذا. قوله فيتم القبول الا ان يتوب بعد العقل لا يقبل قوله وتح الظ ان لمطالبة كل واحد على سبيل
البدل قال الش وقد عرفت ايضا قوله وتقبل شهادة الوكيل فيما لا تهمة له ولو عزل لحقت في الجميع ما لم يكن اقام بها او شرع في المنازعة لا نزاع في قبول
شهادة الوكيل بين المسلمين على الظ على الموكل لحصول الشرايط وعدم المانع ولا في قبولها له فيما لا تولية له ولا وكالة فيها فيقبل عند الاصحاب فيه ايضا اذا كانت
الشهادة بعد العزل فيما وكل فيه التهمة بجر النفع وفيهما تامل اذ قد لا يكون جر نفع ولا نم كون مطلق الولاية والوكالة نفعا بل قد يكون مضرا وكذا التهمة وكون
مثلهما مانعا من قبول الشاهد المقبول يحتاج الى الدليل بعد الدليل على قبول شهادة العدل المتصف بالشرايط سوى هذا المتنازع فتامل **قوله** لو
انكر المالك الاذن في البيع بذلك الثمن وادعى الازيد فالقول قوله مع اليمين ثم تستعاد العين ان امكن والا المثل او القيمة اي لو انكر الموكل بعد ثبوت
كون البيع له الاذن بالثمن الذي باعه الوكيل وادعى انه وكله بازيد فالقول قوله مع يمينه لانه منكر والاصل يقتضي عدم خروج مال الغير عن ملكه الا برضاه
وح له العين المبيعة فيستعيدها ان امكن والا يأخذ مثلها ان امكن والا فقيمتها وقت الدفع ان كان مثليا ووقت التلف لمن كان قيميا على الظ
الا ان يكون عالما بعدم الوكالة بذلك الثمن فيكون غاصبا فيجيء فيه احتمال الاخذ باشق الاحوال وهو محتمل مع الاول **قوله** فان صدق المشتري
الوكيل وتلفت السلعة في يده رجع المالك على من شاء فان رجع على المشتري لم يرجع المشتري على الوكيل ويرجع الوكيل على المشتري بالاقل من ثمنه وما
غرمه من قيمته اي بعد ان لم يثبت البيع المذكور بل بطل حيث علم الوكالة في الجملة وبطلانها الا ان الوكيل فعل ما لم يوكل فيه على ما انكر الموكل وما كانت
بينة وحلف صدق المشتري فان الوكيل في البيع الذي فعله وتلف المبيع في يد المشتري فالمالك مخير بين الرجوع اليه والى الوكيل لان كلا منهما [illegible]
التصرف فيه بما يضمن فله ان يطالب من بيده وهو مقرر عندهم كانه لا خلاف في هذا الاصل عندهم وكان سنده على اليد ما اخذت حتى تؤدي
ولا شك في مطالبة المشتري حيث هلك في يده فتامل فان رجع على المشتري بعوض المبيع واخذ منه لم يرجع المشتري على الوكيل بشيء حتى يجبره ويأخذ
من ماله فلا ينافيه اخذ ثمن المبيع الذي سلمه اياه فان سلم ولعل الغرض عدم تسليم الثمن اياه اذ الوكيل لا يملك اخذه كما مر وهو ظ ولكن ينبغي ان يعطي
المشتري عين الثمن ان كان عينا والزايد على القيمة ان كان الثمن زايدا لان الغرض صحة الشراء عنده وبزعمه فينبغي له ان يفعل ما يبرئ ذمته وفي ان [illegible]
مهما امكن او يأخذ من ماله عوضه ان تمكن وان رجع على الوكيل واخذ العوض عنه فله ان يرجع على المشتري باقل الامرين من الثمن الذي وقع العقد عليه
وان كان لا يساوي وما غرمه اما ان كان ما غرمه اكثر بان كانت القيمة حال الاخذ اكثر مما وقع عليه العقد وان كان لا يساوي حال العقد الا ما بلغ به فلان
لاعتقاده واقراره ان الماخوذ ظلم فلا يستحق اخذه الا من الظالم فله الاخذ منه بوجه ان امكنه [illegible] فلا يرجع على احد واما اذا كان الثمن اكثر فلا يقتضي الرجوع
باكثر مما غرمه ولكن ينبغي ان يرد المشتري والوكيل الزايد من الثمن الى الموكل لانه ماله بزعمهما وهو ايضا ظ هذا اذا كان التوكيل في الجملة ثابتا واما اذا
لم يكن ثابتا فلابد للمالك من البينة على ان المبيع له ولا يكفي اقرار الوكيل البايع بعد البيع فان ثبت ذلك [illegible] فيرجع على الوكيل فقط بالقيمة والوكيل
باخذ الثمن الذي وقع عليه العقد ثم يدفع الزايد وله اخذ ما اعطاه زايدا على الثمن بحكم هذا كله واضح الا انه قال المحشي الثاني في شرح عد في هذه المسئلة
ما نفهم الحكم في هذه كالحكم في المسئلة السابقة بغير تفاوت وقول المص [illegible] الموكل ثم استعيد العين آه انما يستقيم بعد [illegible] اصل التوكيل مع
حلفه على نفي ما يدعيه الوكيل وقوله فان رجع على المشتري لم يرجع على الوكيل [illegible] فيه ليس بجيد لانه مع تسليمه اياه [illegible] الثمن المدفوع اليه
وقد اغرم المشتري عوض العين ورجع الوكيل الى تصديق الموكل قلنا [illegible] لان قوله انما يستقيم [illegible] المفروض كما يظهر لمن تامل [illegible] ولا قوله
ليس بجيد لما قلناه من معنى قوله لم يرجع الى الوكيل وهو ظ ولان قوله لا شيء يحتمل اذ يكون رجوع الوكيل الى المشتري بالاقل [illegible] رجوع [illegible] عليه مبنيا
على عدم ثبوت اصل التوكيل غير المذكورين [illegible] الا انه لو كان الثمن زايدا [illegible] الوكيل الى [illegible] بما دفع [illegible] باقل الامرين [illegible]
على تقدير ثبوته اذ ح يكون المال للوكيل على زعم المشتري فيرجع اليه بكل الثمن ولكن اذا كان زايدا على ما غرمه يعطي الزايد كما مر وان كان ناقصا لا يأخذه
من المشتري ولو اخذه من الموكل ان تمكن بينه وبين الله على انه يصير المتن بغاية الركاكة ولعل في العبارة غلطا **قوله** ولو انكر الاذن في الشرا
بازيد حلف ويغرم الوكيل الزايد ان انكر البايع الوكالة والا اندفع الشراء وجهه يعلم مما سبق فانه يحلف الموكل على عدم التوكيل بالشراء بما اشترى
الوكيل وانكر البايع الوكالة ولم يتمكن الوكيل من اثبات الوكالة فيحكم بكون الشراء للوكيل ظاهرا فيجب ان يعطي الثمن كله الى البايع ويأخذ المبيع ويغرم للموكل
ما اعطاه اياه وان ثبت الوكالة في الجملة او علم ما يدعيه الوكيل باقرار البايع يحكم ببطلان الشراء [illegible] وكل منهم في هذه المسئلة [illegible] مكلف بما
بينه وبين الله فيعمل ما يخلصه [illegible] باتصال حق ذي حق اليه باي وجه امكنه وهو ظ **قوله** [illegible] لو انكر الغريم [illegible] العابث له ولا يمين ولو صدق لم يؤمر
بالتسليم اليه اي لو ادعى شخص وكالة الغايب لحاضر ايضا على اخذ ما له من غريمه [illegible] على الغريم لان اليمين انما يتوجه على [illegible]
صدق يلزمه بمقتضى تصديقه ولو صدق الغريم [illegible] لانه لم يؤمر بالتسليم [illegible] التسليم وقد مر تفصيله [illegible] المسئلة [illegible]

تفصيله في كتاب الاقرار

لو سلم الثمن الى الوكيل باذن الوكيل

فرق في مجمع عدم وجه نعم ماخوذا من كرة وعدا ان كان عينا لم يؤمر بالتسليم ولكن ان سلم لم يتخاصم وان كان دينا يؤمر به وجه ينبغي توجه اليمين على عدم العلم
بالوكالة ان انكره اذا كان دينا وقد مر التامل في دليل عدم ايجاب التسليم في العين ولكن جواز التسليم له مع وجوبه بينه وبين الله تعم لا باس به لشرط علمه
الشرعي بالوكالة لا بمجرد حسن الظن ونحوه فتامل ولعل فرض الغايب لعدم الاحتياج في الحاضر الى البحث فانه قد يسئل الا ان يتعذر وح يمكن ادخاله فيه
**قوله** والقول قول منكر الوكالة وقول الوكيل في التلف وعدم التفريط والقيمة معه وايقاع الفعل والابتياع له وللموكل اي لو باع شخص او اشترى مثلا
فادعى شخص كونه وكيله في ذلك فانكر الاول فالقول قوله لانه منكر وهو ظ واما اذا قبله فلا يحتاج الى البحث وكذا القول قول الوكيل في تلف ما في يده على
وقد ادعى الاجماع على ذلك في مجمع عدم وقد مر فتذكر وتامل وكذا القول قوله في عدم التفريط في الحفظ ونحوه وهو ظ للاصل وحمل المسلم على عدم ترك
الواجب وفعل حرام وكذا القول قوله في قيمة ما تلف في يده مع التفريط لانه الغارم والاصل براءة الذمة وكذا قوله في ايقاع الفعل الموكل فيه لانه فعله و
هو اعرف به ولانه منكر ايضا فلا يقبل قول مدعيه ومعلوم ان المراد بان القول قوله في هذه المواضع كلها مع يمينه وعدم البينة **قوله** وقول الموكل في الرد وان لم يكن
بجعل على راي في قدر الثمن المشتري به على راي وجهه ظ لانه منكر ولان الاصل عدم الرد وعلى اليد ما اخذت ولا يلزم سد باب قبول الوكالة اذ الاشهاد بغير اختياره وسماع
مثل السرقة ولانه قد ادعى هنا الاجماع بخلاف هناك فلا فرق بين كون الوكالة مجانا او بجعل كما اختاره المص وقال في الشرح انه مذهب ابن ادريس وبه واختاره في مع
انه ان كان بجعل فالقول قول الموكل والا فقول الوكيل فان التصرف كان لمصلحة المالك فيكون كالمودع والحافظ الامين على تقدير تسليم الحكم في الاصل الاجماع ونحوه
يمنع الفرع لانه قياس مع ظهور الفرق بين العلة وكذا القول قوله في الثمن المشتري به للاصل ولانه منكر ولانه غارم والفرق بين الشراء بالعين فيكون القول قول الوكيل و
الشراء في الذمة فيكون القول قول الموكل قول للموكل نقله الشرح عن عدم غير واضح والدليل يقتضي ما في الكتاب **قوله** ولو انكر وكالة التزويج حلف والزم الوكيل
بالمهر وقيل بالنصف وقيل بالبطلان ويجب على الوكيل الطلاق مع كذبه ودفع نصف المهر وهو جيد يعني لو زوج شخص امراة لاخر بادعاء وكالته فانكر الزوج الوكالة
في التزويج ولا بينة فالظ ان لا يثبت التزويج كالوكالة ويكون القول قول الزوج مع اليمين والزم الوكيل بتمام المهر وقيل بنصفه وقيل بالبطلان ولا شيء على الوكيل
ولا على الموكل ولكن بينه وبين الله ان كان كاذبا يجب عليه الطلاق ونصف المهر وجهه ظ واما وجه تمام المهر على الوكيل كما هو مذهب الشيخ ولمن تابعه فهو انه عقد له عليها
فلما انكر الزوج لزم الوكيل لانه ضيع حقها وقصر بترك الاشهاد ولا ينتصف الا بالطلاق ولا طلاق حيث لا قائل بالتزويج ونقل عن الشيخ مع ذلك جواز التزويج لها وهو
بعيد اذ ما اثبت التزويج شرعا ولهذا اجاز التزويج بغير الزوج ومجرد ايقاع العقد مع حكمه بالفساد لا يوجب مهرا وعلى تقديره ايجابه على الوكيل بعيد اذ ليس بزوج
ولا ضامن للمهر خصوصا اذا كونه وكيلا واما دليل النصف كما هو مذهب الشيخ ايضا ومن تابعه فيه فهو الرواية وكانه لضعفها ومخالفتها للاصول وامكان تاويلها ما قال
به المص ولعل البعض مثل المحقق الثاني قال بلزوم تمام المهر مع ضمانه الا مع الطلاق فالنصف لتاويل الرواية وفيه ايضا تامل لما عرفت ما في الرواية وان الضمان على
تقدير صحته انما يلزم مع تحقق الزوجية شرعا وليس ولهذا يجوز لها التزويج فكيف تاخذ مهرا الخ والاصل براءة الذمة الا في صحيحة ابي عبيدة في رجل امر رجلا ان زوجه
ان على الوكيل نصف المهر اذا انكر الموكل الوكالة ولم يكن له بينة وكذا عليه نصف المهر اذا وكله ان يزوجه امراة من البصرة فزوجه امراة من الكوفة وعلى التقدير لا مهر
ولا ميراث بينهما وفيها تامل وان حملت على الضمان فتامل **قوله** ولو قال قبضت الثمن وتلف في يدي وكان ذلك بعد التسليم قدم قوله اذ الموكل يطلب
جعله خائنا بالتسليم قبل الاستيفاء ولو كان قبل التسليم قدم قول الموكل لان الاصل بقاء حقه وكل من عليه حق فله الامتناع من التسليم الى المستحق ووكيله الا
بالاشهاد اي لو ادعى وكيل البيع انه قبض الثمن وتلف في يده فانكر الموكل القبض وكانت الدعوى بعد تسليم المبيع وكونه في يد المشتري فالقول قول الوكيل بيمينه
مع عدم البينة لانه امين والاصل عدم الخيانة لانه لما كان الدعوى بعد تسليم المبيع فيلزم ان يكون سلم المبيع قبل تسليم الثمن وهو خيانة لما مر انه لا يجوز
تسليم المبيع الا بعد قبض الثمن فتامل واما اذا كان الدعوى قبل تسليم المبيع وكونه في يد الوكيل فالقول قول الموكل لان الاصل عدم الاخذ ولا يلزم الخيانة
ولا يستلزم سد الباب واصل عدم الغرامة يضمحل مع وجود الدليل عليه **قوله** ولو ادعى على الوكيل قبض الثمن فجحد فاقيم بينة القبض فادعى تلفا او
ردا قبل الجحود لم يقبل قوله للخيانة ولا بينة لعدم سماع دعواه ولو ادعى بعد الجحود ردا سمعت دعواه ولا يصدق للخيانة وتسمع بينته ولو ادعى التلف
صدق لبرائه من العين ولكنه جاز فيلزمه الضمان اي لو ادعى على وكيل البيع انه قبض فانكر ذلك وقال ما قبضته فاقام الموكل البينة على انه قبضه ثم
ادعى الوكيل ذلك حيث ظهر خيانته وانه اكذب دعواه بقوله اولا انه ما قبضه وكل من اكذب دعواه لا تسمع دعواه ولا بينته لانه مكذب لدعواه وهو
سماع البينة فرع سماع الدعوى هذا ولكن لو اظهر لجحوده وانكاره القبض اولا وجها مثل ان قال كنت نسيته او خفت ان لا تسمع دعوى التلف فيلزمني
المال فانكرت هل تسمع ذلك الكلام لا فيه تردد من حيث امكانه والحمل على الصحة وانه امين ومن حيث ان فتح مثل هذا الباب يصير سببا للبطلان كثير من الحقوق فتامل
ولعل الاول قريب وفي مجمع عد بل فيه ايضا اشارة الى مثله لو ادعى الرد بعد الجحود يعني قال قبضت بعد ذلك الزمان الذي انكرت القبض ورددته اليك وكان
ذلك ممكنا عادة لا يصدق يعني لا يقبل قوله ولكن تسمع بينته ودعواه لانه يمكن فرضا وما صدر منه ما ينافيه ويكذبه فلا مانع لسماع الدعوى والبينة
ولكن لا يقبل قوله بمجرد دعواه لانه خاين حيث ما دفع الثمن وقبض المبيع فرض تسليم المبيع والا لم يظهر لكونه خائنا وجها واما لو ادعى التلف بغير تفريط
بعد الجحود فيصدق اي يقبل قوله بيمينه لبرائه ذمته من رد عين الثمن ولكنه لما كان خائنا فيلزمه الضمان فيؤدي المثل والقيمة وان كان قوله مقبولا في دعوى
التلف لكن كان ذلك عند ظهور خيانته وبعده لا يقبل قوله كما هو مقتضى الاصل والدليل وكان قد خرج مع عدم
ظهور الخيانة للامانة عنه لزم السد وقد انتفى ولكن مع اظهار الوجه الصحيح
للانكار قريب كما مر فتامل قد تم بعون الله تعالى
ويتلوه كتاب الاجارة

ويشترط فيه لجواز تصرف المتعاقد فلا تمضي اجارة المجنون والصبي المميز وغيره ولا اجارة الولي في
لا المحجور عليه للسفه والفلس ولا العبد الا باذن المولى ملكية المنفعة اما بانفرادها او بالتبعية
للاصل ولو اشترط استيفاء المنفعة بنفسه لم يكن له ان يؤجر

# كتاب الاجارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ونوابعها وفيه مقاصد الاول في الاجارة وفيه مطلبان الاول في الشرائط ترك تعريف الاجارة لظهوره فانه غاية ما ذكر منها العقد المقتضي لانتقال المنفعة المعينة بعوض معين مع التراضي وقد يراد منها مجرد هذا الانتقال الذي هو ثمرته والبحث في التعريف انه خارج عن الفن بعد تحقق المطلوب خصوصا عن التعريفات اللفظية التي يفعلها الفقهاء للتذكر والتمييز في الجملة للعارف حتى تكون على بصيرة في الاحكام ومع ذلك يتعلق ان المراد بالاجارة في قولهم اجرتك ليس هذا المعنى الشرعي الذي اصطلح عليه الفقهاء وعدوه من العقود فلا يرد ما اورده المحقق الثاني في شرح عد ولا يندفع بالتعريف الثاني ايضا يقصد بلفظ اجرتك تمليك المنفعة المعينة في المدة المعلومة بعوض معين كما قاله في شرح عد ايضا وان المنتقل بعوض بالمنفعة و الوصية كذلك وعقد النكاح بمنفعة ما ان كان او منقطعا خارج عن التعريف اذ المقصود منه من جنس العقد هو ما يقتضي ذلك يكون ثمرته كما هو المتبادر ولو لم يندفع بما ذكرناه فيقيد بعقد شرعي موضوع لنقل المنافع الخ فلا يرد ما اورده في شرح عد على تعريفها الاشكال الاول **قوله** وفي شرائط **الاول** الصيغة في الايجاب اجرتك او اكريتك وفي القبول قبلت اراد بالشرائط هنا ما يعم الاجزاء التي هي الاركان والشرائط الخارجة التي لا يتحقق العقد الا بها فاولها الصيغة المشتملة على الايجاب و القبول مثل قبلت ورضيت ونحوهما قال في شرح يع لما كانت الاجارة من العقود اللازمة وجب انحصار لفظها في الالفاظ المنقولة شرعا المعهودة لغة وقال في شرح عد في بشرائطه كما اشترط في مثله من العقود اللازمة على ما سبق مثل العربية ووقوع القبول على الفور الخ فادعى الاجماع على كونه من العقود اللازمة في شرح عد وتوبه بعد وجدان الخلاف فيه الاصل في العقود هو اللزوم لقوله تعالى اوفوا بالعقود والمسلمون عند شروطهم ولكن ما عرفت لزوم ما ادعى لزومه في العقود اللازمة من العربية حتى في الاعراب والبناء والماضوية والمقارنة والالفاظ الخاصة وكذا دعوى انحصار لفظها في المنقول شرعا مع عدم وجود خبر في امثال ذلك نعم قال الفقهاء ذلك حيث جعلوا ما سماه لفظا اللغوي والاصطلاحي على ذلك من غير ذكر نقل في ذلك من الشارع ولو كان لنقلوا ولو نقل لوصل وهو ظ ومجرد ذكرهم ذلك لا يدل على الحصر ولزوم الشرائط اذ ليس بحيث الا ان يكون مجمعا عليه وقد عرفت ما فيه ولهذا اختلفوا في مثل انعقاده في تقديم القبول وفي انعقاد الايجاب بمثل ملكتك كذا او اعرتك الخ وتردد في شرح يع في مثل قوله بعتك هذه الدار اذا قصد الاجارة وان قال في شرح عد لو ثبت الاجماع على عدمه لا نسلمه على انا وبالجملة وغير ذلك ما فهمت اشتراط الصيغة الخاصة في العقود اللازمة عليهم ايضا يمكن ان يقال انه علم اللزوم هنا بالاجماع ويبقى الباقي على العدم والاصل عدم اللزوم وعدم نقل المال بخصوص الى اخر ولكن الاستدلال بمثله مشكل اذ يلزم رد جميع المختلفات مثل تقديم القبول وكون الواحد طرفي العقود وغير ذلك من الخلافيات في العقود وغيرها مع ان المشترط مثل المحقق الثاني لا يقول به على انه قد ثبت بانه قد ورد الاذن في الاجارة مثلا من الكتاب والسنة والاجماع قال في كرة هذا العقد جائز بالنص والاجماع قال تع فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن الى قوله تعالى يا ابت استاجره ونقل الاية ونقل قصة الخضر وموسى ع فوجدا فيها جدارا الاية والاخبار على ذلك ايضا كثيرة من العامة والخاصة كما ستسمع بعضها او بعقد فكلما صدق عليه عقد الاجارة يكون متبعا ولا شك في صدقه بتقديم القبول ومع اتحاد الموجب والقابل بل وعلى كل ما يفيد نقل المال بل ويدل عليه صريحا لفظ كان على ما هو مقتضى تعريفهم اياه والاصل عدم اشتراط شيء اخر مثل العربية والمقارنة و في العربية الاعراب والبناء وغير ذلك مما شرطوه ما ثبت بدليل وحرج واظن ايضا انه ينعقد بالمعاطاة كما تقدم في البيع وقد مر هناك ما يدل لكفى في قوله او لا يكفي ملكتك الا ان يقول سكناها سنة مثلا او اعرتك لا تنعقد بلفظ البيع لما كان التمليك مفيد الملكية فيما يضاف اليه فلو الى الدار مثلا فهم منه الانتقال للعين وليس ذلك باجارة كما عرفت فاذا اريد الاجارة بمثله لابد ان يضاف الى المنفعة مثل ان يقول ملكتك سكناه هذه الدار سنة بكذا ولا يصح اعرتك سواء اضيف الى العين او المنفعة بل لا معنى لاضافتها الى المنفعة لان معنى العارية اعطاء عين لينتفع بها المعطى مجانا فعنا فيها في معنى الاجارة لانه يقتضي العوض ولا يبعد اخراجها عن ظاهرها بما يخرجها عنه صريحا مثل ان يقول اعرتك هذه الدار سنة بكذا فانه يكون مجازا ظاهر القرينة ظاهرة بل صريحة بحيث لا يحتمل غير المجاز اذ لا مانع منه لغة ولا عرفا ولا شرعا كما في لفظ ملكتك نعم لو ثبت كون صيغة الاجارة متلقاة من الشرع وليس هذه منها الصحيح عدم الانعقاد بها ولا يكفي مجرد كونه عقدا لازما ودعوى ان التجوز بمثل هذا يخرجه عن كونه لازما كما في شرح يع في قوله وكذا اعرتك لتحقق القصد الى المنفعة مشيرا الى اتحاد وجه الصحة في الكل وهو قصد نقل المنفعة مع صلاحية اللفظ في الجملة والظ ان قوله واعرتك عطف على قوله ملكتك الخ وليس فيه استثناء الا ان يقول الخ اذ لا يخرج اضافة اعرتك الى سكناها من عدم الصحة بل لا معنى لها وقد مر ما يفهم البحث منه في عدم انعقاد ما يجري البيع مثل بعتك هذه الدار او منفعتها سنة بكذا لانه فهم الاجماع من كرة فان كان اجماعا فلا كلام ولكن فيه الكلام والا فالظاهر لا مانع من الانعقاد اذا علم القصد فان الظ انه يكفي مع صلاحية اللفظ في الجملة وان كان موضوعا متعارفا في الاصل لنقل الاعيان وهو وجه الرواية في شرح قوله ويشترط الخ وجهه ما تقدم بعينه من انه فلا يصح اجارة المجنون حال جنونه وهو ظ لعدم القصد ولا الصبي الغير المميز فانه بمنزلة المجنون والبهائم وكذا المميز مع عدم اجازة الولي ان ثبت كونه محجورا عليه واما مع الاذن فالظ الجواز كما في غيره من توكيله وقبول وصيته بالمعروف وغيرهما كما ورد به الرواية وقد تقدمت ولا المحجور عليه للسفه ولا يبعد هنا ايضا الجواز مع تجويز الولي لمجرد التكلم بالصيغة لا لتسليم المال والمنافع اليه بالاستقلال وكذا المفلس بالنسبة الى الاشياء التي حجر عليها ولا العبد الا باذن المولى وان قلنا انه يملك كما هو ظ الادلة كما مر غير مرة ان ثبت كونه محجورا عليه كما هو ظ كلامهم **قوله الثاني** ملكية المنفعة الخ دليل اشتراط ملكية المنفعة المؤجر اما بالاصالة بان يكون مستاجرا لها من غير اشتراط استيفاء المنفعة بنفسه بحيث يفهم عدم جواز الاجارة لغيره فلو شرط الاستيفاء بنفسه او عدم الاجارة لغيره لا يجوز للشرط واما بالتبعية بان يكون مالكا للاصل فيتبعه المنفعة

ولو آجر عبداً له ... على الإجارة العلم بها إما بتقدير العمل كخياطة الثوب أو بالمدة كخياطة يوماً
ولو جمعهما بطل وليس للأجير الخاص العمل للغير إلا بإذنه ويجوز للمشترك فإن عين مبدأ المدة وإن تأخر
عن العقد وإلا اقتضى الاتصال وتملك المنفعة بالعقد كما تملك الأجرة به وإذا سلم العين مدة يمكنه
الاستيفاء لزم الأجرة وإن لم ينتفع وكذا لو مضت مدة تمكن فيها قلع الغرس متن

كتاب الإجارة

والظاهر أن المراد بالكلية تصرفه وسلطنته على المنفعة بوجه شرعي بحيث له التصرف بمثل الإجارة ونحوها وإن لم يكن ملكاً مثل أن يكون وقفاً مع القول بعدم تملك
الموقوف عليهم **قوله** ولو آجر عبداً له الخ معلوم توقف صحة هذا على جواز الفضولي في الإجارة ومن تأمل أدلة دليل عليه إلا رواية عروة وفحوى البيع
والشراء **قوله** الثالث العلم بها إما بتقدير العمل كخياطة الثوب أو بالمدة كالخياطة يوماً أي الشرط الثالث كون المنفعة التي يقع عليها العقد معلومة
بين المتعاقدين بحيث ينتفي الغرر كما شرط في البيع ونحوه ولعل دليله ذلك ولا يبعد الإجماع وذلك إما بتقدير العمل المعلوم والمنفعة المطلوبة كخياطة الثوب
المعلوم بخياطة معلومة وحمل الدابة إلى موضع معين مع تعيين الحمل أو بالمدة المعلومة بحيث لا تزيد ولا تنقص كالخياطة يوماً أو ليلة أو شهراً **قوله**
لو جمعهما بطل أي لو جمع بين تعيين العمل والمدة بحيث يكون العمل يتم بتمام المدة مثل أن يخيط هذا الثوب في هذا اليوم بمعنى أنه لا يزيد أحدهما على الآخر بطل
لأنه غرر ولأن استيفاء العمل في تلك المدة فقد لا يتفق بل اتفاقه نادر فكأنه استيجار لما لا يقدر عادة نعم إلا أن يكون العوض فعلاً في تلك المدة وإن ذكرها
للمبالغة فلا يبعد الصحة كما نقل عن المختلف لعدم المانع ووجود المقتضي **قوله** وليس للأجير هو الذي يتعين عمله بالزمان المعين الشخصي الذي يجب
صرفه مستغرقاً في العمل الذي استؤجر عليه لأنه إذا وقعت الإجارة على عمله في مدة معينة صارت منفعته المطلوبة في تلك المدة للمستأجر فلا يجوز له صرفها في عمل
أحد غير المستأجر عليه وصرف زمانه المستأجر فيه في عمل غير العمل الذي استؤجر عليه لأنه ينافي الإجارة إلا التعليم والتعلم مع الخياطة وكذا العقد نحو
ما لا ينافيه بوجه وهو ظاهر وليس هو كالتكلم مع عبد الغير بغير إذنه بالإذن الفحوى كما قاله الشهيد الثاني ولا يجوز لغيره أيضاً استعماله فيها ينافيه وهو ظاهر ويمكن
فهمه من بعض الأخبار مثل ما في صحيحة إسحق بن عمار قال سألت أبا إبرهيم عن الرجل يستأجر الرجل بأجر معلوم فيبعثه في ضيعته فيعطيه رجل آخر دراهم ويقول اشتر
بها كذا وكذا وما ربحت بيني وبينك فقال إذا أذن له الذي استأجره فليس به بأس فإنما أمسك بعينه مما على الناس بعينه لا إذن فيمكن حمله على التحريم مع
كونه أجيراً خاصاً فتأمل بخلاف الأجير المشترك والمراد به الذي استؤجر على فعل شيء فإنما أمسك بعينه بها أن يعمل عملاً معلوماً في زمان معين كل يوم أما مع تعيين
المباشرة أو مطلقاً فإنه يجوز له العمل لغيره أيضاً لأنه لا يجب عليه أن يعمل ذلك العمل بنفسه أو بغيره في زمان أو دفعاً إنما عمل آخر لغيره وما ملك المستأجر عمله ومنفعته
بل له عليه ذلك العمل مطلقاً إلا أن تكون هناك قرينة دلت على كونه في زمان خاص كما قيل في الحج فيصير أجيراً خاصاً أو قلنا بوجوب العمل حين الفراغ من العقد
عدم تعيين الزمان والمباشرة فإنهما يرجعان إلى الخاص فلا يبطل الثانية إلا أن تكون للعبادة إن قيل بعدم الصحة للإجارة الثانية لو اشتغل بغيرها والفرق بين
الأجير الخاص والمشترك وبين المالك وعدمه بين العبادات وغيرها فافهم والظاهر أن ما وقع للأجير الخاص الإجارة بغير إذن المستأجر تكون باطلة إلا أن يرضى بأنه
وإنه مثله فإنه إذن فصحت مع الشرائط فلو عمل بغير إذنه يكون أجرة مثله له ثم اعلم بأن الأجير الخاص لا يجوز له العمل لغيره كما مرّ إلا ما استثني وحيث أنه يجب له العمل فلا يجوز صرفه لغيره ومرجعه إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وأنت تعلم أن الضد الخاص فلا يبعد منع ذلك من القائل به فتأمل **قوله** فإن عين مبدأ
المدة الخ يعني إذا استأجر على عمل في مدة معينة فإن عين مبدأها صح ولزم الابتداء من المعين وإن تأخر المبدأ عن وقت الفراغ من العقد إذا لم يكن العمل إلى تلك المدة
جائزاً بأن يكون الأجير مشغولاً ذمته للغير وكذا لو كانت العين مشغولة بأن تكون مستأجرة ودليله عموم أدلة جواز الإجارة وعدم المانع إذ ليس إلا التأخير ولم
يثبت كونه مانعاً لا عقلاً ولا نقلاً والأصل عدمه خصوصاً إذا لم يكن العمل جائزاً بعده نعم قد يحتمل لزوم الابتداء حين الفراغ من العقد بناء على العرف ولهذا مضى
الإطلاق إليه ولهذا اشترط في التوكيد جواز العمل للوكالة حين الوكالة ولكن عموم الأدلة والأصل يدل على عدم الاشتراط ولولا نقل الإجماع وعدم القول بعدمه
لكان القول هناك أيضاً متعيناً أو ينصرف الإطلاق لا ينافي التأخير مع التعيين **قوله** وإلا اقتضى الاتصال وإن لم يعين مبدأ المدة اقتضى العقد كون
ابتدائها متصلاً بالعقد فيكون أولها من آخر العقد لأنه مقتضى العرف بحيث صار موضعاً عرفياً فكأنه قال آجرتك شهراً يكون أوله حين الفراغ عن العقد فلا
يحتاج إلى التقييد حتى لو لم يفعل لبطل كما هو مذهب البعض كما يفهم ومختاره وإن كان أحوط خروجاً عن الخلاف ولا يبعد البطلان على تقدير الإطلاق وعدم العرف
للجهالة ولا يحتمل الصحة والاختيار إلى العامل ما لم يؤد إلى التأخير المحال عرفاً مثل أن يستأجر للعمل من دون تعيين زمانه والأصل وعموم الأدلة دليله وكذا
لا يبعد البطلان مع الإطلاق واقتضائه الاتصال والعقد إذا كانت المنفعة بعد العقد مستحقة للغير لأنه كالإجارة للمستأجر ويحتمل في الإطلاق كون الابتداء بعد
خروج تلك المدة خصوصاً مع جهل الموجر فينصرف كون أولها إلى المدة التي يجوز إجارته عملاً بمقتضى عموم أدلة صحة الإجارة وأصل عدم اشتراط كون أولها
من حين العقد ونحو ما إذا لم يكن تلك المدة مستحقة بانقضاء العرف مع الإمكان ويبقى الباقي **قوله** ويملك الخ أي إذا تم العقد صار المنفعة مملوكة للمستأجر
كما كان مملوكاً من قبل الموجر يفعل بها ما يريد في المدة المعلومة فيجب تسليمها بتسليم الى ما إليها كالعين المستأجرة لعين ما تقدم ويمكن جواز منع كل واحد
عما في يد صاحبه الذي انتقل إليه حتى يتسلم حقه كما قيل في البيع والشراء هذا في غير العمل مثل الخياطة فإنه يجب عليه العمل ولا يجب تسليم الأجرة إلا بعد العمل
وقيل بعد تسليم الثوب إلى مالكه فكذا وهو مختار الشهيد الثاني ويحتمل إن لم يكن في ملكه فإنه تحت يده والظاهر الوجوب مع الطلب في كمال العمل لأنه يملك الأجرة
بالعقد فإنه لا خلاف فيه ولا مانع سوى كمال العمل للطلب في الاستيفاء وقد حصل فلا دليل والأصل يقتضي عدم مانع آخر وشرطيته للتسليم حتماً قيل إنه لا يجوز تسليم
أجرة للوصي له الأجنبي في العبادات إلا مع إذن الموصي صريحاً وفحوى إلا أن يكون العمل موقوفاً عليه كالحج فلو امتنع يمكن فسخ الأجير بل أخذه ضرراً وإن كان
أيضاً موماً لكل للأجرة ونظيره القائلة في البناء إن كانت عيناً والفرض بين العمل ومنفعة الأعيان كالدار وسواء أن العمل مقدور للعامل فيعمل ثم يأخذ
حقه بخلاف المنفعة فإنما إنما يستوفى باستعمال المستأجر مع مضي الزمان وليس على الموجر إلا تسليم العين وقد فعل وليس إليه استعماله وإمضاء الزمان وفيه
تأمل فافهم فكأنه لا خلاف فيه **قوله** وإذا سلم العين الخ وجه لزوم الأجرة بعد تسليم العين إلى المستأجر للاستيفاء مع علم ما يمنع من ذلك من
المستأجر للانتفاع مع عدم ما يمنع ذلك من جانب الموجر ومضي مدة يمكن الاستيفاء وإن لم يستوف ولم ينتفع بل اللزوم بمجرد وقوع العقد ورفع اليد
كما مر وكذا لزوم أجرة الآلة لو استأجرها لقلع الضرس أو استأجره ... الذات ... مدة يمكن القلع مع بقاء ... ولكن ... بسرعة ... القلع

نعم فايجاب اجرة اخرى له لا تخلو عن اشكال وليس ببعيد اذا مضت مدة يكون لها الاجرة في مثل تلك المدة فقد بخلاف ما اذا كان الاجير حرا فانه لا يلزم الا
حتى يعمل ما قرر بعد بهم ان منافع الحر لا يضمن الا بالاستيفاء بخلاف غيره والاصل دليله مع عدم ظهور الخلاف فتم نعم لا بد من ان يتأذى عن القلع بعدها
قوله ولو زال الالم الخ اي لو زال الضرس بعد العقد لكن قبل مضي زمان يمكن القلع فيه عادة لم يلزم اجرة الآلة ولا العبد لان الاجرة موقوفة على الفعل
او على مضي زمان يمكن الفعل وصحة العقد في ذلك الزمان وهنا ليس كذلك فلو عرض البطلان على العقد بطلت الاجرة ببطلانه فلا يلزم شيء وهو ظ كما لو بطل العقد
بتلف العين المستاجرة بعد العقد قبل مدة يمكن استيفاء منفعتها عادة ولو كان بعد مدة يمكن الاستيفاء في الجملة بطل العقد في الباقي ويلزم اجرة ما مضى من
الزمان بالنسبة قوله ولو استاجر الخ اي لو استاجر ارضا للزراعة ولا يمكن زراعتها لعدم حصر الماء اي لعدم قطع الماء عن تلك الارض بحيث يمكن زرعها لم
له لم يجز تلك الاجارة لعدم الانتفاع المط فكانه استاجر ما لا نفع له ومن جملة شرط العين المستاجرة ان تكون مما ينتفع بها فهو عرى بل اعظم من سفه وتضييع
للمال لو كانت مما ينقطع عنها الماء لكن بالتدريج شيئا فشيئا لم يجز ايضا للجهالة الموجبة للغرر ايضا اذ لم يعلم اي مقدار ينقطع عنها الماء ويصلح للزراعة ولو علم
واستاجر ذلك المقدار لصح مع الزراعة بغير نزاع قوله ويشترط الخ دليل وجوب العلم بالمحمول اما بمشاهدة او كيله او وزنه ظ وكذا الراكب والمحمل الذي يجلس فيه الراكب
اما ان يكون متعارفا معلوما لا تفاوت فيه فيبنى على ذلك وكذا تعيين السير الا ان يكون معلوما عرفا وكذا تعيين منتهى السفر وكذا تعيين الدابة الحاملة والمركوبة
او الوصف الرافع للجهالة الا ان يكون المستاجر في الذمة يعني انه استاجر لحمل هذا مثلا على شيء الى الموضع الفلاني فلا يحتاج الى وصف ومشاهدة نعم يجب عليه
الى محل الشرط على وجه لا يضر اصلا فيضمن قوله ويلزم على الموجر الخ اي يلزم على موجر الدابة الات الركوب كالقتب ورحل الحمل والحزام اي ما يشد على الحمل او تحته
لضبط الرحل ورفع الحمل وشده على الدابة واعانة الراكب للركوب وللنزول في المهمات ولو تكررت مثل الطهارة والصلوة وغير ذلك مما يقتضيه العرف الا ان يكون
عرفا يقتضي عدم ذلك فيتبع وكذا مشاهدة الدولاب للمستاجرة وبيرها ومحل دوران الدابة وعينها مما لا بد ويتغير بها الاغراض وكذا مشاهدة الارض المطلوب حرثها او
الظاهر لعلها يكفي وتعيين وقت السير مع عدم العادة كما في الحاج ينبغي تعليمه كذا في المنتهى فانه من تتمة استيجار الدابة ويشترط مشاهدة العقار المستاجرة او وصفه
بما يرفع الجهالة وتعيين ارض البئر التي استوجر لحفرها فانها تتفاوت بالصلابة واللينة وقد ذكر طول البئر وسعتها وجها لكل عند الغرر بما قالوه فتدبر ولو
حفر بعضها ثم انهدم لم يجب على الاجير ازالته انما الهدم بل عليه الحفر المقرر معه ازالة التراب الخارج لا غير وهو ظ قوله ولو حفر الخ اي لو حفر بعض البئر ثم تعذر حفر
الكل بانهدام ونحوه او ابطل صاحبه رضى الاجير فيقسط ما عمل او عجز الاجير الظ انه يرجع في الكل الى الاجرة بنسبة ما فعل اي يأخذ من المسمى ما نسبته اليه كنسبة اجرة
مثل ما عمله الى اجرة المثل وهو ظ وفاقه مثله قوله ومشاهدة الخ اي لا بد لعقد الرضاع من مشاهدة الصبي المرتضع الظ انه يكفي هنا ايضا الوصف وكذا المرضعة
ولا يشترط اذن الزوج في انعقاد عقد الرضاع لزوجته الا مع منع حقوق الزوجية مثل المضاجعة ويحصل ما ينفر منه الطبع من كثرة الارضاع اذا كان
مستلزما لذلك خارجا عن العادة قوله ولا يجب الخ اي لا يجب ان يقسط اجزاء الاجرة المعلومة على اجزاء المدة في العقد بان يقول نصفها لنصفها وعشرها لعشرها
ونظهر الفائدة بانه ان تعذر العمل وبطل بوجه فان قسط فلو كان له نصفا وان كان بحسب النفع ادون او اكثر بخلاف عدم التقسيط فيمكن بالنسبة كما
تقدم فتامل قوله ويجوز الخ لا مانع منه عموم ادلة المسجد والاجارة مع عدم ظهور مانع يقتضيه فالمراد بالملكية في المسجد ونحوه هو ملكية المنفعة ولكن في بعض قيود
المحقق الشيخ على انه لا تثبت حرمة المسجد كانه يريد انه يصير مثل المسجد الذي يفعله الانسان في داره مع بقائه على الملكية فيحصل ثواب المسجد وبعض احكامه من عدم لبث
الجنب وحال النجاسة لكونه وقفا وهو محتمل ولكن الظ هو الاول من كلامهم ولم يجدوا نقلا الا عدم كون الاصل وقفا وما نعرف اشتراطه وان كان ظ عبارة
ذلك فتامل قوله ولا ندري الخ اي يجوز استيجارها لا شك فيه ذلك لو حصل منها نفع محلل مقصود للعقلاء شرعا قوله ولو زاد الخ اي لو زاد في المحمول بمقدار
معين يحمل على الدابة تحصل عليه ضرر من الحمل فان لم يكن الحمل زائدا فلا ضمان ولا اثم على صاحب الحمل وان كان خارجا عن طاقته فالاثم على صاحبه القادر على
منعه العالم به وان كان زائدا فان كان المعتبر الموجر الذي هو صاحب الحامل فلا ضمان ايضا وعليه رد الزائد الى صاحبه بل في مكان الذي حمله عنه ان اراد مالكه
وان كان المعتبر هو المستاجر صاحب الحمل ضمن اجرة الزائد ونصف الدابة ان تلفت ونصف ارش النقص والعيب ان حصل ويحتمل ضمان الجميع حينئذ الاول
انه حصل بالزائد والاصل فيكون مناصفة ووجه الثاني انه حصل بسبب الثقل لاحتمال انه لو لم يكن زائدا لم يحصل ولكن الاصل عدم الضمان وبراءة الذمة
عدم الغرامة ينفي هذا الا فيما تحقق وليس بمحقق استناده الى الزائد لاحتمال تاثير الاصل بل الظ ذلك فيحتمل الثالث وهو بالنسبة فتامل والاحتياط هو الوسط وان
كان الاخير هو مقتضى الدليل ويحتمل ايضا ان يقسط على الزائد على ما علم انه لو كان الحمل ذلك فقط لم يحصل بها الضرر ثم بالنسبة وكذا الحكم لو كان غير
ضعوا اجنبي هذا ان كان بغير اذنهما والظ انه كذلك مع الاذن واحتمال العدم فيكون على الاذن ان كان الاذن منهما فلكونهما معتبرين معا وحاضرين
في الاعتبار فيحتمل كونه بحضور صاحب الدابة وكذا صاحب الحمل والاصل يقتضي الاول والاحتياط والعدل يقتضي الثاني ويحتمل تقسيط الضمان بالزيادة
عليهما فتامل قوله ولو قال الخ من غير تعيين المدة مجموعا بان قال كلما جلست في البيت فاجرة كل شهر كذا قيل تبطل للجهالة بجميع الاجرة والمدة حين العقد ومعرفتها
شرط ويلزم اجرة مثل ما سكن وقيل صح في شهر ويلزم في الزائد اجرة المثل ان سكن وهو مختار وابن الجنيد فانه معلوم وقوع العقد عليه بثمن معلوم وانما الجهالة
في الزيادة ومنعا فلا يمنع ذلك من صحته في شهر ويشترط العلم المذكور في جميع المدة والاجرة ينفي الاول ويضعف الثاني ولكن دليله غير ظ والاجماع
عموم ادلة الاجارة وعدم المانع وصحته في جميع الابنية تدل على الصحة في الشهر الاول بل في الكل فيحتمل احتمال ثالث وهو الصحة في كل ما يلبس واشتراط العلم
يمنع من هنا غير معلوم لا غرر ولا ضرر اذ كلما جلس شهرا يعطي ذلك وهو صحيح في بضعة على هذا قوله فان الخ فقد تقدم في الذرة الفارسي بالواحد وبهذا
المسئلة كما يفهم في دليل الظ بطلانها لكونها جعالة لا اجارة باطلة مستلزمة للضمان واجرة المثل الاحتمال ينفي ذلك وان التصرف انما
كان بالاذن وان بطلت الاجارة وقد رضى بالتصرف بالمقدار المقرر فلا يلزم الضمان ولا اكثر مما رضى ولا اقل منه ونقل عن ابن ادريس انه يصح جعالة وقد

كتاب الاجارات

الرابع العلم بالاجرة اما بالكيل او الوزن ويكفي المشاهدة فيهما على اشكال في غيرهما ومع الاطلاق او اشتراط التعجيل فهي معجلة ولو اجلت بحسب الشرط اما في نجم او نجوم بشرط العلم ولو وجد بها عيبا تخير بين الفسخ والعوض ان كانت مطلقة وبين الفسخ والارش ان كانت معينة

المعقول الثاني يعني اذا قصد الكون معه فانه هو حسن بما اعرض لقصد الجعل دخلا على الاحتمالية واحتاط عالما كالعواية على الصحة في المسئلتين الاثنا عشرية
في اجارة موسومة على الظاهر وما اشرنا اليه وبعض الاخبار صحيحة ابي حمزة كانه لما ان التقدم عن ابي جعفر قال سئلته عن الرجل يكتري الدابة فيقول اكتريتها منك الى
مكان كذا وكذا زيادة وسمى ذلك قال لا باس به كله الى ان قال لا وانحو ذلك وقريب منها رواية منصور بن يونس وكلاهما في اجارة بيت منصور واضح عند الشيخ وقد عنه
قوله الرابع الخ لا اشكال في اشتراط العلم بالجملة في الاجرة اما كيلها ووزنها ففيه خلاف والمصنف استشكل هنا في كفاية المشاهدة عنهما وعدم الاشتراط مستحسن نعم ومعه
عن جماعة والاشتراط عن ابن ادريس وانه مفهوم النهاية والاصل وعموم ادلة الاجارة وعقد دليل صالح للاشتراط بدليل الاول اذ دليل الغرر المنفي في البيع على ما نقل عنه
فلو صح كان دليلا في البيع فقط الان نعلم ان السبب الغرر فقط من حيث هو وانه الموجب للفساد فهو موجود هنا عن فيه فكان دليلا على الثاني ايضا ولكن في اثبات
ذلك كله فان المراد المنفي غير واضح وكذا علته فقط ووجوده هنا محل اذ يعلم انتفاؤه في مشاهدة غير المكيل والموزون بالاتفاق فالظاهر انه يكفي العلم بالمشاهدة في
المكيل والموزون والمعدود والمذروع بالطريق الاولى ويؤيده بطلان القياس وكون الاجارة غير بيع عندنا وقال في الشرح فظاهر الحديث ورد في البيع والاجارة محمولة عليه عند
بعض العامة لانها بيع واما عندنا فلا اذ في الامر طريق المستلزمين الخ وقاعدتهم عدم امكان اثبات الاتحاد بحيث لا يكون قياسا باطلا وضميرهما في غيرهما راجع الى
الكيل والوزن المفهوم من الكيل والوزن قوله ومع الخ الظاهر عدم الخلاف في ان الاجرة معجلة غير مؤجلة مع اطلاقها ومع شرط التاجيل كعدم الخلاف في التعجيل مع شرطه
وصرح في كره بعدم الخلاف في المقيد بل في المطلق ايضا يملكها الموجر بنفس العقد ويستحق استيفاءها اذا سلم العين الى المستاجر عند علمائنا اذا لم يشترط التأجيل
ويمكن التسلط على الفسخ على تقدير التخلف كما هو مقتضى الشرط المذكور في العقود اللازمة على ما تقدم في البيع واختار الشهيد الثاني في شرح الشرائع انه هل يتوقف
على تسليم ما في يده بما يعمل فيه مثل الثوب وعلى اتمام العمل فقط وذلك لا ينافي التعجيل المراد هنا فان المراد التعجيل الذي هو مقتضى العقد بعد التسليم ونحوه لا تأجيل اجلها
ولعله لا خلاف في التعجيل ح كما مر ونسبه الى اقتضاء العرف في ذلك في ترك التاجيل فانه لو كان مؤجلا لذكر الاجل كما هو العادة وانه لو كان مؤجلا لزم الاجال لانه كثمن المبيع وعوض
سائر العقود فيجب التسليم مع الطلب بلا تأخير ويدل عليه الروايات ايضا مثل حسنة هشام بن الحكم لابراهيم عن ابي عبد الله في الحمال والاجير قال لا يجف عرقه حتى تعطيه
اجرته ورواية اخرى عن شعيب قال تكارينا لابي عبد الله قوما يعملون في بستان له وكان اجلهم الى العصر فلما فرغوا قال لمعتب اعطهم اجورهم قبل ان يجف عرقهم ولا
يبعد ان في الطريق حنان وشعيب مشتركين واما تعجيل المنفعة في زمانها مع التعيين ومع الاطلاق فلا شك في التعجيل اذا كان مثل منفعة دار او عقار متصلا بما بعد العقد
لما تقدم من اقتضاء العرف ذلك الا بلزوم البطلان الا مع القرينة فهو كالقيد يحتمل الصحة ايضا كما مر وبالجملة في جميع ما هو معتبد بزمان يجب في اول ذلك الزمان وقد عرفت
ان ولا يبعد العقد بالاتصال مع الاطلاق واما اذا كان منفعة دابة للحمل مثلا مع الاطلاق وعدم القرينة فهو كذلك مع تعيين الزمان واما مع عدمه فيمكن ان يجب التسليم مع الطلب
كما تقدم واما اذا كان عملا مثل بناء وخياطة وصوم وصلاة فيمكن ذلك ايضا مع عدم التعيين واما معه فالظاهر الوجوب في اوله كما تقدم ونقل في شرح الشرائع قال في بعض
تحقيقاته ان الاطلاق يقتضي التعجيل في كل الاجارات اذا كانت متعلقة بشخص معين محتجا بان الاطلاق ينصرف الى التعجيل كما في الحج حتى قال انه يصير كالاجير الخاص
منهيا عن عمل غيره ويفسد ذلك العمل وان وقع عقدا اخر وكان يبطل ومنع ذلك في شرح الشرائع باصل عدم الفورية وان الامر المتوجه اليه بعد العقد لا يقتضي الفورية كما هو
مذهب المحققين في الاصول وعلى تقديره لا يلزم الا اذا كان الامر مستلزما للنهي عن الضد الخاص وانما يستلزم الضد العام والامر الكلي لا الافراد الخاصة وعلى تقديره
النهي في غير العبادات لا يدل على الفساد قلت ان ثبت هنا لعرف وقرينة فلا كلام والا ينبغي تقييده باصل براءة الذمة كما في شرح الشرائع ان ذلك في منفعة الدار ونحوها او
عمل الدابة ايضا ولكن العرف يقتضي في المنفعة اتصال المدة وفي الدابة يمكن حواله الى العادة فلا يجب التعجيل ولا يجوز التأخير بحيث يعد مهملا ومضيعا وعلى تقديره
الاشتغال والشروع فالظاهر انه يكفي كونه بحيث يعد شارعا في الجملة فلا يجب السعي التام والتعجيل وان كان احوط بل كاد ان يكون واجبا في الجملة خصوصا العبادات فان حصول
براءة ذمة الميت والاجير امر ضروري وقد يعرض الموت فيشكل الامر بانتقال الامر الى وصيه فوصي الميت لا وليه الاجارة وتخفى الامر مشكل والله الموفق ولهذا
يوجب بعض المبادرة على الوصي ولا شك في الوجوب اذا كان ما يوصى به فوريا مثل الزكوة والحج او دلت قرينة على ارادة الاستعجال بل القرينة موجودة دائما فان مقصود
الموصي فعل ما يوصى به مستعجلا لينتفع به وان لا يهمل مثل ما اهمل هو الا ان يتسلسل الا ان التأخير في الجملة بحيث يقتضي العرف بعدم نفيه لا باس به وح فالظاهر وجوب التعجيل
على الوصي والعامل فيه ثم اعلم ايضا ان الشهيد الثاني في شرح الشرائع اختار عدم وجوب اقتضاء الاطلاق التعجيل في تسليم المنفعة بل ابطل العقد مع الاطلاق وعدم القيد
والقرينة محتجا بان الاطلاق لا يقتضي معينا فيشترط ذكر المدة ومع اقتضاء الامر الفورية كما قيل ثم اوجب تعجيل الثمن في اول وقت التسليم وهو بتمام العمل وتسليم العين في
محتجا بانه يجب تسليم العوض عند تسليم المعوض كما هو مقتضى المعاوضة فيه تامل لما عرفت من اقتضاء العرف الاتصال باول العقد ويؤيده الاصل والشهرة في
الاخبار فان الظاهر من عدم ذكر الابتداء فيهما الصحة والاتصال والظاهر انه يجب تسليم الاجرة باتمام العمل الملكية وعموم الرواية وقد مر ويؤيده الوثوق انه يحصل
العقد مع الطلب ثم ان في قوله لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ما قد عرفته مرارا انه يقتضيه وان تسليمه في الامر الكلي الذي هو الضد العام كما قرر مستلزم
للضد الخاص وهو ظ وكذا في قوله لا يدل على الفساد في غير العبادات لان النهي متوجه على عدم صحة الوقف لعقد اخر فانه ينصرف الى ما نهى عنه وهو مقصر
بالعقد كالحج وقد سلمه فلا معنى للمنع نعم يمكن المنع ولا كما فعله فيه وهو كما في الاجير الخاص عنده وقد سلمه الا ان يفرق فتامل فيه ولا شك ان ما ذكره الشهيد احوط بل
انه المتبادر في امثال هذه العقود خصوصا للعبادات الفورية الا مع القرينة وان لم يكن الامر مطلقا للفورية ولا شك في عدم التعجيل للواجب ولو دلت القرينة على ذلك
قوله ولو اجلت الخ ان لم يكن مطولا معجلا يكون مؤجلا بحسب ما شرط من الاجال فان شرط اجلا واحدا للكل يلزم ذلك وان تعدد الاجل يلزم بعد كل اجل معين ما عين له من الثمن
قوله ولو وجد الخ وجه التخيير بين الفسخ والعوض ان كانت الاجرة المطلقة معينة ان المطلوب هو تعيين ما اطلق في قبض المستحق كالزكوة فحينئذ له الفسخ لكون المعينة معيبة
وله الابدال بالصحيح الذي هو مقتضى العقد وهو غير واضح فانه مطلق غير معين ولا يلزم التعيين بما ذكر مع كونه معيبا وهو مقتضى الاصل والاستصحاب في الاكان
له الارش والفسخ الا انه الظاهر ان في الاطلاق له العوض فقط فان تعذر ولو يفوت بعض المنافع المتعذر بالتأخير يكون له الفسخ والارش كما بالدليل بما تقدم في المبيع

ويجوز ان يؤجر ما استاجره او بعضه باكثر من مال الاجارة ولا يجوز باكثر منه مع ا
التساوي جنسا الا ان يحدث حدثا او يقبل غيره بانقص مما تقبل بعمله الا مع الحدث على رأي

المعيب ويمكن اختصاص المبيع بالحكم للملية فيكون هنا الفسخ فقط بل ويمكن الانفساخ ايضا لعدم وقوع الرضا به فيكون العقد كالعدم فتأمل قوله ويجوز الخ الظاهر عدم
الخلاف في جواز ان يؤجر الدار التي استأجرت مثلا على تقدير عدم اشتراط استيفاء المنفعة بحيث يمنع تلك الاجارة وعدم قرينة معينة لذلك بل وشغل الاجارة بحيث
صارت المنفعة ملكا للمستاجر كالموجر فيفعل فيها ما يريد قال في التذكرة لو استأجر دارا او دابة وغيرهما من الاعيان التي يصح استيجارها جاز له ان يؤجرها من غيره عند علمائنا
اجمع الخ ولكن قيل ولكن لا يسلم الى المستاجر الثاني الا باذن المالك لتعين حتى لا يكون ضامنا لها وما عرفت دليله فتأمل والظاهر عدم الاشتراط وعدم الضمان بل وفيه تأمل لا
وللاذن بالاستيجار رضا فيجوز له ان يؤجرها باقل مما استاجره وبالمساوي من غير نزاع وخلاف في الاصل والقاعدة وادلة جوازها يقتضي جوازه باكثر من الاجرة و
ان كان بجنسها ايضا وان لم يحدث حدثا من عمارة وشبهها فانه في التذكرة وهو مجوز عند اكثر علمائنا وحمل الرواية المانعة على الكراهة قال في التذكرة قال الشيخ ره لا يجوز
ان يوجر المسكن ولا الخان ولا الاجير باكثر مما استأجره الا ان يوجر بغير جنس الاجرة او يحدث ما يقابل التفاوت وكذا لو سكن بعض الملك لم يجز ان يوجر الباقي
بزيادة عن الاجرة والجنس واحد ويجوز باكثرها لرواية الحلبي عن الصادق ع كانها حسنة لابرهيم عن ابي عبدالله قال لو ان رجلا استاجر دارا بعشرة دراهم وسكن
بيتا منها واجر بيتا منها بعشرة دراهم لم يكن به باس ولا يواجرها باكثر مما استاجرها الا ان يحدث فيها شيئا ورواية ابي بصير في الكافي قال قال ابو عبدالله اني لاكره
ان استاجر رحى وحدها ثم اواجرها باكثر مما استاجرها الا ان يحدث فيها حدثا او تغرم فيها غرامة ولا يخفى انها لا تدل الا على تمام المط بل الاولى تدل على عدم
استيجار الدار باكثر مما استاجر الا ان يحدث شيئا بل بعد سكون بيت منها فلا تدل على غيرها وعلى كون الحادث يقابل التفاوت بل يبقى ان دلت شيء يكفي ولا على
اختصاص المنع بالجنس الا ان يؤخذ من الاكثر فتأمل مع انها ليست بصحيحة لوجود ابرهيم مع اشتراك حماد والحلبي وان كان الظ انهما الثقتان فتأمل والثانية غير
صحيحة لوجود عثمن بن عيسى عن زرعة عن سماعة ولا صريحة بل ليست الا على مط الشيخ الذي ذكر سابقا ولفظ اكره مؤيد للحمل على الكراهة فهو غير بعيد واما الذي
يدل على التقبيل باقل ما قبل مع عمل فهو روايات كثيرة مثل صحيحة ابي حمزة عن الباقر ع قال سئلته عن الرجل يتقبل العمل فيقطعه ويعطيه من يخيطه ويستفضل
قال لا باس قد عمل فيه هكذا في شرح الشرائع لكن ايضا واظنه غلطا فان صحيحة ابي حمزة على ما رايتها في يب هكذا عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الرجل يتقبل العمل فلا يعمل
ويدفعه الى اخر يربح فيه قال لا وذكر لا باس وجعلها دليلا على الجواز ونقل هذا المتن بعينه بسند صحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع الا انه زاد بعد قوله لا الا
ان يكون قد عمل فيه شيئا نعم ذلك مذكور بعينه الا زيادة لفظ الخياط في صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن الرجل الخياط يتقبل العمل فيقطعه ويعطيه من يخيطه
ويستفضل قال لا باس قد عمل فيه وهذا هو دليل الشيخ ولكن لا تدل الا بالمفهوم وقريب منه رواية اسحق بن عمار الاتية مع عدم الصحة وغياث بن كلوب البتري وغيرها
مثل رواية حكم الخياط قال قلت لابي عبدالله اني اتقبل الثوب بدرهم واسلمه باقل من ذلك لا ازيد على ان اشقه قال لا باس بذلك ثم قال لا باس فيما تقبلت من عمل ثم استفضلت ودلالتها
ظ الخ ولكن حكم مشترك كانه ابن ابي ميل لانه قال النجاشي حكم بن ابي الخياط وهو مذكور في الفهرست ايضا من غير توثيق وغيره مذكور في صدر الاول في باب الخياط فلعل
اراد في لف بقوله في الصحيح عن حكم كونه صحيحا اليه فتأمل ورواية علي الصائغ قال قلت لابي عبدالله اتقبل العمل ثم اقبله من غلمان يعملون معي بالثلثين فقال لا يصلح ذلك
الا ان تعالج معهم فيه قلت فاني اذيبه لهم قال فقال ذاك عمل فلا باس ودلالتها الا انها الا ان الصائغ كانه علي بن ميمون الصائغ كان مجهول نعم فيه من الرجال يفهم
وقال ذكر عنه حاشيته بعيد ويذكر في الطريق ايضا ابن مسكان ولكن الظ انه عبدالله ونقل علي بن نعمان عنه وفي خبر مجمع قال قلت لابي عبدالله اتقبل الثياب
اخيطها ثم اعطيها الغلمان بالثلثين فقال اليس تعمل فيها فقلت اقطعها واشتري لها الخيوط قال لا باس وهذه الاخبار صريحة في انه يكفي ادنى العمل وما نص عليه لا الذي
نقل عن الشيخ في كرة من اجاب ان ما يقابل التفاوت في اجارة المسكن وحسنة ابي المغرا عن الصادق ع في الرجل يستاجر الارض ثم يواجرها باكثر مما استاجرها فقال لا باس ان
هذا ليس كالحانوت والاجير ان فضل الحانوت والاجير حرام في دلالتها على تمام مط الشيخ تامل بل يدل على الجواز في الجملة والظ عدم الباس مط الا في الحانوت والاجير
مع غير عمل تام والجمع بين الادلة وعدم دليل صالح للمنع مط والنص في جميع ذلك الادلة وجواز تصرف المالك في ماله بما يريد والاخبار ثم اعلم ان الشارح قال
اعلم ان روايات اصحابنا دالة على المنع في البيت والخان والاجير لا على المنع في غيرها فينبغي الاقتصار على مورد المنع وهو ظ مذهب محقق الدين في يع حيث عد الثلاثة
وانت قد عرفت ان المنع في الحانوت والرحى ايضا موجود بل في غيرها ايضا مثل موثقة اسحق بن عمار لغياث بن كلوب البتري الثقة على ما قيل عن جعفر عن ابيه ان اباه
كان يقول لا باس ان يستاجر الرجل الدار او الارض او السفينة ثم يواجرها باكثر مما استاجرها به اذا اصلح فيها شيئا وغيرها ايضا الا انها غير صحيحة ولا صريحة
في المنع لكن الظ ان الشيخ قد يستدل بمثلها ويجمع كما نقل فتأمل وان كانت بعض الروايات تدل على اختصاص المنع بالاجير والحانوت كحسنة ابي المغرا المتقدمة وان المنع
ليس في البيت بل في الدار وقال في تلك المسكن كالشيخ ويمكن ان يكون الدار المراد ايضا انه قال في تلك مثل ما نقل عن الشيخ سابقا من ان المنع بالاكثر في الجنس والروايات
خالية عنه وقد عرفت ايضا ان مفاد الروايات ما يصدق عليه العمل والحدث لا ما يقابل التفاوت كما قاله الشيخ على ما نقل عنه سابقا الا ان يكون المراد ما يقابله في الجملة
لا المساوات فتأمل وايضا قال واعلم ان المسئلة مفروضة في الاجارة المطلقة اما اذا عين العامل فلا بحث في المنع والضمان لو سلم العين ولا ضمان في المطلقة بالتسليم
لصحيحة علي بن جعفر الاتية وابن ادريس اوجب الضمان وابن الجنيد نفى الضمان ان سلم الى امين وقد عرفت انه يجوز التسليم بغير اذن المالك لثبوت الملكية المقتضية له
مع عدم المنع والاصل والاذن المسقط غالبا كما هو المفروض فما اجاب ابن ادريس بعيد كقول الشيخ على ما يفهم من بعض حواشيه مع تجويزه التسليم وهو الظ من الشرح
ايضا وقول ابن الجنيد قريب منه حيث يستحسنه العقل وفي بعض الروايات في بحث اجارة يب اشارة ما اليه مثل صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى الفقيه ع في رجل دفع
ثوبا الى القصار ليقصره فدفعه القصار الى غيره ليقصره فضاع الثوب هل يجب على القصار ان يرده اذا دفعه الى غيره وان كان القصار مامونا فوقع ع هو ضامن له الا ان
يكون ثقة مامونا ان شاء الله ولكن ظاهرها انها في الاجير المعين ولا كلام في ضمانه مطلقا على ما مر ويمكن حملها على الاستحباب وعدم تضمينه ان كان امينا ثقة للجمع بين الادلة وان
امكن الجمع بحمل المطلق على المقيد هو واجب مقدم الا ان الاول اولى لان المراد الاجير الخاص والا فلا تنافي فتأمل وصحيحة علي بن جعفر هي المذكورة في اجارة يب في ايضا
عن اخيه موسى ع قال سئلته عن رجل استاجر دابة فاعطاها غيره فنفقت ما عليه قال ان كان شرط ان لا يركبها غيره فهو ضامن وان لم يسم فليس عليه شيء قال في الشرح

عرابه

## ولو شرط اسقاط البعض ان لم يحمله الى الموضع المعين في الوقت المعين او صح ولو شرط اسقاط الجميع بطل

على المنع بالطريق الاولى كان الاولوية لانه اذا لم يثبت الضمان بالتلف في يد غير مالك المنفعة مع تسليمه اياه بغير الاذن فعدم الضمان مع تلفه في يدها كما اولى والغرض ان المستاجر الثاني قد ملك المنفعة وهو ظ واليه اشار في لف اختاره عدم الضمان لما تقدم ويدل على جواز الدفع وعدم الضمان ايضا ما سيجيء في صحيحة محمد بن الحسن الصفار الى الفقيه في شرح قوله ولو تلف الخ ولا يخفى ان صحيحة علي تدل على جواز الاستيجار وتسليم المستاجر الى الغير بغير اذنه وعدم الضمان مالم يصرح بالمنع فاذا اكترى دابة للركوب يجوز ان يركب غيره بالاجارة وعدمها كما مر الا ان تدل القرينة على المراد والمنع مثل ان يكون معلوما ان المراد ركوب المستاجر بنفسه او كونه اخف فيمكن حمل الاخف ومثل ان علم والا فلا فتأمل واعلم ايضا ان عبارات الكتب مضطربة ههنا فان رواية ابي حمزة الموجودة في يب عن ابي جعفر نقلت في كره دليلا على الجواز حيث كان فيه لا باس به مع انه ليس في يب الا ان تقلت في غير محمد بن مسلم وزاد فيه الا ان يكون قد عمل فيه شيئا ونقلت في ح انه عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام بعينها الموجودة في يب على ما رايتها عن ابي حمزة عن الباقر في شرح المتن ولف وقال في ح عن حسنة الحلبي عن الصادق وقد سئل عن اجارة المستاجر العين باكثر مما استاجرها انه لا يصلح ذلك الا ان يحدث فيها شيئا ومثله عن ابي بصير وزاد او يغرم فيها غرامة الحسنة ليست كذلك بل هي الحلبي عن ابي عبد الله في الرجل يتقبل الدار ثم يواجرها باكثر وليس مثلها ورواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله اني لاكره ان استاجر رحى وحدها ثم اواجرها باكثر مما استاجرتها به الا ان يحدث فيها حدثا او يغرم فيها غرامة وهذا دليل قوي على عدم الخروج عن الاصل والضابطة مهما امكن فهو مؤيد لحمل ما ظاهره الكراهة كما اختاره العلامة قدس سره ولولا هذا لكان القول بالتحريم مع عدم الاحداث ظاهر العمل اولى وايضا ما رايت خبرا دالا على جواز الاجارة باكثر من غير احداث والتقبيل بالاقل من غير عمل صريحا الا رواية ابي حمزة على الوجه المنقول في كره وليست كافية في الاصل كما مر وقد مر ان محمولتان الروايتان على الكراهة جمعا بين الاخبار محل التامل ولو قال بين الادلة لكان اولى وكذا قوله والاصح في ذلك كله الجواز مع ذكر دليل التحريم مثل حسنة ابي المغراء المتقدمة وعدم ذكر دليل على الجواز اصلا كانه اكتفى بما ذكره او لا بقوله جمعا بين الاخبار فتامل وقال في ح علي وكذا لو سكن البعض واجر الباقي بالمثل او الزايد اي كذا يجوز الاجارة هنا ولا ربا ويجيء فيه خلاف الشيخ والجماعة لان الاجرة يتقسط على الاجزاء وحسنة ابي المغراء عن الصادق في حديث ان فضل بيت الحانوت والاجير حرام فيه ايضا تامل لان الخلاف مخالف للقواعد الضابطة والنص فان للانسان التصرف في ملكه عينا كان او منفعة بما شاء ما لم يمنعه عنه مانع والنص الذي يصلح دليلا هي حسنة الحلبي المتقدمة وقد كانت مشتملة على جلوس بعض الدار واجارة البعض باصل ما استاجرها الا بالزيادة فكيف يجوز للشيخ ان يخالف فيه ايضا وكانه لذلك ما نقل عنه في المخ الخلاف ومعلوم بطلان الدليل الاخر اي اشتماله على الربا وهو اضعف من ان يذكر ولان حسنة ابي المغراء حسنة وليست بصحيحة يمكن الاستدلال الاجماع على انها مشتملة على الجواز في الارض وعدم الجواز في الحانوت والاجير فقط فكيف يستدل بها على التحريم في المسكن ايضا فقول المص ويجوز ان يوجر ما استاجره لبيان جواز نفس اجارة ما استاجر لرد توهم انه لا يجوز ولكن ذلك مشروط بعدم فهم استيفاء المنفعة على وجه ينفي الاستيجار ودليله واضح عقلا ونقلا وقد مر الاشارة اليه وقد سمعت الروايات وستسمع ايضا وايضا مشروط بعدم فهم استيفائه ان يوجر بمثل ما استاجر او بالاقل وقد قيد في عد ومثله بانه يجوز ان يوجر بمثله او اقل ضررا والظاهر حسن هذا القيد لان الغرض ان لا يتلف وضبط وصيانة المنفعة ملكا له والناس مسلطون على اموالهم كما قال في الشرح وان كانت مقيدة لا يجوز الاستيجار ويمكن ان لا يوجرها باجارة بغيره ولا يوجر مثلها بمثل هذه الاجارة غيره فكانه المراد منه وقوله ونقصه باكثر اي يجوز ان يوجر بعض ما استاجره باكثر مما كان اجرة له بالحساب ان تقسط وباكثر الاجارة بمعنى ان يوجر نصفه مثل ان يستاجر دارا بعشرة ثم يوجر نصفها بستة ويسكن نصفها او يوجر ذلك ايضا بشيء او يسكن احدا ويحتمل ان يكون باكثر مما استاجره ايضا كما هو الظاهر معناه يجوز اجارة كل ما استاجره وبعضه بازيد من نصف الاجارة ولكن فيه تامل كما مر اذ يجوز بكل مال الاجارة الخ وقوله ولا يجوز باكثر منه مع تساوي الجنس الا ان يحدث حدثا اختار ههنا مذهب الشيخ في المسئلة الاولى بخلاف كره وعد وقد عرفت ما فيه ان القيد بالجنس مشعر بان دليله الربا وهو ضعيف جدا وقوله او يقبل غيره بالنقص اي بعمله الا مع الحدث على راي كانه يقيد بان عطف على فاعل لا يجوز اي لا يجوز ان يقبل الخ وفاعل يقبل ظ وهو المستاجر كفاعل يوجر وضمير بعمله راجع اليه ايضا وهو مذكور معنى ولكن ينبغي بعمله حتى لا يتوهم كون محل شرطا او كونه اجيرا خاصا مع انه معلوم ان الغرض في الاجير المشترك كما صرح به في الشرح وهو اشارة الى جوازه مذهبه في المسئلة الثانية ايضا بخلاف ما اختاره فيهما كما لا اولى فقوله على راي اشارة الى الخلاف فيهما واطلاق الحدث يشعر بما قررناه من عمومه في الاخبار الخ قلت ما يقابل بالزايد كما قيد به في كلام الشيخ الا ان يكون المراد به ما يقابله في الجملة وفيه ايضا اشارة الى ما قررناه من وجود المنع في اكثر الاموال التي قاله فيه شرح المتن قوله ولو شرط الخ اي لو شرط المستاجر ان وصله الاجير الى المكان المعين في يوم معين يمكن وصوله اليه في ذلك الزمان عادة بشيء معين وان لم يوصله اليه في ذلك الوقت فينقص من اجرته المعلومة شيئا معينا فالاجارة مع الشرط صحيحة ودليلها عموم ادلة جواز الاجارة وجواز الشرط ووجوب الوفاء به مع الاصل وعدم ظهور مانع اذ ليس الاجرة الا ما يعقد عليه حين العقد في الجملة وما يعرف كون المطلق محققة لا محتمل غير مشروطا ولا نعرف عليه دليلا واضحا ويدل عليه ايضا الاخبار مثل صحيحة ابي حمزة كانه الثمالي الثقة عن ابي جعفر قال سئلته عن الرجل يكتري الدابة فيقول اكتريتها منك الى مكان كذا وكذا فان جاوزته فلك كذا وكذا زيادة وسمي ذلك قال لا باس به كله وهذه مع صحتها في عدم اشتراط ذلك العلم وعدم الضرر بمثل ذلك الجهل فهي تدل على جواز ما نحن فيه ومثله ان خطته رومنيا فلك كذا او فارسيا فلك كذا ومثل اجرتك صحيحة كل شهر بكذا كما اشرنا اليه ويدل ايضا على صحة تقديم القبول وقول شارح عد وغيره باشتراط تقديم الايجاب في الاجارة باطل فيه غيرها ايضا غير واضح وقال المص في لف الاول اشتهر ايضا ورواية محمد الحلبي قال كنت قاعدا الى قاض وعنده ابو جعفر جالس فاتاه رجلان فقال احدهما اني تكاريت ابل هذا الرجل ليحمل لي متاعا الى بعض المعادن واشترطت عليه ان يدخلني المعدن يوم كذا وكذا لانها سوق اتخوف ان يفوتني فان احتبست عن ذلك حططت من الكرى لكل يوم احتبسه كذا وكذا وانه حبسني عن ذلك اليوم كذا وكذا يوما فقال القاضي هذا شرط فاسد وفه كراه فلما قام الرجل اقبل الي ابو جعفر فقال شرطه هذا جائز ما لم يحط بجميع كراه ولا يضر عدم صحتها باشتراك محمد بن اسمعيل ووجود منصور بن يونس كانه بزرج الذي قيل واقفي ثقة لما تقدم وظ كلامهم عدم التوقف في توثيق محمد بن اسمعيل في سندها تسند كانهم يعرفون كونه ابن بزيع الثقة وذلك غير بعيد وكثيرا ما يصرح في باب ابن بزيع في مثل هذا السند فهي موثقة بما قاله في شرح وهو صريح في المطلوب مع شرط اسقاط الجميع كما اختاره المص لعله لا خلاف فيه فانه يلزم الاتيان بلا اجرة بعمل ذي اجرة باشتراط عدمها المنافي لمقتضى العقد واستدل على صحة شرط اسقاط

ويستحق الاجير الاجرة بالعمل وان كان في ملكه ولا يتوقف على التسليم لكل موضع يبطل فيه العقد يثبت فيه اجرة
المثل مع استيفاء المنفعة او بعضها او نقصت ويكره الاستعمال قبل المقاطعة متن

البعض ... لنا الخبر الصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سمعته يقول كنت جالسا عند قاض من قضاة المدينة فاتاه رجلان فقال احدهما اني
تكاريت هذا يوافي بي السوق يوم كذا وكذا وانه لم يفعل قال ليس له كراء قال فدعوته وقلت يا عبد الله ليس لك ان تذهب بحقه وقلت للآخر ليس
لك ان تاخذ كل الذي عليه اصطلحا فترادا بينكما وفي الدلالة نظر ضعف بل ليس فيه دلالة الا على انه اذا شرط ان يوافي به الى موضع معين في يوم معين يصح ذلك وان لم
يجب بعض شيء والصلح ولا يدل على ثبوت اجرة المثل ايضا ويؤيد صحة الاول قول الاكثر حيث قال في ح ثم وح هذا قول اكثر الاصحاب فالعجب من الشيخ على انه
يراعي الشهرة والكثرة كما نرى وهنا خالفهما مع الادلة السابقة من الكتاب والسنة فان عمومها يدل على لزوم العقود والشروط والروايات المتقدمة على خصوص
المطلب كما عرفت وكذا الخبر الصحيح الذي ... وقال بعد ح الصحيحة لاشتراط العلم الذي ما نعرف دليله على انه قال مستند اكثر الاصحاب روايتان صحيحتان عن الحلبي وعن محمد بن
مسلم عن الباقر ع وقال ايضا ورواية محمد بن مسلم عنه ع صريحة في الصحة ورواية الحلبي يمكن حملها على ارادة الجعالة وقد عرفت ان لا دلالة في رواية محمد بن مسلم
بل الدلالة في صحيحة الحلبي المتقدمة وقد تركها هو وغيره مثل المختلف وح ثم واستدل بالرواية محمد بن مسلم والحلبي كانه ماخوذ من كره فانه قال فيها صحيحة الحلبي كما
اراد معنى اجرته وان الشرط يعتبر من غير داع ولا نسخ لا معقولية ... المحيط بجميع كراء اذ الظاهر انه يصح هذا الشرط في الجعالة فتوفي ولم يستحق ... دليل مختاره
ومختار غيره هو استحقاق الاجير طلب اجرته بعد اتمام العمل وان لم يكن سلم العين الى المستاجر وكان العمل في غير ملك المستاجر بل في بيت الاجير ولا يتوقف على
تسليم العين نعم يجب عليه تسليم العين عند الطلب مع عدم المانع الشرعي فلو منع يكون غاصبا والظاهر انه لا يستحق المستاجر المنع منه حتى يتسلم فلو منع يكون غاصبا ظالما
وهو خلاف ما مضى من تملك الاجرة بمجرد العقد اذ مقام الدليل العقلي والنقلي على عدم جواز منع المالك من ملكه واستحقاق الطلب وقد خرج قبل العمل بالاجماع منافعا
ونحوه وبقي الباقي ويؤيده وجوب اجرة العقارات قبل الاستيفاء عموم وخصوص ادلة لزوم الوفاء بالعقود والشروط والاخبار مثل حسنة هشام بن الحكم عن ابي
عبد الله في الحمال والاجير قال لا يجف عرقه حتى تعطيه اجرته وقد غرفي لختار البعض مثل المحقق الثاني والشهيد الثاني عدم استحقاقه الا بعد تسليم العين وان
كانت في ملك المستاجر الا ان يكون في يد المستاجر لانه لا يلزم العوض ولم يتحقق التسليم في المعاوضة الا بالتسليم وتسليم المنفعة انما هو بتسليم العين كما في البيع وفيه
تامل يعلم مما تقدم ولا نسلم الكلية وما نعرف له دليلا خصوصا اذا كان العوض منفعة بعد ثبوت الملك وفي البيع ايضا ان كان دليل فهو متبع لذلك والا يمنع
هناك ايضا كما فيما نحن فيه على انه قد يقال انه لما كانت بيد الاجير فهو بمنزلة كونه بيد المستاجر لانه وكيل ومأذون في وضع البناء وديعة فكانه فعل العمل والعين في
يد المستاجر ولهذا لو عمل وهو في يد وكيله او بيته لو ... الظاهر انه لا يحتاج الى التسليم فتأمل فيه وانه اذا كان عملا في ارض المستاجر فالظاهر انه لا يحتاج الى تسليم
الارض على نحو تسليم العقارات بل يكفي العمل وان غصبت الارض وخربت العمارة التي عملها قبل تسليمها فتأمل ومنه ظهر وجه من يشترط في الاستحقاق كونه في
ملك المستاجر ودفعه في قوله فكل موضع ... الظ وكذا في بعض النسخ لعل دليل لزوم اجرة المثل مع بطلان الاجارة في كل موضع الا ما استثني مثل ان يوجر وشرط
عدم الاجرة او لم يذكر اجرة هو ان مع البطلان لا اثر للعقد فيرجع كل الى ماله كما اذا بطل البيع الى مبيعه والمشتري الى ثمنه ولا يملك احد مال آخر ومنافعه لما تعذر الرجوع يرجع البائع
الاجارة الى المنفعة يرجع صاحبها الى عوضها كما اذا تلف احد العينين في البيع ولا خلاف في ان الاجارة الباطلة ليست مؤثرة في ملك عوض الاجارة ولا منفعة
لان معنى البطلان في غير العبادات عدم ترتب الاثر فلابد من رجاع العين الذي هو العوض الى مالكه ... ولو لم يلزم شيء للاجير يلزم الظلم وهو ظ فلابد له من عوض منفعته
وهو المراد باجرة المثل سواء كانت مساوية للمسمى او زادت ام نقصت لانه انما حصل الرضا في استيفاء منفعة دار الغير ودابته مثلا بالاجرة فلا يكون متبرعا فلابد
له من عوض فلما لم يتعين يرجع الى العرف وكذا استعمال الاجير وعمله للمستاجر كما في ساير الامور المرجوعة الى العرف وهو اجرة المثل هنا وهذا ظ مع جهلهما ببطلان
العقد واحكامه واما مع العلم فلا اذ يصير العالم كالمتبرع مثلا اذا علم الاجير ان ما له بالعوض الخاص انما هو بهذا العقد الفاسد فاذا عمل مع ذلك يكون متبرعا
في العمل كانه فعل من غير اعمال من عمل له فلا اجرة له كمن يخيط ثوبا لشخص من غير اذنه بالاجرة وغير ذلك وكذا اذا علم المستاجر ان العامل لا يستحق بعمله هذه
الاجرة فسلمها اليه فكانه يوهبها له ويؤذن له في اتلافها فيمكن ان لا يكون له الرجوع الى عوضه بعد اتلافه باذنه عالما نعم لو اعتقد انه وان لم يستحق الاجرة ولكن
له اجرة المثل فيصير كالجاهل فتأمل ثم ان الظ ان العالم كالغاصب لا يجوز له التصرف ولا يستحق شيئا المامور ان الاذن انما علم بالعقد لاعتقاد انه صحيح ويلزم الطرف الآخر
ما يلزمه وقد بطل وهو عالم بالفرض فيبقى اصل المنع على حاله كما قيل في البيع الباطل بل يفهم من كلامهم الضمان مع الجهل ايضا ويمكن ان يقال ايضا بطلان العقد مستلزم لبطلان
جميع الآثار المترتبة شرعا عليه كلا بالنسبة الى الاجارة كما هو المفهوم من ح ثم في هذه المسئلة فان قلت اي فائدة في تسميته عقدا فاسدا مع ثبوت هذه الاحكام
واقامته مقام العارية قلت فساده بالنسبة الى الاجارة بمعنى عدم ترتب احكامها اللازمة لصحيح عقدها كوجوب العمل على الاجير ونحوه لا مطلق الاثر وهذا معلوم
من مواضع اخر مثل بطلان الوكالة بالتعليق وبقاء الاذن وقد فصلت في ح ثم وقد عرفت ما فيه وبقاء الاذن مع بطلان الوكالة لو يرد الوكيل ذكره في ح عد ايضا وكذا بطلان
الاذن ببيع العبد دون وكالته ولزوم اجرة المثل في المضاربة الباطلة وغيرها وفيه تامل اذ جميع الآثار والفوائد هو اثر العقد شرعا فاذا علم ... شرعا او كون معنا ... بطلان
الاثر لا ينبغي بقاء اثر له اصلا فانه علم سقوط اعتباره في نظر الشرع فلا اثر له اصلا شرعا وهو المفهوم من البطلان والمحققون ... ان بقاء الاذن ليس في بعض آثار العقد
التصرف فيه ليس بسبب العقد بل الماذون عقد اجارة على عمل او على منفعة مثلا على وجه خاص فقد تحقق هنا العقد الذي يترتب عليه الشارع احكاما كثيرة وفعل
بقصد حصول تلك للطرفين وقد يعلم ح في ضمن هذا الاذن في التصرف في الجملة بان علم ان صاحبه راض بالتصرف في هذا الامر وفعل هذا العمل بعوض ان نقص الاحكام
من القدر وان لم يكن لازما وفي ضمن عقد لازم فهذا الاذن والتصرف الجائز والجعل ليس اثر العقد الباطل كما انه اذا علم مقصود شخص من نقيض ما يلفظ
به سهوا مثل ان يقول في مقام الاذن لا تدخل مع قرينة صريحة في انه يريد الدخول ونفد الطعام ويكرم الضيف في ما ياخذه ويحط على الطعام ويقول له
لا تاكل ومعلوم ان هذا اللفظ غلط وباطل لا اثر له ما علم المراد بجواز التصرف من تلك الجهة ففي كل موضع يعلم ذلك لا شك في بقاء الاذن ولزوم العوض على تلك
الوجه المعلوم ويبقى محل الاشكال من احتمال بطلان الكلية كما هو ظ البطلان وبقاء الاثر في الجملة وعدم ترتب ما علم عدم ترتبه عليه بدليل وبقاء الباقي تحت العقد

كتاب الاجارة

الخامس اباحة المنفعة فلو استأجر المسكن لاحراز الخمر او الدكان لبيعه بطلت السادس
القدرة على تسليمها فلو آجر الآبق لم يصح

وهذا بالحقيقة راجع الى عدم البطلان فلا بد من ان ينظر الى الدليل الدال على البطلان وكيفية دلالته فان كان بعينه العموم او بقرينة فهو المتبع والا فالذي عليه الدليل فقط كما اشرنا اليه في بطلان الوكالة المعلقة وبقاء الاذن في الفعل الموكل فيه كما هو مختار (ره) حيث علم ان لا دليل على البطلان عندهم سوى الاجماع المنقول في (ره) ومع ذلك هو قائل ببقاء الاذن وقال في (ره) البطلان والفساد انما يظهر في الجملة اذ لا دليل على البطلان بالمرة واصل الصحة وعموم ادلة العقد معتبرة في الجملة فتأمل ثم ان الاشتراط المذكور منقول في شرح الشرائع عن الشهيد في القسم الاول ظ لان مرجعه الى التبرع فان من قال آجرتك فهي لا عمل لك الا الموجر ولا اجرة لي معناه اعمل لي من غير اجرة فلا ان لقبول المستأجر بل ولا اذنه وسؤاله لو فرض كانه ما فهم معنى آجرتك او ما قصد معناه الحقيقي بل المجازي فكأنه ليس بعقد فاسد بل اذن في العمل بلا اجرة فلا معنى لهذا اللفظ الا بلفظ بعا فلو شبه علم الا ان يقصد المعنى المجازي والا فلا يجوز استعمال مثل هذا المحض ومعاملته الا ان يريد انه بحيث يثبت له اجرة المثل لا الاجر المسمى حيث انه لم يكن الا باجرة واما القسم الثاني فهو ذكر الاجر فيه محل التأمل اذ عدم الذكر ليس بدال على الرضا على عدم الاجرة بالكلية بل اذ قد يكون لنسيان او جهل واعتقاد انه معلوم متعارف وانه معلوم ان مع الاطلاق ينصرف الى العرف بالجملة الظاهر انه يحمل على ذلك فظاهرها قصد الاجرة بها كذا الاذن الانتفاع بمنفعة خاصة انما يجوز بعوض لزوم العوض المسمى مع الصحة واجرة المثل مع البطلان لما تقدم حتى يعلم عدم العوض والتبرع فتأمل قوله ويكره الاستعمال قبل المقاطعة المعين الظاهر عدم الخلاف في ذلك ويدل عليه الاخبار مثل رواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله (ع) قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن اجيرا حتى يعلمه ما اجره ومن استأجر اجيرا ثم حبسه عن الجمعة يبوء باثمه وان هو لم يحبسه اشتركا في الاجر يعني لعن اثم التراث الاعلى الحابس وتغير الحابس ايضا اجر مثل اجر العامل يدل على ان الصلوة حتى الجمعة والجماعة مستثنى للعامل من يومه وغيرها منهم وصحيحة سليمان بن جعفر الجعفري الطويلة المشتملة على ضرب الرضا (ع) غضب غضبا شديدا لعلمائه الذين استعانوا برجل في عمل وما عينوا له اجرا وقال لعنه ان تعمل لهم الصرف والعضب لشدة بدفعة الذي ابى يستهم عن مثل هذا غير مرة واعلم انه ما من احد يعمل لك شيئا بغير مقاطعة ثم زدته لذلك الشيء ثلثة اضعاف على اجرته الا ظن انك قد نقصته اجرته فاذا قاطعته ثم اعطيته اجرته حمدك على الوفاء فان زدته حبة عرف ذلك لك ورأى انك قد زدته وهذه تدل على جواز ضرب الغلام بعد المخالفة لما تقدم والغضب لذلك وحسن الايفاء وكونه بحيث يعرف العامل ذلك والاجتناب عما يقبح وان لم يكن مستحقا في كلامهم دلالة على جواز المبالغة والتاويل اذ الظ انها محمولة على الكراهة لعدم ظهور القائل بالتحريم وتوقيه الاصل وعموم ادلة الجواز على ظهور وصحة التحريم على تضمنه الاولى وكونها ظاهرة في المبالغة والتاويل اذ لا يخرج عن الايمان بما ذكر وظهور الوجه لكذب يستفاد من قوله اعلم وعدم منعه الاجيل المذكور عن ذلك العمل بل الظ انه تركه بعلا الا النقل ولا شك ان الاحوط هو الترك قوله الخامس الخ الشرط الخامس من شروط صحة الاجارة كون المنفعة مباحة فلو كانت محرمة فالظ ان الاجارة عليها لا استيفاء تلك المنفعة حرام والعقد ايضا باطل فلو استأجر المسكن لاحراز الخمر لا لقصد التخليل وكذا الدابة والآدمي والسفينة لحملها لا لقصد التخليل والاهراق والدكان لبيعها فيه بطل العقد فعل حراما وكذا جميع المحرمات مثل اجارة الالات اللهو والقمار وعمل الخشب وصنما دليل التحريم قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم ولا شك في كونه تعاونا على الاثم في الجملة والتعاون عليه منهي وحرام والعقل ايضا يدل عليه ورواية جابر قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يؤاجر بيته يباع فيه الخمر قال حرام اجره وتحريم الاجر مستلزم لتحريم العقد وبطلانه ولا يضر عدم صحة السند باشتراك ابن سنان وجهل عبد المؤمن وجابر لان الظ ان ابن سنان هو عبد الله الثقة بقرينة رواية علي بن نعمان عنه وان عبد المؤمن ثقة وجابر كانه المكفوف الممدوح مع انه مؤيد فتأمل ثم ان الظ هو بطلان العقد على تقدير التحريم كما فهم من الرواية ولان النهي فيه راجع الى العين بمعنى عدم صلاحيتها للانتفاع والانتفاع كما في بيع المجهول للغرر وبيع الملاقيح ونحوها وهو ظ لانه معلوم ان الغرض ان هذا الانتفاع غير محلل فلا يصلح للاجرة والعقد فلا ينتقل من مالكه ولا يملكه المنتقل اليه هذا ظ لان في دلالة الاية تاملا لانها اذ يشكل تعميمها بحيث يشمل ما نحن فيه واصل الجواز وعموم ادلة العقود يفيد الجواز والانعقاد وكذا مكاتبة ابن اذينة الحسنة لابراهيم قال كتبت الى ابي عبد الله (ع) اسأله عن الرجل يؤاجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها او عليها الخمر والخنازير فقال لا بأس ولان المكاتبة تعتبر غالبا السند حضوصا مع عدم وضوح سند ما يدل على المنع فيمكن ان يحمل ما يدل على المنع على ان يؤجره لذلك بعلم انه يحمل عليها ذلك ويستأجره لذلك لا غير وظ كلام الاصحاب ايضا ذلك ولا سند في دلالة الاية والعقل على تحريم ذلك فلا شك في تحريم والبطلان واما الاجارة ممن علم ذلك فلا يكون حراما ويؤيده ما تقدم في بيع العنب لمن يعمل خمرا والخشب لمن يعمل صنما وغيره في ذلك مكاتبة عمر بن اذينة الحسنة لابراهيم قال كتبت الى ابي عبد الله (ع) اسأله عن رجل له كرم ايبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرا او سكرا فقال انما باعه حلالا حلال في الابان الذي يحل شربه واكله فلا بأس ببيعه وغيرها ولا يبعد تنزيله على ان يعلم انه يجعل العنب والتمر في الجملة خمرا الا انه يعلم جعل عنبه الذي يبيعه خمرا كما قال (ع) باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه يعنيها لا يحمل التفصيل من ذلك معاونته منهي كما تقدم والظ تحريمه فتأمل وجمع الشيخ (ره) بين صحيحة ابن اذينة ورواية جابر وهكاتبه بوجهين احدهما جواز ان يكون الخبر الاول متوجها الى من يعلم انه يباع فيه الخمر ولا يجوز له اجارة البيت لمن يصنعه والثاني الى من يؤاجر دابته او سفينته وهو لا يعلم ما يحمل عليها ثم علم ذلك لم يكن عليه شيء والوجه الآخر انما حرم اجارة البيع لمن يبيع الخمر لان بيع الخمر حرام واجاز اجارة السفينة يحمل فيها الخمر لان حملها للتخليل لانه يجوز ان يحملها للتخليل وعلى هذا لا ينافي بين الخبرين ولا يخفى ان الوجه الثاني لا يتم لاشتماله على الخنزير الا ان يحمل حمل الخنزير ايضا على وجه لا يكون الانتفاع محرما كالحمل للتخليل والاراقة وان الوجه الاول ما اشرنا اليه وانه حين العلم لا يجوز له التسليم بل يجب منعه عن ذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان تحقق شرائطه ومع ذلك يستحق الاجرة وان لم يستعملها المستأجر حتى مضت المدة وبالجملة الظ من العقل والنقل مثل الاية المتقدمة عدم الجواز وعدم صحة الاجارة للاستعمال في المحرم او علم ذلك علما يقينيا والا فلا وكذا ينبغي في البيع ويجمع بين الادلة فتأمل قوله السادس القدرة على تسليمها الخ من شرائط الاجارة قدرة الموجر على تسليم العين للمستأجر للاستيفاء ولا شك في اشتراط كون العين المستأجر مقدورة التسليم في الجملة بحيث يمكن الانتفاع المطلوب منها اذ استيجار الغير المقدورة التي لا يمكن الانتفاع المطلوب منها سفه وعبث لا يجوزه الظ عدم الخلاف فيه ويدل عليه العقل والنقل مثل استيجار الاخرس والاعمى لحفظ متاع بالبصر واما اشتراط كون تسليم المنفعة مقدورا للموجر فالظ لا بل للتعليم يكفي امكان التسليم فلو كان المستأجر قادرا على استيفاء المنفعة باخذ العين من الغاصب بنفسه او بمعاونة غيره فالظ استيجاره جائز وكذا الظ جواز استيجار المغصوب من الغاصب للتسليم والظ انه بمجرد العقد يخرج عن الضمان والغاصبية ولا يشترط الاخذ ثم التسليم ولا مضي زمان يمكن فيه ولا رضا الغاصب بالاعطاء وترك الغصب

ولو منعه المؤجر سقطت الأجرة وهل يجوز المطالبة بالتفاوت ولو منعه ظالم قبل القبض تخيّر في الفسخ والرجوع على الظالم ولو كان بعده لم تبطل وله الرجوع على الظالم خاصة ولو انهدم المسكن بطلت فله الفسخ من حين الهدم بنسبة المتخلف الا ان يعيده المالك وليس له الالزام بالعمارة ولا الانتزاع من الغاصب وان تمكن المطلب الثاني في الاحكام الاجارة عقد لازم من الطرفين لا تبطل الا بالتقايل او احد اسباب الفسخ لا بالبيع ولا لعذر مع امكان الانتفاع ولا بالموت من المؤجر والمستأجر على رأي

وان كان واجبا عليه في صحة العقد والخروج عن الضمان لعموم الادلة والاصل وانتقال المال فلا ضمان وكذا لو ادعى المستاجر القدرة على تسليم الآبق والموجر على التسليم سواء كان بمقدور واعادة ام لا ولا يبعد صحة الاجارة لعموم الادلة وعدم ثبوت المانع ثم ان بذل الجهد ولم يمكن التسليم تبطل الاجارة ولم يلزمه شيء لان لزوم الاجرة موقوف على امكان التسليم والتسلم الآن بقصر المستاجر مع القدرة ويكون مع المدعي لها فيلزم ولا يبعد ايضا صحة الاجارة مع انضمام شيء مقصود معه بحيث يخرج عن السفه والغرر كما مر في البيع لعموم الادلة وعدم ثبوت ما فرض مانعا الا بالقياس الى البيع وكونه اولى منه فان المسامحة في الاجارة اكثر فمنع القياس والاولوية ولزوم الاقتصار على النص فتأمل وبالجملة عموم ادلة الاجارة يفيد الجواز والضبط الاجماع اخرجه مثل ما لم يكن مقدورا عليه اصلا منفردا فانه سفه وغرر مجمع عليه واما غيره فلا بل يصح ولزومها موقوف على التسلم الآن يكون خارجا بدليل من اجماع ونحوه فتأمل قوله ولو منعه الخ اي لو منع الموجر المستاجر من التسليم بان لا يسلم العين اليه عند المطالبة التي يجب معها التسليم سقطت الاجرة اي بطل الاجارة فليس للموجر مطالبة الاجرة منه فان التسليم وعدم المنع كان شرطا للاستحقاق بالاتفاق فليس لاحد على الاخر شيء وينفسخ العقد بنفسه لانه بمنزلة تلف المبيع والعين قبل التسليم ولا يبعد ان يكون له الخيار وعدم البطلان الا بفسخه ويكون له الصبر والرضا بالعقد ومع ان فسخ يبطل كما مر وان كان اجرة مثل العين زائدة على المسمى يكون للمستاجر مطالبة الموجر بها ايضا لان المنفعة مملوكة له وقد منعه عنها وهي مضمونة كالاعيان وكما اذا غصب العين غاصب والى اشار بقوله والاقرب الخ وليس ببعيد فتأمل والظاهر ان له الفسخ والرجوع الى عين اجرته فقط قوله ولو منعه الخ اي لو منع المستاجر قبل قبض العين المستاجرة عن انتفاعها ظالم غير الموجر تخير المستاجر بين فسخ العقد وعدم مطالبة احد الا الموجر في اخذ اجرته ان سلمها فيطالب المالك الظالم باجرة المثل كلا او بعضا وبين عدم الفسخ فيطالب الظالم بالعين لينتفع بها وباخذ اجرة المثل في مدة المنع وباخذ من المالك المسمى لانه تم العقد وان كان بعد القبض فليس له الا ابطال لا يبطل العقد بل له الرجوع على الظالم خاصة وعليه المسمى للمالك والعين مضمونة في يد الغاصب ولا يخفى ان هذا اذا كانت المستاجرة غير الادمي الحر او استوفى المنفعة بناء على ما تقرر عندهم من ان منافعه لا يضمن الا بالاستيفاء وان لم يكن هذا غير معلوم لي وانه لو غصب الموجر بعد التسليم فالظ انه كالغاصب الاجنبي قوله ولو انهدم الخ اي لو انهدم المسكن المستاجر بحيث لم يمكن الانتفاع به او انقص ونقص نقصا فلو كان قبل العقد لم يرغب في الاجارة عرفا بالاجرة المقررة لم ينفسخ بل للمستاجر فسخ العقد والرجوع الى المالك بعد الفسخ بمقدار حصة الباقي من اجرة المدة الا ان يعيد المالك المسكن الى اصله بحيث فرض عدم فوت منفعة يعتد بها قبل الاعادة وضرر المستاجر في تلك المدة وله ايضا الصبر وعدم الفسخ فيلزمه كل الاجرة وهو ظ ودليل جواز الفسخ ظ على تقدير خروج المستاجر عن الانتفاع المتعارف وعدم دخول المستاجر في حصول الانهدام وهو الضرر وان لزوم الاجرة مشروط ببقاء العين في يد المستاجر منتفعا بها فانها الجنس لانه في مقابلة الانتفاع في الزمان المقرر وهو ظ واما اذا كان غير ذلك بان كان مسكنا وليس لوجوده في هذا الانتفاع بالدار المستاجرة اثر او كان بحيث ما بقيت الدار على الحالة الاولى من غرضه في الجملة الا انها بحيث لا يبلغ مجال المستاجر بتلك الاجرة فيحتمل عدم الفسخ بل نقص الاجرة المقابلة لبقائه غير متعهد فتأمل قوله وليس له الخ اي ليس للمستاجر بعد انهدام المسكن تكليف الموجر بعمارته لانه تكليف منفي بالاصل وليس عليه الا تسليم ما اجر مع ما يتوقف عليه الانتفاع من من التراب والحجارة وغير ذلك واما التعمير بعد الخراب فلا قوله ولا انتزاع الخ اي ليس على المستاجر انتزاع العين المستاجرة من يد الغاصب ان كان قادرا على ذلك واعطاء الاجرة ان غصبها قبل القبض بل له الفسخ كما مر ولو قدمه على قوله ولو انهدم وقال وليس عليه لكان اظهر ويحتمل ان يكون المعنى وليس للمستاجر الزام الموجر بانتزاع العين المستاجرة وتسليمها اياه ان غصبت قبل القبض وان تمكن من ذلك للاصل ولان له الخيار فلا ضرر عليه وهذا انسب بالنسبة الى سوق الكلام الا ان فيه تكلفا من حيث اللفظ لان المناسب ح بالانتزاع ويجب المعنى ايضا اذ لا يبعد ان له الالزام لان العقد لازم وقد اقتضى وجوب التسليم على الموجر والغرض قدرته ولهذا ليس له ان يجبره بقول الا الفسخ فان لم ينتصر فالظ ذلك لعموم الادلة قوله المطلب الثاني الخ الظ انه لا خلاف عندنا في كون عقد الاجارة لازما لا يجوز لاحدهما فسخه بدون رضا الاخر ولا يبطل الا بالتقايل او ما يعرض من اسباب الفسخ مثل ان تعذر الانتفاع بغصب العين او انهدامها وغير ذلك من اسباب الفسخ لدليل والدليل عليه مثل اوفوا بالعقود والمسلمون عند شروطهم ويدل عليه ايضا صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يكتري السفينة سنة او اقل او اكثر قال الكرى لازم الى الوقت الذي اكتراه اليه والخيار في اخذ الكرى الى ربها ان شاء اخذ وان شاء ترك ومثلها رواية محمد بن سهل عن ابيه ولا يضر عدم التصريح بتوثيق محمد والظ ان دليل الفسخ بالتقايل الاجماع وخبر من اقال نادما الذي مر في البيع وهو عام لا خصوصية له بالبيع فافهم ولما في اسباب الفسخ دليل يخصه واذا لم يكن له دليل لم يثبت ولا تبطل ببيع العين لا منافاة بين بيعها نعم يمكن ان يثبت الخيار للجاهل بذلك ولو كانتا متنافيتين لبطل البيع العارض عليها لا الاجارة ويدل على الصحة حسنة الحسين بن نعيم الثقة في كتاب وقف عن ابي الحسن موسى عليه السلام الى قوله قال قال ابو جعفر لا ينقض البيع الاجارة ولا السكنى ولكن يبيعه على ان الذي يشتريه لا يملك ما اشترى حتى ينقضي السكنى على ما شرط وكذا الاجارة الحديث وفي مكاتبة يونس الى الرضا عليه السلام اسئله عن رجل يقبل من رجل ارضا او غير ذلك سنين مسماة ثم ان المتقبل اراد بيع ارضه التي قبلها قبل انقضاء السنين المسماة هل للمتقبل ان يمنعه من البيع قبل انقضاء اجله الذي يقبلها منه اليه وما يلزم المتقبل له فكتب له ان يبيع اذا اشترط على المشتري ان للمتقبل من السنين ما له ولا يضر عدم صحة السند لاشتراط يونس وعلي بن احمد بن مؤيد وهذه تدل على الصحة مع ثبات الخيار والشرط فيمكن فهم الصحة مع عدم ثبوت الفسخ فافهم ويدل عليها مكاتبة اسحاق الزاكاني قال كتبت الى رجل الى ابي الحسن الثالث عليه السلام رجل استاجر ضيعة من رجل فباع الموجر تلك الضيعة التي اجرها بحضرة المستاجر ولم ينكر المستاجر البيع وكان حاضرا له شاهدا عليه فمات المشتري وله ورثة ايرجع ذلك في الميراث او يبقى في يد المستاجر الى ان يقضي اجارته فكتب الى ان يقضي اجارته ولا دلالة فيها على البطلان ولو كان بحضور المستاجر ورضاه ولا يبطل العقد مع امكان استيفاء المنفعة مثل ان ضعف الدابة او خرب الدار في الجملة او مرض العامل او مرض المستاجر بحيث لا يقدر على السفر مع كون الاجارة مطلقة فانه يمكن الانتفاع بان يوجر الدابة غيره ونحو ذلك فتأمل قوله ولا بالموت الخ الظ ان الاقوال ثلاثة البطلان بموت المستاجر فقط وكانه ما ذهب الى عكسه احد وعدم البطلان مطلقا الا فيما استثني كما سيجيء دليل الاخير اوضح وهو الاستصحاب وعموم ادلة صحة العقد ولزومه عموما وخصوصا مثل صحيحة علي بن يقطين ومحمد

كتاب الاجارة

ولا بالعتق ولا يرجع العبد بما بعد العتق ونفقته على مولاه على اشكال وتبطل بالبلوغ ويصح
اجارة كل ما يصح اعارته والمشاع والمستأجر امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي او تسليم العين بغير
اذن لا بالتضمين ويصح شرط الخيار لهما ولو وجد بالعين عيبا فسخ او رضي بالاجرة بكمالها ان
كان به نقص المنفعة

سهل المقدمتين وانه لا منافات بانقضاء المنفعة ملكا للمستاجر والاجرة ملكا للموجر فينتقل الى الورثة ولا دلالة للاولى وان ما تخص لا يزول عنه في عن ورثته الا بالدليل ولا مانع ولا دليل هنا وليس المانع فرضنا الا الموت وهو لا يصلح اذ لا منافات بين الملكية والانتقال الى الورثة بعد الموت ويدل عليه ايضا صحيحة رواية ابراهيم الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن صلوات الله عليه سألته عن امرأة آجرت ضيعتها عشر سنين على ان تعطي الاجارة في كل سنة عند انقضائها لا يقدم لها شيء من الاجارة ما لم يمض الوقت فماتت قبل ثلاث سنين او بعدها هل يجب على ورثتها انفاذ الاجارة الى الوقت ام تكون الاجارة منقضية بموت المرأة فكتب ان كان لها وقت مسمى لم تبلغ فماتت فلورثتها تلك الاجارة فان لم تبلغ ذلك الوقت وبلغت ثلثه او نصفه او شيئا منها فيعطي ورثتها بقدر ما بلغت من ذلك الوقت ان شاء الله ولا يضر عدم صحة سندها لانها مؤيدة وتدل على جواز شرط تجزية الاجرة وشرط تأخيرها عن العقد وبيان ذلك انها على الملك انها تدل على عدم البطلان بموت الموجر صريحا وبموت المستاجر بالاجماع المركب على ما نعرف دليلا على البطلان بموتهما سوى ما نقل في الشرح من الاجماع وانت تعلم ضعفه في مثله مما يعرف على القول الفارق دليلا ولا وجه دليل لعدمه وما استثناء انه اذا كان شرط استيفاء المنفعة بنفس المستاجر والاجير فلدليله وكذا الموصى له بالمنفعة مدة حياته مثل الاجارة ولكن هو بالحقيقة تلف احد الاركان وكذا استثناء العين المستاجرة وقفا بموت الموجر فانه بمنزلة انقضاء المدة لانه انما هو له الى حين موته وما استثني من بطلان اجارة الوقف بموت الموجر اذا مات الناظر الموجر لمصلحة الوقف وللبطون كلها فانه لا يبطل حينئذ بموت الناظر لانه بمنزلة الوكيل فلا موت الموجر حقيقة وهو ظ وذكره بعض الاصحاب فتأمل **قوله** ولا بالعتق الخ اي اذا آجر عبده ثم اعتقه لم تبطل الاجارة بالعتق لما تقدم ولا يرجع العبد باجرة ما بقي عليه من مدة الاجارة على السيد ولا على المستاجر لان الاجرة قد ملكها السيد في زمان كونه مالكا له والمنفعة انتقلت الى المستاجر وصارت مملوكة له ايضا بالعوض فلا سبيل للعبد من الرجوع على احد منهما واما لزوم نفقته في تلك المدة على السيد ففيه اشكال من انه اخذ منافعه فما بقي له كسب ومنفعة ونفقته من منفعته فيلزم من له المنفعة ولان العبد المسلوب منفعته للسيد بمنزلة عبده وللاستصحاب ومن ان النفقة انما كانت واجبة عليه لكونه ملكا وبعد العتق لا ملك فيحتمل كونها على بيت المال والزكوة ومع التعذر على الاغنياء كفاية كما قيل في العاجزين عن الكسب والمرضى وغيرهم ومعلوم ان البحث مع تعذرها عليهم وجوبها على المستاجر **قوله** وتبطل بالبلوغ يعني يجوز للولي ابا كان او جدا او وصيا او امينه اجارة الاطفال مع المصلحة ولكن يجب ان لا يكون زمان البلوغ بالسن داخلا في المدة فيبطل ويحتمل بطلان الزيادة فقط وعلى القول بصحة الفضولي يحتمل توقفه على اجازة الصبي بعد بلوغه رشيدا مع بقاء اصل الاجارة بشرط بقاء شروطها واذا بلغ بالاحتلام ونحوه ورشد تبطل الاجارة فيما بقي من المدة اذ لا تسلط لاحد عليه لانه كامل بالبلوغ ولا نفعه فيرجع المستاجر الى الولي بالنسبة الى اجرة تلك المدة الباقية وهو ظ ولكن يحتمل عدم البطلان وكونه موقوفا على اجازته بعد البلوغ والرشد بناء على جواز الفضولي كما هو مذهب المص فيمكن ان يراد بالبطلان عدم اللزوم وبطلان العقد باعتبار لزومه قال في عد هو مخير بين الامضاء والفسخ **قوله** ويصح الخ اي كل ما يصح اعارته من الاعيان للانتفاع بالمنفعة التي لا يكون عينا تصح اجارتها لان الاجارة تمليك المنفعة بعوض والعارية بدون العوض فلا فرق بينهما فكل ما يصح في احدهما يصح في الاخر وقيد بالتي لا يكون عينا لانه قد نقل الاجماع في كره وغيرها على عدم صحة الاجارة عندنا اذا كان المنفعة المنتقلة عينا مثل لبن شاة وثمرة بستان ونحوهما ولهذا ترك القيد فلا يرد عليه انه يجوز اعارة الشاة ونحوها و لا يجوز اجارتها ولا يحتاج الى الجواب بان المراد مثالا كما قاله المحقق الثاني فتأمل **قوله** والمشاع اي يصح اجارة المشاع المشترك بينه وبين الغير لعموم ادلة الاجارة مع عدم صلاحية الاشاعة والشركة للمنع وللاصل وعدم المنافاة الا انه لا يسلم العين المشتركة الا باذن الشريك واذا لم يأذن يرجع امره الى الحاكم كما اذا تنازع الشريكان ويمكن ايضا اذا لم يكن عالما لا يمكن ثبوت الخيار للمستاجر فتأمل **قوله** والمستاجر امين الخ يعني ليس المستاجر بضامن ضمان غصب بمعنى ان يضمن بكل تلف على كل حال بل يده يد امانة لا يضمن للاصل ولانه قبض باذن المالك فلا يضمن المستاجر ان تلف الا بالتفريط بترك ما يجب عليه فعله مثل سقيها وعلفها وحفظها على سبيل جرى العادة او بالتعدي بفعل ما لا يجوز له مثل ان يحملها اكثر مما استاجرها له وتجاوز عن المسافة المشترطة او ضربها فوق العادة ونحوهما وتجعل الضمان مع احدهما ظ كونه مع عدمهما ويضمن ايضا بتسليم العين المستاجرة الى غيره بغير اذنه في صورة لا يجوز وهو داخل في التعدي ايضا ويمكن المراد ان يكون الضمان مع تسليم العين المستاجرة الى المستاجر الثاني بغير اذن الموجر او تسليمها الا الانتفاع الى غيره مع كون الاجارة لاستيفاء شخص معين ومط وان قيل بجواز التسليم الى الغير للانتفاع في المطلق كما قيل بجواز اجارتها وتسليمها الى المستاجر الثاني مع كونه ضامنا وقد مر تفصيله فتذكر وتامل **قوله** لا بالتضمين اي لا يضمن المستاجر بان يشترط عليه الموجر الضمان ان لم يفرط لانه شرط مخالف لما ثبت شرعا وهو كون المستاجر امينا لا يضمن الا بالتفريط فلا يصح هذا الشرط ويمكن ان يبطل بطلانه المشروط ايضا كما هو مقتضى الشرطية ويحتمل بطلان الشرط فقط والاول اوضح دليلا اذ الرضا ما وقع الا بالشرط وما حصل وبدونه ما حصل وبالجملة الظابط المشروط لبطلان شرطه الا ان يكون دليل على الصحة بخصوصها وعلى تقدير بطلان الشرط فقط والاول اوضح دليلا اذ الرضا ما وقع الا بالشرط وما حصل وبدونه ما حصل وبالجملة الظابط المشروط لبطلان شرطه الا ان يكون دليل على الصحة بخصوصها وعلى تقدير بطلان الشرط عدم الضمان معلوم وكذا مع بطلان العقد ايضا للاصل ولما تقرر عندهم من ان كل ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده ويمكن ان يقول دليل صحة العقود والشروط تقتضي صحة هذا الشرط ايضا وكونه شرطا مخالفا لما ثبت شرعا غير ظ اذ عدم الضمان بدون الشرط الا مع التفريط لا يستلزم كونه كذلك معه ايضا فتأمل وفي رواية موسى بن بكر دلالة على صحة الشرط والضمان عن ابي الحسن ع قال سألته عن رجل استاجر سفينة من ملاح فحملها طعاما واشترط عليه ان نقص الطعام فعليه قال جائز قلت انه ربما زاد الطعام قال فقال يدعي الملاح انه زاد فيه شيئا قلت لا قال هو لصاحب الطعام الزيادة وعليه النقصان اذا كان قد اشترط عليه ذلك ويؤيده جواز هذا الشرط والضمان في العارية مع عدمه بدونه فتأمل **قوله** ويصح الخ دليله عموم ادلة صحة الاجارة والشروط وعدم ظهور ما يمنع فيدخل خيار الشرط سواء اشترط لهما او لاحدهما او لاجنبي كما في البيع **قوله** ولو وجد الخ اي لو وجد المستاجر بعد الاجارة بالعين المستاجرة عيبا يوجب التفاوت وكان جاهلا به حين العقد يجوز له الفسخ للعيب لوجوب دفع التكليف بما يضر ربحه ولان العقد يقتضي الصحيح فلا يلزم بدونه فلو لم يلزم بطلانه فلا اقل ان لا يلزم ولانه لو لم يكن له الفسخ في الجملة انقلبت كان البطلان راسا متوجها فيجب عليه لزومه فكذا لا يلزم بالعقد ايضا فانه ينقص حقه ولم ذلك مع مصلحة كما يفعل في غيره ولما تقدم من عدم البطلان لا الالتزام فان فات بالعيب الموجود بعض منفعة لا ينبغي في ما بالخيار

ويجب على المستأجر سقي الدابة وعلفها فلو اهمل ضمن قوله في الفقه مع التفريط ويضمن الصانع
ما يجنيه كالقصار يخرق الثوب والحجام يجني في حجامته والطبيب والختان والبيطار وغيرهم وان كان حاذقا واحتاط واجتهد ولو
تلف في يده من غير سببه لم يضمن ويضمن ضمان ما يفسده المملوك على مولاه المؤجر ولا يضمن صاحب الحمام الا ما
يودع ويفرط فيه

قوله ويجب قال في ح ثم وعدّ اللوازم من مال المستأجر وليس له الرهن والالزام بدفع الاجرة كما قال المحقق الثاني في البيع لعدم الدليل وقياسها على البيع باطل باصولنا منه
ثم بعد كونه من مال الدابة لعرفيته على ان الموجودة في حيث قال تعدّ ذلك ولو قيل بوجوب العلف على المالك النفقة على الاجير كان وجها يعني انه اذا استأجر دابة
يكن صاحبها معها والدابة في يد المستأجر يجب على المستأجر سقيها وعلفها سواء اشترط عليه ام لا لوجوب حفظ النفس ومال الغير اذا كان تحت يد الانسان ولكن ينبغي ثبوت الرجوع
الى المالك مع عدم الشرط المسقط وعدم تبرعه فلو امكن اذنه لسيتأذن فان لم يمكن والا استشهد والا قصد الرجوع والظاهر انه يقبل قوله في عدم التبرع لانه فعله ولاصل فلو
اهمل في ذلك ضمن تلفها بل نقصها ايضا لانه مستند الى تقصيره فيضمن فيه هذا ولكن في وضوح شرط كون صاحبها معها والعادة تقتضي ذلك بل يجاب العلف والسقي
على المستأجر والضمان مع الاهمال خصوصا اذا كان مخصوصا لتبرعه من شانه ذلك تأمل والاصل دليل قوي وكذا كون المالك مقصرا فيه قوله والقول الخ يعني المستأجر
المستأجر في مقدار قيمة العين المستأجرة مع التلف بالتفريط بل في جميع الصور التي يلزمه الضمان مع يمينه لانه الغارم والاصل وفي رواية ابي ولاد الطويلة الصحيحة
اشارة اليه ان كانت فيها ما يشعر بان القول قول صاحب المال والاصل دليل قوي قوله ويضمن الخ اي يضمن الصانع اذا اتلف ونقص ما في يده بسببه كخرق الثوب
وخرقه في يد القصار وتلف المريض بدواء الطبيب لما يتلف بفعل الختان والحجام وغيرهم وان كان كل واحد منهم حاذقا واحتاط واجتهد والظاهر انه يدخل في التلف
بدواء الطبيب ما اذا علم ترتب التلف بالشيء ابرء وان لم يباشر الشيء بيده لا مجرد وصفه له الشيء الفلاني نافع لمرض كذا او المرض الخاص مع الاحتمال في الاخبار
بحيث ظن انه يتلف بدوائه المتعارف من عمله ذلك لا الالزام او الشيء بل تعيين المرض ووصف دواء نافع له والاصل يقتضي العدم حتى يتحقق الدليل والظاهر ان دليل
الكل هو الاجماع المدعى في شرح عد وشرح يع وان الاتلاف لغير المأذون في الاتلاف موجب للضمان والظاهر عدم صدق ذلك في مادة الطبيب ونحوه ولا نعلم دعوى الاجماع
فيه الا مع المباشرة فيحتمل الضمان فيها والا احتمل ايضا لا الاجير فيه ويؤيد العدم في الطبيب ونحوه انه قد يجب عليه الطبابة وكذا الختان اذا كان واجبا على المختون قبل بلوغه
اجر للحج كما صرح به في شرح عد فان التضمين مع الايجاب بعيد وهو جار في كثير من الامور ويدل على ضمان الصانع المفسد الرواية مثل حسنة الحلبي لابراهيم عن ابي عبد الله
قال سئل عن القصار يفسد فقال كل اجير يعطى الاجر على ان يصلح فيفسد فهو ضامن ويمكن ادخال الطبيب والبيطار فيه بان الاجر ونحوهما وفيها في دلالة على عدم
الضمان على المتبرع بالمفهوم فافهم وكذا رواية السكوني وابي الصباح وغيرها وقال في عد ويضمن الصانع ما يجنيه وان كان حاذقا كالقصار يحرق الثوب والحمال يسقط
حمله عن راسه او يتلف بعثرته والجمال يتلف ما يضمن بعوده وسوقه وانقطاع حبله الذي يشد به حمله والملاح يضمن ما تلف عن يده او جذفه او ما يعالج به سفينته
فان يشترط النص والاجماع في ذلك كله فيه واما اذا تلف شيء في يد الصانع ونحوه بغير فعله فلا يضمن الا مع التفريط كما مرّ ودليله الاصل وكونه امينا ويدل
عليه صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله قال سئلته عن القصار والصائغ فقال العين يضمنا وقد حملها الشيخ على انهما اذا كانا مأمونين واما مع التهمة فيضمن ويدل عليه
روايات كثيرة مثل صحيحة الحلبي الظاهر عن ابي عبد الله قال في الصائغ والقصار ما سرق منهم من شيء فلم يخرج منه على امر بين انه قد سرق فكل قليل له او كثير فهو ضامن فان
فعل فليس عليه شيء وان لم يفعل ولم يقم عليه البينة وزعم انه قد ذهب الذي ادعى عليه فقد ضمنه الا ان يكون له على قوله البينة وعن رجل استأجر اجيرا فاقعده
على متاعه فسرقه قال هو مؤتمن وصحيحة ابي بصير الظاهر قال سئلته عن قصار دفعت اليه ثوبا فزعم انه سرق من بين متاعه قال فعليه ان يقيم البينة انه سرق من بين متاعه
وليس عليه شيء وان سرق متاعه فليس عليه شيء وصحيحة داود بن سرحان الثقة عن ابي عبد الله في رجل حمل متاعا على راسه فاصاب انسانا فمات وانكسر منه شيء فهو
ضامن من حمل المطلق على المقيد لوجود القيد في روايات كثيرة مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال لا يضمن الصائغ ولا القصار ولا الحائك الا ان يكونوا متهمين
وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله قال كان علي يضمن القصار والصائغ يحتاط به على اموال الناس وكان ابو جعفر يتفضل عليه اذا كان مأمونا وحسنة الحلبي عن ابي
عبد الله قال كان علي يضمن القصار والصائغ احتياطا وكان ابي يتطول عليه اذا كان مأمونا وصحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى الفقيه في رجل دفع ثوبا
الى القصار ليقصره فدفعه القصار الى قصار غيره ليقصره فضاع الثوب هل يجب على القصار ان يرده اذا دفعه الى غيره وان كان القصار مأمونا فوقع هو ضامن له الا ان
يكون ثقة مأمونا وهذا الجمع غير بعيد وحاصله يرجع الى انه ان ظهر التلف فلا يكونون ضمناء والا فيكونون ضمناء ويشعر به رواية ابي بصير المتقدمة ولا يبعد ايضا
الجمع على الاستحباب والاحتياط كما يشعر به بعض الروايات ولا يضمن الملاح والمكاري الا بالتفريط يعني اذا تلف شيء في يد الملاح وسفينته او المكاري على الدابة بسبب منهما
ولو بتقصير في اسبابها مثل قطع حبل حمل الحمال وكونه عائما غرقا ضعيفا وكذا مثل كسر خشب السفينة لكونه عتيقا او مكسورا وعدم معرفة صاحبها او قلتها لها
عادة بحيث يعجز عن علاجها ونحو ذلك مما يسند اليهما عادة فيكون ذلك داخلا في التفريط فيضمنان لم يضمنا الا مع التفريط وقد عرفت ما يمكن استفادة دليله منه
فافهم قوله وضمان الخ اي يضمن المولى الموجر عبده للطبابة والحجامة والختانة ونحوها ما يتعلق برقبته يعني انه انشاء فكه فداه باقل من ارش جنايته وقيمته وان شاء
سلمه الى المجني عليه او وارثه لعل وجهه واضح حيث انه فعل فعلا مضمونا باذن مولاه فيتعلق به الجناية فان اراد المولى دفعه لا يكلف باكثر من ذلك للاصل وعدم
ضمانه بنفسه وان دفع قيمته وان كان اقل من ارش جنايته لا يكلف باكثر من ذلك اذ العبد لا يجني اكثر من قيمته وهو مقرر عندهم واما اذا كان قصارا وخرق الثوب
ونحوه مما لم يتعلق برقبته فيمكن كونه مثل ما تقدم لما تقدم ويحتمل كونه متعلقا بذمته يتبع به متى يعتق فيؤخذ منه كما اختاره في شرح عد والفرق غير واضح على
انه يلزم الضرر على مالك الثوب فانه قد يبعد العتق ذلك وقد يفرط فيسرق فيفوت ماله ويعتق بعد موته او يعتق ويكون فقيرا والمولى قد دلس حيث اقام
عبده باذنه بفعل امثال هذه الامور بحيث يشعر بانه يترتب الضمان عليه بالفعل خصوصا مع الجهل بانه عبد والمسئلة لا تخلو عن اشكال ان يقال انه مقصر في التفتيش وفي
الفرق مشكل والظاهر عدم الفرق فتأمل قوله ولا يضمن الخ عدم ضمان الحمامي اذا لم يودع ظاهر فان احدا لا يضمن مال الغير بمجرد تلفه عنده وان ظن صاحبه انه يحفظه
ما لم يودعه عنده ويقبل ثم يفرط بل ولا يضمن بمجرد قول صاحب الثياب ان هذه الثياب احفظها ولم يرد الجواب لم يقبل للاصل وكون السكوت اعم واما
اذا قبل ولم يفرط فلانه امين والاصل ولما مر فلك رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ان عليا اتي بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت فلم يضمنه
وقال انما هو امين وظاهرها ان مطلق الحمامي امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي واما الضمان مع القبول والتفريط فللتفريط فهو جار في ضمن كغيره وفيما تقدم

ونفقة الاجير لسقي الحوائج على المستاجر الا مع الشرط

دلالة نصا عليه ثم اعلم انه قد استثني في عدة التلف بفعل الطبيب في الكمال اذا اخذ البراءة من البالغ العاقل او ولي الطفل والمجنون لما روي عن علي ع من تطبب او تبيطر
فليأخذ البراءة من صاحبه والا فهو له ضامن وخالف في ذلك ابن ادريس وكذا الختان والحجام في التحرير ولو لم يتجاوز محل القطع مع حذقه في الصنعة فاتفق التلف فانهم لا
يضمنون وهذا صحيح وان لم يكن التلف مستندا الى فعلهم الاستثناء غير بعيد وان لم يكن الرواية معلوم السند بل وجود مثله في اصولنا فيكون عامة لانها
مؤيدة للاصل والنص والاجماع غير ظاهر في صورة البراءة ولان في الضمان انما استند الى العلاج اذ لو علم ذلك طبيب مثلا لا يبعد ان يرتكب لذلك وان كانت البراءة انما
لم يجب فان الحق قد يكون متعلقا بغير الذي برأ الذمة لكن غير بعيد بجوازه هنا للضرورة وللرواية عدا القطع على عدم حصول البراءة عما لم يجب في الفعل بجوازه وان
الضرر واقع بالفعل على المبرأ فليس الابراء اولى من غيره ثم والخنط وايضا قول التحرير غير بعيد وان علم استناد التلف الى فعلهم اذ الغرض انهم فعلوا فعلا يجوز
لهم ولم يتعدوا ولم يخطأوا اصلا بل تجردا لفعل المجوز مع فرض عدم الخطأ والتعدي بوجه لكن علم ان التلف يترتب على الفعل المجوز لغير الخطأ فيه فكان فعلهم ذلك في
الواقع سببا لذلك وقد اذن فتضمينهم بعيد والاجماع والنص المدعى غير معلوم دلالتهما عليه فانهما يحملان على تقديرهما والاصل دليل قوي فلا يبعد مثله
الطبيب ونحوه بل الصانع بان فرض انه ما فرط ولا تعدى في القصر والصبغ بوجه اصلا الا انه كان الثوب بحيث لو صبغ ولا ينقصر يخرق وكان الثوب متهيأ للقبول
ذلك صبغه وقد حصل بالاذن بمنزلة كونه امر المالك او الوكيل فالضمان هنا ايضا بعيد كما قرر هذا مع ثبوت كونه كذلك اما بالشهود او اقرار المالك مع بعد الضمان اذ علم
ان الثوب ليس بقابل انما بل هنا فقط من غير فعل بقصد انه نعم اذا لم يعلم او علم استنادا اليهما يحتمل الضمان لما تقدم ويمكن حمل ادلة الضمان عليه وغيرها على عدمه
هذا جمع لا باس به وغير بعيد عن الادلة وكلامهم قوله ونفقة الخ الظاهر انه لا خلاف بين المسلمين في جواز اجارة الادمي حرا او مملوكا ذكرا او مؤنثا الا ان في المؤنث
يحرم على المستاجر ما يحرم عليه قبلها حتى النظر قال في ح عد لا فرق في جواز الاجارة بين الامة والحرة والعجوز والشابة وقبيح المنظر والحسناء ونقل تحريم الخلوة بها عن كره
واستثني هو من حرم العقد عليها قبله ثم ما تقدم استثنى في متن عد والشرح النظر الى الامة باذن المولى وما فهمت دليل ذلك فانه ليس بعقد ولا تمليك الا ان يجعل
الاذن تحليلا او من قبيل النظر لمريد النكاح والشراء ولا شك في بقاء تحريم ما كان لان عقد الاجارة ليس محللا الا الخدمة والعمل لا تحليل ما حرم فكلما كان حراما
قبل العقد يبقى على حاله وهو ظ والظ انه لا نزاع ايضا للانفاق في حوائجه على الاجار فانه ينصرف عرفا الى ما هو المتعارف لمقدرة له والذي يتعلق بمن حوائج اجر المستاجر
وعموم ادلة الاجارة ويدل عليه مع عدم ظهور مانع صالح وان كان ما يشترطون من العلم ويدققون فيه يقتضي عدم مثلها حتى بعين فانه قال في عد وكره لا يجوز
الاستيجار بنفقته وطعامه ما لم يعين اذا لم يكن على المستاجر وكذا اجارة غيرها الجهالة فلم يكتفوا بالعرف في ذلك بل قال فيها ولا يجوز بارطال من الخبز لعدم جواز السلم
عندنا فيه فلا يجوز في الاجارة وقال ولو استأجر اجيرا بطعامه وكسوته فان قدر ذلك وعلى صح العقد وان لم يقدر ذلك بطل العقد الى قوله لا فرق بين ان يستأجر
بالنفقة والكسوة وبين ان يجعلها جزءا من الاجرة واذا استأجره بهما صح اجماعا ووصفهما كما يوصف في السلم وان لم يشترط طعاما ولا كسوة فنفقته وكسوته
على نفسه فقد علم انه لا بد من تعيينها بالكيل والوزن ونحوهما مع الوصف ان لم يكن حاضرة فيه شيء وايضا الظ انه يجوز استيجاره بان يكون جميع منافعه للمستاجر
لما تقدم وللروايات المشعرة بالجواز والانعقاد مع الكراهة مثل رواية المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله يقول من اجر نفسه فقد حظر على نفسه الرزق
ورواية عمار الساباطي في يه قال قلت لابي عبد الله الرجل يتجر وان هو اجر نفسه اعطي ما يصيب اكثر مما يصيب في تجارته قال لا يؤاجر نفسه ولكن يسترزق الله
ويتجر فانه ان اجر نفسه حظر الرزق ورواية عبد الله بن محمد الجعفي عن ابي جعفر قال من اجر نفسه فقد حظر عليه الرزق وكيف لا يحظر عليه الرزق وما اصاب فهو لرب
اجره ورواية محمد بن سنان فيهما عن ابي الحسن ع قال سألته عن الاجارة فقال صالح لا باس به اذا نصح قدر طاقته فقد اجر نفسه موسى بن عمران ع واشترط قال
ان شئت عشرا فانزل الله فيه على ان تأجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك ولا يضر عدم صحة السند لانها مؤيدة ولوجودها في الفقيه الصحيح والاخيرة
تدل على ان محلها في المدة ايضا في الجملة لا يضر ان معنى الاية وذلك في ان حكمها باق في شرعنا بل حجة شرع من قبلنا في الجملة ولكن يدل على جواز الاجارة
مط وحيازة المباحات مثل الماء والكلاء والسمك فيدل على عدم ملكيتها لمحض الحيازة كما تقدم فتذكر ثم ان الظاهر ان نفقة الاجير على نفسه كما اختاره في
كره بل القواعد ايضا رجحه ظ فان العقد انما وقع على العمل واجرة معينة فاقتضاء غيرها يحتاج الى دليل ولا دليل نعم لو كان هناك عادة مستمرة او قرينة
صريحة في ذلك او شرط يلزم المستاجر لذلك ويمكن حمل رواية سليمن بن سالم على ذلك ان سلمت صحتها ودلالتها وهي في يه عن محمد بن يحيى عن احمد
بن محمد عن العباس بن موسى عن يونس عن سليمن بن سالم قال سألت ابا الحسن ع عن رجل استأجر رجلا بنفقة ودراهم مسماة على ان يبعثه الى ارض فلما
ان قدم اقبل رجل من اصحابه يدعوه الى منزله الشهر والشهرين فيصيب عنده ما يغنيه عن نفقة المستاجر فنظر الاجير الى ما كان ينفق عليه في الشهر اذا هو
لم يدعه فكافاه به الذي يدعوه فمن مال من تلك المكافاة امن مال الاجير او من مال المستاجر قال ان كان في مصلحة المستاجر فهو من ماله و
الا فهو من مال الاجير وعن رجل استأجر رجلا بنفقة مسماة ولم يفسر شيئا على ان يبعثه الى ارض اخرى فما كان من مؤونة الاجير من غسل الثياب و
الحمام فعلى من قال على المستاجر وانت تعلم ما في السند من اشتراك يونس والظ انه ابن عبد الرحمن فانه قيل في العباس ثقة انه من اصحاب يونس كانه ثقة
صاحب الاصحاب والائمة ولجهالة سليمن فاني ما رايته وكذا ما في الدلالة فانها صريحة فيما اذا استأجر بالنفقة فهي فيما اذا شرط على المستاجر على انها
الرواية مشتملة على امور لا يقول الاصحاب بها مثل كون النفقة مجملة وكون عوض ما اكل من مال من يدعوه على المستاجر اذا كان الدعوة ونحوه في
مصلحته والا فمن مال الاجير وان غسل الثياب واجرة الحمام داخل في النفقة وهم يشترطون تعيين النفقة كما مر ويقولون انها تلزم المستاجر على تقدير
كونها شرطا واجرة سواء اكل الاجير من ماله او غيره وانه لا مكافاة لانه متبرع فان كان لمكافي متبرع من ماله وان دخول اجرة الغسال والحمام غير معلوم
دخولها في النفقة المشترطة ولهذا انجعل التردد في وجوبها على الزوج ونحوه ممن يجب نفقته عليه لا يبعد ذلك فان الظ انهم يريدون بها ما يحتاج اليه
الانسان غالبا ولهذا يجب الكسوة والمسكن فتحمل هذه فقط ومنها قولهم ان الاجير اذا استوعب عمله المستاجر فما يبقى له زمان كسب النفقة فيكون عليه

ولا يضمن الاجير لو سلم صغيرا او كبيرا حرا او عبدا او لو امره بحمل له اجرة بالعادة فعليه الاجرة والا فلا ان القول قول منكر الاجارة وزيادة والمدة والمستاجر والرد ومنكر زيادة الاجرة والتفريط وقول المالك لو ادعى قطعه وادعى الخياط قميصا وكلما يتوقف استيفاء المنفعة عليه فعلى الموجر كالخيوط على الخياط والمداد على الكاتب وعلى الموجر تسليم المفتاح فان ضاع فلا ضمان وليس على الموجر ابداله ولو عدل من الزرع الى الغرس يعين اجرة المثل ولو عدل من خمسين الى ماة تعين المسمى وطلب اجرة المثل للزيادة لم يبطل ولو اذن ان يركب ويركب مثله الاصح الا مع التخصيص

دليلا على ايجابها على المستاجر مع عدم الشرط وعدم كونها اجرة والفتوى به كما نقل عن جماعة من اصحابنا حمل الشامل لما مر وجواز كون تقصير من اجرته وهو ظاهر ولعل لهم دليلا غيرهما قوله لا يضمن الخ يعني لا يضمن المستاجر ومن يقوم مقامه لاجراء الشلم ومضمن واستعمله في العمل الذي عليه مطلقا حرا كان او مملوكا صغيرا كان او كبيرا صوله كان بيده او صار وليه وعدمه فيمكن اشتراط الاذن الولي في الولي والظاهر العدم ولزوم التسليم والعمل ودليله الاصل وعدم الموجب قوله ولو امره الخ هذا الحكم مشهور ويحتمل ان يكون مجمعا عليه ولعل سنده انصباب العرف فانه يقتضي ان يكون مثل هذا العمل باجرة فالعرف مع الامر بمنزلة قوله اعمل هذا ذلك على الاجرة فيكون جعالة او اجارة بطريق المعاطات مع العلم بالاجرة ولو كان من العادة مثل اجر الحمامين ويبعد كونه اجارة باطلة و ينبغي تقييده بان المامور ايضا ما باخذ الاجرة ويكون ادخاله في العمل فتامل ولو لم يكن عرف يقتضي الاجرة لا اجرة له وهو ظاهر ولا ينظر الى ان الاصل عدم الاجرة والامر اعم من كونه بالاجرة ام لا لما تقدم والاحتياط ايضا يقتضيها قوله قوله والقول الخ كانه قد ثبت بالنص والاجماع بل العقل ايضا ان القول قول المنكر ولكن لا بد من اليمين للاولين وهذا واضح في انكار اصل الاجارة وانكار الرد والتفريط وكذا في زيادة المدة والاجرة لان الاقل داخل في الاكثر فيحد بالاكثر لا نزاع في ثبوت الاقل ولانه متفق عليه لان دعوى الزيادة بمنزلة دعوى الاجارة فالقول قول المخالف كما قال به المحقق الثاني بعينه الظاهر ما ذكره المصنف لما مر ولا اصل و اما في المستاجر والظاهر منه التحالف لانه انكار واحد منهما وحلفهما ينقطع الدعوى والتنازع اذ قد ينقلب المنكر الحالف ويدعي الاستيجار في الا العين الاخرى فلا بد من سماع دعواه ورده على وجه شرعي وليس الا بان يكون القول قول منكره مع اليمين وكذا هو الظاهر في دعوى قطعه قباء وقميصا ولعل المصنف لم يذكر التحالف فيهما على عدم دعوى الاخر واما مع دعواه فالظاهر التحالف فتامل وبعد التحالف لا يثبت الاجرة للخياط بل يلزم ارش نقص الثوب عما كان وله فك ما خاطه ضمان مع النقص واخذ خيوطه ان كان له والا فيضمنه ايضا قوله وكلما الخ الظاهر ان المرجع في هذه الامور الى العرف والعادة المستمرة ان كانت والا فيتبع الشرط فان العادة الان ان الخيوط على صاحب الثوب كالكاغذ لصاحب الكتاب بخلاف المداد والقلم والابرة فانها على العامل ولعل كلام المصنف في كون الخيوط على الخياط مبناه على عرف زمانه وبلده ومعلوم ان المراد بكلما يتوقف استيفاء المنفعة عليه على الموجر غير العين الذي يعمل فيه وان توقف العمل عليه ايضا مثل الكاغذ الذي يكتب عليه والثوب الذي يخاط فيه قوله وعلى الموجر الخ وجه وجوب تسليم المفتاح للغلق الذي مضروب على الباب وداخل في المستاجر على الموجر ظاهر لانه من تتمة الانتفاع وكمال التسليم التام ولكن لو ضاع لا ضمان على المستاجر بان يعطي عوضه بان عليه ان فرط ان يضمنه للمالك كاجزاء العين فلعل قوله فان ضاع فلا ضمان مقيد بعدم تفريط المستاجر في الحفظ حتى ضاع ويحتمل ان يكون المراد نفي الضمان عن الموجر ولكن يصير قوله وليس على الموجر ابداله مستدركا ويكون عطفا تفسيريا قوله ولو عدل الخ يعني لا يجوز للمستاجر بعد ما شرط عليه فان اجر ارضا للزرع فغرس فيها فعل حراما عليه اجرة المثل للغرس لا المسمى للزرع بل ارش نقص الارض وقلع الاشجار وطم الحفر واستواء الارض كما كان ولو عدل من حمل خمسين الى حمل ماة فيأثم ولكن لا يلزمه اجرة مثل الماة بل المسمى للخمسين واجرة مثل الزيادة وهي خمسون والفرق انه هنا ما خرج عما شرط بالكلية بل عمل به وتعدى فزاد عليه فالذي فعل من المشروط ليس عليه الا ما شرط له والا يد للزيادة الغير المشروطة من اجرة مثله كما اذا استاجر الى مكان فذهب اليه وتعدى منه وكذا في جميع صور التي يكون الاصل حرام ما فعل ويحتمل هنا ايضا اجرة المثل لعدم اتيانه بما شرط لانه الخمسين فقط وقد يتفاوت فانه قد يكون لكل خمسين خمسين اجرة قليلة ويكون لماة اجرة اضعاف مضاعف اجرتها وهو ظاهر في الحمل الثقيل جدا فانه لا اجرة لكل حبة حبة في الثقال ولجميع حبوب فيها اجرة كثيرة ويحتمل الرجوع الى الاكثر اجرة وجعل التخيير في ذلك الى الموجر ويمكن حمل كلامهم واخبار الروايات مثل صحيحة ابي ولاد الطويلة المشتملة على الاحكام الكثيرة فيمن تعدى عن المكان المشترط الى مكان اخر بلزوم المسمى واجرة الزيادة على الغالب والاكثر فتامل قوله ولو عدل الخ وجهه انه لم يكن للمستاجر حق الرجوع بالتفاوت بين ما استاجر عليه من الثقيل وبين ما حمله من الخفيف ثم فانه لو لم يحمل اصلا مع مضي المدة لم يكن يرجع على بل كان عليه الاجرة فانه هنا بالطريق الاولى قوله ولو استاجر الخ دليل انفساخ العقد بموت الدابة المعينة واضح وهو استحالة استيفاء تلك المنفعة من غيرها بجلا ما لو استاجر للركوب على دابة او الحمل من غير تعيينها في العقد فانه لا يضر موت التي ركبها لانه تعين المطلقة بالتعيين والتسليم بحيث يكون منحصرة فيها ولهذا يجوز للمالك تبديلها وهو ايضا ظاهر وكان يعتذر باستيفاء المنفعة الشرط على الوجه المتعارف فيقص وهزمه وضعف بمنزلة الموت ويحتمل الابدال خصوصا مع التراضي فتامل والظاهر انه يعتذر استيفاء المنفعة خصوصية بالدابة ولا بالعين المستاجرة فان تلف الركاب والحمل المعين فتامل ايضا مثل موت الصبي المرتضع قوله ولو الخ يعني اذا استاجر دابة مثلا للركوب من غير تخصيص احد بكونه هو الراكب الى موضع له ان يركب غيره بعضه مثله بشرط ان يكون الغير مثله في الثقل او اخف بغير اذن المالك والظاهر انه يجوز التسليم بغير اذنه ولم يضمن لما تقدم ولا يجوز الاثقل الا بالاذن فلا يضمن مع وبدونه يأثم ويضمن وكذا اذا فعل مع التخصيص والظاهر ان التساوي ايضا لا يجوز الا بالاذن لا زائد ايضا ان المكارين ايضا في ذلك ويقولون ان التساوي يضر بالدابة وان كان بالمثل او اخف لكثرة النزول والركوب وكونها تارة اثقل وتارة اخف واعلم ان اكثر العبارات في بيان هذه المسألة مثل عبارة الكتاب دليل الكل واضح الا ان لي في ذلك تاملا لانه اذا كان الاجارة للركوب قالوا لا بد من تعيين الراكب قال في التذكرة يجب ان يعرفه موجر الدابة الراكب بالمشاهدة لاختلاف الاغراض في الراكب الى قوله وهو قول اكثر الشافعية ومنهم من اكتفى بالاوصاف الرافعة للجهالة الى قوله والاقرب في ذلك ان نقول ان امكن الوصف التام القائم مقام المشاهدة كفى ذكره عنها والا فلا مع تعيين كون المستاجر راكبا يعني له ان يركب غيره مع انه ما قيد الجواز بعدم التخصيص وهو تخصيص لعلها مبنية على الجواز مع الوصف ولكن مع عدم التقييد بالوصف الذي يقوم مقام المشاهدة فان ذلك غير ممكن فيحمل كلامهم على المبالغة ويحتمل ان يكون على تقدير الاكتفاء بوزن الراكب ولكن ذكروا في دليل ولكن ذكروا في دليل اشتراط المشاهدة اختلاف الناس بكثرة الحركات وشدتها وخفتها وكثرة السكنات وضبطها بالوصف والوزن بعيد لا يمكن بل بالمشاهدة ايضا فلا يعلم فكانهم يريدون المبالغة او ارادوا بالتخصيص ذكر ان لا يركب غيره وهو ايضا بعيد اذ الظاهر ان بعد تعيين الراكب لا يعتبر على غيره وان لم ينقل ذلك اذ قوله يركب انت مثلا لا يقتضي الا ذاك وان كان هو ظاهر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن قال سالته عن رجل استاجر دابة فاعطاها غيره فنفقت

تم كتاب الاجارات

ويجوز للمستأجر ان يوجر بالمال ولو بأنقع على المستأجر بحق ولا اوفرث بطلان الاجارة على اشكال المقصد الثاني

في المزارعة والمساقاة وفيه مطلبان الاول المزارعة عقد لازم من الطرفين

بالايجاب كزارعتك او ازرع هذه او سلمتها اليك وما شابهه مدة معينة بحصة

معلومة من حاصلها والقبول كقبلت

فاعلم قال اذا كان اشترط ان لا يركبها غيره فهو ضامن لها وان لم يسم فليس عليه شيء ولكن الظاهر ان المراد ذلك ويشعر به قوله وان لم يسم وهو ظ ثم ان

ظ هذه الرواية عدم التفصيل بين الاثقل والمساوي والاخف مقتضاها جواز الاركاب مع عدم اشتراط الاسم التعيين والشرط ويؤيده ترك الاستفصال

دليل العموم مع ان ظاهرها يدل على عدم اشتراط المشاهدة بل الوصف المذكور ايضا بل العمل بظاهر الحال فانه يشاهد او يعرفه او مثله في الاولى لتعارف

بني اكثر الافراد على ذلك الضخامة والطول والقصر من مستوى الخلقة يحتمل حملها على ما ذكره ايضا فتم تأمل في قول عد ايضا ويجوز مع شرط ان يركب

مثله او اقل ضررا ان الى شرحه اي ان يوجر لركوب مثله مثلا او سكنى مثله او ان يوجر لمثل عمل الذي استاجر لاجله وكذا اللا ضررا لا على المنفعة تصير ملكا

بالاجارة والناس مسلطون على اموالهم شرط في المسكن ايضا الاجارة بمثله او اقل ضررا مع الاطلاق وعدم كون السكنى لمخاصة نعم اذا استاجر

لينتفع بسكناها مثلا لا يجوز ان يسكنها الذي هو اكثر ضررا منه بكثرة الناس والضيف والدواب وغير ذلك فانه مالك للمنفعة فله ان يفعل كما قال في الشرائع

نعم لا يجوز ان يتجاوز في سكناها عن المتعارف فلا يسكن في بيت الادميين الدواب ونحو ذلك وبالجملة لا يتعدى عن المنفعة المتعارفة المطلوبة منها فكان ذلك

المراد والعبارة لا يخرج عن شيء وكذا كلام الشارح الناس مسلطون الخ فانه لا يجوز ظهر كما هو يخرج خصوصا عنه فانه يضمن بتسليمه بغير اذن المالك الاول

والمراد واضح والامر في ذلك هين قوله ويجوز له الخ لا مانع من اجارة المستاجر العين المستاجرة من مالك العين في اثناء مدة الاجارة منه اذ لا يتخيل الا كونه مالكا للعين

وذلك لا يصلح للمانعية للاصل مع وجود المقتضي هو تسلطهم على اموالهم وعموم دليل صحة الاجارة وكذا لا مانع من بيع العين المستاجرة على المستاجر وهذا

مثل ما تقدم واما مع بطلان الاجارة حينئذ ففرق بينهما مع الاشكال والمتصور من اظهار الاشكال مع قوله الاقرب عدم الاولوية بالكلية وضعف الرجحان في الجملة

ان ملك المنفعة تابع لملك العين فاذا ملك العين يلزم ملكيتها تبعا ايضا فلو بقيت الاجارة يلزم كون المنفعة ملكا بالاجارة والبيع ايضا وهو تحصيل الحاصل

وجمع العلتين على معلول واحد ولانه كبطلان العقد بملكية الزوجة ووجه عدم البطلان الاصل والاستصحاب وعدم ثبوت دليل على كون البيع مبطلا فان ذلك للاجارة

يحتاج الى دليل ولا دليل اذ تابعية المنفعة لملك العين مطلقا ممنوعة ولا دليل عليها ولهذا يصح بيع العين من الاجنبي مع بقاء الاجارة وقد تقدم دليله ومسلم

ايضا عند المصنف نعم ذلك مسلم ان لم تكن المنفعة منتقلة عن العين بسبب شرعي الى غير البائع وعلى تقديره المنافاة والتابعية فقد نمنع عدم صحة البيع لعدم حصول

التابعية ترجيحا لا بقاء ما كان على ما كان ومنع خروج الحادث من العدم الى الوجود وبقاء محل العدم على رجحان وجود الحادث وغلبته على العدم الازلي وان النابعة

عن البائع واحداث عدمه هو اظهر ولا شك ان هذا التعبير ارجح من الاول بل الضعيف من جوازه والقياس على النكاح بط لثبوت عدم بقاء الزوجية والنكاح

ملوكة الزوج بالاجماع ونحوه ولو لم يكن ذلك لقيل في ذلك ايضا المثل ما قلناه هنا والظ عدم المنافاة بين بقاء الاجارة والبيع بل يكون المنفعة مملوكة بالاجارة

منه ثم بملكية العين ولهذا اختار في عدم البط وقرب من غير اشكال قوله المقصد الثاني في المزارعة الخ قال في عد وغيره هي معاملة على الارض بحصة

من نمائها ومعلوم خروج الاجارة منها والظ ان الارض لا يجب ان تكون لاحد المزارعين بل يكفي كون منفعتها ملكا له كما اذا كانت الارض مستاجرة ولا يبعد الاكتفاء

بالاولوية الحاصلة في الارض الخراجية والمباحة بالتحجير والاحياء وان لم نقل بحصول الملك لان الظ انه يكفي كون المنفعة له ويدل عليه ما يوجد في الاخبار

من جواز تقبيل الارض الخراجية للمزارعة مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن مزارعة اهل الخراج بالربع والثلث والنصف فقال لا باس الخ ومثله

صحيحة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله قال سالته عن الرجل يكون له الارض من ارض الخراج فيدفعها الى الرجل على ان يعمرها ويصلحها ويؤدي خراجها وما

كان من فضل فهو بينهما قال لا باس وغيرها ويؤيده ما يوجد في كلامهم من جواز بيع الارض الخراجية تبعا للاثار فيها وان لم يكن جائزا في نظري اذ لا معنى لبيع ما

الناس فيه سواء بواسطة مجاورة مال نفسه نعم يجوز بيع اثارها وما له في الارض المفروضة مع وجود شرائط البيع فيه وهو ظ فهو واضح نعم انه لا بد من كون الارض

ملكا لاحدهما لانه المستفاد من حقيقة المزارعة وصيغتها والتي يعقد عليها فالتصرف في الارض الخراجية لا باستعمال حيلة من الحيل الشرعية مثل

جعل الثمن بعضها ثم قال فليحفظ ذلك وغيره من الحيل الشرعية على تنويع هذه المعاملة لانها متداولة في كثير من البلاد التي ارضها غير مملوكة فيحتاج الى

وجه يجوز الخ محل التامل على ما هو سهل مقتضى كلامه فيما تقدم انه يجوز بيع الارض تبعا للاثار فيمنع ما يجوز المزارعة على ارض مع ضرر بيعها الذي هو فرع الملك

اجماعا عقلا ونقلا ومعلوم ان الذي في العقد على الارض وصيغة المزارعة وتعريفها ما يدل على عدم جواز المزارعة الا مع الملك نعم يفهم انه

لا بد من كون المنفعة لاحدهما فافهم ثم ان الدليل على جواز هذا العقد ومشروعيته هو الاجماع المنقول في التذكرة وهي جائزة عند علمائنا اجمع والاخبار

الكثيرة من العامة والخاصة مثل صحيحة محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق عليه السلام قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع والخمس وما رواه محمد وعبيد الله جميعا

عنه ع في الصحيح ان اباه عليه السلام حدثه ان رسول الله اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمة فقال لهم اما ان

تاخذوه وتعطوني نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقالوا بهذا قامت السموات والارض ومثلها صحيحة يعقوب بن شعيب وهي تدل على جواز

المساقاة ايضا وجوازها في الارض الخراجية وجواز التقبيل وقبول الوكالة في التقبيل وجوازه مطلقا من دون شرط وكونه لهم واحدا بل غيره عدل ايضا اذ

ما ثبت عدالة عبد الله بن رواحة بل غيره معه وفي كتب الرجال فتأمل واما كونها لازمة من الطرفين فهو للاجماع ايضا ولمثل اوفوا والمسلمون عند شروطهم

وهو ظ ويمكن جوازه فيه بالتقايل الماضي في غيرها من العقود اللازمة في التذكرة ولا يبطل الا بالتقايل واما اشتراط كونه بالايجاب اللفظي والقبول كذلك ولا ...

الماضوية وبعقد بالايجاب والعربية والمقارنة وسائرها قيل في العقود اللازمة كما ادعاه في شرح الشرائع وغيره فغير ظ والاصل ينفيه مع عدم الدليل كما تقدم في البيع

ونحوه ولهذا جوز هنا بالامر وصرح في عد بالاكتفاء بالقبول الفعلي وهو ظ عبارته وبالجملة الغرض حصول العلم بالرضا بالمعاملة بالعقد باي شيء يحصل

الظ ويلزم لصدق العقد فلا يبعد الصحة بغير العربية وغيرها وجريان المعاطاة فيها وفي سائر العقود والامور ما لم يكن دليل على شرائط الامور المشروطة

من اجماع ونحوه فتأمل واحتط قوله والايجاب الخ قال في التذكرة مثل زارعتك او خذ هذه الارض على هذه المعاملة وما اشبه ذلك ولا ينحصر في لفظ معين بل

كتاب المزارعة والمساقاة

ولا تبطل الا بالتفاسخ لا بالموت ولا البيع وشرطها شياع النماء وتعيين المدة وامكان زرع الارض فلو
شرط احدهما النماء لنفسه او نوعاً من الزرع او قدراً من غير الحاصل والباقي بينهما بطل ولو شرط
احدهما شيئاً من غير الحاصل جاز ولا يجوز اجارة الارض للزراعة بالحنطة او الشعير مما يخرج منها ولو مضت
المدة المشترطة والزرع باق فللمالك ازالته سواء كان بتفريط من الزارع او بسبب كتغير الاهوية وتأخر المياه

كما يؤدي الى هذا المعنى ويعلم من جوازها بالامر وغيره وعدم اشتراط القبول اللفظي كما في عدم صحة الاستدلال بكونه عقداً لازماً على اعتبار القبول
اللفظي والماضوية والعربية وغيرها ولا بانه متلقاه من الشرع كما قيل في مثله فتأمل والظاهر ان لا خلاف في الجواز بكل لفظ يدل على المطلوب كونه ماضياً والظاهر جوازها
بالامر ايضاً قال المحقق الثاني استشكل الايجاب في عقد بلفظ الامر والجواز رواية والمعتمد عدم الجواز وفيه تأمل اذ لا دليل على تعيين الماضي غير كونه عقداً
لازماً ولا دليل على الكبرى غير ما قد اشاروا اليه من ان غيره بعيد عن كونه لانشاء العقد وهو كما ترى وعموم الادلة وعدم دليل مانع ودليل الجواز ويدل عليه في
صحيحة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق من هذا الماء واعمره ولك نصف ما خرج قال لا
بأس وسألته عن الرجل يعطي الرجل الارض فيقول اعمرها وهي لك ثلث سنين او خمس سنين او ما شاء الله قال لا بأس ويدل عليه الرواية التي اشار اليها المحقق
الثاني صحيحة عبد الله بن سنان انه قال في الرجل يزارع ارض غيره فيقول ثلث للبقر وثلث للبذر وثلث للارض قال لا يسمي شيئاً من الحب والبقر ولكن يقول ازرع
فيها كذا وكذا ان شئت نصفاً وان شئت ثلثاً وهو صريحة في جواز القبول بلفظ المضارع فلا يبعد انعقاد الايجاب بالامر بل يدعى الاولوية في الايجاب وفيها تأمل
ورواية الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن ابي الربيع الشامي عن ابي عبد الله انه سئل عن رجل يزرع ارض رجل آخر فيشترط عليه ثلثاً للبذر وثلثاً للبقر فقال لا ينبغي
ان يسمي بذراً ولا بقراً ولكن يقول لصاحب الارض ازرع في ارضك ولك منها كذا وكذا نصف او ثلث او ما كان من شرط ولا يسمي بذراً ولا بقراً فانما يحرم الكلام و
صحيحة سندها الا بان فيه خالد بن جرير وهو ممدوح وابو الربيع واسند في شرح المتن على توثيقه بان الحسن بن محبوب ممن اجمعت على تصحيح ما صح عنه العصابة ولكن فيه تأمل وكذا
في متنها ودلالتها فظهر ان المحقق الثاني الرواية الصحيحة ظاهر الدلالة باعتقاد على جواز انعقاد المزارعة بالامر مع عدم دليل يقتضي ذلك سوى ما قلناه وقول الاصحاب
في غير المزارعة غير جيد وكذا قول الشهيد الثاني في شرح الشرائع واما قوله ازرع هذه الارض بصيغة الامر فان مثل ذلك لا يجوز ونبه في نظائره من العقود ولكن المصنف وجماعة
اجازوه هنا استناداً الى رواية ابي الربيع الشامي والنضر بن سويد عن ابي عبد الله وهما قاصرتان عن الدلالة على ذلك وقد عرفت القصور عن الدلالة لانهما تدلان
على المضارع لا الامر ورواية النضر هي رواية عبد الله بن سنان المتقدمة بما رواها النضر عن ابي عبد الله بل رواها عن عبد الله بن سنان مضمراً على ما رأيت في التهذيب
وفيه يمكن ان يكون غلطاً ولكن الظاهر عدمه ويكون مرسلاً حيث ما سمى الامام وان كان الظاهر ذلك فالظاهر الجواز بالامر ايضاً لعدم القائل بالفرق على الظاهر ولان
العمدة هي عموم الادلة مع عدم المانع والروايتان مؤيدتان ابن شعيب المتقدمة والصحيحة يعقوب بن شعيب في شرح المتن اشتراط القبول اللفظي وقواه في شرحه وفيه تأمل
علم قوله ولا تبطل الخ لعل دليل الاجماع وان المفهوم من الاخبار التي تدل عليها كانه الاجماع وما تقدم في البيع فتذكر واما عدم البطلان بالبيع والموت وغيرهما فلا دلالة الكل
وعدم المنافاة بين البيع والموت وبقاء المزارعة وهو ظاهر والاستصحاب وما تقدم في الاجارة فتذكر وتأمل قوله وشرطها الخ لعل دليله الاجماع وان المفهوم من الاخبار
التي تدل عليها من فعله وفعلهم عليهم السلام كان على سبيل الاشتراك في الحصة وانه المفهوم من تعريفها ويدل عليه ايضاً مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال لا تقبل
الارض بحنطة مسماة ولكن بالنصف والثلث والربع والخمس ومعلوم ان عدم تعيين المدة موجب للغرر والجهالة وانه لو لم يمكن زراعة الارض لا تصح فان كون امكان
الانتفاع شرطاً ظاهر قوله فلو شرط الخ تفريع على ما تقدم فانه اذا كان الاشتراك في النماء شرطاً لم يصح تخصيص احدهما به سواء كان صاحب الارض او
العامل وكذا لو شرط النوع الخاص من النماء مثل ما حصل اولاً فهو له ويبقى لذلك الطرف وما يحصل آخراً فهو للآخر ويسمى الاول وكذا لو شرط قدراً معيناً كذا
والباقي بينهما والكل ظاهر قوله ولو شرط الخ دليل جواز شرط آخر معين من غير الحاصل ولزومه هو عموم ادلة الاشتراط قوله ولا يجوز الخ كان المناسب ذكر
هذه المسألة في بحث الاجارة وانما ذكرت هنا لان اكثر ادلتها مذكورة في باب المزارعة وهي اخبار دالة على عدم جواز اجارة الارض بجنس ما يزرع فيها مثل
صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال لا تستأجر الارض بالحنطة ثم تزرعها حنطة وكان المص والاكثر حملوها على الحنطة التي تحصل منها اذ لا مانع من الاجارة على
القدر المعين من الحنطة وان كانت زرعت فيها الحنطة عقلاً ونقلاً بل لا ينبغي الخلاف في ذلك وعموم ادلة الاجارة مؤيدة نعم لا يبعد المنع اذا شرط كونه من
ذلك الزرع لاحتمال ان لا يحصل شيء اصلاً وان كانت الارض واسعة ورواية الفضيل بن يسار قال سألت ابا جعفر عن اجارة الارض بالطعام قال ان كان من طعامها
فلا خير فيه وكذا ما رواه الوشا كانه الحسن بن علي في الصحيح قال سألت الرضا عن الرجل اشتري من رجل ارضاً جرباناً معلومة بمأة كر على ان يعطيه من الارض فقال
حرام قال فقلت له ما تقول جعلني الله فداك ان اشتري منه الارض بكيل معلوم وحنطة من غيرها قال لا بأس ورواية ابي بردة قال سألت ابا عبد الله عن اجارة
الارض بالطعام فقال ان كان من طعامها فلا خير فيه وصحيحة الحلبي في الفقيه عن ابي عبد الله انه قال لا تستأجر الارض بحنطة ثم تزرعها حنطة فلا فرق في قول ابن البراج
النادر بالمنع مطلقاً لصحيحة الحلبي المتقدمة كما قال في شرح الشرائع لامكان حملها على المزارعة ويؤيده حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال لا تقبل الارض بحنطة مسماة ولكن بالنصف
الخ وما في صحيحة ابي المغرا عنه اما اجارة الارض بالطعام فلا تأخذ نصيب اليتيم منه الا ان تؤاجرها بالربع الخ وغيرها فافهم والمناقشة في الصحيحة لاشتراك ابن
مسكان وان كان الظاهر انه عبد الله الثقة لنقل صفوان عنه ونقله عن الحلبي وعموم الادلة والدليل العقلي واحتمال النهي للكراهة مع المعارضة بما نقلناه عن الفقيه
ينافيها صريحاً ولروايتي الفضيل وابن ابي بردة فانهما ظاهرتان في الجواز فان مفهوميهما الشرطية التي هي حجة وجود الخير في الاجارة للزراعة بالطعام ان لم يكن من
الطعام التي يزرع فيها ولا خير في الحرام والجمع بين الادلة بحمل المطلق مثل صحيحة الحلبي على المقيد مثل رواية الفضيل وغيرها صحيح الاستدلال على نفي مذهب ابن البراج واثبات
الجواز مع عدم اشتراط كون الحنطة من زرع الارض المستأجرة وعدمه معه فتخرج ثم في ذلك الاستدلال في معقولية نظر لان النهي مطلق ولا منافاة بينه وبين تحريمه
من طعامها حتى يجمع بحمله عليه الى قوله وعلى الحظر ذلك يخرج فتأمل وكثيراً ما يقع في مثل هذا الباب في قوله وقول ابن البراج بالمنع لا يخرج عن قوة نظراً الى الرواية الصحيحة الا
ان لم تحمل على محل النظر فانظر فان التنظير ليس بواضح نعم لو قال ان رواية المنع صحيحة ورواية الفضيل وابن ابي بردة غير صحيحة لكان واضحاً ولكن قد عرفت غيرهما ايضاً فيه
انه لا عموم للصحيحة والقول بان لا قائل بالفرق غير واضح وكذا قوله ان المباح والمكروه ايضاً ليسا بخير الخ لانهما حسن وليسا بشر فكيف لا يكونان خيراً قوله ولو مضت الخ يعني
اذا شرط للمزارعة في الارض او للاجارة ايضاً مدة معلومة ومضت المدة والزرع ما لم يدرك بعد يجوز لمالك الارض ازالته سواء كان عدم الادراك بسبب تأخير الزارع

ولو شرط في العقد تأخيره ان بقي بعدها بطل ولو اهمل الزارع حتى خرجت المدة لزمه اجرة المثل ولو زارع على ما لا ماء له بطل الا مع علمه ولو انقطع في الاثناء تخير العامل فان فسخ فعليه اجرة ما سلف وله ان يزرع ما شاء مع الاطلاق ولو عين فزرع الاضر تخير المالك في الفسخ فياخذ المسمى مع الارش ~~~

عن وقت الزرع ام بسبب من الله تعالى بتغير الاهوية وكذا التاخير بعد الادراك ولا يجب عليه تبقيته وجه ظاهر وهو انقضاء المدة المشروطة وعدم بقاء حق ابقاء في الارض لهم والناس مسلطون على اموالهم الا انه ينبغي ذلك كليف المالك ان لم يفعل فاعلام الحاكم فان لم يمكن فله ان يفعل بنفسه خصوصا اذا كان التاخير بسبب من الله تعالى كتغير الاهوية فيكون للمالك الابقاء بغير عوض وبعوض مع رضا العامل والقلع مع الارش وهو التفاوت ما بين كون الزرع مقلوعا وباقيا بالاجرة لما تقدم فالمقلوع مشترك بالحصص بينهما في المزارعة ولا شيء على مالك الارض ولا يبعد ايجاب اجرة مثل مدة التاخير على مالك الارض لو كان التاخير بسببه للمسمى في صورة الاجارة فالقول بعدم جواز الازالة والقلع لان الزرع قد استحق الكون فيها بالعقد فيثبت حقهما ما دام باقيا ولان الزرع غير مضبوط محققا لانه قد يتخلف بالتقدم والتاخر كما لو استاجر الزرع فانقضت قبل الادراك ضعيف لما تقدم ولان دليل ثبوت المدة في عقد الثبوت وما قلناه في المزارعة غير جار في الاجارة وهذا اعمنا وكذا القول بالجواز مع الارش لما مر نعم لا يبعد المنع اذا كان الزمان قليلا جدا لا اعتبار له عرفا في الاجارات والمزارعات فلا ينبغي الازالة بل لا ينبغي الازالة مطلقا من باب الاحسان ولا شك ان لهما التقابل في مدة معينة باجرة وغيرها فان ارادا والا فلهما مدة اخرى وهكذا والى مدة غير معينة ايضا بغير عوض وبعوض مثل ان يقول لكل يوم يبقى كذا ونحو ذلك لان الحق لهما ولا شبهة فاعلهما ان يفعلا ما ارادا والاحتياط لا يخفى **قوله ولو شرط في العقد الخ** يعني اذا عقد الاجارة او المزارعة على مدة معينة وشرطا في متن العقد تاخير الزرع الى ان يدرك او الى مدة اخرى ان بقي الزرع بعد المدة المشترطة غير مدرك بطل العقد لانه يعود الى جهالة المدة **قوله ولو اهمل الزارع الخ** يعني لو اهمل الزارع بعد عقد المزارعة او غيرها حتى خرجت المدة لزمه اجرة مثل الارض التي زارع عليها **قوله ولو زارع الخ** يعني لو زارع شخص على ارض لا ماء لها بطل هذا العقد لاشتراط امكان الانتفاع لما زارع له ومع عدمه لا امكان هذا ظاهر الا انه يلزم البطلان مع العلم ايضا لعدم الشرط الذي هو امكان الانتفاع الا انه يلزم البطلان مع العلم ايضا لعدم الشرط الذي هو امكان الانتفاع ولا فرق في ذلك بين العلم والجهل والقول بالاشتراط مع عدم العلم وبعدمه معه بعيد وقال في عد ولو زارعها او آجرها له ولا ماء لها تخير العامل مع الجهل لا مع العلم لكن في الاجرة يثبت المسمى وهو ظاهر في لزوم العقد مع العلم وعدمه مع عدمه وهو تامل فانه لا يعتمد ذلك مع امكان الانتفاع مع انه صرح بالشرط في الاجارة والمزارعة فهو بعيد وكيف يصح عقد مع عدم امكان العوض وغاية ما يمكن ان يقال انه شرط للزوم وانه يمكن الانتفاع بغير الزرع الذي يحتاج الى الماء الا بتكلف وغير ذلك بل يجوز له ان يزرع ما يساوي ما شرط او اقل ضررا او انه يجوز المزارعة مطلقا من غير تعيين كما سيجيء فيجوز له ان يزرع ما لا يحتاج الى الماء الا يسيرا وعدم الماء عدم امكان الانتفاع مع القول باشتراط امكان الانتفاع فلا يرد ما اورده في شرح عد من ان امكان الانتفاع شرط فتم كالانتفاع بغير الزرع اذا تعذر في الاجارة له ففي صورة العلم لا خيار له بل يلزم حيث اقدم مع امكان الانتفاع في الجملة بخلاف صورة الجهل فيكون له الخيار ولكن لا يمكن هنا فانه ظاهر في انه يبطل مع الجهل ويصح مع العلم الا انه يريد عدم اللزوم مع الجهل واللزوم مع العلم فيصير مثل عبارة عد وا الاشكال الوارد عليه يرد هنا ايضا ويمكن ان يكون المراد لا ماء له اصلا قال في كره اذا لم يكن للارض ماء يمكن زرعها به الا نادرا ففي جواز المزارعة عليها اشكال ويكون رجح في عد الصحة مع الخيار في صورة الجهل فلا منافاة فتم ثم اعلم انه قال في شرح عد الذي يقتضيه النظر هو بطلان العقد من راس اذا عرفت هذا فاعلم ان قول المص الا مع العلم يريد به عدم بطلان المزارعة والاجارة للزرع مع العلم بان الارض لا ماء لها وهو صحيح على القول بجواز التخطي الى غير المنفعة المشروطة مما يكون مساويا او اقل ضررا وغير ذلك فلا شيء للمالك في المزارعة لعدم امكان الانتفاع الذي حصول الحصة المشترطة متوقف عليه واما في الاجارة فيجب المسمى لصحة الاجارة وعلى البطلان فلا يجب شيء فالبطلان راسا على العامل لعدم ظهور الاشتراط المذكور خصوصا مع العلم وتجويز الانتفاع بوجه اخر وحمله على ما ذكره في كره وابقه يحتمل ان يريد المص بقوله الا مع العلم عدم بل البطلان وايضا يبعد عدم لزوم شيء في المزارعة مع امكان الانتفاع فانه سلم المالك الارض بلا عوض فيمكن الحكم فيما زرع من المساوي والاقل واجرة المثل كالمسمى في الاجارة الا ان يريد على تقدير عدم التخطي فح عدم شيء للمالك ولكن لزوم اجرة المثل في الاجارة غير ظاهر فتم **قوله ولو انقطع في الاثناء تخير العامل** يجيء البطلان على القول به في الاول فان وجود الماء على تقدير كونه شرطا شرط ما دام الزرع احتاج اليه بل يمكن ان يكون هنا اولى لعدم انتفاع اخر هنا فتم **قوله فان فسخ** فعليه اجرة ما سلف وجهه انه فسخ العقد باختياره فبطل العقد بفعله وما حصلت الحصة والارض بدلها من الاجرة فيعطي اجرة زمان كانت الارض تحت تصرفه ثم المالك كان ممنوعا عنها هذا اذا انفسخ وفي الاجرة تامل اذ الفسخ بسبب انقطاع ما هو شرط للحصة والاجرة لها سواء فما اذا انفسخ فان حصل شيء والا لا شيء لاحدهما على الاخر وهو ظاهر والظاهر عدم الفرق بين المزارعة والاجارة هنا فتم **قوله وله ان يزرع ما شاء مع الاطلاق** المراد بالاطلاق هنا ترك التعيين سواء كان بما يدل على العموم وضعا من الالفاظ الموضوعة له او بما يدل على الفرد المنتشر وضعا وعلى التقديرين ظاهر جواز زرع ما شاء سواء كان اخراما اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان تجويز فرد منتشر تجويز لكل واحد بدلا عن الاخر ولهذا الامر الكلي امر باحداها واحدا كان من افرادها لانه يعني تحقق براءة الذمة الاتيان بالمامور به باي فرد فعل والا فلزم لاجمال والتكليف بالمجال ولهذا لو امر مبهما يكون مجملا يحتاج الى البيان ولا يجوز التكليف به الا مع البيان وهو ظاهر بل المتبادر عرفا من الاطلاق في مثل هذه الامور العموم وهو ظاهر نعم يمكن المناقشة في عدم صحة هذا العقد لاشتماله على الغرر كما منع بعض هنا بما تريد او بانه يعطي ونحو ذلك وقد يفرق بالنص والاجماع وبانه لا في جواز زراعة ما هو الاضر للمالك فللزارع بطبعه ان يفعل ذلك له باجرة وغيرها **قوله ولو عين فزرع الاضر الخ** لا شك في عدم جواز التعدي عما عين سواء كان في اجارة الارض ومزارعتها ولا الى المساوي والاقل في المزارعة الا مع قبول الحصة المشترطة بالمثل تحميا ولا يكفي تفاوتا نعم يمكن ذلك في الاجارة مع احتمال المنع في المساوي والمراد بالتعيين اعم من الشخصي والصنفي والنوعي والجنسي فانه يلزم اجرة المثل على تقدير التعدي وينفسخ العقد الا ان يكون مدة الانتفاء باقية لانه تعيين منفعة الغير بغير اذنه فيلزم عوضها وهو اجرة المثل كما في غيرها وقال المص تخير المالك في الارض في فسخ العقد فياخذ اجرة المثل وعدمه فياخذ المسمى والارش اي نقص الارض وفيه تامل بعلم مما تقدم على ان اخذ المسمى في المزارعة غير واضح فان الشرط هو نصف من الحنطة مثلا كيف ياخذه من شعير ويحتمل ان يكون المراد الاجارة او عوض الحصص لي مثلها فتم ثم ان وجه التخيير ايضا غير واضح اذ الاجارة والمزارعة عقد لازم وبتعدي العامل لا يقتضي جواز الفسخ بل ينبغي ان يكون له اما اجرة المثل

ولو شرط الزرع والغرس افتقر الى تعيين كل منهما وكذا الزرعين متفاوتي الضرر وللعامل المشاركة وان يعامل من غير اذنه ولو شرط التخصيص لم يجز التعدي والقول قول المنكر لزيادة المدة ولو تداعيا
صاحب البذر في الحصة وقول المالك في العارية فيثبت اجرة مع يمين الزارع على انتفاء الحصة وقيل قول الزارع والوجه الاول وللزارع التبقية ولو ادعى المالك الغصب طالب بالاجرة والارش
وطم الحفر والازالة والخراج على المالك الا مع الشرط وللمالك اجرة المثل في كل موضع تبطل المزارعة ويجوز الخرص ويستقر بالسلامة متن

او المسمى والمنع عن الاضرار ممكن والاقل من المسمى مع الارش في الاجارة وفي المزارعة يمكن عوض الحصة المسمى مع الارش واجرة المثل ويحتمل اكثر الامرين منهما وهو الاولى
وللعامل المنفعة التي حصلت منه قوله ولو شرط الزرع الخ وجه لزوم الشرط عموم الادلة ووجه الاحتياج الى تعيين الزرع والغرس هو اشتراط العلم وعدم الجهل
والغرر فلا بد من تعيينهما واشتراطهما في الاجارة ظ ومع ان يؤجر ارضا للزراعة والغرس واما في المزارعة فاشتراط الغرس بان يكون شرط مع المزارعة غرس شيء ما
ثم قال المحقق الثاني وكذا لا بد من تعيين كل واحد من الزرعين المتفاوتين في الضرر في الاجارة والمزارعة كالحنطة والشعير بل غير المتفاوتين في الضرر
ايضا خصوصا في المزارعة لما تقدم من ان الحصة هي الغرض الاصلي ويحتمل الصحة مع الاطلاق ويحكم على النصف في حاصله لتجويز انتفاع شخص بارض اخر بنوعين يحمل
على الشركة وللنصف كما يحكم في مثلها العقد الترجيح وجواز المساقاة في المزارعة حيث جوز بالحصة الغير المعلومة في الجملة لاحتمال عدم حصول شيء اصلا وعلى
تقدير الحصول الحاصل غير معلوم والاحتياط واضح قوله وللعامل الخ يعني للعامل المزارعة ان يعمل بنفسه وان يشارك غيره في العمل بالاجرة وغيرها وان يعامل
الغير على ان يزارع غيره من غير اذن مالك الارض اذا لم يكن شرط العمل بنفسه لما تقدم في الاجارة ولكن لا يسلم الارض اليه الا باذن المالك فيضمن عند
من يقول به في الاجارة ولا يزارع باقل مما اخذه من غير عمل عند من منع الاكثر في الاجارة وهو ظ واشترط البعض في هذا كون البذر من العامل ويفرق
بين المزارعة والمساقاة حيث لا يجوز المساقاة من المساقي فيجوز المزارعة من العامل وعموم الادلة وتسلط الناس على اموالهم ويملك المنفعة والحصة
مع العمل وعدم ظهور مانع يفيد الجواز ولو كان في المساقاة مانع من اجماع ونحوه فهو والا ينبغي القول به فيها ايضا ثم انه قيل في ح يبيع المزارع
بالمشاركة بيع العامل بعض حصته المعلوم من الحصة التي له في الارض بعوض معين وهو انما يكون ببلوغ الزرع او ان البيع يكون الثمن غير العمل على الكل
ما العبارات اعم من ذلك بل غيره لنا تفهم ان المراد ان يشارك غيره بان يعامله العمل المشترطة بعوض وغيره وكون العوض جزءا من حصته فكانه يرجع الى
المزارعة في البعض واجارة شخص لعمل بعوض واستعماله بغير عوض قوله ولو شرط الخ لا شك في انه لا يجوز التعدي عما عين المالك الا الى الاقل ضررا
او مساو وقد تقدم مع التامل ولا يبعد ان يكون المراد عدم المشاركة وعدم المزارعة مع تخصيص العامل بذلك وهو الظ قوله والقول قول المنكر
لا شك في كون القول قول المنكر مع يمينه ولكن ينبغي ان لا يكون مما يكذبه العرف قوله ولو تداعيا الخ يعني اذا تنازع مالك الارض والعامل في الحصة فالقول
قول صاحب البذر مع يمينه لان الحصة نماء ملكه والاصل بقاؤه على ما لكه حتى يتحقق الانتقال شرعا فكان الحاصل في يد صاحب البذر وثبت كونه له والمنازع
خارج يدعيه فعليه البينة فالقول قول صاحب البذر مع اليمين اذا عدمت كما في المدة قوله وقول المالك الخ يعني اذا ادعى مالك الارض المزارعة
بحصة معينة والعامل منع ذلك وقال هي عارية عندك فانكره المالك فالقول قول المالك في عدم العارية فيحلف وتسقط دعوى المالك فالقول قول العامل في العامل يدعي عدمه
عدم المزارعة والحصة لان الاصل عدمها كالعارية ولانه منكر كالمالك للعارية وقد اخذ الانتفاع من ارض الغير والاصل فيه الاجرة ولما لم يتعين ثبتت
اجرة المثل لمالكها ثم قال الوجه الاقل اي الواجب في هذه الدعوى ثبوت اقل الامرين من الحصة التي يدعيها المالك واجرة المثل لانه لو ثبت بعد التحالف لان
الزايد على الحصة منفي على المالك باقراره فللعامل تبقية زرعه في الارض الى ان يدرك لانه باتفاقهما زرع بحق ثم اعطاء الاجرة ولو قلع المالك فليس له اجرة
تلك المدة ويمكن ان يقال لا يجوز له اخذ شيء لانه ادعى الحصة وقد سقطت باليمين فان الحق وعوضه لا يمكن الاخذ في الدنيا بعد الحلف كما هو مقرر عندهم
ولانه لا يدعي عليه الا الحصة وقد ثبت شرعا نفيها ولا يدعي غيرها بل قايل بعدمه فكيف يكلف الشارع العامل بشيء اخر وياخذه منه فلا يحتاج الى التحالف
بان يحلف المالك على نفي العارية اذ ليس للعامل غرض في تلك الدعوى بل غرضه نفي الحصة وقد نفاها بيمينه وبالجملة لا شك ان المدعي هنا هو المالك فقط
والعامل منكر واذا حلف سقطت وليس للمالك دعوى اخرى فان كانت مسموعة عمل بمقتضاها وليس للعامل غرض متعلق بدعوى العارية بل غرضه نفي دعوى الحصة
وقد حصل فلا تحالف فتم ويجيء مثله في دعوى الاجارة والعارية واحتمل في شرح عدمها ما قلناه هنا وجعل الاولى فلا باس به قوله ولو ادعى المالك الخ
يعني لو ادعى المالك غصبية الارض في المسئلة المفروضة مع معلومية كونها له فله مطالبة العامل باجرة المثل للارض وارش الارض وطم الحفر والازالة
ما اوجد فيها من الامور التي تمنع من الانتفاع وللمالك ايضا قلع زرع العامل لانه غاصب ولا يسقط ذلك كله بدعوى العارية نعم لو احلف المالك فاذا حلف
المالك سقطت تلك الدعوى بل ثبت حكم الغصبية قوله والخراج على المالك الا مع الشرط معلوم ان الخراج على صاحب الارض لانه اجرتها ويدل عليه الروايات
ايضا بل في الروايات ان زاد الخراج بعد الاجرة والتقبيل ظاهر على ان يكون الخراج على العامل لو حدث في الارض فانه المتقبل لانه ظلم على صاحبه نعم انه لو شرط
كونه من البين لا شك في صحته لعموم ادلة الاشتراط وهو ظ قوله وللمالك اجرة المثل في كل موضع تبطل المزارعة يعني اذا بطل المزارعة يثبت اجرة
المثل لمالك الارض في جميع صور البطلان مع تصرف العامل فيها باخذ الانتفاع مع كون البذر له فيكون الحاصل له وللمالك اجرة الارض وجهه ظ لانه اخذ
الانتفاع من مال الشخص من غير تبرع وتعيين اجرة شرعا فيلزم العوض وهو اجرة المثل وله الحاصل لانه نماء ملكه وهو البذر واما اذا كان البذر من المالك
يكون للعامل اجرة مثله مع عدم علمه بالبطلان اذ لا تبرع ح ويكون الحاصل للمالك واذا كان البذر منهما فالحاصل لهما بالنسبة ولكل واحد على الاخر
الاجرة ويمكن استثناء ما كان البطلان باسقاط الحصة للمالك كما تقدم في الاجارة فانه ح يكون ارض المزارعة كالعارية فتأمل قوله ويجوز الخرص ويستقر
بالسلامة يعني يجوز ان يخرص العامل ويتقبل الزرع بمقدار معلوم وكذا للمالك ان يتقبل بان يقول كل من يتقبل على ان اعطيك مقدار كذا وكذا
ونحو ذلك ويرضى الاخر والظاهر انه لا يحتاج الى القبول اللفظي المقارن وساير شرائط العقود اللازمة بل يكفي ما يدل على الرضا من الطرفين و ح لزم
ذلك لكن استقراره اللزوم مشروط بالسلامة بان لا يحصل افة من الله تعالى واذا حصل تسقط بالنسبة وليس لاحدهما الرجوع على الاخر والظاهر انه لا اعتبار
بالنقص بتقصير العامل وان الفاضل لهما كان وانه يكفي تخمينهما او احدهما مع قبول الاخر من غير اشتراط العدالة فان الحق لا يعدوهما ولا اشتراط النقص
في الدنيا بل يعمل ما لم يمنع مانع شرعي وليس هنا ذلك والاصل في ذلك بعض الاخبار المتقدمة فتذكر مثل صحيح الحلبي ويعقوب بن شعيب المتقدمتين وغيرهما

ولكن ليس

ولو كان الغرس يبقى بعد المدة فعلى المالك الابقاء والارش او ازالته ولو كان من احدهما الارض ومن الاخر البذر والعمل والعوامل ومن احدهما الارض والبذر ومن الاخر العمل والذي احدهما الارض والعمل ومن الاخر البذر صح بلفظ المزارعة ولو اجره بالحصة بطل في المساقاة وفيه مقامان الاول في الاركان وهي ايجاب العقد والمحل والمدة والاتفاق ...

المطلب الثاني

ولكن ليس فيهما ان استقرار اللزوم مشروط بالسلامة بل التقبيل بعد ذلك الثمرة ولكن دليله وكذا دليل كون الزيادة له والنقص عليه هو العمل بالشرط وانه كالمعاملة وان المقصود ذلك وعمومها ايضا يدل عليه ويدل عليه ايضا موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قال سألته عن الرجل يعطى الحرث عليه بالنخل قال نعم قلت ارأيت ان كان افضل مما خرص عليه الخارص ايجزيه ذلك قال نعم وما رواه محمد بن عيسى في الصحيح عن بعض اصحابنا قال قلت لابي الحسن عليه السلام ان لنا اكرة فنزارعهم فيقولون لنا قد حرزنا هذا الزرع بكذا وكذا فاعطوناه ونحن نضمن لكم ان نعطيكم حصتكم على هذا الحرز قال وقد بلغ قلت نعم قال لا بأس بهذا قلت فانه يجيء بعد ذلك فيقول لنا ان الحرز لم يجيء كما خرصت وقد نقص قال فاذا زاد يرد عليكم قلت لا قال فلكم ان تأخذوه بتمام الحرز كما انه اذا زاد كان له كما انه اذا نقص ولا يضر عدم الصحة بجهالة البعض لانه مؤيد اعلم ان محل التقبيل هو اوان الغلة كما هو المفهوم من الاخبار وقد عرفت انعقاد الحب وايضا قيل يتوقف صحته على ايقاع عقد بشرايطه كما في سائر العقود بلفظ الصلح والتقبيل على ما ذكره الاصحاب وقد اشرنا الى ان الادلة تدل على عدم ذلك كما في غيره فتأمل واحتط ووجه توقفه على السلامة من الآفات السماوية والارضية انه بمنزلة معاملة مشروطة بقبض العوض ووصوله الى يد صاحبه فلو لم يسلم لم يحصل ذلك كالمبيع اذا تلف قبل القبض واما ان تلف متلف فهو ضامن كما انه اذا تلف بتقصير من المتقبل فهو مضمون على نفسه فالحكم خال عن وجه مع شهرته بل كاد ان يكون اجماعا اذ المخالف غير ظاهر مع التتبع غير ما نقل عن ابن ادريس من منع هذه المعاملة وهو غير جيد للنصوص المتقدمة وعموم ادلة العقود والشروط نعم قد يحصل التردد في بعض اللوازم مثل توقفه على السلامة مع كونه لازما على ان ذلك غير بعيد لما تقدم مع عدم المخالف من القائلين به فتأمل **قوله** ولو كان الخ يعني اذا استأجر ارضا للغرس مدة معلومة مع العلم ببقاء الغرس بعد تلك المدة فيجب على مالك الارض ابقاء الغرس باجرته ما دام باقيا او الارش لو قلعه فليس له القلع مجانا وكذا الكلام في الاجارة للزراعة بل في المزارعة والمساقاة ايضا وكان ينبغي ذكرها في الاجارة ولعل وجه الحكم انه لما علم المالك بقائه وأقدم فهو اذن بالبقاء ولكن لما لم يكن صريحا ولم يكن متبرعا يلزم الاجرة فان قلع يلزمه الارش بحيث عن المستأجر ولكن قد يقال ان المستأجر لما اقدم على الاجارة بتلك المدة خاصة فكأنه اقدم على ان لا استحقاق له بعدها وانه يجوز للمالك القلع ويؤيده ان الناس مسلطون على اموالهم وانه لا يخرج المنفعة من يد المالك الا برضاه وما حصل ونقل الخلاف في ذلك ورجح والشارح رجح الثاني وهو غير بعيد الا انه نقل عن فخر العلماء انه قال لقد اجمع الاصوليون على اعتبار مفهوم حديث ليس لعرق ظالم حق وان اختلفوا في مفهوم الوصف مطلقا وكان هذا الحديث ثابتا عند الكل وهو موجود في التهذيب بسند غير صحيح في باب المزارعة فهو دليل على الاول لعل منشأ اعتبار المفهوم هنا هو ما ثبت بالعقل والنقل ان لعرق غير ظالم حق وذلك كاف فلا يحتاج الى هذا المفهوم فان ذلك ظاهر ولا شك ان العامل غير ظالم فله حق ما بان يخلى بالاجرة او يقلع بالارش وهو جمع بين المصلحتين ايضا فان لكل منهما دخلا في الابقاء وتقصيرا فمنع الاجماع غير جيد وكذا منع كونه بحق بانه بعد المدة ظالم كما نقله في شرح الشرايع لانه ثبت بحق وان كان المنع الثاني اولى ووجه الثاني لا يخرج عن قوة لما تقدم الا ان الاول احوط وبالنصف ارجح فتأمل **قوله** ولو كان الخ الظاهر انه لا خفاء في جواز الاحتمالات الممكنة في هذه مع الاشتراك في الامور الاربعة كلا او بعضا ودليله عموم ادلة المزارعة وادلة الايفاء بالعقود والشروط مع عدم مانع وايضا لا خصوصية بالاثنين فيجوز بين الثلثة وما زاد لما تقدم وليست المعاملة مطلقا ولا هذه موقوفة على النص الخاص شرعا بل يكفي العموم ولهذا ليس في شيء من المعاملة بخصوصه دليل شرعي كيف ولو احتاج الى ذلك لاشكل الامر فانه معلوم عدم ورود نصوص في كل صنف صنف من كل معاملة مع الصيغة الخاصة فيمنع هنا في المعاملين اكثر من الاثنين ومنع ولهذا يجوزون النكاح من الزوج فقط بان يكون موجبا وقابلا معا مع وجوب الاحتياط في الفروج وكذا يجوزون في الطلاق كون المطلق زوجة بالوكالة مع عدم دليل بخصوصه ومنع البعض الوكالة في الطلاق مع الحضور ومنع البعض وكالة نفسها في الطلاقة مع عدم نص بل ورد نص بعدم جواز الاتحاد في النكاح وليس لهم دليل الا عموم العقود وصدق النكاح مع عدم ثبوت المنع وبالجملة امثاله كثيرة جدا وليت في النقل بخصوصه انه لو شرط لبطل اكثر ما ذكروه فقول الشرح بعدم الصحة اذا زاد على الاثنين محتجا بان القائل والموجب شخصان فيتم بهما ولا يتعلق بالغير وان دليل المزارعة خبر حكاية خيبر وليس فيه غير الاثنين وكذا غيره من الاخبار بما تقدم غير ظاهر على انه ما يظهر من حكاية خيبر غير كونهما اثنين فقط بل هو اعم بل الظاهر ان اهل خيبر كانوا اكثر من واحد بينه وسلم وبينهم وبالجملة ما ذكره مجده بعيد جدا وهو اعرف والظاهر انه يمنع المزارعة فيما اعطى احد الارض والاخر البذر والاخر العوامل ويكون العامل آخر لا اشتراك الاثنين فقط في البذر والعمل فقط مثلا فتأمل فان دليله لو تم لدل على نفيه ايضا اذ الفرق مشكل **قوله** ولو اجره بالحصة بطل يعني لو اجر الارض اجارة لا مزارعة وجعل الاجرة الحصة لم يصح هذه الاجارة لوجوب العلم بالعوض في الاجارة وليس هو هنا ومفهوم من بعض الاخبار ايضا ويحتمل ان يكون المراد لا يصح المزارعة بلفظ الاجارة اي اذا اراد عقد مزارعة لا يصح بلفظ الاجارة وهو بعيد قال في شرح ولو كان بلفظ الاجارة لم تصح قال في شرحه لا اشكال في عدم وقوع المزارعة بلفظ الاجارة لاختلاف احكامهما فان الاجارة تقتضي اجرة معينة الخ وفيه تأمل لانه لا مانع من وقوع المزارعة بلفظ الاجارة مع القصد والقرينة غايته كونه مجازا ومعها لا فساد فيه وانما يدل على صحة المزارعة بلفظ الاجارة ظاهرا مع الاتيان بشرايطها من ذكر الحصة وغيرها ايضا مثل ما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام اما اجارة الارض بالطعام فلا تأخذ نصيب اليتيم منه الا ان تؤاجرها بالربع الخ وما في حسنة الحلبي عنه لا تستأجر الارض بالحنطة ثم تزرعها حنطة ولكن بالنصف الخبر وغيرهما **قوله** المطلب

الثاني في المساقاة وفيه مقامان الاول في الاركان الخ المساقاة معاملة على اصول ثابتة بحصة من ثمرها وهو ظاهر وهذا ذكره كاكثر التعاريف ومعلوم ان المعاملة بمنزلة الجنس وان على اصول الخ بمنزلة الفصل يخرج به المزارعة وثابتة لاخراج ما لا ثبوت لاصله عرفا مثل الخضر وامثالها والودي الذي لم يغرس بعد المغروس الذي لم يثبت ولم يستقر بعد بحصة من ثمرها يخرج الاجارة ويمكن ان يكون المراد بالثمرة هو الشجرة المغروسة لانها بثمرة فيدخل المساقاة المعاملة على ما يقصد ورده وورقه مع ثبوت اصله ... فلا يسمى المساقاة على اصول لها ثمرة متعارفة

(Marginal notes: كتاب الاجارة؛ نعم؛ الاول؛ لاما)

ومواضع الدلالة على الرضا

لا يد ... تابه ... عاملتك او ساقيتك ... شبه هذا القبول ... وهي لازمة لا تبطل بالموت ولا بالبيع بل بالتقايل وتصح قبل ظهور الثمرة وبعدها ان ظهر للعمل زيادة واما المحل
فهو ... ثمرة ينتفع بها مع بقاء عينه كالنخل والشجر وفي التوت والحناء نظر وانما تصح اذا كانت الاشجار مرئية ولو ساقاه على ودي غير مغروس ففاسد ولو كان مغروسا وقدر العمل
مدة لا يثمر فيها قطعا او ظنا او تساوى الاحتمالان فباطل

عدم صدق التعريف ظاهر او عدم شموله لها يقينا وعدم ثبوت نقل المساقاة في غيرها فتأمل واما دليل جواز هذه المعاملة فهو الاجماع المحكي في كره والاخبار من العامة والخاصة مثل ما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ان اباه حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وفي صحيحة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما خرج قال لا بأس وصدق العقد والمعاملة والشرطية مع عدم المنع فيشملها عموم الادلة فتأمل واما كون اركانها الاربعة المذكورة العقد المركب من الايجاب والقبول الصادرين عن اهلهما والمحل الذي يقع المساقاة عليه وهو الاصل والمدة المشترطة والفائدة التي هي الثمرة والحصة فهو بحسب الاصطلاح فانه قد يجعل الاركان غير ذلك وقد يجعل اياها والمقصود معلوم ولا نزاع فيه فتأمل **قوله** وصيغة الايجاب الخ قاعدتهم التي ذكروها مكررا ان كل عقد لازم يحتاج الى صيغة ايجاب وقبول لفظي مع الاعراب والعربية والمقارنة والماضوية وعدم الاكتفاء بغيرها يقتضي ذلك في هذا العقد ايضا وقد اشار اليه في كره وغيرها ولكن قد عرفت التأمل في تلك القاعدة وعدم ثبوتها لعدم دليل عليها نعم لا بد من صدور ما يدل على الرضا الذي هو امر باطني وشرط بالعقل والنقل ولعل في ترك المصنف والمحقق القبول هنا اشارة الى ذلك كذا في تجويز التذكرة الايجاب بكل لفظ قال في كره وبالجملة كل لفظ يؤدي هذا المعنى كقوله تعهد نخلي بكذا او اعمل فيه بكذا ولكن قال لا بد من القبول والظاهر ان كل ما يصدق عليه العقد والمساقاة فهو صحيح والظاهر انه صادق على الامر وغيره العقد المساقاة ويدل عليه ما في الاخبار الصحيح مثل ما في صحيحة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما خرج فالجواز غير بعيد كما تقدم في المزارعة ويؤيده تجويز اقسام العقود اللازمة مع عدم دليل بخصوصه سوى العام فلا يتم انه لا بد من النقل وليس فلا يصح وكذا انه لا بد من الاقتصار على اليقين فلا يقين اذ عموم الادلة مفيد لليقين الشرعي الذي لا بد منه فتأمل والاحتياط امر واضح والظاهر صحة المعاطاة ايضا كما مر في البيع وغيره وان منع في كره المعاطاة فيه وفي البيع **قوله** وهي لازمة الخ دليله ما تقدم في امثاله من اوفوا والمسلمون عند شروطهم فلا يبطل بموت احد المتعاقدين الا ان يشترط العمل بنفس العامل فيبطل بموته ولا بالبيع كما تقدم خصوصا في الاجارة والمزارعة بل يبطل بالتقايل لعل دليل البطلان بالتقايل هو الاجماع وما تقدم فتأمل ومعلوم ان المراد بالبطلان بعد الصحة وباختيار المتعاقدين فلا يضر ثبوت البطلان بغير التقايل ايضا مثل ظهور البطلان لعدم حصول شرطه ولا البطلان لتعذر الانتفاع مثل انقطاع الماء ونحوه كما تقدم في المزارعة فتأمل **قوله** وتصح قبل الخ لا شك في صحة المساقاة قبل ظهور الثمرة لعموم الادلة وظهور تأثير العمل فيستحق الحصة بالعمل وكذا بعده ان بقي للعمل اثر يستحق به الاجرة والحصة بان تزيد به الثمرة عينا او كيفية بحيث يزيد ثمنه لعموم الادلة وظهور الاثر واما لو لم يؤثر العمل اصلا بل يكون لمجرد الحفظ مثلا فالظاهر انه لا يصح المساقاة لعدم تحقق مفهومها ولعله لا خلاف فيه ايضا قال في كره لا تصح المساقاة على ثمرة قد وجدت وبدا صلاحها واستغنت عن السقي ولم يبق للعامل عمل فيها يستزاد به اتباعا لانها والحال هذه قد ملكها رب البستان ولم يحصل بالمساقاة زيادة الثمار والغرض بها تحصيل الثمار وجودة اتباعها واذا لم يحصل الغرض خلا العقد عن الفائدة فيكون باطلا واما اذا كانت الثمار قد ظهرت ولم يبد صلاحها فان بقي للعامل ما فيه مستزاد الثمرة كالتأبير والسقي واصلاح الثمرة جاز المساقاة تحصيلا لتلك الفائدة **قوله** واما المحل فهو الخ يعني الثاني من الاركان هو المحل الذي يرد عليه عقد المساقاة وهو كل اصل اي شجر وهو الذي له ساق فلا يصح على مثل النبات الذي لا ساق له كالبطيخ والقثاء وقصب السكر وغيرها وكذا البقول التي لا تجز الا مرة واحدة قال في كره لا تثبت المساقاة عليها اجماعا واما ما يثبت في الارض ويجز مرة بعد اخرى فكذلك عند علمائنا اجمع الا في قول وهو احد قولي الشافعي فكان هذا اي الاجماع عندنا ولا بد ان يكون ذلك الاصل والشجر ثابتا له ثمر ينتفع بها مع بقاء الاصل كالنخل والشجر فلا تصح على غير المقلوع والودي لعله دليله الاجماع وعدم صدق المساقاة على ما عرفت من تعريفها وكذا على ما لا ثمرة له اصلا مثل الخلاف وله ثمرة غير منتفع بها مثل الصنوبر **قوله** وفي التوت والحناء نظر وجه النظر انه ليس لهما ثمرة عادة اذ لا يقال لما يحصل منهما من الورق انه الثمرة فلا يصدق التعريف انه ما كان فيما ثبت فيه المساقاة في نماء ثم مثل الخبر وانه ثمرة بالنسبة اليهما وان المقصود الحاصل من الثمرة يحصل منهما فيلحقان بما له ثمرة والظاهر ان الخلاف في التوت الذكر قال في التذكرة اما التوت الانثى فيجوز المساقاة عليه عندنا لانه مثمر واما التوت الذكر وما اشبهه مما يقصد ورقه كالحناء وشبهه ففي جواز المساقاة عليه خلاف والاقرب جوازها لان الورق في معنى الثمرة لكونه مما يتكرر في كل عام ويمكن اخذه والمساقاة عليه بجزء منه فيثبت له مثل حكمه ومثله شجر الخلاف لاغصانها التي يقصد كل سنة او سنتين والاقرب الجواز في التوت بنوعيه وكل ما يقصد ورقه او ورده كالورد والنيلوفر والياسمين والآس واشباه ذلك كذا في فحول النخل لان له طلع يصلح للتلقيح فاشبه الثمرة ولا يبعد قربه لعموم اوفوا والمسلمون عند شروطهم ولان الناس مسلطون على اموالهم فلهم ما يفعلون فيها الا ما منع ولانه تصرف في مال الغير باذنه بل اكل مال بالتجارة عن تراض فيصح لما تقدم ولانه قد يحتاج الانسان اليها في امثاله فتعم لا ينافي الشريعة السهلة السمحة ولان الظاهر ان بساتين خيبر وارضه ما كانت خالية عما لا ثمرة يعتد بها مثل فحول النخل وغير معلوم اخذ التعريف من بحيث لا يبقى غيره اذ قد يكون ذكره لكونه شائعا غالبا او اكثريا وغير معلوم عدم كون مثله في خيبر بل الظاهر وجودهما فيها وعدم وقوع مثله في زمانهم عليهم السلام لا يدل على العدم كما في كثير من الذي كالتي ما كانت فيه مع جواز المساقاة فيه اجماعا قال في كره وفي بعض الاخبار ما يدل على دخول الودي فحول النخل في المساقاة ما رأيت شيئا خاصا الا ما يدل على عموم الفوائد في الجملة لعله يريد العموم كما اشرنا اليه لكنها موجودة في الكتاب ايضا فتأمل ولو نقل الاجماع المذكور في كره في عدمها في غير المغروس ونحوه لكان القول بالجواز فيما اشرنا متجها لما تقدم **قوله** وانما يصح الخ كانه يلزم ذلك من تعريفها حيث قيل فيه ان يكون شجر الاصل ثابتا فلا يكون كذلك الا اذا كانت مرئية ولانه مع عدم الرؤية مجهول فتأمل **قوله** ولو ساقاه الخ ينبغي جعل هذا تفريع ما سبق ولو كان مغروسا الخ يعني لو كان الودي مثلا مغروسا وظاهرا كان مشتملا على صحة شرطه من جهة المحل ولكن وقع الخلل في شرط المدة فان شرط مدة لا يثمر في تلك المدة مثل هذا الودي علما يقينا او ظنا ماخوذا من العرف والعادة او يكون الاحتمالان متساويين في حصول الثمر الى تلك المدة وعدمه بطل العقد للمساقاة لجهالة المدة وعدم الجزم بحصول الثمرة ولا يبعد تقييده بما لو بعد عدم الحصول انه لو حصل الثمر في الاخيرين يحتمل صحة العقد واخذ الحصة

الاحتمال

ويصح الى مدة يحصل فيها غالبا وان لم يحصل ولو كانت الثمرة لا تطلع الا في آخر المدة صح ويشترط في المدة تقديرها بما لا يحتمل الزيادة والنقصان وان فيها غالبا
فلو اختص او احدهما او شرط مقدارا معينا الا بالجزء المشاع والباقي للآخر او ما خرج اولها او اشترط ثمرة نخلات بعينها والباقي للآخر لم يصح ويجوز اختلاف الحصة
من الانواع اذا علم ويكره اشتراط رب الارض مع الحصة شيئا من ذهب او فضة وشرطه فيما سقطا السماء بالنصف وفيما سقي بالناضح الثلث او شرط مع الحصة جزء من الاصل
في الاحكام الملاك فان العقد يقتضي قيام العامل بكل ما فيه مستزاد نتاج الثمرة البعيد البقي والتقليب ونقله والاشارة الى الحشيش المضر كتاب الاجارة
للاحتمال عند العقد وهو مطابقة الواقع واصل عدم اشتراط الحشيش لو وصدقا الغرور وعموم الادلة وعلى تقدير البطلان لا يبعد عدم اجرة المثل ايضا للعامل
مع علمه فانه متبرع لكن قد يقال على انه لا يكون لرشق مساقي كما تقدم واما مع الجهل فلا يبعد اجرة المثل خصوصا مع علم صاحب الارض خاصة ببطلان العقد لا
بد للعامل من عوض لعمله حيث ما كان متبرعا فتأمل قوله ويصح الى آخره اي يصح عقد المساقاة الى مدة يحصل تلك المدة غالبا وان اتفق على خلاف العادة فلم يحصل فتأمله
الحكم بالصحة وعدم استحقاق اجرة المثل للعامل واما تكليفه باتمام العمل لطول المدة مع حصول العلم بعدم حصول الحصة كان انعقاد المساقاة فالظاهر مع الجزم بعدم
الوجه والحصة فيه اشكال لما نقل عن كره والظاهر انه كالمعاوضة فيع عدم العوض لا يبقى التكليف فانه مثل تلف المبيع قبل القبض ولو سلم ان الظاهر ما ذكره الدليل
فلا يقاس والا يجب المنع فيه ايضا مع امكان الفرق فتأمل قوله ولو كانت الى آخره يعني انه يشترط في صحة العقد حصول الثمرة في اثناء جميع مدة المدة المشروطة بحيث
يكون في اولها ووسطها ايضا او بحيث يبقى بعد حصول الثمرة مدة كثيرة من تلك المدة بل يكون حصولها في تلك المدة وان كانت آخرها فلو ساقاه عشر سنين
ولم يحصل الثمرة الا في السنة الاخيرة لصح العقد ودليله عموم الادلة وبكون العمل كله في مقابلة حصة السنة الاخيرة فلا يضره خلو الباقي من عوض معين
قوله ويشترط في المدة الى آخره كانه اشارة الى الركن الثالث وبيانه ويكون ما تقدم من تتمة بيان المحل وان كان للمدة ايضا دخل فيه ويحتمل ان يكون
من قوله ولو كانت الى آخره في بيان المدة وكلاهما غير جيد ولكن الامر هين واما تقديره اشتراط تقدير المدة بما لا يحتمل الزيادة والنقصان فلو فعل الجهالة كما تقدم
في المزارعة والاجارة وغيرهما وقد نقل عن ابن الجنيد الاكتفاء في التقدير بحصول الثمرة وانه مع الخلو عن المدة مطلقا باطل قولا واحدا وذلك غير بعيد
للضبط عادة في الجملة وللاصل وعموم الادلة ولوجود الغرر باحتمال عدم حصول شيء اصلا فتأمل ولا بد ايضا من كون تلك المدة مما يحصل فيها الثمرة المطلوبة
غالبا ولو ظنا ماخوذا من العادة لان الغرض حصولها فلو لم يكن العقد مشتملا على الغرض فلا يحصل وقد اشار اليه ايضا فيما قبل فتأمل قوله ويشترط
شياع الفائدة اشارة الى الركن الرابع وهي الثمرة الحاصلة من الاشجار التي هي محل العقد ولا شك في اشتراط كونها شايعة ليكون مساقاة فانه لو لم يكن كذلك
لم يكن مساقاة بل اجارة ان كانت معينة وجوزت الاجارة بلفظ المساقاة وكان العقد بلفظها والا مساقاة باطلة قوله فلو اختص الى آخره تفريع على المراد
شيوع الفائدة ظاهر اذا كان شيوع الفائدة شرطا فلو اختص الفائدة باحد المتعاقدين العامل وصاحب الغرس او شرط مقدارا معينا من الثمرة لا جزء مشاعا
لاحدهما وشرط الباقي لهما او شرط ثمرة نخلات بعينها من النخل الذي وقع المساقاة عليه لاحدهما وجعل الباقي للآخر لم يصح العقد وهو ظاهر مع ثبوت اصله فتأمل
قوله ويجوز اختلاف الى آخره يعني اذا كان في النخل الذي ساقاه عليه انواع مختلفة من الثمرة واشترط الثلث من احدهما والنصف من الآخر مثلا صح
المساقاة بشرط علم العامل بمقدار كل نوع من تلك الانواع ومفهوم الكلام يدل على عدم الصحة لو لم يعلم وجهه الجهالة وكذا مفهوم التقييد لو لم يكن الحصة
مختلفة بل اذا ساقاه على ذلك النخل بالنصف مثلا صح مطلقا سواء علم مقدار الانواع ام لا وهو مشكل فان الجهالة واقعة فلو كانت مانعة من الصحة لمنعت هنا ايضا
وكونه مفهوما من الكلام غير واضح فلا يبعد عدم الصحة بناء على اعتبار العلم وعدم الجهالة فتأمل قوله ويكره اشتراط الى آخره يعني يكره ان يشترط مالك الارض
على العامل ان ياخذ منه مقدارا معينا من الذهب او الفضة بل يكره له ايضا قبول ذلك ولكن يجب الوفاء بما شرط مع سلامة ما ساقاه عليه من الآفة مطلقا وان كان
ما حصل له اقل مما اخذ منه من الذهب او الفضة مع حصول التعب واما دليل الجواز واللزوم فهو ادلة الشرط ولزومه مثل اوفوا والمسلمون عند شروطهم واما كونه
مشروطا بالسلامة فلحصول الضرر ازيد مع تعب ويحصل عليه ضرر آخر باعطاء الزايد من الذهب والفضة فلا يبعد دخوله تحت اكل المال بالباطل ويحتمل ان يكون
السلامة في الجملة والسلامة عادة بحيث لا ينقص من الثمر المعتاد مما يعتد به عرفا والظاهر عدم الفرق بين كونها اكثر من الحصة وعدمه والظاهر ايضا عدم
الفرق بينهما وبين غيرهما من الاموال ولعل دليل الكراهة الاهتمام على ما يجيء بعد من حرج مع ما يحصل من احتمال الضرر وانه اذا كان زايدا او مثل ثمن الحصة
التي يحصل له يحتمل ان لا يبعد تحريمه وعدم الصحة العقد فانه ضرر منفي بل يمكن خروج العامل بذلك عن الرشد الا ان يعوض له نفع يعتد به وكانه الى ذلك نظر العلامة
حيث حكموا بالحرمة ولكنه ايضا على الاطلاق غير ظاهر فينبغي التفصيل والظاهر ان حكم الاصحاب بالكراهة مبني على عدم الضرر والسفاهة فانه معتبر في جميع المعاملات
تركوه للظهور والكراهة لاحتمال النقص في الحصة فيستغرقها ما شرط او ينقصها مع حصول التعب فعلى تقدير شرط المالك على المالك شيئا غير الحصة فلا يبعد عدم الكراهة
والكراهة ايضا لاحتمال المقدار وجبر النقص بتعمير الارض والشجر وعدم اشتراطه بالسلامة لذلك فتأمل قال في كره يكره ان يشترط احدهما على الآخر شيئا من ذهب او فضة وان شرط
ذلك وجب الوفاء به مع السلامة قوله ولو شرط فيما الى آخره ظاهر العبارة ان المراد اذا كان في البستان ما يسقى في السماء اي لا يحتاج الى السقي بغيره والناضح بل يحتاج
الى عمل فيسهل مع دخول الماء تحت الاشجار بنفسه من العمل ومنه ما يسقى بمثل الناضح وهو البعير الذي يستقى عليه من البئر وشرط الثلث في نصف من تمره ما يسقى
والثلث ما يسقى بالناضح بطل هذا العقد وسبب البطلان غير واضح الا ان يحمل على الجهل بمقدار كل واحد منهما بالكلية فيصح مع العلم في الجملة في هذه غير المسألة
المذكورة في عد ويمكن ان سقاها بالسماء فله النصف وان سقاها بالناضح فله الثلث يبطل للجهالة فلا يمكن ان يقال العبارة اجود من هذه لان المسألة مغايرة لما ان على
كان المراد بهذه العبارة مراد عبارة عد لا شك في ... لكن لا يفهم ذلك من هذه اصلا بل المفهوم ما ذكرنا مع امكان المناقشة في عد ... ما ذكره في عد وذلك
قال في الشرايع وغيره ورده فانه يمكن الصحة كما مر في الاجارة ان خطه فارسيا فلان كذا ورومياً فلان كذا مع احتمال البطلان هناك ... او خروجه بدليل
خاص ايضا وقد مر مفصلا فتأمل وكذا يبطل لو شرط للعامل جزءا من الاصل مع الحصة ولعل دليل البطلان انه خارج عن مقتضى المساقاة ... مقتضيها ...
الاقتصار في الاجرة على الحصة من دون الاشتراك في الاصل وغيره فاصل اذا بحث عنها من الصحيح والاجرة مساقاة ايضا الا ... فيه ...
مثله مساقاة وبلفظ المساقاة فتأمل قوله المقام الثاني في الاحكام واطلاق الى آخره اشارة الى ... العامل ...
واما مع الشرط فلا شك في لزومه مع عدم كونه حراما ومنافيا لمقتضى العقد ... واما دليل اقتضاء الاطلاق ... فهو العرف والعادة ...
ما يحصل به نفس الثمرة وجودها وزيادتها عرفا من الاعمال على العامل ولو كان ... يحتاج اليه ... صلاح الثمرة ...

[illegible]

وما لا يتكرر في كل سنة ويبقى من الاصول فهو على المالك كحفر الآبار والانهار وبناء الحائط ونصب الدولاب والدالية والكش ولو شرط على العامل لزم ولو شرط ان العامل العمل كله
على المالك بطل ولو شرط البعض لزم ولو شرط ان يعمل غلام المالك معه جاز ولو شرط عمله لخاصة ويصح لو شرط عليه اجرة الاجراء او خروج اجر من منهما وكل موضع يفسد فيه المساقاة
فللعامل الاجرة والثمرة للمالك ولو ساقاه الاثنان واختلفا في النصيب صح ان علم حصة كل منهما والا فلا ولو ساقاه على بستانين على التساوي على الاصح ولو هرب العامل لا بأس بذل الحا
لم الفسخ والا استأجر عنه باذن الحاكم وان تعذر فبغيره مع الاشهاد لا بدونه متن

حصولا وزيادة وجودة مثل السقي وتقليب الارض وحرثها المحتاج اليه عرفا وتنقية الاجاجين في هذين بها مما يمنع مكث الماء ووصوله الى اصل الشجر وهي حفر الحائط
بالكسر التشذيب والمراد بها هنا الحفرة التي تحت الشجرة يقف فيها الماء وكذا تنقية الانهار وازالة الحشيش المضر وتهذيب الجريد اي قطع ما يحتاج الى قطعه اصل
كالاجزاء اليابسة من كرم العنب والاغصان اليابسة بل المضرة من الاشجار سواء كانت يابسة او رطبة وسواء كانت مضرة للاصل او للثمرة مع اقتضاء العرف وتلقيح الانثى
من الذكر على الوجه المعتبر وتعديل الثمرة اي اصلاحها بازالة ما يضرها عنها من الاغصان والاوراق ليصل اليها الهواء والشمس وما يحتاج اليها وليسهل تناولها
عند الادراك بل وازالة بعض الثمرة ايضا اذا كان لها دخل في نموها باقي وجودتها على الوجه المعتبر عرفا ووضع الحشيش ونحوه عليها لمنعها عن الشمس المضرة
ورفعها عن الارض مع المضرة اذا كانت على الارض وغير ذلك مما يعلم ويقتضيه العرف ومنه اللقاط ايضا قيل بفتح اللام وكسرها لقاط الثمرة اخذها في
اوانها عن محلها بحسب العادة فان يؤخذ بعضها او رطبا فوقتها وكذا ما يؤخذ للزبيب والتمر والقصب في زمنها وما يؤخذ للدبس ويعمل فلا يؤخذ الا بعد
صلاحيته لذلك ويحتمل ارادة اخذ ما سقط من الشجر على الارض ومنه ايضا اصلاح موضع التشميس اي الموضع الذي يجعل الثمرة هناك الى الشمس لتيبس فيها ان
كانت العادة فيه ذلك ونقل الثمرة الى ذلك الموضع وحفظ الثمرة الى محل القسمة عادة سواء كانت على اصولها او في موضع التشميس وغير ذلك والنقل الى البيوت
وكل ذلك عادة وغير ذلك مما يعلم من العرف وعادة كل بلد وكل الثمرة **قوله** وما لا يتكرر الخ اي جميع ما لا يتكرر في كل سنة ويبقى ذلك مما يتعلق بالاصول اي يصل نفعه الى
الاصول بالذات وان حصل للثمرة ايضا النفع فهو على المالك دون العامل وهو مثل حفر الآبار والانهار التي منها يسقى الاصول به مما يبقى وبناء الحائط
لا فرق بين الجميع والبعض حتى وضع الشوك على رأس الحائط كذا ذكره في ح يع وكره فتم ولا شك في ذلك بعد اقتضاء العرف وكذا نصب الدولاب والدالية والكش
وهو ما يلقح من الفحل على الانثى ولا بعد في ذلك لان الذي على العامل هو العمل يعني التلقيح مثلا لا ما يحتاج اليه كالكاغذ والخيوط للكاتب والخياط نعم لو اقتضت
العادة خلاف ذلك تتبع وغير ذلك وبالجملة اكثر هذه الاحكام ماخوذ من العرف ومبنى هذا العقد على المساهلة فلا يضر الجهل في الجملة والغرر كما مر **قوله**
ولو شرط على العامل لزم لا شك في لزوم ما شرط على العامل مما هو غير لازم عليه بل على المالك فقط لدليل المسلمون وانه مع عدم المانع وكذا العكس مع ابقاء
عمل يتزايد به الثمرة وقد نقل المنع من هذا عن الشيخ في ح يع والوجه غيره **قوله** ولو شرط الخ دليل بطلان المساقاة على تقدير شرط العامل العمل كله على المالك
ظ وهو انه يصير مساقاة من غير عوض من جانب العامل فهو كالبيع بلا عوض والاجارة كذلك ولا شك في الصحة ايضا لو شرط على المالك بعض العمل على تقدير
التعيين بحيث لا يلزم جهل العمل المبطل لان المسلمين عند شروطهم وانه مع عدم المانع المخصص **قوله** ولو شرط ان يعمل الخ اي لو شرط العامل ان يعمل
عبد المالك الذي عمله ملكه في البستان الذي محل المساقاة مع العامل صح العقد والشرط دليله ما تقدم وغايته ما يلزم ان يكون الحصة في مقابلة بعض العمل
ولا محذور فيه مع التراضي وان كان عمل العامل قليلا وكذا لو شرط العامل على المالك كون عمل غلامه لخاصته اي في ملك العامل خاصة بان يكون للارض
مثلا يشترط ان يعمل الغلام في تلك الارض وقد منع في ح يع اولا ثم تردد ثم رجح فظ وهو غير جيد نعم يمكن ان يقال لا ينبغي ذلك اذا كان عمل الغلام مساويا
لعمل العامل او اكثر لانه يلزم كون الحصة بلا عوض لان عمل العامل في مقابلة عمل الغلام له في ملكه خاصة فيصير عقد المساقاة بلا عوض من جانب العامل
فيلزم البطلان ويمكن ان يقال قد يكون عمل الغلام كله في مقابلة بعض عمل العامل وان كان عمل الغلام اضعاف ذلك ولا مانع منه فيبقى الحصة في مقابلة
العمل وان كان قليلا جدا والحصة كثيرة كل ذلك لعدم المانع وعموم ادلة الصحة من وجوب الايفاء بالعقود والشروط فالصحة مطلقا كما في المتن ارجح **قوله** ويصح لو شرط
يصح الشرط والعقد لو شرط العامل على المالك اجرة الاجراء مع تعيين الاجرة والعمل وكذا لو شرط خروج اجرتهما من البين ثم يقسم الحاصل دليله يعلم مما تقدم ومعلوم
ايضا ان المراد مع بقاء بعض العمل الذي يتزايد به الثمرة للعامل وانما ذكره اشارة الى رد منع الشيخ كما نقل في ح يع وهو غير ظ وكذا منعه من اشتراط شيء مما على
العامل على المالك **قوله** وكل موضع الخ تحريرها ودليلها والاستثناء يعلم مما تقدم في المزارعة وغيرها فتذكر الا انه يمكن حصول اقل الامرين في بعض الصور مثل
ان عين اجرة معينة او عين ثمرة نخلات لاحدهما والباقي لهما او للآخر وبالجملة في جميع الصور التي ذكر له عوض وبطل له اقل الامرين لا و الاقل ان كان اجرة المثل
فظ وان كان ما عين فلا يعطى اكثر منه لانه رضي كالمتبرع وايضا يمكن ان يقيد صور الاستثناء بالعلم بعدم استحقاقه شيئا والا فجزء مع عدم اشتراط الحصة بل مع
عدمها ايضا لا يستلزم التبرع المستلزم لعدم الاجرة وكذا العلم بالفساد في جميع صور البطلان فتم **قوله** ولو ساقاه الاثنان الخ يعني لو كان بستان المالكين
قال احدهما بوكالة الآخر ايضا للعامل واحد ساقيناك هذا البستان بان يكون لك من حصتي النصف ومن حصة شريكي الثلث مثلا صحت بشرط علم العامل بمقدار
حصة كل واحد في البستان ولا يكفيه العلم بالبستان فقط لئلا يلزم الجهل في الحصة المضر بالصحة فلو جهل بطلت المساقاة فيلزم اجرة المثل له والثمرة لهما مع الجهل
بالمسئلة ولا شيء له مع العلم فتم فانه يصير متبرعا بالعمل فلا اجرة له وتصح مع اتحاد الحصة بان له في كل البستان النصف مثلا ولا يحتاج الى معرفة مقدار
ما لكل واحد من الاشجار التي فيه لعدم الجهل بالحصة المانعة فيشمله عموم الادلة ويمكن ان يقال ان الناس قد يتفاوتون في المعاملة ويحتمل ان يكون احدهما
ممن لا يرضى بمعاملة العامل ان كانت حصته كثيرة ويرضى مع القلة فلا بد من المعرفة ولكن الاصل ينفيه وكذا ترك العامل التفصيل مع علمه بالشركة نعم ينبغي الاعلام
بالشركة فتامل **قوله** ولو ساقاه الخ اي اذا قال ساقيتك على هذا البستان على ان اساقيك على بستان آخر صح العقد ويجب عليه الوفاء بالشرط بمعنى انه يلزم ذلك
اللزوم العقد الاول فلو لم يفعل يتسلط الآخر على الفسخ مع احتمال حصول الاثم بترك الامر بالوفاء بالعقد والشرط وهذا الشرط مثل الشرط في البيع
نحو فمنع الشيخ صحة هذا العقد محتجا بانه كالبيعين في بيع واحد بان يقول بعتك هذا العبد بالف على ان تبيعني عبدك بمائة وهو غير جيد فكلما هذا
ما على ما نقل عنه في ح يع غير واضح اصلا وفرعا فانا نجد شرطا غير مخالف للكتاب والسنة وغير منا في مقتضى العقد فيصح كغيره لعموم الادلة **قوله** ولو هرب الخ
يعني اذا ساقاه ثم هرب العامل مع بقاء العمل لم ينفسخ بمجرد هربه ولا يجوز الفسخ ايضا بمجرده للزومه فيستصحب حتى يثبت الفسخ كما اذا امتنع مع حضوره عن العمل بل
ان يطلبه ويكلفه العمل فان ابى او تعذر فان بذل بدله العمل متبرع آخر او كان المالك بنفسه او من يقوم مقامه فهو كما فعله العامل والا رفع امره الى الحاكم

فيضيه

[margin: يقال ينبغي ان]

والقول قول العامل في عدم الخيانة وعدم التفريط ولو ظهر استحقاق الاصل فللعامل الاجرة على الآمر ويرجع المالك على كل منهما بحصته وليس للعامل ان يساقي غيره والخراج على المالك الا مع الشرط والفائدة تملك بالظهور والمغارسة باطلة والغرس لصاحبه وعليه اجرة الارض ولصاحبها قلعه مع الارش ولو بذل احدهما للآخر القيمة لم يجب القبول في الجميع الثالث في الجعالة وهي جعل الجعل على عمل محلل مقصود

المقصد الثالث

فيطلب غيره فان تعذر يأخذ من ماله ويستأجر للعمل وان لم يكن له مال فيستأجر بالذي عليه وان تعذر فيمكن ان يستأجر من بيت المال او مع المصلحة من حصته فذلك مسقط في بيت المال فان تعذر الحاكم ولو باعتبار عدم قدرته على اخذ الامور المذكورة للمانع ولا يبعد كون المستفيد للعمل يستأجر بما له عنه باجرة المثل بالاشهاد ثم يوفيه من الحصة ان تعذر الاستيفاء من العامل ولا يبعد عدم الحاكم مع الامكان وان نوى الرجوع عليه ان تعذر ومن منه ومن عليه يلزم به وان لم يمكن الاشهاد يمكن ذلك ايضا للضرر ولزوم العقد لكن يقصد الرجوع والاستيفاء عنه لاستبرائه وظاهر المتن عدم ذلك مع الاشهاد فقط كما هو الظاهر البعض ويمكن تقييده بالامكان كما هو الظاهر لما تقدم وقيل بجواز الرجوع بمحض القصد ونية الرجوع وان ترك الاشهاد مع الامكان لان الاشهاد للالزام والاخذ بالحكم لا للثبوت في هذا الامر وان منع ذلك يكون القول قوله مع اليمين فان الاطلاع على قصده غير ممكن ولكن المسئلة على ما قالوا في الاستيجار محل التامل ثم اعلم انه يمكن ان يقال ان كان العقد يقتضي كون العمل من العامل لا غير وبحيث لا يحصل الشرط من غيره فينبغي جواز الفسخ للمالك للزوم الحرج والضرر ولو لم يجوز ذلك فان وجد باذل متبرع وحاكم يعين بدله من يعمل وهو ظ بل مع الاطلاق والاتيان بالعمل المشترط ايضا خصوصا مع عدم البينة وتعذر الحاكم بل مع الاحتياج الى الاعلام لان ذلك تكليف منفي بالاصل ولان حقه ثابت في ذمة العامل فله ان لا يقبل عن غيره ولا يجب عليه تحصيله من غيره ان امكنه ولان الحصة لم يشترط العمل واذا ما عنه سقط هو وحقه كما قيل انه لا اصل في البيع الامتناع من حق الآخر على تقدير امتناع الآخر وكذا الاجارة ولان شرط العمل ليس باقل من اشتراط شرط في العقود كلها فانهم صرحوا بان فائدة الشرط فيها على تقدير عدم اتيان من شرط عليه بجواز الفسخ للآخر وانهم يجوزون التاخير بعد الثلثة مثل قبض المبيع وان جاء بعده بالثمن واعلم ايضا ان اصل هذا الحكم والبحث الذي ذكرنا هنا يجري في اكثر العقود مع ما ذكروه فتم وان الذي ذكرنا مخصوص شرط العمل في جري حاصله في العقود التي يجوز فيها اشتراط شيء ويلزم جواز الفسخ على تقدير الامتناع مثل البيع فانهم قالوا امتنع احدهما عن بذل العوض ينبغي ان يكون للآخر الفسخ ولكن ثبوت المال للآخر بالدليل مع عدم دليل صريح لجواز الفسخ وان جاز في الشرط لدليل خاص مثل اجماع ونحوه منعهم عن ذلك احتياطا فانه في كونه احتياطا وحسنا بعد تجويزهم ذلك للشرط فانه يفهم كونه في مثل هذا العقد بالطريق الاولى يؤيده قولهم بجواز الامتناع عن التسليم بتسلم العوض فتح الملكية والحق **قوله** والقول قوله الخ اي لو ادعى المالك على العامل خيانة او تفريطا فالقول قوله مع اليمين لانه منكر **قوله** ولو ظهر الخ يعني لو كان الاصل الذي هو محل عقد المساقاة مال الغير وقد عومل بغير اذنه فللعامل اجرة المثل على الامر اذا لم يكن عالما والظاهر انه المراد مع جهله بانه لا امر غيره ويمكن هنا ايضا القول كما تقدم عن قريب ويرجع المالك على العامل بنصيبه الذي اخذه وكذا على الامر بما اخذ الاصل ممن كان بيده لان له اخذ ماله ممن اخذه ولا يبعد بناء على قواعدهم ان للمالك الرجوع على كل من وضع يده على الغصب وتصرف فيه الرجوع على كل واحد منهما بالجميع مع تصرفه في النماء الذي يوجب الضمان وتلف ذلك حيث وضع يده عليه وتصرف فيه ولكن يرجع كل منهما على الآخر بما حصل له وبالجملة حكمه حكم الغصب ولا يرجع على تقدير عدم حصول الثمرة وتلفها بآفة من دون اختيارهما وهو ظ فتم في صورة التلف **قوله** وليس له الخ هذا مع اشتمال العقد على كون العمل بنفس العامل ظاهر لا غير بل يمكن مع الاطلاق ايضا لانه ولغيره المساقاة لغيره في الاجارة والمزارعة ولهذا يجوز له ان يستاجر من يعمل له عوضا عنه فان حاصلها استيجار العامل العمل في الذمة فله ان يفعل بنفسه وبغيره ولكن لا يسلم الاصل الا باذن المالك بناء على ما تقدم وقد عرفت ما فيه فتذكر والاستدلال على عدم جواز المساقاة للعامل بان المساقاة معاملة على اصول مملوكة للمساقي وهنا ليس كذلك ولا تجوز كما قيل مثل ذلك في المزارعة كما تقدم غير تام فانه غير مسلم نعم لابد من اصول مأذون في العمل فيها كما قلناه في ارض المزارعة فيجوز بما نقص المساقي ودون الزيادة والغرض وجود الاذن ويفهم من ح يع جوازها بعد ظهور الثمرة مع عدم الشرط وبالجملة الجواز غير بعيد لعموم الادلة وعدم المانع اذ انه لا اذن من المالك بعد ولا يمكن الفرق بينها وبين المزارعة فتم **قوله** والخراج الخ اي خراج الارض في الارض الخراجية عليه لان الخراج اجرة الارض فالمالك انما يستحق بسبب ملكيته الاشجار وكون منفعتها ملكا له فالحصة لا يحصل له الا بعد حصولها وبالجملة الارض والاشجار وما عليهما وما يحتاجان اليه هما في اصلهما فهو على المالك الخراج منه اذا شرط ذلك على كونه من الحاصل يجوز بغير شبهة ولا يضر عدم امكان حصول شيء غيره فيكون فيه غرر لان مثل هذا الغرر في هذا العقد ليس بضائر بالنص والاجماع لانه قد لا يحصل شيء اصلا مع عدم الشرط ولكن شرط على العامل يشكل اذ قد لا يحصل شيء اصلا او لم يكن ذلك القدر فهو ضرر عظيم وغرر كثير الا ان يجعل من حصته ويكون الحصة اكثر منه **قوله** والفائدة الخ دليله ظ لان ملكه هو الحصة من الثمرة فبعد ظهورها يملكها كالمالك كالربح في المضاربة وقد تقدم ذكره وعليه علماؤنا فيدل على كونه اجماعيا عندنا والمخالف فيه بعض العامة فلا يتوقف الملك عندنا بالحصول في يده وتظهر الفائدة في تعلق الزكوة ومنع ابن زهرة وجوبها مع التملك بعيد لعدم الدليل مع عموم ادلة الزكوة فلما تم **قوله** والمغارسة الخ هي معاملة على ان يغرس شخص في ارض الغير الاشجار ويكون المغروس بينهما فما يحصل منها يكون بينهما ودليل البطلان عدم الدليل على الجواز مع الغرر والجهالة بل الاجماع ايضا عندنا ولولا ذلك لامكن القول بالصحة لبعض العمومات فمع وقوع العقد الباطل يكون الغرس لمالكه وعليه اجرة الارض مدة بقائه ان استحقها الاجرة ولم يكن لصاحب الارض له ارش بعد القلع ان قلع صاحب الارض المغروس وعليه اصلاح الارض ان نقص بها لانه غرس بالاذن وليس بعرق ظالم وقيل الخ المراد بالارش هنا التفاوت ما بين كونها ثابتة بالاجرة وضم اليه الشهيد ثانيا ومستحقا للقلع بالارش ومقلوعا عن مسوية وكان للغرس لصاحب الارض للغا عليه اجرة عمله لانه ليس بمتبرع وكل ذلك مع الجهل غير بعيد فتم ولو بذل صاحب الارض قيمة الغرس ويقول انه اخبرهم على ذلك لم يجب القبول كما لا يجب عليه قبول اجرة ارضه دليله ان الناس مسلطون على اموالهم فتم **قوله المقصد الثالث** في الجعالة الخ الجعالة في اللغة ما يجعل للانسان على شيء يفعله وكذا الجعل والجعالة وفي الشرع نصوص عقد الجعالة انه يقول من رد عبدي الآبق فله كذا وبالجملة كل عمل محلل مقصود فلذلك يفهم منه انها في الشرع عبارة عن عقد يثمر العوض في عمل محلل مقصود وصيغتها كل لفظ دال على الاذن في العمل بعوض مثل من رد عبدي فله كذا ولا يحتاج الى القبول اللفظي ولهذا اغتفر داخل في الصيغة والغرر فيه وقد ذكر في كره كما في سائر العقود الجائزة ودليل جوازه هو النص والاجماع المفهوم من كره قال فيه لا نعلم فيه خلافا واما النص فمثل قوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير والاخبار من طرق العامة والخاصة مثل ما رواه وهب عن الصادق والباقر قال سألته عن جعل الآبق والضالة فقال لا بأس وعن سماعة بن عبد الملك عن الصادق قال ان النبي جعل في جعل الآبق دينارا

عد

قال في كره

ويجب ان يعلم العوض بالكيل او الوزن او المشاهدة او العدد ولو جعله مثل من رد
عبدي فله ثوب او دابة فاجرة المثل وكون الجاعل جائز التصرف

اذا اخذه ووجده في مصر وان اخذه في غير مصر فاربعة دنانير وعلى تقدير صحة السند لا دلالة لها على ثبوت جعل معين من غير امر المالك للآبق لانها
موقوفة ويمكن حملها على كون التعيين بامر المالك مجملا بان قال من رد عبدي فله اجر عوض مثلا وكان العرف بين اهل تلك البلد كذلك في ذلك الزمان فلذلك لا فرق
ذلك المعاين بين كونه موجبا للاجرة عادة ام لا مع تعيين الاجرة وان يكون ذلك معلوما مثل من رد عبدي من بعيد ام لا مثل من رد عبدي او من دخل تحت كذا فله كذا
قوله ويجب ان يعلم الخ ذكر في كره للجعالة اربعة اركان الاول الصيغة وقد تقدمت الثاني العاقد وهو الامر بالعمل والملتزم بالعوض ولا يشترط كونه مالكا للآبق مثلا
كون المتعاقد نعم يجوز الجعل على رد مال الغير والعمل له ويلزمه نعم يشترط اهلية التصرف كما في ساير العقود فلا يصح من الصبي والمجنون والسفيه والمفلس بعد الحجر والمكره
وغير القاصد الى في كره ولا نعلم فيه خلافا واما العامل فكذا الا انه لا يشترط فيه الا العمل بقصد الاجرة بعد سماع الصيغة التي تقبلها فلا يرد للكافر رد العبد فانه لو كان مسلم
رد عبد المسلم لو قال كل احد رد عبدي فله صحيح وعبد المسلم ان قلنا بعدم ملكية الكافر لها اصلا ولا يبعد عدم جواز تصرفه الذي قلناه في
لان الغرض حصول هذا العمل وقد يمكن من الصبي المميز وكانه لذلك سكت عنه في كره وفيه تامل من حيث انه عقد فيحتاج الى كونه طرفه مثل اطراف سائر
العقود ولعل العاقد الذي في كره اعم منه والثالث العمل ويشترط فيه ان يكون محللا مقصودا للعقلاء عادة فلا يصح اذا قال من شرب خمرا فله كذا او قال من استقى
من الدجلة ورمى في الفرات فله كذا ويشترط ان لا يكون العمل واجبا فلا يستحق الاجرة فلو قال من صلى الفريضة فله كذا لم يصح فمثله من قال من يبني على مالي فله كذا
فقد لمن المال في يده لم يستحق الجعل لانه تلك الحجة عليه بالشرع فلا يجوز اخذ العوض عليه اما لو كان في يد غيره فدله عليه يستحق بخلاف من رد على مالي فله كذا
فرده من كان المال في يده فان كان في رده كلفة ومؤنة كالعبد الآبق استحق الجعل وان لم يكن كالدراهم والدنانير فلا لان ما لا كلفة فيه لا يقابل بالعوض
وفيه منه عدم وجوب اعلام المالك كون ماله في يد الغير وفيه تامل فيفهم وجوب اعلام ذي اليد بكون المال عنده ووجوب رده عليه بلا عوض مع عدم علم المالك به
ووجوبه ثابت بالاصل بغير العوض فلا يستحق به العوض فان الله تعالى اوجب بغير عوض في عين له عوضا فلا يستحق غيره والامانات يجب الله عليه ثم فيه تفصيل
المسئلة يحتاج الى تطويل وقد مر في الجملة في احكام الجنازة ثم ينبغي لزوم العوض لمن كان المال عنده مع احتياج رده الى المؤنة اذ قد يكون غاصبا فيلزمه
بلا عوض نعم لو كان عنده امانة شرعية يلزم ذلك قاله في كره ولا يشترط في العمل العلم اجمالا لان الغرض الكلي في الجعالة بذل العمل على ما لا يمكن التوصل بعقد الاجارة
اليه لجهالته الخ هذه صريحة في ان اشتراط العلم فيما شرطوه ليس ضروريا يحكم بديهة العقل باشتراطه فالاشتراط فيما شرطوه يحتاج الى دليل فتحفظ هذا ينفعك والرابع الجعل
وهو العوض للعامل قاله في كره ويشترط ان يكون مملوكا مباحا للعامل معلوما الخ اشتراط كونه مملوكا للامر ومباحا للعامل ظاهر اذ لا بد ان يكون الباذل مالكا
للعوض كما في ساير المعاملات فانه تمليك عوض فكيف يملك ما ليس يملك له فلا يصح لمسلم ان يقول للكافر ان رددت عبدي فلك علي خمر او خنزير ونحو ذلك وفي لو لم يكن مباحا
للعامل لم يجز له اخذه ولم يتملك فلا يصير عوضا للعمل كما اذا قال كافر من رد عبدي فله علي خمر او خنزير فرده مسلم لم يستحقهما ولا عوضهما واما المعلومية فادعى عليه بلا
سواء انه مذكور في كلام الاصحاب وانه يجب بانها اذا رضيا بالمجهول في الجملة بحيث لا يقع فيه نزاع بان يقول من رد عبدي فله هذه الصبرة من الحنطة وهذه القضة
هذه الذهب ونحو ذلك بل من رد عبدي ثوب فيعطيه ما يصدق عليه كما في الكفارات فاشتراطها لا دليل عليه خصوصا بالتفصيل الذي ذكروه من اشتراط كونها بالكيل والوزن
والعدد ان كان من جنسها كما ذكروه في البيع وغيره فلا يبعد الجواز كما في جهل العمل ويؤيده انه يجوز ان يقال من رد عبدي فله نصفه والفرق الذي ذكره في
كره غير ظاهر قال الفرق بينه وبين العمل حيث جاز ان يكون هنا مجهولا دعوى الحاجة الى كون العمل هنا مجهولا فان الغالب انه لا يعلم موضع الآبق والضال فلو شرطنا
العلم لزم الحرج وعدم دعوى الحاجة الى كون العوض مجهولا وايضا العمل في الجعالة لا يصير لازما فلهذا لم يجب كونه معلوما وليس كذلك العوض فانه يصير بوجود العمل لازما
فوجب كونه معلوما وايضا فانه لا يكاد يرغب احد في العمل اذا لم يعلم الجعل فلا يحصل مقصود العقد الخ وانت تعلم ان الوجه الاول للفرق لم يتم الا ان كان دليل
على اشتراط العلم فيقال انه خرج العمل بدليل وليس بظاهر وجه دليل على عدم كونه شرطا الا بدليل يفيد ذلك وان الثاني غير تام اذا كان العوض مجهولا بحيث لا يمكن
تسليمه وتسلمه واما اذا كان معلوما في الجملة مثل هذه الصبرة من الحنطة او ملء هذا الظرف ودابة او ثوب فلانه مثل العمل فان العمل ايضا لو كان مجهولا بالكلية
مثل كان لازما او جائزا لم يصح وان الثالث غير محل النزاع لانه مع عدم الرضا وتعينه لا بد من التعيين ان احتاج اليه ولتحصيل الرضا او جب الجعل حتى لا يمكن
جعل الجعل فلو وجدنا عاملا في الاعيان ارادوا ارادوا وبالجملة ما نجد عليه دليلا ولا فرق بين العمل والعوض فانا نمنع يجوز الجعالة مع جهالتهما والا فلا
الى مثل ما قال المص في كره الشيخ علي في بعض حواشي الكتاب قال العلامة بجواز الجهالة في الجعل اذا لم يمنع من التسليم لا يبعد عن قوة مثل من رد عبدي فله نصفه بخلاف من
فله ثوب لان جهالة الثوب يمنع من تسليمه وفيه ما مر نظر ان لا اجماع لانه ما ذكر في كره مع انه مسئلة يعلم ايضا ان الظاهر انه يريد بقوله بالكيل او الوزن او
المشاهدة او العدد الكيل في المكيل والوزن في الموزون والعدد في المعدود والمشاهدة في غيرها كما هو مقرر في غيرها ويؤيده ما في كره يجب ان يكون معلوما
بالكيل والوزن والعدد ان كانت العادة جارية بعده كالاجرة الخ حيث ما ذكر المشاهدة في بين ويحتمل الاكتفاء بالمشاهدة فيها كما هو مقتضى ظاهر الاعراب
هو اولى لقلة المناقشة بعد الدليل قوله لو جهله الخ لو كانت المعلومية شرطا يلزم بطلان عقد الجعالة فيلزم اجرة المثل للعامل كما في ساير العقود الباطلة بناء
على ما ثبت عندهم من كلية تلك القاعدة ويجيء هنا احتمال اقل الامرين لا فالاسنان كلما بطلت الاجرة المعينة لبطلان العقد لم يكن العمل تبرعا يلزم اجرة
المثل فهذه صحيحة اذا لم يكن هناك شيء يمكن تقويمه في الجملة واما معه فلا مثل ان خرج مستحقا اذ رضي بكون الاجرة ذلك المعين فهو بالنسبة الى الزائد على
ذلك متبرع ولما بطل المعين يستحق ما هو بمقدار قيمته فانه يجري في اكثر المواضع التي حكموا فيها باجرة المثل وفي كلام الشيخ في بحث المساقاة اشارة اليه ولكن يلزم
اعطاء الاكثر من اجرة المثل على تقدير كون ذلك المعين اكثر والظاهر ان نظر الاصحاب انه لما بطلت الاجرة المعينة ما بقي الرضا الحاصل بها اثر وكان من جانب
الاجير فلم يكن متبرعا في الزائد ومن جانب الموجر فلا يكون باذلا للزيادة بل راضيا بمنزلة عدمه وقوع عقد على تعيين انه يعطيه اجرة معينين اجرة المثل ولكن يشكل استثناء
فيما اذا شرط عدم اجرة فانهم يقولون انه حينئذ لا يلزم شيء اصلا لانه متبرع اذ قد يقال انه لا اعتبار بهذا الرضا فتأمل قوله وكون الجاعل الخ اشارة الى الركن الثاني بعد

الاشارة

وامكان العمل من العامل ويلزم المتبرع ما جعله عن غيره بالعمل عن غيره ولا يستحق المتبرع بالعمل ان يعمل لغيره ويستحق الجعل بالتسليم وهي جائزة قبل التلبس من الطرفين وللجاعل الفسخ الا
مع بذل اجرة ما عمل ويعمل بالمتاخر من الجعالتين ولو حصلت الضالة في يد قبل الجعالة لا شيء ومع جعل الرد دينارا يعين سلم فلو رده ولم يعين فاجرة المثل الا في البعير والآبق ففي كل واحد من المصر
المصر او بغيره دينار ان كانت قيمتها اربعون درهما ومن المصر دينار وان نقصت القيمة ولو استعد الرد لم يبذل اجرة فلا شيء ولو جعل للراد شيئا فرده جماعة استحقوه فيقسم بينهم ولو جعل
للدخول فدخل جماعة فلكل واحد تمام الجعل

الاشارة الى الركن الثالث بقوله كل عمل مقصود الخ والرابع بقوله ويجب العلم بالعوض الخ وقد عرفت الكل بشرائطها **قوله** وامكان الخ كان اشارة
الى ان شرائط العامل فيمكن ان يريد منه الامكان الشرعي فهو كناية عن كون العامل جائز التصرف وهو بعيد ثم لا تظهر لعدم امكانه شرعا مثلا برد عبده بعوض فرد
فالظاهر انه يلزم العوض او اجرة المثل لبطلان العقد فتامل واما العلم على الامكان العقلي والعرفي فبعيد اذ ما يحتاج الى الشرط فان غير الممكن لا يمكن فعله ولا يستحق
الاجرة فلا يحتاج الى القول به الا ان يخرج النادر ويمكن ان يكون المراد الامكان شرعا وصحته فلو قال من رد مالي او عتق او نحوه مما يشترط فيه القربة وحصول المسلم
او المؤمن فلا يستحق غيره الاجرة بذلك فهذا الشرط فقدا فهمنا في كره وغيره فتامل **قوله** ويلزم المتبرع الخ يعني اذا قال شخص من رد عبد فلان فله كذا يجب عليه ذلك
وجعله عوضا عن رد عبد الغير وبذل عنه ولا يرجع على مالك العبد لانه لا يلزمه شيء فان الامر متبرع **قوله** ولا يستحق الخ اي لا يستحق الجعل والعوض من تبرع بالعمل
من غير ان يقال له ما يدل على العوض لعمله وان قال او شرط الجعل لغيره مثل ان قال لزيد ان رددت عبدي فلك كذا وسمع الغير ذلك ورده فانه لم يستحق شيئا لانه
متبرع حيث فعل من غير شرط عمل له لا عموما ولا خصوصا **قوله** ويستحق الخ اي يستحق العامل طلب العوض وتملكه بعد تسليم العين التي عمل فيها بان كان عبدا فسلمه او ثوبا
خاطه فسلمه وغير ذلك انت تعلم انه كان العمل الذي شرط له مستلزما للتسليم او شرطه فلا يلزم ذلك الا فلو قال من رد عبدي الى هذا البلد فله كذا لم يجب التسليم
للعوض وكذا لو قال من خاط لي هذا الثوب فله كذا فالظاهر انه يستحق بالعمل فان العوض جعل في مقابلة العمل الذي هو الخياطة فقط دون التسليم تدبر مثله في بحث الاجارة
وهذا قال في كره استحقاق العامل الجعل موقوف على تمام العمل فتذكر وتامل **قوله** وهي جائزة الخ قال في كره الجعالة عقد جائز من الطرفين اجماعا لكل منهما فسخها قبل التلبس بالعمل
وبعده وقبل تمامه ولا معنى للفسخ بعد تمام العمل واذا فسخ العامل قبل تمامه فلا شيء له لان شرط الاجرة تمام العمل فلا اجرة له قبله وقد ضيع منفعته وادخل النقص على نفسه واذا فسخ الجاعل بعد
التلبس فان كان فعل ما يوجب اجرا فعليه اجرة ما فعل بالنسبة فان كان بعد نصف العمل فله نصف الاجرة وعلى هذا الوجه فان كان بعده ولكن ما عمله لا يستحق به الاجرة
فلا شيء له اصلا فان العقد جائز يجوز الفسخ وما عمل ما يستحق به شيئا بخلاف ما اذا عمله فانه ما ادخل النقص عليه فلا يجوز بغير عوض لانه لو فتح هذا الباب يلزم ان لا يقدر
الانسان ان يعمل عمل شيء موضع ضرر وكذا ينفسخ بالموت فهو بمنزلة الفسخ فان مات الجاعل قبل عمل يستحق به الاجرة او العامل كذلك فلا اجرة الا انه لو مات العامل بعد عمل يستحق
الاجرة فالظاهر ان له الاجرة لان الفسخ ليس باختيار وما ادخل النقص على نفسه فله الاجرة ما فعل بالنسبة وما فعل بعد موت الجاعل فهو متبرع كما اذا فعل بعد فسخ الجاعل والظاهر
له الاجرة مع عدم العلم في الصورتين خصوصا في الاولى حيث ما اعلمه الجاعل وكذا في الثانية مع علم الوارث بالجعالة فان لزوم الاجرة اوضح من صورة عدم العلم والظاهر اللزوم
لحصول عمل باجرة من غير تبرع مع الجهل بفساده على انه لا ينبغي على الوارث المال للشيء لان العمل عوضا غالبا فتامل قال في كره وقد ان الجعالة على العمل ليس كالاجارة ايضا
فلو قال من خاط ثوبي فله درهم فخاط واحد بعضه ثم اهمل لم يستحق شيئا مع احتمال الاستحقاق ولو مات فالاحتمال اقوى ولا يخفى ان في قوله ومع ليس للجاعل الفسخ الا مع بذل الاجرة
على مسامحة اذ ليس المراد عدم الجواز وعدم صحة الفسخ الا مع البذل بل لزوم الاجرة ما عمل مع الفسخ فافهم **قوله** ويعمل بالمتاخر الخ يعني اذا قال مثلا من رد عبدي فله خمسة دراهم ثم قال
من رد عبدي فله عشرة دراهم لو عمل بالاخير ويعمل بمقتضاه رد العبد فله عشرة دراهم لا خمسة هذا واضح ان كان القول الثاني قبل العمل واما ما كان بعد العمل فالذي للعامل
الاول وهو ظاهر **قوله** ولو حصلت الخ يعني لو قال الشخص من رد ضالتي فله كذا وقد حصلت الضالة في يد شخص قبل ما سمعه هذا القول من الجاعل فلا يستحق شيئا من الجعل
يجب عليه ردها في يده الى المالك فان الرد واجب فلا جعل على الواجب كما تقدم فيه ينبغي ان يكون له العوض اذا كان الرد عوض وقد تقدم **قوله** ومع عدم التعيين الخ دليل وجوب
تسليم الاجرة المعينة بعد العمل الذي هو رد الضالة مثلا واضح وقد تقدم وكذا وجوب اجرة المثل مع عدم التعيين بل قال من رد عبدي او ضالتي فله اجرة وعوض على فانه عمل
باجرة وما تبرع فيه فاعله وما عين له الاجرة فليس الا اجرة المثل اذ لا وجه غيرها الا في البعير والآبق فانه ان رده ما من غير المصر الذي هو فيه فله اربعة دنانير قيمتها اربعون
درهما ومن المصر دينارا واحدا ان نقصت قيمة البعير والآبق عن اربعة دنانير والدينار دينار لرواية مسمع المتقدمة مع عدم الصحة ومخالفة القاعدة وقصر الدلالة
على الآبق فانه ليس فيها الا الآبق فدليل البعير غير واضح بل الآبق ايضا الا ان الحكم مشهور بين الاصحاب وجعل الحكم في شرايع مخصوصا بالآبق للرواية ونقل عن الشيخ
قال في ط ان هذا الحكم على الافضل لا الوجوب والعمل على الرواية اولى وكذا في كره ايضا وزاد فيها ولو نقصت قيمة العبد عن ذلك فيحتمل وجوب ذلك الاشكال وما
بعض علمائنا الحكم في البعير الشارد كذلك بان رده من المصر كان عليه دينار قيمته عشرة دراهم وان رده من غير مصر كان عليه اربعة دنانير وفيه نظر لعدم الظفر
بدليل عليه فلا ينبغي الحكم في البعير وجبر ذلك في الآبق ايضا ان لم يكن مجمعا عليه لما مر من عدم الصحة وعدم انطباقها على القاعدة وانه قد يكون الدينار
او اربعة دنانير اكثر من الآبق وامكان حملها على كون تلك الاجرة عادة في ذلك المصر فليس بظاهر وجه ولو نزل العمل على الرواية كما قاله المحقق في المتن في كره وايضا
تقييد الدنانير بما تقدم فانه غير موجود في هذه الرواية وما رايته في موضع آخر سوى المتن ونحوه مثل كره **قوله** ولو استدعى الخ يعني لو قال من رد عبدي الآبق
او عبدي او ضالتي وامثال ذلك ولم يذكر العوض وعدمه فلا شيء للراد كما في صورة ذكره مجانا او بلا اجرة وعوض لان الاصل عدم ثبوت حق للغير الا في صورة دل عليه الدليل
ولا دليل فان استدعاء الرد اعم فانه قد يكون بالعوض وقد يكون بغيره فلا دلالة له على الاول بخصوصه وهذا لا يخرج عن وجه لكن العادة في مثله يقتضي العوض و
يؤيده انهم ذكروا وقد تقدم ايضا ان من امر شخصا بفعل ذي اجرة عادة يلزمه الاجرة وايضا قالوا ان من امر بالتبرع واداء ثمنه يلزمه العوض وان كان في
تامل وقد مر وهذا مؤيد لذلك قال في كره لو استدعى فقال العيرة رد ابقي استحق الجعل لانه عمل يستحق في مثله الاجرة فكان عليه الجعل كما لو استدعى رد اللقطة كان
عليه اجرة المثل وان لم يشترط على الاجرة وكذا اذا اذن الرجل في رد عبده الآبق ولم يشترط له عوضا برده فالاقوى استحقاق الجعل الخ وكلامه لا يخلو من شيء الا
يقتضي العدم فان كان هناك عرف جاز لزوم الاجرة بالاستحقاق مع عدم ذكر العوض بحيث ان الذكر وعدمه سواء في ذلك تقتضي الاجرة او قرينة بان كان العامل
انه لم يعمل الا بالاجرة وكذا الامر لما يرى مثله مثل هذا العمل الا بالاجرة فكذلك والا فلا للاصل فمن ثبت الاجرة مطلقا فعليه البيان ومن هذا علم ما تقدم لنا من
في استحقاق العوض بالامر بفعل يستحق الاجرة وكذا العوض في الاذن باداء الدين وبالضمان فان هذه الامور اعم من العوض وعدمه والعام لا دلالة له على الخاص
**قوله** ولو جعل الخ يعني اذا قال من رد عبدي فله درهم فرده جماعة بان اخذوه فعبروه جميعا استحق الجميع الذي هو المجعول لهم فيقسم بينهم بالسوية بخلاف ما

ولو جعل لكل واحد من الثلاثة جعلاً مخالفاً للآخر فردوه فلكل واحد ثلث ما جعل له وكذا لو اتفقوا ولو جعل للبعض معيناً وللآخر مجهولاً فلكل من المعين الثلث وللمجهول ثلث اجرة المثل ولو تبرع واحد مع المجهول له فلا شيء له وللمجهول النصف ولو رده من لم يسمع فلا شيء له ... القول قول المالك في عدم الاشتراط وفي حصول الضالة في يد العامل قبل الجعل وفي كون المأتي به غير المقصود وفي قدر الجعل وجنسه لكن يحلف على نفي ما ادعاه العامل ويثبت اقل الامرين من اجرة المثل وما ادعاه العامل الا ان يزيد ما ادعاه الجاعل على الاجرة فيثبت عليه ما ادعاه في السبق والرماية وانما يصحان في السهام والنشاب والحراب والسيف والابل والفيلة والفرس والحمار والبغل دون الطيور والقدم والسفن والمصارعة وشبهها من

المقصد الرابع

من دخل داري فله درهم فدخلها جماعة دفعة وان دخلوا متعاقبين فان لكل واحد درهماً والفرق واضح فان الجعل لمن صدق عليه الرد مستقلاً وبانفراده واحداً كان او متعدداً او الذي صدق عليه الرد بالاستقلال انما هو الجماعة لا فرد منهم بخلاف الدخول فانه جعل لمن صدق عليه الدخول مستقلاً ولا شك في صدقه عن كل واحد منهم فيكون لكل واحد ما شرط نعم اذا كان الجعل امراً شخصياً لا يقبل التعدد يكون للجميع لو دخلوا جميعاً ومع الترتيب للاول فقط لانه اخذه الاول بفعل الدخول في جعل الثاني قوله ولو جعل الخ يعني لو قال لواحد من الثلاثة ان رددت عبدي فلك ثلثة دراهم وللآخر ان رددت فلك ثلثة وللآخر ان رددت فلك ستة فرده الجميع معاً فقصد الجعل لنفسه لا متبرعاً للمالك ولا اعانة للعامل فلكل واحد ثلث ما عين له لان كل واحد فعل ثلث ما عين له من العمل فيستحق ثلث الاجر وكذا لو كان اجرتهم متفقة لا مختلفة سواء كان معيناً للكل او غير معين فيكون اجرة المثل او معيناً للبعض دون البعض فيكون له اجرة المثل بالنسبة الى عمله وهو ثلثها وللمعين له ثلث اجرة الذي عين له قوله ولو تبرع الخ يعني لو تبرع واحد اعانة للعامل في الرد لا شيء له وللمعين للعامل نصف ما عين او نصف اجرة المثل هذا واضح ان كان متبرعاً للمالك وقصد اجرة واما لو كان معيناً للعامل بان اراد فعل ما عين له فعله بمنزلة الوكالة والاعانة مع عدم شرط الفعل عليه بعينه بمعنى انه لا يفعل بنفسه فلا بل الظاهر انه يكون له اخذ تمام الاجرة لان فعل المعين فعله والغرض حاصل بنفسه وبغيره واستحق الاجرة مطلقاً فانه لو حصل الضالة في يده لا بفعله باجرة او تبرع كان مستحقاً تمام الاجرة الخ فكذلك هنا كما في الاجارة المطلقة والمراد عرفته ثم لو قصد اجرة لنفسه او تبرع للمالك فهو متبرع لعدم تعيين الجعل له قوله ولو رد الخ يعني لو قال من رد عبدي من بغداد فله درهم فرده شخص من نصف الطريق فله نصف درهم فان الدرهم ينقسم على الكل فلكل جزء منه جزء وفيه تامل اذ قد يقال انما جعل ما جعل له فان الجعل انما جعل للرد من بغداد ولا يلزم منه جعل جزء الجعل لبعض الطريق وهو ظاهر اذ قد يكون الغرض متعلقاً بتحصيله من بغداد فانه هناك يكون صعباً واما في الطريق فلا بل هو يكون بعد ان يرده بنفسه بغير اجرة نعم لا يستحق الاجرة للزيادة ان رده من فوق بغداد بل يمكن هنا ايضاً عدم الاجرة اصلاً فقد الا ان يكون هناك قرينة دالة على ان المطلوب الرد مع الاجرة وانما المعين البعد لا غير فيستحق تمام الاجرة وبالنسبة فيما دون بغداد قوله والقول قوله الخ في الاصل يعني لو قال العامل بعد رد الابق مثلاً قد جعلت لي الجعل معيناً او غير معين وانكره المالك بل قال انت متبرع فالقول قوله مع يمينه لانه منكر وعليه البينة لانه مدع للتعريف ومع عدمها اليمين لا شيء للعامل وكذا لو قال العامل اني حصلت الضالة بعد الجعل وانكر المالك وقال بل وقعت الضالة في يدك قبل الجعل مع اتفاقهما على جعل الرد لما تقدم وفيه تامل اذ الاصل عدم التبرع وعدم وقوع الضالة بيد العامل حتى يعلم ومعلوم بعد الجعل لا قبله الا ان التعريف يقتضي ما ذكره المص وهو ما تقدم وكذا القول قوله لو انكر كون المأتي به هو المردود وغير ما جعلت له الجعل وهذا الا بان لما تقدم وكذا القول قوله لو انكر زيادة الجعل وجنس ما يدعيه عليه العامل الا انه في صورة التخالف في الجنس او القدر وحلف المالك على نفي ما ادعاه يثبت للعامل اقل الامرين من اجرة المثل وما ادعاه اما ان القول قوله مع اليمين فلما تقدم من التعريف في الاصل وكونه غارماً وعدم خروج مال عن ملكه الا برضاه وهو غير ثابت واما ثبوت الاقل فلانه قد علم انه عمل باجرة غير متبرع وبطل ما عين باليمين فيبقى عمل موجب للاجرة مع عدم تعيين الاجرة فله اجرة المثل الا انه لو كان اجرة المثل اكثر مما يدعيه لا يجوز له الطلب باقراره لا استحقاقاً دون ذلك هذا في المقدار واضح وفي الجنس نظر الى القيمة فله اجرة المثل الا ان يكون اجرة المثل اقل مما ادعاه الجاعل او مساوياً له فكونه اقل مما يدعيه العامل فيثبت ذلك له ويجب على الجاعل اعطاؤه ولم يجز للعامل طلبه بالجملة الحكم بحسب الظاهر وبالنسبة الى نفس الامر كل مكلف بما هو معلوم عنده وقال البعض ما ذكره المص صحيح بشرط التخالف فيحلف العامل ايضاً على نفي ما يدعيه الجاعل لانه بالحقيقة هنا مدعيان فكل مدع ومنكر كما تقدم مثله وبعده يثبت للعامل ما ذكره المص والظاهر ان التخالف في المقدار محل التامل وفي التخالف في الجنس يمكن ذلك لانه يجري يمين الجاعل على نفي ما يدعيه العامل لا يثبت اجرة المثل اذ قد يكون الاجرة تلك العين التي ادعاها الجاعل فلا بد من نفيها ايضاً حتى يبطل الاجرة بالكلية ويثبت اجرة المثل وهو ظ ولعل مراد المص ما ذكره المحشي ولهذا قال باقل الامرين وتركه للظهور ولان العامل قد لا يدعيه الجاعل بينه فكانه تسامح الجاعل بترك جعله ورضي باجرة المثل بالجملة الحق له فاسقطه ورضي وقال تاما الحلف فليس له عنده الا اجرة المثل بناء على قوله انه لا يرضى باجرة المثل الا بعد ان يحلف على نفي ما ادعاه كونه اجرة فلا قصور في المتن بل لا ترك ما لا بد من ذكره فانه ما قال انه يجب اجرة المثل غصباً عليه بل بناء على هذه الدعوى فقط ولو اراد هو نفيها يجوز ولكن الكل مكلف بما بينهم وبين الله تعالى في الابراء والاسقاط والصلح فان الجاعل كيف يتصرف فيما قال انه الاجرة وكذا العامل كيف يتصرف في اجرة المثل مع اعتقاده استحقاق العين المعينة فكانه وقع من الرضا كل واحد بعد اليمين باخذ هذا الحق بدل حقه وان كان له زيادة فتأمل ثم اعلم ان العذر المذكور عن المص لعدم ذكره لا بأس به ولكن اظن ان التخالف وما ذكره المص ايضاً غير جيد لان العامل اذا ادعى اجرة معينة وحلف منكره سقط حقه بمعنى انه ما بقي له حق يمكن له طلبه في الدنيا واخذه بينه وبين الله على ما ثبت في بحث القضاء ان اليمين مسقط للحق في الدنيا وهو ما يدعي غيره فلا يستحق في ذمته شيئاً واصل براءة الذمة يقتضي العدم فلا وجه لاثبات اجرة المثل قبل التحالف كما يفهم من كلام المص ولا بعده كما قاله المحقق الثاني وقد اشرنا الى مثله مراراً فتذكر وكانه قد اشار اليه في عدا ايضاً قال في كره لو جاء بعبد او ضالة او لقطة او ثوب بحيث طالبه بالعوض فانكر المالك شرط الجعالة وقال لم اجعل لك شيئاً فالقول قول المالك لاصالة عدم الشرط الخ ظاهره انه لا شيء له وليس ببعيد للاصل وقد يكون غير ... ولكن كلامه في امثاله يقتضي اجرة المثل والوجه غير ظاهر قوله المقصد الرابع في السبق والرماية الخ قال في كره قد ثبت جواز هذا العقد بالنص والاجماع اما النص فالكتاب والسنة قال الله تعالى يا ابانا انا ذهبنا نستبق يخبر الله بذلك لم يعقبه بانكار فدل على مشروعيته عندنا وقال الله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل وعن عقبة بن عامر ان النبي صلى الله عليه وآله قال الا ان القوة الرمي قالها ثلثاً وجه الاستدلال ان الله تعالى امرنا باعداد الرمي ورباط الخيل للحرب في لقاء العدو والاعداد لذلك انما يحصل بالتعلم والنهاية في التعلم المسابقة الخ انت تعلم ان دلالة الاية الاولى على المطلوب العقد على تقدير الدلالة على مشروعيته فان ... ليس بحجة ومجرد عدم الانكار لا يدل عليها فانه ليس في وقت الفعل وقد نقل في القرآن العزيز كثير من المنكرات بدون الانكار وعلى تقديره ما شرع من قبلنا ليس بحجة علينا والاية الثانية ابعد وهو ظ واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وآله لا سبق الا في نصل او خف او حافر والنصل يشمل النشاب وهي للعجم والسهم هو للعرب والمزاريق وهي الرديني والرماح والسيوف كل ذلك من النصل واسمه صادق على الجميع واما الخف فالابل والفيلة واما الحافر فيشمل الخيل والبغال والحمير لقوله ... ومن طريق الخاصة قولهم ع ان الملائكة تنفر عند الرهان و

كتاب السبق والرماية

يلعن صاحبه

فان اكتفينا بالايجاب فهو جائز والا فلا لزم متن

ولعل جناحيه ما خلا الحافر والخف والنصل والريش واما الاجماع فلا خلاف بين الامة في جوازه وانما اختلفوا في تفاصيله وقد عرفت عدم دلالة الكتاب فاما السنة فالخبر الاول لا دلالة على ما في كذا غيره مما نقله بعده فيها وان قال في شرح ان الخبر الاول احسن فيها ورواه اصحابنا ولكن ما رأيته في كلام كره يدل على كونه غلبيا فقد حيث قال بعده واما من طريق الخاصة فح والثاني ايضا غير معلوم صحة سنده رواه في الفقيه في باب من يجب رد شهادته ومن لا يجب [illegible] قال سأل ابا عبد الله عن شهادة من يلعب بالحمام قال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق قلت فان من قبلنا يقولون قال عمر هو شيطان فقال سبحان الله اما علمت ان رسول الله قال ان الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والريش والنصل فانها تحضره الملائكة [illegible] وقد سابق رسول الله [illegible] بعد ذكرنا في الفقيه وهذا الاسناد معتبر عن ابي عبد الله لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام ولا بأس بشهادة المراهن عليه فان رسول الله قد اجرى الخيل وسابق وكان يقول ان الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك قمار حرام فيها دلالة على جواز الرهانة بالحمام وان من لا يعرف بفسق يقبل شهادته مع اشتماله على ما لم يقل به الاصحاب من جواز القمار بالريش اي الطير واللعب غير موجود في الخبر العامي مع قولهم هو موجود في الخاص مع عدم القول بحمل الريش على النصل [illegible] الا مع غيره لا يخ من بعد لكن لا بد منه مع ثبوت شمول النصل لجميع افراد الالة التي في راسها الحديدة غير بعيد وكذا شموله للسيف والرمح والنشابة محل تأمل [illegible] في قاموس النصل والنصلان حديدة السهم والرمح والسيف ما لم يكن له مقبض فيدل هنا ما فيه الحديدة واما شمول الخف للفيل فغير واضح قال في قاموس الخف لا يكون الا للبعير والنعام والا شمول الحافر للثلاثة المذكورة كانه لا اجماع الاصحاب مع عدم الحرب بالحمار [illegible] لكن جوازه بالفيل مجمع الاصحاب لذكره وح يح فليس هنا دليل واضح الا الاجماع المستند الى تقدم الاصل الا ان تحريم القمار مطلقا كانه اجماعي فما بقي الاصل الا ان المذكور اخرجت بالاجماع والنص المتقدم ثم ان الظاهر ان لا خلاف في تحريم القمار بالعوض [illegible] وعليه الكتاب والسنة منها الخبران المتقدمان فان السبق محركة وهو العوض المبذول للعمل قبل المراد نفي المشروعية بل الحرمة [illegible] اي لا يصح بذل العوض في عمل الا الا في هذه الملاعبة بالثلاثة وعلى هذا الا ينبغي جوازها بغير عوض [illegible] بعضهم بسكون الباء اي لا يصح هذا الفعل الا في ثلاثة فيكون ما عدا ما غيرها ومن ثم اختلف في المسابقة بنحو الاقدام ونحو الحجر والمصارعة وبالالات التي لا تشتمل على نصل بغير عوض هل يجوز ام لا فعلى رواية الفتح يجوز وعلى السكون لا الجواز مع شهرة رواية بين المحدثين موافقة للاصل خصوصا مع فرض غرض صحيح على تلك الافعال واعلم ان الاصل جواز كل شيء حتى يعلم تحريمه فكان القمار اي الرهان علم تحريمه كما منع حتى لعب الصبيان بالجوز وقد علم ايضا تحريم بعض اللهو الا انه قمار وان لم يكن فيه عوض مثل النرد والشطرنج واما مثل السبق بالاقدام المصارعة وغيرها فالظاهر الجواز للاصل ويدل عليه بعض الروايات على جواز المصارعة ونقل الحسنين مشهور وموجود في الامالي وغيره ويؤيده [illegible] بين المسلمين غير منع وان فيه غرضا صحيحا غير القمار [illegible] لا دلالة في الخبر على التحريم اما الاول فلما ذكر ولانه يحتمل معناه لا لزوم او لا يملك السبق والعوض الا في هذه الثلاثة من بين الاسباب او الافعال التي يسابق عليها فلا يدل على تحريم الفعل والملاعبة مع العوض في الرهانة ايضا بل لا يدل على تحريم العوض ايضا وهو ظاهر واما الثاني فلانه يحتمل ان يكون معناه حيث ان السبق بالسكون مصدر والسبق صرح في تحرك وعدمه انه لا اعتداد بالسبق في امثال هذه الامور الا في هذه الثلاثة او انه لا يجوز الملاعبة بالسبق والمسابقة الا في هذه الثلاثة فلا يدل على تحريم الفعل من غير ما نرد وقمار بل الاخير يدل على تحريم هذا لا ان معناه ان مشروعيته والجواز للسبق للسبق في هذه الامور الثلاثة فان هذا المعنى وان كان يمكن فهمه لكن ليس بصريح فيه [illegible] فانه يحتاج الى تقدير بل اخراج السبق الذي هو مصدر سبق يسبق عن معناه وجعله بمعنى فعل يمكن فيه منع مع ان ظاهره سند فيه ويحتمل ان يكون منشأ الخلاف غير ذلك ثم ان الذي يظهر من كره الاجماع على جواز المسابقة على الامور المذكورة وهي في غير السيف والرمح ظ واما فيهما فقال فيها يجوز المسابقة بالسيوف والرماح على معنى الورود والتردد بهما [illegible] للتعب [illegible] بهما [illegible] واحد منهما لصاحبه ضربه ويحفظ نفسه عنه وقال ايضا لا يجوز المسابقة على الاقدام الى موضع كجبل وغيره لا بعوض ولا بغيره لانه نهى عن السبق الا في الثلاثة ثم قال بعده وظهر قول [illegible] يجوز المسابقة على الاقدام فالمسابقة على السباحة اولى بالمنع الى قوله واعلم ان المسابقة بالاقدام ضربان احدهما ان يتعاديا فايهما سبق صاحبه فهو السابق ويكون له شيئا معلوما وكلاهما عندنا غير جائز لا بعوض ولا بغيره فهذه تدل على اجماعنا على ذلك وقد عرفت انه لا نهي في قوله لا سبق وقال ايضا ولا يجوز المسابقة على الفيل لا بعوض ولا بغير عوض عند علمائنا اجمع لعموم النهي الا في الثلاثة الخف والحافر والنصل وقد عرفت عدم نهي عنها بل جوازها نعم لو ثبت الاجماع ثبت التحريم وقال ايضا لا يجوز المسابقة على رمي الحجارة باليد والمقلاع والمنجنيق سواء كان بعوض او بغير عوض عند علمائنا ولا يجوز المسابقة على شيل الحجر باليد الى قوله واما ان يرمي الحجر وهو ان يرمي كل واحد الحجر الى صاحبه فلا يجوز عندنا كما لا يجوز ان يرمي كل واحد السهم الى الاخر وكذا لا يجوز ان يسابق على ان يدحرج حجرا او يضعه من مكان مكان ليعرف به الاشد بعوض ولا بغير عوض لانه لا يقاتل بها وقال ايضا لا يجوز المسابقة على الطيور من الحمام وغيرها بعوض عند علمائنا وهو احد قولي الشافعيه وقوله قال الشيخ ره في ط فاما المسابقة بالطيور فان كان بغير عوض جاز عندهم يعني العامة وان كان بعوض فعلى قولين عندنا لا يجوز للخبر وهذا يقتضي المنع من المسابقة عليها بغير عوض مع ان المشهور عندنا انه يجوز اتخاذ الحمام للانس وانفاذ الكتب بكره للتفرج والتطير والخلاف في تحريم الرهان عليها وانت تعلم انه لا منافاة بين جواز اتخاذه للانس وانفاذ الكتب وبين عدم جواز المسابقة بغير عوض وقال ايضا لا يجوز المسابقة على المراكب والسفن والطيارات والزبازب عند علمائنا وقال ايضا ولا يجوز المسابقة على مناطحة الغنم ومهارشة الديك بعوض ولا بغير عوض [illegible] الشافعي وكذا لا يجوز المسابقة على ما لا ينتفع به في الحرب كاللعب بالشطرنج والنرد والخاتم والصولجان ورمي البنادق والجلاهق والوقوف على رجل واحدة ومعرفة ما في اليد من الفرد والزوج وسائر الملاعب وكذا اللبث في الماء وجوز بعض الشافعية [illegible] بالجملة انه يفهم من كره النهي عن جميع ما يمكن ان يسابق عليه بعوض وغير عوض الا الطاير فانه حرام بعوض فقط وغير الثلاثة وان كان سببا في الحرب فكل ما لم يدخل في الحرب فهو حرام ولهذا استدل على تحريم الامور المذكورة بانه ليس للحرب [illegible] عنده انه يصح على ما هو عدة للقتال [illegible] على ان للبعض [illegible] في الحرب فالمدار على النص وقد عرفت انه ايضا غير صريح في النهي والاصل دليل قوي فما لم يوجد دليل قوي مثله لا يخرج عنه الاحتياط على ان الاجماع الذي ادعاه في الاكثر مشكل ولهذا وقع الخلاف عندنا وتنظر في صحة الطير والاقدام والسفن والمصارعة ورفع الاحجار مع الخلاف عن العوض فلا يعتمد على مثل هذه الاجماعات [illegible] قوله

صا

هو

السيف

جميع

ويفتقر المسابقة الى تقدير المسافة وتقدير العوض دينا او كان عينا من احدهما او من اجنبي وتعيين ما يسابق عليه واحتمال السبق
وجعل العوض لهما او للمحلل او للعوض او للاجنبي على اشكال والرمي الى عدد الاصابة ووصف المسافة والغرض والعوض وتماثل جنس الآلتين

اكتفينا الخ يعني ان قلنا ان المسابقة لا يحتاج الى القبول اللفظي المقارن للايجاب على الوجه المتعارف عندهم والا فالقبول بمعنى ما يدل على رضا الآخر لا بد منه للتحقق واشار اليه في التذكرة بكون حينئذ من العقود الجائزة فلا يلزم بمجرد الايجاب والرضا فيكون مثل الجعالة فمع العمل نعم يلزم السبق بعد العمل الموجب له لذلك كما في الجعالة ووجه الاصل عدم اللزوم وعدم تحقق دخولها تحت العقود حتى يلزم بمثل اوفوا بالعقود اذ لا يقال العقد الا على الايجاب والقبول معا فتأمل فيه واما الاكتفاء به على الوجه الذي قلنا فلانه العقول به واللزوم بعد العمل اذ الاصل الجواز ولا اشتباه ان يفعل في نفسه وماله ما يريد الا ما ثبت تحريمه ولصدق السبق الموجود في المستند ولقوله المسلمون عند شروطهم ويجوز ذلك بل يمكن صدق العقد ايضا ولكن ما قلنا باللزوم للاصل وعدم التحقق ولاحتمال ان يكون معنى اوفوا ايجاب الابقاء بمقتضى العقد ان كان جائزا فجائز وان كان واجبا فواجب وان كان هذا لا يخلو عن تامل فتأمل ومنه اما ان لم يكتف بالايجاب بل يشترط القبول فهو لازم لانه حينئذ عقد اذ هو مركب منهما كما هو على المعروف المعتبر عنه منع فانه قد يكون كالجعالة لازما وبالجملة مع الاكتفاء غير معقول ان يكون عقد الانشاء ومع عدمه يكون كذلك لدخوله تحت العقود والاصل فيه اللزوم لاوفوا ونحوه وان منع اللزوم مع عدم الاكتفاء فان المضاربة لا بد فيها من القبول مع كونها جائزة وكذا منع كليته لزوم كل عقد كالمضاربة والوديعة والعارية ولما تقدم من احتمال ان يكون معناه يجب الابقاء بمقتضى العقد ويمكن ان يدفع بانا نقول ان اللزوم لازم للايجاب والقبول وعدم الاكتفاء بالايجاب من حيث هو بل من حيث انه يدخل تحت العقود وحينئذ فيلزم بدليل لزومها فلا ينقض بعدم لزوم المضاربة ومنع الكلية ايضا غير مناسب لان ظاهر الامر هو الوجوب واللزوم وخروج الوديعة والعارية على تقدير كونهما عقدين بدليل لا يضر كالمضاربة والمعنى المذكور للاية بعيد اذ المتبادر العمل بمضمون العقد واجب فاذا كان مضمون سابقتك ان سبقتك احد منك السبق وان سبقتني اعطيك ذلك يكون العمل واجبا لانه العقد لا غيره فتأمل **قوله** ويفتقر الخ اشارة الى شرائط المسابقة وهي خمسة **قوله** تعيين المسافة اي ابتداء وانتهاء اي الموضع الذي يبتدأ فيه والغاية التي ينتهيان اليها ودليله انه ايضا وقع هكذا في زمانه وانه لو لم يعينا يقع النزاع وانه قد يهلك الدابة ولعله لا خلاف فيه بل هو اجماعي والاظهر انه لا بد ان يستبقا بحيث يعلم احدهما سبق الآخر فتأمل وايضا ظاهرهم انه يشترط كونهما متساويين في الموقف فلو شرط لاحدهما السبق المعين في الجملة لم يجز وصرح به في كره ودليله غير واضح وذكروا ان الغرض هو العلم بجودة سير الفرس وهو لم يحصل ومنها منع الثاني تعيين المال الذي يتسابقان عليه جنسا وقدرا لانه عوض عن فعل محلل فلا بد من العلم به كما في الاجارة وغيرها دليلا لحصول الغرر والنزاع والدليل غير واضح الا ان يكون اجماعا اذ لا مانع ان يقال من سبق فله ما يعين زيد او هو او انا كما في المهر او فرس او ثوب ونحو ذلك فيلزم ما صدق والعبد الآبق او جزء منه كما في الجعالة ويجوز كونه عينا او دينا واعلم ان عقد المسابقة لا يلزمه مال وانما يلزم التعيين لو شرط ولا فرق في ذلك المال بين كونه من احد المتسابقين او من الاجنبي الثالث تعيين ما يسابق عليه من الدواب التي يجوز المسابقة عليها بالمشاهدة لان المقصود من المسابقة امتحان الفرس لتعرف شدة سيرها وتعليم الخيل وتمرينها على العدو وكل واحد يقتضي وجوب التعيين فان حضرت الافراس مثلا وعقد العقد على اعيانها جاز اجماعا وان لم تحضر ووصفت وعقد العقد على الوصف ثم احضرت فالاقرب المنع لان المعقول في المسابقة على اعيان الخيل فلا يكفي الوصف وهو احد وجهي الشافعية والثاني الجواز لان الوصف والاحضار بعده يقومان مقام التعيين في العقد في السلم وفي نحو الربا فكذا هنا والفرق ظاهر لان العوض متعلق بالشخص في السلم وغيره بالكلي فافترقا هكذا في كره وهو غير واضح وعموم الادلة يقتضي الجواز مع الوصف اذ لا مانع اصلا والفرق الذي ادعى ظهوره هو محل النزاع فالظاهر عدمه الرابع احتمال ما يسابق عليه للسبق بمعنى ان يحتمل عند العقد ان يسبق كل واحد صاحبه لا يكون سبق احدهما بعينه يقينيا ولا يشترط التساوي في الاحتمالين بل لو كان احدهما ضعيفا والآخر قويا لا يضر ما لم يعلم ويتيقن سبق احدهما بخصوصه وكذا لو اشترطت فرس المحلل ايضا ووجهه ان الغرض العلم ما السابق فاذا كان قبله حاصلا فلا معنى لتحصيله لانه تحصيل الحاصل فهو لهو وعبث الخامس جعل المال سواء كان من المتسابقين او من احدهما فقط بمعنى انه ان سبق ما يعطي شيئا ولا باس بان يحفظ ماله عن ان يأخذه احد او من اجنبي اما ما كان او غيره لاحدهما او المحلل والظاهر انه لا خلاف فيها عند الاصحاب فقد استشكل المصنف في جواز كونه للاجنبي وعموم الادلة من غير مانع ظاهر لا شرعا ولا عقلا يقتضي الجواز والمال ليس بشرط في عقد المسابقة فشرط مال لغير السابق ليس بادون من عدم مال مثل ان يقول ان سبقت انت ما اعطيك شيئا وان سبقتنا فاعط درهما لزيد وغير ذلك ولان تحصيل عوض الغير يكون مقصودا للعقلاء للثواب عنه اعلم ان قول المصنف وجعل العوض له قوله على اشكال لا يخلو عن شيء فتأمل وزاد في كره سبقه اخرى عدم تضمن العقد شرطا فاسدا وهو ظاهر وترك للظهور وان يجعلا المسافة بحيث يحتمل الفرسان قطعها ولا ينقطعان دونها وهو تام ايضا وان يستبقا الدابتين بالركوب كانه المعروض ولهذا ذلك ودليله ايضا غير واضح الا ان يكون اجماعا وارسال الدابتين دفعة هذا انما علم من شرطها تعيين المسافة مع المساواة في الابتداء التساوي في الدابتين في الجنس فلا يجوز المسابقة بين الخيل والبغال ولا بين الابل والخيل وهو احد وجهي الشافعية لانه ينافي الغرض من تعلم قوة الفرس وتمرينها على الشجاع حينئذ والاقرب عدم اشتراط التساوي بل انما صفتا تجوز المسابقة في الخيل بين العربي والبرذون وفي الابل بين البختي والعربي لتساوي اسم الجنس للصنفين سواء تباعد الشأن كالعتيق والهجين من الخيل والنجيب والبختي من الابل او لا وهو قول اكثر الشافعية وقال بعضهم اذا تباعد لم يجز كالجنسين الا ان يكون جمعا عليه فتأمل ان الزيادة في الشروط يرجع الى ما ذكرنا في العوض واعلم انه في كره ولا يجوز المسابقة على الا لما الغرض للتاهب للقتال ولا قتال عليهن وانه على تقدير اللزوم لا يجوز الا فسخه بالتقايل كما في العقود اللازمة ولا يجوز الزيادة في العوض والعمل الا بفسخ العقد واستئناف عقد آخر واما على تقدير جوازه جازت الزيادة والنقصان في المسافة وفي المال مع التراضي **قوله** والرمي الخ عطف على المسابقة اي يفتقر عقد الرمي ايضا الى شروط وهي ايضا امور عدد الرمي من كل واحد وعدد الاصابة التي يحصل بها الغلبة اي عدد ما يصيب الغرض من خمسة من عشرة مثلا وكيفيته من الخرق وغيره ودليله غير واضح فان الظاهر ان الاصابة معنى واضح يكفي مجرد الصدق على اي وجه كان قال في كره لا يشترط الاعلام بصفة الاصابة الى قوله النوع وهو الاصابة المجردة لانه المتعارف ولان المطلق يحمل على المطلق معنا فحمل عليه نعم ان شرط نوعا خاصا من الاصابة تعين وقدر المسافة التي بين الرامي ويشترط كونهما بحيث يمكن ولهذا يحصل الاصابة فيهما على الرمي ويحتمل وجوب تعيينه عليه ولا يبعد ذلك فان الظاهر انهم يريدون بها ما يحتاج اليه غالبا ولهذا يجب لكسوة الاصابة فيهما وهو تام ومذكور في كره وتعيين الغرض اي ما يقصد اصابته اي شيء كان وتعيين العوض وتماثل جنس الآلتين لا لاكتساب وربح ودهم

ولا يشترط تعيين القوس ولا السهم ولا المبادرة ولا المحاطة ولا تساوي الموقف كما يصح الرهن على الاصابة يصح على التباعد وان يبذل العوض اجنبي او من بيت المال او احدهما للسابق
او المحلل ولو جعل للسابق من خمسة مثلا وافلا شيء فلو سبق احد او اثنان فلهما او لم يجعل السبق للسابق وان تعدد وجعل المصلي لمن صلى وان تكثر فلا شيء للاخير

ما تقدم فيما يسابق عليه وانا اتحاد نوع ما يرمى فالظاهر انه لا يشترط عند اصحابنا قال في كره اما اختلاف انواع القسي والسهام فانه لا يضر في ذلك كالقسي العربية مع الفارسية والدودانية مع الهندية وكالنبل وهو ما يرمى عن القوس العربية مع النشاب وهو ما يرمى عن القوس الفارسية الى قوله لانا قد ذكرنا ان اختلاف نوع الابل والغنم لا يضر فاختلاف النوع في الالة اولى ثم قال لبعض الشافعية لا يجوز المناضلة بين النبل والنشاب لانهما بمنزلة الخيل والبغال الخ ويؤيده عموم ادلة جواز هذا العقد عدم المانع عقلا وشرعا بل لو لم يكن الاجماع في اشتراط الاتحاد جنسا لامكن القول بعدمه ايضا فرايه هنا ثمانا مثل جنس لا لنا لا الاتحاد في جنس الالة مثل الرمح والنشاب لا غير **قوله** ولا يشترط الخ اي لا يشترط في صحة هذا العقد تعيين الالة بالشخص بالمشاهدة كما يشترط فيما يسابق عليه مثل هذا الفرس فلا يشترط ان يقال هذا القوس وهذا النشاب بل بالجنس او الوصف ايضا بان يقال بالنشاب العربي والقوس العربي او العجمي وغير ذلك للاصل وعموم الادلة ولكن الاختلاف بالنوع يجوز ولانا لتعويل على الرامي في الرمي لا عمل للالة فتامل ولكن لا شك انه لو شرط نوع الالة وعينها تعين لدليل الشرط ولا يجوز العدول الا برضا صاحبه فلو شرط الرمي عن القوس العربي لا يجوز العدول الى العجمي الا ان يتفقا على العدول صرح به في كره هذا باعتبار العدول الى الاجود وجوز في كره العدول الى الادون مثل ان شرط العربية فعدل الى الفارسية وقال هو احد وجهي الشافعية والاظهر عندهم المنع هنا ايضا الا بالرضا كانه الاظهر للشرط ثم قال ولا يتعين السهم والقوس بالشخص وان عينا بالشرط فلو عينا شخصا من نوعي القسي والسهام لم يتعين وجاز ابداله بمثله من ذلك النوع فيه سوا حدث فيه خلل يمنع من استعماله او لم يحدث الى قوله وهو اظهر قول الشافعية والثاني انه يبطل الشرط لامكان تعلق الغرض بذلك المعين في تفاوت القوس اشبه والظاهر الترتيب من تفاوت القوس العربية والعجمية كما انه الظاهر للشرط فتامل **قوله** ولا المبادرة الخ المبادرة ان يبادر احدهما الى اصابة عدد معين من مجموع الرشق مع التساوي في العدد مثل عشرة من مائة في تحديد احدهما عدد الاصابة المشترط من عدد معين مثل عشرة من خمسين مما حصل من الاخر ذلك العدد من الاصابة مثل ان اصاب تسعة من خمسين فقد فضل الاول واستحق المال وليس بلازم ان يشترط ذلك ولا المحاطة وهو اسقاط ما اصاب واحد بازاء ما اصاب الاخر الى ان يتم الرشق فكل من يكون عدد اصابته فاضلا على الاخر بواحد او اكثر يكون سبق مثلا ولكن يحمل المطلق من غير قيد على المحاطة لانه المتبادر فتامل وكل ما ذكر وقد يعلم مما مر من المبادرة والمحاطة وغيرهما دليل عدم الشرط واتباع الشرط مع الذكر هو عموم الادلة والاصل ودليل الشرط **قوله** ولا تساوي الخ اي لا يشترط ان يذكرا ويشترطا التساوي في الموقف فيجوز ان يشترطا كون احدهما اقرب الى الغرض من الاخر لدليل عموم الادلة مع عدم المانع عقلا وشرعا ولان الغرض اظهار الغلبة وقد يحصل ذلك للمتاخر نعم مع عدم الاشتراط لا بد من التساوي وهذا مؤيد لما قلناه من احتمال عدم اشتراط التساوي في الموقف في المسابقة ايضا فتذكر وقد اشترط هناك التساوي في الموقف فيبطل مع شرط التاخر وشرط في كره ايضا تعيين المراميين فتامل لانهما المتعاقدان ولان الغرض ما يحصل بدونه وما ذكر في المركوب فانهما بمنزلة المركوب في المسابقة فتامل وايضا ذكر اشتراط ذكر من يبتدئ مع الاهمال يحتمل البطلان والقرعة لان لا غرض مهم عند المراميين فان الغرض يكون خاليا والنفس مستقرة يكون ادخل للاصابة ودون ذلك غير واضح فيحتمل الصحة مع الاهمال ثم اعمال القرعة ان تشاحا **قوله** وكما الخ اي كما يصح الرهان وشرط اخذ مال على اصابة الغرض مع الشرايط المتقدمة يجوز على التباعد بان يرميا من موضع معين الى صوب معين بان من يبعد سهمه عن الاخر فله كذا وكذا من المال ودليل جوازه عموم الادلة وكانه مجمع عليه ايضا **قوله** وان يبذل الخ اي يجوز ان يكون الباذل للمال في عقد السبق والرماية اجنبي ممن لا يسبق ولا يرمي ولا يدخل في مصلحة المسلمين في تقويتهم للقتال وللقتال مثل الامام وغيره ويجوز ان يبذل العوض من بيت المال لانه من المصالح لانه يحصل به معرفة القتال والقتال في الملكية من اهم المصالح ولا شك في جوازه من المتسابقين واحدهما عندنا وقد اشرنا اليه فيما تقدم **قوله** وجعله الخ اي يجوز جعل العوض لمن غلب وسبق صاحبه سواء كان العوض من الاجنبي او من بيت المال او المتسابقين ايضا او للمحلل وهو الذي ان سبق اخذ وان لم يسبق لم يغرم **قوله** ولو جعل الخ اي لو قيل هذا المال للسابق من اشخاص خمسة مثلا فسابقوا واي ما سبق احدهم يكون الكل متساويا فلا شيء لاحدهم ولو سبق واحد او اثنان او ثلثة بل اربعة فالسبق للمعين لمن سبق واحدا كان او اكثر بالتسوية والسبق من بيت المال او الاجنبي او من المتسابقين في استحقاق المتعدد خصوصا ثلثة او اربعة تامل لان المتبادر من قوله هذا لمن سبق منكم مثلا هو الواحد عرفا وان كان لغة يصح اطلاقه على الاكثر ولان الغرض حصول علم يستحق بذلك وهو مناسبة على الكل لا سيما الكل على واحد فان كان هنا قرينة معلومة يرجع اليها والا يعمل بمقتضى العرف ان كان والا فاللغة منتزعة قال في كره ولو قال كل من سبق فله دينار فسبق ثلثة فالاقرب ان لكل واحد دينارا ويحتمل في قوله من سبق فله دينار ذلك حتى لو سبق ثلثة استحق كل واحد دينارا فقوله الاقرب يحتمل ان يكون اشارة الى كون الدينار الواحد للسابقين ويحتمل ان يكون اشارة الى عدم استحقاق شيء مع التعدد اصلا الا ان ذلك بدون الكل او كل تاكيد لكل فائدة من سبق وكذا في الثلثة والاكثر لكثرة التعدد ولكن ما ذكر وقلتم في قوله فلها اوله لغير مرتب **قوله** وجعل السبق الخ يكون السابق مع تعيين المال متساوين فيه ومع تعيين شيء للمحلل يكون ذلك لكل واحد فلو قال كل من سبق فله هذا او درهم فمع تعدد السابق يقسمون الاول بالتسوية ويأخذ كل واحد درهما في الثاني وكذا يجوز جعل شيء للمصلي اسم مفعول ما يجعل من المال للكل اسم فاعل واحد كان او متكثرا على الوجه الذي تقدم ولا شيء للاخير الذي تاخر عن المصلي فالسابق باحدهما له وكذا المصلي وان تعدد فلا شيء لغيره وجهه واضح وليس فيه شيء الا ما اشرنا اليه فذكر المصلي هو الذي يحاذي راسه صلوى السابق والصلوان عظمان ثابتان عن يمين الذنب وشماله وقيل منه اشتق الصلوة التي هي العبادة لان المتعبد في صلوته في الركوع الظاهر ان المراد اقل المرتبة التي يصدق عليه المصلي وهو هذا فلو تقدم عنه يكون ايضا مصليا لانه المصلي كما ان السابق هو الذي ان يسبق وقد يتقدم بالعنق والكتد وقيل بالاذن وهو المجلي والكتد هو الكاهل وهو ما بين اصل العنق والظهر وهو من الخيل مكان السنام من البقر وهو مجمع الكتفين كذا في كره ومعلوم ان المراد هو اقل المراتب فلو سبق بالاكثر هو سابق بزيادة قال في كره والمشهور هذا الخبر ورد بان الخبر محمول على المثل على حد قول لمختصر فلاة المعوذ بين الاصحاب وغيره ونسب القول بانه يكفي للسبق بالاذن الى ابن الجنيد خبر ابن الجنيد قال النبي بعثت والساعة كفرسي رهان كاد احدهما ان يسبق الاخر باذنه ثم استشكل القول به وقال السابق معان كثيرة عند الفقهاء وغيرهم فتارة يعبرون بالقوائم واخرى بالعنق والثالثة بالكتد والرابعة بالاذن فاذا اطلق المتسابقان السبق حمل على بعضها دون بعض نظر الى صحة اطلاق العقد كذلك الا ان يدل القرينة على ارادة شيء منها فيحمل عليه

فما له وان سبقا فلكل ما له وان سبق احدهما والمحلل

ولو لم يخرجا فلا من سبق فيه الثمن ان سبق احدهما او المحلل فللسابق مال نفسه ونصف الاخر وللمحلل الباقي ولو شرطا المبادرة والرشق عشرين والاصابة خمسة فاصابا خمسة من عشرة لم يجب الاكمال ولو اصاب احدهما خمسة منها والاخر اربعة فضل صاحب الخمسة ولو شرط المحاطة فاصابا خمسة منها تحاطا واكملا ولو اصاب احدهما بعد المحاطة الى اكمال العدد مع انتهاء الرشق فقد فضل صاحبه ان كان قبله للمسبوق الاكمال ان يتبع الفائدة كرجاء الرجحان والمساواة او القصور عن العدد وان لم يكن فائدة لم يجب كما لو رميا خمسة عشر فاصابها احدهما والاخر خمسة ويملك العوض بتمام النضال ولو فسد العقد فلا عوض ولو خرج مستحقا فعلى الباذل المثل او القيمة في الشركة وفيه بحثان الاول الشركة عقد جائز من الطرفين ولا يصح شرط الاجل لكن يثمر المنع من التصرف الا باذن جديد وتتحقق بمزج المتساويين واستحقاق الاثنين الشيء اما بالارث او الحيازة او بابتياع جزء من احد المختلفين بجزء من الاخر حتى

على السابق كلام فيه ويمكن كون السبق بهذا المعنى عرفيا في هذا المقام وان الظاهر انه لا خلاف في صدق السابق بالمعنى المشهور فهو مجمع عليه ومانعه غير معلوم وما ثبت العرف ولا اللغة في ان هذا الفرس سابق اذا كان سابقا اذا سبق ومنه ذلك مثل الاذن بل انه لا يغير الاصل عدم السبق وعدم لزوم شيء وبراءة الذمة حتى يتحقق يحصل المثل لابد منه فلا اشكال عموم الادلة يدل على صحة العقد مع عدم تعين السبق بالمعنى المعين اما ما ذكره في مذهب ابن الجنيد فليس ببعيد انه غير معلوم كونه مثل دل على تقدير كونه فهو سابق فينبغي ان يقال بعد صحة الخبر بل سنده غير واضح وعلى تقدير التسليم هو لغة سبق في الجملة ومقيد بالاذن ولا يلزم من الملاقاة السبق بالاذن انه اذا ذكر السابق في عقد الرهان المقرب عند الفقهاء سيكون المراد ذلك وهو ظاهر فتأمل قوله ولو لم يخرجا اي لو لم يخرج المتسابقان مالا ولا هذا لمن سبق منا ومن المحلل فان سبق احدهما او المحلل فلكل له وان سبقاهما فلكل مال نفسه فهو بمنزلة من لم يسبق احدهما اصلا وهو ظاهر وان سبق احدهما والمحلل على الاخر فللسابق مال نفسه لانهما سبقا احدا حتى يأخذ ماله ونصف مال المسبوق ايضا لانه سبق مع المحلل والمال لمن سبق والسابق اثنان فيقسم بينهما بالسوية فيكون النصف الاخر للمحلل قوله ولو شرطا الخ قد عرفت معنى المبادرة والرشق بالكسر وهو عدد الرمي منا لنشأ فلو اصابا كل واحد بالخمسة التي كانت اصابتها شرطا من العشرة فلم يغلب احدهما الاخر ولم يجب اكمال العشرين اذ لا فائدة بالحصول الا الاتيان بالشرط الموجب للغلبة واما لو اصاب احدهما خمسة من العشرة والاخر اربعة منها فقد فضل صاحبه غلبه فيأخذ العوض لانه قد شرط المبادرة بمعنى كل من اصاب خمسة من عدد عشرين وما اصاب مثل الخمسة من تلك العدد من العشرين فهو فضل والظاهر انه لا يجب اكمال العشرين ايضا لحصول الغلبة بل الشرط ايضا ونقل في التذكرة عن بعض العامة وجوب الاكمال لينتفع صاحبه بتعلم من رميه ونحو ذلك وفيه ما تقدم قوله ولو شرط المحاطة الخ اي لو شرط المحاطة في عشرين رشقا واصابا الخمسة فاصاب كل منهما خمسة من عشرة تحاطا واكملا فيجب الاكمال على تقدير وجوب العقد الا مع التراضي بالفسخ لظهور الفائدة فهو بمنزلة ما لم يصيبا شيئا وكذا لو اصاب احدهما تسعة من العشرة والاخر خمسة تحاطا واكملا العشرين لاحتمال ان يحط صاحب التسعة في تلك العشرة الباقية ويصيب الكل صاحب الخمسة فيغلب صاحبه او يساوي واحد منهما بعد المحاطة الى اكمال عدد الاصابة الذي هو شرط مع اصابة احدهما فقط دون خمسة مع انتهاء كل الرشق منهما العشرين فقد فضل صاحبه وهو ظاهر وان كان اكمال العدد قبل انتهاء الرشق فصاحب المسبوق والمحلل عليه اكمال العدد فيجب لمجانبة مع الفائدة كرجاء الرجحان مثل ان يرمي كل واحد عشرة فيصيب احدهما ستة والاخر واحدا ويبقى من الرشق عشرة فيصيبها صاحب الواحد فيكمل له احد عشر ويخطئها الاخر فيتحاطان ستة بستة فيبقى لصاحب احد عشر خمسة والمساواة مثل ان يرمي كل واحد خمسة عشر فيصيب احدهما عشرة والاخر خمسة فاذا اكمل الرشق اصاب صاحب الخمسة واخطأ الاخر فيحصل لكل منهما عشرة او القصور عن العدد مثل ان يرمي كل واحد خمسة عشر واصاب احدهما عشرة والاخر اثنين ثم يرميا خمسة فيصيب صاحب الاثنين ويخطئ صاحب العشرة فيقصر وان لم يكن فائدة لم يجب كما لو رميا خمسة عشر فاصاب احدهما خمسة عشر والاخر خمسة ويملك العوض بتمام النضال الخ وشرط المدلح قوله ولو فسد الخ وجه عدم العوض المعين الذي شرط مع فساد العقد ان فساد العقد يوجب البطلان فلا شيء ويمكن ان يلزم اجرة المثل سواء قلنا ان العقد لازم كالاجارة او جائز كالجعالة والظاهر ايضا ان المراد بالاجرة اجرة المثل لمجموع ركض الفرس لا مقدار السبق فقط وكذا رمي السهام والظاهر ان هذا مع عمل الناضل والسابق لا مع العلم ولو كان الفساد بسبب كونه مستحقا للغير فعلى الباذل مثله ان كان مثليا والا قيمته وقد يرجح بذلك العوض فانه تعهد بلزوم العوض ويمكن ايضا اجرة المثل للفساد وهو الحكم في غير المسابقة مع غصبية العوض ويحتمل اقل الامرين من العوض المثل او القيمة من اجرة المثل لانه قد رضي بالعوض المعين فمع النقد بغير عوض للغير لم يكن له الزيادة واسقطها باختياره وعلمه مع كون الاجرة اكثر ويمكن ان يقال عند الفساد بخروج العوض مستحقا شيء لا لاصل عدم لزوم شيء وقد فسد هذا العقد فلا يستحق اجرة عمله كما لو فسد لغير ذلك ويحتمل ان يكون المراد بقوله ولو خرج مستحقا انه ما فسد العقد بخروجه مستحقا بان كان العوض في الذمة فدفعه فخرج المدفوع مستحقا فيصح العقد ويلزم مثله ان دفع وقيمته عين ما في ذمته ثم اعلم انه على تقدير كونه جائزا كالجعالة يقوى عدم لزوم شيء في صورة الفساد لعدم الدليل ويؤيده ما قال في التذكرة اذا وقع عقد المناضلة والمسابقة في الصحة ودفع المال في مرض الموت فهو من راس المال ان جعلناه اجارة وان جعلناه جعالة فهو من المتبرعات التي يخرج من الثلث وللشافعية وجهان ولو وقع العقد في المرض احتمل احتسابه من الثلث ان كان التفضيل جعله جعالة وكذلك والاقوى الاصل والتأييد ولكن في كلام التذكرة نظر لان الجعل اذا كان غير زائد على اجرة المثل ينبغي خروجه من الاصل سواء كان لازما او جائزا ولاجرة المثل فان كانت زائدة فالزائد من الثلث الباقي من الاصل ولا دخل للزوم وعدمه في ذلك وبالجملة المال اذا كان سبب لزومه قبل المرض فهو من الاصل سواء دفع في المرض ام لا وان العقد اذا كان باجرة المثل كان الجعل من الاصل والا فالزائد من الثلث لازما كان او جائزا فتأمل في كلامها قوله المقصد الخامس في الشركة وفيه بحثان الاول الشركة الخ قال في التذكرة هي اجتماع الملاك في الشيء الواحد على سبيل الشياع فكون الشركة مطلق عقد محل التامل فان سببها قد يكون ارثا وقد يكون مزجا يكون حيازة بان يقلعا شجرة او يغترفا ماء دفعة نعم قد يكون عقدا بان اشترى بعض حيوان ببعض حيوان الاخر فصار كلاهما مشتركين هما شريكان ليس في شيء منهما الشركة التي هي عقد نعم يكون عقدا مسامحة وهو ان الشركة هي الاجتماع المتقدم فلا معنى لكونها عقدا وجائزا نعم البقاء على حكمه امر جائز بمعنى انه لا يجب الصبر على الشركة بل يجوز دفعها وابقاؤها فكانه يريد بالعقد معنى اخر للشركة غير ما تقدم كما سيجيء من انه جائز بمعنى انه اذا اذن للتجارة وغيرها لا يلزم ذلك بل يجوز منعه بعد وطلب القسمة قال في التذكرة الشركة جائزة بالنص والاجماع اما النص فالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية اضاف الغنيمة اليهم وجعل الخمس مشتركا بين الاصناف المذكورين وقوله تعالى فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث واما السنة فنقل الروايات من العامة الى ان قال ومن طريق الخاصة ما رواه هشام بن سالم في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يشارك الرجل في السلعة قال ان ربح فله وان وضع فعليه وعن الحسين بن المختار انه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يكون له الشريك فيظهر عليه قد اختار منه شيئا اله ان يأخذ منه مثل الذي اخذ من غير ان يبين ذلك فقال شوه لهما اشتركا بامانة الله واني لاحب له ان راى منه شيئا من ذلك ان يستر عليه وما احب له ان يأخذ منه شيئا بغير علمه والاخبار في ذلك كثيرة من طرق العامة وطرق الخاصة واما الاجماع فانه لا خلاف بين المسلمين في الجواز وان اختلفوا في انواع منها كانه يريد الاستدلال على خصوص حكم الاشتراك ونحوه ولا خصوص الشركة واو المعنى العرفي غير المعنى المتقدم وهو عقد شرعي جواز تصرف مال الغير في ماله وما لغيره كما سيجيء تحقيقه فتأمل قوله ولا يصح الخ اي لو شرط الاجل فيه

من الشركة

وانما تصح الاموال دون الابدان والوجوه والمفاوضة متن

من الشركة المتقدمة بالمعنى العقلي يلزم ذلك الاجل يعني انه لم تنفسخ بانتهاء الاجل بل هي على اصلها بعده ايضا انما يحصل للتسمية لكن ثمرة شرط الاجل المنع للشريك من
التصرف في المشترك حتى يحصل اذن جديد فلو مزجا ماليهما وقال احدهما للآخر تصرف بالبيع شهرا مثلا نحو هو من نكون شريكا الى سنة الشركة بعد السنة باقية ولم يجز لاحدهما التصرف
الا ان يعلم اذنه مرة ثم تتحقق مزج المتشابهين فلا منع بحقيقته قوله وانما تصح قال في كره الشركة على اربعة انواع شركة العنان وهي ان يخرج كل مالا ويتجار قوله
ويشترطا العمل فيه بابدانهما ونقل الخلاف في سبب التسمية واشتقاق العنان من اين الى ان قال ولا خلاف في الاجماع من العلماء على صحتها واختلفوا في غيرها واما
شركة الابدان فهو ان يشترك اثنان فصاعدا فيما يكتسبانه بايديهم كالصناع يشتركون على ان يعملوا في صناعتهم فما رزق الله فهو بينهم على التساوي او التفاوت والاظهر
ان هذه الشركة اعم من ذلك فلهذا تم شركة الصانع في صناعة غيره وشركة المفاوضة هي ان يشتركا ليكون بينهما ما يكتسبان ويربحان ويلزمهما من غرم ويحصل لهما
من غنم فيلزم كل واحد منهما ما يلزم الآخر من ارش جناية او غصب او قيمة متلف وغرامة الضمان وكفالة ويقاسمه فيما يحصل له من ميراث او يجده من ركاز او لقطة
او يكتسبه من تجارة ثم قال المختصر قال في الصلاح المنطق شركة المفاوضة ان يكون لهما من شيء يملكانه بينهما وشركة الوجوه تحصل بعيان اشتهر منها ان يشترك
اثنان وجيهان عند الناس بلا مال لهما ليبتاعا في الذمة الى اجل على ان ما يبتاعه كل واحد منهما يكون بينهما فيبيعانه ويؤديان الاثمان فما فضل فهو بينهما او قيل
ان يبتاع وجيه في الذمة ويفوض بيعه الى خامل ويشترطان يكون الربح بينهما وقيل ان يشترك وجيه لا مال له وخامل ذو مال ليكون العمل من الوجيه والمال من الخامل وجيه
ويكون المال في يده ولا يسلمه الى الوجيه والربح بينهما وقيل ان يبيع الوجيه مال الخامل بزيادة ربح ليكون بعض الربح له ثم قال لا يصح من انواع الشركة سوى شركة العنان
وقد بينا ان شركة العنان جائزة وعليه اجماع العلماء في جميع الاعصار واما شركة الابدان فعندنا انها باطلة سواء اتفق عملهما او اختلف بان يكون كل واحد منهما
خياطا ويشتركان في فعل الخياطة او يكون احدهما خياطا والآخر نجارا او يعمل كل واحد منهما في صنعته ويكون الحاصل بينهما وسواء كانت الصنعة البدنية في مال الغير
او في تحصيل مال مباح كالاصطياد والاحتطاب والاحتشاش ولا يظهر دليل على عدم الجواز سوى الاجماع فان كان فهو والا فلا مانع فانه يرجع الى الوكالة في بعض
الامور وتمليك مال في البعض الآخر وبذل نفس وعمل في مقابلة عوض ولا مانع منه في العقل والشرع ولهذا تجوز بعض اقسامها بعض العامة ونقل ان مذهب
الشافعي كمذهب الاصحاب ثم قال وشركة المفاوضة عندنا باطلة وليس لها اصل وبه قال الشافعي وذكره دون مالك ثم قال شركة الوجوه عندنا باطلة وبه قال الشافعي
ومالك والبحث فيهما مثل ما تقدم فتدبر ثم قال وكان الشركة ثلثة الاول المتعاقدان ويشترط في كل منهما البلوغ والرشد والعقل والاختيار والقصد وجواز التصرف
والضابط اهلية التوكيل والتوكل لان كل واحد من الشريكين متصرف في جميع المال اما فيما يخصه فبحق الملك واما في غيره فبحق الاذن من ذلك الغير فهو وكيل عن
صاحبه وموكل لصاحبه بالتصرف في ماله فلا يصح كالة الصبي لعدم اعتبار عبارته في نظر الشرع ولا المجنون لذلك ولا السفيه ولا المكره ولا الساهي والغافل والنائم ولا المفلس
المحجور عليه لانه ممنوع من جهة الشرع من التصرف في امواله ولا فرق في ذلك بين ان ياذن من له الولاية عليهم في ذلك ولا الا المفلس فانه اذا اذن له الحاكم في التوكيل او التوكل
جاز وكذا السفيه الى قوله الثاني الصيغة وقد بينا ان الاصل عصمة الاموال على اربابها وحفظها لهم فلا يصح التصرف فيها الا باذنهم وانما يعلم الرضا والاذن باللفظ
الدال عليه فاشترط اللفظ الدال على الاذن في التصرف والتجارة فاذا اذن كل واحد منهما لصاحبه صريحا فلا خلاف في صحته ولو قال كل منهما اشتركنا واقتصر عليه
مع قصدهما الشركة بذلك فالاقرب الاكتفاء به في تسلطهما على التصرف به من الجانبين لفهم المقصود عرفا وهو اظهر وجهي الشافعية وبه قال ابو حنيفة والثاني
انه لا يكفي لقصور اللفظ عن الاذن الى قوله الثالث المال يشترط في المال المعقود عليه الشركة ان يكون متساوي الجنس بحيث لو مزج ارتفع الامتياز بينهما وحصل الاشتباه
بينهما سواء كان المال من الاثمان او العروض كما لو مزج ذهب بذهب مثله او فضة بمثلها او حنطة بمثلها ونحوها بمثله الى غير ذلك مما يرتفع فيه الامتياز بينهما وقال
صرح مرارا ان الشركة لا تبطل من عدا هذا المالين سواء كان مثليا او قيميا وانه قد يكون اختيارية وقد لا يكون اختيارية وادعى اجماع علمائنا على الشركة
في العروض والاثمان وانها لا تصح بدون مزج المالين وقد عرفت ايضا فيما سبق وانت تعرف ان تلك الشركة ما يحتاج الى عقد لا عاقد ولعل مراده غير تلك
الشركة بل هي باعتبار الاحكام المترتبة عليها من جواز التصرف والتجارة وحصول الربح وغيرها وقال ايضا المقصود في هذا المقصد البحث عن الشركة الاختيارية المتعلقة
بالتجارة وتحصيل الربح والفايدة فيمكن ان يؤخذ تعريفا اخر للشركة ويكون هذه الاركان الاحكام لها دون ما عرفها بالتعريف الاول فكان المراد بها عقد
ثمرته جواز تصرف المالك في مال نفسه وغيره ويحتاج الى عقد وهو لفظ يدل صريحا على الاذن في ذلك باي وجه كان بحيث لا يحتمل غيره مجازا او حقيقة وتحتاج
الى قبول لفظي والمقارنة كما في ساير العقود لانه توكيل واذن في التصرف ففي عدة من العقود تسامح واما اعتبار ما اعتبره في المتعاقدين كما نقلنا عنه فلعله
لانه قال لان كل واحد منهما متصرف وذلك غير معتبر في الشركة بل يكفي جواز التصرف من احدهما وايضا قال ولا فرق في ذلك بين ان ياذن له من له الولاية عليه في ذلك
الا المفلس فانه اذا اذن له الحاكم في التوكيل والتوكل جاز وكذا السفيه وفي السفيه اشكال اذ ليس له اهلية التصرف والمعرفة بالمعاملة وكيفية حفظ مال نفسه فكيف
الحاكم على تصرفه في ماله او تصرفه في غيره ولعل نظر الى ان حجر السفه غير مانع من التصرف الا مع حجر الحاكم وان الحجر على الحاكم ما دام سفيها غير واجب والاول مذهبه
في السفه العارض بعد الرشد لكن الثاني بعيد فانه الولي كولي الايتام والمجانين يعرف انه يضيع الاموال ويحتمل ان يكون مقصوده انه يصح مجرد عقد الشركة
بيع السفيه باذن الحاكم فانه عبارته معتبرة الا ان الحاكم منعه لوجه فلا يجوز الا الحاكم ولكلامه مفاد ووجه معتبر لكن ساير كلام غيره ان التصرف بنظر الحاكم يجوز نفسه
ايضا لانه علم انه مع المصلحة وعبارته للبيع والشراء ايضا معتبرة وليس بمسلوب القابلية كالطفل والمجنون فالنظر والاعتبار في عقد الشركة وما يترتب عليها من التصرف
بالحقيقة الى الحاكم وانما هو لاله ولافظ وقاصد وذلك غير مسلوب عنه ويمكن مثل ذلك في الصبي المميز خصوصا صاحب التمييز القوي كما هو ديدنه ايضا فيما اعتبره في الصيغة
تامل حيث قال فلا يصح التصرف فيها الا باذنهم وانما يعلم الرضا والاذن باللفظ الدال عليه فاشترط اللفظ الدال على الاذن في التصرف والتجارة لان العلم بالاذن والرضا
ليس منحصرا في اللفظ بل يعلم بالاشارة والفعل والكتابة ايضا وهو ظ فكانه يريد باللفظ وما يقوم مقامه من الدلايل ولهذا اكتفى باشتركنا مع انه اعم اذ الشركة يحتمل الاختياري
وغيره ولا يستلزم بمجردها الاذن في التصرف وظ الا انه اكتفى بالقراين وظهور قصدهما ذلك وان لم يكن اللفظ صريحا في ذلك فعلم ان المدار على العلم بالرضا والاذن

و لا يجوز لاحدهما على قدر راس المالين ما لم يشترطا الضد على راى ولا يصح لاحدهما التصرف الا باذن شريكه ويقتصر على الاذن فيضمن لو خالف ولها الرجوع في الاذن و
المطالبة بالقسمة متى شاء منن

كما في الوكالة وعلم ان مرادهم بالشركة حكم الشارع بان هذا صار شركة بينهما لعدم التميز بين الحقيقي لا صيرورة المال وكل جزء منه كذلك في نفس الامر فان الغالب من اسبابها
هو المزج وقد صرح في كره فيما سبق ان ذلك اعم من ان يكون في الاثمان والعروض التي من ذوات الامثال فيما تقدم في كره ايضا تامل حيث اشترطت التساوي في الجنس
المال المشترك اثمانا او عروضا اذ يمزج بالمعنى المتقدم في غير المتجانسين ايضا وهو واضح وايضا لا شك في تحقق الاذن في التصرف على وجه الشركة بالشراء
بالعين المماثل فيحصل فائدة الشركة بل يحصل ذلك مع الامتياز ايضا الا ان يكون الشركة باعتبار القيمة فلا مانع منها ح ولهذا قال في كره بعد الركن الثالث المال
وبيان الشركة بعد على ما نقلناه تنبيه ان اشتركا فيما لا مثل له كالثياب حصل المزج الرافع للامتياز تحققت الشركة وكان المال بينهما فان علمت قيمة كل
واحد منهما كان الرجوع الى نسبة تلك القيمة والاتساوبا علما باصالة التساوي تعلم ان عقد الشركة والشركة بالمعنى الاول يتحقق في غير المتجانسين من
عروض الامثال وفيهما مختلفات فيمكن ان يحصل المزج كما في غيرها بان باذن احدهما لصاحبه في التجارة بها فاتجر وحصل الربح كما صرح في ثبت الاذن الحكم
على العلم بالقيمة بالتساوي بالاصل محل التامل بل ينبغي هنا الصلح والظاهر بان مساواة الاطراف يجب بالقيمة مع تخالف الجنس نادر والاصل
ذلك نعم مع التشاح وعدم الرضا بالصلح بوجه لا خلاص سوى ما ذكره ويمكن جميع المال مشاعا مع عدم العلم بالتفاوت اصلا ومعه مع الاشتباه
يمكن القرعة واعلم ايضا انه كان ينبغي ان يعرفوا رحمهم الله الشركة في هذا المقام بغير المعرف المشهور لان غرضهم بيان الشركة التي هي مثل العقود ويترتب عليها الاحكام
من بيع ونحوه ويذكر بها انه عقد جائز وله اركان فليس المراد اجتماع حقوق الملاك في مال واحد لما بيناه بل التي يحصل معها التصرف في المال المشترك ومع ذلك
لم يعرفوها بهذا التعريف بل عرفوها في هذا المقام بالتعريف الاول في كثير من الكتب مثل يع وكره فكانهم بنوا كلامهم على ان المقصود واضح وهو ان الشركة
الحقيقية هو الاجتماع واما الاحكام فمترتب بالاذن في التصرف في المال المشترك فذلك عقد جائز وله اركان ثلثة قوله والربح والخسران على قدر راس
المالين الخ يعني اطلاق عقد الشركة يقتضي قسمة الربح بنسبة راس المالين مع التساوي للعملين بل مع تفاوتهما ايضا فيكون صاحب زيادة العمل متبرعا بها
ويجعل اجرة المثل لزيادة عمله والاصل ينفيها فمع تساوي المالين الربح يكون متساويا بينهما مطلقا مع الاطلاق والربح والخسران على الضعف لو كان المال
كذلك فلو كان ضعفه ضعف الربح والخسران لان الربح كالجزء من الاصل فيكون حكمه حكم الاصل والخسران نقص من راس المال فاذا كان مشتركا على الضعف لا
يحال ان يكون التالف من صاحب الضعف ضعف التالف من الاخر اما لو شرط التفاوت مع تساوي المالين فان كان لصاحب الزيادة عمل زائد على عمل الاخر
يقابل تلك الزيادة فالظاهر انه لا خلاف في جواز هذا العقد ولزوم العمل المشروط في القسمة وكذا مع تفاوتهما لو كان زيادة العمل تقابل زيادة المال واما الخلاف
فيما اشترط زيادة الربح لصاحب العمل المساوي وللزائد مع وجود ما يقابلها في المال وكذا اذا اشترطا التساوي مع تفاوت المالين فينقل عن الشيخ في كره بطلان
الشركة ومقتضاها البطلان بشرطها فان من شرط صحة العقد عنده كون الربح والخسران على قدر المالين وهو مذهب الشافعي وذلك لانه شرط التفاوت في
مع التساوي لم يصح الشركة بل يكون تفاوت التالف بالنسبة لا بحسب الشرط والظاهر اللزوم لا وفوا والمسلمون عند شروطهم ولانه شرط ليس فيه خلاف السنة لان لصاحب المال
ان يفعل به ما يريد الا الممنوع شرعا وليس هنا منع واضح فيلزم كسائر الشروط في سائر العقود ولان هذا كالمضاربة فكما يجوز التفاوت فيهما مع الشرط
يجوز على التساوي كذلك هنا فان المال هنا بمنزلة العمل هنا انه وقد يقال كون ذلك شرطا ممنوع بل هو المتنازع فيه والقياس على المضاربة لو صح فهو قياس مع انه فرق
بينهما لان التالف عن المال المشترك الذي ضعفه لواحد نصفه لاخر لا يمكن ان يكون منهما على التساوي فالشرط هنا باطل لانه بمنزلة ان يشترط كون تلف
مال نفسه الخاص من غيره وذلك ظاهر لا يمكن الا بمعاملة وعقد ثم ان الظاهر ما هنا موافق للتذكرة من قوله على قدر راس المالين الا بشرط الاصح الخلاف
في الجملة كما يشعر قول الشيخ ان التساوي شرط الا ان ظاهر كره عدم الخلاف فيما اذا كان لصاحب الزيادة زيادة عمل قال في كره لو اختص احدهما بمزيد عمل وشرط مزيد ربح
لم يصح عندنا ويحتمل ان يريد بعندنا عند نفسه لا الشيخ ايضا ويؤيده قال وهو ظاهر على اصلنا واصل ابي حنيفة وللشافعي قولان فان مذهب الشيخ كان مذهب الشافعي
فيحتمل ان يكون للشافعي هنا قولين موافق المساواة القول الشافعي ولكن المتفاوت موجود ولهذا كان مذهب الشافعي فيما اذا لم يكن لصاحب الزيادة عمل عدم الصحة
واعلم الان عبارة المصنف هنا توهم انه لو شرط زيادة الخسران على احدهما يكون لازما وسبعا كالربح او جعلهما واحدا وهو خلاف الظاهر بل الحق البطلان فتفطن قوله ولا يصح لاحدهما
التصرف الخ لما كان المال المشترك تعلق به حق كل من الشريكين وقد ثبت بالعقل والنقل عدم جواز التصرف في مال الغير الا باذنه ولا يجوز للمأذون التصرف الا باذنه فالاذن لو كان
فلا يتعدى فان كان عاما يتصرف كذلك وان كان خاصا فكذلك وانه تابع للمصلحة الا ان يصرح فلا يجوز البيع نسيئة ولا بغير نقد البلد ولا يشتري ولا يبيع بالغبن الفاحش
الذي لا يتسامح مع اذن الشريك فان خالف لزم في حصته ويبطل في حصة الشريك ويكون موقوفا على تفضيل جواز الفضولي فمع البطلان يتخير المشتري مع الجهل لتبعض الصفقة
فانه عيب موجب للخيار عند الاصحاب وبالجملة مصرح في كره مرارا ان اذن الشريك توكيل فلا يجوز التعدي الى غير ما يجوز للوكيل فلا بد ان يقتصر على ما اذن له فيه
ولو اطلق الاذن وعم فله التصرف كيف شاء بحيث لا يخرج عن مقتضاه عرفا وان عين جهة فيها او ضمانا واثما بل غاصبا لكن لا حدهما السفر بمال الشركة فلو اذن
في التجارة في البلد وسافر به او اذن به الى جهة وسافر الى اخرى وتعدى وبالجملة لا يجوز التجاوز عن الاذن والتصرف بغيره موجب لهما قوله ولها الرجوع في الاذن
والمطالبة بالقسمة متى شاء لما عرفت ان الشركة عقد جائز وانه ليس من العقود اللازمة بالاجماع قال في كره فاذا اذن احدهما للاخر في التصرف لا يلزم المضي في ذلك فيجوز الرجوع
فله فسخ الشركة والرجوع عن الاذن ولانه توكيل وتوكل فيجوز الفسخ بالعزل والانعزال فيبقى الشركة بالمعنى الاول ويبطل الثاني اي العقد فيصح العزل والرجوع
لا متصرف وعزل انك ولا ينعزل العازل الا بعزل صاحبه او عزل نفسه ينعزل والظاهر انه لا يحتاج ح للتصرف الى اذن جديد كما مر في الوكيل وقد ذكر قال في كره ولو قال
احدهما فسخت الشركة ارتفع العقد وانفسخ من تلك الحال وانعزلا جميعا عن التصرف لارتفاع العقد وفيه تامل لان احدهما تكلم فقط فقوله
فسخت الشركة يؤول الى عدم اذنه للاخر بالتصرف وعزله وابطال وكالته لانه قد مر ان هذا العقد توكيل واذن وغاية ما يكون عزلا لنفسه
ايضا فاذا بدا له يجوز التصرف اذا قلنا ان الوكيل لا ينعزل بمجرد عزله

حيث ان نقص المالين ويد ... لا الاشتباه فهو حاصل ... انه قد يحصل النقاض ... قيمة ووجهان في المتجانسين ايضا

لا يكون

الكتاب

وليس له المطالبة بالانضاض والشريك امين لا يضمن ما بيده الا بتعد ويقبل قوله مع يمينه في عدمه وعدم الخيانة والتلف وادعاء الشراء له او للشركة ويبطل الاذن بالجنون والموت ولو دفع اليه اثنان دابة وراوية على الشركة ثم بيع الحاصل للسقاء وعليه اجرتهما وقيل يقسم اثلاثا ويرجع كل منهم على صاحبيه بثلث اجرته ويكره مشاركة الكافر ولو باعا سلعة صفقة وقبض احدهما منه شيئا شاركه الآخر فيه

بعزله ولا يحتاج الا الاذن جديدا الا ان يعلم الآخر الموكل برضى بعزله او بعزله نفسه وكذا ينفسخ بموت احدهما او جنونه او اغمائه او حجره وبالجملة انه كالتوكيل بل توكيل
قوله وليس له الخ ليس لاحد الشركاء مطالبة الشريك بان ينض المال حتى يقسم فانه تكليف يحتاج الى دليل ولا دليل والاصل براءة الذمة قوله والشريك
قال في كره كل واحد من الشريكين امين فيما تحت يده كالمستودع والوكيل فيقبل قوله في الخسران والتلف مع اليمين كالمستودع اذا ادعى التلف سواء اسند التلف
الى سبب ظاهر او خفي فلا يضمن الا مع الافراط او التفريط كالوكيل وللاصل ويقبل ايضا قوله في عدمهما وعدم ما يوجب الضمان من التعدي وكذا في عدم الخيانة اي اخذ بعض المال من المال
المشترك والتصرف فيه ونحو ذلك ويقبل قوله ايضا في عدم الشراء بالمال للشركة بل لنفسه خاصة وكذا اذا ادعى الشراء بالمشترك قوله ويبطل الاذن الخ تقدم قوله ولو دفع
اي لو اعطى لو بذل اثنان لاحدهما دابة والآخر راوية ليستقي عليها بالراوية ويبيع الماء على الشركة ويكون الحاصل بينهم اثلاثا لم تنعقد الشركة لما عرفت ان لا شركة في
البدن بل لا بد ان تكون في المال الممتزج الذي لا امتياز له اصلا وحيث لا امتزاج لا شركة فيكون الحاصل للسقاء لانه حائز الماء فيملكه وعليه اجرة الدابة والراوية لهما
ويحتمل الاقل من الاجرة والحصة اي ثلث الحاصل للمأمور وقيل يقسم الحاصل اثلاثا فان كانت اجرة مثلهم متساوية فلا بحث وان كانت متفاضلة يرجع كل واحد منهم على صاحبيه
بثلث اجرة مثله مثلا كان الحاصل ستة دراهم واقتسموا اثلاثا لكل واحد منهم درهمان وكان اجرة المثل للسقاء ثلثة دراهم ولصاحب الراوية درهمان ولصاحب
الدابة درهم فيرجع السقاء بثلثي اجرته على صاحب الراوية وثلثها على صاحب الدابة فيأخذ منهما درهما ثم يرجع صاحب الراوية على كل منهما بثلثي درهم فيأخذ منهما
وثلثه ثم يرجع صاحب الدابة على كل منهما بثلث درهم فيأخذ منهما ثم يبقى عند كل واحد اجرة مثله وهي ثلثة للسقاء واثنان لصاحب الراوية وواحد لصاحب الدابة
وهي اجرة مثلهم فلو اعدم يقتضي الاول والثاني بتفصيله لتظهر في الجملة والثالث لا وجه له الا ان يرجع الى اجرة المثل قوله ويكره الخ لانه موجب للمشتغل على المسلم لا
يستلزم المخالطة ولا الظلم ويكره معاملة الظلمة ولانه لا بد من الحكم بكونه امينا ولا امانة له ويحتمل ما يشتغل بالمعاملة وقد يكون امينا ولهذا قال الله تعالى ومنهم من ان تأمنه
بدينار يؤده اليك اكثر الوجوه يجري في الفاسق والظالم خصوصا الذي لا يجتنب اموال الناس مطلقا وكان وجه الاختصاص هو الرواية مثل صحيح ابن رئاب عن ابي
الثقة قال ابو عبد الله عليه السلام لا ينبغي للرجل المسلم ان يشارك الذمي ولا يبضعه بضاعة ولا يودعه وديعة ولا يصافيه المودة ورواية السكوني عن ابي عبد الله ان امير المؤمنين
كره مشاركة اليهودي والنصراني والمجوسي الا ان يكون تجارة حاضرة لا يغيب عنها المسلم كانه استثناء منقطع المدعى اعم مما في الرواية فلا يتم الا ان يقال يفهم الباقي بطريق
الاولى قوله ولو باعا الخ اي لو باع الشريكان سلعة مشتركة صح البيع كان الثمن مشتركا بينهما فكلما قبض احدهما منه كان بينهما والباقي كذلك ان قال احدهما لا
خذ انت شيئا منه ... ما في الذمم لا يختص باحدهما ولا يقبل القسمة ما دام كذلك لعدم تعينه وشيء يتيقن قبل الاخذ فلا يختص لانه فرع التعيين وكانه لا خلاف
عندهم الا من ابن ادريس في ان ما في الذمة مطلقا لا يقبل القسمة فكل ما ياخذه احدهما شاركه الآخر سواء كان في ذمم متعددة او في ذمة واحدة والصواب العرض
من تلك الصحيح قال في كره لا يصح قسمة ما في الذمم الى قوله فلو تقاسما ثم توى بعض المال لم يرجع من توى ماله على ما لم يتو وبه قال ابن سيرين والنخعي وقال ايضا فيها لو كان
لرجلين دين بسبب واحد اما عقد او ميراث او استهلاك او غيره فقبض احدهما منه شيئا فللآخر مشاركته فيه وهو مذهب احمد بن حنبل الى قوله وكان تملك القابض
ما قبضه يقتضي قسمة الدين في الذمة من غير رضا الشريك وهو باطل فوجب ان يكون المأخوذ لهما والباقي بينهما ولغير القابض ان يرجع على القابض بنصفه سواء كان
باقيا في يده او اخرجه عنها وله ان يرجع على الغريم لان الحق ثابت في ذمته لهما على وجه سواء فليس له تسليم حق احدهما الى الآخر فان اخذ من الغريم لم يرجع على الشريك
لان حقه ثابت في احد المحلين فاذا اختار احدهما سقط حقه من الآخر وليس للقابض منعه من الغريم بان يقول انا اعطيك نصف ما قبضت بل الخيرة له من ايهما شاء
فيتبع فان قبض من شريكه شيئا رجع الشريك على الغريم بمثله وان هلك المقبوض في يد القابض تعين حقه فيه ولم يضمنه للشريك لانه قدر حقه فيما تعدى بالقبض
انما كان لشريكه مشاركته لثبوته في الاصل مشتركا ولو ابرأ احد الشريكين الغريم من حقه برئ الا منه لزم بقضه منه وليس للشريك الرجوع عليه بشيء لانه لم
يقبض شيئا من حق الشريك ولا يخفى ما في هذا الحكم من الاشكال لان الذي قبضه الشريك ان تعين كونه من الدين المشترك فليس لشريكه الرجوع الى الغريم في حصته
منه وانه لو تلف في يده يكون التالف منهما لان الحق المشترك عند تعينه في المأخوذ هو لهما ولا يجوز للشريك التصرف فيه بوجه الا باذن شريكه ولا يجب الاداء على المديون
بل لا يجوز وقد ادعى الاجماع على ذلك في ح يع وان هذا التعيين بغير شكل بل مع الاذن وقصد الاخذ فيقبضه لنفسه لا له ايضا لانه ليس باكثر من الوكيل فان قصد اذنه
الاخذ بغير الموكل فيه ومع قصد الغريم انه للقابض فقط اشكل ثم ان لم يتعين اصلا لا يكون ملك الغريم ولا يتعين حق القابض ايضا وهم لا يقولون به
تعين كون الكل حقه كما يدل عليه الحكم بانه لو تلف في يده تعين حقه فيه ولم يضمنه لشريكه فلا معنى لرجوع الشريك اليه لكونه شريكا وكون الدين غير قابل
للقسمة وان تعين حصته فيه مشاعة فلا معنى لكون التالف كله من ماله وبالجملة الحكم الذي حكموا في نحو هذه المسألة من عدم قابلية الدين للقسمة بمعنى عدم اختصاص
القابض بل اشتراك المقبوض بينهما بالمعنى المتقدم مع الاحكام التي نقلناها من كره مشكل جدا لانه ما قبض الا لنفسه مال الغريم بغير اذن الشريك فيتم على
قواعدهم من غير رضا الشريك يشعر بانه مع الرضا يصح القسمة وايضا قوله فوجب ان يكون المأخوذ لهما والباقي بينهما صريح في كونهما شريكين في المقبوض فينبغي ان يكون
التالف منهما ولا يكون للشريك الرجوع الى الغريم وايضا كيف يكون ذلك مع قصد القابض لنفسه وعدم اذن الشريك ومعه لا ينبغي الرجوع الى الغريم بل ينبغي الشركة في
الضمان كما مر وايضا قوله فليس له تسليم حق احدهما الى الآخر صريح في عدم تعين حق له فيه مع انه قد نقل جواز ذلك اتفاقا وكذا قوله تعدى فيه فالحكم المذكور للشركة
مشكل وكذا قول ابن ادريس باختصاص القابض بما قبضه لانه ما اخذ الا الثمن مثلا وهو مشترك وليس له شيء مخصوص وهو دليل الجماعة على الشركة مع الروايات
التأمل في دليل المسألة والذي يعلم من كلامهم ان الدين المشترك لا يقبل القسمة سواء كان في ذمة واحدة ام متعددة بمعنى انه على تقدير القسمة برضاهما ما يحصل لكل منهما في ذمته
وما يبقى ويتلف فهو لهما فيرجع بحصته مما حصل على الآخر ولا تدل الروايات ايضا على اكثر من ذلك مثل رواية ابي حمزة قال سئل ابو جعفر عن رجلين بينهما مال
بايديهما ومنه غائب عنهما فاقتسما الذي بايديهما واحال كل واحد منهما بنصيبه من الغائب فاقتضى احدهما ولم يقتض الآخر قال ما اقتضى احدهما فهو بينهما ما يذهب بماله
اي لا يأكل الآخر ماله الذي لم يقتضه وابو حمزة كانه الثمالي الثقة ولكن في الطريق علي بن الحكم عن بعضهم الا انه لا يضر لقبول الاصحاب وسندها ورواية محمد بن مسلم عن احدهما

البحث الثاني في القسمة وكل من طلب القسمة مع انتفاء الضرر اجبر الممتنع ولو اتفق الشركاء مع الضرر لم يجبر ويحصل الضرر بنقص القيمة وقيل بعدم الانتفاع
ولا يصح قسمة الوقف ويصح قسمته مع الطلق متن

مع ضعف السند ورواية حويزة بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن رجلين الخ وما نقلناه عن ابي حمزة بعينه ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال
سألته عن رجلين بينهما مال منه دين ومنه عين فاقتسما العين والدين فتوى الذي كان لاحدهما من الدين او بعضه وخرج الذي للآخر ايرد على صاحبه
قال نعم ما يذهب بماله وقد نقل هذا عن معوية بن عمار في كره والذي اثبته في يب ما نقلته كما ترى وفي سندها لكن ضعف في يب القول بمقتضاها كلام الا
على المعنى الذي تقدم ويمكن من غير بحث وهو ان القسمة جائزة ومفيدة للتملك في الجملة الا ان لزومها متوقف على حصول الحصة بيد الشريك ووكيله ولا
يبعد في ذلك عدم بعد والذي تقتضيه النظر ان يكون الامر كذلك على تقدير القسمة بغير رضاهما بان ياخذ احدهما من الغريم حصته على انه حصته فقط فلا يكون للشريك
مزاحمة في الاخذ منه لان حقه في ذمة الغريم وللغريم ان يعطي ماله لمن يريد وقد ادى بعض دينه من ماله وقد يمكنه تعيين البعض فيكون المال للقابض فقط عوض
دينه فيحصل به ما يريد الا ان يكون لزوم القسمة بصيرورة ما يقبضه له بالكلية بحيث لا يرجع اليه موقوفا على وصول حق الشريك اليه وعدم تلفه ولا استبعاد في تلك
ولا محذور ولعله عليه يحمل كلام اكثر الاصحاب ولا تدل الرواية على اكثر من ذلك فلا يسلم ان المأخوذ مشترك بالفعل بل حصته متزلزلة ويمكن ان يتكلف لما نقلنا عن كره
ان لحق الآخر يكون كليا مرددا بين ما في ذمة الغريم وما في يد القابض لانه بعض ماله واخذ حصته من غير لزوم تعيين الى ان تعين كونه له في الجملة فان مضى الشريك بالأخذ
يكون حكمه حكم متصرف وقبض وكيله والاختصاص للقابض يرجع هو الى الغريم ويمكن ان يكون جواز الاخذ للشريك على هذا الوجه وجواز اعطاء الغريم له كذلك كما نقل في
القابض ولكن فيه اشكال فيكون له الالتزام مع التلف ايضا على القابض فيكون عنهما ومع عدمه يكون عن القابض فقط ويكون له الرجوع عن ذلك الرضا
ما دام لم يلزم بوجه شرعي ويحتمل اللزوم بمجرد القول والرضا او لا كما في قسمة الاعيان ويدل على الاول كلام كره ولو اجل احدهما نصيبه من الدين جاز فان له اسقاط
حقه جاز فتأخيره اولى فان قبض الشريك بعد ذلك لم يكن لشريكه الرجوع عليه بشيء هذا اذا اجله في عقد لازم وان لم يكن في عقد لازم كان له الرجوع لان الحال
لا يتأجل بالتأجيل فوجوده كعدمه فتأمل وبالجملة فان المسئلة من مشكلات الفن فان الحكم غير موافق لقاعدة العقل ولا تدل عليه الروايات مع ضعفها نعم تدل على
عدم لزوم القسمة بعد تلف البعض ولا اجماع في المسئلة حيث نقل عن ابن ادريس القول بصحة القسمة وتعيين ما يقبضه للقابض لان الشريك هو العين وقد ذهب فيه تأمل
ويمكن ان يقال كما مر في البحث مع كره سوء في قوله طرح الروايات الكثيرة الصريحة المعمولة وترك الشهرة بل كاد ان يكون ترك الاجماع مع ان ما في ذمته امر مشترك على ما
بعينه فتعيين شيء لاحدهما تعيين للآخر قوله البحث الثاني في القسمة ترك تعريفها لظهور انها تمييز الحقوق كما قيل وتعيينها والظاهر انه لا خلاف بين
الاصحاب في انها امر برأسها تملك للشريك حصة الشريك بحصته سواء كان فيه تقويم او رد ام لا فاذا حصلت القسمة مع شرائطها يحصل الملك بها وليست ببيع ولا صلح
لا غيرهما لعدم جريان خواص الغير فيها مثل صيغة البيع وغيرها بالاتفاق فقول بعض العامة انها بيع بعيد بل باطل فلا يجري فيها احكام البيع وغيره وايضا الظاهر انه لا خلاف
عندهم في انه اذا طلب احد الشركاء القسمة يجب على الآخر اجابته وعدم منعه اذا لم يحصل الضرر بالقسمة سواء كان في تركها ضرر ام لا وسواء كان احدهما مضطرا الى القسمة
ام لا لانه يجب ايصال الحق الى الغير لانه بمعنى تحريم ما يمنعه عن وصول حقه اليه وهو هنا بالقسمة فيجب القبول والالتزام ما يلزم فيها من الحضور او نصب وكيل ونحو ذلك
وايضا الظاهر انه لا خلاف في انه مع الضرر بالنسبة الى الكل مع عدم رضاه لا يجوز القسمة لانه تضييع مال وهو سفه واسراف ممنوع بل يلزم حجرهم في سائر اموالهم ولكن في
حقيقة الضرر الذي هو شرط للاجبار خلاف فقيل نقصان في المال عينا او قيمة نقصا لا يتسامح عرفا ولا يرتكب مثله الا مع الاحتياج التام فاذا انتفى مثل هذا
الضرر عن الشريك وطلب الآخر القسمة مع انتفائه عنه ايضا يجب الاجابة وهو ظ وقد مر واما عدم وجوبها مع ضرر الشريك فهو ايضا ظ الا مع تضرر الطالب بعدم القسمة
فيرجح ما فيه مصلحتهما ويرتكب اقل ضررا ومع التساوي يشكل الامر فيحتمل القرعة ومع وجوده بالنسبة اليه فقط فعدمها مبني على ان الضرر مانع مط كما هو الظاهر من
حيث ذكر الضرر في الموضعين ثم شرط فلا يجوز له القسمة ايضا هنا الا مع الاحتياج وللآخر الامتناع بل يجب الامتناع لانه سفه ويمكن ان يحال الضرر والنقصان
الى العرف فان كان قليلا ومما يتسامح فيه ويحصل في الشريك يجبر والا لا يجبر ومع وجوده في طالب القسمة فان لم يكن قادحا في رشده ولا يعد ذلك سفها يقسم والا
فلا نعم ان كان الضرر هو الخروج عن الانتفاع كما اشار اليه بقوله وقيل الخ صح منعهم عن القسمة مع الاتفاق ايضا لانه سفه ولكن الظ منه معنى الاول فتأمل وعلى
تقديره لا بد ان يكون لغرض صحيح عند العقلاء متعلق بارتكاب ذلك النقصان ولو بالاحتمال الا ان لم يظهر ويجب الحمل عليه فيجبر الممتنع واما اذا وجد في جانب الممتنع
هذا الضرر مع وجود مثله في جانب الطالب او عدمه ايضا فيجب الاجابة عند هذا القائل لخلوه عن الضرر بالكلية واما عند القائل الاول فلا يجب وفي ذلك غير بعيد
وهو مذهب المص واشار اليه بقوله ويحصل الضرر بنقص القيمة والظ ان المراد المنع من القسمة مع الضرر مط اعم من ان يكون لهما او لاحدهما رضيا ام لا حيث ذكره
بعدهما لا استحقاق الشركة ولان الناس مسلطون على اموالهم ولان التصرف في مال الغير بغير اذنه خلاف العقل والنقل ولان التصرف في حصة الشريك وتملكه
بغير رضاه وتملك حصته له كذلك خلاف العقل والنقل ولان الضرر موجود بالنسبة اليه وقد نفيد الخبر المشهور لا ضرر ولا اضرار على نفيه وعلى تقدير الاجبار فالظاهر ان
المجبر هو الحاكم بنفسه او بامينه فيكلف بذلك بمن يقوم مقامه كما في سائرها ومع تعذره الظاهر ان له ارتكابها بنفسه بحضور عدلين او عدل فتأمل وقيل المراد ببعد
الانتفاع بعد القسمة عدم انتفاع يعتد به ويعد عرفا عدم الانتفاع بالنسبة الى ذلك الشيء كما في كسر الجوهر الكبير الذي له ثمن كثير وبعد الكسر ما لا يسوى شيئا القسم
اصلا او يسوى شيئا قليلا وقيل عدم الانتفاع به منفردا انتفاعا كان يحصل منه حال الاجتماع وعدم القسمة والظاهر ان الاول كاف لما مر واعتبار الثاني
بعيد والثالث ابعد ويمكن ان يقال ينبغي ان يجبر الممتنع مط اذا كان الشركة حاصلة من جانبه فقط بان مزج مال غيره بماله اختيارا قوله ولا يصح الخ اي لا
يصح ان يقسم الوقف بين اربابه بان ياخذ كل بعضا منه وينفرد بالانتفاع منه لانهم ليسوا بمالكين فقط لتعلقه بالبطون الاخر ولانه على خلاف وضع الوقف
وتبديل نعم قد يتصور القسمة بحيث لا يحصل على احد ضرر بان وقف شخص على زيد وذريته نصف داره والآخر نصفه على عمرو وذريته فح لو قسما هذه
الدار لم يحصل ضرر على احد ولكن الكلام في الفقه فكانه المتوقع مع المصلحة او المآل وهو بعيد فتأمل واما القسمة مع الطلق بان كان جزء شيء وقفا وجزء طلقا
فيقسم بين الموقوف عن الطلق فذلك جائز ويكون الناظر بمنزلة الشريك فيقسم والظ انه لا نزاع فيه مع عدم اشتماله على الرد فان كان فح يع وكذا ان كان الرد

من الموقوف

ولا يشترط في القاسم الايمان ولا الاسلام لو تراضيا الخصمان به وتكفي القرعة في التعيين بعد التعديل ويستحب للامام نصب قاسم ويشترط عدالته ومعرفته الحساب ولا يكفي الواحد في قسمة الرد بالاجماع
والاجرة من بيت المال فان لم يكن فعليهما بالحصص ومتساوي الاجزاء يقسم قسمة اجبار وغيره ان التمس المتضرر القسمة اجبر غيره عليها ويقسم ما اشتمل على الرد قسمة تراض ويقسم الثياب والعبيد بعد التعديل
والعلو والسفل ما لا ان يتعين احدهما بواحد منهما ولا يقسم كل واحد على حدة

من الوقوف عليهم واما العكس فلا لانه كالبيع فتم قوله ولا يشترط الخ لا يشترط في كل قسمة قاسم من جانب الحاكم وعلى تقدير وجوده لا يشترط اسلامه فلو تراضيا الشريكان
بقاسم كافر جاز فيجوز ان يقسما بانفسهما من دون قاسم مطلقا فان كان كافر امع رضاهما به قوله وتكفي القرعة الخ يعني اذا عدلت السهام على ما يقتضيه القسمة
فلا بد للتعيين بحيث يصير كل قسم ملكا لكل واحد منهم بحيث لا يجوز تغييره والاخذ منه الا برضاهما من القرعة وبعد اخراجها بالقرعة لا يحتاج الى رضا
الشريك مرة اخرى اذ يكفي الرضا الاول بالقسمة وقد اخرجت القرعة التعيين وقيل ان كان القاسم من الامام فكذلك والا يحتاج الى الرضا بعدها ان
اشتملت القسمة على رد لانها مشتملة على المعاوضة فلا بد من لفظ يدل عليها واقله ما دل على الرضا فيه تامل اذ الرضا الاول كاف والقرعة والتعديل بانفسهما
قد يكفيان على ان منصوب الامام ليس بوكيل للشريك حتى يقبل له فانه منصوب للقسمة والقرعة فقط على ان القسمة مط معاوضة كما صرح به الشهيد الثاني ح
نعم فوجه غيره كانه نظر الى ما ذكرناه من اصل بقاء الملك على ملك مالكه وبقائه على الاشتراك وعدم خروج شيء عن ملك احدهم والدخول في ملك الاخر حتى يتحقق
الدليل وهو مع الرضا بعدها او القرعة مع قاسم الامام فتم بالاجماع الباقي غيرها كونه ناقلا حتى يتحقق ويمكن ان يقال القرعة مع الرضا الاول ناقل واعلم ان الظ
ان القرعة والرضا ثانيا انما هو محتاج اليه اذا كانت بحيث لا يجوز لاحد العدول عنه الا الظاهر انه يكفي الرضا باخذ كل واحد قسما بعد التعديل بالرضا فانه اذن
بان ياخذ عوض ما له من حصته الاخرى في مال الظاهر ان لذلك وهو مسلط على ماله فله ان يفعل ما يريد الا الممنوع ولا منع هنا ولان الظاهر انه تجارة عن تراض ايضا وكل
مال لغيره بطيب نفس منه والظاهر انه وان لم يكن مملكا فلا كلام في جواز التصرف فيه فصار المال المشترك مثل ما قيل في المعاطاة والهدايا والتحف ان كان مع قيل الملك ويحتمل
ان يكون تصرفا بعقد باطل فيكون حراما وهو بعيد جدا وعمل المسلمين على غير ذلك بل على الملك فتم قوله ويستحب الخ بل ينبغي ذلك للحاكم مط لاحتياج الناس اليه
اذ لا يحصل الرضا في التعديل بقول بعضهم بعضا ولا يعرفون ذلك خصوصا في قسمة الرد وعليه دليل اشتراط عدالته الوثوق بقوله اذ لا وثوق بغيره وكان هذا الحكم
والا فالامام يعرف ما يحتاج اليه ويحتمل لذكره لمعرفتنا بانه لم ينصب الا عدلا كما قيل ولك في بيان اكثر احكام للامام واما معرفة الحساب فلا بد منها مقدار ما يحتاج
اليه في القسمة قوله ولا يكفي الخ يعني اذا كانت القسمة قسمة رد بمعنى قسمة يحتاج الى التعديل بحسب القسمة حتى يتساوى الانصباء بمعنى ما لم يقوم الاموال المشتركة لم يحصل التعدد
والتسوية بين الاقسام حتى يتحقق رد ثمن وقيمة من احد الجانبين الى الاخر لانها سميت قسمة الرد لتحققه فيها في الجملة او رد قيمة من بعض العروض في ضمن الاخر
حتى يحصل التعديل كما هو الغالب بالجملة المراد بقسمة الرد التعديل لا الرد الحقيقي كما نقل عن س واما دليله فهو قولهم ان التقويم لا بد له من مقومين عدلين لانهما
حجة شرعية غالبا لا غيره ولانه لا يحصل الوثوق في امثال ذلك بحيث يلتزم الا بقول عدلين هذا ان لم يرضيا الا به واما الا فلهما ان يفعلا ما يريدان بانفسهما او بفاسق وعدل ونحو ذلك قوله والاجرة الخ اي اجرة القسام من بيت المال لان القسمة من جملة مصالح العامة وهو بيت مال المسلمين فان ما بيت المال ومؤنته من مال المصالح العامة
المسلمين عن ذلك لم يكن فيه شيء يبذل له من مال الشركاء لانه لمصالحهم ولطلبهم فهو كالكيال والوزان للمتاع وينبغي ان يكون ذلك بالحصص بينهم بان يقسم
ابرة المثل على الحصص فيعطي كل بنسبة ماله قوله ومتساوي الخ المراد بمتساوي الاجزاء هو المثلي الذي يصدق على قليله وكثيره اسم الكل واجزاؤه متساوية في القيمة لا
تفاوت بينها غالبا وقد مر تحقيقه ويجيء ايضا ولا يخ عن اشكال والمراد بهذا محله كالحبوب والادهان يقسم قسمة اجبار يعني اذا لم يكن فيه ضرر بالقسمة فيتحقق هنا
الاجبار مط فان ارضيا والا اجبر الممتنع ويمكن فيه تامل اذ قد يكون يسيرا بحيث لو قسم لا يبقى لكل قسم او لبعض قيمة اصلا او ينقص نقصا فاحشا بخلاف ما لو بيع جميعا
ويحصل لكل واحد من الشركاء من القيمة ما ينتفع به وهو غير بعيد لح قد يبيع الكل من القسمة مع اتفاقهما ايضا للضرر كما مر فينبغي تخصيصه بما ذكر هنا ما لا يتضرر
بقسمته وهو بعيد فتم فمع عدم الضرر يجبر الممتنع على القسمة مط واما غير المتساوي فان كان هنا متضرر والتمس مع ذلك القسمة اجبر غير المتضرر عليها والظاهر انه لا خلاف فيه
ثم لم يبلغ ضرره حد السفه كما مر ولم يكن ضرر على الممتنع ايضا وان كان عليه ضرر ايضا فلا يبعد الجبر لا في الاول اما مع التساوي والاكثر فلا جبر وايضا يجبر مع عدم الضرر
على الممتنع لا على الملتمس كما مر فالقيد موهم فلا يتوهم فلو قال ان التمس الشريك لم يتوهم شيء قوله ويقسم الخ هذا صريح في انه لا يجبر الممتنع على القسمة قسمة الرد والظ
ان المراد هنا حقيقتها اي اعطاء عوض لبعض الشريك ليحصل له القسم الذي اخرجته القرعة فيختص به وكلامه من قبيل قوله كل من طلب الخ فانه دال على ان غير المتساوي
الاجزاء الذي لا يقسم الا بالتقويم والتعديل يجوز قسمته قسمة اجبار ايضا وهذا ايضا اعم من كونها مشتملة على الرد ام لا وهو ظ وكذا دليل الحكم بالجبر فانه دفع الضرر
ومنع المالك عن التصرف في ملكه خصوصا اذا كان الممتنع مفرطا في نصوص المزج بان مزج مال غيره بماله بلا خيار هذا في غير قسمة الرد واما فيها فلا يجبر الممتنع بل انما يقع
مع التراضي لانها مشتملة على معاوضة وبيع جزء من المال فلا بد من الرضا به ولفظ دال عليه كما قيل مثل ذلك دليلا على الاحتياج الى الرضا بعد التعديل
والقرعة ان لم يكن القاسم منصوب الامام مع كون القسمة قسمة رد وقد عرفت ما فيه من ان القسمة عندنا امر اخر غير بيع انه لو كان كذلك لا فرق بين قسمة الرد و
غيرها فان الاخير ايضا معاوضة وكبيع جزء من المال ببعض لجوازه فيه من الرضا واللفظ ولان العلة الموجبة هو دفع الضرر والحرج المنفيان بالعقل والنقل كتابا
وسنة واجماعا والغرض ان لا ضرر على الممتنع بوجه بل يحصل له النفع بالقسمة بان يعطي مثلا بعض الدراهم وبعض الامتعة او يوخذ منه بعض الثمن ويعطي حصته من المشترك
الذي يحصل منه النفع له اكثر وبالجملة الفرق بين قسمة الرد وغيرها مشكل خصوصا اذا كانت مشتملة على التقويم مثل العبيد والثياب وجميع المقومات التي ليست بمتساوية
الاجزاء فانهم جوزوا فيها قسمة الاجبار دون ما يشتمل على الرد ولعل دليله عدم جبر احد على بيع ماله وحمل القسمة الخالية عن الرد بالاجماع حتى بقي الرد تحته والنزاع
منه فتم فان الحكم لا يخ عن اشكال فان منع شخص عن التصرف في ملكه بعيد خصوصا اذا كان متضررا وغير منتفع فان ذلك ضرر عظيم الا ان يخصص مثل هذا
الفرد بالجواز يعني اذا كان الطالب متضررا بترك القسمة والممتنع غير متضرر بالقسمة يجوز التقسيم وان كان مشتملا على الرد ولكن عبارة المتن صريحة مثل ح بخلاف ذلك
والله يعلم قوله ويقسم الخ يعني لا بد في قسمة غير المتساوي من تقويم وتعديل كالثياب والعبيد فان حصل التساوي على وجه يقتضيه النظر من غير رد فيقسم كذلك ويجبر
الاجبار كما مر والا ينضم اليه بعض الدراهم وما يقابله من القسم الاخر فيقسم قسمة تراض قسمة الرد قوله والعلو الخ يعني اذا اريد قسمة الدار المشتملة على البيوت علوا و
سفلا يجعل كل بيت علو مع بيت تحته قسما واحدا ويستخرج بالقرعة بعد التعديل بالرد وعدمه ولا يقسم بان يجعل العلو قسما والسفل قسما لانه يحصل تشعب الشقة



اذا لم تكن القسمة

كان ظاهر اطلاقهم جبر الممتنع على القسمة مط وكذا قوله وغيره ان التمس الخ

والاخر مثلها من الارض المزروعة ومن الزرع الذي فيها والقرنان المتعددة كل واحد بانفراده ولا قسمتها بعضها في بعض وكذا القراح الواحد ان اختلفت اشجاره فقط او مع بعد التعديل والدكاكين المتجاورة بعضها

في بعض قسمة اجبار ثم يخرج السهام على الاسماء بان يكتب كل سهم في رقعة او اسم الجاعل او اخراج بعضها على اسم احدهما او على السهام بان يكتب اسم كل واحد في رقعة او اسم الجاعل ان اخرج

بعضها على سهم منها ان يعدل السهام قيمة لا قدرا فلو كانا متساويين كان الثلث بازاء الثلثين تحاذيا الثلثين ولو تساوت قيمة لا قدرا بان كان لاحدهما النصف من متساوي الاجزاء

والاخر الثلث وللثالث السدس سوي بين على اقلهم ويخرج على الاسماء ويجعل للسهام اولا وثانيا الى اخرها فان خرج صاحب النصف فله الثلثة الاول فان خرج صاحب الثلث فله الاول

اجعل الثلث ثم

ولا بان يقسم البيوت الفوقانية على حدة وكذا البيوت التحتانية لاحتمال ان يقع الفوق لمن ليس له تحت فيقع المحذور المتقدم وهو واضح ولا شك انه اولى ان

امكن واما الوجوب فليس بمعلوم اذ مدار التقسيم على الرضا خصوصا في غير الاجبار فلهم ان يوقعوا بما يريدون وايضا قد لا يمكن وكان المقصود بيان الاولى

او الوجوب في الاجبار على تقدير الامكان **قوله** والارض الخ اي يقسم الارض المزروعة بانفرادها حتى يصير بعضها لواحد وبعضها الاخر وكذا اصل الزرع الخ

على حدة لا معه وكذا القرحان المتعددة وهو جمع قراح وهي الاصل الارض الخالية من الماء والشجر يقسم كل قراح على حدة ليحصل لكل واحد شيئا منها الا ان يقسم

الارض المزروعة والزرع بعضها في بعض بحيث يصير الارض لبعض والزرع لاخر وكذا لا يقسم القرحان بعضها في بعض حتى يصير بعضها بتمامها لشريك والبعض الاخر

لاخر **قوله** والقراح الخ يعني القراح الواحد المراد بها فيه الشجر وان اختلفت اشجاره اقطاعها بعضها في بعض بعد التعديل وكذا يقسم الدكاكين المتجاورة بعضها

في بعض بحيث كان واحد لواحد واخر لاخر ويقسم كل ذلك قسمة اجبار مع حصول شرطه عدم مانع فيه مثل الرد بناء على ما ذكره وهذا العموم ايضا يشعر بالجواز

مطلقا كما تقدم تقتضيه ما تقدم والظاهر ان هذا الطريق للتقسيم لانه الاصلح والانفع غالبا الا انه واجب دائما فلو رضوا الشريكان ظاهرا ان يقسما كيف اراد ذا لم يكن

مضرا وخارجا عن الرشد بان يكون تضييعا محضا وشرا وسفها وانه ان رأى القسام ان المصلحة في تقسيم الارض المزروعة والزرع الذي ان يقسم بعضها في بعض

لا لكل واحد القلة و عدم انتفاع كل او بعض بحصته فعل **قوله** ثم يخرج الخ اخراج السهام على الاسماء ان يكتب السهام مثل الجزء الشمالي والقسم الذي فيه الشيء الفلاني

سمي العلامة المختصة به فيقال للجاعل اخرج واحدة من الرقاع باسم زيد واخراج الاسماء على السهام عكسه فيكتب في الرقعة اسم زيد ثم يقال للمخرج اخرج بهذا الاسم

وهو ظ **قوله** ويعدل الخ معلوم انه اذا كان المال غير متساوي الاجزاء لا بد من تعديل السهام قيمة لا قدرا وزنا او كيلا فلو كان الشريكان متساويين وكان

ثلث اصل المال المشترك نصفا مساويا قيمة للثلثين قدرا مثلا يجعل الثلث قدرا سهما والثلثين قدرا سهما اخر وهو ظ **قوله** ولو تساوت الخ اي السهام كلها

قيمة وهي الاموال المشتركة بمعنى ان يكون قيمة الثلث المقدار في المال المشترك مثل الاخر ولا يكون قدر نصيب كل واحد مساويا لنصيب الاخر بان كان مثلا

لاحدهم النصف من متساوي الاجزاء وللاخر الثلث وللثالث السدس سوي على اقل السهام وهو السدس في المثال المذكور ويخرج على الاسماء وميز السهام

ويجعل للسهام اول وثان وثالث ورابع وخامس وسادس وتكتب اسماء صاحبها مثل زيد وعمرو وبكر فان خرج صاحب السدس فله الاول وان خرج صاحب النصف

فله الثلثة الاول وان خرج صاحب الثلث فله الاولان وكذا في المرتبة الثانية اي خرجت الباقية بعد ان اخذ الاول نصيبه ثانيا بين الباقيين مثلا

فيخرج احد الاسمين على السهام فان خرج اسم من له السهمان كان له السهم الذي خرجت عليه والذي يليه والباقي للباقي وبالعكس **قوله** ولو اختلفت الخ اي لو اختلفت

السهام كلها اي الاموال المشتركة قدرا وقيمة ميز على الاقل الى ان يتعين جميع الحصص ويمكن في القسمين الاخراج على السهام عكس المذكور وهو ظ **قوله** وقسمة

تقدم التصريح به ايضا فيما تقدم وكانه يريد بالرضا الاول الرضا قبل القسمة يعني ان قسمة الرد لا بد فيه من الرضا ولا يمكن بالجبر وتقدم التامل فيه وبالرضا

الثاني الرضا بعد القسمة والتعديل واخراج القرعة يعني الرضا الاول معها لا يكفي بل لا بد من الرضا مرة اخرى لما تقدم انه عوض ومعاملة فلا بد من الرضا

به كما قيل وقد قيده البعض بكون القاسم غير النائب وقد مر تفصيله والتامل فيه فتذكر **قوله** ولو ادعى الخ اي لو ادعى احد الشركاء الغلط في القسمة وانكره الاخرون

فعلى المدعي البينة على ذلك كما هو المقرر فان شهدت البينة له بطل القسمة فتستانف القسمة او يصطلحون وللمدعي احلاف الباقين ايضا مع عدم الاشهاد

على عدم علمهم الغلط ان ادعى عليهم العلم بذلك وهو ظ ولا يحلفون الا مع العلم بذلك وهو ظ ولا يحلفوا الا مع العلم بعدم العلم وهو ايضا ظ **قوله** ولو ظهر الخ اي لو

ظهر كون بعض المال المقسوم مال الغير بطل القسمة ويعطى ذلك الى مستحقه وتستانف القسمة او يصطلحون هذا ان كان المال المستحق معينا مع احد الشريكين

فقط او معهما لكن لا بالسوية بان يكون مقدارا منه قيمة اكثر مما عند الاخر بالنسبة الى سهامهما وهو ظ او يكون عندهما مشاعا واما ان كان بالسوية اي قسم ذلك

المستحق المعين بينهما على مقتضى سهامهما فلا تبطل القسمة لانه اذا اعطى كل مال الغير يبقى الباقي مقسوما بالسوية فلا فضل لاحدهما على الاخر وايضا كان اصل

المال منقسما على مقتضى السهام فوجود المستحق مثل عدمه ويحتمل البطلان لانه قد علم ان ما حصل الكل كان على غير وجه شرعي ويحتمل الصحة ايضا مط

ويرد على الاخر من عنده الزيادة ان امكن **قوله** ولو ظهر الخ يعني اذا ظهر على الميت دين بعد قسمة الورثة الميراث فان دفعوا الدين وهو بالنسبة الى السهام

فيعطي من اخذ نصف الارث نصف الدين وصاحب الثمن الثمن الى هل يصح القسمة ولزمت الا بطلت فيدفع الدين من اصل التركة فيقسم الباقي فلا يجوز

التصرف قبل اداء الدين ولا حكم لتلك القسمة حيث حكم ببطلانها فتم وهذا الكلام مشعر بان تصرف الوارث في الميراث مع الدين وان كان فاضلا عنه باطل

وموقوف لزومه على الاداء الا انه يبطل او لا يصح المسئلة مشكلة وسيجيء انشاء الله تعالى **قوله** المقصد السادس في المضاربة ترك هنا ايضا تعريفها

كانه للظهور ويقال للمضاربة ايضا القراض قال في كره القراض عقد شرع لتجارة الانسان بمال غيره بحصة من الربح فاذا دفع الانسان الى غيره مالا ليتجر فيه

فلا يخلو اما ان يشرطا قدرا ما للربح بينهما او لا فان لم يشرطا فالربح باجمعه لصاحب المال وعليه اجرة المثل للعامل وان شرطا فان جعلا جميع الربح للعامل كان

المال قرضا دينا عليه والربح والخسارة عليه وان جعلا الربح باجمعه للمالك كان بضاعة وان جعل الربح بينهما فهو القراض الذي عقد الباب لاجله

يعني المضاربة ايضا والقراض لغة اهل الحجاز والمضاربة لغة اهل العراق ثم ذكر وجه اشتقاقهما من القراض والضرب هكذا ذكره في ح يع ايضا وقوله وعليه اجرة

المثل ان ثبت ذلك وكان ما نحن فيه من ذلك القبيل يكون له اجرة المثل وبالجملة ان كان هناك ما يفيد ذلك يدل عليه بحيث يكون نصا ومفيدا

لذلك عرفا فالا لزم اجرة المثل والا فهو متبرع لما مر وكذا قوله كان المال قرضا دينا فان القرض يحتاج الى صيغة خاصة وله احكام خاصة والقرض

عند وجوده من المالك فكيف يحكم بوجوده وترتب احكامه عليه لان خروج المال عن ملك المالك ودخوله في ملك اخر يحتاج الى ناقل وما وجد الا نحو قوله

اتجر فيه ويكون الربح لك بعين مخلوكون هذا القدر مملكا باعتبار ان كون الربح له فرع كون المال له فكانه قال المال لك بالعوض فيحمل على ان الاكتفاء في

خروج مال عن ملكه ودخوله في ملك اخر بمثله من غير ورود شرع به مشكل على انه قد يكون العامل والقائل جاهلا لا يعلم انه لا يمكن كون المال

كتاب المضاربة

على ملكه وكون الربح للعامل اذ يكون مفصّلا اعطاء الربح للعامل بعد ان كان له وبالجملة ان هو تعليل مفيد لنقل الملك مع العوض يكون قرضا والا
فلا انه لو تصرف يكون المال له بناء على نيته ويحتمل ان يكون المراد بقوله كان المال قرضا هذا المقدار بقرينة قوله ديناره وهو بعيد ثم ان الظاهر ان لا خلاف
بين المسلمين في جواز المضاربة نقله في كره وتدل عليه الروايات مثل رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال المال الذي يعمل به مضاربة له من الربح وليس عليه من الوضيعة
شيء الا ان يخالف امر صاحب المال قال في كره انها صحيحة وفي الطريق محمد بن عيسى عن ابن ابي عمير عن ابان ويحيى في محمد بن عيسى كلام وهما مشتركان والظاهر ان
ابان هو ابن عثمان وفيه ايضا كلام وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يعطي المال مضاربة وينهاه ان يخرج به فيخرج قال يضمن المال
والربح بينهما وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله في الرجل يعطي الرجل مالا مضاربة فيخالف ما شرط عليه قال هو ضامن والربح بينهما والروايات الدالة عليه كثيرة.
جدا ثم قال في كره اركانه خمسة الاول العقد لا بد في هذه المعاملة من لفظ دال على الرضا من المتعاقدين اذ الرضا من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها
الا الله تعالى وهذه المعاملة مثل غيرها من المعاملات يعتبر فيها الرضا للآية فاللفظ الدال على الايجاب ان يقول رب المال ضاربتك او قارضتك او
عاملتك على ان يكون الربح بيننا نصفين او اثلاثا او غير ذلك من الاجزاء بشرط تعيين الاكثر لمن هو منهما والاقل كذلك والقبول ان يقول العامل قبلت او
رضيت وغيرهما من الالفاظ الدالة على الرضا بالقبول وكذا الايجاب لا يختص لفظا فلو قال خذه واتجر به على ان ما سهل الله تعالى في ذلك من ربح وفائدة يكون
بيننا على السوية او متفاوتا جاز ولا بد من القبول على التواصل المعتبر في سائر العقود وهل يعتبر اللفظ الاقرب العدم فلو قال خذ هذه الدراهم واتجر بها على ان
الربح بيننا على كذا فاخذها واتجر فالاقرب الاكتفاء به في صحة العقد كالوكالة ويكون تراضيا الى قوله يجب التنجيز في العقد فلا يجوز تعليقه على شرط او صفة
مثل اذا دخلت الدار او اذا جاء راس الشهر فقد قارضتك كما لا يجوز تعليق البيع ونحوه لان الاصل عصمة مال الغير ولا يخفى ان دليله لا يدل على اعتبار ما يدل
على الرضا سواء كان لفظا ام لا ولهذا جوز غير القول في القبول مع انه لا بد من رضا القابل ايضا لانه احد الطرفين وقد اشترط التراضي في الآية وانه لا يشترط
المقارنة للاصل وحصول التراضي الدال على الجواز للآية وصدق المضاربة فيجري فيه دليلها ويدل عليه ايضا عدم اشتراط القول في القبول عنده فقوله على التواصل
المعتبر في سائر العقود محل التامل لعدم الدليل ولانه ما لم يعتبر القول الا ان يقول لا بد من التوصل سواء كان بين لفظ الايجاب ولفظ القبول او فعل دال
على ذلك مثل الاخذ بعد صيغة الايجاب بلا فصل وهو لا يخرج عن بعد يأبى عنه قوله المعتبر في سائر العقود وقوله كالوكالة وايضا دليله على اشتراط التنجيز لا يخرج
عن شيء اذ دليل جواز هذا العقد يخرج المال عن عصمة صاحبه فانه يصدق عليه المضاربة العرفية ويدل عليه الآية فانه تجارة عن تراض والدال على الرضا موجود
ولانه يصدق على التجارة التي فعلها العامل بهذه المضاربة مثل البيع والصلح فيدل دليل جوازهما على جوازه الا ان يقال لا دليل على المضاربة الا الاجماع ولا
اجماع هنا ولكن ذلك ثم او يقال انه اجماع على عدم جواز التعليق لانه كالوكالة بل وكالة ويؤيده ما سيجيء في الثاني وهو ايضا ممنوع فتأمل ثم قال الثاني المتعاقدان
وشرطهما كل واحد منهما البلوغ الى قوله والاصل فيه ان القراض توكيل وتوكل في شيء خاص وهو التجارة فيعتبر في العامل والمالك ما يعتبر في الوكيل والموكل ولا
نعلم فيه خلافا ثم قال ولو قارض المريض في مرض موته صح كان للعامل ما شرطه له سواء زاد عن اجرة المثل او ساواه او نقص ولا يحتسب من الثلث لان المحسوب من الثلث ما
يفوته المريض من ماله والربح ليس بحاصل حتى يفوته وانما هو شيء متوقع حصوله واذا حصل حصل بتصرفات العامل وكسبه لو قارض المريض في مرض الموت وزاد
الحاصل من اجرة المثل فالاولى ان الزيادة عن اجرة المثل تحسب من الثلث لان الثمار وقت معلوما ينتظر وهي حاصلة من عين النخل من غير عمل فكانت كالشيء الحاصل
بخلاف ارباح التجارات التي تحصل من عمل العامل وهذا اظهر وجهي الشافعي والثاني انه لا يحتسب من الثلث لانه وقت العقد لم تكن ثمرة وحصولها منسوب الى عمل العامل
وبتعهده هذا مبني على كون منجزات المريض من الثلث وهو الظاهر ولا يبعد عدم الثلث فيها لان الاصل مضي تصرف المالك في ماله وعدم حجره الا ما ثبت منعه وما ثبت الا
في المال الموجود على تقديره ويحتمل فيهما اعتباره ايضا لان التصرف في الحاصل منه وتصرف في الموجود في الجملة وايضا تصرف فيه بالمنع عن الورثة ولو كانت في ايديهم لامكن
ان يحصلوا بالتجارة اكثر مما حصله العامل وفتح مثل هذا الباب قد يجر الى حرمانهم الورثة اذ قد يجعله مضاربة ومساقاة ومزارعة بحصة كثيرة بحيث لا يكون حصته
الوارث الا شيء قليل جدا ويكون المال ايضا تحت يد الغير فينتفع به دونهم فهو بمنزلة العدم ولانه لا يجوز ان يجعله في يد الغير بحيث لا ينتفعون به فكذا هنا لعدم الفرق
معنوي ولا يمكن رد الاول بان القراض عقد جائز فيجوز ان يبطله الورثة او انه يبطل بموت المالك اذ قد يكون واجبا بان يكون شرطا في عقد لازم ونحوه ولكن الظاهر
انه ايضا يبطل بالموت فلا ينافي المحذور في المضاربة بل في غيرها فهو مؤيد لاعتبار الثلث فيه كما هو اظهر وجهي الشافعي الا ان يقال يبطله بالموت ايضا تأمل ثم قال
يجوز تعدد المضارب ووحدة المالك وبالعكس واشتراط استقلالهما ومراجعة كل الى صاحبه واحدهما فقط عملا بالشرط وانه لا يجوز للعامل ان يضارب غيره الا
باذن المالك والظاهر ان المراد انه يكون المضارب هو الثاني مع المالك والحصة بينهما وكون المضارب وكيلا في عقد المضاربة لا انه يكون المضارب الاول مضاربا
ايضا يأخذ بعض الحصة ويعطي الثاني بعض الحصة لان المضاربة لا بد فيها من كون الموجب مالكا للمال على ما قالوه لان الحصة لم تحصل الا بالعمل او بالمال
ولا شيء له وقال ايضا يشترط ان يكون الدافع مالكا او مأذونا في الدفع بان يكون وكيلا فان هذا العقد يقبل الوكالة والنيابة او وليا لطفل او مجنون سواء
كان حاكما او امينه او الاب والجد منه او الوصي ولكن لا بد من المصلحة الراجحة على بقاء المال في يد الولي ومع ذلك فلا يسلمه الا الى امين دليله انه منصوب لمصلحته
فيفعل ما فيه المصلحة وتدل عليه ايضا الآية مثل ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واحسنوا وما على المحسنين من سبيل ونحوها واستدل المصنف في كره عليه
بانه يجوز للولي ان يوكل غيرهما في امورهما فكذا يجوز ان يعامل على اموالهما قراضا واستخيرا بان هذا قياس مع الفارق الظاهر مع عدم ظهور الاتفاق في الاصل فتأمل
واما رواية بكر بن حبيب قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل دفع مال اليتيم مضاربة فقال ان كان ربح فلليتيم وان كان وضيعة فالذي اعطى ضامن فانها تدل على جواز المضاربة علم ع
الحقيقية في مال اليتيم وقد حملت على عدم كون الرجل الدافع وليا وفيه بعد ما يرده التفصيل وهو يدل على العموم على ان بكر بن حبيب غير معلوم الحال لانه غير مذكور
الا ان يكون ابن محمد بن حبيب فيكون صحيحا وانه لا معنى لكون الربح لليتيم الا ان يقال ان المدفوع عليه اشترى بالعين للطفل وقد يجوز الولي له ذلك فتأمل بعد

على تقدير جواز الفضولي فتأمل قال يجب الحجر الضابط في تصرف المتولي لاموال اليتامى والمجانين احتياطا للغبطة وقال ايضا واذا اتجر لهم ينبغي ان يتجر في المواضع الامنة
ولا يدفعه الا الى الامين ولا ... بضاعة غايته ما الخبر محمد في البحر وانه قد يكون المراد ساحل البحر وانها متضمنة للعزم على تقدير التلف هذا يدل على
كون الوصي لمراة بل وسفره وجواز البضاعة في المواضع الغير الامنة بشرط الضمان وانه لا يجوز في البحر لانه غير مامون وقال ايضا يستحب له ذلك اى للولي في مال
الطفل والمجنون الى من يضارب سواء كان الولي ابا او جدا او وصيا او حاكما او امينا الى قوله ولا نعلم فيه خلافا الا ما روي عن الحسن البصري قال الثالث راس المال
وله شروط ثلثة الاول ان يكون من النقدين دراهم ودنانير مضروبة منقوشة عند علمائنا الى قوله اذا ثبت هذا فلو دفع اليه كرا من طعام مضاربة فباعه واتجر بثمنه
فان القراض فاسد كان البيع والتجارة صحيحين والربح باجمعه لصاحب المال وعليه اجرة المثل للعامل لانه عمل على ان يكون شريكا في الربح ولم يثبت له ذلك للفساد
فيكون له اجرة المثل وهذا صريح في ان الاذن معتبر وان كان في ضمن عقد فاسد فاحفظه وتامله ثم قال الثاني ان يكون معلوما فلا يصح القراض على الجزاف
كانه لا خلاف فيه ايضا عند علمائنا ولانه لا بد من الرجوع الى راس المال ثم اخذ الربح ولا يمكن وقال ابو حنيفة القول قول العامل مع يمينه ترجيح بلا مرجح
بل مرجوح ثم قال الثالث ان يكون معينا فلو احضر المالك العين قال للعامل قارضتك على احدى هاتين الالفين او على ايهما شئت لم يصح لعدم التعيين الى قوله
نعم يصح القراض بالمال المشاع فلو كان له نصف الف مشاعا فقارض غيره عليه صح للتعيين لانه معين كذا لو كانت غائبة عنهما حال العقد ثم اشار المالك اليها ثم
يميزها عن غيرها فانه العقد صحيح اما لو قارضه على الف واطلق ثم احضر اليه الفا في المجلس وعينها فانه لا يصح الخ كان دليل اشتراط الحضور ايضا المعنى المذكور
ثم قال الرابع ولا يجوز القراض على الدين ولا نعلم فيه خلافا الى قوله وعلى ما رواه السكوني في الموثق عن الصادق قال قال امير المؤمنين في رجل له على رجل
مال فيتقاضاه ولا يكون عنده فيقول هو عندك مضاربة قال لا يصلح حتى يقبضه هي مروية في بعض النسخ عن السكوني فهما ليسا بموثقين قيل في
الاول انه غالي في الجزء والثاني عامي وفي السند ابراهيم بن هاشم ايضا ثم فلولا الاجماع في اشتراط كونه غير دين لا امكن القول بعدمه كذا في هذا التعيين
لما اخذ احدى الفين ارادو كذا في نحوهما ثم جوز القراض على النقد ان الوديعة بل المغصوب مع من تحت يده ومع غيره بدليل اجتماع الشرائط وعدم المانع

والخبر قال الرابع عمل العامل موعوض به راس المال وشرطه ان يكون ان يكون تجارة فلا يصح على الاعمال كالطبخ وغيرها الى قوله لو دفع اليه مالا على ان يقارضه
قوله عليه شرطه ان يشتري به حنطة ليطحنها الى ان قال لم يصح لما تقدم من ان الاسترباح بالقراض انما هو بالتجارة لا بالصنعة والحرفة اما لو اشترى العامل هذا باعيانه
وعملها هذا الصنايع من غير شرط فانه يصح ولا يخرج الدقيق ولا الخبز ولا المطبوخ ولا الثوب المنسوج او المقصور والمصبوغ عن كونه راس مال القراض الخ وليس
المقصود الحكم باشتراط الخصوص من الاسترباح بالتجارة فقط ظاهرا الا ان يكون ذلك اجماعيا كما يفهم من كلامه وليس بواضح نعم الذي في الاضح لا بد من دخل التجارة بعد لمثال
ذلك لما يتوقف عليه الاسترباح بالتجارة فليس بمعلوم شرط ضمنين كانه يصح بغير اشتراط فهو يمنع له ان يشترط نوع خاص للاسترباح فتم قال واذا اذن المالك
للعامل في التصرف واطلق اقتضى الاطلاق ان يفعل ما يتولاه المالك من عرض القماش على المشتري الى قوله ولو خص المالك الاذن بخصوص لا يجوز للعامل التعدي
وان خالف ضمن ولا يبطل القراض بالتخصيص فلو قال له لا تشتر الامن رجل بعينه او سلعة بعينها او لا تبع الا على زيد او لا تشتر الا ثمرة بستان معين او بعينها او لا
الاصناع تشتر الا ثوبا بعينه جاز ولزم هذا الشرط وصح القراض سواء كان وجودها عينه عاما في الاصناع الازمان او في احدهما او سواء قل وجوده وعز تحصيله او كان نادرا
كثر عند علمائنا مراده ان القراض كما يصح عاما يصح خاصا ايضا ويلزم الشرط فلا يصح مخالفته وان فعل يكون ضامنا والمعاملة صحيحة بدليل الاذن و
الربح بينهما ويكون العامل ضامنا لراس المال فيكون له الخراج وتدل عليه اخبار كثيرة منها ما تقدم في اول الباب مثل صحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم وغيرهما
مثل صحيحة جميل عن ابي عبد الله في رجل دفع الى رجل مالا ليشتري به ضربا من المتاع مضاربة فذهب فاشترى به غير الذي امره قال هو ضامن والربح بينهما على ما شرط
والرواية كثيرة وهي صحيحة وكان لا خلاف فيه وقيل اشكال لانه قد مر مرارا ان القراض بمنزلة الوكالة فاذا لم يكن وكيلا في شراء عين معينة كيف يصح ذلك كذا
في الشراء في جهة معينة او عن شخص معين او في الوكالة لا يصح ذلك كيف يستحق ربح عمل لم يكن ماذونا فيه ولم يقارض عليه ويكون تمامه ضامنا فتم ويمكن
تاويل الروايات بان يقال المراد مع الرضا بما فعل مقارضة على تقدير جواز الفضولي او محمولة على صورة يكون معلوما ان الغرض هذا قيل ان الاجازة في الافراد مثلا
ان غرضه ليعمل العقد الى غير من التمع لاعتنائه فصل لهذا تعين حكم المالك من الامر الى جهة والبيع على شخص او بيتي معين والنهي عن غير ذلك صحة البيع مع الوقوع
القراض بقاء الا ان ذلك غير الاول وما ذكره اولى وانه يكون ضامنا فكانه قال قارضتك على النصف في جميع ما هو مصلحة القراض ولكن لا منع في السفر على زيد
مثلا ولا يشتري المتاع الفلاني بمعنى ابقي ما انا راض على كونه قراضا مشروعا باصل الشرع وهو الذي يقتضيه عدم الضمان وكون القابض للمال امينا مقبولا قوله
وكان الاصحاب حملوا قول المالك قارضتك الى اخره ولا تبع من زيد مثلا مطلقا محمولا على ما قلناه كما هو ظاهر الروايات وكانه غير بعيد لانه ظاهر قارضتك جواز القراض مطلقا
وعلى اي وجه كان والمنع عن البيع على شخص معين لا ينافي ذلك لاحتمال كون النهي للضمان ولغرض اخر مع صحة القراض على حاله فانه قد فهم جوازه وصحته مطلقا وعلى اي
وجه كان والمنع عن البيع على شخص معين مثلا لم ينافي ذلك بل يمكن الحكم بصحة العقد مع العمل بالنهي والامر بحيث لا يبقى منافاة اصلا كما قيل ان النهي في المعاملة لا يدل
على الفساد لعدم المنافاة لاحتمال كون الغرض عن النهي محض الاثم لا عدم صحة المعاملة ايضا وهذا غاية ما يمكن توجيه كلام الاصحاب والروايات فلو لم يكن اكثر الروايات
الوجه الصحيحة المحمولة على ما قالوه بالاتفاق لا امكن التصرف بغير هذا بل بما تقدم او على ان المراد بالربح في الروايات ربح اذا حصل فيما امره في المنهي عنه لكنه بعيد في كثير منها بل
لا يمكن بعضها مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله في الرجل يعطي الرجل مالا مضاربة وينهاه ان يخرج الى ارض اخرى فعصاه فقال هو ضامن والربح بينهما اذا خالف شرطه وعصاه
رواية لا يمكن قريب منها في الكافي قال سألت ابا عبد الله عن المضارب يعطي الرجل المال يخرج به الى الارض ونهاه ان يخرج به الى ارض اخرى فقال هو ضامن فان سلم فربح
فالربح بينهما ولعل في الرواية اشارة الى ما قلناه ان المقصود صحة المضاربة عموما والضمان في المخالفة مثل صحيحة رفاعة بن موسى قال سمعته يقول المضارب يقول لصاحبه
ان اديته او اكلته فانت له ضامن فهو ضامن اذا خالفه فكان المراد بمخالفته ما شرطه مثل الاكل وغيره وكذا يشعر به ساير الروايات مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله انه قال في

وهي جايزة من الطرفين لكل منهما فسخه وان كان بالمال عروض ولا يلزم الاجل ويثمر المنع ولا يتعدى العامل المأذون فيضمن لو خالف او اخذ ما يعجز عنه الا بعضه ولا يؤثر في الاستحقاق واذا اطلق تولى ما يتولاه المالك من عرض القماش ونشره وطيه واحرازه وقبض الثمن ويستأجر ما جرت العادة له ولو عمله بنفسه لم يستحق اجرة كما انه يضمن الاجرة لو استأجر للاول ويبتاع المعيب ويأخذ الارش مع الغبطة والاطلاق يقتضي البيع نقدا بثمن المثل من نقد البلد // والشراء بالعين فيقف على الاجازة لو خالف ولو اشترى في الذمة ولم يضف وقع له ومتى

المال الذي يعمل به مضاربة بل من الربح ليس عليه من الوضيعة شيء الا ان يخالف امر صاحبه فان العباس كان كثير المال وكان يعطي الرجال يعملون به مضاربة ويشترط عليهم ان لا ينزلوا بطن واد ولا يشتروا ذا كبد رطبة فان خالفت شيئا مما امرتك به فانت ضامن للمال والاشباه غير خفي في المتن ولا الربح قال في شرط اركانه الاول المختص بالمتعاقدين فلو شرط بعض الربح لغيرهما لم يصح سواء كان قريبا او بعيدا كما لو قال على ان يكون لك ثلث الربح ولي ثلث ولثلث لزوجتي او لابني الثالث الاخر ولا لاجنبي الثلث الاخر ويبطل القراض لانه ليس بعامل ولا مالك للمال اما لو شرط عمل الثالث فانه يصح ويكون في الحقيقة مضاربا لواحد كانه لا خلاف في ذلك ثم قال الشرط الثاني ان يكون الربح مشتركا بينهما فلو شرطا ان يكون الربح جميع الربح للمالك بان يقول قارضتك على ان يكون جميع الربح لي فسد القراض وبه قال الشافعي لمنافاة الشرط مقتضى القراض فان مقتضاه الاشتراك في الربح لان اسحق بن عمار سال الكاظم ع عن مال المضاربة قال الربح بينهما والوضيعة على المال الثالث ان تكون الحصة لكل منهما معلومة والرابع ان يكون العلم به من حيث الجزئية المشاعة كالنصف والثلث والكل كما خلاف فيه وجهه لانه مقتضى القراض المقرر عندهم **قوله** وهي جايزة الخ اذ عرفت انه وكالة وبعد حصول الربح يصير شركة وهما جايزان والظاهر ان لا خلاف في عدم لزومها فانه مخصص من بين العقود بالجواز فيخصص دليل لزومها بدليل جوازها فلكل منهما فسخ العقد وان كان بالمال عروض اي وان كان المال الذي يضارب به عروضا غير النقد المسكوك الذي وقع العقد عليه ليس لصاحب المال تكليف المضارب بانضاض المال اي تصييره نقدا مثل النقد الذي كان وليس له ايضا ان يقول للمالك اصبر حتى انض المال وهو ظ **قوله** ولا يلزم الاجل الخ اي لو قال ضاربتك سنة لا يلزم هذا العقد في مدة الاجل بل يصح فسخه قبله كما في غير المؤجل وفائدة ذكر الاجل عدم جواز التصرف والعقد بعد الاجل وهو فائدة ذكر الاجل فيثمر الاجل في المنع اي منع التصرف بعد المدة **قوله** ولا يتعدى الخ يعني ان المضاربة بمنزلة الوكالة فلا يجوز التعدي عما عين المالك واذن فيه فيضمن لو خالف لانه خرج عن الامانة بل صار غاصبا ويده يد عادية وكذا لو اخذ بالمضاربة ما لا يقدر ويعجز عن اعماله مضاربة وحفظه على ما هو مقتضى الشرع والعرف مع جهل المالك واما مع علمه فكان يجوز الى التفويت فلا يكون القابض متعديا وضامنا وعلى تقدير الضمان يحتمل ان يكون ضامنا للجميع كما هو ظ العبارات لانه وضع يده على الجميع غير مشروع وقدر الزيادة التي لم يقدر على حفظه فقط والاصل ذلك مع منع عدم مشروعية وضع اليد على الجميع وان عدم القدرة انما هو على تلك فقط فلا يتعدى المنع الى غيرها ويمكن ان يقال ان كان الكل بعقد احد فلا فرق

نضاعف ابطل م

لان وضع اليد على الكل ممنوع فيكون ضامنا له وان كان بعقد بعد العقد الاول المشتمل على الزيادة الا ان يمزج فيضمن الكل من جهة المزج وعدم العقد ولا فرق بين الاخذ بالتدريج وعدمه بعد اتحاد العقد وان وضع اليد على الكل مع التعدد يوجب ضمان الكل فالترجيح لضمان الثاني ظ فتقول التمهيد الثاني في نحو

كذا ابضى م

محل التامل لو مزج مال القراض بغيره من غير اذن المالك وهو ظ **قوله** ولا يؤثر الخ لا يؤثر تعدي العامل فيما شرع له وجوز سواء كان بالتعدي عن المأذون او اخذ ما يعجز او المزج مثلا في استحقاق المالك الربح فقط وعدم استحقاق المضارب الربح بل يربح ويصير ضامنا ومع شاذة الى الفسد تفصيل ما قدمنا في بيان شرط العمل فان القول بعدم جواز التعدي لزوم الشرط وتحريم التجاوز عما عينه المالك يصير به مضاربة فاسدة كما صرح به كرح يع وغيرهما لا يجتمع مع صحة العقد في صورة التعدي المفهوم من كون الربح بينهما فشكل جدا ولكن هو مفهوم الروايات الصحيحة الكثيرة وغير معلوم الخلاف عنه فلا بد من التاويل بل تداولنا ان ذيلا فيه وتامل **قوله** واذا اطلق الخ قد عرفت انها بمنزلة الوكالة المطلقة فيعمل بمقتضاها ولا يخرج عن العرف ولا شك ان اطلاق العقد يقتضي جواز عرض القماش ونشره وطيه وحفظه وقبض الثمن فانه هنا مخالف للوكالة في البيع فقط من غير قرينة فان كون العقد قرينة على الاذن في القبض بل صريح في ذلك كما انه صريح في البيع لان التجارة من غير القبض والتسليم غير ممكن عادة وهو ظ **قوله** ويستأجر ما جرت العادة الخ دليله العادة وصحة العقد لهما ولكن لو لم يستأجر وعمل بنفسه ما له ان يستأجر عادة لم يستحق الاجرة لانه خلاف العرف والعادة كما انه لو استأجر للامور التي جرت العادة بفعله بنفسه التي ذكرت ولا مثل عرض القماش لم يكن من مال القراض بل يكون هو ضامنا للاجرة **قوله** ويبتاع الخ يعني يجوز له شراء المعيب بخلاف الوكيل في الشراء فقط فانه ينصرف الى الصحيح عرفا اذ الغرض تحصيل المبيع غالبا على التام وفي المضاربة الغرض تحصيل الربح وقد يكون في شراء المعيب وله ايضا ان يرد بالعيب او يأخذ الارش في صورة جوازهما مع الغبطة في ذلك اي المصلحة وبالجملة هو منوط بمصلحة الربح وهو ما ذون في كل ما فيه المصلحة **قوله** والاطلاق الخ اذا اطلق العقد مضاربة له ان يبيع بالنقد لا بالنسيئة فانه بمنزلة الوكالة ولانه لا مصلحة في النسيئة لاحتمال حوادث الزمان وتلف المال فيما لا يصح به لم يجز له وضع خاله في معرض التلف ان كان عدم كونه مثل الوكالة في جميع الاحكام كما تقدم وكون المقصود هنا هو الربح فيمكن جواز النسيئة اذا كان الربح فيه مع المصلحة الا انه لما كان في معرض التلف والا مصلحة فيه فتم فيه وكذا لا بد من كونه بثمن المثل وهو ظ فانه لا يجوز البيع باقل من ثمن المثل كما هو للوكيل ايضا ولكن يمكن ان يكون مما يتسامح يجوز خصوصا في المضاربة اذا اقتضت المصلحة بان يباع ويشترى ما يمكن ان يبيع بالربح الكثير وقد يتخيل جواز بيعه باقل من ثمن المثل وايدا على القدر الذي يتسامح عادة لتحصيل مثل هذا الغرض للعلم بان المقصود تحصيل الربح ورعاية المصلحة وهو البيع كان تراضيا وكذا الكلام في نقد البلد الذي جاز البيع فيه وقد يقوى في نحو يع جواز العقد بغير نقد البلد مع المصلحة والظن مع النسيئة ايضا ينبغي بل بغير ثمن المثل معها المامر ولا يضر احتمال التلف في النسيئة ثم وكذا الظ الجواز بالعروض قال في كرة في الحقيقة نوع وكالة وان كان له ان يتصرف في نوع مما ليس للوكيل التصرف فيه تحصيلا للفايدة فان له ان يبيع بالعرض كما له

ان المضاربة م

ان يبيع بالنقد بخلاف الوكيل فان تصرفه في البيع تاما هو بالنقد وقريبا منه في عدة بعد الرد فتم **قوله** والشراء الخ لانها المال المضاربة والموكل في المعاملة فانه ليس بوكيل بان يشتري له شيئا ويبيع بل يبيع هذه الاعيان وان حصل ربح يشترك معه فلو اشترى في ذمة المالك يقف على الاجازة لانه ليس بوكيل فيه فيكون فضوليا فقد يجوز الفضولي يكون وقوفا والا يكون باطلا ويحتمل انه لما اذا المراد ان يشتري شيئا ويقصد الاداء من مال بعينه فكان عقد المضاربة يقتضي ذلك او كان

ارالخبيار وفيشغل ذمة المالك بعمل عليه بغير رضم

ايضا فاما ان يشتري بالعين او في الذمة بمعنى ان يقصد الاداء منه اذا لا مال للمضاربة فتم اذ قد لا يمنع ان يتلف قبل الاداء لمانع غير اختياري **قوله** ولو اشترى الخ اي لو اشترى المضارب شيئا في الذمة لا بالعين المضاربة ولم يضف العقد الى نفسه ولا الى المالك وقع الشراء له بحسب الظ بل الباطن ايضا الا ان يكون قاصدا غير ذلك فيعمل بمقتضاه بحسب نفس الامر وان يعمل به بحسب الظ وان اضافه الى نفسه فهو له وان اضافه الى المالك فيكون نحو ما تقدم على الفضولي او باطلا على غيره **قوله**



ويبطل بالموت الخ يعني انه قد علم انه توكيل فيبطل بموت كل منهما كما لو كان التوكيل بالموت يخرج المال عن ملك المالك ويصير للورثة فلا يجوز التصرف الا باذن جديد منهم وهو
بطلان القراض فيقسم الربح ان كان ويتصرف من حصل له الاذن من المالك قوله وينفق في السفر الخ اي يخرج العامل نفقته المحتاج اليها في السفر الذي اذن
فيه للتجارة ما دام كونه في السفر للتجارة سواء كان مقيما في بلد اقامة عشرة لها ام مسافرا لها في الطريق وسواء كانت التجارة الى سفر قريب دون المسافة ويكون سفرا عرفيا
او لغويا او شرعيا وسواء كانت زايدة على نفقة حضره او ناقصة او مساويا وجميع ما يحتاج اليه الاكل والشرب لنفسه ودوابه وعياله والزاملة حتى القرب والجوالق
اليها او الحاجة فيها الا انه بعد انتهاء السفر يكون من المال والنفقة يخرج من المال فان كانت بغيرها اشياء من الربح تقسم والا فلا سواء حصل ربح ام لا فيكون كلها من اصل
راس المال ولكن مؤنة موته ومرضه تكون من نفسه فانه اذا لا دخل للسفر فيه الا ان يكون معلوما انه لو كان في بلده لم يكن بمرض او مؤنته ومرضه يكون في الحضر في بلده او
ضمن فيمكن حينئذ احتساب الزيادة من المال المضاربة سواء شرط كون النفقة من الاصل او اطلق وفايدة الشرط التاكيد والخروج من الخلاف فانه قيل نفقته بشرط خاصة
وقيل الزايد على السفر من راس المال والشرط على نفسه لان الزيادة هي الحاصلة في السفر اذ لو كان هو في نفسه لو كان له نفقة من ماله والمشهور هو الاول ويدل عليه
عموم صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال في المضاربة ما انفق على سفره فهو من جميع المال فاذا قدم بما انفق من نفسه وما للعموم ولا وجه للثالث والثاني لا يخرج عن وجه
لكن يرده الرواية على انه وان كان له نفقة من ماله الا انه عمل للمالك فكانه اجير ونفقته على المستاجر مع مقتضى العادة مع انه لو لم يكن اجيرا لما كان نفقته فيما له وبالجملة
ليس دليل خصوصا مع معارضته بالشهرة والرواية المعمول بها قيل الصحيح مع ما يظهر من الخلاف ثم لو شرط سقوط النفقة ويكون لنفسه يتبع للشرط وتخصيص من الرواية لدليل
ويسقط النفقة على المال الذي يسافر به فان كان بعضه له وبعضه لغيره على النصف فالنفقة كذلك وكذا ان كان لاثنين غيره وهكذا قوله ولا يصح بالاثمان الموجودة
الخ قد مر هذا الشرط وساير الشروط مفصلا وقد نقلنا اجماعنا في كره على عدم جواز غير النقد المضروب وحيث قال الاول ان يكون من النقد من دراهم ودنانير مضروبة
ومنقوشة عند علمائنا فان كان هذا كما هو فلا اشكال في انه فرق والا فاشكال بل ينبغي عدم الاشكال في الجواز لعموم ادلة القراض وتسلط الناس على اموالهم
لا يضر عدم الاجماع وكون القراض على خلاف الاصل ان سلم فتامل وكذا علم الجواز بالمال المشاع مع بقاء الشرايط لعموم الادلة وحصول الشرايط وعدم المانع
سواء كان المضارب هو الشريك او غيره فان دليل عدم جوازه المقروض كانه الاجماع المفهوم من عبارة كره المتقدمة ولما دليل عدم الجواز بالمشاهد المجهول
كانه الجهل وقد نقل عن الشيخ قولا بالجواز وانه مع الاختلاف وعدم البينة القول قول العامل مع اليمين بل نقل عنه قولا بالجواز في الجزاف وان لم يكن شاهدا
وانه قواه في المخ محتجا بالاصل وبان المؤمنين عند شروطهم فاذا لا اجماع الادليل او اضحا على المنع فالقول به لعموم الادلة غير بعيد وان خلاف المشهور والاحوط
التعيين وكان دليل عدم الجواز بالفلوس هو الاجماع فانه عرض والمراد بغير النقدين المنقوشين المتقوم بهما قال في كره اما الفلوس فلا يجوز القراض بها عند
علمائنا اجمع وهنا يعد الجواز على النقرة محتجا بانها والسبيكة مقويان وفي الكبرى منع واما المغشوشة فالظاهر ان لا مانع من الجواز فيها لما تقدم وعدم صلاحية الغش للمانعية
الا ان يكون غير معلوم ولا يعامل بها وح لا يجوز لذلك واما عدم الجواز بالدين فدليله كانه الاجماع قال في كره ولا يجوز القراض بالدين ولا نعلم فيه خلافا ولا فرق
في ذلك بين كونه في ذمة العامل وغيره لانه غير متعين مملوكا لصاحبه لان في ذمة العامل اي كلي مبهم غير متعين من اموال المديون فعلم الجواز بثمن المبيع بالطريق الاولى
لجهالة الثمن ايضا قوله ويصح بالمغصوب الخ اي يصح القراض بالمال المغصوب لمالكه على الغاصب وغيره اذا كان موجودا معينا حاضرا لحصول الشرايط وعدم المانع فيجري
فيه عموم الادلة قال في كره صح عندنا بالاجماع شرايط الصحة فيشعر بالاجماع ثم الظاهر انه كان المضارب هو الغاصب فبرأ من الغصب بالعقد ويحتمل ان لا يبرأ الا بدفعه
الى بايع المتاع فتامل ورجح الاول في كره بان سبب الغصب والضمان هو التعدي وقد زال بالعقد فتامل واما اذا كان غيره فالتسليم الى المالك باذن المالك قوله والقول قول العامل
امين الخ قد مر تفسيره ودليله واضح ويتفرع عليه جميع ما ذكره الى قوله وقول المالك وعدم التلف والحصة لان الاصل عدم الرد وبقائه بيد العامل وكان الحصة من الربح
تماما للمالك والاصل كونه تابعا للاصل حتى يتحقق فالعامل مدع فعليه البينة فالقول قول المالك مع اليمين وهو ظاهر قوله ويشترط في الربح الشياع اي كل
جزء جزء مشتركا قد مر دليله وهو ان غير الشياع خارج عن مقتضى المضاربة وكانه لا خلاف في هذا الشرط وكونه داخلا في مفهوم المضاربة ويتفرع عليه ما في قوله فلو شرط
الخ وهو ظاهر وكانه لا يحصل الا ذلك فلا يبقى للاخرشيء والاتفاق على البطلان ح وكذا لو بطل لو جعل الربح للعامل فقط ان لم يكن مضاربة صحيحة بل مضاربة باطلة فيكون
له اجرة المثل والربح له فان قصد شيئا منهما وعلم يتبع والا فان قال خذه قراضا والربح لك يحتمل ان يكون قراضا او ان قال خذه والربح لك ينبغي ان يفعله قرضا بل يكون قرضا
هكذا يفهم من كلامهم والظاهر انه لا ضمان ولا يكون الربح له ولا للمالك بل يكون الشارع فاسدا او موقوفا فتامل وان قال والربح لي فيحمل يكون قراضا اوبضاعة والظاهر
انه بضاعة مطلقا وليس للعامل اجرة لانه متبرع وهو ظاهر وقد فصل فيه التفصيل المتقدم فتامل قوله وتعيين حصة العامل قد مر دليله ايضا ومع جهلها فالقراض يكون
للبطلان وكانه لا خلاف فيه ايضا قوله ولو قال الربح بيننا الخ كون مقتضى ذلك كون الربح على النصف هو الظاهر لان الظاهر انه بمعنى جميع ما ربح يكون بيننا فاذا كان
كل جزء بينهما فيلزم المناصفة وكان هذا مما لا خلاف فيه كما قال في الوصية يكون هذا لهما ونحو ذلك قوله ولو شرط حصة الخ لو شرط المالك حصة من الربح
له وحصة لغلامه وان لم يعمل هو واصلا بل العليل فقط وحصة اخرى للمضارب مشاعا صح لزم الاصل وعموم ادلة هذا العقد مثل المسلمون عند شروطهم وعدم
المانع اذ ليس الا كون الحصة لغلامه مع عدم العمل فيلزم اخذ حصة من غير مال ولا عمل وهو باطل اجماعا ولهذا لم يصح حصة الاجنبي بلا عمل ومع العمل يرجع الى كون
العامل اثنين وهو لا يصلح للمانعية لان حصة الغلام هو حصة المالك ايضا كانه جعل للمالك حصة وحصة لغلامه والباقي للعامل فان الغلام المملوك له وهذا
على تقدير القول بملك المملوك اصلا وظاهر او كذا مع جواز تملكه في الجملة فانه لا يملك الا مع تمليك او فاضل الضريبة ونحوهما وليس هذا منهما وان قيل انه
يملك بجميع اسبابه مثل الحر فهو كالاجنبي اما الا ان يكون مقصد المشترط كونه له لا للغلام وان تملك ويشكل ملكية الغلام الحصة مع عمل الحصة عوض العمل
فتامل والظاهر انه كذا لو شرط حصة لغلام العامل ايضا لغير ما مر قوله ويشترط في الاجنبي العمل يعني اذا جعل حصة لغير مملوك المالك والعامل لا بد من
اشتراط عمل له حتى يستحق بذلك الحصة اذ لا مال له ولا فرق في ذلك عندنا بين كونه قريبا مثل الزوجة والولد والوالد او بعيدا ومع اشتراط العمل يكون

رابعًا

مواجهًا الى العاملين فلابد من تعيين العمل والحصة لهما ولو قال للعاملين لكما النصف فيحمل النصف يكون لكل واحد الربع وهو ظ سوا تساويا او تفاضلا عملا عكس
تفاضل الربح للعموم وعدم المانع ولانه يرجع الى اشتراطه حصة كثيرة لعمل قليل او بالعكس وهو جايز مع التراضي فلو لم يشترط عليه العمل مع اشتراط الحصة يكون
قراضا باطلا ويحتمل الصحة وعدم اشتراط العمل لعموم الادلة ولا مانع في الشرع والعقل من اخذ حصة من الربح بلا عمل ومال كما في اخذ الغلام مع القول
بتملكه فان عمله للمالك وياخذ الحصة لنفسه ويحتمل ان يرجع الى كونها ايضا للمالك لانه نماء ماله وهو خلاف الشرط ولانه قد لا يحصل الا ذلك فلا يبقى للاخر شيء
وكذا يبطل لو جعل الربح للعامل فقط اي لم يكن مضاربة باطلة فيكون له اجرة المثل والربح للمالك ان يكون قرضا فيكون الربح له فان قصد شيئا منهما وعلم يتبع
والا فان قال خذه قراضا والربح لك يحتمل ان يكون قراضا باطلا او قرضا فان قال خذه بغير لفظ قراضا يكون قرضا هذا ظ كلامهم والظاهر انه لا ضمان و
يكون الربح له لا للمالك بل يكون الشراء فاسدا او موقوفا الا ان قصد الاذن بالشراء لنفسه وما فهم عدم صحة الربح اذا قصد تصرفه لنفسه فتامل و ان
قال الربح لي فهل يكون قراضا او بضاعة الظ انه بضاعة مط ايضا وليس للعامل اجرة لانه متبرع وهو ظ وقد فصلوا فيه التفصيل المعدم فتامل **قوله** يملك
العامل حصته بالظهور اي بظهور الربح فان المشروط له شيء من الربح وقد ظهر فيملكه للشرط من غير مانع وهو مقتضى ادلة القراض فتامل الا ان لزوم يكونه موقوفا
على سلامة راس المال حتى قبض المال او يسلم على المالك كانه اشارة الى رد من قال يملك بعد القسمة او النض الاول وفي عموم ادلة القراض ولا يملك غير موجود
لان غيرها قابل راس المال من السلعة موجود وحصته فيه مملوك له ويؤيده الشهرة قال في شرح يع هذا هو المشهور بل يكاد يتحقق فيه مخالف ولا نقل في
كتاب الخلاف عن احد من اصحابنا مخالفته ثم قال ونقل الامام فخر الدين عن والده ان في هذه المسئلة اربعة اقوال الرابع ان القسمة كاشفة عن ملك العامل كما
بالظهور ولكن لم يذكر للعامل باخذه منها ويؤيده ايضا انه يورث لو مات العامل بعد الظهور وقبل الانقباض ويدل عليه صحيحة محمد بن قيس في بت قال قلت له في
عبد الله رجل دفع الى رجل الف درهم مضاربة فاشترى اباه وهو لا يعلم قال يقوم فان زاد درهما واحدا عتق واستسعى في مال الرجل كان محمد بن قيس
هو الثقة لانهما اثنان ثقتان وهما مشهوران ولهما اصل ثابت ونقلهما عن الص و واحد ممدوح غير معلوم نقله عنه ع وعلى تقديره يكون حسنة
واحد ضعيف قيل ما نقل عنه ع فالضعف عنه منتف يحتمل الصحيح وهو اقوى وللحسن في الكافي بدل قيس وفيه حسنة لوجود ابرهيم بن هاشم فتامل **قوله**
ولو شرط المريض الخ قد مر ايضا انه يصح القراض عن المريض في مرض موته وان كان الربح اكثر من اجرة المثل وفي المساقاة والمزارعة بحث وفي الفرق تامل **قوله** و
لو انكره اي لو انكر العامل القراض وادعاه المالك واثبته فقال العامل بعد ذلك ان المال قد تلف قبل الدعوى ضمن المال لانه خاين فلا تقبل قوله في التلف ح و
يمكن ان يقبل قوله ولم يضمن اذا ظهر لانكاره وجه وقدم مثله وكذا يضمن الربح بل الاصل ايضا لانه خاين لو اخبر بالربح مجملا او معين قدره او كلامه قال غلطت وما و
تحييت شيئا او غلطت في تعيين المقدار وان قال اقل من ذلك فيؤخذ باقراره ولا يسمع الرجوع لا وكذا الاقارير وعدم سماع الرجوع كساير الاقارير فلا فرق في ذلك
بين اظهارها وجه يمكن ام لا بحسب الظ ويمكن اعتباره اذ قد يظن ان متاعه يباع بكذا وكذا فظهر خلاف ظنه ومثله كثير سوا ابتني في ذلك على سماعه من بعض الفاسد و
كان غلطا او ظن ذلك وغلط او كان كذلك ويعين السوق ويكون اخباره بالربح ومقداره باعتبار انه ان باعه يحصل ذلك فيكون من المجاز المشار فيه فهو صحيح الربح
يع ولا فرق بين ان يظهر لدعواه الكذب وجها كما لو قال كذبت لتترك المال في يدكم ام لا خلافا لبعض العامة حيث قيل قوله في الاول لان ذلك واقع من بعض العاملين
فتامل واما لو ادعى الخسران بعد ان اعترف بعد الربح فيقبل كما في غير هذه الصورة وساير من كان امناء **قوله** ولو اشترى بالعين باذن المالك الخ اي لو
اشترى العامل باذن المالك وعلمه اب المالك فلا شك في صحته بوجود الشرايط على الاب كل لانه اشتراه بما له بعلمه وكيله فيعتق عليه كما اذا اشترى بنفسه او
وكيله غير العامل ولما كان العامل له ربح في عمله وما كان متبرعا في العمل يكون له اجرة المثل حيث منع اخذ الربح هذا ظ المتن ويحتمل عدم شيء لانه تبرع اذ اعلم انه
لا يمكنه اخذ الربح لعتقه ومع ذلك اشترى فهو متبرع في العمل كالوكيل الذي ما اشترط اجرة ولا حصة وبين فائدة الحصة وراس المال قبل القسمة والانقباض
بل ظهور الربح فانه انعتق بعد الشراء بلا فصل ويحتمل ان يكون له مقدار حصته من الربح فتاخذ ذلك المقدار من المالك ان كان الالف ممن اذا منع بعد الشراء
كان ربحا والا فلا اذا اقدمه بشراء اب المالك الذي ينعتق حصة المالك الذي هو الولد عليه لا ينافي تلك حصته من الربح ولما حكم بعتقه وعدم امكان اخذ الحصة
ينتقل الى عوضها بل يحتمل عدم شيء اصلا بناء على تلك الحصة بالانقباض والقسمة ان كان الشراء بجميع المال والا يضمن المالك حصته بعد القسمة ويملك نفس
وبقاؤها على ملكه مع القول بتملكه بالظهور على تقدير وجود الربح وان الربح ح ظ وهو مال الله وان يعلم عتق الاب كله في مثل هذه الصورة الا ان يقال بالسراية
مع شرايطه فيتوجه على المالك عوض الحصة فتامل هذا اذا اشترى باذنه عالما بانه ابوه ويعتق عليه ويلزمه العوض واما اذا اشترى بغير اذنه عالما فيمكن
بطلان البيع بناء على القول بعدم الفضولي لانه بمنزلة الوكيل وفعله مشروط بما ليس له وليست هنا ويحتمل الصحة والعتق كما تقدم لانه في القراض وهو من
افراده خصوصا اذا كان العامل جاهلا او كان الاولى اولى لان الاب لم يدخل فيما ملكه مط ويكون موقوفا على الاجازة على القول بالفضولي فمع الرضا
والقول بالصحة يكون حكمه ما تقدم في صورة الاذن وحكم غير الاب حكمه ممن ينعتق عليه **قوله** ولو اشترى زوج المالكة الخ اي لو اشترى العامل
بعين مال المالكة زوجها باذنها عاملة بطل نكاحها بطل لان البيع صحيح بعموم الادلة المقتضية وعدم المانع وبغير اذنها بطل البيع بناء على عدم جواز
الفضولي فقوله بطل البيع غير مناسب لمذهبه لان مذهبه جوازه ويحتمل الرجوع فتامل وبقاء النكاح لما تقدم ويجيء احتمال الصحة ح لما تقدم من غير موقوف
على رضاها الا بد في البيع فانه لها فمع عدم قبل وبعد لا يصح **قوله** ولو اشترى بانفسه الخ اي لو اشترى العامل اباه صح البيع مط فلعموم فان كان فيه
ربح يعتق ويستسعى الاب في الباقي للمالك ودليله الرواية المتقدمة في مسئلة تملك العامل الحصة بالظهور وهي مع فتوى العلماء بل عدم الخلاف
دليل تملكه بمجرد الظهور ويحتمل الاشتراط بعلم العامل بل باذن المالك وعلمه ايضا اذ يحصل هنا شيء ليس ذلك مقتضى رضا بالقراض وهو انه يلزم ثبوت المال في عين ابي
العامل وجوب نفقته عليه حتى يسعى ويحصل وقد لا يحصل على تقدير ويعطي ويبقى ماله بغير انتفاع بل في معرض التلف بموته ونفقته مع كون غرضه الانماء وتحصيل النفع ولكن الرواية و

ولو اشترى بكذا وكذا

ولو اشترى جارية جاز له وطؤها ان اذن المالك بعده لا قبله على راى ولو تلف بعد دورانه في التجارة من الربح ولو خسر من المائة عشرة ثم اخذ المالك عشرة ثم عمل الساعي فربح عشرة فراس المال تسعة وثمانون الا تسعا ولو اشترى بالعين فتلف الثمن قبل الدفع بطل وان اشترى في الذمة الا ان الزم صاحب المال العوض لو تلف وهكذا دائما ويكون الجميع راس المال وان كان بغير اذنه بطل مع الاضافة ولو فسخ المالك فللعامل اجرته الى ذلك الوقت وعليه جباية السلف لا الانضاض متن

العبارة عبارة فتح قوله ولو اشترى قال في التذكرة اذا اشترى جارية للقراض لم يجز له وطؤها الا باذن المالك لان المال ان لم يكن فيه ربح فان كان فهي مشتركة على احد القولين اذ لم يحصل ليس كما للشريكين وطء الجارية المشتركة فان وطئها العامل ولا ربح فيها وكان عالما حد ويؤخذ منه المهر ويجعل في مال القراض لانه ربما وقع خسران فيحتاج الى الجبر ولو كان هناك ربح قد يفيد نصيب المالك مع بيانه وتفوت عليه ان حملت منه ويثبت لها حكم الاستيلاد وقد دفع الى المالك حصته منها ومن الولد ولو كان جاهلا فلا حد ويكون ام ولد ويلحق الولد بالواطي ولا يمكن التبعيض ولم يحد عنه ثم قال في رواية سبقت في البيع ثم قال ولا يجوز للمالك ان يطأها ايضا سواء كان هناك ربح او لا لان حق العامل قد تعلق بها والوطي ينقصها الى قوله ولم يكن فيها ربح لم يكن للمالك ايضا وطؤها لان انتفاء الربح في المقومات غير معلوم وانما يتيقن الحال بالتنضيض للمال اما لو تيقن عدم الربح فالاقرب انه يجوز له الوطي الى قوله على كل تقدير لا يلزم الحد سواء ظهر ربح ام لا لانه مع ظهور الربح ملكه مع عدم ظهوره تلك الشبهة حاصلة اذ جماعة يقولون بانه ليس للعامل فيه شيء الا بعد البيع الظهور انتهى ثم ان ظاهر المتن انه يجوز للعامل الوطي بعد الاذن بعد البيع يقول بعد البيع ان هنا ملكا للاذن فله ان يطأ او بالوطي ونحو ذلك اما لو قال اذا اشتريت جارية فاذن لك وطؤها لا يصح ذلك حيلة لا ولان الجارية مشتركة او مختصة فيجوز وطئها للشريك باذن مالكها وهنا المالك اذ سبب التحليل محصور في العقد والملك قد قال اكثر الاصحاب بتحليل الامة وحبوها الى احدهما وهذا لا بد منها اذ التحليل لا بد له من ايجاب وقبول القرض ولو عنا الا ان يحمل عليه ايضا على تقدير ظهور الربح تملكه به ويشكل بجواز التحليل بسبب التبعيض وسيجي تحقيقه فلا يكون بمجرد الاذن ولو كان بعد نكاه لاصح الاحوط لذا لا باب له الاخبار وملاحظة الاحتياط في الفروج كما يدل عليه العقل والنقل وجملة ما عام من الاول ولان الاذن قبل البيع لا يؤثر لانه اذن في المعدوم والاذن لا بد ان يكون باذن في شيء يجوز له ذلك اذا لم يخرج الوطي له لغيره اولى وفيه تامل اذ يأذن لا كلية تصدق والبيع غيرها بعد البيع التزام وهذه المسئلة من المشكلات وقد مرت في الوكالة انتهى وكان قوله على راي اشارة الى القول الاخر وهو الجواز بالاذن قبل البيع هو قول الشيخ لرواية الكاهلي عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت رجل سئلني ان اسألك ان رجلا اعطاه مالا مضاربة يشتري له ما يرى من شيء فقال اشتر جارية تكون معك والجارية انما هي لصاحب المال ان كان فيها وضيعة فعليه وان كان فيها ربح فله قلت للمضارب ان يطأها قال نعم وهي ضعيفة لعدم صحة السند الى الحسن بن محمد بن سماعة فان فيه حميد بن زياد وهو واقفي والحسن هو ايضا واقفي وغير واضح الدلالة وفي المتن ايضا شيء فالعمل بها خصوصا في مثل هذه المسئلة مشكل جدا ويحتمل ان يكون اشارة الى الخلاف فيما بعد ايضا فان جواز الوطي بالاذن بعد البيع ايضا محل التامل خصوصا مع ظهور الربح لما مر فتامل الا ان يريد بالاذن التحليل مع عدم ظهور الربح ومع ذلك فيه تامل لان القيمة في المقومات غير مضبوطة وقد يظهر الربح فيما بعد فهذا صريح في ان فيما سبق ان ليس للمالك وطؤها ايضا نعم ذلك صحيح بعد القسمة مع انه يجيء فيه خلاف التحليل قوله ولو تلف الخ الظاهر انه لا خلاف في ان التالف ياخذ من الربح بعد دوران راس المال في التجارة بمعنى انه وقع بيع وشراء لا يبعد السفر بقصده كما هو المتبادر وقال في شرح مقدمة بيع المراد بدوران المال في التجارة التصرف فيه بالبيع والشراء ولا فرق في ذلك بين كون التالف واحدا او متعددا او هو واليه اشار عدم الفرق بين فوت المال بالسرقة والغصب وغيرهما مما يلحقه في يد من عليه الضمان ام لا مثل ان يتلف بامر سماوي او من غيران يكون مضمونا على احد كان التبعيض بالقسم الثاني ولعل الدليل هو ان معنى القراض هو استعمال المال والانتفاع بربحه مشتركا بينه وبين العامل فالغرض منه لا بد من ابقاء اصل المال وتقسيم الربح بعد اخراجه فلا بد من ابقاء المال ثم تقسيم الربح فيلزم كون التالف من الربح وايضا الروايات الدالة على كون الربح بينهما يدل عليه مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال في الرجل يعطى المال مضاربة وينهى ان يخرج به فخرج قال يضمن المال والربح بينهما فان المتبادر من الربح هنا هو الزايد على اصل مال التجارة فلا بد من اخراج كله الا ان الذي يكون في مقابلة التالف يكون بينهما مثل الربح المشترك واما اذا تلف قبل دورانه في التجارة بالمعنى المتقدم بان اخذه العامل فتلف قبل ان يشتري به شيئا من غير تفريط ففيه تامل لاحتمال اخراجه ايضا من الربح ايضا لما تقدم وعدم الاتصال وعدم الدليل على خروجه بعده بالاجماع بقي الباقي ولان معنى كون الربح بينهما الذي هو الغرض من القراض بالنص والاجماع هو الحاصل من المال الذي وصل واستعمل في راس المال الذي يخرج اولا هو المستعمل في التجارة وكونه مال التجارة وهو حقيقة انما يصدق بعد الدوران لا قبله ولعموم ما تقدم من الاخبار فانه لو كان مطلق التلف اخذا وما خوذا من الربح ينبغي ان يقول في الروايات مثل صحيحة محمد بن مسلم والحلبي والربح بينهما ان يخرج ما تلف قبل المعاملة ثم الربح بينهما فان الربح صادق من غير شك على جميع ما زاد على راس مال المعاملة بل الذي يستعمل بالفعل بل على الزيادة في كل معاملة معاملة فيجعل المجموع معاملة واحدة وينسب الربح اليه للاجماع الا كان يمكن اخراج راس كل معاملة معاملة وتقسيم ربحه فلا شك انه الزايد على راس المال كله وان فات منه معا ضعفه قبل الاستعمال انه ربح وان الزائد مثل التالف في بعضه قبل ذلك لظاهر جميع الروايات وهو دليل هذا انتهى ولان العامل ملك الربح بالظهور على ما تقدم وانه مشترك بينهما بالاتفاق والاصل برائته وعدم خروج ماله عن ملكه وهو واعلم انه لا يتوهم هنا فوت الجميع مع بقاء القراض فانه معه لا الا ان يشتري في ذمة المالك مع اذنه كما سيجيء قوله ولو خسر الخ اي لو كان مال القراض مائة وخسر عشرة ثم اخذ المالك عشرة وان ذلك حيث ان القراض جائز ثم ربح بثمانين فراس المال الذي يخرج هو تسعة وثمانون ثم الباقي ربح يقسم بينهما على ما شرطا لان الخسران الذي كان يجب جبران كله من ربح الا بقدر لانه الباقي بعد راس مال فاذا اخذ المال العشرة فقد اسقط جبر تلك العشرة وهو واحد تسع من واحد فانجبره على التسعين فعلى كل عشرة ذلك فيخرج راس المال تسعة وثمانون الا تسعا لانه سقط جبر الخسر المأخوذ من التالف هو واحد تسع فبقي من العشرة تسعة الا تسعا واذا ضم الى الثمانين الباقية يصير تسعة وثمانين الا تسعا وهو ظاهر قوله ولو اشترى الخ اي لو اشترى العامل بعين مال المضاربة فتلف العين قبل دفعه الى المشتري كله بطل القراض والعقد ولا ضمان عليه مع عدم التفريط لان تلف العوضين قبل القبض موجب لبطلان العقد بالاتفاق واذا لم يكن تفريط لا ضمان وكذا لو اشترى في ذمة المالك باذنه لزمه العوض فان تلف الذي عند العامل فاتى الذي اذا دا العامل او فاعمنه دفع المال للمضارب لزمه عوض اخر وهكذا او يكون جميع ما تلف راس المال فيخرج من الربح ثم يقسم على ما شرطا وان كان بغير اذنه بطل العقد بناء على ان الفضولي لا يكون موقوفا على الاجازة فلا يلزم هذا ان اضاف البيع الى المالك وقصده بالنية وقبل ذلك منه نقول يبطل مع الاضافة يحتمل ان تامل وان اضاف الى نفسه او مقيل عنده المجلس اللفظ له ينبغي ان يفعل ما يخلصه عنده وما في نفس الامر قوله ولو فسخ الخ لما كان عقد المضاربة جائزا يجوز لكل واحد فسخه اذا

ولو ضارب العامل باذنه صح والربح للثاني والمالك وبغير اذنه لا يصح والربح بين المالك والاول وعلى الاول للثاني اجرة الثاني ولو خسر بعد القسمة الربح رد العامل اقل الامرين وكل موضع تفسد فيه المضاربة يكون الربح للمالك وعليه الاجرة متن

فسخ المالك بقوله فسخت القراض او رفعته او ابطلته او ما ادى هذا المعنى او بقوله للعامل لا تتصرف بعد هذا او قد ازلت يدك عنه او بانتزاع المال من العامل فينفسخ القراض وكذا بيع المال بقصد ذلك لا بقصد اعانة العامل فانه لو كان ذلك فسخ القراض بطل العقد فان كان هناك ربح يقسم بعد اخراج راس المال للمالك وان لم يكن ربح فعليه اجرة عمل العامل الى حين الفسخ للعامل وعليه تجب جمع الاموال المتفرقة عند المعاملين ويجب عليه الانضاض هذا مجمل المتن قال في التذكرة قد بينا ان القراض من العقود الجايزة من الطرفين كالوكالة والشركة بل هي عينهما فانه وكالة في الابتداء ثم تصير شركة في الاثناء فلكل واحد من المالك والعامل فسخه والخروج منه متى شاء ولا يحتاج فيه الى حضور الاخر ورضاه لان العامل يشتري ويبيع لرب المال باذنه فكان له فسخه كالوكالة الى قوله اذا ثبت هذا فان فسخا العقد او احدهما فان كان قبل العمل عاد الفسخ الان الى المالك في راس المال ولم يكن للعامل ان يشتري بعده ولا شيء له وان كان قد عمل فان كان المال ناضا ولا ربح فيه اخذه المالك ايضا وكان للعامل اجرة عمله الى ذلك الوقت وان كان فيه ربح اخذ راس ماله وحصته من الربح واخذ العامل حصته منه وان لم يكن المال ناضا فان كان دينا بان باع نسيئة باذن المالك فان كان في المال ربح كان على العامل جبايته وبه قال الشافعي وابو حنيفة وان لم يكن هناك ربح قال الشيخ يجب على العامل جبايته ايضا وبه قال الشافعي انتهى لا يخفى ان الحكم باجرة عمله على تقدير كون المال ناضا بلا ربح مشكل خصوصا اذا كان الفاسخ هو العامل باختياره فان ما تقرر له هو الربح على تقدير وجوده فاذا لم يوجد العقد مما يقتضيه وفسخ فلا وجه للاجرة لانه كان هو الفاسخ اصلا وكذا ان كان الفاسخ هو المالك فانه لم يرض العامل لان العقد جايز وانما شرط له هذا الربح لا ربح ولا يجب عليه ابقاء المال الى ان يحصل الربح هذا الغرر وقد لا يحصل الربح اصلا فلا يفسخ بل يلزمه الاجرة وهو تكليف اخراج مال عن يد شخص بلا دليل نعم قد يتصور له الاجرة اذا كان العقد موجلا باجل وفسخ المالك قبله وكان مما يتوقع الربح ولو في اخر تلك المدة واما وجوب الجباية على تقدير بيعه نسيئة باذنه فما نجد فرقا بين وجود الربح وعدمه نعم يمكن ان يقال لو طلب هو الربح كلف بالجباية اذ قد لا يحصل جميع ما يدعى الناس ولا يتم الربح فان اراد الربح فلا بد له من الجباية كالانضاض في صورة كونه عروضا مع ظهور الربح فالظاهر انه ليس له جبره على ذلك وكذا ليس للعامل جبره على جبايته وانضاضه بعد الفسخ الا ان يدعي حصول الربح فيجوز ذلك ح غير بعيد لكن الظاهر ان للمالك تعيين الناظر مع ان يكون الوكالة مع بطلان القراض باقيا الا ان يقال انه لعل تقدير عدم جبايته بصير الربح المشترك مما يشكل فيه فهو مكلف بجمع المال الا انه يمكن ان يقال انه قد يسقط حقه بعفو او نحو هبة من المالك فيمكن ان يقال لا يجب القبول ولكن تكليفه بجمع ماله ومال الغير لاحتمال وجود ماله فيه مشكل ثم وجعل تكليفا لكلية اشهر جعل مال المالك في ايدي الناس فيجب ان يجعل بحيث يصل اليه اهله وفيه منع خصوصا اذا كان الفاسخ هو المالك لانه عقد جايز وينفسخ بالفسخ والاصل براءة الذمة عن تكليف الجمع وغيره بعده نعم يمكن ان يكلفهما بالجمع او جعل تحت المتعاملين بحيث يجب عليهم تسليم جميع المال الى المالك بغير شركة للبراءة عن حصة الربح او غيره واما وجوب الانضاض اذا كانت الاموال عروضا بمعنى كونه من غير جنس المال الذي اخذه ولو كان احد النقدين في المال النقد الاخر او كان صحيحا او الموجود مكسرا بمعنى جعله من ذلك الجنس الذي اخذه ولو كان بجعل المكسر صحيحا تغير احد النقدين بالاخر ولو كان بالمال ربح نفيه تحو ان العقد اصل براءة الذمة يقتضي العدم خصوصا اذا كان الفسخ من جانب المالك لكن ينبغي اشتغاله شرعا ان كانت مصلحة وابراء ويمكن سقوطه ببعض الاسقاطات والاعراض كما في سائر الاموال المعرضة فتامل والظاهر انه لا يجب على المالك ايضا تمكينه من الانضاض على تقدير المناسبة اذ قد لا يا منع ولكن مع ظهور الربح ادعواه ينبغي ان يكون له ذلك مع انضمام امين اليه كما اشرنا اليه فتامل قوله ولو ضارب الخ اي لو ضارب عامل المضاربة شخصا اخر فان كان باذن المالك صحت المضاربة الثانية والربح يكون بين المالك والمضارب الثاني وجعل مجموع الحصة التي له للثاني والباقي للمالك كما كان معه وجعله يصير هو وكيلا للمالك بايقاع عقد المضاربة بالحقيقة يكون فسخا لعقد نفسه وعقد بوكالة المالك لغيره كما في صورة منع الموكل ووكيله الاخر مادام كل منه بالمضاربة بما بعده مضاربة فهو وكيل محض ح لا بد ان يكون الايقاع بقصد كونه مضاربا للمالك لا لنفسه والا لم يصح لان المضاربة لا بد ان تقع من مالك راس المال او وكيله وهو واضح من تعريف المضاربة وان كان بغير اذنه فلا يصح قد عرفت وجهه ايضا لكن قوله والربح بين المالك وبين الاول محل تامل لان الواقع الشراء من الثاني وهو غير ماذون فيقع العقد باطلا وعلى تقدير جواز الفضولي واجازة المالك فينبغي ان يكون الربح للمالك فقط فلا شيء له ومع ذلك عليه اجرة عمل الثاني ان اشترى بعين ماله لانه نماء ماله ولا حصة للمضارب الاول لانه انما يستحق الحصة بالعمل ولا عمل له فهنا فلا شيء له ومع ذلك الاجرة على الثاني الا ان يقال ان الثاني وكيل الاول ويمكن ذلك فيكون الحصة له بشرط كون عقد المضاربة مشتملا على تجويز المعاملة بالوكالة ايضا فتم على الاول اجرة الثاني هو اذا لم يكن عالما بالفساد واما مع علمه بالفساد وعدم الاستحقاق فلا شيء له فتامل واما اذا عين بعض الحصة له فيكونان عاملين للمالك واحد فلا بد من جعل وكيل المالك بكون الحصة لكل واحد بجعله فلو لم يكن وكيلا وجعله شريكا لنفسه فالظاهر البطلان ح ايضا فتامل قوله ولو خسر الخ اشارة الى كون الربح وقاية لراس المال وان كان الخسران بعد القسمة بان يحصل ربح فقسم ثم حصل في معاملة اخرى خسران فلا بد من جبره فلو صبر المالك حتى يجبر باخرى فهذا فيها والا فلو انه ربح العامل باقل الامرين من حصته من الربح التي اخذها وما فات يعني ينظر الى ما اخذ من الربح والذي فات من راس المال فان كان ضعف حصته فيوخذ تمام حصته لان يضيفه على حصته فان كان اكثر لا يوخذ الا ذلك اذ لا يكلف باكثر من عين الربح وان كان اقل فيوخذ بالنسبة فلو كان نصف الربح فيوخذ منه نصف حصته وهو ظ قوله وكل موضع الخ كون الربح للمالك في صورة فساد عقد المضاربة بناء على كون وقوع العقد على العين والعمل بالاذن المفهوم ضمنا في العقد والظاهر انه لا خلاف في ذلك بين المسلمين في المضاربة قال في التذكرة القراض الفاسد له حكم انفرد وهو صحة تصرف العامل ونفوذه لانه اذن له فيه فوقع بمجرد اذنه وان كان فاسدا كما لو وكله وكالة فاسدة ونص فانه يصح تصرفه وهو دليل ما قدمناه من حصول الاذن في الوكالة الفاسدة فانك قد عرفت مرارا انه لا وكالة مخصوصة عن غيره قريب عن كره ولا يحتمل حمل كلامهم على الرضا بعد العقد مع القول بالفضولي اذ كلامهم صريح في الاول وايضا الظاهر حصول اجرة المثل للعامل وتوقف على عدم علمه بالفساد والحكم بعدم الاجرة والحصة والاول الاجرة له لانه متبرع وايضا قد استثنى منه ما اذا كان سبب البطلان اشتراط عدم الحصة للعامل بان قال ربح لي بان لا حصة لك ويكون الربح لي فقط وان قلنا انه اجارة فاسدة لانه متبرع كما استثنى مثل هذه الصورة في الاجارة والمساقاة والمراد عدم... يمكن ان



قبله

فينبغي المالك ... العامل ... وان فسخ صح

ع اعراضه عشرة

# المقصد السابع في الوديعة وهي عقد جائز من الطرفين يبطل بالموت والجنون متن

مما لو صح لو تعذر علمه بالحكم بانه لا حصة له ولا اجرة ايضا لحق بصحيح قولهم لانه متبرع بخلاف ما اذا اعتقد انه وان لم يكن له حصة ولكن له اجرة المثل فلا تبرع فيمكن
الرجوع اليه القبول منه ما قال فتامل ويمكن الاقل من اجرة المثل مما رضي لما تقدم مرارا على القول بلزوم الاجرة في كل صورة يكون ما عين له شيئا معلوما وهذه
من غيره لك او حيه **قوله المقصد السابع في الوديعة** هي لغة ... لما قال في كره وهي في عرف الفقهاء عبارة عن عقد الاستنابة في الحفظ ثم قال لا بد
من ايجاب وقبول فالايجاب كل لفظ دال على الاستنابة باي عبارة كان ولا ينحصر في لغة دون اخرى ولا في عبارة دون اخرى ولا يفتقر الى التصريح بل يكفي التلويح والاشارة
والاستعطاء والقبول قد يكون بالقول كل لفظ دال على الرضا بالنيابة في الحفظ باي عبارة كان وقد يكون بالفعل وهل الوديعة عقد براسه او اذن مجرد اقوى
الاول اعلم انه لا يظهر عندي لهذا الخلاف ثمرة ويفهم من شرح عد ان الفائدة انه ان كان عقدا لا بد من كون القبول باللفظ الاولى ومن كره ايضا يفهم ذلك لكن
نقل عن بعض الشافعية انه ان كان عقدا فولد المودعة وديعة كالام وان كان مجرد اذن فلا بل لا بد من اذن جديد او الرد فان الولد امانة شرعية
شرعية وايضا قال ان كان عقدا لم يضمن الصبي والمجنون المودعان الا ضمانا ولكن قال الحق الضمان مع الاتلاف مط مثل الاكل والاتلاف فتامل فان الاصل يقتضي
[على الاتلاف مط] مع ان المالك سلط غير المكلف ويمكن الفرق بالتمييز التام وعدمه مع الاعلام بالضمان وعدمه ويمكن ان يقال يجوز مع كونه عقدا كون القبول بالفعل كما في الوكالة
والمضاربة وايضا قد عرفت ان الايجاب ايضا ليس بلازم ان يكون بلفظ صريح بل يكفي الاشارة والتلويح مصرح به في شرح يع ايضا مع ذلك قال مقتضى العقد كون الايجاب
والقبول بالقول والظ انه يكفي ما يدل على الاستنابة بقولها امثالها وقال مجرد اذن في النيابة او انه لم يقبض ويقبل بما يفيد القبول بعد ما يدل على الايجاب يكفي في القبول
[اللفظي] ومعه يشكل مط فتامل فيما قال في شرح يع قوله فلو طرح الوديعة عنده لم يلزمه حفظها اذا لم يقبلها المراد بالقبول هنا القبول الفعلي خاصة لان القبول عنه كان يتحقق [في شرح]
الوديعة قطعا بل لا بد معه من الايجاب لم يحصل هنا بمجرد الطرح اذ الظ ان هنا ما يفيد ذلك مثل تسمية وديعة فانها لغة بل شرعا ايضا هو المال المودع والغالب انه
[اللفظي] هنا بالطرح ما يفيد الاستنابة مع القبول يحصل الوديعة لما مر من عدم حصره في التصريح باللفظ وان لم يكن كذلك فلا كان ينبغي التفصيل فتامل ونقل في كره عن بعض العلماء
في كره عن بعض العامة انه اذا كان الايجاب بلفظ اودعتك او شبهه مما عليه صيغة العقود وجب القبول لفظا وان قال احفظه ونحوه لم يفتقر الى القبول كالوكالة ثم
في شرح يع وهو كلام موجه فانهم يجعلون الظ انه لا فرق اصلا وانه يحصل بكل ما يدل على الايجاب والقبول لفظا وغيره للاصل وحصول المقصود وهي لو مما بالاستنابة
فيهما كما صرح به في كره وغيرها ثم انه قد يقتضي الوكالة ولجيب بانه يجوز التزام كونهما وكالة باعتبار النيابة في الحفظ دون الاذن في التصرف وبان المراد كون المقصد منها الحفظ [التعريف المذكور]
فقط وليس في الوكالة ذلك والا يكون وديعة ثم ان العقل والنقل دل على جواز الاستنابة وقبولها وانه حسن فانه من قضاء حاجة المؤمن وادخال السرور وقد ادعى الاجماع
في كره وغيرها على الجواز بمعنى عدم الحظر والظ انه لا كلام في رجحان القبول مع عدم المانع من عدم الثقة من نفسه وعدم الاعتقاد بحفظه كما هو قاله في كره ولو كان قادرا
على الحفظ واثقا بامانة نفسه استحب له القبول لما فيه من المعونة على البر وقضاء حوائج الاخوان ولو لم يكن هناك غيره فالاقوى انه يجب عليه القبول لانه من المصالح العامة
وبالجملة القبول واجب على الكفاية وفي كون القبول مط معاونة على البر تامل ثم في الوجوب تامل لانه تكليف لا يخ عن صعوبة واشكال كما سيجيء فايجابه بمثل الدليل المذكور
محل تامل وايضا ايجاب حفظ مال الشخص على آخر بلا اجرة وعوض يحتاج الى دليل قوي وكونه من المصالح العامة بحيث يجب على الناس كلهم ذلك غير ظ نعم قد يضطر الانسان
الى الايداع فيمكن ايجاب مثله باجرة ليتم به المعاش كما في ساير الامور التي عدت من الوجوب الكفائي ويشعر به كلام كره حيث قال مستدلا على جوازها ولان الحكمة تقتضي [ولكن]
تسويغها فان الحاجة قد تدعو اليها لاحتياج الناس الى حفظ اموالهم وربما تعذر ذلك عليهم بانفسهم اما لخوف او سفر او عدم حرز فلو لم يشرع الاستيداع لزم الحرج
المنفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج مع ان الحرج ... وايضا بقوله لانه من المصالح العامة ولكن في افادته الوجوب بلا عوض تامل فتامل ثم
انه يمكن وجود الاحكام الخمسة فيها الوجوب مع الضرورة وعدم المعارض والحرام مع الضرر لنفسه ولغيره وعدم امانته واخذها مع عدم قصد الحفظ والامانة والاعتماد
ما مع عدم ذكره وما سيذكره والكراهة مع احتمال الخيانة والضرر البعيد وبدون طلب المودع مع استحبابها في الجملة والاباحة لا تحضرني ثم لا خلاف في كونه عقدا جائزا
غير لازم فيجوز لكل واحد فسخه بالاجماع وانه يشترط في المتعاقدين التكليف فلا يصح الايداع الا من مكلف فلو اودع الطفل او المجنون يجب ردها الى الولي كالغصب ويكون
حكمها حكم الامانة الشرعية فيضمن القابض مط فرط او لم يفرط فلا يخرج من الضمان الا بالرد الى الناظر في امرهما فلو رد اليهما لا يخرج عنه قاله في كره وكذا لا
يصح الا عند مكلف لان غيره ليس من اهل الحفظ فلو اودعهما لا يضمنهما لان المالك سلطه وعرض ماله للتلف قال في كره ولو اتلف الصبي والمجنون فالاقرب عندي
ان عليهما الضمان لانهما اتلفا مال الغير بالاكل وغيره ضمنا كغيره ويؤيده على اليد ما اخذت حتى تؤدي ولكن ان صح فاعم ويخصص بدليل ويحتمل عدم الضمان مط لان
المالك سلطهما على اتلاف ماله كما لو اقرضهما او باعهما او اقبضهما واتلفاه لم يكن عليهما الضمان والاصل براءة الذمة فتامل وقال ايضا لا بد من كونهما جايزي [وعند التفصيل السابق]
التصرف فلا يصح الايداع عند السفيه ولكن قال الاقرب عندنا جواز استيداع المفلس وهو حسن اذ له صلاحية الاستيداع فان الفرض ذلك فان الفلس لا يخرجه عن الاهلية وهو ظ فلو اخذ
الوديعة من السفيه يجب ردها الى الولي او الناظر كما في الصبي والمجنون ولو اودع يحتمل عدم ضمانه مط لان المالك مفرط في تسليطه والضمان مط لحديث على اليد ما اخذت
ولانه قابل للامانة والحفظ فان عدم حفظ ماله لا يستلزم عدم حفظ مال الغير والتفصيل المتقدم في كره في الصبي والمجنون والظ انه لا ينبغي هنا الحكم بالضمان مع الاتلاف
قد مر في بحث الحجر فتذكر ويجيء هذه البحوث في العبد مع عدم اذن السيد والظ ان الضمان في صورة ثبوته يكون في ذمته يتبع به لو كان ماذونا في الاستيداع قاله في كره قوله
تبطل بالموت والجنون وجه البطلان على تقدير كون الوديعة اذنا واضح وكذا على تقدير العقد ايضا فانه جائز اجماعا ولانه عقد وكالة خاصة وقد ثبت بطلانها به ولان المال
انتقل الى غيره بالموت فلا يصح التصرف الا باذن المالك وهو الوارث وكذا بالجنون يخرج عن صلاحية الاذن والتصرف فهو كالميت وكذا الاغماء وجميع ما يبطل به العقود
الجايزة وعلى تقدير البطلان يصير المال امانة شرعية بيد المستودع ان كان الميت او الخارج عن صلاحية الايداع هو المالك فيمكن وجوب الرد الى الوارث فط وجوبه
او جوازه ان لم يعلم الانحصار فيه ولا يجوز مع الشك انه وارث ودليل الاول الاصل عدم وارث آخر مع العلم باستحقاق الموجود ولا يعارض باصل عدم استحقاق الكل [في وجوبه]
الاستحقاق واضح ودعوى الاجماع في كلام البعض عدم الوجوب بل عدم الجواز مع عدم العلم بالحصر وهو محل التامل وايضا الظ انه يجوز الحمل الى الرد فلو تلف ليس فيه ضمان

عبط ظاهر

كتاب الوديعة

**ولا بد من الايجاب وهو كل لفظ يدل على الاستنابة في الحفظ ولا يشترط القبول لفظا ويجب حفظها بما جرت عادتها بالحفظ ويختلف الحرز كالصندوق للثوب والنقد والاصطبل للدابة والمراح للشاة ولا يجب الحفظ لو طرحها عنده من غير قبول او اكره على القبض متن**

الظاهر انه يجب بمنزلة الاعلام فاذا طلب يجب الرد فافهم ايضا الظاهر انه لا يجب الا بالطلب لانه غير غاصب لكن لا يتصرف الا للحفظ فقط وقال في شرح يجب المبادرة الى الرد ولا فرق بين علم المالك وعدمه فيضمن بالتأخير مطلقا الا ان يكون مجهاعليه ذلك لان ليس كك كما اشار اليه في كنز العرفان ان كان المستودع وجب عليه ارده تعيها الى الودع فيكون في يده امانة شرعية فتأمل **قوله** ولا بد من الخ بل كل ما دل على الاستنابة في الحفظ وقد مر تحقيقه وعدم اشتراط اللفظ وكذا القبول بالطريق الاولى **قوله** ويجب الحفظ الخ الظاهر انه لا خلاف في وجوب الحفظ بعد القبول مطلقا لانه وفاء بالعقد ايتان بالشرط مع ان تركه مستلزم لتضييع المال الممنوع عنه والعقل فيه ايضا يحكم به لانه استئمن فخص بقبول فتركه اضاعة مال الغير بعد القبول وكذا الحفظ بما جرى الحفظ به عادة فان الامور المطلقة الغير المعينة في الشرع يرجع فيها الى العرف والعرف مع عدم تعين كيفية الحفظ يجب ان يحفظها على ما يقتضي العرف حفظ مثل تلك الوديعة بان يحفظ الدراهم في الصندوق وكذا الثياب والدابة في الاصطبل البيت الذي هو الماوى والمراح للشاة اي الموضع الذي عد لكونها فيه ليلا ونحو ذلك فان خالف ما هو المعتاد في العادة في الحرز اثم وضمن في المسألة ايضا محتمل ان الاعلى ايضا فتأمل ثم ان في بعض هذه الامثلة تاملا اذ الدراهم لا يحفظ دائما في الصندوق ولا الثياب فهو ظاهر واما مع التعيين فيجب حفظها على ذلك الوجه قال في كره ويجب على المستودع اعتماد ما امره المالك في كيفية الحفظ فاذا امره بالحفظ على وجه مخصوص فعدل عنه الى وجه اخر وتلفت الوديعة فان كان التلف بسبب الجهة المعدول اليها ضمن وان كانت المخالفة تقصيرا او لو حصل التلف بسبب اخر فلا ضمان هذا اذا لم يتحقق المستودع التلف لو امتثل الامر اما اذا تحقق التلف بالامتثال فخالف للاحتياط في الحفظ فاتفق التلف فلا ضمان لانه محسن وما على المحسنين من سبيل للاية وحكم ايضا بانه لو فعل ما هو الاحرز للاحتياط لا يضمن بل ذلك وان كان مخالفا لما عينه المالك مثل ان قال لا تقفل الصندوق فتحت اسلك موضعه قال فالاقرب عدم الضمان ونقل عن الشافعية وجها اخر بالضمان كما عن مالك لانه وجود على الصندوق تنبيه على نفاسة فيه وموهم للسارق بنفاسة ما فيه فيقصده قال وهو غلط ثم قال وكذا الخلاف فيما لو قال لا تقفل الا قفلا واحدا او تقفل قفلين او قال لا تغلق الباب فتغلق لا خفاء في ان هذا الكلام يدل على ان مجرد المخالفة ليس بسبب للضمان بل هو مع التلف بسببها ويدل عليه ايضا ما نقلنا عن كره في شرح قوله فيجب سقي الدابة وهذا غير بعيد للاصل والاية والاخبار الكثيرة الصحيحة المعتبرة الدالة على عدم الضمان عموما كما سيجيء وخرج ما تحقق التلف بسبب المخالفة بدليل بقي الباقي ولانه ما تلف بسببه فلا معنى لتضمينه ومجرد مخالفته التي لا تجوز اذا لم تؤد اليه لم يصر سببا للضمان للعقل ولا نقل صريحا يا فيه ولكن يظهر من شرح الشرائع ومن كره غيرها ايضا خلاف ذلك قال في كره اذا صارت الوديعة مضمونة على المستودع اما بنقل الوديعة واخراجها من الحرز او باستعمالها كركوب الدابة ولبس الثوب او بغيرهما من اسباب الضمان ثم انه ترك الخيانة ورد الوديعة الى مكانها وخلع الثوب لم يبرأ بذلك عند علمائنا اجمع ولم يزل عنه الضمان ولم يعد امانة وبه قال الشافعي لانه ضمن الوديعة بعدوان فوجب ان يبطل الاستئمان كما لو جحد الوديعة ثم اقربها وقال ابو حنيفة يزول عنه الضمان الخ فبين ظاهر هذين الكلامين تدافع ظاهر اذ فهم من الاول ان المخالفة المالك من حيث هو غير موجب للضمان ليس سبب الضمان وقال انه تقصير وانه سبب للضمان حيث قال السبب الجامع لموجبات الضمان هو التقصير في قوله وهو سبعة الخامس المخالفة في الحفظ وقال ايضا اعلم ان الوديعة تستتبع امرين الضمان عند التلف والرد عند البقاء لكن الضمان لا يجب على الاطلاق بل انما يجب عند وجود احد اسباب ويظمها شيء واحد هو التقصير ولو انتفى التقصير فلا ضمان لان الاصل في الوديعة انها امانة محضة لا يضمن بدون التعدي او التفريط ثم نقل الاخبار من طريق العامة والخاصة منها حسنة زرارة قال سئل الصادق عن وديعة الذهب والفضة فقال كلما كان من وديعة ولم تكن مضمونة لا يلزم وحسنة الحلبي عن الصادق قال صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان وغيرهما من الاخبار الكثيرة ولان الله تعالى سماها امانة والضمان ينافي الامانة الى قوله ولا يظهر لهم مخالف فكان اجماعا وبالجملة ظاهر الادلة يقتضي عدم الضمان الا بالتلف في صورة المخالفة ايضا بسببها وامر معلوم اميننا اذا عاد الى ما امره الامانة ثبت الخروج عنه مثل الانكار ثم الاقرار ونحو ذلك الا ان يثبت الاجماع الذي ذكره بحيث لا يكون بينه وبين غيره مما نقلناه انفا ونقله ايضا منافاة فتأمل ويمكن ان يقال المقصود في الاول هو وضع اليد على غير وجه شرعي مثل الركوب واللبس فانه لا شك يصير هذا اليد غير شرعي لانه غير ماذون فيكون ضامنا حتى يثبت الامان من المالك ما بوضع على يده ثم الاخذ امانة او القول بهذا والضمان باليد ثانيا او استصحابا الضمان على الاحتمال القريب بخلاف الصورة المخالفة للمالك في الحرز فانه تقصير في الحفظ وليس بتصرف ووضع يد عدوانا فتأمل فيه وكذا التقصير بعدم السقي والعلف تركه لا يصلح وضع لليد ويقال مخالفة المالك وعدم حفظها من اسباب الضمان مطلقا والمقصود في الكلية ذلك فتأمل فيه فيه ما فيه ولا يدل على الكلية رواية محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى ابي محمد رجل دفع الى رجل وديعة فوضعها في منزل جاره فضاعت هل يجب عليه اذا خالف امره واخرجها عن ملكه فوقع هو ضامن لها ان شاء الله وهي صحيحة لكنها مكاتبة ولم تدل الا على الضمان مع التلف في بيت جاره مع مخالفة المالك فهو ظ وايضا يدل الكلام كره السابق على ان المخالفة اذا كان للاحتياط على الوجه الاولى بزعم الودعي لا يكون سببا للضمان مط وهو ايضا محل التامل لان المالك غير راض بل نهى عن ذلك الفعل فكيف لا يكون ضامنا خصوصا اذا كان في المخالفة مما يمكن ان يكون هو السبب كما اشار اليه المالك فتأمل وقال ايضا في كره السبب الجامع لموجبات الضمان هو التقصير فلا بد من الاشارة الى ما به يصير المستودع مقصرا وهي سبعة نبينها في مباحث ينكر لكل سبب بحثا الاول الانتفاع بالوديعة مثل لبس الثوب وركوب الدابة الثاني ايداعها من غير اذن الثالث نقل الوديعة كك الرابع التقصير في دفع مهلكات الوديعة الخامس المخالفة في كيفية الحفظ لعل السادس الضياع السابع الانكار والجحود والامتناع من الرد والتاخير وهذا الكلام صريح في كون المخالفة سببا للتقصير فيشكل التوجيه وتخصيصه بما لم يرد انه الحوط والاحرز كما يظهر من ظ كلامه بعد كما نقلناه من مخالفته على وضع نهي المالك عن الصندوق بحت الراس وغلق باب البيت ونحوهما **قوله** ولا يجب الخ يعني لو وضع المودع الوديعة عند شخص يريد ايداعها اياه بحيث فهم كون مراده الايداع مو ظ في مثل هذا المقام سيما الاتيان بلفظ ما تراجع الى الوديعة وما يقابلها ذلك الشخص لم يجب على ذلك الشخص حفظها ولا يصير للمودع عيادا وان لم يرده ولم يتكلم فالم يقبل قولا او فعلا واذا قبل ذلك صار ودعيا يجب عليه ما يجب على الودعي سواء وجد من المالك الموضع لفظ صريح او تلويح واشارة مفهمة دالة على كونها وديعة اذ قد عرفت ان الايجاب والقبول ليسا بمنحصرين في اللفظ الصريح بل يجوز بالتلويح والاشارة والفعل صرح به في كره وشرح يع ايضا على ان الظاهر من القبول هو القبول القولي فقوله في شرح هذا المراد بالقبول هنا القبول الفعلي خاصة لان القبول اللفظي غير كاف في تحقق الوديعة قطعا بل لا بد معه من الايجاب ولم يحصل هنا بمجرد الطرح

لا تقفل وتقفل او قال ...

فهم من الاول ان

ويجب سقي الدابة وعلفها بنفسه او بغلامه ولا يخرجها من منزله للسقي الا مع الحاجة

نظر الى شرح حكم الرتبة

نعم واما الفعل فقد عرفت انه يجب معه الحفظ سواء تحققت به الوديعة ام لا حيث يحصل القبول الفعلي هنا انما يجب حفظها لا لانها وديعة شرعية الخ محل التامل الماثر

ايضا اذا لم يكن وديعة يكون امانة شرعية يجب ردها في الحال ... او وضع اليد على مال الغير على وجه شرعي بدون اذن المالك هل لا امانة الشرعية

نفرض على ما عرفت به ذلك فرض الطرح بحيث يفهم انه اراده به حفظه عن طرحه عنده وان كان بعيدا جدا فاذا تصرف فيه بقصد الرد والحفظ يجب حفظه ويكون ما

امانة شرعية فتم وكذا لا يجب الحفظ على من اكره على القبض فان الوديعة بل مطلق وجوب حفظ مال الغير مقيد بما اذا وضع اليد عليه من غير اكراه خصوصا عن المالك

وهو تقييد اشارة الى اشتراط الرضا في القبول اللفظي والفعلي فتامل قوله ويجب الخ هذا من فروع السبب الرابع للضمان الذي اشار اليه في كره قال الرابع التفصيل في

دفع المهلكات يجب على المستودع دفع مهلكات الوديعة مما يوجب نقص ماليتها اذ الحفظ واجب لا يتم الا بذلك فلو استودع ثيابا من صوف وجب على المستودع

نشرها وتعريضها للريح بحسب العادة لئلا يفسدها الدود ولو لم يندفع الا بان يلبس ويعبق بها رائحة الادمي وجب على المستودع لبسها فان لم يفعل ففسدت بترك اللبس

او تعريض الثوب للريح كان ضامنا سواء امره المالك او سكت عنه اما لو نهاه عن النشر وفعل ما يحتاج اليه الحفظ فامتنع من ذلك حتى فسدت فعل مكروها ولا ضمان

عليه وبه قال اكثر الشافعية وله وجه اخر ان عليه الضمان الظاهر ان مثل هذا التفصيل لا يجري عن فعل ما يحتاج اليه في الحفظ سيما ان كان عالما بالتلف مع امتثال

النهي يجب حفظ هذا المال وفعل ما يحتاج اليه الحفظ الى ان يسلم المال الى الناظر ويجب مبادرة ذلك على ما يفهم من كلامهم فانه امانة شرعية وان كان جاهلا

ينبغي اعلامه على تقدير عدم العلم والاعلام وعلم الودعي ينبغي وجوب الحفظ وفعل ما يحتاج اليه والا يلزم الضمان الا ان يشترط فيه حكم الحاكم فيجب معه لا بدونه فيكون

وديعة وينبغي ان يكون الوجوب والضمان على الودعي مع علمه وتقصيره عملا بالاصل وعدم تكليف الغافل ما تقدم من كونه امينا غير ضامن بالاية والاخبار

الا ما ثبت بالاجماع او بدليل غيره وما نعرفه الا فيما قلناه ويحتمل ترتب الضمان على التلف بالترك مط فانه سبب فلا يحتاج الى العلم كما هو في بعض العبادات فتم ثم ان

قوله فسدت بترك اللبس الخ انه لو فسدت مع الترك لا بسبب الترك بان سرقت مثلا لم يكن ضامنا وهو ايضا خلاف ما سبق من الضابطة فتم واعلم انه قال في كره في بحث

الايداع اما لو نهاه المالك عن الاستعمال للحفظ فامتنع حتى فسدت لم يكن ضامنا الى قوله وهل يكون قد فعل حراما اشكال اقربه ذلك لان اضاعة المال

منهي عنها وعند الشافعي انه يكره ولا ينبغي التحريم في ترك النشر واللبس والظاهر هو مط للاصل وعدم تمام دليله وهو ظ ثم قال اذا كانت الوديعة دابة او دعيا وجب على

المستودع القيام بحراستها ومراعاتها وعلفها وسقيها ثم لا يخ اما ان يامره المالك بالعلف والسقي او نهاه عنهما او يطلق الايداع فان امره بالعلف والسقي وجب عليه

فعلهما ورعاية المامور به فان امتنع المستودع من ذلك حتى مضت مدة يموت مثل الدابة في مثل تلك المدة نظر ان ماتت ضمنها وان لم تمت دخلت في ضمانه وان نقصت

ضمن النقصان وتختلف المدة باختلاف الحيوان قوة وضعفا فان ماتت قبل مضي تلك المدة لم يضمنها ان لم يكن بها جوع وعطش سابق وان كان وهو عالم

وكذا لو كان جاهلا وللشافعية في الجاهل وجهان اظهرهما عندهم عدم الضمان وعلى تقدير الضمان هل يضمن الجميع او بالقسط كما لو استاجر دابة فحملها فوق قدرها

واعلم ان هذا الكلام ايضا صريح في ان التقصير مط لا يوجب الضمان اذ تمام بل مع التلف به ايضا لم يضمن اذا لم يكن التقصير متلفا ومهلكا عادة هذا اذا لم يكن

هناك نهي الحكم بعدم الضمان لاحتمال الموت بغير هذا السبب بل لكونه نادرا غير مهلك في الاقل وقد مر ما يدل على خلافه مع وجه الجمع ... فيه تامل اذ ان كان مهلكا

اذا ماتت قبل مضي تلك المدة والجاهل غالبا ولم يهلك هو موجب للضمان اما التلف والنقصان ... الجوع السابق مع جهل المستودع به مثل العلم يكن ينبغي عدم الضمان ... ان جعل الضمان مترتبا على العدم

على التقصير بان يكون بعده وان كان لشيء اخر فيه وحده لا ينبغي ان يحكم بالضمان مع التلف بالتقصير دون المدة المذكورة مع عطش عدم سابق وجوع كذلك

الا ينبغي ان يكون ضامنا مع العلم الا بعد انه لا نرى يصير مثل المدة التي تعيش لم يعش فيها عادة وتموت بالجملة او لم عدم الضمان قوية حتى يثبت الناقل وعلى

تقدير الضمان ينبغي التقسيط لا دليله عدم الضمان ولان الموجب فتم ثم قال وان نهاه المالك عن العلف والسقي فتركهما كان عاصيا لما فيه من تضييع المال المنهي عنه

شرعا وهتك حرمة الروح لان الحيوان الحرمة في نفسه يجب احياؤه لحق الله تعالى وفي الضمان اشكال اقربه العدم وهو قول اكثر الشافعية كما لو قال اقتل دابتي فقتلها او امره

بوضع ماله في البحر او امره بقتل عبده فقتله فانه ياثم ولا ضمان عليه كذا هنا دليل عدم الضمان ما تقدم غير مرة ودليل الاثم مذكور ولكن قد لا نسلم كون تركه

علف الدابة الغير مع نهي صاحبه تضييع المال المنهي عنه وهذا قال في كره لو ترك الشرع نهي المالك لم يضمن ولا ياثم مع وجود التضييع مثل الحيوان كذا اذا القى

ما في البحر فتم نعم ان ثبت ذلك فيدل على الاثم وكذا قوله لان الحيوان الخ لعدم دليله الا الاجماع والعقل في الجملة ثم يمكن الفرق بين ما ذكره الشافعي من الرمي وغيره

الا ان يقال بين ما نحن فيه لانه هناك فعل وهنا ترك فعل وعدم ضرر مال الغير ثم ان الظاهر ان المالك سيفه فيجيء فيه حكم ايداع السفيه فتامل بل باشتراط حكم الحاكم في جواز تنفيذ ونهيه

عن التصرف مط ولم يجزه الحاكم معينا انه يصح ايداعه عنده بدونه او يكون جاهلا فتم معتذر بان يكون النهي بسبب خاص كما لو اوجبنا قولنج ونحوه فتم ثم ان الظاهر ان حكم

الاطلاق هو حكم الامر بالعلف والسقي لوجوبه عليه كما انه قال وديعة عندك اعلفها او اسقها فالامر الضمني هنا موجود وحكمه حكم الصريح كما اشار اليه في كره قال ثم لا شك

في انه لا يجب على المستودع الانفاق على الدابة والادمي من ماله لاصالة البراءة والضرر المنفي شرعا لكن ان دفع اليه المالك النفقة فذاك وان لم يدفع اليه فان كان

المالك قد امره بعلفها وسقيها رجع به عليه لانه امره باتلاف ماله فيما عاد نفعه اليه فكان كما لو ضمن عنه باذنه او باذنه واذا امره عنه فيه تامل لما ذكر اذ الامر ما ليس من

الرجوع وفي الضمان ايضا اشرنا اليه الا ان يقال انه اجماع او ان العادة تقتضي ذلك فتم واما اذا نهاه او لم يامره ولا نهاه فان امكن الرجوع اليه او الى من يقوم مقامه

يمكن او من وكيله فذلك الا جعل امره الى الحاكم فيفعل ما يرى وان لم يكن ان يجيب فلما قالوه من الوجوب مع النهي ايضا فتم والرجوع اليه مع تعذر ذلك بل ينبغي الاشهاد

على ذلك لو امكن ينبغي الرجوع في صورة النهي ايضا مع قصد الرجوع او ايجاب الانفاق لكن استشكل في كره قال لو ترك المستودع الانفاق مع اطلاق الاستيداع ولم

يرجع الى الحاكم ولم ينفق عليها حتى تلفت ضمن ان كانت تلفت من ترك ذلك لانه تعدى بتركه وان تلفت في زمان لا يتلف في مثله لعدم العلف لم يضمن لا لهلاكها

بذلك لو نهاه عن السقي والعلف لم يضمن بترك ذلك على ما تقدم من الخلاف هل يرجع على المالك اشكال ايضا من تبرعه بالانفاق وقد مر مثل هذه العبارة فيما تقدم

وقلنا انها تدل على عدم الضمان بالتقصير مط بل اذا علم التلف فقط لا الاحتمال ايضا الخلاف اشارة الى قول بعض بالضمان في هذه الصورة ايضا والاشكال في الرجوع

ولو اهمل ضمن الا ان ينهاه المالك فيزول الضمان لا التحريم ويقتصر
على ما يبينه المالك من حرز مثله

مع وجوب الانفاق على المالك المتبرع بعيد، فينبغي الجزم بالرجوع على تقدير الايجاب ثم قال اذا احتاج المستودع الى اخراج الدابة لعلفها او سقيها جاز لذلك لان
ذلك لان الحفظ متوقف عليه لانفاق ولا فرق في ذلك بين ان يكون الطريق امنا او مخوفا اذا خاف التلف بترك السقي واضطر الى اخراجها من غير ضرورة فتلف في السعي
فان كان الطريق امنا لا خوف فيه وامكنه سقيها في موضعها فالاقرب عدم الضمان لاطراد العادة بذلك هو الظاهر من قول الشافعية فمع عدمه بالطريق الاولى فلو قال ان امكنه
لكان اولى لكن ما كان لا نريد ابعد لكانه لا يسك سيطر او كانه يريد بقوله واضطر ان خوف التلف بترك السقي اكثر من تلفه في الطريق لخوفه وايضا ان خلاف الاولى
قول بعض الشافعية وان كان الموجود في بعض عبارات الاصحاب مثل الكتاب انه لا يخرجها من منزله للسقي الا مع الحاجة يدل على عدم جواز الاخراج الا مع الضرورة
والحاجة فيه من فكانه مقيد بما قاله هنا من عدم الامن او مع عدم العادة بل كون العادة السقي في البيت او خوف البرد ونحو ذلك ثم قال اذا تولى المستودع السقي والعلف
بنفسه او امر به صاحبه وغلامه وكان حاضرا لم يزل يده فذلك كان بعثها على يده للسقي او امره بعلفها او لخرج الدابة من يده فان لم يكن صاحبها او غلامه امينا ضمن
ان كان امينا فالاقرب عدم الضمان لقضاء العادة بالاستنابة في ذلك وهو الظاهر من مذهب الشافعية فينبغي ان لا يكون الخلاف في جواز السقي والعلف بالاخراج بيد الغلام و
مع العادة وكون المستودع ممن لا يتعاطى مثله بنفسه لانه لا يباع مثله يجوز لذلك في جميع صور الايداع في جميع الامور مثل حفظ المتاع بالليل وكنسه وبسطه ونشره الى الهواء
ونحو ذلك انه اذا كان هو حاضرا بنفسه ناظرا اليه بحيث لا يغيب عنه بحيث لا يمكن الخيانة لا يكون فيه ايضا ضمان واثم للعادة والعلة وان مجرد وضع علفه وما تدامه ليس في
موجبا للضمان بل المراد الاعطاء بيده لذلك كما يفهم من قوله او امره بعلفها او اخراج الدابة من يده وما قبله والظاهر انه يريد بالامين هنا الذي يوثق به انه لا يخون الوديعة
ولم يخالف ما امره غالبا او عادة ويمكن ارادة العدل فيشكل الامر ولعل المراد بالصاحب من يصلح لذلك والظاهر انه لا يضر كون الوديعة في البيت محفوظا مع وجود اهله و
اولاده فيه بحيث يقدرون ان كان في بعض الاوقات هم يكونون في بيت الوديعة فقط للعادة بان بساطا مثلا اذا كانت وديعته محفوظا في البيت الذي هو حرز وفي البيت اهل
الانسان واولاده وقد يعبثون لهم للصلاة وللزيارة والضيافة بل قد يكون الليل غالبا فيها فيمكن ان لا يضر مثله للعادة مع كون الاولاد والاهل امينا بالمعنى المتقدم وعلى
تقدير التسليم لم يكن ضامنا للعادة وعدم تكليف اكثر من ذلك فان التكليف لامر قليل مثل بسط عتيق بمثل هذا التكليف الخارج عن العادة بلا دليل واضح ونص لا يخلو عن اشكال
وسد لقبول الوديعة التي هي من المصالح العامة والعظيمة وكذا القول في فتح باب هذا البيت الذي فيه الوديعة عند خصوص الضيف وعند تقليد بل تسليم المفتاح الى امين للحفظ بل للشك
ان لا يأخذ منه بنفسه من البيت من دون مباشر الوديعة ان كان الظن بعض الامور يقتضي عدم ذلك كله الاحتياط في ذلك ان امكن ثم في امثال العادة اشتراط الشيوع انه يمكن و
يبعد الضمان مع كونه جائزا ان كان ذلك سيما فقط للتلف مع عدم ظهور اذن المالك بذلك هذا وقال في ح يع واعلم انه ليس مطلق الصندوق كافيا في الحرز بل لا بد معه
كونه محرزا عن غيره بان لا يشاركه في البيت الذي فيه الصندوق يد اخرى مع كون البيت محرزا بالقفل ونحوه او كون الصندوق محرزا بالقفل لكونه كبيرا لا ينقل عادة انتهى
وانه يعلم ان الشرايع مع قصور الوعي لا يعين وانه كان الدار فيه ناس والبيت كذلك مع الصندوق ويمكن فتح الباب وفتحه وكسره واخذ ما فيه مما ذكره مع انه صعب فكيف يمكن الاكتفاء
بما قلناه للعادة مع الامانة خصوصا اذا كان معلوما من حال المودع الرضا عليه وعدم ارادة الضبط الى هذا المقدار او عدم معرفته بان مثل هذا المقدار واجب ثم قال لو نهاه
عن العلف لعلة تقتضي النهي كالقولنج وشبهه فعلفها قبل زوال العلة فماتت ضمن لانه معرض هذا مع العلم بالعلة فلو لم يكن مع الجهل ايضا حيث قصر في التحقيق ثم قال العبد المودع
والامة المودعة كالدابة في جميع الاحكام يمكن عدم النزاع هنا في وجوب الانفاق مع النهي ايضا لحرمة الادمي المسلم الا ان يكون كافرا فينبغي تامل في ايجابهم الانفاق ان ولده
فتلد من الحربي المسبي يدل على ذلك هنا بالطريق الاولى ثم قال لو اودعه نخلا فالاقرب ان سقيه واجب كالعلف للدابة وهو احد وجهي الشافعية وفي الثاني انه لا يضمن بترك
الاولى السقي اذا لم يامره بالسقي فيدل على انه يريد بالوجوب الضمان او معه الضمان ودليل الضمان مع الترك انه ترك لحفظ الوديعة فان حفظها بالسقي كالدابة والثوب الصوف من الدود
وتعريضه للريح ونحو ذلك مثل الكتب وجميع ما يحتاج الى المراعات من السقي وغيره وان لا ضمان مع النهي عند الوجوب لعدم الروح كما مر وعدم الضمان ايضا بالطريق الاولى وقوله
ولو اهمل الخ ظاهر انه يصير بالتقصير ضامنا مثل سوء تلف بذلك التقصير او بغيره بعده ما فيكون التعدي موجبا لكونه عاصيا وضامنا دائما مطلقا الا ان نهى عن العلف
السقي فيأثم ولا يضمن وقد مر تفصيله وتحقيقه ثم قوله على ما يعينه الخ اشارة الى الخامس الذي اشار اليه في ذكره بقوله الخامس المخالفة في كيفية الحفظ الخ تدامر حيث حفظ
الوديعة مع تعيين طريق له على حسب العادة والذي يفهم ان ذلك يختلف باختلاف المستودع والوديعة اذا اودع بقرا او غنما ممن ليس من شانه حفظها بنفسه ولا باهله بل
انما يحفظها راعيها فالعادة جارية بان يسلمها الى الراعي فطريق حفظها ان يسلم الى الراعي لم يكن ظاهرا خائنا كما يسلم ماله اليه فيكون الليل والنهار عنده وبالجملة كلما
يقتضي العادة يحفظه على نحو خاص لو استودع من شخص لم يكن عليه حفظه اكثر من ذلك الطريق الذي يقتضي العادة مثله بل الظاهر انه لو اودع من شخص معين ليس من شانه حفظه
بنفسه مثل السلطان فيجوز له الحفظ بغلمانه ووكلائه وكذا باهله وولده ان كانوا من اهله ويؤيده ما قال في ح عد بعد ان نقل ان الاقرب انه يجوز الاخراج من يده للسقي
بيد الغلام والصاحب مع الامانة فلا يضمن وبما يقبل ان الوجهين مخصوصان بمن يتولى ذلك بنفسه اما غيره فلا ضمان قطعا ولا يخرج عن وجه هذا كلام حسن جدا
بالجملة ايجاب اكثر مما يقتضيه العادة والعرف مشكل بل الزيادة على ما يحفظ العاقل الرشيد الضابط الغير المسامح في ماله يوجب حرج فيهمل قبول الوديعة في الجملة
والاعلى ما يفهم من ظاهر كلام الاصحاب من جواز تسليمها للعلف والسقي ايضا الى الغلام الصاحب لا مع الامانة او كون المودع معهما وان كان بعض العبارات اشارة بانه يصعب
مطلقة غير مقيدة ولكن قيدها الشارح ايضا وقال واعلم انه ليس مطلق الصندوق كافيا في الحفظ بل لا بد معه من كونه محرزا عن غيره اما بان لا يشاركه في البيت الذي فيه
الصندوق يد اخرى مع كون البيت محرزا بالقفل ونحوه او كون الصندوق محرزا بالقفل او كونه كبيرا لا ينقل عادة بحيث لا يمكن سرقته كله مقفلا وهكذا القول في
والمراح غيرهما مع اني ما فهمت كون الصندوق فقط حرز الدراهم والثياب والبيت ايضا قال في كره لو كانت الخزانة مشتركة بينه وبين ابنه فدفع الوديعة ليضع في الخزانة المشتركة
فالاقرب الضمان الا اذا علم المالك بالحال ثم قال ايضا لا يجوز ان يضع الوديعة في مكان مشترك بينه وبين غيره وايضا يشترطون عدم التصرف وانه كان دخول احد سوى
المودع على البيت الذي فيه الوديعة سواء في ذلك زوجته وولده والاجنبي وانه لا يجوز ان يكون لهم عليه يد فلا يجوز ان يخلي ساعة واحدة عندهم مع ان الانسان
محتاج الى الخروج من بيته للعاشرة وهو الظاهر انه كلام مع عدم كونهم امناء او مع جواز الايداع كما يظهر من عدم جواز تسليم الوديعة الى اهلها ومع التعذر الى الحاكم
عدم

فان نقل ضمن الا مع الخوف او الى الاحرز ولو قال لا تنقلها ضمن كيف كان الا مع الخوف وان قال وان تلفت فالمستودع امين لا يضمن بدون التفريط ولا باخذها منه قهرا ويجوز الحلف للظالم ويتورى ولا يصح وديعة غير العاقل فيضمن القابض ولا يبرأ بالرد اليه وان كان مميزا ولو اودع لم يضمن بالتفريط ويجوز السفر بها مع خوفها لا الاقامة بها ولو ظهر امارة الخوف في السفر لم يجز حينئذ

ومع التعذر الى العدل فيكون ح ودعيا وقد صرح بعدم جوازه عند الاهل والولد والزوجة كالاجنبي لا عند تعذر المالك والحاكم مع كونهم امينا كالاجنبي وان كان ظاهر كلامهم من تجويز التسليم الى الغلام للسقي وامثاله مشعر بذلك كيف لا يجوز ذلك فانه معد سيدا بقوله لو يعتني المال الذي عينه الى الزوجة وحفظ الراعي كيف يكلف به السلطان او رجل كبير حاكم او من اهل العلم او العاجز من الوعي والحفظ في المراح بنفسه ولكن الاحتياط هو طريق السلامة والله الهادي اليها واما عدم جواز تغيير ما عينه المالك عن الحرز فالظاهر عدم الجواز ولو الى الاحرز وفاقا في التصرف في مال الغير بما هو ما دون فيه يقينا نعم لو علم بالقراين انه يجوز التغيير الى المساوي بل الادون ايضا ان علم ان غرضه من التعيين انه احرز او كونه او اتى محل التصرف في ماله مطلقا وعلى اي وجه اراد فيجوز وكذا اذا علم انه التلف فيما عينه ح ينقل ولا يضمن لانه محسن ما على المحسنين من سبيل وعليه لا يذهب الى المال الذي هو احسن ويجوز بالاية بل بالعقل ايضا وفاقا اليه مع ان الاهتمام به اكثر بالنقل والعقل ايضا قوله فان نقل الخ يعني ان نقل الوديعة الوصي عن الحرز الذي عينه المالك يصير به المالك ضامنا مطلقا والظاهر انه يكون اثما ايضا ولا يخلص عنه الا برد ضمنه في يد المالك والظاهر انه يكفي الاسقاط والاذن في التصرف بعده او الاعادة مرة لحرز لان ذلك كابتداء لوضع بيد المالك ثم الاعطاء وقيل لا بد من الاخذ ثم الاعطاء لان على اليد ما اخذت حتى تؤدي فلا يكفي تقدير تسليم سنده وهو بعيد فان ذلك بمنزلة الاداء الا ان يكون النقل لخوف عن التلف لو لم ينقل فانه ح لا يضمن ولا اثم لانه محسن هنا مع العلم بانه يتلف لو لم ينقل كالضياع مع الوهم والشك اما مع الظن فالظاهر انه كالعلم لاشتراك الدليل ولان الغالب ان حكمه حكمه وكذا لو نقل الى الاحرز وقد مر البحث فيه وان الظاهر الضمان ايضا وهو مختار ابن ادريس بل الشيخ على ما ينقل هذا اذا لم يقيد واما اذا نهى فقال لا تنقلها ضمن كيف كان اي سواء نقل الى الاحرز ام لا ولا يضمن ح مع الخوف ايضا فانه لا يضمن ح يعني وان قال لا تنقل وان تلفت وان حصل الخوف على تلفها بل علم انها يتلف مع عدم النقل وسلامته بعد نقله المامور ولكن الظاهر الضمان بل الاثم ايضا الا مع العلم بالتلف مع عدمه والظاهر انه لم يجب النقل للاصل ولان المالك قد يكون غرضه ولا يجب على الغير حفظه والسعي في حفظه فكذا هنا اذ ليس باقل من الاعراض فهو مثل ترك النشر للثوب في الليل الذي هو سبب الحفظ الوديعة وبدونه يتلف مع النهي فقد مر كونه مكروها في موضع والاشكال فيه الاقرب انه حرام قال فتامل قوله والمستودع الخ قد مر ايضا ما يدل على انه امين ولا يضمن الا بفعل ما يجب تركه مثل الانتفاع بالوديعة والايداع بغير الاذن او بترك ما يجب فعله مثل ترك الحفظ والمراعاة وترك السقي والعلف ونحوها ولا يضمن ايضا اذا اخذ من يده قهرا اذا لم يكن هو سببا لذلك كما لو سعى الى الظالم ودله ثم لم يقدر على منعه حتى اخذه قهرا الا انه مفرط في الحفظ فهو ضامن للتفريط والتقصير الظالم ايضا للاخذ بخلاف ما لو كان الساعي غيره فان الضامن ح هو الظالم فقط دون الساعي وكذا الواخبر الشارد في ضرب والظاهر انه في صور ليس له دخل ح بسبب الضمان فلا فرق في عدم ضمانه بين اخذ الظالم بيده من مكانه وبين امره له بالتسليم الى ان يسلمها الودعي اليه فليس له الا مطالبة الظالم الا انه مخير بين مطالبة ايهما شاء الا ان الودعي يرجع الى الظالم ويستقر الضمان على الظالم دونه لانه امين ما ظهر منه سبب الضمان تخفيفا بالقهر قوله ويجوز الخ يعني اذا احتاج الى اليمين بان ليس عنده مال فلان ليدفع الظالم عنه يجوز هذا الحلف فلا يلزمه شيء بل يجب لانه سبب للحفظ بل هو نفس الحفظ وهو واجب لكن يوري في الحلف وكذا في كل كذب الجي اليه بما يخرجه عن الكذب ان يقصد ما يمكن اطلاق اللفظ عليه بقرينة مجازا ان عرف ذلك والا فبالكذب يحلف عليه والظاهر انه لا خلاف في ذلك بين المسلمين كالكذب واليمين المتقدمين لخلاص النبي عن القتل او الاذى بل المسلم بل الغير المستحق ولا يكون ح هذا الكذب قبيحا ولا مضرا بل يصير ح واجبا ونفعا محضا الا انه قبيح في نفسه ولكن يجب ارتكاب اقل القبيحين اخف الضررين اذ لا قبح ولا ضرر ح ولا يلزم اجتماع القبح والحسن والضرر والنفع في شيء واحد فيلزم المدح والذم بل الثواب والعقاب في شيء واحد شخصي وهو محال بل العقاب على مثل ذلك الالزام والايجاب ثم القادر هو قبيح بقبحه لعل من قال بان ذلك قبيح بالنسبة الى الاصل كان قبيحا الا ان ارتكاب اقل القبيحين بذلك وهو بعيد يحتاج الى قوله ذلك ارتكاب على انه ذكره في جواب اعتراض من قال ان الكذب قبيح لذاته فلا يمكن رده المصير الى الحسن والقبح لذاته او لازم لهما كما يريد المجيب ومن ظهر ان المذهب الحق في الحسن والقبح العقليين جواز استنادهما الى الوجوه والاعتبارات كما قيل في لطم اليتيم ولا يلزم عدم جواز الفسخ وهو ظ وتمام تحقيقه في الاصول قوله ولا يصح الخ بل غير الرشيد ايضا وقد مر تحقيقه وانه يجب تسليم الوديعة الى الولي وانه لا يصح وضع الوديعة ايضا عند غير العاقل الرشيد وانه لو تلف عنده لم يضمن الا ان يكون مميزا عاقلا واتلف فيمكن ضمانه وهو مختار ذكره والشيخ على ما قيل قوله ولو اودع الخ اي لو اودع غير العاقل لم يضمن بالتفريط ويفيد التفريط مشعر بانه يضمن بالاتلاف وصرح في شرحه وقد مر تفصيله قوله ويجوز الخ يعني يجوز للودعي السفر للاصل ولان المنع ضرر ومنفي والظاهر انه غير مقيد بالضرورة والحاجة لذلك يحتمل التقييد بها او بعدم امكان تسليمها الى المالك او وكيله لانه يستلزم اما السفر بها او الايداع مع تعذر التسليم وكلاهما لا يجوز الا بالاذن المالك صرح به في شرح وعد ... لكن الحاجة احد التي شيء ... في كلامهم يفهم من شرحه ان السفر بالوديعة ليست بحاجة ويفهم من ح عدانه حاجة ويمكن ان يحال الى العرف كغيرها من الامور التي تتعين في الشرع فلو كان ضرورية وحاجة لا يترك بها عرفا للوديعة يودع والا فلا او السفر الواجب بالشرع للحج وبالنذر او النفقة واداء الدين وتحصيل العلوم الواجب هو ضروري ومحل حاجة ... اذا اراد السفر فلا يجوز له ان يسافر بها فلا بد ان يسلمها الى المالك او وكيله فان تعذر فالى الحاكم قال في كره يجب عليه قبولها لانه موضوع للمصالح قال في عده الاقرب وجوب القبض على الحاكم قال في شرحه اي اذا جاء بالوديعة المستودع عند ارادة السفر والحاجة وجب عليه القبض ووجه القرب انه منصوب للمصالح ولو لم يجب القبض فاتت المصلحة المطلوبة من نصبه وهو الاصح ويحتمل ضعيفا العدم تمسكا باصالة البراءة والظاهر انهم يريدون الوجوب العيني والا فالكفائي على كل احد لا خصوصية له بالحاكم وفي كون الحاكم منصوبا لمثل هذه المصلحة منع ودفعه بالتعليل غير ظ بل هو منصوب للحكم والقضاء ويمكن لحفظ ما تلف ايضا من مال الاطفال والغياب ايضا اذا لم يوجد من يحفظه وهنا يمكنه الحفظ بنفسه بعدم السفر الا ان يكون ضروريا او ما لا ايداع عند ثقة نعم لو تعذر يتعين عليه كما لو تعذر غير ثقة وجب عليه عندهم عينا وان لم يكن حاكما فلا فرق فكون الاحتمال ضعيفا محل التامل ثم قال في عد وكذا المديون والغاصب اذا حملا الدين والغصب قال الشارح لا يجد هذا بارادة السفر ولا بحصول الحاجة بالنسبة الى الغاصب لانه يده يد عدوان وينبغي ان يكون في المديون ذلك لان براءة الذمة امر مطلوب المراد بقوله وكذا المساواة الى قوله ويحتمل عدم وجوب القبول نظرا الى البقاء في يد الغاصب عوده على المالك لكونه مضمونا في يده وكذا المديون لان الدين في ذمته ولا شك انه لو لم يكن له معارض والظاهر ان ليس المراد بوجوب قبضه وقبوله امره ان يقبض بنفسه الوديعة او يعين له امينا يقبض بحكمه لا بوكالته فصار ذلك الامين ودعيا الا الحاكم
بلغ مقابلة
الحاكم

ولو انكر الوديعة او ادعى التلف او الرد على اشكال او عدم التفريط او قدر القيمة فالقول قوله مع اليمين ولا يبرأ لو فرط فالرد الى الحرز ويبرأ بالرد الى المالك او وكيله او الحاكم مع الحاجة او الى الثقة معها اذا فقد الحاكم ولو دفعها الى الثقة مع قدرته عليه او على المالك ضمن متن

الحاكم لها مشاغل امثال هذه الامور كثيرة فلا ينبغي تكليفه بنفسه لانه قد يؤول الى العجز وتعطيله عن ساير الاشغال نعم فان تعذر الحاكم يوصيه او دفعه من ثقة لا غير

اما جواز الايداع فكانه للاجماع ورفع الحرج في الجملة واما عدم ضمانه عند غيره فكانه للاجماع ايضا وما رايت فيه خلافا اذ لا تفريط فيها دون ذلك لانه من المالك ولا من الشارع

لعدم الوثوق بالحفظ فيصير المال في معرض التلف ح يجوز له ان يسافر بها بل يجب مع امن الطريق وكذا يجوز السفر بها مع خوف التلف في الاقامة بها يعني ان كان

مع الامانة بالوديعة خوف تلفها يجوز السفر بها ويمكن ايجابه بصريح كانه حفظ والحفظ واجب لكن عدمه لانه مستغرة زيادة الاصل عدم وجوبها هنا اذا لم يكن في

السفر خوف اما اذا كان مشتركا مطلقا مع التساوي وعدمه فيحتمل مع التساوي والرجحان لا يجوز السفر بها واليه اشار بقوله يجوز السفر الخ قال في ح عدم ثم ما الذي يراد

بالسفر هنا لم اقف له على تحديد والمتبادر منه شرعا قصد المسافة فعلى هذا لا يجب الرد الا بالخروج الى المسافة وهو مشكل لانه متى خروج المستودع من بلد الوديعة

على وجه لا يعد في يده عرفا يجب ان يقال انه ضامن لانه اخرج الوديعة من يده بغير تقصير في حفظها فيضمن و ينبغي الجزم بان تردده في البلد وحوله في المواضع التي لا يعد الخروج اليها

في العادة خروجا عن البلد وانقطاعا عنه كالبساتين ونحوها لا يجب معه رد الوديعة وتعذر الحاكم والثقة يكفي فيه لزوم المشقة التي يعتد بها في العادة متعذر

واذا لم يجد احدا من الحاكم والثقة يجوز له السفر بها ولا تركها عند غير الثقة لكن يلوح من عبارة كره انه اذا التزم خطر الضمان يجوز السفر بها حيث خيره بين الترك

اما تاخير السفر او التزام الضمان هذا كله اذا لم يكن السفر ضروريا اما مع الضرورة وفقد الجميع يسافر بها ولا ضمان اذ لا ضرر ولا اضرار ونقل في كره على ذلك الاجماع لعلم

انه ليس في الايات والاخبار ما يمنع السفر بالوديعة ولا عدم السفر للودعي الا بان يسلمها الى المالك او الحاكم او يودعه عند ثقة حتى يجب علينا تحقيق السفر بل هو كلام

الفقهاء بل فقهاء العامة ثم قال الاصحاب ايضا والذي علم انه يجب حفظها على ما يقتضيه العرف والعادة فحفظ ذلك الشيء من مثل هذا الشخص كما اشرنا اليه فيجوز له فعل كل

شيء ما لم يكن تركا للحفظ عرفا ولا يجب الكون عندها في الحرز قال في كره لو كان الحرز خارجا عن داره التي يأوي اليها وكان لا يلاحظه فان كان ينا ركه غيره ضمن

الا فلا فتم فيه فاذا كان السفر والخروج من بلدها بحيث لا يقال عرفا انه حافظ لها فلا يجوز له الخروج عنها الى ذلك الحد الا باذن وكذا لو كانا معه متلازمين فلا يجوز له

التصرفات الاعارة فيها ولا اتيانها يحتمل وجوب احدهما عينه باخذ الوديعة معه عرفا وقد يتفاوت ذلك في الوديعة والودعي في الخروج والاقامة فان الظاهر ان الخروج من بلدها

مع كونها محفوظا في حرزها مع عدم امكان سؤال المالك في تلك الدار غير مشغول الذي يحفظ الدار مع امكان تلفه من غيره ايضا لا مانع من الخروج لانه لابد من الوديعة

والاعلام حتى انه ما ... ايضا فالناس لم يسيروا بها وكذا الخروج بها الى موضع لا يمكن التلف فيه عادة فلا يضر اليه في البلد والخارج ايضا مع الشرط المذكور

وبدونه كونه في معرض التلف مع كونه في حرز وان يجب احد حيث الحرز ويحرسه ... او سرا اذا لم يكن الودعي لا يجوز له الخروج ولو كان الخروج الى الخارج اذا

كان موجبا لذلك كله الاخذ معه فلا فرق بين البساتين والبلد والخارج فتم فان الغرض ذلك على الظاهر الا انه لما كان الغالب الخطر في السفر ودون الحضر قالوا

ذلك فتم ولا يبعد جواز السفر مع الضمان لحصول الغرض في الجملة من الجانبين مهما امكن ولكن ينبغي ان لا يكون شيئا يتعلق الغرض الكلي بعينه لا بقيمته مثل باب بعينه

او فرس كذلك وبالجملة كلما يكون حفظا للمال في الحرز يجوز فعله للودعي وما يكون كونه غير عند الوديعة بعد كونه في حرز احفظ لها بان يكون غيره شجاعا يخاف

منه الناس الحرامية والسارق دون الودعي لعدمه مع عدم تسلط الغير على الودعي بعد الامر من جانبه من التصرف في الوديعة وكذا اذا كان السفر بها احفظ من عدمه

عند الوديعة بان يكون سفرا معلوم الامن وكون المسافرين كلهم امناء شجعان مع امن الطريق بخلاف البلد فانهم لو سافروا هؤلاء ويبقى السارق ولا يقدر الودعي على ما منهم

متهم مع كون المال في الحرز فينبغي ان يجعل الضابط هو الحفظ والحرز بنظره وعلمه ومع ذلك لا يبعد كونه ذلك مع الضمان بالشرط المذكور فتم ويتفاوت بالنظر الى

المالك والمودع ايضا وقد مر لكل اشارة فتذكر وبما يؤيد ان نظرهم الى ما قلناه انهم قالوا الحرز الدائم هو الصندوق مع ان ايجاد ان الدفن اولى بحرز لو قدينهم ... اي

على ذلك حيث قالوا ولو اراد السفر فدفنها ضمن الا ان يخاف المعاجلة اي السراق الى الوديعة او معاجلة الرفقة في السفر عن الودعي في الاول الظهر وقالوا هذا لم اعلم احدا

واما اذا علم ثقة وكان ساكنا في الموضع الذي دفن فيه الدائم وكان ساكنا في الموضع بحيث يكون يده عليه وتعذر الحاكم والثقة معه بعد المالك ... عن

ضمان لانه كالايداع وهذا دليل على كون الدفن حرزا وهو ظ ولكن ينبغي ان يكون شيئا لا يفسده الدفن كالدراهم وهو ظ **قوله** ولو انكر الخ الظاهر انه لا اشكال في

ان القول قوله اذا انكر الوديعة لانه منكر محض وكذا القول قوله في التلف سواء كان ادعى بسبب ظاهر او خفي لانه امين في الاية والاخبار بل الاجماع والظاهر انه لا خلاف

فيه ايضا وان كان ... الاية والاخبار وسيجيء بعضها في العارية ايضا ولانه لو لم يكن كذلك ينسد باب قبول الوديعة ففي ذلك حكمة بالغة واما الاشكال الذي

في كون القول قوله في الرد فان اصل العدم مع عدم الاجماع هنا دليل العدم بل يكون عليه البينة وعلى المالك اليمين بعد الاخذ لكن الاكثر على الاول بانه امين

والاخبار كذلك بانه ليس بضامن ويؤيده الاولوية **قوله** ولا يبرأ الخ اي لو فرط في الوديعة بان ترك ما يجب او فعل ما يحرم كان ضمن ثم لو ردها الى الحرز

الذي عينه المالك لا يبرأ بسبب العدوان او بقصد الخيانة فلا يبرأ من ذلك بالرد الى الحرز التام الذي لا ... فيه بوجه لانه ضمن والاصل بقاؤه وقد مر تفصيله وانه

بالتسليم الى المالك او الوكيل ومع عدمهما الى الحاكم ومع عدمه الى الثقة على الظ وقد مر انه يبرأ بالاسقاط والايداع ثانيا والاذن في الحفظ واختاره في كره

... وغيرهما وانه الاظهر **قوله** ويبرأ بالرد الخ يحتمل ان يكون من تتمة ما سبق وان يكون اول المسئلة وهو الاظهر وقد مر تفصيله **قوله** ولو دفعها الخ اي لو خالف

الترتيب السابق بان اعطى الحاكم مع امكان المالك او وكيله ضمن مع الحاجة وعدمها وكذا الى الثقة وكذا لو اعطاها مع امكان الحاكم او المالك او الوكيل ... ثقة

الكل وهذا اشارة الى السبب الثاني الموجب للضمان وهو الايداع الذي ذكره في كره قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا

لانتفاء العدوان وان لم يكن باذن المالك فلا يخ ان يودع من غير عذر او بعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا فرق في

ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع الخ وكان السفر المطلق عنده مما يفهم من كلامهم انهم لا يشترطون في السفر الحاجة والضرورة بل

يجوزون السفر فهو مع ح وان المراد اذا لم يدل لفظ او قرينة على جواز وضعها عند غيره بل بحفظها بنفسه فقط كما دل عليه قوله لان المالك لم يرض فلو فهم رضاه باي

شيء كان كما اذا اودع دواب عند امراة غير مزوجة ... فانه ظاهر جواز حفظها بغيرها من زوجها لان المراة ما تقدر ان تحفظها وترعاها وتسقيها

بعد وضعها في الحرز

اي معاجلة

ولو اراد السفر فدفنها ضمن الا مع خوف المبادرة وكذا لو ادى لاذن في الدفع الى غير المالك او انكرها فقامت عليه البينة فادعى التلف او اخر الاحراز مع المكنة او الحمل الى زوجته او اخر دفعها مع الطلب مع الامكان متن

تعلقها بنفسها وهو ظ واما الايداع عند الغير بان يقلع نفسه عن الوديعة بالكلية ويكون الغير الودعي فمعلوم انه لا يجوز ما لم ياذن المالك ثم واقعها اذا اودعه من الغير فعليه ضمن الدافع والمدفوع اليه فللمالك يرجع على ايهما شاء ولكن لو رجع على الاول لم يرجع على الثاني بخلاف العكس فهنا مع جهل الثاني لا يرجع مع علمه كالغاصب على انه قد يتلف في الاول في الرجوع الى الثاني مطلقا وقال ايضا الوعم الودعي على السفر كان له ذلك ولا يلزمه المقام لحفظ الوديعة لانه متبرع بامساكها كانه يودع امكان الدفع الى المالك او الوكيل او الحاكم او الثقة بالترتيب المتقدم كانه لا خلاف فيه ولا ينبغي الاشكال لسفره بها ويدفعها ويضمنها قالا انه يجب فيقول الوديعة فكيف يكون متبرعا وكانه لما كان كفاشيا كان متبرعا فتدبر وقال ان سافر بها مع امكان دفعها الى احد المذكورين بالترتيب ضمن عند علمائنا اجمع سواء كان السفر مخوفا او امانة وقال ايضا اذا سافر بها مع الاضطرار بان يضطر الى السفر وليس في البلد حاكم ولا ثقة ولم يجد المالك ولا وكيله او اتفق الجلاء لاهل البلد او وقع حريق او غار فهذه حجج لم يجد المالك ولا وكيله ولا الحاكم ولا العدل سافر بها ولا ضمان عليه اجماعا **قوله** ولو اراد الخ قد مر شرحه وقال في كره لو عزم المستودع على السفر فدفن الوديعة ثم سافر ضمنها ان كان دفن في غير حرز وان دفنها في حرز لم يعلم بها احد ضمنها ايضا لانه ربما هلك في سفره فلا يصل صاحبها اليها وان اعلم بها غيره فان كان غير امين ضمن ايضا لانه يتبدد بها ويضيعها وان كان امينا فان لم يكن ساكنا في الموضع فان كان ذلك مع عدم صاحبها والحاكم ضمنها لانه لم يودعها عنده وان كان ساكنا في الموضع ضمنها لانه اودعها في الموضع مافيه في يد الامين في الاعلام كالايداع هو الاظهر وحكى الشافعي والثاني انه يضمن لانه اعلام لا ايداع وان كان مع القدرة على المالك او الوكيل ضمن وان كان مع القدرة على الحاكم فعلى الوجهين السابقين والوجه الثاني للشافعي ويرى وجه لان الايداع يستلزم ايجاب الحفظ والقبول على ما قالوه بخلاف الاعلام اذ مع عدم طلب وجوب الحفظ وقبوله الا ان تدل قرينة على ان المراد من الاعلام الايداع وفهم وقبل او قيل ان السكون في الحرز مع العلم بما فيه مستلزم لليد عليه فدخل في يده فيجب عليه الحفظ مع انه لا يحتاج الى الحفظ كثيرا والوجه الثاني فتدبر وايضا عبارة كره هنا خال عن استثناء خوف المسادرة فلا فرق بين صور خوف معاجلة السارق الى ان سرقها او معاجلة الرجعة الى السفر فيلزم كون الودعي بلا وثيق مع اضطراره الى السفر وعدمها وان كانت عبارة المص خالية عن الضرورة والحاجة الى السفر الا انه لا بد في صور الخوف اذا ترك الاعلام او كون الدفع في الحرز وسكون الذي علمه لا يضمن او هناك مالك ووكيله او الحاكم او الامين الا ان يقال الخوف المعاجلة ترك ذلك كله ودفن فلا يضمن الا ان يمكن من الاعلام وغيره مما شرط لعدم الضمان ثم ترك فضمن فتدبر قال في كره بعد ما تقدم اذا دفن الوديعة في غير حرز عند ارادة السفر ضمن على ما تقدم الا ان يخاف عليها المعاجلة وكذا لم يضمن لو دفنها في حرز ولم يعلم بها امينا او علم امينا حيث لا يجوز الايداع عند الامين فلا يخفى ان المبادرة من هذه العبارة ان المراد بالمعاجلة معاجلة السارق عليها كما فهم الشيخ علي وان المراد بقوله وكذا يضمن الخ الا مع خوف المعاجلة فتدبر ثم قال كما لا يجوز ايداع الغير لعذر السفر كذا لا يجوز للمسافر الا مدة كما وقع في القعقعة في طريق الى محلة واشرف الحرز على الخراب ولم يجد حرزا ينقلها اليه ثم قال لو اودعها في السفر فسافر بها او كان المستودع منتجعا فانتجع بها فلا ضمان لان المالك رضي حيث اودعه فكان له ادامة السفر والسير بالوديعة قال في القاموس المنتجع المنزل لطلب الكلاء ظاهرها يعم كل سفر والدليل لا يدل الا على السفر الذي سلمه فيه فانهم **قوله** ولو ادعى الخ يعني اذا ادعى المستودع ان المالك اذن له في الايداع والتسليم الى غيره وانكر المالك فالقول قول المالك مع يمينه ويضمن المستودع وينبغي كونه مع يمين المالك للاصل ولان المالك منكر والمستودع مدع وقد ثبت على المدعي البينة وعلى المنكر اليمين فيحتمل كون القول قول المستودع بالادلة السابقة الدالة على كونه امينا لكون القول قوله في الرد اليه والى وكيله وفي كثير المص الاول الذي هو فيه هذا اشارة الى ان احد اسباب الضمان هو الايداع بغير اذنه وقد مر تفصيله **قوله** او انكرها الخ اشارة الى ان احد اسباب الضمان هو انكار الوديعة وجحودها فانه بذلك يصير خارجا عن الامانة وضامنا فاذا ادعى عليه الوديعة فانكرها ثم اثبت عليه بالبينة الشرعية فادعى التلف ضمن لانه خائن فلا يسمع دعوى المستودع بالتلف مع البينة وعدمها وكانه نقل عن ابن الجنيد سماع قول مدعي التلف بعد الجحود او بدونها البينة ايضا لاحتمال كون الانكار لنسيان او سهو او نحوه وعن المص القول بانه طلب اليمين على الغريم لذلك قيل لانه ان لم يحلف يغرم المستودع فيكلف به وهو ضعيف الشيخ على ايضا ولا يبعد السماع للاصل فان الامانة وعدم ثبوت الضمان والخيانة بالكلية خصوصا اذا اظهر وجها للانكار مقبولا فتدبر هذا اذا كان الجحود بلفظ الانكار للوديعة واما اذا كان بمثل قوله لا يلزمني رد شيء اليك ثم اثبت عليه الوديعة فادعى التلف فسمع قوله بلا بينة وهو ظ **قوله** او اخر الخ وهذا ايضا اشارة الى سبب الضمان وهو تاخير في الاحراز مع المكنة اي اذا اخر الاحراز مع القدرة على التعجيل الظاهر ان المراد التاخير زائدا على المتعارف واما اذا كان تاخيرا قليلا او في الجملة على الوجه المتعارف ليس بموجب للضمان بخلاف التاخير الخارج عن العادة فانه موجب للضمان **قوله** او سلمها الخ اشارة الى ان الايداع بغير اذن المالك موجب للضمان وان كان قريب الودعي مثل زوجته او ولده اشارة الى رد بعض العامة بانه اذا كان قريبا لانسان مثل زوجته او ولده وكان ثقة فليس الايداع موجبا للضمان وقال في كره من اودع غيره ضمن اجماعا ولا فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته وولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وصرح في موضع اخر من كره وعد ايضا الايداع يضمن ايضا ان دفعها الى الحاكم والامين ايضا اي العدل من غير عذر وصرح علم انه لا يجوز الايداع الى ثقة عدل بغير عذر وذلك موجب للضمان وقد مر تفصيله ايضا **قوله** او اخر الخ اي كذا يضمن لو تاخر دفع الوديعة الى المالك مع طلبها او كذا الى وكيله وقد احتمل الضمان لو اخر بعد ان قال له اعطها وكيلي من غير طلب الوكيل لعله لا يبعد الوجوب لانه حق مضيق للادمي والاية والاخبار الدالة على وجوب رد الامانة الى اهلها والامر للفور هنا كانه للاجماع وكانه هو دليل اصل الحكم ايضا واما دليل الضمان فكانه الاجماع ان التقصير موجب للضمان ولعل مرادهم بالتاخير هو ما يصدق عليه ذلك قال في كره وليس استتمام عرض لمن كان في حمام او على طعام عذرا فلا مشاركه في داء الامانة فعتب فلا يجوز التشاغل عنه بمثل هذه الاشياء ومن ذلك الصلوة النافلة والفريضة اذا لم يكن في اثنائها او لم يتضيق الوقت هو الذي اختاره في اخر كلامه في كره ويجب عليه الدفع فيجري لنا ذلك وهذا كله اذا كان الاداء ممكنا فتى اخر حيث لا يجوز له التاخير ضمن بمذا صرح في تذكرة المراد التاخير مع التاخير ولو كان قليلا فلا دليل للتاخير عرفا كما في الشفعة وغيرها فتم وما رايت ما ذكره في كره وكان في تحرير ايضا فكان في تلك المباحث بيده لا له على اتمام الصلوة الفريضة لو حصل الطلب بعد الشروع مط او في اخر الوقت وفيه الفريضة لان قطع الفريضة حرام بالنص والاجماع كذا يدل على عدم تحريم الشروع فيها اذا كان الوقت مضيقا بحيث لا يسع الاداء كلها في الوقت الا بترك رد الوديعة وقد يدل ايضا على جواز قطع النافلة مط فكان كل ذلك للاجماع للجمع بين الحقين اصالة في الاداء ورد الوديعة ايضا اذ لا وقت لها داء فتامل وبدل على عدم

حوالاربع

ضمنها لانه ايدعها عنده وان كان ساكنا في الموضع

الاظهر

المالك

او فرط بطرحها في غير الحرز او ترك سقي الدابة او نشر الثوب
او سافر بها مع الامن والخوف معا

كتاب الوديعة

جواز الشروع فيها في سعة الوقت بل سائر العبادات المنافية لرد الوديعة بل سائر الحقوق المضيقة الفورية كما هو مذهب الجماعة فدل على ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده الخاص وان مع سعة الوقت يجب تقديم حق الادمي وديعة كان او امانة وغيرها لفوريته ووجوب الجمع بين الحقين مهما امكن مع عدم خروج احدهما عن وقته فمع وجوب رد الوديعة حين الشروع في الصلوة وكذا مع وجوب سائر الحقوق الادميين المضيقة كما فعله الشارح في كتاب الدين بعيد فيكون الصلوة ح باطلة لان النهي في العبادة يدل على الفساد كما ثبت في الاصول فثبت بطلان الصلوة في سعة الوقت مع حق الادمي المضيق كما هو راي المص وجماعة عند الشارح ايضا فبقول الشارح بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص بل ضده العام فقط وبانه لا دليل على وجوب الرد ح الصلوة ايضا واجبة كالاداء فيكون الاداء واجبا موسعا في غير وقت الصلوة مطلقا وان الصلوة مع السعة صحيحة كذا سائر العبادات مع المنافاة على هذا الوجه فكان الشارح منازع في قوله وقال بقول المص او ان مراده بيان راي المص لا رايه لكن ينبغي الاشارة اليه لانه يفهم من فتوى وتقرير المعنى في هذه المسئلة في هذا الكتاب مرارا فتذكر وتامل **قوله** او فرط الخ اشارة الى سبب اخر موجب للضمان هو التقصير في الحفظ اما بان لم يضعها في الحرز المقرر لها بل يضعها في غيره وقد مر تفصيله ايضا واما بان يدفع مهلكا مثل ترك سقي الدابة وعلفها ونشر الثوب المحتاج اليه لدفع ما يفسده من الدود ونحو ذلك وقد مر تفصيل ذلك ايضا من الترك لو مرة او بعض مرة سواء تلفت او لم تتلف فاما الى فعل ما يجب عليه فان عدم التقصير حرام وموجب للضمان بالاجماع والضمن لم يسقط بالرجوع الى الامانة الا بالرد الى المالك ووكيله او ابرائه او تجديد مرة اخرى على الاصح وقد مر ما ينافي ذلك ايضا بانه قال لو ترك السقي مدة لا يموت الدابة في تلك المدة فماتت لم يضمنها الا ان يكون سابق الخ وانه يجب سقي الدابة وعلفها وان نهاه المالك فلو ترك فعل حراما لما فيه من تضييع المال المنهي عنه بنهي منع ولهذا قيل في مثل هذا هذه المسئلة بينها لو ترك نشر الثوب فتلف فعل مكروها ثم قوله وهذه حرمة الروح لان للحيوان حرمة في نفسه يجب احترامها لحق الله تعالى ان ثبت ذلك بالاجماع ونحوه ثم قال في التنقيح اشكال تفريعه انه لم وكذا لو ترك النشر واللبس المصلح الذي يتوقف عليه الحفظ فعل حراما وضمنها الا ان نهاه المالك فيستشكل في الضمان والحق بالحرام في تحريم الانتفاع بالكراهة في مع المهلكات الكراهة مع عدم الضمان لعدم الدليل والاصل وقد مر مفصلا **قوله** او سافر بها الخ اي سافر بالوديعة ضمن عصا سواء كان في السفر خوف ام لا بل يكون منافيا فان مجرد السفر بها تقصير في حفظها لان السفر محل الخطر كانه لا خلاف في ذلك في كره وفي الحديث ان المسافر ومتاعه لعلى قلت الا ما وقى الله كانه من طرق العامة قال في كره ولا يجوز للمستودع اذا عزم على السفر ان يسافر بالوديعة بل يجب عليه دفعها الى صاحبها او وكيله الخاص في الاسترداد او العام في الجميع ان لم يوجد دفعها الى الحاكم فان تعذر الحاكم دفعها الى امين فان سافر بها مع القدرة على صاحبها او الحاكم او الامين ضمن عند علمائنا اجمع سواء كان السفر مخوفا او غير مخوف قال فيها ايضا لو عزم المستودع على السفر كان له ذلك لم يلزمه المقام لحفظ الوديعة ولا يكلف تاخير السفر وقال فيه ومع التخير يجوز الايداع لعذر السفر لحاجة لسائر الاعذار وان الظاهر ان ذلك مع حضور من يجوز تسليمها اليه من المالك ووكيله او الحاكم والامين كما اشار اليه في كره ومستقلها ثم ذكر دفعها الى المالك وغيره بالترتيب الذي تقدم وقال لو خالف الترتيب ضمن فيحتمل ان يكون المراد هنا ان يسافر وترك وادعها على غير ذلك الترتيب المتقدم الذي يجوز ومسقط للضمان سواء كانت بلد الايداع الامن او الخوف والظاهر الاول نعم لو سافر بها مع الامن في السفر والخوف في الحضر او سافر بها مع عدم من يجوز الايداع عنده ممن تقدم بل يوجد غير العدل الذي قد ذكر في كره وغيرها انه لو اودع عنده وسافر ضمن بالاجماع كان مضطرا الى السفر لم يضمن ايضا قال لو اضطر المستودع الى السفر بالوديعة بان يضطر الى السفر ليس في البلد حاكم ولا ثقة ولم يجد المالك ولا وكيله ولا العدل سافر بها ولا ضمان عليه اجماعا لان حفظها ح في السفر بها والحفظ واجب اذا لم يتم الا بالسفر بها كان السفر واجبا ولا نعلم فيه خلافا هذا فيما اذا كان السفر غير مخوف ظ واما مع الخوف الراجح في خوف البلد او المساوي لو وضعها في البلد اما بدفنها او وضعها على غير العدل ولكن يكون له ديانة بحيث يظن او يعلم حفظها اذ قد يوجد مثله كثيرا وبالجملة اذا وجد من كان الوثوق بحفظ الوديعة في يده اكثر من كونها في يد المستودع في السفر لا يبعد تجويز ايداعها بل وجوبه في بعض الاحيان خصوصا اذا كان المستودع ايضا غير عدل كونها امانة المستودع الثاني اكثر منه او مساويا او رضي المودع بكونها في يد متهم بل اقل امانة فالعمل بمثال هذه القرائن او مثله جواز الايداع بوجه غير بعيد بل الظاهر انه متعين مقدم على السفر بها مع الخوف الغالب والمساوي وقد ثم قال اما لو عزم على السفر من غير ضرورة وقت السلامة وامن البلد وعجز عن المالك ووكيله وعن الحاكم والامين فسافر بها فالاقرب الضمان لانه التزم الحفظ في الحضر فليؤخر السفر او يلتزم خطر الضمان وهو احد وجهي الشافعية والثاني انه لا ضمان عليه والا لزم ان ينقطع عن السفر ويتعطل مصالحه وينفر عن قبول الودائع وشرط الجواز امن الطريق والا ضمن ايضا عند وقوع الحريق ونحوه فانا نقول اذا كان احتمال الهلاك في الحضر اقرب منه في السفر فله ان يسافر بها ولو كان الطريق امنا فحدث خوف ولزم القطاع فالقى المال في مضيعة اخفى ليضاع فعليه الضمان اعلم انه قد علم مما تقدم من كره انه يجوز من غير ضمان الظاهر بلا خلاف السفر للمستودع من غير عذر واذا امكنه رد الوديعة الى احد ممن تقدم وانه لا يجوز الايداع بغير سفر الا لعذر ولكن العذر مجمل كانه المتعارف الذي يعده العرف وكذا عدم العدل من المالك ووكيله والى الحاكم والى الى العدل الا مع العذر وهو مشقة والظاهر ان ذلك بغير عرفي وانه اذا لم يمكنه فتلك فالاقرب انه يضمن بالسفر بها اذا لم يكن السفر ضروريا وانه لو لم يلتزم سفره وان يكون عاصيا بسفره لحصول الغرض وهذا غير بعيد اذا لم يكن الوديعة مما يتعلق الغرض بعينها وهو ظ ويحتمل ان يجوز الايداع عند غيره من غير اسباب الضمان مع ذلك الا انه غير ظ وان الوجه الثاني للشافعية غير بعيد على انه لا صراحة في اخذ الوديعة بانه انما يحفظها في الحضر فقط وان قوله واما عند وقوع الحريق الخ تنبيه لما تقدم مما في قوله ان بالجملة ويبلغ الخ وان قوله اقام مقيدا بما اذا كان محل الاقامة اكثر حفظا او مساويا للسفر الذي حدث فيه الخوف واعلم ايضا ان المراد بالسفر الممنوع بالوديعة لو لي والصحراء والمحل الذي ليس فيه عادة ولا يسكن للانسان كما يدل عليه عبارة كره قال اذا اودعه في قرية فنقلها المستودع الى قرية اخرى فان اتصلت القريتان او كان بينهما المنقول اليها احرز او مساويا والاولى الامن الخوف بينهما فالاقرب عدم الضمان مع احتماله لان الظاهر من الايداع في قرية عدم رضى المالك بنقلها عنها وان لم تتصل القرى فالاقرب الضمان سواء كان الطريق مخوفا او امنا وهو احد قولي الشافعية لان حصول الاظهر منهما عندهم عدم الضمان مع الامن وثبوته لا معه كما لو لم يكن بينهما منازل بل تتصل العمارات وقال اكثر الشافعية ان كان بين القريتين مسافة يسمى الشيء فيها سفرا ضمن بالسفر بها الى ان قال وهو يقتضي ان السفر بالوديعة انما يوجب الضمان بشرط طول السفر وهو بعيد عندهم لان خطر السفر لا يتفاوت بالطول والقصر ونحو ذلك ما يدل على ان حد السفر في هذا المقام سواء كان الذي سافر بالوديعة او دينا

مطلب

معطش

مع النوع

فان سافر مع الحاجة

او اتفق جلاء اهل البلد او وقع حريق او غارة وعجز عن المالك ووكيله

اقام

بشرط الامكان وعدم الضرر

المخوف في الصحراء مع بعد

او لبس الثوب او ركب الدابة او خلطها
بماله بحيث لا يتميز او مزج الكيسين

عن الوديعة هو الخروج الى الصحرا لا غير فيضمنا ههنا من كلام ح عد في ح قوله يجوز السفر بها الخ ثم ما الذي يراد منها بالسفر هنا لم اقف له على تحديد المبان
منه شرعا نعم المسافة الخ محل التامل الا ان يريد السفر الذي يجوز ان يسافر عن الوديعة ولا يجوز ولكن قوله وينبغي الجزم بان تردد في البلد قوله الخ يدل على ان
بجنس ما يسافر عنها وفيها ايضا وهو على انه تقدير ان لا نص على عدم التعليق بالسفر عند نا حتى يتحقق بل هو في كلامهم فالضابط عندنا هو ما يخرج به عن كونه حاضرا
التعليق بعدم السفر سلطان الوديعة بحفظه الخروج بها الى الصحرا او محل التلف في البرية وعند الغارة بحيث يكون محل الخطر في الجملة كما يفهم من قول كره هنا فهو مؤيد لما ذكرناه هنا قال
عند نقل كلام ح عد فتذكر وتامل قوله او لبس الخ اشارة الى سبب الضمان الذي هو الانتفاع بالوديعة من غير اذن المالك لا على وجه الحفظ او مصلحة للوديعة
في كره فلو استودع ثوبا فلبسه او دابة فركبها او جارية فاستخدمها او كتابا فانتظر فيه او نسخ منه او خاتما فوضعه في اصبعه للتزيين به لا للحفظ فكل ذلك وما اشبهه خيانة
موجبة للتضمين عند فقهاء الاسلام لا نعلم خلافا فيه ويفهم منه ان مجرد النظر والنسخ من كتاب لغير تصرف في الكتاب وان لم يفتحه ولم يضع يده عليه بل فتحه المالك فلا يبعد
تحريم النظر الى جارية الغير في المرأة وكذا الاجنبي الخ ثم يحتاج الى الاذن ولا يجوز بدونه وانه ليس مثل الجلوس تحت ظل حائط الغير والاستضاءة بضوئه ثم قال هذا
اذا وجد السبب المبيح للاستعمال اذا انتفى السبب المبيح للاستعمال ثم يجب الضمان وذلك ان يلبس الثوب لصون الذي يفسده الدود للحفظ فان مثله يجب على المستودع نشرها وتعريضها للريح بل يجب لبسها
اذا لم يندفع الا بان يلبسها ويعبق بها رائحة الادمي ولو لم يفعل فتلف كان عليه الضمان سواء اذن المالك او سكت لان الحفظ واجب ولا يتم الا بالاستعمال فيكون
الاستعمال واجبا اما لو نهاه المالك عن الاستعمال فامتنع حتى تلف لم يكن ضامنا وهو ظاهر قول الشافعية ولهم قول اخر انه يكون ضامنا والمعتمد الاول وهذا يكون
فعل حراما اشكال فيه ذلك لانه اضاعة المال المنهي عنها وعند الشافعي يكره وقد عرفت انه قال في بحث دفع المهلكات انه فعل مكروها كما قال به الشافعي وان
الا ذلك للولي ليس في لحفظ مال الغير بنهيه اضاعة محرمة وهو ظ ويحتمل بعيدا ان يكون المراد المالك بالنهي فعل حراما اشكال فيه ذلك وهو بعيد لفظا ومعنى
انه يرتفع به التنافي بين كلاميه الا ان يقال الكراهة قول الشافعية لا قوله كما اشار اليه هناك ولكنه بعيد لا يحتمل كلامه في التذكرة فلا يرجع اليه لانه قال نفسه بترك اللبس
كان ضامنا تعريض الثوب للريح سواء امره المالك او سكت عنه اما لو نهاه عن النشر وفعل ما يحتاج اليه الحفظ فامتنع من ذلك حتى فسد فقد فعل مكروها ولا ضمان عليه به قال اكثر
الشافعية ولهم وجه اخر ان عليه الضمان ثم قال هذا اذا علم المستودع واما لو لم يعلم فان كان في صندوق او كيس مشدود ولم يعلم المالك به فلا ضمان على المستودع اجماعا
يمكن بان يكون مع علمه بانه في الصندوق ولكن مع علمه بانه في الصندوق ولكن مع عدم علمه بان مثل ذلك يحتاج الى النشر والتعريض للهواء بل مع علمه ونسيانه ايضا كما مرت
اليه الاشارة للاصل مع عدم قصد الخيانة والاتلاف فترك الحفظ جاهلا او ناسيا ليس بخيانة ولا اتلاف وهو ظ فيفهم قوله فيه مع اليمين الا انه قول الوديعة
ثم قال لو احتاج حفظ الدابة المودعة الى ان يركبها المستودع اما ان يخرج بها الى السقي او الرعي وكانت لا تنقاد الا بالركوب فلا ضمان لعدم التعدي والتفريط ولو كانت
الدابة تنقاد بغير ركوب فركبها ضمن الا مع عجزه عن سقيها او رعيها بدون ركوبها فانه يجوز ولا ضمان وهذا صريح في جواز الاخراج للسقي والعلف فينبغي ان يجوز الركوب
عدم الضرر ايضا ان كان الموضع بعيدا بحيث العادة تقتضي ان مثل هذه المسافة لا يسقى الدابة ولا يعلفها الا بالركوب غالبا بل اذا كان المستودع ممن يتعارف عادة
ركبه في مثل هذه المسافة ينبغي ان يجوز له مع عدم الضمان وقيل في موضع اخر انه يجوز الركوب لا نه لجموحها للركوب للسقي وقال ايضا في كره اذا اخذ المستودع الدراهم المودعة عنده
ليصرفها الى حاجته او اخرج الثوب ليلبسه او اخرج الدابة ليركبها ثم استعمل ضمن وكانه ظاهر لان الاخراج على هذا القصد خيانة فوضع يده على مال الغير خيانة وعدوانا
من غير امانة فيكون ضامنا اما لو نوى الاخذ خيانة ولم ياخذ او نوى الاستعمال ولم يستعمل نفي الضمان اشكال ينشا من انه لم يحدث في الوديعة فعلا ولا قولا فلا يضمن
من انه قصد الخيانة فصار خائنا ولا امانة للخائن فيكون خائنا ضامنا والظ العدم لما مر والفرق بينها وبين اللقطة حيث يضمن بقصد الخيانة انه بمجرد قصده ونيته يصير امينا
فبمجرد ذلك يصير خائنا فتم ثم قال ولو اخذ الوديعة من المالك بقصد الخيانة فالاقوى الضمان لانها لم يقبضها على سبيل الامانة فيه يد خيانة الا امانة فلا يكون خائنا امينا ابتداء
ضامنا ثم فيه والفرق بينه وبين الاخذ بقصد الامانة بمجرد نية الخيانة ظ نعم قصد بمجرد الرد الى المالك مع العلم بمثل الاول فالظ عدم الضمان بل هنا الا ان طولب
انه موجب الضمان فتم ثم قال ايضا لو فتح راس صندوق المالك ليأخذ ما فيه من الثوب والدرهم ولم يكن عليه قفل ولا ختم فالاقرب عدم الضمان وان كسر القفل او فض الختم
فالاقوى الضمان لما فيه فان خرق الكيس فان كان تحت الختم فهو كفض الختم وان كان فوقه لم يضمن الا نقصان الخرقة الظ عدم الضمان في الموضعين لما فيه من عدم التصرف فيه
بخيانة وقاعدتهم ان اخذ جزء من المتصل موجب لضمان الكل ان كان عمدا كما سيجيء ويجيء قوله يجب ان يشهد الخ فيقتضي ضمان تمام الخرقة فتم وقال ايضا ان نبش المدفون
من غير تصرف فيها مثل فض الخاتم وهو قريب كذا ويجيء له لو حل الخيط الذي شد به راس الكيس وهو من الثياب يضمن مما في الكيس والوزنة ان فعل ذلك للاخذ خيانة
فض الختم وفتح القفل لان القصد منه منحصر في الانتفاع ولم يقصد به الكتمان عنه والظ انه ساوى في عدم الضمان لما مر الا ان يتصرف الكيس والوزنة بقصد الخيانة فتم
استشكل في الضمان لو عد المعدود او وزنها او ذرعها والظ عدمه لما تقدم غير مرة وقال ايضا او قال فعلت هذا فان خنت ثم تركت الخيانة عدت امينا فخان ضمن وبه قال الشا
لانه استئمان لم يكن بخلاف ما ان خان وصار ضامنا وقال اسقطت ضمانك وردت لك في الحفظ او وفعلت نحو ذلك لان الاستيمان معلق وما يعرف عدم صحة استيمانه
المعلق واسقاطه لم يكن فانه اذن ما التصرف بعد الخيانة ايضا ولم يتبع قول الناس في اموالهم نعم كما في العادية التي مضمونة مثل الدراهم والدنانير سقط ضمانه عنده بها
ثم وكذا القول في قوله لو قال خذ هذا وديعة يوما وغير وديعة يوما ما يكون وديعة ابدا مع قوله لو قال خذ هذه وديعة يوما وعارية يوما فهو وديعة في الاول
وعارية في اليوم الثاني قوله او خلطها الخ لعل الخلاف عند نا فيه قال في كره صار ضامنا سواء كان المخلوط بها دونها او مثلها او ازيد منها وبه قال الشافعي
لانه تعدى في الوديعة بتصرف غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب يكن يكون الضمان الى قوله او قال المالك ان خلطها بأجود منها لم يضمن الخ وكذا لو كان عنده كيسان
وديعة او كان من شخص واحد فمزج احدهما بالاخر صار ضامنا لانه تصرف غير مشروع فيه يد خيانة فيضمن ح ايضا قد تتعلق الاغراض بالنفر بعد المزج وقطع
حل في الكيس في كره ثم قال وكذا لو اودعه كيسا وكان في يده له كيس اخر امانة مجردة بان وقع اليه اتفاقا فمزج احدهما بالاخر كان ضامنا ايضا وكذا لو كان
الكيس الاخر في يده على سبيل الغصب من مالك الوديعة والجملة على اي وجه كان وفيه تامل اذ ليس المزج بغير الاختيار تصرفا غير مشروع ولا تقصير في الحفظ فالضمان

مع

أو جعلها أثقل من المأذون أو أشق أو فتح قفل المالك وأخذ بعضها أو لا ضمن ولو أخذ البعض من تحت قفله ضمن المأخوذ خاصة ولو أعاده ومزجه بحيث لا يتميز لم يبرأ ولا يضمن الباقي
ولو أعاد بدله ومزجه ضمن الجميع ويجب الإشهاد لو خاف الموت متن
[illegible]

على التأمل ويجيء في مسئلة أمر المتلف المستودع من المودع تحقيق جواز منفصلا لأنه كان حاله يضمن لا المقطوع ويحمل التابع المحلي معتدا قوله أو جعلها الخ يعني أنه
إذن له بحمل شيء فحمله شيئا يساويه أو أثقل من ذلك الشيء ولو كان بحسب الوزن واحدا مثل من حديد من قطن فإن القطن أثقل وأشق لدخول الهواء
يكون شيئا يسيرا لا يؤثر فيه مثل الجراح الحديدية مذ إذن للحفظ والتعبير بحق ذلك فهو ضامن ولا فهل يضمن الجميع الظاهر ذلك لأنه متعد فلو تلف فقد في ذلك مع
منه تمام القيمة لأن قسط على المأذون وغيره ولو ذكر منه في العارية لكان أولى لأنها منها لا من الوديعة فتم قوله فتح الخ هذا إلى آخر وفتح قفل المالك
موجب لضمان ما في المقفول سواء أخذ شيئا أو لم يأخذ أصلا وقد مر فيه التأمل وأشار إلى الخلاف في كره بقوله لأنه لا أقوى أن نقصان لما ينفرد لثياب الدراهم وهو
أصح وجهي الشافعية لأنه هتك الحرز والثاني للغاية أنه لا يضمن إلا ما في الصندوق والكيس بل يضمن الختم الذي تصرف فيه قال أبو حنيفة ويجد هذا أولى لما مر غيره
من الأصل وعدم تعد ولا تقصير في الحفظ وغير ثابت كون هتك الحرز موجبا للضمان ولا بد له من دليل ثم ضمن لقوله ولو ادعى الإذن فيها قوله ولو أخذ الخ قوله مع
لو أخذ الودعي بعضا من الوديعة من تحت قفله بحيث ما هتك الحرز بالتصرف في القفل والختم وكذا لو أخذه من غير المقفول يضمن المأخوذ خاصة لأنه تصرف فيه فقط
بالخيانة فيكون ضامنا له فقط ولو أعاده إلى الحرز لم يبرأ من ضمانه لأن يده عليه خيانة ولم يخرج عنها إلا بما تقدم ولا فرق في ذلك بين أن يمزجه بحيث لا يتميز
عن غير المضمون أو الغير المنضم إلا ولكن في صورة المزج إذا لم يوجب التصرف في الباقي تصرفا غير مضمون هل يضمن الباقي أيضا أم لا ولا شك أنه يضمن بدله التصرف ما ذكره
في ذكره وإن امتزج بالباقي فهو خائن تفع به الا يثبتا لو وجد أنه كذلك لا يضمن الباقي بل الدرهم خاصة لأن هذا المزج كان حاصلا قبل الأخذ وهو أصح قولي الشافعية
والثاني عليه ضمان الباقي لخلطه المضمون بغير المضمون على ما الخبر به لو تلف القرض من الكل عشرة لم يلزمه إلا درهم واحد ولو تلف منها خمسة لم يلزمه إلا نصف
فيه دلالة على أن المزج لو كان لجنسا واليمين موجب للتصرف في الممزوج فيه وظاهره أن لا خلاف عندنا في عدم ضمان الباقي غير المتصرف فيه فتم كرم فيه ضمان مثله بعد تلف
نصف ما في الكيس الذي أخذ منه واحد لعنه محل التأمل إذ الأصل عدم تلف المضمون والأصل براءة الذمة وعدم أخذ شيء من ماله إلا بأنه معلوم أن المضمون
إنما تلف بالكلية وبقي تمام الحكم بالتنصيف لعدم الإثبات ولعل محل التأمل إنما لو قابل المضمون وبيان به مزجا سلبه الأشياء وإن كان لو وجد علامة ومكة لم
يكن في الموضع وعدم ولم يفعل ما يوجب الضمان فلم يضمن إلا ذلك الدرهم فقط وإن مزجه ذلك المزج فيضمن الكل لأنه مزج مال الوديعة بمال من غير إذنه وقد مر أنه نصر
موجب للضمان فتم ثم قال في كره إذا أتلف بعض الوديعة فإن كان ذلك البعض منفصلا عن الباقي كالثوبين إذا تلف أحدهما لم يضمن إلا المتلف لأن تعداه أنا وقع
فيه فلا يتعدى الضمان إلى غيره وإن كان الإيداع واحدا أو متعددا وإن كان متصلا كالثوب لو أحرقه أو قطع العبد أو البهيمة فإن كان عامدا في طرف
الإتلاف فهو خائن على الجميع فيضمن الكل وإن كان مخطئا ضمن ما أتلفه خاصة ولم يضمن الباقي وهو أصح وجهي الشافعية والثاني لم يتسو العمد والخطأ في ضمانا
الكل وأنت تعلم أن الظاهر المختاره وأنه لا خلاف ظاهر أعتقد عندنا وهو مؤيد لما قلنا أنه لو سهى فهي حفظ شيء قبل التصرف والتعريض للريح لم يكن ضامنا
جعل النسيان عذرا فتم وأيضا قد تقدم أنه إذا أحرق وفوق الختم لم يضمن إلا ما فتحه ما أحرق فهو ليس بجيد على إطلاقه بالنسبة إلى ما قال هنا من ضمان الكل
المتصل إن كان الإتلاف عمدا فتدبر وتأمل قوله ويجب الخ من أسباب الضمان ترك الوصية لو أنه وهي عند حضور الموت والقتل بعود فهي علامة وحصول الظن
بمفارقة الروح لخوف المرض ونحوه قال في كره إذا مرض المستودع مرضا مخوفا أو حبس ليقتل وجب عليه الإيصاء بالوديعة إذا تمكن من صاحبها أو وكيله وجب عليه ردها
إليه وإن لم يقدر على صاحبها ووكيله ردها إلى الحاكم ولو أودعه عند فقد مع عدم الحاكم جاز وإن كان مع فقد عليه ضمن للشافعية وجهان ولو لم يوص بها
بل لكن سكت عنها وتركها بحالها حتى مات ضمن لأنه عرضها للفوات فإن الوارث يعتمدونها ويعتمدون على ظاهر اليد ولا يحسبونها وديعة وتدعونها لا
تقسم فكان ذلك تقصيرا منه وهذا للتضمين لعله قيل وجوب الإيصاء ووجوب حفظ الوديعة مهما أمكن من المعتمد الملك لأهلها وذلك بالإيصاء وكذا الإ
وجوب الوصية على المحتضر لعله لا خلاف فيه وأما وجوب ردها من غير طلب الحر إذا ذكره فكأنه لخوف الفوت وجود الإيصاء فإنه كان يوصلها إلى أهلها ولا إتيا على المالك
عند وصولها إليه الوصي بسبب من الأسباب وهلاك في بدنه بتفريط أو عدمه ولا شك أنه أحوط وأما الوجوب فغير ظاهر والأصل ينفيه مع عدم دليل واضح وعدم فائدة ما
ما تقدم الوجوب وكأنه لذلك رجع عنه في كره بعد أسطر وقال فروع الإيصاء المبحوث عنه الثالث الأقرب الاكتفاء بالوصية وإن أمكنه الرد إلى المالك لأنه مستودع يده
متى يموت فيستصحب الحكم ويحتمل أن يجب عليه الرد إلى المالك أو وكيله عند المرض أن تعذر أودع عند الحاكم أو وصى إليه كما إذا عزم على السفر وهو قول أكثر الشافعية
الظاهر أنه يريد بالمرض المخوف الذي أشار إليه في أول المسئلة والإقالة عدم الخلاف في عدم الوجوب عند مطلق المرض وأيضا الظاهر أن غرضه بعد تعذر الحاكم للرض
الإيداع عند الثقة ثم إن تعذر فالإيصاء كما ذكره أولا وقد تقدم مرارا أمثاله إذ ليس المراد بالإيصاء هو الإيداع كما صرح حيث قال وقد يتوهم بعض الناس أن المراد من الو
هنا تسليمها إلى الوصي ليدفعها إلى المالك فهو الإيداع بعينه وليس كذلك بل المراد الأمر بالرد من غير أن يخرجها من يده فإن كان والحال هذه مخيرا بين أن
يودع للحاجة وبين أن يقتصر على الإعلام والأمر بالرد لأن وقت الموت غير معلوم ويده مستمرة على الوديعة ما دام حيا وهذا أيضا صريح في عدم وجوب الرد عينا فكأنه
يريد به هنا التخيير وهو بعيد جدا ويمكن أن يريد بالإيصاء بعد تعذر الحاكم هذا الإيداع على سبيل التخيير وهو أيضا بعيد كما لا يخفى وكأنه يريد بقوله كما إذا عزم
على السفر وجوب الإيداع بالترتيب المتقدم مرارا والعبارة غير ظاهرة بل ظاهرها التخيير بين الإيداع عند الحاكم والإيصاء إليه وقد تقدم وجوب الإيداع فتدبر ولعل
التقصير هنا يحصل بترك الوصية إلى أهلها أي الذي يجوز جعله وصيا في مثل رد الوديعة إلى حين الموت وقبله بحيث تأمن عن الخيانة مما قدر على الوصية ولم
يكن مات ولكن قال في كره التقصير هنا إنما يتحقق بترك الوصية إلى الموت فلا يحصل التقصير إلا إذا مات لكن يتبين عند الموت أنه كان مقصرا من أول ما مرض
العبارة تأمل على أن الكشف غير ظاهر كما مر مرارا ولأنه على تقدير كونه من أول المرض محل التأمل فإن الظاهر أن الوقت موسع إذا ظن البقاء مع المرض فإذا على الوصية كما
حال الصحة نعم قد يضيق بالأمارات بعده ولكن الضابط الأعم عن إشكال والاحتياط واضح ثم معنى كونه صار ضامنا بالترك أنه يحكم بكونه مضمونا في يده فلو تلف بغير تفريط
وقت الضمان ولو قبل الموت يكون مضمونا عليه يؤخذ من ماله كالدين عوضا لغصب كذا بعد الموت وإن لم يقصر الورثة في المبادرة إلى إعلام المالك والو

وفيهما انه لو لم توجد احدث من التركة على اشكال فيه بعينها على المالك ان كان الا غاصبا
بما يرد على المنصف منه ولو جهل يتصدق وضمن او ابقاها امانة وعه ضمان مستن

اليه فتلف قبله ما بذاو بالاتلاف او بترديه فى بئر ونحوه ويكون ضامنا ايضا بترك الوصية الى اهلها قال فى الذكرة يجب ايضا الى امين فان اوصى الى غير ثقة فهو كما لو لم
يوص ويجب عليه الضمان لانه غرر بالوديعة ولا يجب ان يكون اجنبيا بل يجوز ان يوصى بها الى وارثه ويشهد عليه صونا لها عن الانكار وكما لا ايداع حيث
يجوز ان يودع امينا لعل المراد يضمن عليه الاشهاد ايضا لانها على الايصا صونا لانكار الوارث وعدم ثبوت الوصية ثم الحكم على تقدير اشتراط الامانة
فى الوصى ظ وهنا يكون الضمان من حين الوصية الى غير العدل وكما فى ترك الاشهاد من حينه ان كان هو شرطا كما هو الظ من كلامه ويحتمل ان يكون الضمان مثل
+الاحتمال ان يرجع ويوصى الى العدل مع الاشهاد اما على تقدير عدم اشتراطها فى الجميع كما يشعر به بعض الاخبار وظ عدم تغيير الايصا فى قوله ومن بدله الاية فلا اذ
من يثق بدينه واما ننه فى بعضها يدل على الجبار عند المقدار لعله اقل من مرتبة العدالة فانهم ويمكن ان يشترط هنا لانه كالايداع فانه ما كان الى غير العدل جايز
فكذا الايصا وذلك غير بعيد فتدبر وقال فى الذكرة اذا اوصى الى الوديعة وجب عليه ان يبينها ويميزها من غيرها بالاشارة الى عينها او بيان جنسها ووصفها فلو لم يبين ولا اشار
اليها بل قال عندى وديعة فهو كما لو لم يوص ولو ذكر الجنس فقال عندى ثوب لفلان ولم يصفه فان لم يوجد فى تركته جنس الثوب ذكر علماؤنا على ان المالك يضارب
بقيمة الوديعة الغرماء الوفاء بتقصيره بترك البيان لعل دليله ضعيفة النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابائه عن علي انه كان يقول من يموت وعنده مال مضاربة
قال ان سماه بعينه قبل موته فقال هذا لفلان فهو له وان مات ولم يذكر فهو اسوة الغرماء ولا فرق بين مال المضاربة والوديعة فى ذلك وهو قوى فيه ثم قال بعض الشافعية وهو
مذهبهم ايضا وقال بعضهم لا يضمن لانه ربما تلفت قبل الموت والوديعة امانة فلا يضمن بالشك وان وجد فى تركته جنس الثوب فاما ان يوجد اثواب او ثوب احدى
وجد اثوابا ضمن لانه اذا لم يميز كان بمنزلة ما لو خلط الوديعة وذلك سبب يوجب الضمان وكذا ما ساواه وهو عند تخصيصه على التخيير وان وجد ثوب احد فهى تنزل
كلامه عليه اشكال قال الشافعية انه تنزل عليه ويدفع اليه منهم من اطلق القول بانه اذا وجد جنس الثوب يضمن ولا يدفع اليه عين الموجود للتقصير بترك البيان ولما انه
لا يدفع اليه عين الموجود لاحتمال ان تكون الوديعة قد تلفت والموجود غيرها وهو جيد لعلم بعد اخر انه انما يضمن اذا قال عندى ثوب لفلان وذكر معه ما يقتضى
الضمان اما اذا اقتصر عليه فلا ضمان هذا الكلام يحتاج الى التامل الى اخره ثم الظ انه ان تعين ووجد فهو للمالك وان لم يوجد فالظ عدم الضمان اذ قد يكون تلف
لغير تفريط الا ان يعلم منه كونه مقصرا او قصر فى هذا الوقت ايضا فى عدم الاشارة الى كانه وكونها بين ان علم وجوده فالظ بقاؤه فينبغي المصالحة ان لم يعلم
بتمحها الا اليمين فتدبر فى كلام كره مما ذكرناه قوله ولو مات الخ كان المراد انه عينها ولم توجد مع عدم العلم بوجودها فى الجملة وقبله يحتمل ان يوخذ قيمتها التى
ثبتت بوجه شرعى من التركة لاصل البقاء وعدم التلف الا على وجه مضمون ويحتمل العدم لان الاصل عدم ضمان الوديعة حتى يثبت موجب الضمان والاصل عدمه كالظ العدم للاصل
براءة الذمة ولان الامانة ثابتة فلم تثبت الخيانة الا بثبوت موجبها والاصل عدمه وصون المسلم عن التقصير فى مال الوديعة بترك الوصية ونحوه فتامل قال فى الذكرة الذى
يقتضيه النظر عدم الضمان والذى عليه فتوى اكثر العلماء منا ومن الشافعية الضمان وقال لو مات ولم يذكر عنده وديعة ولكن وجدنا فى تركته كيسا مختوما مكتوبا عليه انه وديعة
فلان او وجد فى جريدته ان لفلان عندى كذا وكذا وديعة لم يجب على الوارث التسليم بهذا القدر لانه ربما كتبه عبثا او طوى او تلبيسا او ربما اشترى الكيس بعد تلك الكتابة
فيها او رد الوديعة بعدما اثبت فى الجريدة ولم يمحه الحاجة يثبت كونها وديعة بان يقر ان هذه وديعة ثم يموت ولا يكون متهما فى اقراره عند الموت عند جماعة من علمائنا
او يقر الورثة بانها وديعة او تقوم البينة بذلك لكن انت تعلم انه قد يعلم بذلك انها وديعة فاذا علم يعمل به فتأمل الظ عدم الاحتياج هنا الى اليمين مع البينة وكذا مع
اقراره مع الاحتمال للاصل وعدم الدليل واختصاص الرواية باليمين على تلك الدعوى بالدين سيجئ تحقيق الامر انشاء الله وقال ايضا اذا ثبتت الوديعة باحد هذه
الوجوه وجب على الوارث دفعها الى مالكها فان اخر الدفع مع الامكان ضمن ولو لم يعلم صاحبها بموت المستودع وجب على وارثه اعلامه فان لم يكن لم امسك الوديعة
الى ان يطلبها المالك ضمن لان المالك لم يأتمنه عليها وذلك كما لو طارت ثوب الى دار انسان وعلم صاحبها فانه عليه اعلامه بذلك فان اخر ذلك مع امكانه ضمن لا علا
جيد لكن الضمان مع التاخير من غير تقصير بل يحرم وجود فى الدار بواسطة الريح ونحوه محل التامل وكذا وجود بل جوازه لانه تصرف غير ماذون فيمكن الضمان لوتلف
فى الطريق من غير تقصير وكذا فى جميع الودائع والعوارى الا ان يقال ذلك ماذون شرعا فانه يجوز رد المال الى مالكه بان يؤدى اليه بنفسه او وكيله وفيه تامل خصوصا
مع عدم الامانة فانه تسليط الغير على ملك الغير بغير اذنه ويمكن جواز تسليمه الى الثقة عند الدافع ولعل العرف يقتضى ان المالك اذن بالبعث اليه مع ثقة كما
وهذا هو متداول بين المسلمين من غير نكير فتأمل واحتط وقال ايضا جميع ما قلناه ثابت فيما اذا وجد فرصة للايداع او الوصية اما اذا لم يوجد بان مات فجاة
او قتل غيلة فلا ضمان لانه لم يقصر ثم قال اذا تبرم المستودع بالوديعة فسلمها الى القاضى ضمن اى المستودع الا مع الحاجة ويمكن القاضى ايضا لو كان عالما ومذهبه عدم
جواز الاخذ ويمكن الضمان مع جهله ايضا ويخرج عن العدالة ايضا الا ان يقال انه صغيرة ولم يتم ويصر فيبقى الضمان فقط وقال ايضا اكثر الناس ليس مثل المرض
المخوف موجبا للوصية وقال ايضا لو اقر المريض بالوديعة ولا تهمة ثبت فى الحال فالاقرب هنا على قول من منع من المخاصمة هنا الاقرار بان عنده او عليه وديعة
يقتضى حصولها فى الحال فاذا مات عقيبه فيمكن عوض التلف قبل الايصال والظ انه كذلك مع التهمة ايضا عند من لا يعتبر ذلك وانه يحتمل ان يكون قوله ذلك باعتبار
ما كان حكم الاستصحاب فلا يضمن ولا يحاصص الغرماء فتأمل قوله ويجب ردها الخ دليل وجوب الرد وان كان المالك كافرا حربيا عموم الايات والاخبار العامة بل الخاصة
ايضا مثل رواية الفضيل فى رد وديعة الحارجى ورواية اخرى فى رد وديعة قاتل امير المؤمنين وكانه الاجماع ايضا ولكن لم يرد المغصوب على الغاصب بل المغصوب منه
ان علم وان جهل وايس من معرفته يكون الحاكم اللقطة كما نقله فى قواعد بضعيفة حفص بن غياث وغيره قال سألت ابا عبد الله عن رجل من المسلمين اودعه رجل من
اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم هل يرد عليه قال لا يرده فان امكنه ان يرده على صاحبه فعل والا كان فى يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان اصاب صاحبها
ردها عليه والا تصدق بها فان جاء بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له ويحتمل التصدق به كما هو المتبادر على ما تدل
عليه الاخبار الدالة على حكم المال المجهول صاحبه وقد تقدم فتذكر ولكن تلك الادلة خالية عن الضمان بل ظاهرها عدمه وحكم المص بالتصدق مع الضمان ولعل الابقاء
عنده امانة ايضا مع عدم الضمان الا بما يوجبه من التقصير التى تقدمت للضمان وكذا ابقاؤه كذلك لان حفظ الامانة كما عرفت بحيث لا يوجب الضمان والاثم صعب

مشكل

ويحلف لو طلبها الغاصب ولو مزجها الغاصب بما لم يجئ لا يتميز رد الجميع اليه ولو قال المالك سلمتها الى احدهما فان صدقاه سلم الى الجميع او وكيلهم ولو دفع الى البعض ضمن حصص الباقين ولو ادعاها اثنان صدق في التخصيص ولو ادعى احدهما علمه وادعياه مع الاشتباه حلف في العارية وهي جائزة من الطرفين متن

المقصد الثاني

مشكل جدا وما ذكره موقوف يحتمل بدون الضمان كما هو ظاهر الاخبار ثم ان الضمان على تقدير ثبوته بقول ذي اليد صاحبه حين جنونه القابض بيده عليه خطأ ولا يدا ضمان مثل الديون والغصب فيجب تسليم الايمان الى ورثته لا الى نائبه الاصل قوله ويحلف الخ اي لو طلب الغاصب الوديعة يحلف انه ليس عنده كونها وديعة ويجوز دفعه بارث قوله ولو مزجها الخ اي لو مزج الغاصب المال الذي غصبه بمال نفسه مزجا لا يتميز بالكلية وكان الوديعة عند الغاصب الغاصب قال المص يجب على الودعي ان يسلم الكل الى الغاصب ويحتمل ان يسلم المال الى المالك فانه يجب تسليم مال المالك اليه ولا يمكن الا بتسليم الكل فيجب وفيه تامل فان الذي يقتضيه النظر ان المال مشترك بينهما فيقسم بحصصهما بعد الاخر ويشكل بان كان الغاصب ظالما ما ان الظالم لا يحل ماله لكونه مال الموضوع فان كان المزج بالادنى بجنسه يا بقي لمال المالك قيمته تمكن تسليمه الى الغاصب ويجب عليه رد مال المالك مثلا او قيمته ويمكن وجوب تسليمه الى الحاكم حتى يقسمه مع رد ارش النقص وحيث يلزم الربا او بالعقيا القيمة او بطلبه الغاصب بنقضه كل المال مثلا او قيمة وان كان بالمساوي يكون شريكا يقسم بينهما وكذا بالاعلى ويحتمل عند الفقد مال اللص اليه واحفاظ الباقي للمالك وما التسمية هنا شريفة ويقسم بينه وبين المالكين ولو ممكن الحاكم لتخليص مال المالك الا باس للتحرير ان لم يكن المالك حاضرا او لم يرض الغاصب هذا في المساوي واما بالاعلى فهو الاقرب الى الغاصب في الاعلى قوله ولو مات الخ اي لو مات المودع يجب على المستودع ان يسلم الوديعة الى وارثه فان كان واحدا سلمه اليه من غير حاجة الى المطالبة فورا او يعلمه بالحال على ما قاله وقد مر مثله مع التامل فيه وان كان متعددا سلم الجميع بان يضع بايديهم بذلك او بيد وكيل الجميع لا يجوز دفعها بعينها الى البعض ولو دفع ضمن حصص الباقين ثم ان رضوا بذلك فهو والا فيأخذ حصتهم منه ويسلمها اليهم واما لو كان عوضها فيه متسع ويجوز تسليم الكل الى البعض فان رضوا والا فيأخذ نصيبهم منه وهو يرجع الى من سلم الكل اليه قوله ولو ادعاها الخ اي لو ادعى كل الوديعة الواحدة اثنان وصدق المستودع في التخصيص بتخصيص احدهما فقبل منه نعم فان ادعى الاخر الذي خصص المستودع الوديعة بغيره علمه انه ليس لا من المصدق حلف له بنفي العلم وكذا لو ادعيا علمه بانه لاحدهما مع الاشتباه على المستودع حلف المستودع لهما بنفي العلم بذلك في الصورة الاولى تغير الوديعة للمصدق والاخران يدعى على من سيده ويحلفه وفي الصورة الثانية يقسم بينهما كما قيل مثل ذلك فيما تقدم وسيجئ ايضا ويحتمل القرعة ايضا واحلاف من خرج اسمه بالقرعة ولعل الوديعة لعل الاول اولى لعموم الخبر الدال على التقسيم في متلفه تكرر ويمكن انتزاعها من يد الودعي لانه اقرار بانه لاحدهما الا انه لم يعرف العين فيسلم اليهما جميعا او يمكن كون ذلك بامر الحاكم ويحتمل ابقاؤها بيده لا سيما بثبوت ما ذكره ثم ان حكم بكونها بينة في الصورتين وكذا يمين احدهما ان نكل واليمين فلتحكم كذا بينة ظاهرا كما على في محله سيجئ ثم اعلم انه ان ضمن الوديعة بسبب موجب للضمان فحكمه انه ضامن لم يخلص منه الا بالتسليم او الابراء ثانيا او اسقاط الضمان على الاحتمال غير صحيحة بعد ولان فلا يجوز كون الوديعة عنده بل يجب الرد او الاعلام على ما قالوا في الامانات الشرعية وانه لو وضع في السوق او الطريق وقال احفظه في بيتك فحبسه الى البيت الاحراز فيه فانه ضمن من غير عذر ضمن لو كان لعذر فلا ضمان قاله في كره وقال ايضا لو اودعه في البيت وقال احفظه في البيت فربطها في كمه وهو في البيت لم يخرج بها مع امكان وضعها في الصندوق ونحوه ضمن فيلزم الاعلام او الرد ثم قال ولو كان لعذر فتح قفل الصندوق يضمن ولو اودعه في البيت لم يقل له احفظه في البيت فخرج بها مربوطا في ثيابه احتمل عدم الضمان لانه احرز عليها بالربط والشد ذلك الحرز مثله ولم يعين المودع على حرزه بل ان حرز الدراهم الشد فكانه ربطها بذلك فاذا امره الحفظ في البيت فالصندوق هو حرزه ثم قوله المقصد الثاني في العارية قال في كره العارية بتشديد الياء عقد شرع لاباحة الانتفاع بعين من اعيان المال على جهة التبرع وشددها الياء كانها منسوبة الى العار لان طلبها عار قاله صاحب الصحاح الى قوله الخطابي في غريبه اللغة الغالبة العارية وقد تخفف قال في عده وهو كل لفظ دل على تسويغ الانتفاع بالعين مع بقائها اطلاقا او مدة وثمرتها التبرع بالمنفعة قال في شرحه فيل عليه ان كان قوله وثمرته التبرع بالمنفعة جزء التعريف انتقض في عكسه بالعارية مع التعرض لعوضه فيها الا انتقض في طرده بالاجارة ويمكن ان يجاب بكونه جزءا ولا يرد ما ذكره لان العارية مقتضاها التبرع وانما جاء العوض من امر زايد على العقد هو الشرط فانه عقد مع شرط ويمكن ان يقال الا ان اخذ اللفظ غير جيد لان العارية قد تحصل بغير اللفظ وهو ظ قال في كره وهي تحصل بغير عقد كما لو حسن ظنه بصديقه كفى في الانتفاع عن العقد الخ وقال ايضا لما كان الاصل في الاموال العصمة لم يبح شيء منها على غيرها لكنها الا بالرضا منه ولما كان الرضا من الامور الباطنة الخفية تعذر التوصل اليه قطعا وثم يمكن ان يقال ان اخذ اللفظ غير جيد لان العارية قد تحصل بغير اللفظ وهو ظ قال في كره فاكتفي فيه بالظن المستفاد من العبارات والالفاظ وما يقوم مقامها وقال ايضا والاقرب عندنا انه لا تفتقر العارية الى لفظ بل تكفي قرينة الاذن بالانتفاع من غير لفظ دال على الاعارة والاستعارة لا من طرف المعير ولا من طرف المستعير كما لو رآه عاريا فدفع اليه قميصا فلبسه ثبتت العارية وكذا لو فرش لضيفه فراشا او بساطا او مصلى او حصيرا او القى اليه وسادة فجلس عليها او مخدة فاتكأ عليها كان ذلك عارية بخلاف ما لو دخل فجلس على الفراش المبسوط لانه لم يقصد به انتفاع شخص بعينه الخ يعني لم يقصد انتفاع الضيف انما فليس بالنسبة اليه عارية وان في الجواب المذكور نظر اذ لا شك ان هذا الفرد ليس فيه التبرع وهو فرد من العارية مسلمة المجيب ايضا فلا يكون عارية وايضا اذا كان مقتضاها التبرع كيف يجوز اشتراط عدمه فان الشرط الذي هو ضد مقتضى العقد غير جائز ولازم وكيف يجتمع ويخرج عن مقتضاها وكانه لذلك قال في كره لو قال اعرتكها ولك علي في كل شهر كذا فهي اجارة فاسدة وعلى كل منهما اجرة مثلها بمدة الاخر كانه نقله فيما نقل عن بعض الشافعية ثم رجح كونه عارية صحيحة مشروطة فيمكن ان يجاب السؤال بانه غير داخل ولا يرد الاجارة لان معنى التعريف كما هو الظ كون تسويغ الانتفاع هو ثمرته والمقصود منه ومعلوم ان الاجارة ليست كذلك بل ثمرتها تمليك المنفعة بعوض معلوم وهو ظ وكذا لا ينتقض بالسكنى والعمرى والحبس والوصية بالمنفعة ولا يحتاج في الرد الى ما لا يندفع به فانه وهو زيادة بقاء الجواز بالاولى لا يرد عليه ايضا ان التسويغ ثمرة الايجاب فقط لا انه هنا ايضا نعم يرد على التعريف انه يلزم ان يكون محض الايجاب عقدا ويمكن التزامه او يقال ان المراد كون جنسه هذا ذلك فلا يضر العوض في الجملة في بعض افراده اتفاقا كما قيل مثل ذلك في مواضع مثل الهبة والبحث في امثاله خارج عن المقصود مع ما تقدم الا اني قد تركت ذلك للمتابعة وبيان الحق فتم وينبغي ان يقال في المثال المذكور ونحوه ان قصد بذلك الاجارة فهو اجارة فاسدة وان قصد العارية فهي

وجهها جعل كالمالك الالزام بالعوض من فاسخ الولاية فان كان الظالم لا يدفع الا مع المزج بالاعلى اخذ المستودع حقيهما وجب عليه الدفع الى الغاصب

معاد ثمرتها

عارية صحيحة وصرح في كره بانها عارية صحيحة في هذه المسئلة ولو كان قوله اجارة فاسدة مذهب العامة حيث صرح به يمكن ان يكون على فساد الاجارة ثم هنا
تحقيق في شرح ... تحقيقا بالتحقيق ما ذكره فتم ولا نطيل ثم ان هذا العقد مشروع بالنص والاجماع اما النص فالكتاب قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى
تامل في الدلالة والسنة فالرواية من العامة والخاصة وهي كثيرة وسيجيء اما الاجماع فلا خلاف بين علماء الامصار في جميع الاعصار في جوازها والترغيب فيها ثم قال في
كره وهو العارية مستحبة مندوب اليها مرغب فيها لان اقتران منع الماعون في الاية مع المرائي في صلوته تدل على شدة الترهيب في منعها والترغيب في فعلها ولانها من البر
وقد امر الله تعالى بها بالمعاونة وليست بواجبة في قول اكثر اهل العلم للاصل ولمثل قوله اذا اديت زكوة مالك فقد قضيت ما عليك وقال ليس في المال حق سوى
الزكوة وسأله الاعرابي فقال ما ذا فرض الله علي من الصدقة فقال الزكوة قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وقيل انها واجبة للاية ولما رواه ابو هريرة عن النبي
قال ما من صاحب ابل لا يؤدي حقها الحديث قال يا رسول الله وما حقها قال اعارة دلوها واطراق فحلها ومنحة لبنها يوم ورودها فذم الله تعالى مانع العارية
وغيره وتوعده رسول الله بما ذكره في الخبر والجواب المراد زيادة الترغيب على ان قول علي حجة في تفسير الماعون بالزكوة ولا ريب في وجوبها ولو حملناها على العارية فالتوعد انما
وقع على الثلث قال عكرمة اذا جمع الثلث فله الويل اذا سهى عن الصلوة وراء ومنع الماعون انتهى والخلاف من علماء العامة لكن الخلاف غير مشهور ومذكور عندنا
فيمكن ان يستدل عليه باجماعنا والا فالاخبار المذكورة غير صحيحة على تقدير صحتها يمكن تخصيصها بالدليل الوجوب مثل ما تقدم او يكون حمل العام على الخاص ولهذا مخصوص
بالجنس في الكفارات والنذور والديون وحمل دليل الوجوب على الترغيب فقط بعيد ومجاز والتخصيص اولى ويبعد ايضا حمل التوعد على الثلث بحيث يكون لمنع الماعون
مثلا دخل في الكون في الويل بل محال مثل ذلك في كلامه تعالى ثم كما قيل مثله في جواب الاستدلال بقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية وبقوله
تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما على كون الكفار مكلفا بالفروع ان السلوك وملاقاة الاثم قد يكون للمجموع من حيث المجموع فلا يلزم كون كل واحد حراما بانه
لو لم يكن كذلك لزم كون ضم ما ليس بحرام عبثا وقول عكرمة ان كان مراده ذلك ليس بحجة نعم يمكن ان يقال الاصل زيادة الذم والخبر المذكور ليس بصحيح ولا صريح
في الوجوب والاية ليست بصريحة في المعنى المبحوث عنه اذ قد اختلف في تفسيرها كما هو مذكور في محله ويكفي النقل عن امير المؤمنين ان المراد هو الزكوة ولو ثبت لم يبق
للاستدلال بها وجه اصلا فالوجوب معان كثيرة له في اللغة قال في القاموس الماعون المعروف والمطر الدائم والماكل وكل ما انتفعت به كالمغن وكل ما يستعان به من
قدوم وقدر ونحوهما والانقياد والطاعة والزكوة وما يمنع عن الطالب وما لا يمنع فلا يمكن الاستدلال بوجوب مثلها بمثلها ويؤيده انه امر خاص وانه غير صريح في
المنع عن عارية الماعون بل قد يكون عن اجارتها او بيعها ونحو ذلك فتم ويؤيده ايضا ان العقل والنقل دال على عدم جبر المالك على ملكه وايضا انه ضرر وانه
قد يكون صاحبه محتاجا ولم يكن حاضرا عنده ويصعب تحصيل المستعار ويكون مشغولا به وايضا غير مضبوط في اي شيء والى متى فالظاهر عدم الوجوب والاحتياط واضح
لا يترك ويؤيده انه قضاء الحاجة وادخال السرور خصوصا بالنسبة الى الجار والغريب فلا ينبغي الترك مهما امكن وكذا كل احسان والدليل على ترغيبه حسنه اكثر من
ان يحصى كتابا وسنة واجماعا وعقلا فتأمل ثم قال في كره اما الاجماع فلا خلاف بين علماء الامصار في جميع الاعصار في جوازها والترغيب في فعلها ولان هذا العقد جائز من
كانه بالاجماع قال في كره عقد العارية جائز من الطرفين بالاجماع لكل منهما فسخه اذا شاء فسخه واخذ المعار بعد العقد مطلقا بالاجماع ففي الابتداء بالطريق الاولى الا ان
يقال ان القائل بالوجوب ابتداء لم يقل بالجواز من جانب المعير فقد عرفت الاجماع على كون هذا العقد جائزا فلكل منهما الفسخ الا في مواضع فانه قد يلزم بخصوص مثل القبر
والدفن وغيره ثم اشار الى اركانه وقال هي اربعة الاول المعير وله شرطان ملكية المنفعة واهلية التصرفات التبرعية فلا يصح اعارة الغاصب لانه ممنوع عن التصرف في الغصب
الخ ولا يشترط ملك العين بل يكفي ملكية المنفعة فلو استاجر عينا جاز له ان يعيرها الغير الا ان يشترط المالك مباشرة الانتفاع بنفسه فيحرم الاعارة ولو لم يشترط
جاز لانه مالك المنفعة بعوض ولهذا يجوز اخذ العوض عنها بعقد الاجارة وكذا الموصى له بخدمة العبد وسكنى الدار يجوز لهما ان يعيرا بها الخ في كره ويمكن ان
يقال لا يكفي جواز الانتفاع وان لم تكن المنفعة مملوكة كالموقوف عليه ان قلنا به وكذا العارية يجوز مع اذن المالك ويحتمل ان يكون المعير بالحقيقة هو المالك
ومنع عارية المستعير في كره وقال لا يجوز للضيف ان يبيح الطعام لغيره لانه غير مالك للمنفعة بل مجرد الاباحة ثم قال ولكن يجوز للمستعير استيفاء المنفعة بنفسه
وبوكيله ولا يكون ذلك اعارة للوكيل اذ لم يعد المنفعة اليه كانه موقوف على عدم اشتراط اخذ المنفعة بنفسه اذ معلوم انه معه ولو كان بالقرينة الظاهرة لا يجوز ومنه يفهم
انه لا بد ان تكون المنفعة عائدة الى المستعير لا الوكيل فان عادت اليه لا يجوز ولا تصح الوكالة بل تصير اعارة منه كما اذا اعار الدار للسكنى فيعطي غيره ليسكن فيه
وكذا ركوب الدابة او حملها الا ان يكون الحمل له ويكون هو وكيلا في بيعه او ايصاله الى موضع في الركوب ايضا يحتمل اذا كان ذهابه الى ذلك الموضع لغرض المعير
وكذا الكتاب والقلم والدواة للعارية يجوز اعطاؤها الوكيل ليكتب له لا لغيره والكل ينبغي اذا لم يعلم الاختصاص بل يكون الظاهر ان غرضه هو انتفاع المستعير مطلقا سواء
كان بنفسه او بغيره ثم ذكر امثال المذكورات ثم اعاد للمستعير لانتفاعه بنفسه مع عدم القرينة وقال ايضا شرطنا كونه بالغا عاقلا جائز التصرف فلا يصح اعارة الصبي
ولا اعارة المجنون ولا المحجور عليه لسفه او فلس لانهم ممنوعون عن التصرفات وكذا ليس للمحرم اعارة الصيد بل ليس بمالك عند الاكثر ولو اسلم عبد الكافر تحت
يده وجب بيعه من المسلمين فيجوز للكافر اعارته للمسلم مدة المساومة وكذا لو ورث وملك ان قلنا بصحة البيع مصحفا وقدم البحث في الصبي وقلنا لا مانع عن بعض هذه
الامور منه مع اذن الولي ويؤيده ما سيجيء في الكتاب بجوازه لك وقدم البحث في عدم استقرار ملكية الكافر على المسلم وفي السفيه كان مراده مع الحجر بناء على مذهبه
فتم ثم قال في كره الركن الثاني في المستعير وشرطه ان يكون معينا واهلا للتبرع عليه فلو قال اعرت احد هذين او لاحد هؤلاء لم يصح لعدم التعيين وكل واحد لا يتعين
للاعارة لصلاحيته للاخر واستباحة منافع الغير لا يكون الا بوجه شرعي لان الاصل تحريم منافع الغير على غيره الا باذنه ولم يثبت ولو عمم المستعير جاز سواء كان التعميم في
عدد محصور كقوله اعرت هذا الكتاب لهؤلاء العشرة او في عدد غير محصور كقوله لكل الناس ولاي احد من الناس اشخاص ولمن دخل الدار وبالجملة الكلي معين ان لم يكن
عاما كان يستعيره اي احد وواحد الشخصين مجهول وانت تعلم انه ان كان القصد باحد الشخصين احدهما ولتهما كان بحيث يجوز لواحد منهما بمعنى انه ليس لهما
بل لاحدهما فايهما كان يتصرف وينتفع به فهو جائز ولا فرق بينه وبين العام المحصور في افادة التعيين او ... واريد به ما يصدق عليه احد من غير تعيين

بتخصيص

كتاب العارية

تخصيص فيكون ح عاما مخصوصا نعم لو قصد احد معينا في نفسه مما ذكر عنده و ما عينه في العبارة مثل زيد الا عمرا ثم قال احدهما لم يعلم ذلك لم تصح بقصر مثل
المطلق الذي اطلق و اريد معينا و لم ينصب قرينة معينة فيكون مجملا و ان لم تعلم شيئا فالظاهر هو المعنى الاول المتبادر لئلا يلزم الاجمال الذي الاصل عدمه و مع عدم العلم
و حمل كلام العاقل على اللغو ثم ذكر عدم جواز استعارة الكافر العبد المسلم و الامة المسلمة و استشكل بناء على جواز اجارتهم و قوى التسلط بالاية تامل في ذلك لانها لو كانت
في جواز اجارتهم و كانه لذلك قال و الاقرب الكراهة و نفى اعارة المصحف اياهم لتعظيمه فوجب عليهم و منعه عنه من لا يرى لهم حرمة فيهما و ينبغي اعارة كتب الاحاديث ايضا
على جواز بيعها عليهم عدمه ثم حكم بضمان المستعير المحرم الصيد و بجواز ارساله من يده و مع التلف الضمان للمالك و الجزاء لله ايضا فيكون له مع علم المالك بانه صيد
اذ دفع بيد المحرم فيجب عليه ارساله ظ فيمكن عدمه لانه مفوت لماله عالما و اما مع الجهل فينبغي الضمان على تقدير الارسال سيما مع علمه و مكرر الى مال المحل
التامل فانه ملك الغير ثم الظ عندهم ان غير البالغ العاقل كما لم يصلح للاعارة لم يصلح للاستعارة ايضا لما تقدم و انه لا ضمان على المجنون و الصبي لغير المال الضايع مع والمبهم
على الاحتمال العدم و وجوب الحفظ عليه حيث كان المالك تلف المال نفسه مع الاتلاف يمكن الضمان كما مر فتامل و الظ ان المجنون عليه كالعاقل بل السفيه ايضا قابل للاستعارة
ثم قال الركن الثالث المستعار و له شرطان كونه منتفعا به مع بقاء عينه و اباحة المنفعة فكلما ينتفع به انتفاعا محللا مع بقاء عينه تصح اعارته كالعقارات و الدواب و
العبيد و الثياب و الامتعة و الصفر و الحلي و الفحل للضراب و الكلاب للصيد و الحفظ و اشباه ذلك بلا خلاف الى قوله و الاعارة اوسع من الاجارة فيجوز اعارة
الفحل للضراب مع منع كثير من اجارته لذلك و الكلب يجوز اعارته و لا يجوز اجارته على احد وجهي الشافعية و قال ايضا و لا بد ان تكون المنفعة مباحة لتحريم الاعارة على
المحرم فلو استعار انية الذهب و الفضة للاكل و الشرب لم يجز له اعارتها و لو استعار كلب الصيد لهوا و بطرا لم يجز اعارته ان كان للقوت و التجارة جاز و كذا يجوز اعارة
كلب الماشية و الحايط و الزرع لاباحة هذه المنافع منها و كل عين تعرض لها منفعة مباحة و محرمة فانه يجوز اعارتها لاستيفاء المنفعة المباحة دون المحرمة فان
استعارها لاستيفاء المحرم لم تصح الاعارة و لا يستباح بها المنفعة المحللة و الاطلاق ينصرف الى المباح منها و ان لم تعرض لها منفعة مباحة محللة البتة فلا يجوز اعارتها
و هذا الكلام يشعر بان الاجارة للانتفاع بالمحرم حرام و انه لا يجوز الانتفاع به و لا بانتفاع المحلل اذا استعار للمحرم و بعيد العقد ان لم يشترط الانتفاع بالمحرم في
العقد كما هو الظ في البيع بالشرط و تقدم الا ان يحمل هنا ايضا على الشرط و قد مر البحث في ذلك فتامل و قد ذكر ثم قال لا يشترط تعيين العين المستعارة عند الاعارة فلو قال
اعرني دابة فقال ادخل الاصطبل و خذ ما شئت صحت العارية بخلاف الاجارة لان فيها عوضا فلا يدخلها الغرر الذي لا يتحمل في المعاوضة و لا يخفى
ان هذا عام و قد مر في بحث المستعار في العام تعيينا و لو قال بصحتها اذا قال اعرتك احد هاتين الدابتين لعدم اشتراط التعيين فيه نعم ان قيل بجواز
المعنى الثاني الذي ذكرناه هنا لوضح يظهر الفرق بين المستعير و المعار في جواز عدم التعيين في الثاني دون الاول لكن عدم الجواز هناك لما مر من الاجمال و ان قصد المستعار
امرا معينا عنده مشتبها عند المخاطب مع علمه بقصد التعيين فكيف يجوز له ان يتصرف بهما ارادوا لظ انه لا يجوز فتامل ثم قال الركن الرابع الصيغة قال فيها لما كان الاصل في
الاموال العصمة لم يبح شيء منها على غيرها لكنها الا بالرضا و لما كان الرضا من الامور الباطنة الخفية تعذر الوصول اليه قطعا فاكتفي فيه بالنص المستفاد من العبارات
و الالفاظ و ما يقوم مقامها و لا يختص لفظا بعينه بل المعتبر في هذا الباب كل لفظ يدل على الانتفاع مع بقائها مطلقا او مدة معينة كقوله اعرتك او اذنت لك
ان تنتفع او خذه لتنتفع به و ما اشبه ذلك و لا يشترط القبول نطقا فلو قال اعرتك جاز له الانتفاع و ان لم يتلفظ بالقبول لانه عقد ضعيف لان ثمرته اباحة الانتفاع و هي
تحصل بغير عقد كما لو حسن ظنه بصديقه كفى في الانتفاع عن العقد كما في الضيف بخلاف العقود اللازمة فانها موقوفة على الفاظ خاصة اعتبرها الشرع و قال
ايضا و الاقرب عندي انه لا يفتقر الى لفظ بل يكفي قرينة الاذن بالانتفاع من غير لفظ دال على الاعارة و الاستعارة لا من طرف المعير و لا من طرف المستعير و اعلم ان
هذا صريح في ان العارية تتحقق بغير اللفظ و بغير القبول بل بغير العقد فانه عبارة عن ايجاب و قبول و قد عرفت عدم اشتراطهما في العارية و ان العقد المتم هنا هو مجرد
ما يدل على جواز الانتفاع و الانتفاع الذي يحصل بفعل المستعير ليس بقبول جزء العقد اذ المجوز للتصرف هو ثمرة العقد متحقق بغيره و الا لم يجز التصرف قبله و كذا
الوكالة و الوديعة و اكثر العقود الجائزة فتسميتها عقودا ليس بجيد كذا جعل الجعل بفعل الوكيل ما وكل فيه و حفظ الوديعة لانه لا بد من تحقق العقد المثمر قبل
الثمرة و هو جواز التصرف و الحال انه حاصل قبله اذ يجوز للوكيل البيع بيع ما وكل فيه قبل القبول بعد الايجاب و كذا الانتفاع في العارية فلو كان عقدا
اصلا لهذا القبول لما جاز ذلك و هو ظ ففي كلامهم مساهلة و مسامحة فتامل فلعل تعريفها و جعلها من العقود و تعريفها بانه عقد كذلك بالنظر الى الاعتبار
الغالبي الاكثر و يمكن تعريفها المص بقوله و هو لفظ الخ اشارة الى ان العقد هنا مجرد الايجاب فلا يرد ما اورده الشارح فتامل و ان الدليل على اعتبار اللفظ في
العقود الخاصة بانه لا بد من الرضا و لا يطلع عليه الا من طرف اللفظ كما يستدلون به غير تام اذ يمكن الاطلاع من غيره كما في الصديق و ساير ما تضمنته الاية فانه
اذ جوز الشارع اتلاف و تضييع نفس اموال الشخص بالاكل فجواز عاريته مثل كتاب و محله في بيته و الجلوس في داره و نحو ذلك بل البيع بعوض كثير في اموال قليلة حبذا
بتجويز العقل بتجويز مثله بذلك العوض مع العلم بانه يريد بيعه بالطريق الاولى و بالجملة ينبغي ان يكون الحكم متبعا في كل الظن الغالب القائم مقام العلم المعتبر
لا يكون دلالته اضعف من اللفظ المحتمل عدم ارادة معنى له اصلا او معنى مجازيا و نحو ذلك نعم ان ثبت ان شيئا من العقود موقوفة على اعتبار الشرع اللفظ
فيه فهو متبع و الا فلا كما تقدم ثم نقل ذكر الخلاف عن بعض الشافعية في اعتبار اللفظ من جانب المعير لا من المستعير و اعتبر فيه القبول اما باللفظ و اما بالفعل
فقط و من البعض انه لا بد من اللفظ من احد الطرفين من المعير او من المستعير و الفعل من الاخر ثم قال الاقرب ما تقدم اشارة الى عدم الاعتبار باللفظ في طرف
اصلا بل يكفي ما يدل على الاذن بالانتفاع و قال ايضا و قد جرت العادة بالانتفاع بظرف الهدية المبعوث اليه و استعماله كاكل الطعام من القصعة المبعوث فيها فانه يكون
عارية لانه انتفاع بملك الغير باذنه و ان لم يوجد لفظ يدل عليه بل شاهد الحال و الظ استعمال القصعة في اكل الطعام الذي فيه ماذون صريحا اذا كان مما جرت
ان العادة بذلك بل ربما لم يرض المالك بالصب منه و الاكل في موضع اخر خصوصا بتغيير في طعم او الجنس و عدم بقائه على حسن حاله الذي كان مقصودا بقائه عليه
بل السفرة التي فيها الطعام فانه قد يكون المتعارف نشرها و وضع الطعام فيها لانه احسن نعم قد يكون معه ما يدل على عدمه و ذلك يعرف بالقرائن و اما استعمالها في غير الطعام

وانما تصح من جائز التصرف ولو اذن الولي للطفل صح ان يعير مع المصلحة وكل ما يصح الانتفاع به مع بقائه صح اعارته ويقتصر المستعير على المأذون فيضمن الاجرة و
والعين لو خالف ويحل شاة المنحة والامة للخدمة للاجنبي متن

الذي يتيسر فيه ذلك قد يكون معلوما من باب الصداقة من الصحبة المتكررة والا فلا ينبغي الاستعمال خصوصا مثل الطعام فيذهب الى الغير ليحشر مع الخادم والغلام والى اهله
وكل شخص غير عند باب العدل ايضا فان علم الاذن مع القرينة على ما رهنا فجائز والا فالظاهر الامتناع من ذلك كله لانه تصرف وتسليط على مال الغير بغير الاذن
ثم قد يوجد جواز ذلك من العرف والعادة خصوصا اذا دام صاحب المال ولكن ينبغي التامل خصوصا اذا كان طفلا فلا ينبغي تسليطه وتعريفه بالاستقلال الا مع العلم
فتامل واحتط **قوله** وانما تصح الخ يعني لا يجوز ولا يصح الاعارة الا من جائز التصرف او من يجوز له ذلك مثل الطفل اذا جوز له الولي فلو اذن الولي للطفل ان يعير ماله
مع المصلحة جاز فان عبارته معتبرة في الجملة مع ان العقد الجائز لا يشترط فيه اللفظ فان الغرض ما يدل على رضا المعير فاذا فهم ذلك من الصبي كان الصبي كالة وترك
لا مانع من الصحة اذ علم رشدها بذلك من قوله لعله هنا لا بعد في ذلك كما يفهم من نقله بغير لفظ فانهم قد صرحوا بجواز اخذ الهدايا والتحف من الصبي المميز وكذا
ان قولهم ممنوع وكان في الاذن بدخول البيت يخبرهم باذن صاحب البيت بل اليهم وفي مثل ذلك اشارة الى انه غير معزول بالكلية فلا بعد في جواز الاعتماد
بقولهم ولفظهم بعد الاذن للولي في العقود اللازمة ايضا فتامل ثم لا يخفى ان قوله مع المصلحة يدل على ان المستعار هو مال الصبي فلو كان مال الولي فلا يحتاج اليها كما انه
هو … في غير الصبي المصلحة مثل ان لم يعمره … الظالم وخوفه واما ان قول المصنف وانما يصح الخ لا يخلو عن تامل من جهة الحصر ثم التخيير مع
اعتبار المصلحة وان عبارة الصبي من دون فهم الاذن من الولي لا اعتداد بها فمعه يكون المعتمد هو كلام الصبي فكانه هو الدال مع القرينة لانه مميز والعقد … فيه
هو الانتفاع مثله **قوله** وكل ما صح الخ اشارة الى شرط المعار والمراد بالانتفاع الشرعي هو وقد مر **قوله** ويقتصر الخ يعني لا يجوز للمستعير ان يتجاوز عن المأذون له من الانتفاع بالعين
المستعار الا ان يكون مساويا في الضرر او انقص لا ان نهى عن التجاوز عن المعين الخاص فلا يجوز التخطي بوجه وذكر الاقل ضررا والمساوي في كره وغيره فاوليه
تامل خصوصا في المساوي والجواز غير بعيد مع القرينة بان المقصود غير متعلق بالمستعير المعين والقرينة المعينة … احتمل الجواز لعدم غرض متعلق بالمعين
بالمعين غالبا ولان العرف يقتضي عدم المنافقة في مثل ذلك ويؤيده جواز ركوب المساوي للدابة المستأجرة واجارتها للمساوي … في الاحتياط العدم لعدم جواز
تسليط احد على مال الغير الا باذنه المعلوم والفرض عدمه فتامل فان تجاوز اثم لانه خالف الشرع وضمن الاجرة ان كانت اجرة والعين ايضا اذ تمام الانتفاع به بيد
ضمان وغصب لا يبرأ منه الا بالتسليم او بالاسقاط على الاحتمال الاقوى كما مر في الوديعة فتذكر وان عمم فله الانتفاع باي انتفاع يجوز للمالك في الانتفاع المتعارف
المعلوم منه عرفا وعادة واذا استعار ارضا غير معين للدفن لا يجوز الدفن قال في كره بان مثل هذه المنفعة لا يكفي فيها الاطلاق بل يجب ذكرها بالنصوصية فاذا كان دابة
لا تحمل اكثر من طاقتها ولا تركب كذلك ولا يسافر بها اكثر مما تستطيع من السرعة والبطوء المتداولين ولا بالليل والنهار معا واذا كان للحمل مثل الحمار لا يجوز … واذا
كان للركوب لا يحمل ونحو ذلك الا مع التصريح واذا اطلق فالظاهر انه مثل العام فان المتبادر منه العموم ولان عدم التعيين يشعر بعدم الفرق عنده بين الانتفاعات
ولا يعينه ولان تعيين احدها بعينه بحيث لا يجوز الا ذلك من بين الانتفاعات ترجيح بلا مرجح وصرح بذلك في كره وهذا مويد لما مر في تعيين المستعير فتامل
تذكر وبعض منع من ذلك واشترط التعيين او العموم وهو غير ظاهر نعم ان علم ان المراد احدها بعينه مجملا ولا يجوز الانتفاع اصلا لعدم العلم به وتقدم مثله في تعيين المستعار
له فتامل وتذكر قال في كره ليس له ان يوجر ولا ان يبيع لانه غير داخل في مفهوم العارية والاذن بل لانه يرهن مع التعميم ودون الاطلاق والظاهر ان ذلك مع التعارف والا
فهو انتفاع خاص لا يتبادر فان الظاهر من لا يفهم من الانتفاع في العارية له الا مع القرائن او التصريح او تعميم مع مبالغة ما فيه حتى يفهم فتامل **قوله** ويحل الخ كانه لا خلاف فيها
عندنا ولانه لا مانع منه عقلا ولا نقلا والاصل الجواز وتسلط المالك على ماله فله ان يسلط غيره بالانتفاع بها ولانه بمنزلة المنحة في الانتفاع ولانه قد وجد جميع
شرائط صحتها فيوجد صحتها … ولانه قد يحتاج اليها فتشريعها يناسب الشريعة السمحة والحكمة ولعموم ادلة هذه العقود قال في كره يجوز اعارة الغنم للانتفاع بلبنها وصوفها
الى قوله وقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال العارية مؤداة والمنحة مردودة والدين مقضي والزعيم غارم والمنحة هي الشاة ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في الحسن عن
الصادق عليه السلام في الرجل يكون له الغنم يعطيها بضريبة سمنا شيئا معلوما او دراهم معلومة من كل شاة كذا وكذا قال لا بأس بالدراهم ولست احب ان يكون بالسمن وفي
صحيحة عبد الله بن سنان انه سأل الصادق عليه السلام عن رجل دفع الى رجل غنمه بسمن ودراهم معلومة لكل شاة كذا وكذا في كل شهر قال لا بأس بالدراهم فاما السمن فلا احب
ذلك الا ان تكون حوالب فلا بأس واذا جاز ذلك مع العوض فبدونه اولى كلاهما حسنة في في لابراهيم بن هاشم وما رايته في غيره ولعل مراده انه اذا جاز جعل اللبن
عوضا لعمل الراعي في حفظه الغنم ورعيه ومراعاته فاعطاؤه بلا عوض يكون جائزا بالطريق الاولى وبالجملة ما نجد مانعا عن ذلك الا ما قيل ان الاعارة لا بد ان
تكون لاخذ المنفعة واللبن والصوف مثلا عين فلا يجوز والظاهر ان لا خلاف في الغنم للحليب فيعلم ان ليس ذلك مانعا عقلا وليس في الشرع ايضا مانع وهو الظاهر فلعل بعض
الاصحاب انه عقد فائدته التبرع بالانتفاع بالعين مع بقاء العين مطلقا او مدة معينة ونحو ذلك غير صريح في كون الانتفاع غير اخذ عين فان الانتفاع من العين قد يكون
باخذ عين جزء منه من نمائها وثمرتها وقد يكون بمجرد الانتفاع بمنفعتها وهو ظ فان المنفعة من بستان النخل الثمرة وكذا الشجرة ومن الغنم والناقة الولد والصوف
والوبر والشعر واللبن وغير ذلك وهو ظ والحاصل انه على تقدير اشتراط الانتفاع بالنص لا دليل على عدم اطلاق المنفعة على الاعيان الحاصلة من الاعيان المعارة
في العقد والنقل نعم لا بد ان يكون منفعة للعين مع بقائها في الجملة ولا يدل على تخصيص ذلك الاجماع على عقد الاجارة بمثلها لان الشرط هو تمليك المنفعة لا العين واللبن
ونحوه عين لانا لا نسلم ذلك ايضا فانه لا نص على ذلك ايضا الا انه قد ادعي الاجماع ولكن في الاجماع ما ينفع لانا لا نحتاج الى البيان او على تقدير التسليم لا يلزم كون ذلك في
العارية ايضا لانه قياس مع الفارق لا تلازم بينهما الا ترى انه يجوز اعارة الشاة للحلب بالاجماع ولا يجوز اجارتها لذلك فلا يبعد جواز اعارتها للانتفاع بصوفها او
كذا اعارة غيرها من النعم للانتفاع ببعض اعيانها الحاصلة منها كما صرح به في عدة غيره فتامل **قوله** والامة الخ اي يجوز اعارة الامة للخدمة وان كان المستعار لها اجنبيا عنها
محرما لها بوجه فيقتصر على الانتفاع بخدمتها مما لم يحرم غيرها فان النظر الى الامة وان لم يكن بريبة وخوف الفتنة حصول شرائطه مثل عدم التلذذ وخوف
فلم ذلك ايضا وكذا الخلوة بها على التذكر وان قلنا بتحريم الخلوة بالاجنبية مطلقا في الحرة اذ لا دليل في الحرة الا بعض الاخبار من العامة والخاصة ايضا ولكن غير صحيحة
صريحة ولا عامة وان قلنا في الامة ايضا بتحريم الخلوة بها فيمكن فهم تجويزها هنا من تحليل الخدمة فان الغالب انه لا ينفك عنها خصوصا اذا كان وحده في بيت مع

عدم

وينتفع المستعير بما جرت العادة فان نقص من العين شيء بالاستعمال او تلف به من غير تفريط لم يضمن الا ان يشترط الا ان
او يستعير المحرم صيدا او من الغاصب او يستعير ذهبا او فضة الا ان يشترط سقوط الضمان

كتاب العارية

تحديد وكذا يمكن جواز سماع صوتها على تقدير القول بتحريمه لكن يحتمل التحريم والا فهو على انه لا دليل عليه بل جواز الرؤية ايضا فانه مدفيه بجواز للنظر من عمومه بجواز الخدمة ليلا ونهارا ويكون مستثنا من عموم جواز الاستمتاع ان قيل بعض ومثل ذلك يجري بتجويز التحليل اذ نه مطلقا من غير اشتراط صيغة خاصة بل على التحليل على ان في التحليل طمع الصراحة ايضا تامل وخلافا وفي تحليل بعض الامور دون بعض بالطريق الاولى فانه قد يؤول الى تجويزه وثبوته على وجه شرعي بعقد تحليل لا تا كثيرة فيمكن التلذذ به بل اللمس والتقبيل ايضا وتجويز مثل ذلك غير معلوم الا ان لا يجوزوا النقد فيه كما لم يجوزوا في اباحة الوطي به احتياطا لا يترك قال في الكرة لا يجوز اعارة الجواري للاستمتاع على الاشهر لعموم قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والبضع لا يستباح الا باحد الاسباب الاتية الزوجية والملكية والاباحة بلفظها او بلفظ التحليل وهذا العارية والتمليك شبهه كانه خلاف في الجواز لعله عند العامة والانقد ادعى الاجماع في مع عندنا على عدم جواز اعارتها له وهو ايضا بعيد لان عندهم لا يجوز التحليل لانه خارج عن الحصر واصحابنا جوزوا الروايات وتكلفوا بادخاله في العقد المنقطع او الملك فان ملك المنفعة ايضا ملك يمين فتامل واما الجارية للخدمة فالظاهر انه لا خلاف فيه عندنا مطلقا وتدل عليه الرواية الصحيحة عن محمد بن قيس الثقة عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في امة جارية فهلكت من عنده ولم يبغها غايلة فقضى انه لا يغرمها المعار ولا يغرم الرجل الذي بيده ما لم يكرهها او يبغها غايلة وعند العامة ايضا قال في الكرة يجوز استعارة الجارية للخدمة سواء كان المستعير رجلا او امراة وسواء كانت الجارية شابة او عجوزا وسواء كانت قبيحة المنظر او حسنة لكن يشتد كراهية اعارة الشابة لمن لا يوثق به ومنع الشافعي خوف الفتنة ولو اعارها من المحرم او كانت صغيرة لا تشتهى او قبيحة المنظر او كبيرة كذلك فلا كراهة وللشافعي وجهان احدهما التحريم والثاني الكراهة ويكره استعارة احد الابوين للخدمة لان استخدامهما مكروه لما فيه من التعظيم لهما والتوقير ويستحب استعارتهما للترفه **قوله** وينتفع الخ تقدم تفصيله وان مرجع ذلك في تقدير الانتفاع وتمامه هو العرف المعلوم وكذا وصف الانتفاع فلو اعار بساطا فرشه انتفع العادة وقت الجلوس عليه ونحوه من الوجوه المعتادة ولا يبعد جواز التدثر به ايضا لانه اقل ضررا وتعلم ذلك من تجويز الافتراش بخلاف ان لو استعار لحافا للالتحاف او مطلقا لا يجوز افتراشه الا ان يعلم بما يدل على ذلك ونحو ذلك قال في الكرة ان لم يكن للعين الا منفعة واحدة كالدراهم للزينة فهو متعين وان تعددت فان عين نوعا تعين وان لم يتعين فان عمم جاز الانتفاع بجميع الوجوه وان اطلق فلا تردد انه كالتعميم قد مر تفصيله ايضا **قوله** فان نقص الخ يعني اذا استعمل المستعير العين المعارة فنقص بالاستعمال منها شيء او تلفت من غير تعد فما حدا فيما ترك واجبا ولا فعل حراما لم يضمن المستعير ذلك النقص والتلف الا ان يشترط الضمان في العارية بان اعارها واشترط عليه ضمان نقصها او تلفها مطلقا وحينئذ يضمن النقص والتلف مطلقا سواء كان بالاستعمال او بغيره بان سرقت او تحرقت من غير تعد اما عدم الضمان المذكور فوجهه ظاهر لانه سلطه على ما يقتضي ذلك بلا عوض فلا معنى للالزام بالعوض فان مقتضى الاطلاق هذا العقد عدم الضمان والغرض هو الاطلاق والتلف البس الثوب حتى يبلى او ينقطع فيذهب بالكلية وكذا الشمعة بالاشتعال ان جوز اعارتها فلا ضمان وهو ظاهر وتدل عليه الروايات الصحيحة ايضا ولكن في بعضها قيد بانه ان كان امينا لم يضمن مثل صحيحة ابن سنان كانه عبد الله لرواية النضر عنه والرواية عن ابي عبد الله عليه السلام ولتغير كتبه في الكافي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن العارية فقال لا غرم على مستعير عارية اذا هلكت اذا كان مامونا لعله محمول على انه اذا لم يتعد ولم يفرط فان المفرط والمتعدي غيرهما مويين وتاركهما مومن ووجه ضمان المفرط والمتعدي ظاهر لان يد عاد يد غصب وضمان فيكون ضامنا لا يخلص منه الا بالتسليم سالما او بالابراء والاسقاط او الاعادة الجديدة فلو تلفت بغير الاستعمال باي وجه كان يكون ضامنا على ما مر في الوديعة مع ما فيه من احتمال الاختصاص اذا تلف بذلك الا ان يكون التلف بحيث يكون وجوده وعدمه سواء في التلف فتامل واما ان شرط فالظاهر انه جائز لا مخالف فيه للعقل والنقل وقولهم مقتضى العارية التبرع يريدون به مع الاطلاق وبدون الشرط لا مطلقا فهو شرط غير مناف لمقتضى العقد ولا مانع منه فيكون جايزا فيلزم الوفاء لان المسلمين عند شروطهم وتدل عليه الاخبار الصحيحة ايضا خصوصا في العارية مثل ما في صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله بل عارية مضمونة وفي الصحيح عن ابن مسكان قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا يضمن العارية الا ان يكون اشترط فيها ضمانا الا الدنانير فانها مضمونة وان لم يشترط فيها ضمانا وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان وقال اذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه الا ان يكون قد اشترط عليه وحسنة زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام العارية مضمونة قال فقال جميع ما استعرته فتوى فلا يلزمك تواه الا الذهب والفضة فانهما يلزمان الا ان تشترط انه متى توى لم يلزمك وكذلك جميع ما استعرت واشترط عليك لزمك والذهب والفضة لازم لك وان لم يشترط عليك واعلم ان هذه تدل على كون الذهب والفضة مضمونين مطلقا مسكوكة ام لا وكذا رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام وابي ابراهيم عليه السلام قال قال العارية ليس على مستعيرها ضمان الا ما كان من ذهب او فضة فانهما مضمونان اشترطا او لم يشترطا قال اذا استعرت عارية بغير اذن صاحبها فهلكت فالمستعير ضامن صريحة فيه وهي صحيحة في الفقيه الى اسحق وهو لا بأس به الا انه كونه فيه وكون علي بن سندي في بيت فالظاهر ان الحكم عام ولا يضر خصوص الدنانير في صحيحة ابن مسكان اذ لا منافاة لاحتمال ان يكون المراد بها اعم فيحملها تامل والحق الدنانير ويمكن حملها على معاقد ايضا بالدنانير وعدم صحة خبرها ومنه علم ان من العارية ما لا يضمن الا مع الشرط او التفريط الذهب والاصل وعدم الضمان في العارية وعدم صحة خبرهما واستشكل في الكرة لما في بويه العدم وهو غير الذهب والفضة ومنها ما يضمن ما لم يشترط عدمه وهي الذهب والفضة مطلقا وغيرهما مع التفريط فان شرط عدم الضمان فالظاهر انه لا ضمان ويصير عنهما كما انها وقد مر دليله وفيه دليل على جواز اسقاط ضمان ما لم يلزم وقد اشرنا اليه في الوديعة فتذكر وتامل قال في الكرة لو شرط سقوط الضمان في العارية المضمونة كالذهب والفضة وغيرهما مما فيه الضمان على مذهبنا فالاولى السقوط عملا بالشرط وقد سبق وكذا لو شرط الضمان في العارية صح فاذا اسقط بعد ذلك سقط كذا مر دليل ضمانها بدون الشرط ولعله لا خلاف عندنا في ذلك وكذا ثبوت عدم الضمان بها لا ضمان فيه الا مع التفريط والشرط والضمان بدونهما **قوله** او يستعير المحرم الخ يعني يضمن المستعير عند التلف ما لم يتعد عن ضمانه فيضمن لانه ليس له امساكه فيجب ارساله وضمانه للمالك ولو تلف بتلفه يضمن الكفارة لله والقيمة للمالك ولو كان المالك لذي عاره عالما لم يبعد عدم ضمانه لم مع وجوب الارسال على المحرم المستعير ومع جهله في وجوب ارسال الصيد تامل بل ينبغي الضمان عليه لله وتسليمه الى المالك وقد مر البحث فيه فتذكر **قوله** او من الغاصب اي اذا استعار من الغاصب العين المغصوبة ضمنها المستعير ايضا كالغاصب لا شك في ذلك مع علم المستعير بالغصب واما مع جهله فيمكن ان يكون مثل الامانة الشرعية بعد حصول العلم به فيعلم صاحبها او يردها اليه فيضمن بالتاخير على ما قالوه فيها **قوله** او يستعير الخ لا يبعد لا اشكال ولا خلاف فيه

مع ان

بستعير

وكذا البحث لو تلفت بغير الاستعمال ولو فرط ضمن ولو استعار المحل صيدا من محرم جاز لزوال ملكه عنه ولو رجع على المستعير من الغاصب جاهلا رجع بالزيادة المنفعة او بالعين التالفة لا عالما او مفرطا ولو رجع على الغاصب لم يرجع على المستعير العالم ولو اذن في الزرع او الغرس جاز الرجوع بالارش متن

استعارة الذهب والفضة لان لهما منفعة يمكن استفادتها مع البقاء مثل الارتهان والضرب للطبع والتزيين ثم لو استعير الغير منفعة لا يصح كغيرهما وقد مر في الاخبار ما يدل على صحة عاريتهما وانهما مضمونان مطلقا مع شرط سقوط ضمانهما ان لم يعد والاقرب استعارة الدراهم والدنانير ان وضعت لهما منفعة حكمية كالتزيين في الضرب على طبعهما وجه خلاف الاقرب بجوازها الا ان يكون النزاع في كون مثل تلك المنفعة مقصودة للعقلاء وتجوز العارية لذلك وهو بعيد والروايات المعتبرة الكثيرة صريحة في جوازهما وقد مرت قوله وكذا البحث الخ اي كذا لا يضمن المستعير العارية لو تلفت عنده بغير الاستعمال والتفريط الا ان يشترط المعير عليه الضمان قوله ولو فرط الخ اي لو قصر المستعير في حق العارية اما بفعل ما لا يجوز له مثل التجاوز عن الماذون له من الانتفاع او بترك ما يجب عليه من الحفظ من السرقة والحر والبرد وغيره ضمن سواء تلف بالاستعمال او بسبب ذلك التفصير ام لا بل بآفة سماوية لانه بالتقصير صار يده يد ضمان وعصيان المالك الخ لا يرضى بذلك فصار حكمه حكم الغصب فلهم مثله ان كان مثليا وقيمته ان كان قيميا ولعل دليله الاجماع في كره على ذلك الخ ولو نوقش مع التامل فانه لم يجزم في التقصير بالضمان بمثل لسان العلف مدة لا يموت في مثلها ولا بالضمان لو خالف المالك الحرز الذي عينه وتلف بغير ذلك صرح بهما في كره وقد نقلنا انها يحث الوديعة فتذكر نعم لو كان ذلك بمثل وضع اليد على غير وجه شرعي لا يبعد الضمان الا ان عدم رضا المالك بوضع اليد بعد ذلك على الوجه اللائق غير ظاهر ولكن رضاه ايضا غير ظاهر لانه ارتفع بوضع اليد بعد تعديه فان ذلك على الوجه اللائق في الغير المجوز والحكم فيكفي ذلك للضمان بل يحكم بعدمه بحكم الاستصحاب قوله ولو استعار الخ اي لو استعار المحل صيدا كان ملكا للمحرم من يده او من يد وكيله ان كان حاضرا او غائبا ايضا ان قلنا بخروج الصيد الغائب عن ملكه لا عن ملك الغير الذي كان محلا وان كان باذن مالكه الا ان يكون عالما باحرامه فيمكن كون حكمه حكم ملكه جاز في الاستعارة ذكر الضمير لرجوعه الى المشكل لزوال ملكية المحرم عن الصيد فلا يضر الاخذ من يده والظاهر ان في العبارة مسامحة اذ لم يصرح استعارة الا ان الاستعارة لا بد ان يكون ملكا للمعير ويجوز تسليم المالك للمستعير اياه وقد علل بخروجه عن ملكه قبل الاعارة فلعل مراده انه يجوز الاخذ للمحل من يده فيصير ملكا له فيفعل به ما يريد ويمكن انه لا يجوز للمحرم تسليمه والرضا باخذه لانه لا يجب عليه ارساله بحيث لا يقع بيد احد بحيث يقع بيد احد يتصرف فيه ويضمن للقيمة كفارة مع ان اعطاءه باختياره منه بل في جواز اخذه للمحل ايضا تامل اذ رضاه بحيث لا يجوز رضاه كما نحن فيه مثل صيد المحرم ولانه اعانة على الاثم هذا اذا كان باختياره علي انه فيه تاملا وقد مر مثله فتذكر نعم لو خرج من يده ولم يكن في الحرم يجوز له اخذه ولا شيء عليه ففي هذه العبارة مسامحة لفظا ومعنى وهي موجودة في الكتب فيمكن ان يكون المراد اذا استعار المحل صيدا كان للمحرم فيكون من محرم صفة الصيد او حالا الاصلية الاستعارة فيمكن ان يكون في غير الحرم ويكون كونه له باعتبار ما كان او كان جاهلا او كان غائبا عنه محبوسا في ملكه او غيره او في يد وكيله لم يعلم الوكيل فقال المحل للمحرم يعني اعطني انتفع به فاخذه ومنها استعارة عارية للاشتراك في الفاية وكانه لذلك قال جاز وما نقل المحرم انما ما اعار صيدا وما فعل هو بنفسه احرامه اما بعد الاعارة على الاثم فصح الحكم وبقي المسامحة في اللفظ فقط وهو هين الا انه يبقى الدليل الاول الذي اشرنا اليه في جواز اخذ المحل له في صورة كونه محبوسا او في يد الوكيل تامل قوله ولو رجع الخ اي اذا استعار شخص من الغاصب العين المغصوبة فقد اشتهر ان كذا الغاصب فللمالك الرجوع على ايهما شاء فان رجع على المستعير بقيمة العين لتلفها او بنقصها على تقديره وباجرة المنفعة التي انتفع بها المستعير والتي فاتت ولم ينتفع بها رجع المستعير على الغاصب بالجميع ان كان المستعير جاهلا وغير مفرط ومقصر وان كان عالما او مفرطا فلا يرجع ويستقر الضمان عليه لدليل ان تعدى الايدي على الغصب موجب الضمان منفعة وعينا ولو كان اجرة المدة التي كانت مغصوبة واستقرار الضمان على من تلفت في يده عالما بالغصب عندهم ينبغي ان يكون المراد النقص واجرة المنفعة في مدة كانت العين في يد المستعير حصل فيه لا غيرها والظاهر انه يرجع المستعير على الغاصب لما اخذ منه لو كان في مقابلة النفع الذي انتفع به ايضا مثل عوض اللبن الذي شربه وان شاء العارية لاجرة ركوبها ولكن يرجع بما يقى من عين اللبن في الصوف وكذا اشتهارها بعدم اجازة البيع الفضولي لانه غره ولانه لو لم يقل له انه عارية لم يشرب اللبن ولم يركب المركوب ونحو ذلك وايضا الظاهر انه ليس للمالك الرجوع على المستعير ان اعلم وبادر الى الاعلام فتلف او نقص مع الجهل وعدم التفريط بل يرجع المالك على الغاصب فقط واذا علم وقصر وفرط في الاعلام فهو ضامن فللمالك الرجوع عليه فلا يرجع هو على الغاصب فلا ينبغي الرجوع للمالك على الغاصب لان في الاول ما قصر اصلا فالاخذ منه ظلم ظاهر الا ان يكون نصا او اجماعا والظاهر في الاخير عدمهما ولهذا قال في يع بعد الحكم المذكور والوجه تعلق الضمان بالغاصب والمراد تلفا او نقصا عنده مع جهله ايضا مع معلوم ان الكلام في عارية غير مضمونة كما هو الاغلب لا يرجع الغاصب عليه بشيء مما في الصورة الثانية فاصيب عندهم وضامن والظاهر انه دم مع بقاء الجهل الى حين النقص والتلف فقط والظاهر ايضا انه اشار بقوله الى ما اشرنا اليه من انه ان كان جاهلا غير مفرط لم يرجع لاجهلا او مفرطا كان اثم لا وقد عرفت ان المستعير المفرط ضامن فلا يرجع على احد فلا بد لعدم الرجوع من سبب الضمان عنه بالكلية وفي الضمان في الرجوع يكفي احد الاسباب من العلم او الافراط ولو اغرم الغاصب فمقتضى ما عندهم المشهور من ان ترتب الايدي على الغصب موجب للضمان ويستقر الضمان على من تلفت في يده انه يرجع الغاصب الى المستعير ان ضمن فانه يحتمل لولا الاجماع عدم رجوعه لانه غاصب عالم استحق الاخذ منه والاصل ينفي الرجوع للغاصب الاول الذي غصب وصرف الخ الا ان يتلف بتقصير من في يده فيمكن الرجوع فتأمل قوله ولو اذن الخ قد علم ان العارية جائزة دائما الا ما استثني فلو اذن للزرع او الغرس مثلا فزرع او غرس يجوز للمالك الارض الرجوع عنهما ولكن اذا رجع يلزم الاضرار على المستعير فانه يتلف عليه ما زرع وهو ضرر منفي عقلا وشرعا كتابا وسنة واجماعا فقالوا يجوز الرجوع والقلع مع الارش الظاهر ان المراد بالارش هو تفاوت ما بين كون الزرع مقلوعا وبين ما يؤدي لهذا ان فرض المقلوع قيمتها اذا ادرك وفي الغرس تفاوت ما بين كونه مقلوعا وباقيا منتفعا به الى مدة العارية ان عين لها مدة منقطعا او يجعل جميع قيمتها او مدة بقائها ان كان ذلك ويحتمل عدم الارش ايضا لانه كان يعرف ان هذا عقد جائز فكانه ارتكب الضرر لنفسه على المالك الضمان على اسدى الاول هو المسطور في الكتب فكانه مما لا خلاف فيه وله وجه ايضا وهو الجمع بين الحقين مهما امكن وعلى تقدير الارش ليس للمالك تكليفه بالقلع حتى يسلم الارش كما هو مقتضى كلام كره ويع اذ قد يقلع ولم يعطه شيئا فيتضرر بخلاف ان اخذه ولم يقلع فانه لو كان ضررا ايضا ولكن يجعل الامر الى الحاكم فيجبره ان امكن والا يقلعه بنفسه مع عدم التمكن منه لكونه ظالما قادرا على المنع ليس من جهة تقديم الارش والظاهر انه ليس عليه تسوية الارض وطم الحفر بخلاف ما كان متعديا بان غرس مع حصر الاذن في الزرع فانه لا ارش له وعليه طم الحفر والتسوية كالغاصب وقال في كره اذا اعار للرهن فرهنه كان للمالك مطالبة المستعير بفك الرهن في الحال سواء كان بدين حال او مؤجل لان العارية عقد جائز من الطرفين فللمالك الرجوع فيها متى شاء

والاصل يحتمل جميع بينهم

ولا...

ولا يجوز له قلع الميت بعد الاذن في الدفن ولا قلع الخشبة اذا كان طرفها الآخر في ملكه ولو انقلعت الشجرة لم يكن له زرع غيرها الا بالاذن وليس للمستعير الاعارة ولا الاجارة الا بالاذن
ولو تلفت ايضا بتفريط بعد نقص القيمة بالاستعمال ضمن الناقصة لا النقص ويضمن بالجحود ويقبل قوله في التلف والقيمة وعدم التفريط لا الرد

متن

واذا حل الدين او كان حالا فلم يفكه الراهن جاز بيعه في الدين لان ذلك مقتضى الرهن كانه يبيعه بعد تعيين الوكيل او الحاكم مع عدمه ثم انه يظهر منه انه له
البيع مع كونه جايزا او مع عدم رضا المالك فانه ليس للمالك فكه منه بل له مطالبة الراهن الذي هو المستعير بفكه بعده فلم يشرح الجواز فلعل مراده انه يجوز له
ذلك فتأمل وقد نقل ادعى الاجماع في جواز العارية للرهن **قوله** وليس له الخ من صور الاستثناء عدم جواز الرجوع عن الاذن في الاعارة للدفن بمعنى عدم ترتب اثره عليه
فلا يجوز له قلع الميت بعد الدفن قال في التذكرة لو رجع قبل ان يعلم المستعير فالاقرب انه كذلك لا عوض له ولو رجع بعد علم المستعير بحجومه ثم استعمل فهو غاصب عليه
الاجرة الا انه اذا اعار لدفن ميت مسلم ثم رجع بعد الدفن لم يصح رجوعه ولا قلع الميت ولا نبش القبر الا ان يندرس الميت لما فيه من هتك حرمة الميت ولا نعلم فيه
خلافا اما لو رجع قبل الحفر او بعده وقبل وضع الميت فانه يصح رجوعه عندنا ولو رجع بعد وضع الميت في القبر وقبل ان يواريه بالتراب فالاقرب ان له الرجوع ايضا
ومؤنة الحفر اذا رجع بعد الحفر وقبل الدفن لازمة لولي الميت لا يلزم ولي الميت الطم لان الحفر ما دون دليل جواز الرجوع وفيما تقدم انه عقد جائز يجوز الرجوع
عنه الا ما ثبت بالدليل عدمه وهو موجود هنا بعد الدفن وهو الاجماع وتحريم النبش وبقي الباقي تحته وغير معلوم صدق النبش بعد الوضع وقبل الطم فانه ليس نبش
القبر ظاهرا لغة ولا عرفا اما الا ان يدعي عرفا شرعيا ويقال انه مستلزم لهتك حرمة الميت المسلم ولهذا لا يجوزون اخراج الميت بعد الوضع لغسل نجاسة بل يقتصر
بل يغضون ان لم يمكن الغسل فيه وكذا لا يجوزون نقله الى قبر آخر بل الى المشاهد ايضا على الظاهر فيهما وان كان دليل على تحريم نقله بعد الدفن ليشعر بجوازه بعد الوضع
وقبل الطم حيث قال لان النقل مستلزم للنبش ولكن هذا الدليل فيه ما فيه كما ترى اما لزوم مؤنة الحفر على الولي من مال الميت فلانه عرض للحفر في موضع
يجوز لصاحبه الرجوع فيذهب المؤنة ويحتاج الى الحفر كانه فعل المؤنة في معرض التلف خصوصا اذا امكن الدفن في غير ارض العارية ومع العلم بحقيقتها ويحتمل على
المالك لانه اذن للوضع ثم منع فهو مثل ارش الزرع وليس على الولي طم الحفر لانه ما دفن فيه ثم قال اذا نبتت شجرة في القبر يجوز لمالك الارض سقيها الا ان
يفضي السقي الى ظهور شيء من الميت فيحرم لانه نبش في الحقيقة وقال ايضا ان الدفن من جملة منافع الارض ولكن اذا اعار الارض للانتفاع لا يدخل الدفن فيها الا
بالخصوصية لان مثل هذه المنفعة لا يكفي فيها الاطلاق في العارية بل يجب ذكرها بالخصوصية بخلاف ساير المنافع وقال ايضا اذا اعار الارض للزرع او الغرس له الدخول
في الارض والاستظلال بظل بنائه وكل ما لا يضر بالمستعير **قوله** ولا قلع الخ يعني اذا استعار حائطا لوضع الخشبة فهو جائز ولم يجز للمعير ايضا هنا الفسخ كما
في صورة القبر فهو من المستثنى ايضا اذا كان طرفها الآخر على حائط المستعير بحيث لو انقلعت الخشبة لخرب حائطه للزوم الضرر وقد جوزه المعير فيكون هو سببا للضرر
الفساد وهو منفي ولم يمكن جوازه مع الارش كما في الغرس وشابهه اكثر من القبر فتأمل وقال في التذكرة لا يجوز للمعير الرجوع في العارية اذا حصل بالرجوع ضرر على المستعير
بشيء فلو اعار لوضع يرفع به السفينة ثم لج في البحر لم يجز للمعير هنا الرجوع الى قوله ويحتمل ان له الرجوع بشرط المثل او القيمة مع تعذر الجمع بين الحقين لو اعار حائطا
لوضع خشبة عليه جاز له الرجوع قبله اجماعا او بعده الارش ما لم يكن اطراف الخشب الاخرى في ملك المستعير ويؤدي الى خراب بنائه المستعير ففيه خلاف وقال المعير انا
ادفع اليك الارش وما نقص بالقلع لم يجب على المستعير اجابته ان معنى الرجوع منافع **قوله** ولو انقلعت الخ اي اذا اعار ارضا للغرس شجرة او حايطا للتحيط على حائطه فانقلعت
ليس للمستعير غرس اخرى كما انه الا باذن جديد لغرس الشجرة فليس له غرس اخرى فيه تامل اذ علم جواز الغرس والوضع على الحائط فانقلع اعم ليس يبطل الاذن
الا ان يكون الاذن مخصوصا بزمان وخرج ذلك الزمان او مخصوص بالشجرة معينة واراد ان يحط اخرى بدلها لا غير فلو اراد تلك بعينها لا مانع منه بل في عدم جواز لزوم
ايضا تحت بناء على ما ذهب اليه من جواز التعدي في العارية الى المساوي والاقل ضررا فينبغي ان لا يقيد الاولى المعينة والاخرى اخرى او بغيرها من المخصصات بحيث يغير الاذن
مقصودا عليه لما مر بحالان ينهى عن مجاوزه الغير او بقرينة واضحة قال في التذكرة ولو اعار للغرس ثم ماتت الشجرة او انقلعت لم يكن له غرس اخرى عوضها الا باذن جديد
وكذا في البناء لو اذن فيه فبناه ثم انهدم او اذن له في وضع جذع على حائطه فانكسر وهو احد وجهي الشافعية لان الاذن اختص بالاولى والثاني ان له ذلك لان الاذن
قائم ما لم يرجع فيه بعد كونه للثاني يشعر بجوازه ايضا كما اشرنا اليه فتأمل **قوله** وليس الخ قد مر تفصيله ومعلوم عدم جواز التعدي فان استعمال المستعير للنفس لا بد ان يكون هو
فقط فكيف له ان يعيره او يؤجره وهو ظاهر الا مع انضمام امر اخر من مثل العلم بجواز ذلك من غير نص الاعارة لو وجد بكون وكيلا للمالك في الاعارة لا معير الا انه لا بد من
ان يكون المعير هنا المالك لا المنفعة المعارة اما بالذات او بالتبع ثم يجوز له الاستيفاء بنفسه وبوكيله ان لم يشترط ولم يقيد بالاستيفاء بنفسه فيكون المنفعة عائدة اليه كما
مر اما الاهل والدواب والضيف فحكمه حكم نفسه كان الحال يلائم فالاعارة لهم ايضا بمعنى جواز الانتفاع لهم باعارته للاول فكانه المنتفع بها وهو ايضا ظاهر
**قوله** ولو تلفت الخ يعني لو استعمل المستعير العين المعارة فنقصت بسبب الاستعمال المجوز بالعارية ثم فرط اي فعل ما لا يجوز له وكان سببا للضمان فتلفت ضمن من
حين التفريط العين الناقصة لا ذلك النقص الذي حصل بالانتفاع المجوز مطلقا سواء تلف بسبب ذلك التفريط ام لا بل بآفة وظاهرها انه يضمن اجرتها التي تحصل بسبب
الاستعمال بعد التفريط فانها خرجت عن الامانة والعارية ودخلت في حكم الغصب في الضمان ويمكن عدمه اذ ما علم عدم جواز الاستعمال الذي جوز الا انه لما فرط دخل
في ضمانه اما ما فيه الا ثبت ذلك الوجه الذي هو التفريط ام بمعنى انه لو تلفت بذلك الوجه يكون مضمونا لا غير كما مر اعلم انه قد ذكر في الوديعة والعارية ونحوهما من
الامانات ان المفرط والمعتدي به كان ضامنا مطلقا وان علم عدم مدخلية التفريط في التلف لانه يده يد ضمان وغصب وفيه تامل اذ لا دليل عليه شرعا كتابا وسنة
واجماعا الا ما نقله عن كونه في الوديعة مع نقل الاجماع وما فيه انه ليس تمام ما ذكر خصوصا في ترك الحفظ بمثل ترك العلف لان الاذن السابق موجود فتأمل **قوله**
ويضمن الخ قد مر مثله في الوديعة **قوله** ويقبل الخ دليله غير واضح كانه قبل بالوديعة وهو قياس مع الفارق فان هنا ضرورة لئلا يلزم سد باب قبول الوديعة مع
غير مناسب للحكمة المطلوبة الا ان بعض الاخبار تدل على انه امين غير ضامن وانه لا ضمان عليه الا مع الشرط وقال في التذكرة لانه مؤتمن وربما تعذرت البينة وليس له
بحجة قاطعة فان اجماع او نص والا فالقواعد تقتضي كون القول قول المالك كما في الرد لانه مدعي والمالك منكر والفرق بين الرد والتلف مشكل وان كان
لاحتمال التلف في موضع لا يمكن الاشهاد فرقا غير بعيد فاذا ادعى التلف في مثل هذه الصورة فيمكن ما يمكن فتأمل نعم القول قوله في قيمة العين المتلفة لانه
غارم والاصل عدم الزيادة وهذا ان لم يك شاهد على تعيين القيمة بين التلف او كانت الشهود على ذلك قبل التلف بحيث يجزم عرفا الا خير فلا يتبع

من كتاب ... (marginal note, partly illegible)
الحفر الا
نفسه كما هو الظا
لا من ماله
ان يحط
لا
الاعارة

ولو ادعى المالك الاجرة حلف على عدم الاعارة وله الاقل من المدعى واجرة المثل ولو اختلفا فاصيب العقد حلف المستعير ولا شيء المقصد التاسع في اللقطة وفيه مطالب
الاول المحل الملقوط اما انسان او حيوان او مال وشرط الاول الصغر فلا يصح التقاط البالغ العاقل من

الفصل الثاني

قوله واما مع احتمال التغير وعدم التهمة فالقول قوله مع اليمين وفيه عدم التفريط ايضا **قوله ولو ادعى الخ** يعني لو ادعى المالك انه مثلا اعطى مدة شهرا
مدة يستحق بها اجرة كونها عنده بعقد اجارة مدة معينة بمبلغ معين وانكر المتشبث الذي قال بل هي لي عارية لزم احلاف المالك على نفي العارية فمنفعته الفرض
انه قد انتفع بها مدة يستحق بها اجرة والاصل عصمة مال الناس مع عدم خروجه عن يده الا بعوض فاذا انتفى السبب للاكلا يلزم الاجرة ويدعيه المتصرف فيثبت له عوض
فان كان المدعى اقل من اجرة المثل فلا كلام لانه باقراره لا يستحق اكثر من ذلك وان كان اكثر فانما يثبت المدعى لا بد له من عوض وليس الا اجرة المثل قال المحقق في الثاني
ع لكن الشهيد الثاني رحمهما الله انه يجب التحالف هنا لانهما متداعيان ومجرد نفي العارية لا يستلزم نفي الاجارة ايضا فيثبت المدعى الذي الاقل فيجب احلاف المتصرف
على نفي المدعى ثم ان حلفا لزم اقل الامرين لما تقدم كما هو ملحوظ من كره حيث قال انه احلف على نفي الاعارة فالاقوى عندي ان المستعير يحلف على نفي الاجارة فاذا حلفا
ثبت للمالك اقل الامرين من اجرة المثل والمسمى الخ ويمكن ان يقال كره هذا مبني خصوصا اذا كان المدعى عينا من الاعيان المتخصصة وان يقال المنذر للمقر ان يزيد عليه
تقديرات يمتنع المالك بذلك لم يبع وبه شيئا اخر وان كان ذلك قل ما يحصل له في مدة التصرف واما اذا لم يقنع بذلك طالب المدعى بما احلافه وفيه وما ذكره
لظهوره ولذا لو لم يثبت الا دعوى الاجرة المعينة فينكره الخصم فيحتاج الى الاحلاف معه لا يبقى له شيء اصلا كما ستبينه وبالجملة ان اراد ان يأخذ شيئا لا يمكن الا بالابراء
الدعوى ثانيا وتركها الاحلاف فانه لا يبقى معه شيء ويؤيد ما اختاره المصنف صحيح اسحق بن عمار قال سألت ابا الحسن عن رجل استودع رجلا الف درهم فضاعت فقال
الرجل كانت عندك وديعة وقال انما كانت عليك قرضا فقال المال لازم له الا ان تقوم البينة انها كانت وديعة والذي يختلج في الخاطر كما اشرنا اليه فيما تقدم ان يقال
ليس ما في المتن جيدا ولا ما ذكره في الحاشية والشرح اما المتن فلما ذكرناه ولانه انما يدعى عليه الاجرة المعينة وعلى تقدير حلفه انتفت العارية فلا تثبت الاجرة اما اجرة المثل
فلا اقراره واما المعينة فلعدم ثبوتها والاصل براءة الذمة وعدم استحقاقه شيئا في ذمة المتصرف ونفي العارية لا يستلزم الاجرة وقد لا نسلم ان الاصل حصول الاجرة وعوض
لصاحب المال واما ما ذكره فلانه اذا حلف المالك المنكر على نفي الاجارة فقد اسقط حقه الذي كان له في الدنيا مطالبته باليمين كما ثبت في محله ان اليمين مسقطة
والاجماع فقد اعترف بان ليس له حق اخر غيرها ولا معنى لدعوى المستعير عليه الاعارة وتحليفه فلا معنى للتحالف واخذ الاقل من المدعى والاجرة خصوصا اذا ادعى ان الاجرة معينة
ثم لان المدعي هنا في الحقيقة هو المالك فاذا ادعى لم يقيد سعي على اثباتها واحلف خصمه فما بقي للمتصرف دعوى عليه فانه ما يدعي عليه شيئا مسقطا لشيء انما له انه اذا حلف
دعوا عنه وليس للمالك دعوى اخرى باقراره فالدعوى والذي كان يقدم الحاكم دعوى المالك لانه المدعي لا غير فاذا ثبت ما ادعاه بالبينة فهو والا فيقول للمالك احلف فان
اختار ذلك وحلف المتصرف سقط الحق الذي يدعيه فلا حق له غيره باقراره وانقطع الدعوى فان قوله بل عارية ليس دعوى مطلوبة له ايضا بل جواب الخصم فلا يحتاج الى
اثباتها بعد دفع الخصم باليمين فليس هذا محل التحالف لا محل تقديم دعوى واثبات اقل الامرين كما قالوه بل لا شيء له بحسب الظاهر في الدنيا فتأمل وبالجملة اما تقديم دعوى
المالك الاجرة والاحلاف وح لا شيء له اصلا لما تقدم واما ترك الدعوى الاجرة بعد ان اقر انه استوفى المنفعة لكنه بلا عوض لكونها عارية فيتوجه اليه الحلف فان حلف
المالك سقط دعوى العارية فلا بد للمنفعة من عوض وح لما لم تثبت الاجارة لم تثبت المعينة باقراره الا ان يدعي الاجرة المعينة مسقطا ان ادعاها فيأخذ الاقل ولو كانت
الاجرة معينة تكون عوضا او مقاصة فما ذكره المصنف يحتمل ما ذكرناه ولا وجه للتحالف الا ان تكون العارية لازمة او يدعي انه اخر مثل المسكن مدة طويلة وبنا
وح يتوجه التحالف لدعوى بعد التصرف المدة المذكورة مثل ما اذا كانت تلك الدعوى قبل مضي مدة يستحق بها الاجرة حلف المستعير ورد العين الى صاحبها ولا شيء عليه كما ذكره
المصنف بقوله ولو اختلفا الخ فلا فرق بين الصورتين الله يعلم ثم بعد ان كتبت ايت في كره قال مسئلة اذا اختلف المالك والمستعير فقال المالك اجرتك هذه العين
كذا بكذا وقال المستعير بل اعرتنيها والعين باقية بعد انقضاء المدة بأسرها او بما له اجرة في العادة قال الشيخ رحمه الله في الخلاف القول قول المستعير وبه قال ابو حنيفة لانهما
اتفقا على ان تلف المنافع كان على ملك المستعير لان المالك يزعم انه ملكها بالاجارة والمستعير يزعم انه ملكها بالاستيفاء بالعارية لان المستعير يملك بذلك وتدعي عليه
عوضها تلفت على ملكه والاصل عدم وجوبه فكان القول قوله لان الاصل براءة الذمة والمالك يدعي شغلها فيحتاج الى البينة الخ هذا هو الذي ذكرناه ولكن في قوله
لان المستعير يملك المنفعة تأمل فانه يجوز له التصرف فهو اباحة لا انه ملك له ولذا قيل في تعريفها انها ثمرة تسويغ التصرف لا التمليك فتأمل وروايت جعل ذلك ايضا الحتما لا اولى اولى
قد قال لاتفاقهما على اباحة المنفعة والاصل براءة الذمة من الاجرة ثم ذكر ما في المتن فالظاهر ان اختياره ذلك في عد وفيما اشارة الى ما قلناه على كلام الشيخ وابي حنيفة
ثم **قوله المقصد التاسع** في اللقطة وفيه مطالب **قوله المحل الخ** قال في كره اللقطة بفتح القاف المال الضائع والمال الملقوط نقله عن الخليل بن احمد الفراء
وابن الاعرابي والاصمعي ثم قسمها الى ثلثة اقسام قال لقطة الحيوان ولقطة الانسان ولقطة سائر الاموال كما هنا الا انه قدم الحيوان على الانسان عكس المتن
**قوله وشرط الخ** اي المحل الاول للقطة وهو الذي يتعلق به الالتقاط والاخذ هو الانسان وشرط اخذه ليصير لقيطا شرعيا هو الصغر لا يخفى ان للقيط اركانا ثلثة
الالتقاط واللقيط والملتقط اما الاول فهو اي الالتقاط فهو الاخذ والتصرف في اللقيط والحفظ قال في كره وهو واجب على الكفاية لاشتماله على صيانة النفس عن الهلاك
وفي تركها تلف النفس المحترمة الى قوله والاخذ للقيط واجبا على الاعيان بالاجماع الى قوله بل هو من فروض الكفايات ثم قال ويستحب الاشهاد على اخذه لانه هو اهون الحفظ لانه
يحتاج الى الحفظ الحرية والنسب فنعلم ان المحقق في يع على الاستحباب ونقل عن المعتمد مع الثلاث القرآن انه واجب والاستحباب لو وجد هذا التفصيل فهو جيد ولكن
في الوجوب تأمل اذ الظاهر في محل التلف مع عدم الكفيل واما الثاني اي اللقيط فقال في كره هو كل صبي ضايع لا كافل له ويحتمل ذا معتبا انه يفيد صبيرور قال في
موضع اخر ويخرج بقيد الصبي البالغ فانه مستغن عن الحفظ والتعهد فلا معنى لالتقاطه نعم لو وقع في معرض الهلاك اعين ليتخلص مما الصبي الذي بلغ سن التمييز
جواز التقاطه لحاجته الى التعهد والتربية هو احد قولي الشافعية والثاني انه لا يلتقط لانه مستقل ممتنع كضالة الابل لا يتولى امره الى الحاكم فكانه يريد بالصبي
الغير البالغ مميزا او غير مميز فالاولى بعد ان يقال الاصل عدم جواز الالتقاط فيقتصر على محل الوفاق ان لم يكن مميزا فهو محل الوفاق وان كان مميزا في الجملة لكن
مع ذلك ما يحصل به الحفظ نفسه عن الهلاك بان يقع في ماء او بئر او نار او وقع عن سطح فمع ذلك يشكل وقوعه بين يدي الحيوانات وخروجه من البلد الى
محل الهلاك وفيهما فالظاهر انه مثل غير المميز بل كاد ان لا يبقى واما اذا بعد عن هذه المرتبة ولكن يحتاج الى المربي ليعمل حوائجه بعد من او يجعل اجابة الالتقاط
اويجرح حوائجه

امر لا يجوز

كتاب التقاط المقصد الاول

كان ابن تمام

ما لم يشأ الاب والجد ان الملتقط ولا فلو كان له احدهم اجبر على اخذه
دون الملتقط لو فرض مقتضاها شاملا بعموم يا اخي هذا الله على راى

كتاب اللقطة

انه لا يجب التقاطه بل ليس له ان يحتاله فيكون امره الى الحاكم كالبالغ والمميز الذي لا يقدر بنفسه على تلك الامور من باب الولاية العامة لحفظ الغائبين واموال اليتامى وسائر المصالح العامة فينصب له من يباشر ذلك ويصرف عليه من بيت المال ان لم يكن له مال فان كلف مراعيه بالمميز المميز في الجملة ولا يصل الى ما ذكرناه فالحق كلامه لكنه بعيد عن كلامه الا ان الظاهر خلافه نعم الذي هو الثاني من قولي الشافعية وكأنه لذلك اختاره في المتن في الحق هذا الشرط بقوله يجوز اخذ المملوك الصغير دون المميز الا ان يؤخذ بامره ثم والظاهر انه ايضا يريد به بقوله امين حقيق الاعانة كما يشعر به دليله فان حفظ النفس في ترك هلاكها فهو واجب من باب الاعانة والحفظ كما في غيره من الفرق وكأنه لا التقاط وليس من ذلك الباب ايضا الظاهر انه يريد به جواز التقاط المميز عدم تحريمه ووجوبه كفاية لانه اختار انه وجوبه كفائي معلوم انه على تقدير الكفاية ان لم يكن احد يتعين ثم المص في المتن جعل الصغر شرطا وفرع عليه عدم صحة اخذ البالغ العاقل كانه يريد بالصغر ما يقابل البالغ من هذا العقل التام سواء كان لعدم البلوغ او لعدم العقل فيفهم انه يجب التقاط غير البالغ مطلقا وهو محل التامل على انه قال في الحق شرط الاول يجوز اخذ المملوك الصغير دون المميز فيفهم منه ان المميز ليكن لقيطا عنده وهو مؤيد لما قلناه من المذهب الثاني للشافعية فهو مخالف للتذكرة ولا ولكلامه ثم وايضا يفهم انه يجوز التقاط المجنون وانه محل التامل ايضا وهو خلاف ما يفهم من غيره من العبارات في تعريف اللقيط وشرائطه من نفس كلامه حيث شرط الصغر فانه ظ في غير البالغ وكذا في كره وعبارة لكن في اخره فالاعتبار البالغ مثل ما هنا ونحوه وتقريب في التعريف الصبية والمجنون ايضا ينبغي ان يقال والمجنون ايضا قوله وانتفاء الاب الخ اشارة الى شرط ثان للاول وبيانا فائدة قيد كافل له في تعريف كره وقولنا مانع يريد به المنبوذ لان غير المنبوذ يحفظه ابوه او جده لا بنية والوصي لاحدهما فان لم يكن احدهما والا نصب له القاضي من يحفظه ويتسلمه لان له كافل معلوم وهو ابوه او جده او وصيهما فاذا فقد قام القاضي مقامه كما يقوم بحفظ مال الغائبين والمفقودين واما المنبوذ فيسمى لقيطا ولقيطا فلم يختص حفظه بالقاضي بل يحفظه كل من يلتقطه وقولنا لا كافل له يريد به من لا اب له ولا جد ولا وصي من يقوم مقامهما كالملتقط فمن هو في حضانة احد هؤلاء لا معنى لالتقاطه نعم لو وجد في مضيعة احد ليرده الى حاضنه على ان في قولنا لا كافل له يريد تاملا لان الظاهر ان المنبوذ هو الذي طرح نبذ ولم يك تحت يد احد ويكون في موضع يظن هلاكه وضياعه كما فهم من كلامه لان غير المنبوذ بالمعنى الذي تقدم له من يكفله سواء كان ذلك قريبا له او بعيدا او ملتقطا او غيره فلا لقط ذلك لانه ليس بضايع لولا في هلاكه وموضع ضياع فلا يوجد فيه شرط الالتقاط وهو ان الحافظ لغير المنبوذ ليس منحصرا فيما ذكره وان اراد الذي يجب عليه الحفظ فيمكن ان يقال ان الام والاجداد كذلك سواء كان من الاب او الام نعم الولي منحصر فيهم والحافظ الذي يجب عليه الحضانة اعم منه فانه لا يجب على القاضي نصب الحافظ على تقدير عدم هؤلاء بل لا يجوز فان الحضانة للام مثلا على ان قوله احدهما والا نصب غلط ويحتمل ان يكون العبارة هكذا او يكون لوصي احدهما والا ينصب فانه يريد به الشيء المبني الذي لا كافل له معينا فانه الذي يختص بالقاضي في اخذه غيره وشيئه المال الملقوط يحفظه كل من لقطه كذا في قوله وقولنا لا كافل له لا منه ظ في ان الكافل الذي يسقط معه الالتقاط غير الام وغير الجد من الام وانه منحصر في الاب والجد منه والملتقط كعبارة الكتاب لا ان لقط من يقوم مقامهما مع ما تقدم يفيد دخال الوصي ايضا وقد عرفت انه يمكن ان لا يكون منحصرا في هذه الاربعة اذ ليس هذه ولاية فانه اذا كان له ام او غيرها ممن له الحضانة هو كافل في الجملة بل يمكن ان يجب عليهم مع عدم هؤلاء فلا بد من اشتراط عدمه ايضا حتى يكون لقيطا بل يكون الحضانة بعدهما للوصي ايضا غير ظ بل عند ظ عدمه نعم لو لم يكن احد ممن له ذلك مثل الام وغيرها ولم يفعل يجب عليه ان يحصل له من يحفظه ويراعيه لان له حضانة او عليه بنفسه لذلك فتد ولو لم يكن له ما تقدم لا يمكن ادخالهم في هذه العبارة بتعميم من يقوم مقامهما الظ انه كان يصير ترك الام وقيد الجد بالاب نعم لا حاجة اليه ويوهم خلاف المقصود ومنه علم ما في قول المص وانتفاء الاب الخ كره معلوم جبر احد هؤلاء على الحفظ فتدبر ذلك ويمكن ان يكون بالاجرة كالام كذا الوصي ايضا يجبر ان يحفظ بنفسه وتحصيل من يحفظه ويحتمل ان كان له مال يمكن للوصي ايضا اجرة ذلك ان زاد كما قيل ان للام وللوصي الا كل اجرة والظاهر انه عندهم من يجب عليه الحفظ والحضانة منحصر في الولي وان من ليس له ذلك ان نبذ فهو لقيط وذلك غير واضح فتد قوله ومن تبرع اشارة الى الركن الثالث للالتقاط الانسان الذي هو اول الاركان وهو الملتقط قال في كره يعتبر في الملتقط التكليف والحرية والاسلام والعدالة لتخ الظ عدم الخلاف في اشتراط البلوغ والعقل فلا اعتبار لالتقاط المجنون والصبي فلم يصيرا ملتقطين فكل من يأخذه من ايديهما يصير ملتقطا ويمكن ان يكون الاخذ من ايديهما الحاكم فقط فلا يكون لقطة لانه غير منبوذ وقد اعتبر في تعريف اللقطة وقد اشرنا اليه فيما نقلناه عن كره وان كان ظاهر ان المنبوذ هو الذي ليس في يد من يجب حضانته فتم فامره الى الحاكم كما مر فيما نقلناه عن كره قال في كره ولو كان المجنون معتوها ادوارا اخذه الحاكم من عنده كما يأخذه لو التقطه المجنون المطبق او الصبي وهو صريح في انه لم يكن لقيطا باخذهما بعد افاقته اذ اخذه احد لم يصر كذلك وليس لاحد اخذه الا الحاكم ويحتمل للولي ذلك خصوصا اذا لم يتمكن من الحاكم ولم يكن له ايضا لقطة واما العبد فالظاهر انه ليس له الالتقاط ايضا بالاجماع لان منافعه لسيده فان اذن فيكون السيد هو الملتقط حقيقة ويكون هو نائبه الا انه يصح اخذه فيصير امره الى الحاكم كاخذ الصبي والمجنون او كغير الملتقط قال في كره ولو اذن له السيد او علم به فاقره في يده جاز وكان السيد في الحقيقة هو الملتقط والعبد نائبه فقد استعان به عليه في الاخذ والتربية والحضانة فصار كما لو التقطه سيده وسلمه اليه واذا اذن له السيد لم يكن له الرجوع في ذلك اما لو كان الطفل في موضع لا ملتقط له سوى العبد فانه يجوز له التقاطه لانه تخليص له من الهلاك فجاز كما لو اراد التخليص من الغرق ولو التقط العبد مع وجود ملتقط غيره لم يقر في يده وينزعه الحاكم لانه المنصوب للمصالح الا باذن مولاه ويأذن بتقريره في يده فيقدم على الحاكم ولا فرق بين القن والمدبر وام الولد والمكاتب والحر بعضه في ذلك كله والظاهر انه اذا كان في محل الهلاك يجب اخذه لما مر فكانه يريد بالجواز ذلك الظاهر انه مع عدم وجود ملتقط اخر ايضا لم يقر في يده بل ينزعه الحاكم الا مع الاذن ولا فرق بين وجود الملتقط وعدمه وهو ظ وايضا في عدم اخذ المحرر بعضه اذا كان في نوبته بحيث يقدر على تربيته تامل واما الاسلام فالظاهر ان المراد انه شرط في اخذ اللقيط الذي حكم باسلامه بان يكون في دار المسلمين او قريب بلاد يكون فيها مسلم يمكن تولده منه كذا قالوا ودليل من يشترط الاية وانه ربما يفتنه عن دينه لانه قد انه يعلمه الكفر كما يعلم اولاده فتقريره في يده اعانة على تكفير المسلم فلا يقر في يده بل اذا اخذه ابنه منه الحاكم كالصبي ويحتمل كونه مبنيا كما مر لان كلام كره مشعر بانه لم يكن في يد الولي فهو مبنيا فتم ودليل الحق عموم دليل الجواز وليس بمعلوم كونه هذا سبيلا منفيا بل تكليف عليه والزام بالتربية والتعيين غير معلوم مع انه لو كان ذلك سبيلا لكان ينبغي عدم جواز اخذ الطفل الكافر ايضا لان هنا ايضا تعيين في الجملة اذ لو اخذه المسلم الاسلم للتخليص

ولو اذن المولى لمملوكه صح ويقر في يد السيد على رأي ويجوز اخذ المملوك الصغير دون المميز
وشرط الثاني الملك وانتفاء اليد عنه وعجزه عن السلامة وانتفاء العمران متن

وكان عدم التقاط الكافر المسلم كذلك

بيد الكافر فانه على الكفر بل المشبه الى طفل الايضا وكانه لذلك منع عن عدم التقاط الكافر ايضا الطفل المسلم اذ الاصل عدم ثبوت سلطنته وثبوت احكام الالتقاط الا فيما ثبت بالدليل وليس الا الاجماع ولا اجماع هنا ولهذا ما نقل في كره الاجماع بل يمكن دعوى العكس قال اما اذا كان الطفل محكوما بكفره فانه يجوز للكافر التقاطه لقوله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض وللمسلم التقاط الطفل المحكوم بكفره ويؤيد عدم جواز اخذ الكافر المسلم اعتبار العدالة عند البعض قال في كره الاقرب اعتبار العدالة في الملتقط فلو التقطه الفاسق لم يقر في يده وينزع الحاكم لان الفاسق غير مؤتمن شرعا وهو ظاهر فلا يجوز الركون اليه للاية ولا يؤمن ان يبيع الطفل او يسترقه ويدعيه مملوكا ولا يؤمن سوء تربيته ولا يوثق عليه ويخشى الفساد وقيل بعدم اشتراطها فلا ينزع الحاكم اللقيط من يد الفاسق لان حال المسلم الامانة ولهذا قبل قوله فيما في يده من انه له وظاهره يجوز اعطاء الامانة وبالجملة ظاهر حال المسلم يقتضي الحكم بعدم فعله غير مشروع ولان الاصل عدم فعله غير مشروع فاندفع الفساد وغير معلوم دلالة الاية على منعه وهو ظاهر وقد مر مرارا ولانه يجوز له لقطة الاموال والفرق بينهما مشكل اذ يمكن حفظ حاله بحيث لا يفسد بالاشهاد والاشتهار وهو من الفساد كما في المال بالتعريف لان في الاموال سهل وهو ظاهر وفرق في كره بينهما بان في المال تكسب فانه يجب رد المالك بعد التعريف اليه لامكان نية التملك وبان المقصود في المال حفظه ويمكن الاحتياط بالاستظهار بالتعريف وبنصب الحاكم من يعرف وفي لقطة النفس حفظ النفس والنسب قد يملكه خفية ويترك حفظه بالليل والنهار ويدعي رقيته في البلدان البعيدة والاخير فرق لا بأس به وفي الاولين نظر ظاهر فانه قال في كره وقيل لا يشترط العدالة ولا ينزع اللقيط من يد الفاسق لامكان حفظه في يده بالاشهاد عليه وبان الحاكم امينا يشارفه عليه كل وقت ويتعهده في كل زمان ويشيع امره فيعرف انه لقيط فيحصل بذلك من غير زوال ولا يتحقق بين الحقين كما في اللقطة ويعلم منه انه على تقدير جوازه لم يخل سبيله بل لا بد للحاكم من الاشهاد عليه واستظهار حاله بالاشراف عليه وتعهد حاله وكذا فيما سيأتي ويمكن ان يقال هنا ما قيل بالحجية في اعتبار الاسلام فان المعلوم بالاجماع هو لقطة العدل لا غير ولا دليل غيره فبقي هو مثل العبد والطفل اذا اخذه يأخذه الحاكم منه او يكون مبنيا وعليه ان يأخذه ان كان في ضيعته ثم قال من ظاهر حاله الامانة الا انه لم يختبر حاله لا ينزع من يده لان ظاهر المسلم العدالة ولم يوجد ما يعارض هذا الظاهر ولان حكمه حكم العدل في لقطة الاموال والولاية في النكاح واكثر الاحكام لكن يوكل الامام من يراقبه من حيث لا يدري لئلا يتأذى فاذا حصلت للحاكم الثقة به صار كمعلوم العدالة وهذا الكلام يدل على ان المسلم عدل ما لم يظهر فسقه وقال ايضا في ترجيح احد الملتقطين المتساويين من ظهرت عدالته بالاختبار فيقدم على المستور على خلاف بين علمائنا وليس في المسلمين في غير هذا الموضع كذا مذهب الاكثر والاشهر ويعلم انه لا يجوز التفتيش بحيث يحصل الاذى وهو غير بعيد انه اذا حصل الوثوق يجوز بالاتفاق وان لم يكن عدلا وهو ايضا غير بعيد لحصول المقصود اذ قد يحصل الوثوق بحفظ من ليس بعدل باعتبار ان بعض المروات او كذب او حياء ونحو ذلك مع حصول الغالب انه ممن يشفق عليهم اكثر من العدل لكثرة اهتمام ومحبة للاطفال والايتام وكثرة الملاحظة في المأكول والمشرب بخلاف العدل فانه قد يصدق العلم ايضا بانه لم يتيسر فيه ولم يتحقق تسبيه بغيره وهو ظاهر ولكنه خلاف ظاهر فتأمل ثم قال يعتبر في الملتقط الرشد فلا يصح التقاط المبذر المحجور عليه فلو التقطه لم يقر في يده وانتزع منه لانه ليس مؤتمنا عليه شرعا وان كان عدلا وهذا الشرط ليس بظاهر وغير مذكور في بعض الكتب ايضا مثل المتن وعدم حفظ ماله لا يدل على عدم الامانة اذ قد يكون في حفظ مال الغير ونفسه في غاية الحفظ وايضا كيف يكون المبذر عدلا مع ان التبذير حرام بالنص والاجماع الا ان يقال انه صغيرة مع عدم الاصرار فتأمل فان الظاهر ان المبذر مصر قوله ولو اذن الخ يعني ان اذن المولى يصير الملتقط هو حقيقة كما مر فلا ينافي اشتراط الحرية ولا يحتاج الى البيان اذن المولى قوله ويقر الخ وجه جواز عموم الجواز وعدم ما يصلح مانعا فان البدوي يصلح للالتقاط كالقروي والبلدي وهو المفروض وقيل لا يصح لاحتمال تضييع نسبه بالارتحال من موضع الى موضع ومفارقة محل الالتقاط فلم يطلبه اهله هناك وهو دليل هين الا ان يقال لا دليل على الاصل الا الاجماع ولا اجماع هنا تأمل قوله ويجوز الخ اشارة الى انه لا فرق في الالتقاط بين كون الملتقط مملوكا او غيره والملك وعدمه فيجوز اخذ المملوك الصغير مع باقي الشرائط ولا يجوز اخذ المميز وقد مر دليله وان هذا ينافي الاكتفاء بشرط الصغر الا ان يفرق بين المملوك وغيره ولكنه بعيد لفظا ومعنى كانه يريد من الصغير غير المميز الذي يقدر على غاية نفسه وحفظها وهو ايضا بعيد قوله وشرط الخ المراد بالتقاط الحيوان او لها ايضا الاركان الثلثة الاول المحل يشترط فيه كونه ملكا فلا يجوز التقاط حيوان غير مملوك فانه يملكه الآخذ قوله وانتفاء الخ اشارة الى الشرط الثاني انه لو كونه تحت يد احد يجب رده الى المالك وكذا من اخذه من يده فليس بملتقط واشار الى الثالث بقوله وعجزه عن السلامة وانتفاء العمران اي يعني يكون عاجزا عن ان يسلم من ضرر صغار السباع اما لفضل قوته كالابل والحمير والبغال الصحيحة الكبيرة او لشدة عدوه كالغزال او لطيرانه كالحمام قال في كره ثم قال وبالجملة كل ما يمتنع من صغار السباع مثل الثعالب وابن آوى وولد الذئب في السبع لا يجوز التقاطه ولا التعرض له سواء كان لكبر جثته كالابل والبغال والحمير او لطيرانه او لسرعة عدوه او لنابه كالكلاب والفهود واما اذا كان عاجزا عن ذلك مثل الغنم والحيوانات المتقدمة ولكن مريضا او ضعيفا فلا يكفي لجواز التقاطه ذلك بل لا بد ان لا يكون في العمران اي لم يكن في المعمور من البلد فاذا لم يكن كذلك يجوز التقاطه فيكون ملقوطا وسيجيء حكمه واذا لم يكن في الكلأ والماء بحيث قدر ان يعيش فيه فهو مثل العاجز يجوز اخذه وكذا اذا كان احد هذه الحيوانات صغيرا عاجزا عن الامتناع ولكن لم يكن في العمران فحكمه حكم الغنم قال في كره وهذا الحكم اي عدم جواز اخذه في البعير انما هو اذا كان صحيحا انفصل عن صاحبه وتركه من غير جهد ولا تعب او كان مريضا او ضعيفا او لا يتبع صاحبه ان كان قد تركه من جهد في كلأ وماء فكذلك لا يجوز اخذه وان كان قد تركه في غير كلأ ولا ماء فهو لآخذه لانه كالتالف فيملكه الآخذ ولا ضمان عليه لصاحبه لانه كالمبيح له وهذا حكم الدابة والبقرة والحمار اذا تركه من جهد في غير كلأ وماء وسيجيء في الكتاب ايضا واما دليل عدم جواز الاخذ بدون الشرط فهو ان الاصل بقاء مال المالك على حاله وعدم جواز التصرف في مال الغير الا باذنه ويدل عليه العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا ويدل عليه بخصوصها الرواية من العامة والخاصة مثل رواية هشام بن سالم في الحسن عن ابي ع قال جاء رجل الى النبي ص فقال يا رسول الله اني وجدت شاة فقال رسول الله ص هي لك او لاخيك او للذئب فقال يا رسول الله اني وجدت بعيرا فقال معه حذاؤه وسقاؤه حذاؤه خفه وسقاؤه كرشه فلا تهجه ومثلها صحيحة الحلبي وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع وزاد فيها واما الحبل فامنها واما عدم جواز اخذ الشاة فيما لا يخاف عليها ايضا وكانه مجمع عليه ايضا كغير المتن تخصص ما تدل رواية هشام بعمومه وقوله الضوال لا يأكلها الا الضالون ويؤيده ما في الروايات من قوله او للذئب

وهو علم فلو كان مختبئا بها اعلم

فلو التقط كلب الهراش والخنزير لم يتعلق به حكم ولو التقط ما يد غيره عليه لزم دفعه اليه ولو التقط ما يمتنع عن المؤذي كالبعير اذا وجد في كلأ وماء او كان صحيحا والغزلان واليحامير في الفلاة او التقط الشاة وغيرها مطلقا في العمران لم يجز ولا شرط للاخذ سوى الاخذ فيجوز للصبي والمملوك لقائق والمجنون والكافر الالتقاط وشرط الثالث لما لم يترفأ التقاط ابدا عند اهلية الاكتساب الاخذ ويتولى الولي التعريف عن الطفل والمجنون ولو التقط العبد جاز ويكفي تعريفه في تملك مولاه في الاحكام يجب اخذ اللقيط على الكفاية وهو على الاصل مسلم الا ان يوجد في بلاد الشرك وليس بها مسلم واحد حتى

المطلب الثاني

لرواية حذائه وسقائه والظاهر جواز الاخذ في صورة يجوز فكانه اجماعي قال في الذكرة ولو وجدها في الفلاة او في مهلكة كان له اخذها عند علمائنا والاصل فيه ما روي العامة والخاصة حين سئل عن ضالة الغنم فقال خذها انما هي لك او لاخيك او للذئب وكذا الحيوان الذي لا يمتنع عن صغار السباع مثل الثعلب وابن آوى وولد الذئب وولد الاسد ونحوها فان صغار الغنم كفصلان الابل وعجاجيل البقر وصغار الخيل والدجاج والاوز ونحوها فان ذلك كله يجوز التقاطه في الفلوات والمواضع المهلكة ثم قال هذا الحكم في شاة وغيرها من صغار الانعام التي لا تمتنع من صغار السباع انما يثبت لو وجدها في الصحراء او في موضع مهلكة اما لو وجدها في العمران فانه لا يجوز له التقاطها بحال ولا فرق بين ما يمتنع لكبره او سرعة عدوه او طيرانه وبين ما لا يمتنع كالشاة في تحريم الاخذ لعموم قوله الضوال لا ياكلها الا الضالون ثم استدل لبعضه رواية معوية بن عمار المتقدمة ولانه اعرض في غير الغنم عنه فيبيح ورواية السكوني عن الصادق ان امير المؤمنين قضى في رجل ترك دابة من غير جهد قال ان تركها في كلأ وماء وامن فهي لصاحبها يأخذها حيث اصابها وان كان تركها في خوف وعلى غير ماء ولا كلأ فهي لمن اصابها وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال من اصاب مالا او بعيرا في فلاة من الارض قد كلت وقامت وسيبها صاحبها لما لم يتبعه فاخذها غيره فاقام عليها وانفق نفقته حتى احياها من الكلال ومن الموت فهي له ولا سبيل له عليها وانما هي مثل الشيء المباح وعن مسمع عن الصادق قال ان امير المؤمنين كان يقول في الدابة اذا سرحها اهلها او عجزوا عن علفها او نفقتها فهي للذي احياها قال وقضى امير المؤمنين في رجل ترك دابة فقال ان كان تركها في كلأ وماء وامن فهي له يأخذها متى شاء وان تركها في غير كلأ وماء فهي للذي احياها **قوله** فلو التقط الخ هذا تفريع شرط الملك وكذا الخنزير وقوله التقط ما يد غيره عليه متفرع على شرط انتفاء اليد ويتفرع على عجزه قوله ولو التقط ما يمتنع عن المؤذي الى قوله او التقط الشاة وهو متفرع على قوله وانتفاء العمران **قوله** ولا شرط الخ اشارة الى الركن الثالث هو الملتقط قال ولا شرط سوى الاخذ يعني يكفي لحكم الالتقاط الاخذ فقط والظاهر انه يشترط فيه اهلية الاكتساب والتملك كما صرح به في شرط الثالث **قوله** وشرط الخ هو المال وشرط ركنه الاول ان يكون مملوكا ومالا والى اشار بقوله المالية وشرط ركنه الثاني يعني الملتقط هو اهلية الاكتساب فقط وركنه الثالث هو الالتقاط لا شرط له سوى الاخذ والقبض **قوله** ويتولى الخ معلوم ان تعريف ملقوط المجنون والطفل الى وليهما كسائر امورهما وان تعريف العبد كاف لتملك مولاه فانه اهل للتعريف اذ الغرض الاعلام وقد حصل فيجزي والظاهر ان الالتقاط كان باذن المولى والتعريف ايضا ويحتمل في الاخير انه كاف عدم الاذن ايضا لحصول الغرض **قوله** يجب اخذ اللقيط على الكفاية المراد وجوب اخذ الطفل الضايع مع تعرضه للتلف وهو خوف التلف ودفع الضرر وقال يجب ويمكن انه ان كان في محل الخوف بحيث يخاف تلفه يجب والا يستحب ونقل ذلك عن المغني **قوله المطلب الثاني** في الاحكام الخ يعني اللقيط حر مسلم فيحكم بهما ما لم يظهر خلافه مثل كونه في بلاد الكفر ليس فيه المسلم الذي يمكن استيلاده منه او يحكم الكافر حتى يبلغ فان اظهر الاسلام فهو مسلم وان اظهر الكفر فهو كافر وان كان البلاد بلاد شرك يجوز استرقاق اهلها ليس فيها من لا يجوز استرقاقه فلا وح ليس بلقيط وهو قال في الذكرة الاسلام قد يكون بالاستقلال وهو ان يظهر الاسلام بالعبادة ان لم يكن اخرس والا بالاشارة المفهمة ان كان وبالتبعية وهو للصبي فلا يصح اسلامه لانه غير مكلف ولا اعتبار بعبارته في العقود وغيرها سواء كان مميزا او لا وقال الشيخ ان المراهق اذا اسلم حكم باسلامه فان ارتد بعد ذلك حكم بارتداده ان ثبت قتل الى قوله ثم استدل برواية اصحابنا ان الصبي اذا بلغ عشر سنين اقيمت عليه الحدود التامة واقتص منه ونفذت وصيته وعتقه وذلك عام في جميع الحدود وبقوله كل مولود يولد على الفطرة الخ وقال ابو حنيفة يصح اسلامه وهو مكلف بالاسلام واليه ذهب بعض اصحابنا لانه يمكنه معرفة التوحيد بالنظر والاستدلال فصح منه كالبالغ ونقل الشيخ عن اصحابنا انهم حكموا باسلام علي وهو غير بالغ وحكم باسلامه الاستدلال بالرواية مشكل لعدم ظهور الصحة والدلالة على هذا المطلب وما نقل عن امير المؤمنين فامره مما لا يقاس عليه غيره فان النبي والائمة عليهم ليسوا من قبيل ساير الناس ولهذا حكموا بكون الحجة اماما مع كونه ابن خمس سنين نعم الحكم باسلام المراهق غير بعيد لعموم من قال لا اله الا الله محمد رسول الله فهو مسلم وقاتلوهم حتى يقولوا لا اله الا الله وامثاله كثيرة ولانه اذا قدروا على الاستدلال ونهموا ادلة وجود الواجب والتوحيد وما يتوقف عليه ووجوب المعرفة والنظر في المعرفة يمكن ان يجب عليهم ذلك لان دليل وجوب المعرفة عقلي فكل من يعرف ذلك يدخل تحته ولا خصوصية بالبالغ ولا استثناء في الادلة العقلية فلا يبعد تكليفهم بل يمكن ان يجب ذلك فاذا وجب عليهم يجب ان يصح منهم بل يلزم من الحكم بالصحة وجوبه ايضا ويترتب عليه الاحكام واما لو ارتد احد منهم بعده يمكن الحكم بعدم ارتداده لضعف عقله فانه لا استقلال بعقلهم اذ قد يعرض لهم الصبوة ثم وتاه تعقلهم شك ولهذا يفعلون افعالا غير مستقيمة مثل اللعب الذي يفعله الصبيان واذا بلغوا لم يفعلوه يقينا وللشبهة فيدرأ الحد ولهذا فاذا درأ عنهم الحد لم يكونوا مرتدين ولا يدل على عدم الاسلام وعدم اعتبار عدم اجراء هذه الاحكام عليهم لما مر في هذه من الفروعات الفقهية وقد اجمعوا على عدم وجوب الفروع عليهم وعدم تكليفهم بها ولهذا صرح بعض العلماء بان الواجبات الاصولية العقلية تجب على الصغير قبل البلوغ دون الفرعية والظاهر ان ضابطه القدرة على الفهم والاخذ والاستدلال على وجه يقنع فيه فكل من وجد فيه ذلك يصح يمكن ان يجب عليه ذلك المقدار ومن لم يوجد فيه ذلك لم يجب وقال في شرح الشرايع هو لما قاله الشيخ قريب الا انه احوط وما استدل به الشيخ مؤيد فقوله قريب قال في الذكرة غير المميز والمجنون لا يصح اسلامهما مباشرة اجماعا ولا يحكم باسلامهما الا بالتبعية فيما بينهما من لا قدرة له على الاستدلال ولا يفهم وجوب المعرفة ونحوه وجنون المجنون لخروجه عن الفهم والقدرة على الاستقلال والاستدلال لمثل غير المميز واما اذا كان له تمام العقل لا يبعد اعتباره واجراء الاحكام يمكن تحققه عليه ثم قال في الذكرة جهة التبعية عندنا ثلثة الاول الاسلام وهو على وجهين احدهما اسلام احد الابوين حال علوق الولد فيحكم باسلام الولد لانه جزء من مسلم فان بلغ ووصف الاسلام فلا بحث وان اعرب عن نفسه بالكفر واعتقده حكم بارتداده عن ارتداد فطرة يقتل من غير توبة ولو تاب لم تقبل توبته الثاني ان يكون ابواه حال العلوق كافرين ثم اسلما او احدهما قبل الولادة او بعدها الى قبل البلوغ بلحظة فيحكم باسلام الولد من حين اسلام احد الابوين ويجري عليه احكام المسلمين وهذه الاحكام ما نعرف لها دليلا فكان دليلها الاجماع او نصوص ما نعرفها ثم ان الظاهر قبول توبته اذ الظاهر انه مكلف ما لم تقبل التوبة والعبادة ومع عدم القبول لا يمكن التكليف فكانه يريد بعدم قبول توبته قبولها بحيث يسقط عنه جميع احكام الارتداد حتى القتل ثم قال فلو اسلم احد الاجداد فتبعه فيه في معنى الابوين الاجداد والجدات للاب كانوا او للام وارثين كانوا ام لا قربوا ام بعدوا الاشكال مع حيوة الابوين

وعاقلته الامام ولو توالى احدا جاز ويستعين
الملتقط بالسلطان في النفقة عليه ،

ولو كان الاب حيا فاشكال ينشأ من ان سبب التبعية القرابة وهي لا تختلف بحيوة الاب وموته لسقوط القصاص وحد القذف ومن انتفاء ولاية الحضانة للجد مع الابوين
ثم قال ولا فرق بين ان يكون المسلم من الجدين من طرف الابوين او مقابله فلو اسلم جد الام والاب حي او اسلم جد الاب والام حية جاء الاشكال وكذا البحث ان كان
الابوان مع الجدة ان القريبا او في اسلم الجد البعيد او الجدة اما من قبل الاب او من قبل الام او قبلهما فان الولد يتبعه كذا ذكر الاشكال في جميع المراتب ودليله
الاصل هنا ايضا غير ظاهر الا ان يكون اجماعيا او منصوصا كما مر ثم لا ينبغي الاشكال مع حيوة احد الاقربين مثل الابوين مثلا بل مع حيوتهما معا لان الجد بمنزلة
اي الاب مثلا وكان الاب مسلما والام كافرة فلا يتبعه وكذا في العكس في جميع هذه المراتب فتأمل ثم ان اعرب الصبي بعد البلوغ عن الحكم بعد باسلامه لاسلام متبوعه فظ وفي
انه عنده تابع لا ينقض شيء من الاحكام السابقة وقال ايضا الصبي المحكوم بكفره اذا بلغ مجنونا كان حكمه حكم الصغير حتى انه لو اسلم احد الابوين تبعه ما لو بلغ عاقلا
ثم جن ففي التبعية اشكال لو كان دليل الاصل نص او اجماع يعلم عدمه هنا فتأمل ثم ذكر السبب الثاني وهو تبعية السابي قال قال بعض علمائنا ان الصبي يتبع السابي
في الاسلام فان اسبى المسلم طفلا منفردا عن احد ابويه حكم باسلامه لانه صار تحت ولايته وليس معه من هو اقرب اليه فيتبعه كما يتبع الابوين هذا الدليل ضعيف
اصل الكفر المحكوم به فيه لم يزل بمثل هذا نعم تبعيته في الطهارة فان كان اجماعيا فهو والا ففيه ايضا ضعيف ظاهر كلامهم عدم الخلاف فيها الا ما
الاشكال ففيه تامل والظاهر انه لا خلاف في انه اذا كان مع احد ابويه فحكمه حكمهما ما دام طفلا ولو اسلم يتبعه سواء كان السابي واحدا او متعددا ثم ذكر الجهة الثالثة
وهي تبعية الدار وهي المقصود هنا ولولاه الكلام وحاصله انه من لقط في بلد يوجد فيه مسلم يمكن كون ذلك الولد منه حكم باسلامه فلا بد ان يكون ذلك المسلم
ساكنا فيه ولا يكفي اجتيازه بالطريق والاجتياز في تلك الحال انه يكفي امكان كون هذا الولد منه فتأمل ولعل دليله ايضا هو الاجماع او النص والا فهو بعيد لا يجب الحفظ
من الخارج بالاكثر وبهذا يحكمون باسلام اهل البلد لاسلام الاكثر فتأمل واما دليل كونه حرا فهو ان الاصل في الانسان هو الحرية والمملكية قد تعرض لاسبابها
والاصل عدمه قوله وعاقلته الخ اي ليس عاقلته ووارثه الملتقط بل هو سائبة ان جعل لنفسه عاقلة وضامن جريرة والا فعاقلته ووارثه الامام كما تقرر عندهم
انه عاقلة ووارث من لا عاقلة ووارث له قوله ولو توالى الخ اشارة الى انه سائبة له ان يتوالى احدا ويجعله ضامن جريرته بشرط المذكور في محله ويدل عليه رواية
حريز المتقدمة عن ابي عبد الله قال المنبوذ حر وولاؤه للذين يتولاه ان شاء وان شاء لغيرهم في الفقيه في باب ... ورواية عن قاسم بن اسمعيل المدائني
عن ابي عبد الله قال المنبوذ حر فان احب ان يتوالى غير الذي رباه والاه فان طلب منه الذي رباه النفقة وكان موسرا رد عليه وان كان معسرا كان ما انفق صدقة
وروى ايضا عن عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله قال المنبوذ حر فاذا كبر فان شاء توالى الى الذي التقطه والا فليرد عليه النفقة وليذهب فليتوال الى من شاء
وهي صحيحة على الظاهر وروى ايضا فيه في الصحيح عن ابن محبوب قال سألت ابا عبد الله عن اللقيطة فقال لا تباع ولا تشترى ولكن استخدمها بما انفقته عليها وهذه تدل على
جواز استخدامها عوضا عن النفقة ولا يبعد تخيره في غيره من الايتام وغيرهم ان يستخدمهم المنفق والمربي ويمكن عوضا عن الحضانة ايضا وان ينفقها عن ماله فقد روى
ايضا في الحسن عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن اللقيطة فقال حرة لا تباع ولا توهب قوله ويستعين الخ يعني لا يجب على الملتقط انفاق اللقيط قال في كره
لا يجب على الملتقط النفقة على اللقيط اجماعا والاصل ايضا دليل وكذا حصر من وجب نفقته في الوالدين والزوجة والوارث الصغير من الاخ وابن الاخ وغيره في
صحيحة الحلبي في الفقيه قال سئل الصادق قال قلت من الذي اجبر على نفقته قال الوالدان والزوجة والوارث الصغير يعني الاخ وابن الاخ وغيره وايجاب الالتقاط
لا يوجب النفقة وهو ظاهر فان كان للقيط مال ينفق عليه منه ويمكن انه لا يجب استيذان الحاكم مع الامكان ايضا للاصل ولولاية عليه في الجملة ويمكن ذلك الوجوب
مع امكانه لا مع عدمه قال في كره اذا كان للقيط مال فالاقرب عندنا ان الملتقط لا يتولى حفظه في الانفاق بل يحتاج الى اذن الحاكم لانا اثبات اليد على المال
انما يكون بولاية ما عامة او خاصة ولا ولاية للملتقط ولهذا اوجبنا الرجوع الى الحاكم في الانفاق عليه من ماله وقال في موضع اخر اذا كان للقيط مال انفق
عليه اجماعا الى قوله ولا يتولى الملتقط الانفاق عليه من ماله بالاستقلال ما لم ياذن الحاكم اذا امكن مراجعته وقال ايضا فان اذن له في الانفاق عليه جاز كما
يجعل امين الصغير اذا مات ابوه بغير وصية فان انفق عليه بغير اذن الحاكم مع امكانه ضمن ما انفقه ولم يكن له الرجوع على اللقيط لكن في ذمته ويحتمل ليتم فانفقها عليه ثم قال
ولو لم يتمكن من مرافعة الحاكم او لم يكن هناك حاكم فانه ينفق الملتقط من مال الطفل عليه بنفسه الى قوله فهل يجب الاشهاد الاقرب ذلك لان الاشهاد مع عدم الحاكم قائم
مقام اذن الحاكم مع وجوده كما في الضالة فاذا اشهد على الانفاق لم يضمن ولو لم يشهد مع القدرة على الاشهاد ضمن ومع عدمها فلا ضمان اذا عرفت هذا فيحتمل
ان يكون قول المصنف ويستعين الخ اشارة الى الرجوع الى الحاكم الانفاق مطلقا مع وجود ماله وعدمه ويحتمل انه يجب اذن الحاكم في الانفاق من ماله وان يكون اشارة الى انه
ان لم يكن مال يستعين بالحاكم هذا هو الاظهر قال في الدروس يجب حضانته بالمعروف وهو القيام بتعهده على وجه المصلحة بنفسه او زوجته وغيرهما والاولى ترك اخراجه من
البلد الى القرية ومن القرية الى البادية الى قوله لو احتاج الملتقط الى الاستعانة بالمسلمين في الانفاق عليه رفع امره الى الحاكم ليعين من يراه اذ التوزيع غير ممكن
والقرعة انما تكون في المنحصر ولا رجوع في الانفاق لمن تعين عليه الانفاق لانه يؤدى فرضا وربما احتمل ذلك الى قوله ويتجه على قول المحقق بالاستحباب الرجوع ويؤيده
ان مطعم الغير في المخمصة يرجع عليه اذا ايسر ولو قلنا بالرجوع فمحله بيت المال او مال المنفق عليه بما سبق اخذ منه علم ان كل ذلك يحتاج الى الدليل وغير ثابت
لكن الى الحاكم حتى مال الملتقط مع ثبوت ولاية الحضانة له والتاني تلك تابعة وليه في عدا شارة قال ولا يفتقر في حفظ ماله الى اذن الحاكم وحمله على انه ليس له
التصرف فيه من غير اذنه ولعل الحفظ محل التامل اذ ينبغي الاذن في الحفظ ايضا على ذلك التقدير لانه لا يصح بدون الاذن كالوديعة ثم انه على تقدير عدم كون
الاشهاد فيما نقل من كلامه محل التامل واحتياجه الى الدليل اكثر من الاول ولا شك انه اولى مع الامكان وكانه لذلك ترك في س كما يفهم من كلامه المنقول
سابقا وقال ايضا ويجب الانفاق من ماله من اذن الحاكم الا ان يتعذر وما ذكر الاشهاد ثم الحاكم ان تمكن الانفاق من بيت المال فذلك والا فيمكن ان يكون
من ماله لانه وارثه وعاقلته وقيل ميراثه لبيت مال المسلمين فنفقته منه وهو حاصل المنة وان لم يكن بيت مال فهو يجب على المسلمين كفاية كالفقير
الزمن والمجنون والميت اذا لم يكن له كفن قاله في كره وهو في تجهيز الكفن تامل ثم قال فاذا قام البعض سقط عن الباقين والا استحق العقاب كلهم ثم قال فالمحتاج الا ما

٧٤ فالتبعية عنها ... نظامه

[illegible] في الفقيه عن ... عبد الله قال المنبوذ ... ... ...

اشهدها

فان تعذر فما المسلمين يجب عليهم فان تعذر انفق الملتقط ورجع مع نيته ولا رجوع لو تبرع او وجد المعين ولو كان مملوكا باعه في النفقة مع تعذر الاستيفاء ويملك ما يده عليه مما يوجد فوقه او تحته او مشدودا في ثيابه او موجودا في خيمة او دار فيها متاع او على دابة عليها حمله لا ما يوجد بين يديه او الى جانبه في الصحراء ولا ينفق الملتقط من مال اللقيط الا باذن الحاكم فيضمن مع امكان الاذن ويرجع عليه اذا بلغ الحاكم ولو اخذ الدية ان لم يكن ولي غيره الا الملتقط ولا يجب التاخير على راي فيحد القاذف وان ادعى الرقية على راي ويقبل اقراره بالرقية مع البلوغ والرشد وسقاء العلم بحريته وادعائه لما ادعى بصدق مدعي بنوته بدون البينة مع جهالة نسبه ان كان كافرا او عبدا لكن لا يثبت كفره ولا رقه ومن

كتاب اللقطة

الى التقسيط على الاغنياء مع الامكان ولو كثروا او تعذر التقسيط يضربها السلطان على من يراه بحسب اجتهاده فان استووا في نظره تخير والمراد اغنياء تلك البلدة او القرية ولو احتاج الى الاستعانة بغيرهم استعان ولو راى المصلحة في التناوب عليه في الانفاق منهم فعل ويمكن الرجوع كما اشار اليه في اخر كلامه لكن مع التعيين قال في كره ايضا ان تيسر الاقتراض اقترض والا قسط ثم قوله فان تعذر الخ اي تعذر الحاكم فيتعين على المسلمين بالتوزيع كما قلناه في فعل الحاكم وذلك يجب عليهم كفاية لما مر فان فعل واحد منهم والا يجب ان يجتمعوا ويعطي كل واحد شيئا حتى يحصل النفقة له ويتناوبون وان كانوا محصورين ولا يقبل التناوب والنفقة العينية بعد تعيين الكلام في الرجوع مع التعيين مثل ما تقدم وغير بعيد ان تعذر من احد تعين عليه نفسه وله الرجوع مع نيته وهو مؤيد للرجوع ولغيره مع النية ولو امكن الاشهاد فعل في وجوبه معه بحث تقدم ومعلوم انه لو تبرع لا رجوع له بل لا يمكن مع قصد الرجوع للاصل لو وجد المعين يأخذ منه فلو لم يأخذ وانفق من نفسه فلا رجوع له على التقديرين قوله ولو كان الخ يعني لو كان اللقيط مملوكا كالعبد او امة انفق عليه الملتقط او استقرض لذلك بقصد الرجوع فما وجد سيده في عند ولا حاكم يجوز له ان يبيعه في ذلك النفقة ويستوفي ما انفق وكذا يجوز بيعه ابتداء في النفقة وكفى بيع بعضه لكفى به ويدل على جواز البيع بنفسه من غير مراجعة الحاكم ما في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن اللقيطة اذا كانت جارية هل يحل فرجها لمن التقطها قال لا انما يحل له بيعها بما انفق عليها ويدل على الانفاق بنفسه وكذا الرجوع ايضا فتأمل وان لم ينفق يمكن بيع الكل ويكون الزائد لقطة فيتملك ويضمن فيجوز ذلك في اللقيط المملوك بعد التعريف ومنعه في الدروس ودليل المجوز عموم ادلة حكم اللقطة ويدل عليه صحيحة زرارة في الفقيه في باب ما جاء في ولد الزنا واللقيط عن احدهما انه قال في لقيطة وجدت فقال حرة لا تشترى ولا تباع وان كان ولد مملوك لكن من الزنا فامسك او بع ان احببت هو مملوك الخ في المتن شيء فتأمل وفيه دلالة على حرية اللقيط حتى يثبت الرقية هو المجمع عليه ومقتضى الاصل والروايات وغيرها قوله ويملك الخ اشارة الى مال اللقيط فكل ما يده عليه عند الالتقاط مما يوجد فوقه كاللحاف او تحته كالفراش وما لبسه ما لفه به وما شد بثيابه فهو له ولو وجد اللقيط في خيمة او دار فيهما متاع فالخيمة والدار مع ما فيهما له اذ يده عليه وكذا من وجد على دابة عليها حمل الدابة والحمل له وامثال ذلك يحكمون بانه مال له اذ اليد دليل الملك فيمن يملك ولا شك ان اللقيط قابل للملك لو كان شخص كبير موضعه يحكم شرعا بملكه لها والصغير غير مانع ولا يحكم بانه مال له مجرد وجوده عنده بين يديه او خلفه او احد جانبيه في الصحراء اي غير البيت والخيمة ونحوهما اذ ذلك ليس بتصرف مملك الا ان يكون هناك قرينة مثل ان كان هناك كتاب عليه الخطوط بان هذه الاشياء له خصوصا خط من هو موثوق به وبالجملة مع الامن عن التزوير يعمل به قال الشيخ علي في شرح قوله وان كان معه وقعة انه على اشكال والاصح انه ان اثمرت الكتابة ظنا قويا كالصك الذي تشهد القرائن بصحته خصوصا ان عرف فيه خط عملها فانه يجوز العمل بها في الاموال الدينية يجوز بها العقيلة اذا ومن من تزويره وانما يثمر الظن القوي هذا اذا لم يكن معه عارض من يد لجزئي لا دعوى متع ولا قرينة لم تشهد بخلاف ذلك لا قلة ولا يخفى انه اذا تحقق ما شرطناه لا يشترط في الحكم كونها رقعة معه بل لو كانت في المتاع او مكتوبا عليه فهو كذلك ان كانت عبارة الكتاب قاصرة عنه والظاهر انه ليس معنى عبارة الكتاب انه متصل به فانه اذا كان عنده ودق متاعه يقال انه من جملة اموال اللقيط ما هو مكتوب وقف على اللقطاء او على هذا اللقيط او اوصى له او لهم ويقبل الوصية الحاكم او ناسه يمكن المنع ايضا ذكر في كره عن العامة ورده ولكنه مذكور في التحرير ايضا وفي شرح الشيخ علي ان كانت مخصوصة بمحصور يقبلها الحاكم والا فلا اذ لا يجوز المنع الا لمعين ورد في كره والمنع مجال اذ لا مانع من العموم مع قبول الحاكم كالوقف على جهة العامة فتأمل قوله ولا ينفق الخ قد مر انه ليس للملتقط التصرف في مال اللقيط ولا ولاية له عليه فلا يجوز له التصرف الا بغير اذنه مع امكانه ومع عدم الامكان يجوز لا ضمان صرح في كره بان الاشهاد يقوم مقامه فلو ترك مع الامكان ضمن الكل غير ظاهر ولكن الاذن مذكور في اكثر الكتب دون الاشهاد فانه في كره فقط والاحتياط واضح قوله ولو جني الخ يعني لو جني احد على اللقيط الذي لا ولي له ولا وارث ولو صار من جرة ان كانت الجناية موجبة للقصاص كقطع يده عمدا فالحاكم يقتص له او يأخذ الدية والغرض ان الولي هو الحاكم الا الملتقط فان له الحضانة والتربية فقط ولا يجب على الحاكم احدهما بعينه بل له التخيير يفعل ايهما اراد مع المصلحة ولا يجب عليه الصبر ايضا حتى يوجد له ولي ويكبر هو فيفعل ما يرى ودليله انه وليه وله ما يرى فيه المصلحة ويفعل ثم لا اعتراض لاحد عليه ويرد ما فعله بان اخذ مما لا وكبر الصبي لم يرض فليس له رده ذلك مثل ما لو كان المتصرف في ماله هو الاب والجد وقيل يجب عليه التاخير اذا كان مميزا والجناية غير النفس لانه لا يعرف مراده فانه قد يريد القصاص في موضع اخذ المال او العكس وهو غير ظاهر قوله ويحد الخ لما حكم بان اللقيط حر مسلم والحاكم وليه فاذا قذفه قاذف قذفا يوجب الحد فللحاكم ان يحد القاذف لانه الولي فيفعل ما يرى فيه المصلحة كالاب والجد ان ادعى القاذف ان المقذوف اي اللقيط رق فلا يوجب قذفه حدا الا لما مر مع انه محكوم بحريته ونقل عن الشيخ قول اخر على عدم الحد فانه نوع شبهة والحدود تدرأ بالشبهات والاصل البراءة ولان الحرية ليست ثابتة يقينا بل ظاهر الامر فيحتمل العدم مع ان في شمول الولاية له ايضا تامل ولا نزاع في التعزير اذ هو الى الحاكم وليس بموقوف على شيء اصلا قوله ويقبل الخ يعني اذا بلغ اللقيط وصار كامل العقل فاقر لنفسه بالرقية يقبل اقراره بذلك فيحكم عليه بالرقية لعموم قبول اقرار العقلاء على نفسهم بالنص والاجماع ولكن لا بد ان لا يكون ذلك مخلوا للكذب بان علم كونه حرا وان لا يكون نقيضه صادرا عنه مثل ان قال اولا انه حر ثم اقر بالرقية فلا يقبل الاخير لو افق الاول لحكم ظاهر الشرع فلا يقبل نقيضه ويحتمل القبول اذ ما علم كونه حرا في نفس الامر بالعلم اليقيني بل بظاهر الحال فلا ينافيه كونه غير موافق لما في نفس الامر بل هو كانه بظاهر الشرع اذ لا يسمع اقراره الاول فلا اثر له لانه اقرار لنفسه لا عليه فوجوده وعدمه سواء فاذا اقر بما عليه ان فيسمع اقراره الاول يقبل اقراره الثاني لعموم قبول اقرار العقلاء على انفسهم ويدفع بان الاصل وقوله الاول ايضا هذا لو قال ليس لزيد في ذمتي شيء وهو موافق لاصل البراءة وقال بعد ذلك له علي كذا يسمع والظاهر انه لا خلاف فيه وكانه لذلك قال البعض بصحة الاقرار فتأمل لكن الاصح القبول فتأمل قوله ويصدق الخ يعني اذا ادعى رجل يمكن ان يكون اللقيط ملتقطا كان او غيره ولده من غير منازع يصدق في دعواه اذ يدعي نسبا مجهولا ممكنا عن مضر لاحد من غير منازع فيقبل قوله فيه كما في غير اللقيط فكانه اجماعي فيه تامل اذ الكبير غير بعيد فلا مبرهنا عليه فلا بد ان يكون له دليل وما نعرفه سوى الاجماع الا في على ويحتمل النص الله يعلم بحالة فان يدعي من لا يمكن كون هذا منه بان يكون في سن لا يمكن كونه ابا له او يكون عنينا او غائبا مدة لا يمكن كونه منه مع عدم ذلك ولو شاركه غيره في تلك الدعوى لا يقبل دعواه ايضا بل يحتاج الى البينة فان لم يكن لهما بينة او يكون لهما بينة يحكم بالقرعة فان كان لاحدهما البينة دون الاخر فهو له وكذا ان

ايضا عدم الرجوع مع

من يوثق به مع

باذن من له الاذن وهو الحاكم عندهم على الاطلاق وان ولي من ليس له ولي وصي وان غيره يضمن لو تصرف وانفق على اللقيط مع

ويصدق الملتقط في دعوى قدر الانفاق بالمعروف وان كان له مال ولو تشاح ملتقطان اقرع بينهما وان كان احدهما معسرا ولو تداعيا بنوته حكم بالبينة فان فقدت فالقرعة ولا ترجيح لبينة الملتقط وفي الترجيح بالاسلام والحرية نظر ويملك اخذ البعير اذا تركه من جهد في غير كلاء وماء ولا ضمان ستر

ان يكون اللقيط

من عصر لغيره بان يدعي بنوته من علم كونه عبدا المحض يمكن ان يقال مع الحرية ايضا ضرر اللقيط لان ماله للمدعي فيأخذ من ماله وينفق على نفسه فكانهم ما نظروا الى مثل هذا ولا وقف عنده بين كون هذا المدعي مسلما او كافرا حرا او عبدا وقال في كره ولو كان احد المدعيين مسلما والاخر كافرا تساويا او عبدا او حرا فالعموم سماع الدعوى ولم يحكم بحرية لك بكفر اللقيط ورقه اذ لا يثبت لك بمجرد اقراره وان حكم بالحوق نسبه اذ الاصل الحرية والاسلام لا انه لقيط دار الحكم باسلامه وحريته ولهذا انه لو بلغ وعقل واسلم وانكر بنوته لابد من البينة على الظ وقال في حج في ثبوت كفر اللقيط الملحق بالكافر مع البينة او الاقرار او مجرد التهاتر في المبسوط ثبوت كفره مع البينة لا بمجرد الدعوى لان البينة اقوى من تبعية الدار وفي الالحاق مع عدم القول بالكفر اشكال فينبغي ترجيح المسلم ثم وكذا في الالحاق بالكافر مع عدم القول بالرق اشكال فانقول ايضا الوارد عنا امراة ذلك فيسمع ان وجد تلك الشرائط ولعل الفارق هو النص او الاجماع ثم فان القبول من الاب دون الام غير ظاهر بل معرفة الام اظهر فاقرارها اقرب الى القبول والان الام مواخذة باقرارها فيحكم عليها بمقتضى اقرارها فيما يضرها واما اثبات النسب فموقوف على البينة فقد بتوا اللقيط بعد قابلية له فاني عدا الاقرب ونفيا الام الى البينة او التصديق بعد بلوغه قال في حج وجه القرب هو ان البينة على المدعي خرج منه الاب بالاجماع فيبقى هذا على الاصل ويفهم ان الدليل هو الاجماع وانه لا اعتبار لتكذيب اللقيط لو بلغ والظ عدم الفرق بين الابن والبنت قوله ويصدق الخ اي يصدق الملتقط في دعوى الانفاق من مال اللقيط عليه اذا كان قدر الانفاق لم يخرج عن المعروف بل يكون معروفا اي على وجه يقتضيه عرف ذلك البلد المتعارف الانفاق عليه لم يكن زائدا على ذلك المقدار على مثل ذلك الولد في مثل ذلك الزمان والمكان وكذا ان كان الانفاق من ماله في سوق الرجوع وكذا لو كان وصيا وكان المصالح بقوله وان كان له مال الى انه توهم ان يجعل ان ينفق من ماله مع وجود مال اللقيط فلا يسمع انفاقه وليس له امين وانه يحتاج الى النفقة ولا بد له منها ومع ذلك قوله ليس بخارج عن العرف فيقبل مثل قبول قول الوصي في الانفاق على الطفل ونحوه وفي عدم ضمانه وان كان موسرا ويجب عليه الانفاق عليه لرواية المثنى في الفقيه في الباب المتقدم عن ابي عبد الله قال ان طلب المنفق منه انفاقه كان موسرا رد عليه وان لم يكن موسرا كان ما انفق عليه صدقة وهو محمول على ما مر مثله وفاه في باب بيع الحيوان في تهذيب عن محمد بن مسلم عن اسمعيل برهم ستر قوله ولو تشاح الخ يعني لو التقط صبيا اثنان معا دفعة واحدة بحيث صار كل منهما ملتقطا فان رضي احدهما بحضانة الاخر ترك بينه ثم لكل تسبب ذلك وان تشاحا تنازعا وكل اراد ذلك اقرع بينهما لانهما متساويان ولا رجحان ولكل حق وان التقسيم بالتناوب يضر بمال الطفل لتفاوت الاحوال بمغايرة احدهما بعد كونه معه مدة ونحو ذلك من الضرر مثل اختلاف الاغذية والاطعمة والاهوية والمكان والاخلاق فليس الا القرعة ولا يحكم لغناء احدهما على الاخر لانه حق ثابت له اذ ليس الغنا شرطا في الالتقاط ويحتمل الرجحان بحصول النفقة له عند الغنا ورفاهية حاله واسهل وانهما قد يشتغل الفقير بتحصيل القوت هذا مع تساويهما في باقي الصفات من الضبط والشفقة البدن وكذا عدم المضايقة في الانفاق غير بعيد واختاره بعض الاصحاب نقله في كره ورجح بعض بينا القروي على البلدي عليهما وكذا قدم بعض من ظهرت عدالته بالاختبار على المستور هذا مع اشتراط العدالة والاكتفاء بالمستور واختاره في كره ينبغي ان يجعل سببا للتقديم وقال في كره ما تقدم على العبد والمكاتب ان كان الالتقاط باذن السيد لان العبد في نفسه ناقص وليس له الكاتب بل السيد نقل عن بعض الشافعية تقديم المسلم على الكافر مع كون اللقيط محكوما بكفره لانه يعلمه دينه فيحصل له سعادة الدنيا والاخرة ونحو من الرعية والضعفاء ويخلص من النار وهذا اولى من الترجيح باليسار قال لا باس به عندك وهو جيد جيد ونقل عدم الرجحان بالذكورة والانوثة ثم لو كان اللقيط ذكرا او انثى وليس بعيد تقديم الانثى لاجل الانثى لانها اولى لتربيتها بل مطلقا لانها اشفق والصق بالحضانة ان كان صغيرا وقال ايضا ولو خرج القرعة لاحدهما ليس له تركه والاخلاد الى الاخر لانه تعين عليه نصا كالمنفرد ونقل عن الشافعية انه ليس له ان يترك القرعة ويخليه الى الاخر ويجعل الامر الى الحاكم حتى يجعل عند امينا او يقرع بينهما وقيل يقرع بينه وبين صاحبه حتى خرج القرعة باسمه او للحاكم وقيل يكتفي بالاخر والالزام ليس ببعيد لانه حق عليه لو بعد والخروج عنه بعد اشتغاله بنفسه فيه قوله ولو تداعيا الخ قد مرت الاشارة الى انه لو ادعيا بنوة لقيط حكم للبينة فان لم يكن اصلا او كانت لهما فالحاكم هو القرعة ولا ترجيح بكون احدهما ملتقطا يحصل كصاحب اليد على المال بل لا يرجح عدم البينة معها بل يرجح غيره ان قلنا بترجيح الخارج في الاموال المراد هنا هو النسب وهو لا يثبت باليد بخلاف المال قال هنا كان القواعد في الترجيح بكون احدهما مسلما وكذا بكونه حرا نظر لتساويهما وعدم ثبوت كونهما مرجحا بنص او اجماع ولان الاسلام والحرية سبب تحقق واضح ويؤيده ان الولد محكوم بحريته واسلامه ثم من ادعى كفره لم يكن فيها مسلم يمكن حصوله منه فيدل على ترجيح جانبه ويقوى في الحكم بهما لان حفظ الاسلام الظاهر امر مطلوب شرعا جدا فلا يبعد هنا تغليب جانبه وكذا الحرية فانه اقوى للحفظ وابعد عن الحاكم ولان الكافر قد يفتنه ويخرجه عن الاسلام ويجعله كافرا ولهذا شرط اسلام الملتقط فينبغي حفظ ذلك بل يجب لو كان الولد ممن يحكم بكفره ايضا ولان الظاهر يلزم الحكم بكفر الولد اذ يبعد كونه ابنا للكافر مع عدم كونه بحكمه وكذا الكلام في الرقية بل ينبغي عدم النزاع فيما اذا حكم باسلامه واشتراط الاسلام في الملتقط والعدالة ثم كما مر فلا ينبغي النظر هنا ويبعد من عل انه ذهب الى اشتراط الاسلام في قول الكتاب وان لم يكن الولد ممن حكم باسلامه بكفره لئلا يكفره مع انه ظاهر كره ولعل الشهيد المتن انما الخلاف في اللقيط المسلم فانه يجوز للكافر اخذ الكافر فتنة وقال لا ترجيح بالاسلام في التقوى على الكتاب وقال في حج عدم والظ عدم الترجيح سواء كان الالتقاط في دار الاسلام او دار الكفر ولكن الظ ما اختار في ح عدم مذهبه في لقيط الكافر حيث قال اما الثاني اي صحة التقاط الكافر لمثله اشتراط اسلام الملتقط فلقوله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض فيكون هذا مستثنى من اشتراط العدالة المتقدم وفيه اشارة الى مذهبه لا صراحة في هذه الاية لان سوقها ان الكفار بعضهم يحب لبعض لا انه ولي له شرعية قوله ويملك الخ اي يملك اخذ البعير اذا تركه من جهد في غير كلاء ولا ماء وكذا اذا كان مريضا ولا ضمان اي ليس عليه عوض ان جاء صاحبه ولم يفرط فليس مثل لقطة الاموال يملكه ويضمنه لصاحبه لكن ان كان العين باقية فيمكن ان يكون للمالك اخذها فخرجها عن ملكه الذي كان يدخوله في ملكه لا وما غيره والاصل عدمه فيحكم الاستصحاب يجوز الاخذ منه ان كانت باقية ويكون مثل الهبة لغير اللازم ولا يكون له الاخذ على المالك للاجرة وعوض ما تعب ونفق عليه لانه متبرع قاصد نفعه ويؤيد الرجوع الى العين ايضا انه يرجع في اللقطة كما يجيء في موثقة عبد الله بن خالد عن ابي جعفر قال من وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى ياتي طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه فهي عامة في جميع ما يجد لغير ستره لكن الرواية غير صحيحة ولا صريحة وغيرها ايضا ولكن في الضالة بعد الاخذ ليس مثل صحيحة علي بن جعفر وليس لغيرها ويحتمل ان يملكها بحيث لا رجوع له اصلا اختاره زاد خلف

الدعوى

ويتخير الواجد للشاة في الفلاة بين تملكها والضمان وبين الابقاء امانة والدفع الى الحاكم ليبيعها
على صاحبها او يحفظها ولا ضمان وكذا صغار المتخلفات ستر

الى حد يس لها لبناء الاعراض والخروج عن ملكه ودخولها ثانيا يحتاج الى دليل ولهذا الاتزاع في حسنة بل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اصاب
مالا او بعيرا في فلاة من الارض قد كلت وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فاخذها غيره فاقام عليها وانفق نفقته حتى احياها من الكلال ومن الموت فهي له ولا ووقف
سبيل له عليها وانما هي مثل الشيء المباح هذه كالصريحة في المطلوب فافهم وما في رواية السكوني المتقدمة وان كان تركها في خوف وعلى غير ماء ولا كلأ فهو لمن اصابها
وما في رواية مسمع المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان امير المؤمنين عليه السلام كان يقول في الدابة اذا سرحها اهلها او عجزوا عن علفها او نفقتها فهي للذي احياها وقضى امير المؤمنين
في رجل ترك دابته فقال ان كان تركها في كلأ وماء وامن فهي له ياخذها متى شاء وان تركها في غير كلأ وماء فهي للذي احياها ومنه قوله لانه اصل الحكم قال
بالاصل فيحتمل ان يقول بحمل يبطل بها حكم الاستصحاب والروايات المتقدمة غير صحيحة ولا صريحة فلا يمكن تاويلها بحملها على ان يقال المراد بالمال عدم صاحبه او في البعير
فيدل في الرواية الاولى قوله لا سبيل له عليها وهو كالشيء المباح كالصريح في ان ليس له المطالبة فلا يمكن تقييدها به ويمكن العكس بان يكون المراد بها غير
البعير الذي حيا الاخذ من الموت لحسنها مع ما يكونها جمعا بين الادلة وهو اولى واحوط ولانه تعب فلا يعقل الخلاف له ثم تكليفه بالاعطاء مجانا وهو خلاف حكم الواجب الجاهل
الا انه العلم بمضمون الروايات الصحيحة في خبر يعمل المراد بالمال فيها دابة اخرى غير البعير لا مطلق المال بقرينة قد كلت الخ ووجود الدابة في الاخبار ومدعيهم فقهاء بل
في مطلق الاموال بل يمكن دليل على كلية ان الضابط الاعراض على جهة لا يرد بعد العود وكونها بحيث لو لم يأخذها الاخذ تموت فاحيا ماء من الموت سواء كان لعجزها
عن نفقتها كما يدل عليه رواية السكوني المتقدمة او تعبها او عدم تبعيتها للمالك سواء كان في الماء فقط دون الكلأ او بالعكس مع عدمهما فيها بحيث لا يقدر على
الانتفاع بما يقيها المرضها وتعبها وان كان ظاهر رواية السكوني يسمع عنه انهم لا بد بجواز الاخذ من عدمهما او في عدمهما ان قول امير المؤمنين اذا ان تركها في غير كلأ ولا
ماء فهي للذي احياها ان المتروكة في كلأ ولا ماء مثل ذلك العكس يوخذ لانتفاء الامن ولانها لا تعيش بدون الماء وخففها يمنعها الوصول الى السير فيهما لا يخفى
واستشكل في عدم رد العين مع الطلب فقوله في عدم الاشكال في عدم الرد مع التلف مطلقا ومع عدم الطلب لانه لا يترك الطلب لصاحب المال الحوط اولى
وان كان الاحتياط للاخذ رده عليه وتملكه بانه صرح فيها قوله ويتخير الخ دليل جواز اخذ الشاة في الفلاة مع خوف التلف جواز اخذها وتعريفها لانه
من كره عليه قال لو وجد شاة في فلاة او هلكة كان له اخذها عند علمائنا ويدل عليه على التملك ايضا الروايات المتقدمة مثل ما في صحيحة معاوية بن عمار عن
الحديث ابي عبد الله عليه السلام قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشاة الضالة بالفلاة فقال للسائل هي لك او لاخيك او للذئب ومثلها صحيحة الحلبي وظاهرها التملك من غير تعريف
ومثلها حسنة هشام بن سالم واستشكل في عدم ذكر الضمان ويفهم عدم الضمان من الروايات الدالة على عدم الضمان في البعير ويدل على وجود الضمان على ان يدها التي
واستصحاب بقاء مال المالك على ملكه ولزوم رد المال الملقوط الى صاحبه مثل من وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى ياتي طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه لا ينافي ذلك لما
الروايات المتقدمة مثل قوله لك لان معنى الانتفاع بلا كونه لغير مستقر ولا دم كسائر الاموال الملقوطة ولهذا موجود في المال الملقوط انه كسبيل ماله في الصحيح من
الروايات مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في اللقطة يجدها الرجل الفقير اهو فيها بمنزلة الغني قال نعم واللقطة يجدها الرجل ياخذها قال يعرفها سنة فان جاء
لها طالب والا فهي كسبيل ماله وكان علي بن الحسين عليه السلام يقول لاهله لا تمسوها وغيرها من الروايات مع انهم يقولون يجب ردها الى المالك اجماعا وهذه ونحوها تدل على رد
الشاة ونحوها مما يدل على رد اللقطة فانها المال الملقوط وهي داخلة فيه مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن اللقطة قال لا ترفعوها فان ابتليت فاعرفها
سنة فان جاء طالبها والا فاجعلها في عرض مالك يجري عليها ما يجري على مالك الا ان يجيء طالب مما يدل على المنع والكراهة من اخذ اللقطة مطلقا ويدل
على التعريف في الشاة ايضا والاخيرة تدل على جواز حفظ اللقطة والامانة مثل حفظ ماله لا ازيد فانهم ويدل على الضمان ايضا الروايات الكثيرة الدالة على ان الضالة
لا ياكلها الا الضالون مثل رواية جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال الضوال لا ياكلها الا الضالون اذا لم يعرفوها ورواية وهب عن جعفر عن ابيه قال سألته عن
الابق والضالة قال لا ياكل الضالة الا الضالون ويدل عليه ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن اللقطة اذا كانت جارية هل
يحل فرجها لمن التقطها قال لا انما يحل له بيعها بما انفق عليها وسألته عن الرجل يصيب درهما او ثوبا او دابة كيف يصنع قال يعرفها سنة فان لم يعرف حفظها في عرض
ماله حتى يجيء طالبها فيعطيها اياه وان مات اوصى بها وهو لها ضامن وهذه تدل على بيع الملتقط الملقوط بنفسه من غير اذن الحاكم في الانفاق وجواز حفظ الامانة
مثل ماله والضمان بحيث يجب الوصية لئن يحصل بمجيء صاحبه ويمكن فهم اعطائها المالك بالوصف المعرفة ولا يحتاج الى الثبوت عند الحاكم وكذا فيهم من غير اثبات
فافهم وصحيحة صفوان الجمال انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول من وجد ضالة فلم يعرفها ثم وجدت عنده فانها لربها او مثلها من مال الذي كتمها واتت مع التامل في هذه الادلة يحقق
بقي ان الحكم الفرق بين الشاة وما في حكمها من صغار الابل والبقر ونحوها وبين غيرها في وجوب التعريف وجواز التملك والتصرف مع الضمان وان تخصيص الاخبار الدالة
على انها للاخذ بالمال بعد التعريف وجواز التصرف فقط مع عدم اللزوم اولى من تخصيص الروايات الدالة على وجوب التعريف بغير الشاة اذ قد صرح في بعضها الصحيح
الا الشاء بتعريف الدابة والضالة وجواز الانتفاع بها بعده فلا يمكن ان يقال ليست الدابة والضالة في الفلاة ونحوها اذ لا تعريف لغيرها ولا يجب اخذ غيرها على المثال الا
البعير المملوك بدونه عندهم وبالجملة عندهم لا تعريف لغيرهما من الدابة والضالة فيمكن حمل الاخبار الكثيرة الصحيحة على ذلك مع امكان الحكم مشكل اذ لا دليل على ذلك
فيشكل حمل ما يدل على التعريف والضمان على غير الشاة بهذا متين فوق لا العكس الذي قاله الخ عدم حجية انه ليس بقيد اي يقولك بالتعريف او لحق بقية كما يأتي التعريف
بما عدا الشاة وهذا قوي متين على انه ينبغي ما عدا الدابة وان يجري عدم الاولوية لعدم قوتها وصحتها ومن موجبا للتعريف فقد فوق في الحاشية بعدم التعريف مرتين كره ممنا
ثم واما دليل التخيير على ما اختاره المص والاكثر من انه مال لتعذر و لم يملكه مع الضمان بالرواية كسائر افراد اللقطة وبقيت بيده امانة للمالك فلا ضمان للاصلاح لانه امين
شيئا للحفظ للمالك فلا يضمن ويجوز دفعه الى الحاكم ايضا لانه نائب الغائب منصوب للمصالح وتبدل يد الاخذ بيد المالك بما لم يكن المالك حاضرا او يكون بحكم
على الحاكم كما مر في الوديعة ثم الحاكم يفعل ما يقتضي رأيه واجتهاده فان اقتضت المصلحة بيعها بيعها او يحفظ ثمنها له او يحفظها بنفسها ان كانت المصلحة فيه على التملك
لا ضمان عليه ان تلف بنفسها او ثمنها للاصل ولانه اخذه بالوكالة والنيابة والوكيل غير ضامن الا مع التفريط ويفهم من المتن وغيره ان كل صغار الابل والبقر في الفلاة

ولو اخذ الشاة في العمران حبسها ثلاثة ايام فان لم يأت صاحبها باعها وتصدق بالثمن ولو اخذ غيرها حفظها وانفق عليها من غير رجوع او دفع الى الحاكم ان وجده ولو اخذ غير الممتنع في الفلاة فالاقرب الاستعانة بالسلطان في النفقة فان تعذر انفق ورجع مع نيته على رأي وكذا ينفق على العبد او اللقيط ولو انتفع باللبن او الظهر او الخدمة تقاصّ على رأي

حكمها حكم الشاة المأخوذة في الفلاة وقال في التحرير عدّ ما سنذكره في الحيوانات الشاة والجرو بعد تولده ولو وجد شاة في الفلاة او في مهلكة كان له اخذها لقوله عليه السلام وهذا الحكم في الشاة وغيرها من صغار الانعام التي لا تمتنع من صغار السباع انما يثبت لو وجدها في الصحراء او في موضع مهلكة واما اذا وجدها في العمران فانه لا يجوز له التقاطها بحال انتهى وقد نقلنا فيما تقدم ايضا وكان فهمه من هذا الكلام وفي الفهم تامل ثم على تقدير التسليم ليس بصريح في الاجماع ولا دليل عليه سوى القياس المستنبط من قوله هي لك الخ بمجرد ذلك الحكم لا يخرج عن جوازه اذ العقل والنقل دالان على عدم جواز التصرف في مال الغير الا باذنه وكانه لذلك توقف فيه المحقق كما انه ايضا توقف فيه المحقق نظرا الى ورود النص قوله ولو اخذ الخ يفهم عدم الخلاف من كون ما مضى عدم جواز الاخذ الاصل يؤيده وقد تقدم البحث في ذلك ايضا في مما ذكره مما يوجب الحيوان في الشاة من العمران حكمه حكم الموجود في العمران للعادة القاضية بان الناس يسرحون مواشيهم قريبا من عمارة البلد الخ وقال ايضا قد بينا انه يجوز اخذ الشاة وشبهها في العمران خلافا لاحد فان اخذها لم يجز له تملكها بحال بل يتخير بين الامساك لصاحبها امانة وعليه نفقتها من غير رجوع بها التبرع اسمه وفي موضع المنع بين دفعها الى الحاكم لانها من المصالح ولو تعذر الحاكم انفق ورجع بالقيمة ولا فرق في ذلك بين الحيوان الممتنع وغيره ولو وجد شاة في العمران حبسها ثلاثة ايام ثم تصدق بها عن صاحبها ان لم يأت او باعها وتصدق بثمنها الى قوله والاقرب انه يضمن ح قد روى ابن محبوب عن ابن الضحاك انه قال في رجل من اهل المدينة عن رجل اصاب شاة قال فامره ان يحبسها عنده ثلاثة ايام ويسأل عن صاحبها فان جاء صاحبها والا باعها وتصدق بثمنها الخ وانت تعلم ان الذي يقتضيه العقل والنقل الضمان على تقدير القول بعدم جواز الاخذ فانه يصير غاصبا فيكون حكمها حكمه وكانه اليه اشار بقوله والاقرب الضمان وهو وان كان ما سبق يشعر بانه لا يدل على عدمه هو ان الانفاق من ماله على تقدير الامانة غير مناسب كذا التخيير على تقدير عدم الجواز غير مناسب كعدم الرجوع بالانفاق مع تعذر الحاكم فتامل والحكم المذكور في الشاة سند الرواية المذكورة مع عدم ظهور الصحة بل ضعيفة لوجود محمد بن موسى الهمداني قيل ضعيف كان الحديث مضمونا العباس الذي قيل انه مضطرب الامر والحسن بن علي بن فضال قيل فطحي وكذا عبد الله بن بكير فخلاف الاصل والقوانين على ليس فيها العمران كانه حملت على العمران للاجماع على عدم ذلك في غير العمران لكن الحكم مشهور فيحل تقديره ثبوته فيها لا ينبغي ان يتعدى الى غيرها وكانه الى ذلك اشار المصنف بقوله ولو اخذ غيرها الخ فلعل مراده انه ان اخذ غير الشاة من امثالها في العجز عن صغار السباع مثل صغار الابل والبقر وغيرها مما في العمران يحفظها عنده حتى يجيء مالكه ويجب ان ينفق عليه لحرمته لكونه ذا روح ولا يرجع مالكه فيها او دفعها الى الحاكم ان وجده لو يجد المالك ولا يسلم اليه الظاهر انه يكون ضامنا لانه اخذ ما لا يجوز له اخذه وهو المناسب لقوله بعدم جواز الانفاق مع عدم الرجوع وان نوى الرجوع بل يمكن مع دفعه الى الحاكم ايضا يكون ضامنا حتى يصل الى يد المالك لقوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وغيره واصل دليل سقوط الضمان مع دفعها الى الحاكم كونه وكيل المالك انه محسن وما على المحسنين من سبيل عليه وهو يدل على جواز الاخذ مع وجوب نفقة الدابة على صاحبها يدل على جواز الرجوع والاحتياط في محل المنع فانه تصرف في مال الغير بغير الاذن وهو غصب يلزم بالنفقة ايضا وان كانت قد يجبر على المالك فقد يطعمه ما لا قيمة له مثل ان يرعاه في الصحراء من غير تعب وكذا كون الحاكم مطلقا وكيلا قوله ولو اخذ الخ اي ان اخذ غير الشاة مما لا يمتنع عن صغار السباع مثل صغار الابل والبقر والحمار والبغال ونحوها هنا ولكن يجب ان يراد منه غير صغار الممتنعات لانه قد مر ان حكمها حكم الشاة في الفلاة سواء كان في كلأ وماء ام لا والفرق بينه وبين ما تقدم بانه هناك اخذها في العمران وما في حكمه من القرى وهنا اخذها في الفلاة غير ظاهر وظاهر القوانين كلامهم عدم جواز الاخذ هنا ايضا الا ان الاخذ هنا اولى لانه في معرض التلف فالآخذ محسن لا سبيل عليه فلا يكون ضامنا بل يحفظ عنده امانة ويستعين بالحاكم للانفاق فيعطيه من بيت المال لانه من المصالح والا ينفق عليها ويرجع مع قصده ينبغي باذن الحاكم بل في الشاة ايضا ولكن يجري فيه ما تقدم خصوصا اذا قلنا بعدم الجواز فلا اشكال فيكون ضامنا وغاصبا وينفق ولا يرجع اعلم ان الفرق بين صغار الممتنعات وغير الممتنع حيث جعل حكم الاول في الفلاة حكم الشاة دون الثاني غير ظاهر وكذا الاستعانة بالحاكم في الانفاق لمالك مالك لا يبعد الرجوع بالحاكم بل يقترض عليه او يبيعه او يعطي من عنده مع الرجوع ان كان امينا والا ينفق من ماله ولا يرجع وايضا فان لم يكن حكم غير الممتنع في الفلاة حكم الشاة لا يجوز اخذه لعدم الدليل وبالجملة هذا المتن مشكل فانه ولهذا هذا القسم الثالث غير موجود في العبارات بل جعل فيها حكم غير الممتنع مطلقا حكم الشاة الا ان هذا من خصائص الكتاب قوله وكذا الخ قد مر ايضا انه يجوز بل يجب التقاط العبد الصغير الغير المميز الذي لا يستقل بحفظ نفسه فان عرف مالكه يسلم اليه ولا يكون ضامنا الا مع التفريط والافراط لانه محسن بل يجب من الالتقاط والا يحفظه عنده امانة ايضا كسائر الاموال الملتقطة ايضا وينفق عليه ونفقته يجب على مالكه فيستقرض عليه او ينفق من بيت المال او من نفسه ويرجع عليه وقد مر دليله ايضا فانه ذكره لو وجد مملوكا بالغا او مراهقا لم يجز له اخذه لانه كالضالة الممتنعة من صغار السباع ولو كان صغيرا كان له اخذه لانه في معرض التلف والمال اذا كان بهذه الحال جاز اخذه وهو نوع منه واذا اخذ عبدا صغيرا التقطه لم يدفع الى مدعيه ولا يكفي الشهادة على شهود الاصل بالوصف لاحتمال الاشتراك في الاوصاف احضار شهود الاصل ليشهدا بالعين ان تعذر يجب نقل العبد الى بلدهم ولا يبيعه على من يجهله ولو رأى الحاكم ذلك صلاحا جاز ولو تلف قبل الوصول او بعده ولم يثبت وهو لعمن المدعي قيمة العبد واجرة قوله ولو انتفع الخ يعني لو انتفع بلبن الحيوان الملتقط في موضع جواز اخذه ويمكن الانتفاع بدرها وباعه او اكل ثمنه او بظهره بان يركبه ويمكن اجارته لذلك واخذ الاجرة او الخدمة بان يستخدمه قاص يعني يقابل مقدار النفقة واجرة الخدمة والركوب وثمن اللبن فان تساويا والا فان كان عنده زائد يعطيه المالك وناقصا ياخذه من صاحبه هذا هو مقتضى القوانين لان كل حق عند الآخر فيجوز ان يتقاصا كسائر الحقوق فنقل عن الشيخ انه قال اللبن والظهر الخدمة لمن انفق مطلقا من غير مقاصة يكون كل ذلك بازاء النفقة ولعله الحق الحكم بالرهن وفيه ذلك معولا على رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر يركب اذا كان مرهونا وعلى الذي يركبه نفقته والدر يشرب اذا كان مرهونا وعلى الذي يشرب نفقته فان كان التعويل على هذه فضعيف بمنع الالحاق اولا وبضعف سند الملحق به ثانيا وعدم دلالة الرواية على الخدمة ولعل تعويله في الرهن على غيرها مثل صحيحة ابي ولاد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ياخذ الدابة والبعير رهنا بماله أله ان يركبه فقال ان كان يعلفها فله ان يركبها وان كان الذي رهنه عنده يعلفها فليس له ان يركبها ومثلها غيرها مثل صحيحة ابن محبوب قال سألت ابا عبد الله عن اللقطة اسئلة مما انفقته عليها ولكن خلاف القوانين والرواية قاصرة

ولا ادري

ولا دلالة فيها على كل ما قاله ولعله ليس صريحة في عدم المقاصة ايضا بل يدل على جواز الاستحقاق بالانفاق ويحتمل مع ذلك الرجوع بالزيادة والى ذلك اشار الفقير
ظاهرهم انه يجوز ذلك الانتفاع مع التقاص من غير اذن الحاكم ايضا وظاهر الرواية الاستحقاق بالنفقة ويمكن غيره ايضا فتأمل واحتط **قوله** لقطة غير الحيوان
اشارة الى احكام لقطة الاموال غير الانسان والحيوان اقول الظاهر ان معنى كل مال ضايع لقطة لا يد لاحد عليه ولعل المراد غيرهما لانه المتبادر فكان المال الضايع بنا
اصطلاحا وكذا يقولون ويحتمل لقطة وما يريدون الا ذلك قال ان كان في الحرم لم يجز تملكه عند احد من علمائنا اجمع وفي جواز التقاطها قولان ولا خلاف في
الكراهة الشاملة للتحريم ولعل المراد المال الكثير اي الدرهم وما فوقه فمن قال بتملك القليل ويحل ذلك قال في كره في موضع آخر الاقرب عدم الفرق في تحريم التملك بين القليل انه يوجد
والكثير ونقل عن تجويزه تملك القليل بل يوجد من قال بتملك الكثير ايضا مثل ابي الصلاح نقله في شرح الشرايع لعلمنا اعتبر خلاف في شرح الشرايع تملك لقطة الحرم الذي
هو غير الانسان والحيوان حرام على الاشهر بالعمل بالنقل الذي على عدم تملك مال الغير الا برضاه واما المنع من التقاطها ابتداء فقيل مكروه ودليلها عموم ادلة سراه
اللقطة وقد مرت وسيجيء ايضا خصوص رواية ابي بصير عن علي بن ابي حمزة عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال سالته عن رجل وجد دينارا في الحرم فاخذه قال
بئس ما صنع ما كان ينبغي له ان ياخذه فقلت قد ابتلي بذلك قال يعرفه قلت فانه قد عرفه فلم يجد له باغيا قال يرجع به الى بلده فيتصدق به على اهل بيت من المسلمين فان
جاء طالبه فهو له ضامن فافهم الكراهة للقطة ينبغي حملها عليها بشرط صحة الاسناد ولكنها لقصور لوجود وهيب ضعف المشترك بين من له كتاب وبين من وقف
مثل غياث ابن كلثوم وجوهر ابن جبلة في باب الزيارات التهذيب وعلي بن ابي حمزة كانه الواقفي الضعيف حيث انه البطائني لنقل ابي بصير عنه فان البطائني هو قائده
ولكونه من رجال ابي الحسن عليه السلام وفيها دلالة على التعريف في لقطة الحرم ايضا في الجملة وفي اي موضع كان كان انه لو وجد طالبا لا يعطى من غير اذن الحاكم
عنه بل بثبوت عنده كان عليه وعلى تصدقه من غير كونه فورا بعد رجوعه الى بلده وعلى اهل بيت من المسلمين وعلى الضمان بعد التصدق ما لم يجيء ولا نص في
مال الغير بغير اذنه وهو ممنوع عقلا ونقلا وشرعا كتابا وسنة واجماعا ولو وجب لا يمكن بشيء لا تنزع في الاخبار ثم قال في الدروس الكراهية قوية اذا بلغت درهما ولو
نقصت عنه حل تناولها وملكت كما تملك في الحل على الاقرب لعل ما اعتبر اجماع كره مع نظر الى عموم وانه جواز تملك الاقل هي ما روي محمد بن ابي حمزة الثقة في الحسن
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن اللقطة قال تعرف سنة قليلا كان او كثيرا وما كان دون الدرهم فلا تعرف على ان هذه غير صحيحة كما ترى ولا تدل على جواز
في التملك بل عدم التعريف فقط وخلاف الحلاف النقل وحيث ان عموم ادلة المنع الكراهة فانه غير مقيدة بالقلة والكثرة مع مخالفتها لنقل الاجماع كره على الظاهر
وبالجملة كلام الدروس غير ظاهر لانا ان اعتبرنا الشهرة والاجماع المنقول والدليل ينبغي ان يقول بعدم تملك لقطة الحرم بل تحريمها ايضا فانه ثم ما لا يرجح عنده الا فينبغي
ان لا يقول بجواز تملك القليل في غير الحرم ايضا ومدعى تعريفها دليل له غير الشهرة والاجماع ليس واضحا الا ان يقال انما الاجماع في الدرهم وما فوق في الحرم لا فيما دونه
وعليه يحمل عبارة كره لانه قال في موضع آخر الاقرب انه لا فرق بين لقطة الحرم فيما دون الدرهم كما في يد عليه بحرمة الحرم الشاملة للقليل والكثير وبالجملة الحد
موجود بل ابن العلامة حيث نقل عنه انه في التحرير يجوز تملك القليل وتردد في تحريم لقطة الكثير فيه فالظاهر الكراهة وعدم تملك القليل والكثير في الحرم على القول
بكراهة لقطة الحرم والا فحرام وينبغي يكره تعريفه لما مر وان ثبت جواز تملكه يجب تعريفه بالدليل والا يمنع مما ذكر ايضا فتأمل وكانه ترك الاجماع في ما روي في الصحيح عن الفضل
بن غزوان قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له الطيار ان حمزة ابني وجد دينارا في الطواف قد انسحق كتابته قال هو له قال الفضل بن غزوان وما روي في الصحيح
عن محمد بن رجاء الحناط قال كتبنا اليه اني كنت في المسجد الحرام فرايت دينارا فاهويت اليه لاخذه فاذا انا بآخر ثم بحثت الحصا فاذا انا بثالث فاخذتها فعرفتها فلم يعرفها احد فما ترى
في ذلك جعلت فداك قال فكتب الي قد فهمت ما ذكرت من امر الدينارين تحت ذكري موضع الدينارين ثم كتب تحت قصة الثالث فان كنت محتاجا فتصدق بالثالث
وان كنت غنيا فتصدق بالكل اذ ظاهرهما غير ظاهر مع المكاتبة وعدم ظهور المكتوب اليه مما عدا القائل بها وامكان التاويل فانه مع الغاية يكون بمنزلة التصدق
ويكون دليلا على جواز اخذ ملتقط الحرم لنفسه في مقام التصدق وذلك غير بعيد كما في الكفارة وقد تقدم مثل الرواية في ذلك في الصوم فتذكر وتأمل ويمكن غير صحيحين ظاهرهما مع كونهما
مجهولين يدلان على علمه بجواز ذلك للواجد بان يكون له على صاحبه حق يستحقه فذلك ويكون علمه فاباحه له ويؤيده هذا ما قال في الفقيه روى الحسين عن ابي ودين
الخيبري عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل لي فقد اصبت مالا واني قد خفت فيه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه فتخلصت منه قال له فوالله لو اصبته كنت
تدفعه اليه قال اي والله فقال عليه السلام فلا والله ما له صاحب غيري واستحلفه ان يدفعه الى من يامره قال فحلف قال اذهب فاقسمه في اخوانك ولك الامن مما خفت قال فقسمه
في اخوانه وبالجملة هو ولي الكل يعمل ما يريد ويعرف فتامل وبانها قضية في واقعة لا تتعدى اذ قد يعرف كونهما موحلال الاخذ بوجه وفيها ايضا دلالة
على انه يكفي التعريف في الجملة فقد ظهر مما سبق دليل تحريم لقطة الحرم مطلقا خصوصا الكثير وسيجيء ايضا في غير الحرم اما دليل جواز اخذ ما دون الدرهم وتملكه في الحال في
غير الحرم من غير تعريف فالعمدة فيه الاجماع وسند الرواية المتقدمة قال في كره لقطة غير الحرم ان كانت قليلة جاز تملكها في الحال ولا يجب تعريفها ولا نعلم خلافا في
بين العلماء في اباحة اخذ القليل والانتفاع به من غير تعريفه ثم قال وقد اختلف في حد القليل الذي لا يجب تعريفه فالذي عليه علماؤنا انه ما نقص عن الدرهم فهذا
لا يجب تعريفه ويجوز تملكه في الحال عند علمائنا اجمع فان ثبت في ذلك فالرواية مرسلة وفي العقل ما يدل على عدم تملك وعموم الاخبار الصحيحة يقتضي المنع والتعريف
بعد الاخذ والابتلاء كما مر وسيجيء ايضا فلا شك ان عدم الاخذ اولى ثم التعريف فتامل ثم ذكر فروعا الاول لو تملك ما دون الدرهم ثم وجد صاحبه فالاقرب
وجوب دفعه اليه لاصالة بقاء ملك صاحبه عليه وتجويز التصرف للملتقط ينافي وجوب رده وهذا يشعر بعدم تملكه بل جواز التصرف فقط لعله يريد به عدم اللزوم
والانفكاك انهم صريح في التملك كما مر حيث قال يجوز تملكه في الحال عند علمائنا اجمع ويؤيده جواز التصرف الذي لا يكون الا بالملك وفي جواز الدفع غير بعيد اذ لا دليل للمالك
على التملك الا الاجماع وذلك الا ترضا بحيث لا يجوز لمالكه الرجوع غير ظاهر والاصل عدمه وجواز المالك التصرف في ماله وعدم التصرف في مال شخص
الا بطيب نفس منه هذا مع بقاء العين واما مع التلف فقط فوظهر بالتملك عدم الرجوع ويمكن ان يقال لا دليل الا الاجماع وهو الاجماع على التملك بحيث يفيد عدم
الرد مع وجود مالكه ولكنه غير ظاهر ثم قال الكثير انما ملكه الا بالتعريف عدم مرة الثاني لا فرق بين دفع العين مع وجود صاحبه وتحمل القيمة ثم
العلي

اذ الملك بعد التعريف

كالكتب والتفصيل ان نوى التملك والا فالعين وهو اقرب في الظاهر المراد بالتصاحب عم من الاول فسواه ثم من ثم نقل اليه ان الظاهر الرجوع الى العين مطلقا بانتفائه اذ لو لم يكن الرجوع
الى العين والعوض علم يناسب الرجوع اصلا اذ انما يكون ذلك لصيرورة العين ملكا الا ذمة الملتقط وخارجا عن ملكه حينئذ الا ان ما والاصل عدم العوض انما يلزم بدليل خارج
وبالرضا وليس وايضا الظاهر عدم الفرق بين نية التملك وعدمها ان قلنا انه يتملك من غير نية والا فلا كلام في وجوب رد العين مع عدم نية التملك ثم قال الثالثة
لو تلفت من غير تفريط ثم وجد صاحبها فالاقرب وجوب الضمان مع احتمال عدمه والظاهر بين الاحتمال الى مع التملك لما مر فتامل والرجوع في المسئلتين غير بعيد بناء على ما اشرنا
من عدم الدليل الا الاجماع ولا اجماع وايضا الظاهر انه ان يحفظ امانة بعد التعريف بقصد صاحبها فلا يضمن الا بالتفريط وكذا له التصدق ايضا عن المالك
لذلك ويدل عليه جميع الروايات الدالة على التصدق والحفظ مثل صحيحة علي بن جعفر احفظها الحديث فيحمل عليه ما دل على ان الملتقط يملك مع النية او بدونها
ان يملك فتامل ما في الرواية فهو كسبيل ماله يجري عليه ما يجري على ماله ونحوه واما لقطة الحرم ففيها خلاف والروايات ايضا مختلفة والظاهر عدم جواز تملك
الكثير وقد نقل الاجماع ولكن نظر خلافه الا ما اشار اليه مثل ما نقل في شرح الشرائع عن التحرير الخلاف من ابي الصلاح فقد يكون الاجماع بعده او ما اعتبره
بمعلومية نسبة غيره لذلك فتامل فالظاهر عدمه لعدم ظهور القول الصريح لان التصرف في مال الغير وخروجه عن ملكه يحتاج الى دليل قوي ولا دخل للعقل
والنقل فيها بل يدل على ذلك ليس بمثابة يعارض ما تقدم اذ ليس صريحا بل ظاهر في تملك الكثير في الحرم على وجه يقولون به فيمكن تقديم البعض الاخر بل
عليه بعض الروايات مثل ما تقدم من رواية علي بن ابي حمزة المتقدمة لقوله بئسما صنع فينبغي حمل ما ينبغي عليه رواية الفضيل بن يسار قال
سالت ابا جعفر ع عن لقطة الحرم فقال لا تمس ابدا حتى يجيء صاحبها فياخذها قلت فان كان مالا كثيرا قال فان لم ياخذها الا مثلك فليعرفها وصحيحة
يعقوب بن شعيب قال سالت ابا عبد الله ع عن اللقطة ونحن يومئذ بمنى فقال اما بارضنا هذه فلا تصلح واما عندكم فان صاحبها الذي يجدها يعرفها
سنة في كل مجمع ثم هي كسبيل ماله ورواية ابراهيم بن عمر عن ابي عبد الله ع قال اللقطة لقطتان لقطة الحرم وتعرف سنة فان وجدت لها طالبا والا تصدقت
بها ولقطة غيره تعرف سنة فان لم تجد صاحبها فهي كسبيل مالك هذه كلها في باب زيادات الحج من يب لا يضر عدم صحة رواية الفضيل لقبول
الاصحاب ابان بن عثمان وقد عرفت مرارا انه قيل ممن اجمعت العصابة على توثيقه وقبوله فلا يضر القول فيه بانه ناووسي فتكون صحيحة او معمولة معتبرة
ودلالتها على عدم التملك مط واضحة ودلالة رواية يعقوب على التحريم ظاهرة ولا يدل رواية ابراهيم على الجواز وهو ظاهر على ان في سندها عبد الرحمن
المشترك وابراهيم ايضا مختلف فيه وقيل ضعيف جدا مطعون وان كان الموثق هو النجاشي والمضعف ابن الغضائري ولفظة ما ينبغي في رواية علي لا يدل
على الكراهة بان ينبغي يستعمل في المعنى وان كان ظاهرا في الاستحباب ولكن مقارنتها بقوله بئس تدل على ارادة التحريم اذ يبعد قول هذا في المكروه و
يدل على التحريم رواية ابراهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عن الماضي قال لقطة الحرم لا تمس بيد ولا رجل ولو ان الناس تركوها لجاء صاحبها فاخذها
ولا يضر عدم صحة السند والاحتمال لا تمس على الكراهة في صحيحة الحلبي المتقدمة كان علي بن الحسين ع ابي العلا قال ذكرنا لابي عبد الله ع اللقطة فقال
لا تعرض لها فان الناس لو تركوها لجاء صاحبها حتى ياخذها الا انهما محمولتان على الكراهة للمعارض وللشهرة بل قرب الاجماع فانه قد جواز تملك الاقل
من درهم بالاجماع مع امكان حملها على الدرهم وما فوقه على ان رواية الحسين ليست بظاهرة في الصحة لوجود الخلاف فيه نقل عن ش فيه نظر لتفاوت
الاقوال فيه نعم قال وحكى السيد جمال الدين في البشرى توثيقه فقوله في شرح صحيحة الحسين محل التامل نعم مثله موجود في الصحيح عن محمد بن مسلم ولكن مع قوله
فاجعلها في عرض مالك يعني بعد التامل بعد التعريف وبالجملة الظاهر تحريم لقطة الحرم وعدم تملكها مط كما قال ع ل وقال انه المشهور ولا شك انه احوط
فقول من يقول الكراهة في القليل في الحرم بعيد خلاف المشهور بل الاجماع فتامل واما وجوب التعريف في موضع وجوبه فيدل عليه الروايات الكثيرة و
قد مر اكثرها مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في اللقطة يجدها الرجل الفقير بمنزلة الغني قال نعم واللقطة يجدها الرجل قال يعرفها سنة فان جاء طالب
والا فهي كسبيل ماله وكان علي بن الحسين ع يقول لا تمسوها وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سالته عن اللقطة قال لا ترفعوها فان ابتليت فعرفها فان جاء
لها طالب والا فاجعلها في عرض مالك يجري عليها ما يجري على مالك الى ان يجيء طالب وصحيحة علي بن جعفر وقد نقلت هذه الاخبار تدل على ان التعريف
سنة والذي ورد في اطلاق التعريف يحمل عليها فالذكرة لا ايراد بالتعريف سنة استيعاب السنة وصرفها باسرها في التعريف بل يسقط التعريف بالليل
لان النهار مجمع للناس وملتقاهم دون الليل ولا استيعاب الايام ايضا بل المعتاد فتعرف في ابتداء اخذ اللقطة في كل يوم مرتين طرفي النهار في كل يوم
الى جمعة ثم في كل اسبوع مرة او مرتين ثم في كل شهر بحيث لا ينسى كونه تكرار الماضي وبالجملة لو يفقد في ذلك سوى المدة التي قلنا انه لا يجب شغلها فالمرجع الى
العادة وينبغي المبادرة الى التعريف الظاهر انه مراده بقوله تعرف في ابتداء الاخذ الى اخر التعريف في الاسبوع وفي الوجوب احدهما الوجوب لما تقدم والثاني
عدم بل الواجب التعريف سنة مط وبرد ورد الامر في الاسبوع الاول كل يوم مرتين وبعد ذلك في كل يوم مرة في كل شهر مقدار ما لا ينسى كانه يكفي مرة او مرتين
ثم ان كان المراد بانه ثلاثين يوما فالامر واضح الا انه يشكل اذا كان في اخر الشهر الهلالي او بعد مضي اسبوع وبالجملة العبارات والرواية مجملة والعادة
الذي ذكره غير واضح والتبيين علو كونه فيما ذكره ايضا وهو غير واضح ويمكن الاكتفاء بصدق التعريف في السنة من غير تفاوت بين الاول والاخر وقوله ينبغي
مشعر بعدم وجوب الفورية اذ قد يجيء صاحبه بياس بعد وفوت قولهم سنة من حين وجوده فتامل فانه قال في موضع اخر قل مدة التعريف سنة فيما بلغ درهما
فصاعدا عند علمائنا اجمع ذلك لا باس به وما رايت خلافه وقال في موضع اخر لا يجب التوالي في التعريف فلو فرقه جاز بان يعرف شهرين ويمسك او هو احد
وجهي الشافعية كما لو نذر صوم سنة يجوز ان يوالي وان يفرق الى قوله فان فرط في المبادرة فعل محرما فاذا عرفه مفرقا لو يجب الاستيناف وكفاه التلفيق و
قال ايضا الاحوط لا يبالغ في الابهام فلا يذكر الجنس فضلا عن النوع والصنف بل يقول من ضاع له شيء او مال وقد ورد في بعض الروايات التعريف بقوله
من يعرف الكيس لمن وجد كيسا الذاهم وما معه فهو تقريب فيكون مثله جائزا وقال ايضا لا يجب على الملتقط مباشرة التعريف نعم الغرض به الاشهاد والاعلام

والغرض للشارع متعلق بما شاء ومن اخر فيجوز ان يباشر البداء بنفسه وان يولي غلامه وولده ومن يستعين به ويستاجر عليه لا نعلم فيه خلافا قال ايضاً
ينبغي ان يتولى التعريف شخص امين ثقة عاقل غير مشهور بالخداع والعبث ليحصل الوثوق بالجيا ولا يتولاه الفاسق لانتفاء فائدة التعريف هنا على
الكراهة دون التحريم ولا يخفى انه لابد ان يكون بحيث يحصل له الوثوق بتعريفه بالتعريف مع ان ظاهر الروايات التعريف بنفسه في غير الملتقط تسليم اللقطة
الى غيره الا باذن الحاكم فان فعل ضمن الا مع الحاجة بان يريد السفر ولم يجد حاكما يستاذنه فيجوز ان يسلمها الى الثقة وكذا لو التقطها في الصحراء ولم يتمكن
من حفظها او مراعاتها فانه يجوز له الاستعانة بغيره وتسليمها اليه مع عدم القدرة على الاستقلال بحفظها او المشاركة وقال ايضاً قد بينا انه يجب
المبادرة الى التعريف فلو اخره عن الحول الاول مع الامكان اثم الى قوله ولا يسقط التعريف بتاخيره عن الحول لانه واجب لا يسقط بتاخيره عن وقته
كالعبادات انتهى الواجبات اشارة الى وجوب القضاء في سائرها وهو غير ظاهر ثم ان الظاهر انهما مجمل ليس خاص على ما هو المشهور من طريق التعريف
سبعة ايام في كل يوم ثم بقية الشهر في كل اسبوع ثم كل شهر الى الحول وهو قريب مما نقلنا عن كرة ويحصل صدق التعريف عرفا في السنة مع ايقاعه في احدى عشر
شهرا لكل شهر مرة وينبغي الملاحظة وعدم الخروج عن العرف مع ظاهر الروايات خصوصا ما في صحيحة يعقوب بان يعرف بنفسها سنة في كل مجمع
فانها ظاهرة في التعريف بنفسها وفي كل مجمع وقلّ فيهم في كل جمعة ان كان بلد يقع فيه جمعة فيلاحظ ما ذكره في الاول ثم في كل اسبوع في الجماعات
طول السنة قال في كرة هكان التعريف في مجمع الناس كالاسواق وابواب المساجد عند خروج الناس من الجماعات في الوقت الذي يجتمعون فيها في محافل الناس
لان المقصود اشاعة ذكرها واظهارها ليظهر عليها مالكها فيجب تحري مجامع الناس لا في وسط المسجد لان المساجد لم تبن لهذا وقد روي عن رسول الله انه
قال من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا اداها الله اليك ان المساجد لم تبن لهذا وكراهة تعريف الضالة وكراهة طلبها في المساجد فيه اشعار
بانه يكره فيها فعل غير ما بني له المسجد للنهي واذا التقط في بلدة او قرية فلابد من تعريفه فيها وليكن اكثر تعريفه في البقعة التي وجدها فيها فان طلب شيء في
موضع فقد اكثر فان اتفق له سفر فوض التعريف الى غيره ولا يسافر بها ولو التقط في الصحراء فان اجتازت به قافلة يتبعهم وعرفها فيهم والا فلا فائدة
في التعريف في المواضع الخالية ولكن يعرف عند الوصول اليها ولا يلزمه تغيير قصده ويعدل الى اقرب البلاد الى ذلك الموضع ويرجع الى مكانه الذي
انشأ السفر ونقل رواية انه وجد شيئا في يوم فنّى حتى جاء الكوفة قال يسال اهل المنزل فان لم يعرفوه تصدق به وفي رواية من وجد متاع شخص معه
ولم يجده حتى جاء الى الكوفة ولم يعرف حسنا قال ابو الحسن كيف يعرفه ولم يعرف بلده فاذا كان كذلك فبعه وتصدق به قال على من جعلت فداك قال اهل الولاية
يفهم منهما من يعرف ولا يعرف بلده فينبغي معرفته بلد كل من صار احدكما هو المشهور والمذكور في عليه يجب التعريف في مثل هذه الصورة وجواز بيع المال الذي
لم يعرف صاحبه والتصدق به كما هو المشهور في رد المظالم ويجوز التصدق على المؤمنين من غير اشتراط العدالة بل يجوز على السادات وعدم اشتراط الحاكم ولا
عدالة المتصدق وسنده لا باس به اذ ليس فيه الا محمد بن عيسى عن يونس وقد مر انه لا باس بهما وان قيل فيهما ما قيل خصوصا في مثل هذه فتامل ثم
اعلم انه ان جاء صاحبها فوصفها فالظاهر جواز الاعطاء مع القرائن وهو مفهوم من كثير من الروايات فيما سبق فلا يحتاج الى الشهود والثبوت عند الحاكم كما اشرنا
اليه مرارا ومع الثبوت يجب دفعه وكذا مع العلم بغير ثبوت شرعي فمع التاخير ضامن كسائر الامانات الا مع العذر والا فهو مخير بين التملك والضمان وبين
التصدق والضمان وبين الابقاء امانة وعدم الضمان قال في كرة وانما يجب الدفع الى المالك فاذا جاء من يدعيها فان لم يقم بينة بها ولا وصفها لم يدفع اليه الا ان
يعلم الملتقط انها له فيجب عليه دفعها اليه وان اقام البينة وان لم يكن هناك بينة ولكن وصفها باوصافها الخاصة التي تخفى على غير المالك فان لم يغلب على
ظن الملتقط صدقه وانها ماله لم يدفع اليه وهو المشهور للشافعية الى قوله وان غلب على ظن الملتقط صدق المدعي لوصفها جاز دفعها وهذا صريح في
جواز دفع مال الغير الى الغير بالظن ثم قال ولا يكفي في وجوب الدفع الشاهد الواحد وان كان عدلا الى قوله ويحتمل عدم جواز الدفع ان حصل الظن بالوصف وهذا ايضا
صريح وفيه ذلك فتامل ودليل التخيير بين الامور الثلاثة بعد الاجماع المفهوم من كرة الجمع بين الاخبار فان البعض يدل على التملك مثل صحيحة الحلبي وداود بن
سرحان فهو كسبيل ماله وما في صحيحة محمد بن مسلم فاجعلها في عرض مالك وما في صحيحة عبد الله بن سنان انما هي مثل الشيء المباح لكن ظاهر هذه في البعير
ونحوه من الدواب ثم يضمنه فان علم صاحبه يجب رد العين مع وجودها والا القيمة وفيها الاعلام على ما قيل في الامانات الشرعية ويمكن فهم ذلك من رواية
علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابنا عن ابي العلا قال قلت لابي عبد الله رجل وجد مالا فعرفه حتى اذا مضت السنة ثم اشترى منه خادما فجاء طالب المال
فوجد الجارية قد اشتريت بالدراهم هي ابنته قال ليس له ان ياخذ الا دراهمه وليدفع الابنة الى ماله انما كانت ابنته مملوكة قوم وهذه تدل
على التملك ايضا ولا يضر ارسالها فيجئ وكذا رواية عبد الله بن حماد عن ابي عبد الله قال من وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى ياتيه طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه
حملت على ما بعد التعريف مع الكثرة لما تقدم من عدم جواز تملكها او الانتفاع الا بعده ويمكن حملها على القليل ويمكن فهمها ايضا في الجملة من صحيحة حماد ومحمد بن ابي
نصر قال سالت ابا الحسن الرضا عن الرجل يصيد الطير الذي يسوى دراهم كثيرة وهو مستوي الجناحين وهو يعرف صاحبه ايحل له امساكه قال اذا عرف صاحبه رده عليه وان لم يكن يعرفه
وملك جناحه فهو له وان جاءك طالب لا تتهمه رده عليه الظاهر انه بعد التعريف عرفت انه كان مملوكا في الجملة وهي تدل على جواز التسليم للقطة مع الظن
وعدم كون الطالب متهما فانه قد يكذب وروايته حنان قال سأل رجل ابا عبد الله عن اللقطة وانا اسمع قال تعرفها سنة فان وجدت صاحبها والا فانت احق بها وقال هي
كسبيل مالك وقال خيره اذا جاء بعد سنة بين اجرها وبين ان تغرم له اذا كنت اكلتها وهي ايضا تدل على التملك ولا يضر وجود ابي القاسم المجهول في حنان ورواية
ابي خديجة عن ابي عبد الله قال سأله ذريح عن المملوك ياخذ اللقطة فقال وما للمملوك واللقطة والمملوك لا يملك من نفسه شيئا فلا يعرض لها المملوك فانه ينبغي
ان يعرفها سنة في مجمع فان جاء طالبها دفعها اليه والا كانت في ماله فان مات كانت ميراثا لولده ولمن ورثه فان لم يجئ لها طالب كانت في اموالهم وان جاء طالبها بعد لهم
دفعوها اليه وهي تدل على منع المملوك عن اخذ اللقطة ولعل منعه بغير اذن المالك وباعتبار اخذه بان يكون هو الملتقط حقيقة فان الحكم المذكور لمولاه

ويكون لقطة باذن المولى في الاخرة ويسلم الى المولى وان سلم لا لانها على عدم تملك المملوك وقد مر خلافه فيمكن الجمع بان المراد في امثاله نفي الملك المستقل كسائر املاكه
والعبد يمكن تملكه مع كونه محجورا عليه على الجملة بحيث هو كسائر ملكه مع هو ضعيف والظاهر انه لا خلاف في وجوب الرد ايضا انما الخلاف في انه هل يجب رد العين مع بقائها فيكون
ملكا متزلزلا لازما لا يجوز رد العوض فيكون ملكا مستقرا ولكن مع العوض لانه ان رد العين يجب عليه القبول فانه ليس باقل من العوض وفرع في كره وجوب رد
العين لو كانت اقل من الدرهم وفي غير الحرم مع بقاء العين استشكل وجوب رد العوض مع التلف وجزم بان لقطة الحرم لا تملك بحال فتدفع بعينها الى مالكها او
كذا في لقطة غير الحرم ان جاء صاحبها قبل التملك واما بعده ففرق عند وجوب رد العين عدم جواز انتزاع المالك منه اكتفى بجواز رد العوض مع بقاء العين
ايضا ووجوب قبوله على المالك نظرا الى الادلة هو الرد بعينها فان الاصل بقاء مال المالك على ملكه وخروجها بتملك في الجملة مع التعريف عند ظهور صاحبها المالك ملكا لازما
ما بالاجماع ونحوه ولا دليل على غيره مع لا يبعد حمل مثل هي كسبيل ماله على التملك مع الرجوع بعد الدليل ولهذا اتنزل في عدم العوض ايضا ويوجب ذلك ويمكن ان يقال وجب
العوض بالاجماع ويبقى العين على ملكه لدليله فتامل ثم حكم في كره بان الزيادة المتصلة للمالك والمنفصلة للملتقط بعد التملك لانها نماء ملكه وفعل عوض بدله
وجها بان ذلك ايضا للمالك وكون زيادة المتصلة للمالك مع رد العين غير بعيد كذا كون المنفصلة للملتقط لما اشار اليه من انه نماء ملكه سواء قلنا انه ملك مستقر
او متزلزل كما في البيع زمان الخيار بعد الفسخ ولهذا صح بيعه من شاء تصرف فيه ولا يبطل منه شيء ولعله حمل الحنابلة انه ظاهر عليه مع ضرر رده ملكا له وهو محتمل مما انه رباها
وغير الحرم ح — وهذا يصح جميع التصرفات المخرجة نعم ذلك احوط وقد يفهم مما سبق ان هذا الضمان انما هو لمن يستحق الملك المالك بل الوارث ايضا كما دلت عليه رواية ابي خالد وغيره ولا
يبعد ان يكون كذلك بعد موت الملتقط ايضا ويشمله عموم اذا جاء صاحبها الا ان الظاهر ان الضمان مبني على عدم تصرف ملكا لازما بل متزلزلا وذلك يوجب الرد
بعد موته ايضا فلا يبعد ايجاب الوصية كما في الضمانات ويؤيده كون ضمان التصدق كذلك كما سيجيء ويدل عليه ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع
بما انفق عليها مع — قال سألته عن اللقطة اذا كانت جارية هل يحل فرجها لمن التقطها قال لا انما يحل له بيعها بما انفق عليها وسألته عن الرجل يصيب درهما او ثوبا او دابة كيف يصنع قال
يعرفها سنة فان لم يعرف حفظها في عرض ماله حتى يجيء طالبها فيعطيها اياه وان مات اوصى بها وهو لها ضامن فيه دلالة على جواز وطي الجارية بالالتقاط وجواز
بيعها للنفقة من غير اذن الحاكم ووجوب التعريف وجواز التملك ويريد ذلك بقوله في عرض ماله اي يجعله ماله حتى يجيء صاحبها لا لانها امانة غير مضمونة
فافهم واما جواز تصدقها مع الضمان فلانه اذا جاز تملكها معه فالتصدق مع الضمان بالطريق الاولى ويفهم من ادلته ايضا فتامل والظاهر انه لا خلاف فيه ويدل
عليه ايضا رواية الحسين بن كثير عن ابيه قال سأل رجل امير المؤمنين ع عن اللقطة فقال يعرفها فان جاء صاحبها دفعها اليه والا حبسها حولا فان لم يجئ صاحبها او من
يطلبها تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ما تصدق بها ان شاء اغترمها الذي كانت عنده وكان الاجر له وان كره احتسبها والاجر له والظاهر ان المراد بالحبس عنده مع التعريف
ويدل على الغرم بعد التعريف ايضا رواية حفص بن غياث عنه قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم هل يرده عليه
قال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل والا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها فان
وان اختار الغرم مع — جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له ويمكن فهمه في الصحيح عن اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم ع
عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها
قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها ولا يضر اسحق فيه لانه ثقة وفيه دلالة على الاكتفاء في التعريف بسؤال اهل المنزل في غير موضع الالتقاط وموثقة زرارة بن
بكير يمنع عليه على ما نقل قال سألت ابا جعفر ع عن اللقطة فاراني خاتما في يده من فضة قال ان هذا مما جاء به السيل وانا اريد ان اتصدق به وهذه
يحفظ وان يكون — تدل على عدم التعريف مط ويمكن ان يعرفه قبل وعلى جواز استعمال اللقطة في الجملة ويمكن ان يكون اقل من الدرهم ايضا ولا يحتاج الى التعريف مطلقا
ويكون التصدق تبرعا منه صلوات الله عليه ولعل في نقله اشعارا به فافهم ورواية ابان بن تغلب قال اصبت يوما ثلاثين دينارا فسألت
ابا عبد الله ع عن ذلك فقال اين اصبته قال قلت كنت منصرفا الى منزلي فاصبتها فقال صر الى المكان الذي اصبت فيه فعرفه فان جاء طالبه بعد ثلثة ايام فاعطه
والا تصدق به وهذه تدل على كون التعريف في موضع الاصابة وانه يكفي ثلثة فلا يحتاج الى السنة ويمكن ان يكون ذلك مستحبا ولكن فيه حمله الغايلة
اذ الظاهر ان وجوب السنة لا خلاف فيه وتدل على جواز اعطاء الطالب من غير ثبوت شرعي ايضا فيكون مع الوصف وحصول الظن كما مر وفي الطريق محمد بن موسى
الهمداني قيل ضعيف وكان يضع الحديث وابان بن عثمان ايضا لكنه ثقة واما جواز حفظها امانة فالظاهر انه ايضا لا خلاف فيه ويدل عليه ما تقدم في الجملة ولانه مال الغير
وقع بيده بالاذن الشرعي فيجوز له حفظه كما في سائر الامانات ولان التكليف بغيره منفي بالاصل اما لقطة الحرم اذا اخذها فالظاهر انه يجب التعريف ثم
الحفظ على طريق الامانة ان جاز والا فالظاهر انه ضامن لانها ليست يد عادية بل يمكن ان يكون حكمها حكم الغصب في لزوم الحفظ والنفقة فلا رجوع
واجرته عليه ان كان ذا اجرة وغير ذلك ويدل عليه ما في رواية علي بن ابي حمزة المتقدمة وهو قوله ضمنها الا ان كلام الاصحاب صريح في جواز التصدق بها اذا لم يعرف ان
يحمل فيه ما في رواية علي بن ابي حمزة المتقدمة فيتصدق به وكذا في رواية ابراهيم بن عمر المتقدمة والانصاف انهما يدلان عليه بل على وجوب التصدق
وان ظاهر على الجواز فكانه للاجماع مع انهما ليستا بصحيحتين كما اشرنا اليه وان كان سند الثانية اولى فتامل **قوله** ما لا يبقى اه يعني اذا التقط في الحرم
ما لا يبقى كان يتسارع الفساد اليه وهو في غير الحرم تخير بين ان يقومه فياخذه لنفسه فيكون الثمن في ذمته او يبيعه على غيره فياخذ الثمن ولا يشترط في ذلك اذن
الحاكم ولا العدل ولا الشهود وان امكن للاصل ولما مر ان في كره اذا باع الطعام الذي يخشى فساده والذي يحتاج الى العلاج تولاه الحاكم فان تعذر
تولاه بنفسه لانه موضع ضرورة الى قوله اما لو باعه بدون اذن الحاكم وفي البلد حاكم كان البيع باطلا اه وفيه تامل للاصل ولان له ولاية التملك و
التصرف بعد التعريف فالبيع بالطريق الاولى وفي التعريف فقط المتعلق ولا شك انه احوط ويمكن ان يكون اذا اراد البيع على غيره يحتاج الى الحاكم لا
التقويم لنفسه لان الظاهر انه يكفي التقويم للضرر بالاتلاف في المبيع دون الثمن فان جاء صاحبه يعطيه الثمن وليس عليه غير ذلك والظاهر ان الثمن يكون

امانة

ويكره اخذ اللقطة والضوال مطلقا خصوصا للفاسق والمعسر مما يقل قيمته ويكثر نفعه ويستحب الاشهاد عليها والمدفون في ارض لا مالك لها او المفاوز والخربة فهو لواجده م ،

امانة لا مضمونا فلو تلف بغير تفريط لا يطالب بالعوض للاصل وجواز الاخذ والبيع باذن الشارع وعدم دليل على الضمان وبين ان يسلمه الى الحاكم ولا ضمان ايضا لما مر بغير مرة ولعله لا خلاف فيه وقال في كره عند تخييره الظاهر ان المراد بما لا يبقى ما لا يبقى سنة قال في كره ما لا يبقى عاما كالبطيخ والفاكهة التي لا تجفف والخضراوات تخير ملتقطها بين اكلها وحفظ ثمنها او بين دفعها الى الحاكم الى قوله وليس له بيعه بنفسه مع وجود الحاكم خلافا لاحمد في شيء قليل وقد مر البحث فيه فتامل وقال ايضا ما يفتقر الى العلاج ينظر الحظ ايضا فيفعل فان كان في التجفيف جففه او دفعه الى الحاكم **قوله** ويكره اخذ اللقطة اه يعني يكره اخذها في موضع جواز اخذها في المال والحيوان الا الانسان فانه واجب على ما مر ومن يعلم ان حفظ مال الناس غير واجب ما لم يكن منصرفا وقد نقل في كره عن ابي حنيفة وجها في وجوب اخذ اللقطة لكون المؤمنين بعضهم اولياء بعض في القران فيجب حفظه كولي الايتام ولان حرمة مال المسلم كحرمة دمه والجواب عنهما ظ والاصل دليل قوي مع الرواية بالنهي ويدل على الكراهة تعريض نفسه لاحتمال الحرام وترك الواجبات الدقيقة المشكل جدا فان حفظها والتعريف على ما هو مشكل جدا كما يعرف من حفظ الامانة مع عدم ظهور نص يدل على الكراهة نعم بعد الاجماع المفهوم من كره النهي الوارد في الروايات المتقدمة مثل لا تمسه ولا تعرض لها فان الناس لو تركوها لجاء صاحبها اخذها ونحو ذلك محمولة في غير الحرم على الكراهة لما مر من فهم الجواز مما يدل على جواز التملك بعد التعريف في الروايات فيها النهي مثل كسبيل ماله ونحو ذلك والكراهة هي المشهورة بل كاد ان لا يكون فيه خلافا بالتحريم مط والاستحباب والاباحة كذا والوجوب معلوم الانتفاء نعم قد يفهم من حجة س عدم كراهة القليل ولو كان في الحرم ايض لقوله والكراهية مرتفعة اذا بلغت درهما او نقصت حل تناولها وملكت كما تملك في الحل على الاقرب والظاهر ان ليس مقصوده عدم كراهة القليل بل يشعر به قوله حل حيث ما صرح بنفي الكراهة كيف والمشهور تحريمه والدليل عليه قائم من العقل والنقل وقد مر ولا دليل على الاباحة اصلا صريحا صحيحا الا ان الفاسق والعاجز المامون على نفسه لشدة احتمال تصرفه في الملقوط بغير شرع فيكره له ان يتعرض لما يحتمل فيه تلك كل المعسر ايضا يحتمل لما تقدم ولو جمع الوصفين لكان اشد وليس بواضح دليل شدة الكراهة اذ يشكل اثبات حكم شرعي بمثل ما تقدم نعم لا شك انه الاحوط لهما الاجتناب بالنسبة الى غيرهما وكان المراد بالشدة وكذا شدة الكراهة فيما يقل نفعه تكثر فايدته وسبب الشدة خصوص النهي عن مثله في الرواية وهي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن النعلين والاداوة والسوط يجده الرجل في الطريق اينتفع به قال لا يمسه وهذا نقل في س بتحريم الثلثة عن الحلبي والصدوقين لمفهوم الرواية وذلك غير واضح لعدم ظهور صحة سندها لوجود القسم بن محمد المشترك وابان بن عثمن وان كان هو لا بأس به بالاعتقاد الا ان كثيرا ما يردون الخبر بوجوده ولانها غير واضحة اذ يمكن حملها على المس على جهة الانتفاع بغير نية السؤال قبل التعريف ويحتمل كونها يسوي درهما او تخصيص الاباحة بخصوص ما دون الدرهم ويحمل على الكراهة كما تقدم من قوله لا تمسه ونحوه وهو مذهب الاكثر ولكن ما فهم شدة الكراهة في المدعى مط على انها معارضة بما هو اصح منها سندا واوضح دلالة وهي حسنة حريز عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بلقطة العصا والشظاظ والوتد والحبل والعقال واشباهه قال وقال ابو جعفر ع ليس لهذا طالب وهذه كالصريحة في نفي الكراهة في هذه الاشياء التي نفعها كثير وثمنها قليل وظاهرة في الكراهة في غيرها القليل وظاهرها نفي الكراهة عن الطريقة بل عما اشتمل عليه رواية عبد الرحمن المتقدمة ويمكن حملها على عدم الشدة للمعمولات والجمع بين الادلة خصوصا هاتين الروايتين فما نجد ما يدل على شدة الكراهة في امثاله بل الامر بالعكس مع انا نجد اكثر الاصحاب هكذا يذكرون لعل عندهم غيرها وصل الينا فتامل وقد قال في جع بعد وجه الكراهة في هذه الاشياء واشباهها ان العصا النهي عنها المحمول على الكراهة جمعا بين الاخبار فقد تحرر لا بأس بلقطتها ما رأيت ما يدل على النهي عن هذه الاشياء بخصوصها بل العموم الا رواية عبد الرحمن وهي تدل على النهي عن الاشياء بخصوصها والقاعدة تقتضي عدم كراهة هذه الاشياء فضلا عن شدتها وكان في كره اشارة الى هذا حيث قال بعد نقل رواية عبد الرحمن على كراهة ما يكثر فايدته ويقل قيمته وقول الصادق ع لا بأس بلقطة العصا والشظاظ والوتد ولا ينافي ما قلناه لمحادة هذه الاشياء لا يطلبها المالك ولهذا روي في تمة الحديث ليس لهذا طالب فدل ذلك على الابناء على العادة في الاعراض عن هذه الاشيا فيكون في الحقيقة اباحة من المالك لها مع ان نفي الباس لا ينافي الكراهة ولكن ينافيه ما قال بعده وبالجملة فاخذ اللقطة عندنا مكروه وتتاكد في مثل هذه الاشياء كما هو في العبارة المشهورة فتامل وبالجملة لو فرض وجود غيرها فهذه الحسنة المعللة ليس باقل من ان يحمل على نفي شدة الكراهة من اين يجيء الشدة فيها مع ان نفي الباس معلل بان ليس لها طالب الدال على نفي الباس عنه بخصوصه نعم المحرمات محمولة على الكراهة مع ما تقدم من الروايات وغيرها مثل ما قال في الفقيه قال الصادق ع افضل ما يستعمله الانسان في اللقطة اذا وجدها ان لا ياخذها ولا يتعرض لها فلو ان الناس تركوا ما يجدونه لجاء صاحبه فاخذه فان كانت اللقطة دون الدرهم فهي لك لا تعرفها فان وجدت في الحرم دينارا مطلسا فهو لك لا تعرفه وان وجدت طعاما في مفازة فقومه على نفسك لصاحبه ثم كله فان جاء صاحبه فرد عليه القيمة وان وجدت لقطة في دار وكانت عامرة فهي لاهلها وان كانت خرابا فهي لمن وجدها وهذه صريحة في عموم الكراهة فعليه يحمل النهي ولا يتصور ذلك وانه ظ ولو كان من تتمة الرواية كانت من كلامه ففيه منه احكام اخر مثل تحليل القليل ولقطة الحرم في الجملة وعدم الاحتياج الى الحاكم وغيره للتقويم وغير ذلك ولكن غير ظ ويحتمل ان يحمل على الدرهم المطلس على انه علم اعراض صاحبه عنه فيه لما تقدم وعدم الصحة فتامل وفي هذا دلالة على عدم تحريم اللقطة عنده خلاف ما نقل في س وفي حمل رواية عبد الرحمن المتقدمة على الكراهة دلالة على عدم الحكم بنجاسة ما يوجد مطروحا من الجلود مط فتامل وكانه محمول على جواز القراءة والعمل بها والقول بترك القرائن ولو كان كونه جلد مصحف في مسجد ليس بسديد وتقدم البحث فيه فتامل ودليل استحباب الاشهاد ظ فتامل **قوله** والمدفون في ارض اه دليله صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق فقال اذا كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلا عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ومثلها صحيحته ايضا عن احدهما ع قال سألته عن الورق يوجد في دار فقال ان كانت الدار معمورة فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق به والظاهر ان لا خصوصية للورق اي الفضة فغيرها كذلك ولعدم الفرق كانه بالاجماع هذا في الخربة فكانه حمل عليه المفاوز فان العلة هي كونها خربة وعدم اهلها فيها كما هو الظاهر منهما بل المفازة اولى اذ الخربة كانت معمورة مسكونة في بعض المدة الا انه

المعتبر اذ ده

قال سألت ابا عبد الله ع

الحبل والعقال واشباهه صح

ولا ينافيه شيء لخصوصه محرره

دلو وجد في دار داخلة ... وقد المحشي ... والمشترك لقطة ولا ... الا بعد التعريف حولا ... التملك وان بقيت احوالا ...

هناك واتجه [illegible] اهلها ... فانفقا تماما ما قابل ... لكنه الا ... لا مال الله ... ومعلوم ان هذا الحكم فيما اذا لم يعلم انه مال الغير بالفعل معين ولا
[illegible] في الاسم ... موجود شخص ... صاحبه فيتصدق به مثل المال المجهول صاحبه ... المظالم ونحوه
مثله ... العلم ... لما الملك ... ولا انه لو وجد
وفي بعض ... هذه المواضع عليه اثر الاسلام فهو لقطة ... الا انه ولو
لو اخذه ... باثر الاسلام ... اسم النبي ... لا يجب عليه الخمس ... الواجد ... وقيل بدليل التفصيل الجمع بينهما بين رواية محمد بن
قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى علي عليه السلام في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها وهذه ايضا تدل على جواز التملك بمجرد التعريف
... على اللقطة ... عليه اثر الاسلام والاولتان على ... التفصيل ... لا يمكن الجمع بوجوه
... وقيل ... اثر الاسلام ... انه كان بيد مسلم ... انه كان لمسلم غير معلوم فهو لقطة فمال المسلم لا يحل الا
من طيب نفسه فلا بد من التعريف ثم التملك ... مجرد ذلك ... على ما بعد التعريف فان هذه مقيدة ... فيها
... التقييد ... علم كون اللفظ ... بالعلم بكونه لمسلم ... الضائع لو كان لكافر حربي او للمعاهد يكون كذلك ... او علم كونه للحربي
الغير ... يمكن ... تملكه ... يكون داخلا فيها ويكون مما لا يجب تعريفه كالقليل ... وهو لقطة وما علم ايضا كل مال
مسلم غير معلوم وهو لقطة مثل المال المجهول صاحبه الذي يتصدق به ... مال المسلم ... التي ذكروها الا ان يكون على طريق المثال
... المسلم ... مال المسلم الذي ... وهلك ... ولهذا اشترط ذلك كونه في خربة
... التفصيل ... الرواية ... مال مسلم فهو لواجده وبالجملة هذا الجمع غير مناسب لحكم المذكور وكذا
... رواية محمد بن قيس ... لاشتراكه ... عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس الثقة ... كتاب قضايا امير
المؤمنين ... كتب الرجال مذكور محمد بن قيس ... كتاب قضايا امير المؤمنين ... عاصم بن حميد هذه الرواية ... الحاصل انا وجدنا
... ان محمد بن قيس ... الشيخ عنه طريق ... عاصم بن حميد ... كتاب قضايا امير المؤمنين هو الثقة لا
غيره ... الشيخ والنجاشي ... في الفقيه ... الرواية ... بعينه هو مذكور ... عن عاصم بن حميد
محمد بن قيس ... ابي جعفر ... محمد بن قيس عن ابي جعفر ... مردود للاشتراك غير واضح ...
... قال في الجمع نظر لان محمد بن قيس مشترك فلا يعارض الصحيح ... الجمع بل يطرح ... على ان هذه الرواية غير
صحيحة ... قيل ... لانها نقلت ... عن الحسن بن محمد بن سماعة ... واقفي والحسن ...
... هذه الطائفة ... فلا يمكن جعلها موجبا للتخصيص للاوليين ... الاسلام كونه في بلاد الاسلام
لما تقدم ... الاولتين على ما ليس عليه اثر الاسلام ... رواية محمد بن قيس لانها محمولة على ما اذا كان عليه اثر الاسلام او على
ان المالك معروف ... الاول ... الثاني ... مالك معروف ولهذا قال ان يعرفها ... كان له مالك معروف والان
غير معروف ... تعريفه ... مال المجهول ... والاولى بالرواية
... يونس بن عبد الرحمن ... الكوفة ... كثيرة في باب
الزكاة ... الروايتين ... لا منافاة بينهما ... وان ناقاها بعض الروايات
... الاباحة ... العلم بانه كان ... صاحبها
... الكلام في الخمس فان كان مما يصدق احد الامور المذكورة الموجبة للخمس مثل الكنز ... على المدفون ... لدليل الخمس في
المعادن ... والمفازة الان ... الخمس ... الموجب ... الخمس
... التخصيص ... الا من جهة الخمس على الوجه ... ثبت حكم
اللقطة ... ان فرض ذلك ... يكون حكمه حكم اللقطة وبالجملة مجرد اثر الاسلام وكونه في بلاد الاسلام لا يدل على
كونها لقطة ولا على كونه كان ملكا لمن ... الى الان ... على تلك الحالة اذ الاصل عدم ذلك ومعلوم انه علم بالقرائن انه خرج عن ملك اول من
... الكوفة الان بل يمكن ان يكون الى الامام ... ذلك لم يعرف بل يحكم بحفظه له او التصدق على ساكنين وملكه اذا وجدناه
البلد او انه مباح للشيعة **قوله** لو وجد في دار ... دليله صحيحة جميل بن صالح الثقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وجد في بيته دينارا قال يدخل
منزله غيره قلت نعم كثير قال هذه لقطة قلت فرجل وجد في صندوقه دينارا قال يدخل احد يده في صندوقه غيره او يضع فيه شيئا قلت لا قال فهو له وهذه
تدل على حكم الدار المختصة بالمنطوق والمشتركة بالمفهوم وفي الصندوق بالعكس ... الاختصاص بالصندوق والبيت ... عن البيت بالدار اشارة
الى عدم الاختصاص ... في كل مشترك ... يعلم انه الان ... كونه له ... ان التعريف ...
للمشتركين ... لا للاعلام لا تعريف اللقطة ... علم ان المختص والمشترك صفتا للدار والصندوق لكل واحد ... التذكير
للتغليب ... صفة للصندوق ... صفة للدار ... اكتفاء بالدار ... المذكور
ذلك بين قوله ولا يملك ... اشارة الى شرائط اللقطة وهو التعريف سنة ... قبل السنة ولا بعدها ...

التملك

ولا يضمن الا بنية التملك او التعدي ولو دفع الى الحاكم فباع ودفع الثمن الى الملتقط ان طلبه فهو امانة في الحول والزيادة فيه للمالك ولا يضمن الا بالتفريط وبعده كالمال
ان لم ينو التملك فان نوى ضمن والزيادة المنفصلة له ولا يجب دفع العين مع المتصلة بل المثل او القيمة وقت الانتقال ولا يضمن المولى بتفريط العبد ولو اخذها المولى
ولو امره بالالتقاط ضمن ولا يجب الدفع بالوصف وان خفي فلو دفعها به ضمن ان اقام غيره البينة او وقع مع عدم الترجيح فان كان دفعها بالبينة وحكم الحاكم الى الاول لم يضمنها
للثاني والاصح ولو تملك بعد الحول ثم دفع الى المدعي ببينة العوض ضمن الثاني على كل حال او يرجع على الاول المقصد العاشر

ويستقر الرجوع على الاخذ ان لم يكن اعترف له بالملك ولو اقام كل بينة

التملك فتامل ولكن الظاهر انه لا يحتاج الى اللفظ للاصل وظاهر الروايات بل ظاهرها بغير النية لكن لا يبعد اشتراطه باجماع او غيره كما يفهم من كره الاحتياج حيث
قال اعتبر الى تملك اللقطة النية واللفظ اه وقال بعده ايضا ثم نوى التملك ونوى بلا اللفظ وقال في موضع اخر كلما جاز الالتقاط يملك بالتعريف حولا
اثمانا او عروضا عند علمائنا اجمع وعرضه هنا الاشارة الى رد الخلاف بالفرق بين العروض والاثمان فتامل **قوله** ولا يضمن اه يعني اللقطة لا تضمن
الا بقصد التملك في اي وقت كان وكذا يضمن لو لم يقصد التملك حفظه على انه امانة ثم تعدى في الحفظ والمراد به هنا ان لم يفعل ما يجب او فعل ما يحرم مما يوجب
الضمان ويشكل الحصر بانه اذا تصدق ايضا يضمن ويمكن ان يقال المراد مع بقائه عنده لم يضمن الا على احد الوجهين او الضمان الحتمي وفي التصدق يحتمل الضمان
بان لا يرضى بعد ان رضي فتامل **قوله** ولو دفع الى الحاكم اه وجه دفع الثمن الى الملتقط ان له ولاية فلا ينبغي اخراجه عنها من غير ظهور خيانة ولانه له
ان يتصدق او يتملك بعد التعريف بالجملة ما زالت ولاية الالتقاط وحكم الملتقط بالبيع بل انتقل من المبيع الى الثمن الا انه لا بد ان يعرف المبيع كما مر وانما
دفع اليه للبيع لان الحاكم هو وكيل الغايب عندهم على الظاهر فقوله ولو دفع اشارة الى وجوب البيع باذنه كما مر من كلام كره مع التامل **قوله** وهي امانة في الحول

اذ ليس له الا الحفظ والابقاء

وذلك معلوم حيث اخذه باذن الشرع وحفظه ايضا في الحول كذلك باذنه فلا ضمان الا مع التعدي ويفهم منه انه لو ترك التعريف ايضا كان امانة وكان وجهه ان
هذا المال امانة ولو فعل الامين حراما لم يكن متعديا في الامانة ولم يخرج عنها ويمكن ان يقال هذا تفريط في الامانة اذ قد يعلم المالك بتعجيل التعريف
ويفوت بتركه فكانه ترك الحفظ والتسليم الى المالك ولو قيل ان التعريف فوري لا شك في ذلك وقد مر البحث في ذلك ايضا وقد علم ايضا كونه مضمونا بعد
الحول وبنية التملك مما سبق فتذكر **قوله** والزيادة فيه للمالك اه وهو ظ متصلة كانت او منفصلة لانه نماء ملكه ما دامت العين باقية على ملكه وهو
قبل التصدق وبنية التملك كذلك فيكون النماء له بخلاف النماء المنفصل بعد النية للملتقط وان كان ضامنا ويرجع الى المالك الى مالكه بعد الوجدان لان الملك كان
للملتقط الى ان يجد المالك ويطلبه وحق المالك وطلبه يبطل الملك السابق بل من الانقطاع دون المتصل ح ولكن وجوب المثل او القيمة الا العين
مشعر بكونه ينبغي ان يكون ح النماء المتصل ايضا بعد التملك والضمان للملتقط لانه نماء ملكه ولا يجب رده كالقرض فقبل المنفصل محل تامل وكذا قوله
ولا يجب دفع العين مع انه لم يلايم قبل المنفصلة فتامل وايضا لا يلايم توسط الا بالتفريط على قوله والزيادة او تاخيره عن قوله وبعده كالمال ان لم ينو التملك وكان ينبغي تقديمه
بل ما كان يحتاج اليه الا الى قوله وان نواه ضمن لما تقدم عنه غريب كان الاعادة للاشارة الى ضمان الزيادة **قوله** ولا يجب دفع العين اه قد مر البحث

لا يضمن الا بالتفريط

ايضا فيه في الجملة وهو الذي يفهم من كره ايضا من شرحه ايضا قال في كره ايضا ولو لم يدفع العين الملتقط فالاقرب انه ليس للمالك انتزاعها الا انها قد صارت
للملتقط فلا ينتقل عنه الا بوجه شرعي كالقرض ليس للمقرض بعد تملك المقترض الرجوع في العين وهو احد وجهي الشافعية والثاني وهو الاظهر عندهم ان له
انتزاع العين اه وفيه تامل فان الظ وجوب رد العين مع وجودها لا القيمة او المثل فان دليل وجوب الرد هو بطلان التملك حين وجدان المالك والمطالبة
وذلك يقتضي وجوب رد عين المال مع النماء المتصل فاذا اثبت الرد ثبت رد العين فانه المقتضي للدليل ودليل كره يقتضي عدم وجوب رد العوض ايضا فتامل
وبالجملة الظ الانسب دفع العين على اي وجه كانت نعم لو كان هنا نماء منفصل يمكن ان يكون للملتقط لانه نماء ملكه من غير نزاع واشكال كالقرض قال
في كره اذا زادت اللقطة بعد تملك الملتقط بها ثم جاء المالك فان كانت الزيادة متصلة تبعت العين واخذها المالك مع زيادتها لان الزيادة المتصلة تتبع
العين في الرد بالعيب والاقالة فكذا هنا لانها انما تبعت هناك لكونها بمنزلة الجزء من العين وهذا المقتضي موجود هنا وان كانت الزيادة منفصلة فهي للملتقط
خاصة ويأخذ العين المالك مسلوبة الزيادة كالولد والثمرة لان الزيادة تمت الى ملك الملتقط وهي متميزة غير تابعة للعين في الفسخ وهذا كالصريح في
عدم رد المنفصلة مع رد العين كما قلنا **قوله** وقت الانتقال اشارة الى انه عليه قيمته يوم تملك الملتقط لا وقت الوجدان لان ذلك وقت انتقال
عن ملك المالك ولزم العوض على الملتقط للمالك فتامل **قوله** ولا يضمن اه وجه عدم ضمان المولى بتفريط عبده ظ على تقدير عدم اذنه وكذا
يحتمل على تقدير الاذن فانه ما اذن له في التفريط وعلى تقدير الاذن ايضا لا يلزمه غاية الامر انه فعل قبيحا وعلى تقدير ضمانه ينتظر حتى يعتق كبعض الضمانات
عليه لكن قوله ولو اخذها المولى الى قوله الالتقاط ضمن مشعر بضمانه تفريط العبد مع الاذن بالالتقاط فيكون الاول مخصوصا بما اذا لم ياذن ولعل وجهه
ان الاذن في الالتقاط مستلزم لالتزام لوازم الالتقاط فكانه الملتقط والمفرط فتامل ولكن الاصل يقتضي العدم واللزوم ثم فان الماذون في التجارة
اذا فرط لم يضمن المولى لا يجب الدفع بالوصف فقد مر انه يجوز ولا يجب ولكن على تقدير الجواز يضمن للمالك ان جاء واثبت كونه له وبينة المدعى على الاخذ
او لا يعني يرجع اليه الملتقط ان لم يعترف بانه صادق وانه له **قوله** ولو اقام كل بينة اه الحكم بالقرعة مع البينة من الجانبين وعدم الترجيح بالمرجحات
المقررة ظ وكذا الترجيح بها **قوله** فان كان دفعها اه اي ان كان دفع الملتقط اللقطة الى الاول بالبينة وحكم الحاكم له بها لم يضمنها للثاني و
هو ظ واما لو اعطاها اياها بغير ذلك ولو كان بالبينة بلا حكم الحاكم يضمن للثاني اذ لم يكف للوجوب عندهم البينة بل لا بد من ضم حكم الحاكم اليها
في الاحكام الا ما استثني مثل الهلال وسيأتي تحقيقه في محله ومر الاشارة اليه واما بدون البينة فقد مر انه يضمن ولو اعطي بالوصف الخفي على غير المالك
مع جواز الاعطاء ح او ببينة واحدة عدل مفيدة للظن الغالب فعدم جواز الاعطاء ح على الاحتمال في كره لحصول الظن **قوله** ولو تملك بعد الحول اه
يعني اذا مضى الحول مع التعريف وحصل جواز شرائط الملك فتملك ثم جاء شخص ادعى كونه له واثبت بالبينة فاخذ عوض العين بناء على انه ليس له الا العوض
او اخذ عينه بالنماء فيه ضمن الثاني اي العوض ان ادعى واثبت كونه له بالبينة مع حكم الحاكم على كل حال سواء كان مع بينة الاول وحكم الحاكم ام
لا والفرق انه اعطاه مال نفسه لان الذي ثبت في ذمته هو كلي اعطاه لمن اذا وصل الى صاحبه وما علم كون الاول هو الصاحب فقد يكون الثاني لعدم
الوجدان نعم لو كان ببينة راجحة لم يضمن واما رجوعه الى الاول فهو غير ظ الا ان يقيد بكون بينة الثاني راجحة وهو ظ فتامل اعلم انه قد مر في
كثير من الاخبار ما يدل على عدم التعريف مثل ما في الصحيح عن اسحق بن عمار بعد سؤال اهل المنزل قال له الامام ع تصدق بها وموثقة زرارة لابن بكير قال

في الغصب وفيه مطلبان الاول في اسباب الضمان وهي ثلثة مباشرة الاتلاف للعين او المنفعة كقتل الحيوان وسكنى الدار والتسبيب وهو فعل ملزوم العلة كحفر البئر في غير الملك وطرح المعاثر في المسالك والقاء الصبي والحيوان العاجز في مسبعة وفك قيد الدابة والعبد المجنون وفتح قفص الطائر وان تاخر طيرانه ودلالة السارق وازالة وكاء الظرف فيسيل اذا لم يحبسه غيره او ليسيل ما الان الارض منه او بانقلابه بالريح او باذابة الشمس على اشكال ؟

الصادق ع هذا انما جائه لسبيل ارتدادها فتصدق وبهادلالة على جواز التاخير للتصدق وصحيحة البزنطي في الطرح فيصيبها فتعرف صاحبه يرده عليه فان لم يكن يعرفه وملك جناحه فهو له وان جاء لك طالبا لا تتهمه رده عليه هذه تدل على جواز الرد اذا لم يكن الطالب وفي رواية يونس بن عبد الرحمن ولا يعرف صاحبه قال له ع فبعه وتصدق بثمنه على اهل الولاية ولو كان قائلا به ماكان للقول به باس كما تقدم في المال المجهول وهو مؤيد لاخذ ما وجد في الحرم ونحوها والصدقة فتامل ويمكن حمل البعض على قبله وغير ذلك فتامل وايضا يدل على جواز اخذ ما في بطن الحيوانات بعد تعريف البايع صحيحة عبد الله بن جعفر الحميري في الفقيه قال كتبت الى الرجل ع اساله عن رجل اشترى جزورا او بقرة او غيرها للاضاحي او غيرها فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر او غير ذلك من المنافع لمن يكون ذلك وكيف يعمل به فوقع ع عرفها البايع فان لم يعرفها فالشئ لك رزقك الله اياه وكان هذا دليل ما ذكره في الارض المباعة فيه فينبغي تعريف البايع فالبايع الى المعلوم لمن كان المذكور في الرواية البايع الاخير فقط واستشكل في عدم تتبع البايع فالبايع الاصل والرواية بنفيه لاشتمالها الاولى فان علم بان ادعى احد ان سلم اليه ما وجد تحت ملكه بعد تعيينه ولا يعين ايما اماره لظاهر اليد الدالة على الملكية وظاهر الرواية المتقدمة كانها دليل ما يوجد في بطن السمكة وفيها احتمال التملك من غير تعريفها على مذهب من يقول باعتبار النية في تملك المباحات اذا كانت مما يصاد واما اعتبار النية لو كانت في ملك البايع فيكون حكمها حكم البقرة وكذا في الغزال ونحوه ولا شك ان الاولى والاحوط هو مضمون الرواية او ذكر ما يكون فيه ذلك ملكه بعد قبضه شيئا او فصله ثلثة اقسام في جوفها ايضا او يكون قابلا لمثل بعض ما في جوفها من الاشياء وهو الرواية البقرة تشمل البقر الصيد مال الغير ونحو ذلك يعلم عدم الفرق بين الحيوانات الاهلية وغيرها فهو مؤيد لما تقدم من عدم الاعتبار فيما اخذ من اتحادها في الحرمة والمغارة وقد ذكر والظاهر انه لم يجب الخمس في مثله ولا نعرف ولم يكن حكمه حكم اللقطة فيه الاصلية لظاهر الرواية والاصل عدمه مع انه وقع بيد المسلم كانه لا خلاف فيه قال في كره ويحتمل ان يكون لقطة لكن علماؤنا على الاول على انه يحتمل بعد تعريف البايع فقط فالخلاف المشار اليه في غير الرواية وقول علمائنا بل يملك في الحال ولم يعلم اعتبار نيته حتى ظاهر الرواية عدمه ويمكن عدم التملك فهو الاصل ويجوز له كما لا يوجد المالك غيرها والظاهر ان حكم سائر الملك كالبيع **قوله** في الغصب قال في كره الغصب اخذ مال الغير على جهة التعدي وقيل الاستقلال باثبات اليد على مال الغير عدوانا وقيل الاستيلاء على مال الغير ظلما وعدوانا هو اعم من الاول لعدم قيد الاستيلاء على مال الغير بغير حق لاحاجة الى القيد ولعله ما يثبت الغصب وحكمه من غير عدوان كالمودع ثوبا عند انسان ثم جاء واخذ ثوب احد المسلم ظن انه ثوبه ومنافاة من الاوايل لعل المراد بالاستقلال عدم مشاركته مع المالك والمتصرف بالحق ولا ذن كالمستاو العامل في الوقف ونحوه وان كان ظاهر العبارة لا يفيد المثال بعينه مع شركته ممن اثبات اليد عدوانا ويكون عادل احد الغير ظاهر ان العدوان والتعدي يعتبر فيه كون الفاعل ظالما واثما ولهذا لا يدخل اخذ الاكل الميتة في حال الاضطرار وغلبة ان المتصرف في مال الغير غلطا ونسيانا لا يسمى عاديا ولا غاصبا ولا الفرق بينه ويعتبر خطاء واثم لان كل ما يصدق في المثال المذكور ودوجد ان مع عدم الاثم ووضع اليد لا يمكن ان يقال ان تعتبر الحواشي لم يشمل صورة الخطاء والنسيان في شمل المذكور فانه غير مشروع بل عادة شرعا النصرف بناء على ظنه ما لم يظهر خلافه كما في الطهارة والوطي للشبهة بغيره وجنابة بما اذون ان بالدخول بل ما مر اوان فكيف يكون بغير حق وايضا لابد ان يعتبر في الاستقلال الاستيلاء واثبات الاستعلاء او التسلط حتى يكون اعم منه وحملوا ان مطلق التصرف وضع اليد لو كان بالاستقلال العين بالسبيل او يعلم الاستيلاء من مواضع من كره قال انهما لو دخل دار غيره او بستانه ضمن في دخوله من غير استيلاء سواء دخلها باذنه او بغير اذنه وسواء قصد بذلك الاستيلاء او لم يقصد الى اخره وكانه يريد بالاول ما تقدم من التعريفين كانه لقربه ظهور شموله الاول وكان الاولى الاطلاقين الاان يريد الاول فقط وايضا ليس واضح وجوه الغصب ولا حكمه مطلقا في المثال المذكور وكذا لو لبس ثوب المستودع بظن انه له على ما اطلع لتحقق عدم اثمه لو كان لو ودع امين ولا يحرم عند الاباتعدي والتفريط اي جعل ما لا يجوز او تركه ما يجب بل ليس هذا نفي منهما او ظن في ذلك الاخذ ليس ما يجري عليه حكم من الضمان مطلقا واخذه باشتقاق الاحوال لكونه ضامنا للاجرة ونحوها وايضا ان ليس له اخذ المال هو عين المغصوب منه بل اعم حتى يجري الغصب في الوقف ونحوه وايضا معلوم انه ليس كل ضامن غاصب كما صرح في عدد المتن ولا يصح حمله شمول التعريف لبعض الضمانات الا مع تحقق الغصب وعلى جواز التعريف بالاعم ولو كان لفظا وكون الغصب كافيا للضمان اتفاق يمكن ان يكون له شرطا اخر فتامل واذا تاملت ما ذكرنا علمت ورود بعض المناقشات على التعريفات المذكورة وورود غيرها ولكن ترك غيرهم انما المهم تحقيق معنى الغصب الموجب للضمان اعلم ان الفقهاء رحمهم الله رتبوا على الغصب احكاما مخصوصة من الضمان على وجه خاص وغيره وهو قسم خاص من الاسباب الموجبة للضمان الخاص بهذا قالوا انه حرام وموجب للضمان بالكتاب والسنة والاجماع وليس كل اسباب الضمان كذلك الا اية السرقة ونحوها انما يدل على تحريم الظلم والاخبار كذلك من العامة والخاصة وفي الاجماع اتفاق الامة مع انه ليس مراد ومخصوص في الكتاب والسنة لا انه لا في السنة وليس له معنى شرعي منقول عن الشارع وهو متفق بل انما هو اصطلاح الفقهاء وطرا وقع فيه الخلاف فيمكن ان يكتفى فيه بما يفهم من اللغة وما ثبت له من الاحكام اليقينية لان الاصل عدم النقل وعدم ثبوت حكمه الا ما يثبت تغيره بالاجماع والنص مما يفيد اليقين او الظن المعتبر شرعا او قيل انه هو اخذ الشئ ظلما وهو تعريف لا يمكن ذكره فتامل بل ان يعرف باخص منه بان ياخذ معه قيد الا قليلا والقهر في العرف لا يسمى انسان في الحقيقة صنيعا انه غصبت الفضة بغير تسعة سيلا او غلبة ظلم وللك الاحكام مشتركا وانما وجد الظلم سواء وجد القهر والغلبة ام لا على الظلم فتامل قال في القاموس غصبه اخذه ظلما والمراد بالاخذ في التعريف القبض عنده ثم الذي يعد اثبات اليد عرفا فهو مثل القبض للضمان كما سيجي تفصيله انه في المنقول وكذا في غيره كذا وقد فسر التعريف بالظلم والتعدي عن الحد الشرعي الذي هو قبيح وحرام عقلا ونقلا وموجب للفسق الغصب كما يدل القران والحديث والجملة ما نتعب في تحقيق معنا او غيرها ورد في الشرع بحيث يكون الحكم الوضعي المترتب متعلق به فمع تحققه يتحقق ويتعين الامر لا بد مع تحقق معنا ان يتعب في استخراج حكمه ذلك كاف فقد عرفته تحقيق الجهة كما لا يحكم بثبوت حكمه الا فيما ثبت ان الحكم بالدليل فان كان دليل حكم كونه غصبا فلا يحتاج الى تحقيق الغصب وان كان في موضع حجه كونه غصبا فيقتصر على ما علم انه من تعريفه فان وجد المنافاة عليه تحقيقا وعلمنا ان حكم الغصب بالدليل حكم الغصب ثبتنا به فيه الا وجعلنا الى اصل عدم كونه غصبا عندنا زيادة حكم في الغصب الا ما ثبت فتامل **قوله** وهي ثلثة اه يعني اسباب الضمان المطلق التي يترتب عليه الضمان في الجملة التي احدها اسباب الغصب الذي هو المقصود بالبيان لانه عظيم كثير البحث عن غيره استطرادي وهذا مباشرة الاتلاف وذلك مباشرة شخص اتلاف المضمون بان يباشر اخراجه عن الانتفاع بالمرة او عما كان عليه فنقص انتفاعه ونفعه وقيمته او بعض من منفعة مثل قتل شيئا بنفسه بالسيف فقتله والظاهر ان لا خلاف في كونه موجبا للضمان مطلقا سواء كان عمدا او خطاء عالما او جاهلا ان يكون مالا مملوكا مادونا في اتلافه مثل اكل طعامه وذبح شاته باذنه وسواء اتلاف عين كقتل حيوان شخص بحجر او اتلاف منفعته باخذ انتفاع عين مثل ان سكن دار شخص بغير اذنه الثاني السبب بان يكون سببا بعيدا للاتلاف وقيل هو فعل ملزوم العلة المتلفة ومع فعل المباشر ومباشرة الاتلاف كحفر البئر في غير

وان كان ثم ... ولم يكن حكمه

في تعريف

ويحتمل ان يكون ... عدم ... العدم او بسلوك شرطا

يكون مال الرد ... فقط لان يوجد المالك مح

اودى بالسهم

او قبض بالسوم او بالبيع الفاسد واستوفى نفع المنفعة بالاجارة الباطلة ولو غصب شاة فمات ولدها جوعا او حبس مالك الماشية عن الحفظة فتلف او
غصب دابة فتبعها الولد ففي الضمان نظر ولو فتح بابا على مال فسرق او نقبا وزال الحائل عن ... ومنع المالك عن القعود على بساط فتلف او منعه عن البيع
فنقصت القيمة السوقية وتلفت عينه فلا ضمان ولو اتفق المباشر والسبب فالضمان على المباشر الا مع الاكراه فالضمان على القاهر ولو ارسل في ملكه ماء
او اجج نارا فاغرق مال غيره او احرقه لم يضمن الا مع التجاوز عن قدر الحاجة اختيارا مع علمه او ظنه بالتعدي والغصب هو الاستقلال باثبات اليد من دون اذن
المالك في العقار وغيره فلو سكن الضعيف عن المقاومة مع غيبة المالك او اسكن غيره فغاصب لو كان المالك حاضرا فلا م

ملكه من غير اذن فانه ملزوم للالقاء المتلف هو علة التلف القريبة اعلم ان الملزومية غير ظاهرة انما الظاهر كونه موقوفا عليه للعلة وانها لم
يتحقق الا بعد تحققه لا انه لا ينفك لوجوده فانه معلوم عدم استلزام الحفر للتردي للالقاء فلعل المراد بالملزومية ذلك المعنى فقط اذ لا يحتاج الى شيء
بعد وجوده الا المباشر فتامل وقد نقل عن المتن انه زيد على ذلك بقصد التوقع تلك العلة واعترض بانه لو قصد الا على غاصب تقدم طعاما
الغير الى الاكل واولى بان المراد شانه ان يقصد ولا يخفى عدم الحصر في عدم الاحتياج الى هذا القيد مع التاويل عند التصريح بدفعه ونحو ما نقل
على الفهم المذكور في المتن فيكفي مع الزيادة وقد عرفت بانه فعل ما يحصل عنده التلف لكن لعلة اخرى في اللفظ عنده غير مناسب ولا انه تعريف ولا
ما بني عليه انه نفي الشهيد على عدم ... القضاء في كثير من المسائل بين الذهاب بحرارة الشمس القلب بالهواء والمنع عن الجلوس على البساط ونحوه بانه ما قصد
حصول العلة والثالث قصر القصد الذي تقدم وسيجيء في الكتاب اعلم ان بين هذه الاسباب عموم وخصوص من وجه بحسب التحقيق ويمكن انشاء بحسب
الحمل فتامل ومن الاسباب العلة دطرح ما يلزم عنه الشيء في المسالك سواء كان عاما وخاصا بادر باب البر فان وكذا القاء الصبي المجنون العاجز من
الفرار في مسبعة ويمكن ان يكون الكبير القادر ايضا كذلك لانه يعجز عن الفرار ايضا ويمكن انه خارج لعدم العاجز وكذا فك قيد الدابة فانهزمت ضاعت او تلفت
وكذا فك قيد العبد المجنون وكذا فتح قفص الطائر وان لم يطر في الحال بعده والظاهر انه في هذه الحالات لو تلفت بما تقدم بغير الجهة التي فعل السبب
ان ما الظاهر بعد فك قفص الطائر او ... العبد والدابة لم يكن فاعل السبب ضامنا لعدم مدخلية السبب مع عدم وضع اليد الموجب للضمان مط وكذا دلالة
السارق عند المص هنا لانه سبب ولم يدخل بحيث ذا السرقة اذ لولا الدال لما سرق اذ هو الفرض فيصدق عليه التعريف بالسبب في ليس ... الفعل لما
عرفت فمنع قصد الشارح نعم يمكن ان يقوى المباشر فوى وكذا ازالة الوكاء اي ما يشد به راس ظرف فيه شيء مما فيه كان لا بجنسه الا الوكاء او فتح راسه
فسال لتقاطره والابتلال الارض التي هي اسفل الظرف فيسقط فتلف ما فيه وكذا لو انقلب الظرف بعد فتح راسه فتلف ما فيه او تلف ذاب بالشمس ما فيه
والظاهر عدم الاشكال في الضمان في الصورتين اذ علم كون فعله سببا فقط لا غير ولم يعلم استناده الى غيره بالكلية **قوله** او قبض بالسوم اه دليل الضمان
بالقبض بالسوم غير ظ الا الحديث المشهور على اليد ما اخذت حتى تؤدي وصحته ودلالته غير واضحتين والاصل براءة الذمة والفرض عدم التعدي والاخذ
برضا المالك فالضمان محل التامل بل خلافه قريب وان كان هو المشهور والظاهر انه ليس باجماعي وقد مر ولهذا قال في عدم السوم على اشكال وكذا البيع والفاسد
استيفاء المنفعة بالاجارة الباطلة باجرة المثل لا العين ويحتمل اقل الامرين منها ومن المسمى ظ وضمان البيع الفاسد هو دليله القاعدة المشهورة ما يضمن
بصحيحه يضمن بفاسده وبالعكس وفي ذلك غير واضح كذا حجية على اليد ما اخذت وقد مر البحث في الباطلة ونحوها وفي كون ذلك كله من اسباب الضمان
تامل فان مجرد الاخذ ليس بفعل وكونه ملزوم علة التلف الذي هو تعريف السبب كما تقدم معلوم وان الاستيفاء ليس بسبب هو ظ **قوله** ولو غصب شاة اه
ظ ان صدق السبب الذي هو موجب للضمان في المسائل الثلث بغير عن التلف فيكون ضامنا الا ان يعلم موته بغير ذلك السبب ولا يضر عدم التصرف بوضع
اليد الذي هو الغصب لانه احد اسباب الضمان بلا ايراد يكون منفيا الا ان البحث في غير الغصب وكل الاصل ... لما مر فلا يصلح سببا فتامل **قوله**
ولو فتح بابا اه عدم الضمان بمجرد فتح الباب ونقب الحائط اذا سرق المال ساقط لانه وان سلم انه سبب الا ان المباشر قوي وقد تقرر كما سيجيء تقديم المباشر في الضمان
والفرق بينه وبين دلالة السارق بفعله غير ظ لما مر قوله او ازال قيد اه وجه الضمان بسبب فك قيد العبد العاقل انه يحفظ بنفسه يقدر على منع نفسه من
المهلكات واخذ غيره وعلى عدم الاباق الواجب عليه فلو حصل شيء بفوت العين والمنفعة فهو مستقل ومباشر قلنا بمدخلية الفك سببية كما هو الظ
فكانما اجتمع المباشر والسبب ط لاول متقدم وفيه تامل لانه لاشك في صدق السببية اذ المفروض انه لو لم يفك لم يقع ما وقع من التلف والاباق وليس هنا مباشر
يمكن اخذ الحق كما في صورة قلب الريح الظرف وكونه قادرا على الحفظ مع عدم لا ينفع اذا كان المالك قيده وقد استشكل في كره ضمانه ان كان عبدا كبيرا
ابقا ومنه يظهر ان الضمان في المنع عن القعود على الفراش والبساط حتى افضى الى تلفه وعلم ذلك اولى واصل البراءة مع وجود السبب للنقص لان نقصان القيمة السوقية
او تلفه بما تلف كان يحصل يقينا من منع البيع ام لا فليس هو سببا لها نعم متعذر في عدم وصول حق اليه وسببا له ولكن ما ثبت ان كل من منع احدا عن وصول
حق اليه ان لو ستلف بفعله شيء انه ضامن وفيه تامل فتامل **قوله** ولو اتفق اه معلوم عقلا ونقلا ايضا انه اذا وجد شيء له سببا قريب وبعيد انه يسند
الى القريب والبعيد هو سبب السبب له مدخلية ما في ذلك الشيء فيكون الضمان الموجب مسندا الى المباشر وهو ظ كانه مجمع عليه الا ان يعلم كون المباشر
ضعيفا والسبب قويا مثل ان يكون المباشر مكرها وح كان المباشر ليس بمباشر اذ لا قدرة على عدم المباشرة فصار السبب فقط بل هو السبب والمباشر و
المكره هنا فيما اذا كان الاكراه بحيث يسلب الاختيار او يكون وعدا على قتل النفس والبضع ممن يعلم فعله لو لم يفعل ما يريد المكره ظ ويمكن في المال الكثير
وهتك العرض كذلك وذكروا الضابط في الاكراه على الطلاق بانه المتوعد على ما اضره بالمكره ومن يقوم مقامه كالاب والولد وان كان شيئا لم يتفع عنه
من القادر عليه مع ظن فعله لا الضرر القليل كاخذ مال يسير ... ولو قيل هنا باشتراط زيادة نحو والاول اشبه مما فعل في الطلاق **قوله** ولو
ارسل في ملكه ماء اي من ارسل ماء في ملكه او اجج نارا فيه ثم تعديا الى مال الغير في غير ملكه الى الحرق يضمن الا ان يتجاوز المرسل والموجج عن قدر حاجته
فيهما مع قدرته على سد الماء عن مال الغير وكذا على اطفاء النار وكان غيرهما ذلك عالما به حتى خرج مال الغير وكذا لو ظن ظنا غالبا يضمن ح لا غير دليل
الضمان مع جميع القيود المذكورة التجاوز عن قدر الحاجة مع العلم او الظن بالتعدي والقدرة على العدم والمنع هو العقل والاتفاق والسببية مع عدم المحذور
وهو ظ وكذا عدم الضمان مع انتفاء الجميع اما اذا انتفى في بعض افراده تامل مثل ان يكون قادرا عالما ولكن ما تجاوز عن قدر الحاجة فتامل **قوله**
والغصب اه هذا هو ثالث اسباب الضمان المبحوث عنه وهو غير جيد لانه ينبغي ان يجعل الثالث وضع اليد فان الغصب جزئي كما فعله في ... وغيره قال
الثالث اثبات اليد هو ان كان بغير حق فهو غصب والمراد الاستقلال باثبات اليد اثره على مال الغير من غير اذنه ... وتشويه من ... المالك

اشار بقوله في العقار وغيره ان الغصب يتحقق في العقار ايضاً باثبات اليد رداً لبعض العامة فانه يقول لا يمكن غصبه بل غاية ضمانه بالاتلاف فاذا دخل وهدمه
ضمن المهدوم وهو ضعيف اذ لا مانع منه الا عدم النقل وهو ليس بمانع اذ الغصب يتحقق بالقبض وليس هو منحصراً في النقل والا لم يجز بيع العقار ونحوه
ونحوها الذي يحتاج الى القبض واما الاستقلال بحيث لا يكون للمالك يد اصلاً فيمكن ان يكون ظاهراً فيما لا يخرج عن يد المالك مثل الثياب والدواب
واما في العقار خصوصاً الكبير مثل دار كبيرة وارض واسعة فيمكن عدم اشتراط الاستقلال بل كلما تحقق اثبات يده عليه ظلماً يكون غاصباً لما مر من تعريف
الغصب ويشعر به قوله ضمن النصف اذا كان مع المالك النصف فكأنه يريد بالاستقلال عدم قدرة المالك على التصرف فيما هو بيده وتصرفه بمعنى انه لو تمكن من ذلك
وان كان جالساً معه فانه يكون وجوده وعدمه سواء بل مثل صبيانه واهله او من جلس بأمره منه بخلاف ان يمكنه من النصف ولا يزاحمه ولا يتسلط عليه
مثل ان يجعلا بل يقول في كلما يتحقق غصب شيء يكون ضامناً له فلو تصرف في دار كبيرة او مفازة واسعة لا يضمن كلهما الا ان يثبت اليد بحيث يلزم غصبية الكل
فاذا دخل بيتاً في دار وسكنوا عليه فقط دون غيره لا يضمن الا ذلك الا اذا تصرف جزءاً من بيت وتصرف فيه فقط مستولياً عليه فله الحد والمتصرف فيه منه لا
غير ويعلم من كلامه ان المراد اخذ الاستيلاء وثبوت الدفع في الاستقلال حيث شرط مع حضور المالك هو اكثرية القوة على المنع فتأمل **قوله** ولو سكن اه اي لو
سكن الضعيف مع القوي المالك في داره بغير اذنه لا شك انه ضامن غاصب لما مر في تعريف الغصب لكن يعلم اخذ الاستيلاء والقوة فليس بواضح كونه
غاصباً الا ان يكفي ذلك مع حضور المالك او الدخول مع عدم المالك بغير اذنه هو القدرة والقوة وكذا لو اسكن غيره وهذا واضح لو كان الغير مكرهاً اما لو كان
مطاوعاً عاقلاً بل يكون هو الغاصب الضامن دون الامر والمكره لما تقدم ان المباشر مقدم على السبب ولو كان المالك حاضراً بدفع الساكن واسكانه و
ضعفه فلا يكون غاصباً لاعتبار القوة والاستيلاء في تعريف الغصب والغلبة في الواقع ويمكن ان يكون غاصباً ايضاً لما مر من تعريف الغصب الصحيح خصوصاً
اذا كان مع قصد الاستيلاء والاستعلاء فانه يكفي ذلك ولا يحتاج الى وجودها في نفس الامر كما يشعر به لفظ الاستيلاء ولا ينبغي ان يشك في كونه
ضامناً على انه تصرف في مال الغير بغير اذنه وحضور المالك وعدم منعه وترك دفعه له مع القدرة لا يدفع ذلك الا ان يكون ذلك دالاً على الرضا
فيكون الدخول بالرضا **قوله** ولو سكن اه اي لو سكن ساكن لا الضعيف كما هو ظاهر المتن مع المالك قهراً عليه بحيث شاركه في كل موضع من البيوت
بحيث ما يزاحمه بل يجعله لا على التنصيف فهو غاصب للنصف فقط لانه انما يستقل ويستولي عليه ويمكن ان يكون الحكم كذلك اذا شاركه في البيوت من غير تعيين
نصف بل يقول انا وانت نكون فيها مع اثبات يده على الكل وعدم منعه من شيء مثل الشريك بحيث يتصرف كل منهما باذن للاخر واذا فرض اختصاصه
ببعض ومنع المالك عنه فلعله لا يكون ضامناً وغاصباً الا له او شريكاً مع المالك بالنصف في ذلك المتصرف فيه واذا تعرض استيلاء على اكثر يكون
ذلك المغصوب وبالجملة ينظر الى التصرف وغيره والظاهر انه لا تفاوت بين كون المالك قادراً على منعه عن ذلك واخراجه ام لا بان يكون اقوى منه لما مر
من صدق التعريف الذي قلناه واما قيد القوة والاستيلاء كما يفهم من قبل ويدل عليه لو سكن الضعيف الخ فلا يكون غاصباً بل ولا ضامناً
ولو اخرج المالك يكون غاصباً للكل ولو كان غالباً على المالك بحيث صار المالك مضمحلاً وكانه لا شيء بل ثوب حرمه هنا فلا يبعد كونه غاصباً للكل
ايضاً اذ ليس بيده حينئذ شيء ويحتمل عدمه لانما تصرف في النصف وغيره فقط والاصل والاحتياط الاول فتأمل في هذا واستشكل في كون الغصب مع ازعاج
المالك واخراجه مع انه تخلية فهو قبض في البيع عنده من تسليم المباح كان الغرض اخذ المفتاح ايضاً والاصل العدم وعدم تسميته غاصباً عرفاً وشرعاً
وان قيل ذلك قبض في غير هذه الصورة لدليل وحكم ايضاً ان مجرد الدخول بغير استيلاء لا يوجب الضمان سواء كان باذنه او بغير اذنه وسواء كان ضامناً ام لا
ونقل عن بعض الشافعية ان دخله بغير اذنه ضمن وان لم يكن فيه صاحبه ضمنه لانه اثبات في الغصب اثبات اليد العادية الظالمة ولهذا لو ضاع عنده يحكم له
واليد فهذا ويشكل بانه غير مستولي فتأمل فانه اشار الى ذلك بغير واضح في الضمان بل في الغصب فان العرف والتعريف الذي ذكرناه والذي قاله بعض الشافعية
يشمله فتأمل **قوله** ولو مد مفقود الدابة اه اعلم ان تحقق اليد القبض والتصرف الذي هو موجب للضمان لا يخلو عن اشكال فان قيل هو ما ثبت عندهم
في قبض المبيع فهو ايضاً مشكل مع ان الظاهر ان المكيل والموزون يضمن بالنقل من غير كيل ولا وزن وان الغصب الموجب للضمان ليس دائراً مدار القبض والتصرف
العرفي بحيث يكون بالفعل متصرفاً فلو نزع مالكاً حتى اخرج متاعه وخلى عقاره او قال في الارض جلس وتصرف فيه اكراهاً لم يسم غاصباً مع انه
مثله قبض وقد مر الاشكال في كونه غصباً في كره وحج عدا ايضاً الظاهر العكس للعرف ولعله صدق التعريف عرفاً والاصل عدم الضمان وعدم تحقق الغصب
واحكامه حتى يعلم فهو محال الى العرف ويجيء هذا الاشكال في جميع ما يحال عليه لا شك انه يتحقق في المنقول بالنقل مطلقاً وبخروج المكيل والموزون في
البيع بنحوه للنص واسلم ونقل في غير المنقول بالازعاج والتصرف والدخول مع الاستيلاء وقصد السكون والاخذ يمكن ايضاً التصرف والانتفاع
في كل شيء بما هو مصنوع لذلك مثل الجلوس على الفراش واللبس في الملبوس والركوب في الدابة ويمكن ان اخذ المداد من الدواة والماء من الجب والنسخ
من الكتب كذلك فتأمل لا يجزم ووضع اليد على هذه الاشياء ولهذا امرانه يد بحصول اللقطة بحصول اليد او الرجل عليه فلو وضع يده على منقول من غير
نقل وكذا غير المنقول لا يكون ضامناً وغاصباً لعدم العرف والاصل وعدم صدق التعريف فانه ليس باخذ مال الغير ولا يقال التصرف ايضاً
عرفي فتأمل في ذلك واعلم ان اثبات اليد في المنقولات انما يتحقق بالنقل الا الدابة فان ركوبها كاف في اثبات اليد عليها والفراش فان الجلوس
عليه كاف في ذلك ايضاً قال في التذكرة وهل يتحقق الغصب في المنقولات باثبات اليد من غير نقل الاقرب عندي ذلك فلو ركب دابة الغير ووقف
ولم ينقل عن مكانها او جلس على فراشه ولم ينقله فالوجه تحقق الغصب لحصول غاية الاستيلاء بصفة الاعتداء وكلامه لا يقتضي الحصر في الدابة
والفراش ولا يبعد الاستيلاء في كل شيء بحسبه عرفاً كالدخول الى خيمة او خباء ونحو ذلك في كلامه ما لا يخلو عن شيء اما الشق فلحصر ولا حيث
قال انما الحكم يتحقق عرفاً حصر بقوله في كلامه لا يقتضي نعم ولكن كلامك يقتضيه فالعبارة غير جيدة وايضاً يتحقق غصب الخيمة

ولو مات بمفقود الدابة ضمن الا ان يكون المالك راكبا الا مع الالجاء وغصب الحامل غصب للحمل ولا يضمن الحر بالغصب وان كان صغيرا ولو تلف الصغير بسببه كلدغ الحية او وقوع الحائط قال الشيخ يضمنه ولو استخدم الحر ضمن اجرته ولا يضمن بدونه وان كان صانعا

بالدخول فيها بغير ظن اذنه بل باشرة فلا يصدق واخذ مال الغير ولا اثبات اليد ايضا لو صح ذلك لزم ان لا تصح صلوته فيها فان الكون فيه غصب حرام فتكون الصلوة في المكان المغصوب بل يلزم عدم صحتها ان كان كذلك وغصبيته لجهة وان كان الارض مباحا بل ملكه ايضا وكذا يلزم ان يكون غصبا للحائط من يدخل الدار مع كون الارض للحائط مباحا ويلزم عدم صحة الصلوة فيها ايضا وذلك غير معلوم الا ان يقيد بغصبية الارض ولكن سوف الكلام يفسد الاعم فتامل واما كلام كره فلانها تدل على تحققه باثبات اليد مطلقا او مجملا من غير شيء والظاهر ليس بقائل بالكلية بل في مثل الدابة و الفراش لا غير وهو قادر على الشيء والحاصل هنا اجمال والحوالة الى العرف فلا يخرج عن الاصل والقواعد الا بالدليل قوله ولو مات بمفقود الدابة يعني اذا اخذ بمفقود الدابة فنقلها من مكان الى اخر لا شك في انه ضامن وغاصب لما مر الا ان يكون المالك راكبا او متصرفا بوجه اخر كالاخذ بالمقود ايضا فلا يكون ح غاصبا الا ان يكون المالك ملجأ غير قادر على دفعه بوجه فيكون اخذ المقود قادرا مستوليا عليه يكون وضع يده كالعدم فيكون ح غاصبا وظالما ايضا وهو ظ المتن وغيره وفيه تامل اذ المالك ايضا متصرف وهذا الحكم بالبيد قدم مثله في الداخل عليها كون الدار للذي يضعف من عبره في اخراجه فتامل والظاهر انه غاصب للتعريف فيحتمل التصنيف كما في الدار فتامل ولا شك انه ضامن ان تلف بفقده من غيره خلية احدا للضمان ولكن في ضمان منفعته مع ركوب المالك وقدرته بحيث لا يكون هذا غاصبا تامل ويظهر مع عدمه انهما فتامل ثم ذكر فيه من تعيين انه لو ساق اتانا فذاهب ولا جحاش لها بحيث صار مستوليا عليها فهو غاصب لتحقق معنى الغصب ولو كان بها جحاش فتبعت يسوقه في ضمن بالسببية لا شك في الضمان اذا فرض كون السوق سببا بل يمكن ان لا يكون فرق فيكون غاصبا الا ان يفرض بحيث لا يقدر على اخذها في الاولى قادرا فكانها ماخوذة في الاولى دون الثانية ولا قادرا ايضا وح يظهر الفرق ويكون في الثانية ضامنا فقط الثاني انه لو جلس على خشب الغير وحجره من غيره ان ينقله فهل هو كركوب الدابة والجلوس على فراشه فيه نظر اما السبب فالحاقه بالفراش قوي كانه الخشب والحجر الكبير التي لا يمكن نقلهما ولو كان بقصد الاخذ والاستيلاء فغير بعيد الا فبعيد كونه غاصبا اذ لا يقال انه اخذ المال ظلما واما الضمان فيمكن فانه وضع اليد على مال الغير فلا بد من ايصاله الى صاحبه فتامل اعلم انه يعلم من عباراتهم كثيرا اخذ الاستيلاء والقهر في الغصب كما مر في تعداد اخذ في بعض التعريفات ايضا وقد مر ح يظهر عدم كون السرقة غصبا فتامل وايضا وجود سبب اخر للضمان غير التسبيب والمباشرة والغصب معلوم مثل الخيانات في الامانات مثل ترك حفظ الوديعة والعارية والدابة المستاجرة وترك سقيها وعلفها ومثل وضع يده على مال الغير غير عالم بانه مال الغير غلطا او سهوا ووضع اليد على المغصوب والامانات الشرعية فكانه لذلك جعل البعض تعريف الغصب بحيث يشمل هذه الامور حيث قيد بالعدوان ونحوه وان كان هو خلاف الظ ولهذا جعل ثالث الاسباب وضع اليد اثبات اليد في عدة غيره ثم فسر اثبات اليد الى النصب الى غيره نعم عبارة المص غير جيدة حيث جعل الغصب هو الثالث كما اشرنا اليه الا ان يريد منه اثبات اليد فقط فتامل ويمكن دفع بعض هذه بانه ان لم يقصر في الحفظ واعلام المالك والرد اليه نوليس بجان فليس بضامن وان قصر صار غاصبا حيث وضع يده ظلما فتامل قوله وغصب الحامل الخ يعني اذا غصب حيوانا حاملا فهو مع الحمل مغصوب اذ قبض الحامل قبض لحمله فانه كالجزء الداخل في جوفه وهو ظ واما عدم الضمان في الماخوذ بالبيع الفاسد والماخوذ بالسوم فان الحمل وان كان مقبوضا الا انه غير مبيع بالبيع الفاسد ولا ماخوذ بالسوم فلا يدخل تحت ما يدل على ضمانه مثل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده نعم ان اشترى مع الحمل يكون حكمه حكم الحامل هنا فتامل قوله ولا يضمن الحر الخ يعني لا يضمن الحر بوضع اليد والغصب لانه ليس بمال فلا يدخل تحت يد المتصرف فان اثبات اليد والتصرف انما يقال في الاموال والظ عدم الخلاف فيه ولا فرق في ذلك بين كونه صغيرا او كبيرا مميزا قادرا على الدفع عن نفسه وغير مجنونا او عاقلا هذا اذا تلف بموته او بشيء ليس للقابض مدخل فيه اصلا واما اذا تلف الصغير في يد القابض بسبب لدغ الحية ووقوع الحائط عليه فقول الشيخ بانه ضامن لانه سبب لتلفه مع عدوانه فانه كان في بيته فكانه لم يلدغه الحية هنا فهو سبب كحافر البئر هنا مباشر اقوى وليس هو قادرا على دفع المهلكات عن نفسه وعرض امثال هذه الامور وغيره بعيد فيمكن قصد القتل والاتلاف عليه ايضا ولان فتح مثل هذا الباب يفضي الى الحيل لقتل الناس بان يخليه في مسبعة ومضيعة ولان الضمان يناسب عدوانه ويقابل بفعله الشنيع الظ عدم الفرق بين الكبير المجنون والطفل الغير المميز الغير القادر على الدفع عن نفسه وهو مثل الحيوان بل الظ عدم الفرق بينهما وبين الكبير اذا حبس بحيث لا يقدر على الخلاص منه ثم حصل في الحبس شيء اهلكه مثل لدغ الحية او غيره لاشتراك العلة المنقولة منه فان الكبير مع عدم قدرته على دفع الحية والعقرب ذا الريه في الحبس الظلمة كالطفل بل كالحيوانات التي لا شعور لها وللشيخ قول اخر بعدم الضمان للاصل وعدم المباشرة وعدم ظهور السبب وجريانه في البحر قال في كره لو نقل صبيا الى مضيعة فافترسه سبع فافترسه فلا ضمان عليه احالة للهلاك الى اختيار الحيوان ومباشرته ولم يقصد الناقل بالنقل ذلك واما اذا نقل الى مسبعة فافترسه سبع وجب الضمان وبه قال ابو حنيفة اما لو كان المنقول عبدا صغيرا او حيوانا مملوكا للغير فانه يضمنه سواء نقله الى المضيعة والمسبعة او الى غيرهما لانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فكان ضامنا الظ انه لا فرق بين العبد الا مع بل ولا بين الصغير والكبير العاجز عن الفرار والخلاص عن تلك المهلكة وهذا يستشكل في ضمان العبد الكبير العاقل الا بقي بغلق قيده والظ عدم الضمان اذ الفرض انه سبب لا يكون سببا ومع هذا الفرض ما يجد فرقا بينه بين الغير كان اه كره بان الضمان مطلقا ما لم يكن لاحد مدخل في تلفه فتامل قوله ولو استخدم الحر ضمن اجرته يعني اذا استخدم الاجرة مثل ان كان صانعا يحصل كل يوم شيء اكثر الا ان منافعه لم تضمن بقبضه لانه ليس بمال حتى يكون وضع اليد على المال بغير رضا المالك فيضمن فلم يستعمل لم يضع يده موجبا تلفها ومن ذلك ما صار سبب الضمان منحصر في ذلك بخلاف ما لو استعمله فانه اخذ منه ما له عوض فكانه غصب منه ما لا وحقا او اتلفه فيضمن لعله ليس لهم فيه خلاف وان كان لا اخذ الاجرة مع منع الصانع الكسب لو لم يحبسه بمنعه لحصل كذا وكذا فذلك لدفع المفاسد ودفع الضرر العظيم فانه قد يموت هو وعياله ولا يكون عليه في ذلك مانع مع كونه ظالما وعاديا ووجود ما يدل على جواز الاعتداء بما اعتدى وجزاء السيئة سيئة والقصاص نحو ذلك من الجوع

ولو استأجره لعمل فاعتقله ففي ضمان الاجرة نظر ولو غصب دابة او عبدا ضمن الاجرة وان لم يستعملهما ولا يضمن الخمر لو غصبها من مسلم ويضمن القيمة لو غصبها من الكافر مستترا وكذا الخنزير ولو تعاقبت الايدي الغاصبة تخير في التضمين المطلب الثاني في الاحكام

فتامل **قوله** ولو استأجره لعمل فاعتقله اه اي لو استأجر حرا اجارة لازمة لعمل خاص فحبسه عن ذلك العمل منعه مدة يمكنه ذلك العمل في تلك المدة او بعضه ففي استقرار ضمان اجرة المدة الماضية في ذمته بحيث يكون مكلفا بها من غير عمل نظر من ان منافع الحر لم يضمن الا بالتفويت بالاستعمال لا بالفوت لما تقدم من دخول الحر تحت اليد والضمان فانه ليس بمال ومن وجوب الاجرة بالعقد اللازم وكان المستأجر سببا في ضياعها بحبسه يستقر في ذمته بل ينبغي وجوب الضمان مع العقد اللازم اذا بذل الاجير نفسه ولم يستعمله كان الاستعمال موقوفا بذلك فان العقد موجب للعوض وتحايل فيلزم الاجير العوض كما في نفقة الزوجة والمهر بل قيل لو استأجر لقلع الضرس فبرأ بعد ان مضى مدة يمكنه القلع فيها قلع مع بذل نفسه الاجير وكان التأخير من جانب المستأجر يكون ضامنا وهذا يقوى في النفوس خصوصا اذا كان الزمان معينا فيضمحل عنده الاصل للدليل وان منافع الحر لا تضمن غير واضح الثبوت عموما بحيث يشمل محل النزاع فتامل **قوله** ولو غصب دابة اه وجهه يعلم بغير منازع فان منافع المملوك مضمون على الغاصب وان لم يتصرف ولم يستعمل ولم يعطله بحبسه بل امره بالعمل وما عمل وما حصل للغصب الظاهر انه اجماعي على العين فيضمن ولكن المنفعة شيئا حاصلا بالفعل حتى يقال انه وضع يده عليها ايضا بالتبع فيضمنه بل بما يوجد الاستعمال فانه لو لم يغصب ولم يستعمل لم يحصل شيء والعقارات وكل ما له اجرة فتامل **قوله** ولا يضمن الخمر اه اي اذا اخذ خمرا من مسلم لم يضمنه الآخذ مسلما كان او كافرا سواء اراقها او لا بل اخذه للخل لكن يمكن وجوب ردها الى المالك لانه عين ماله ولها كان محرم اشربها وجاز تضييعها لكن اذا صار خلا يرفع ما هو محرم له فيكون المال ماله فيجب دفعه الى اهله وخروجه عن ملكه بالخمرية غير ظاهر حتى يقال بوجوده يحتاج الى الدليل على انه قد بقي لدفع المانع والموجب لا يدل عليه جواز اخذه واهراقه وعدم الضمان بغصبه على انه قد يمنع جواز ذلك فيما اذا اتخذه للتخليل وان لم يمكن ضامنا لعدم ملك يمكن عوضه فان الخمر لا عوض له على انه قد يكلف بالمثل خصوصا اذا كان متخذا للتخليل او بالخل كما قيل وقد يقال بانه حرام اخذه واهراقه بغير رضاه فتامل فلا احتياج بالاثم في ح يع والتفويت ايضا حيث جعل محرما فلا مانع من الضمان ح وكذا الكلام في الكافر المتظاهر فانه بمنزلة المسلم في عدم جواز تصرفه في الخمر على هذا الوجه كذا قالوا وقد يفرق بالملكية وعدمها وان كان مما لا يجوز لهم اظهارها وشربها علانية فتامل بخلاف المستتر فان غصبها منه يكون حراما وضامنا ايضا له بالقيمة عند المستحلين وان كان مثليا فان دفع الخمر للمسلم اليه لا يجوز وانه موجب لاستمراره الواجب على الكفار ودليل الضمان انه ماله وقد اقر على ذلك واخذ منه الجزية على ذلك و البار وقضا مثل سائر امواله التي اخذها ضامن وغاصب فتامل واما اذا اخذه الكافر فيمكن جواز رد المثل حقيقة لعدم المانع ومن الحكم بذلك فوق يجب بل لا يجوز دفع الخمر فتامل فان التقرير مع الجزية كانه يجوز لامثال ذلك **قوله** ولو تعاقبت الايدي لعل شيئية وانه من قواعد الاسلام لعل الحكم بضمان جميع الايدي المتعاقبة على الغصب فيكون للمالك تخير في اخذ عوض العين بعد تلفه ومنافعها ممن اراد اجماعي وسنده ادلة ضمان الغاصب من العقل والنقل مثل الاعتداء وجزاء سيئة والعقاب بمثل ما عوقب لكن ينبغي ان يكون ذلك مع تحقق كون الكل غاصبا بالتعريف المتقدم ويحكم بضمان من غير فرق ويجعلوا قرار الضمان على من تلف عنده مجملا ولكن فصل في كره وعدم تحوها الاستقرار وهو مشكل جدا فتامل وقد مر مثله وسيجيء ايضا قال في كره كل يد تترتب على الغاصب فهي يد ضمان حتى يكون للمالك الخيار في المطالبة لمن شاء منهما فان شاء طالب الغاصب عند التلف وان شاء من ترتب يده على يده ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني عالما بالغصب او لم يعلم في ثبوت الضمان عليه لانه اثبت يده على مال الغير بغير اذنه والجهل ليس مسقطا للضمان ثم الثاني ان كان عالما بالغصب فهو كالغاصب من الغاصب فللمالك مطالبته بكل ما يطالب به الغاصب فان تلف المغصوب في يده فاستقرار الضمان عليه فلو غرم لم يرجع على الغاصب بشيء لانه ظالم بامساك مال الغير في يده مع علمه بانه له الى قوله وان جهل الثاني الغصب فان كانت اليد في وضعها يد ضمان كالعارية مط عند العامة وفي صور الضمان عندنا استقر الضمان على الغاصب ومذهب اكثر الشافعية على ما قلنا الثاني وان كانت يد امانة كالوديعة وطهر وجه آخر فيما اذا كانت يد امانة وكان جاهلا بالغصب فانه لا يكون ضامنا كما انه لا يستقر الضمان عليه ولهم وجه آخر ان استقرار الضمان على الجاهل مع كون يده يد امانة وهذا التفصيل لا بأس به الا انا نجد دليل الضمان على الحامل يده يد امانة فان كلية كل من وضع يده على مال الغير يكون ضامنا له مع كونه جاهلا غير ثابت على اليد ما اخذت حتى تؤدي غير ظاهر غير ظاهر الصحة مع عدم التصريح فالدليل العقل هو ضامن الوجه الثاني للشافعية لو لم يكن خلافا اجماعنا لانه ليس بغاصب بالمعنى الصحيح الذي هو موجب للضمان على ما تقدم وللاصل وللغرور بل هذه ليس مما نحن فيه فانها ليست من ترتب الايدي الغاصبة اذ الجاهل غير غاصب على ما عرفت والغاصب ظالم او عاص وآثم بالاتفاق بل قالوا الغصب كبيرة فتامل ثم ان الظاهر انه لو ضمن الاول الثاني على وجه لا يلزمه عوض مثل ان يهبه اياه ام لم يكن عليه الضمان ولكن استقراره على الغاصب قال الاصح من قولي الشافعية ان قراره عليه ايضا او وجب قيمة الزوجية المملوكة المغصوبة على الزوج لتالفه عنده وفيه ايضا تامل وقال ايضا هذا هو فيما اذا تلف واما اذا اتلف فقرار الضمان على المتلف هذا ايضا على عمومه ليس بجيد اذ لو كان المتلف جاهلا معذورا مثل ان وهبه اياه فاتلفه بالاكل وقدم طعاما اليه فاكل ونحو ذلك فانه لا يجتمع الضمان فكيف استقراره وهذا قال المهمل المسبب لا يستقر الضمان عليه وقال ايضا في هذه المسئلة بعد تحرير الرجوع فان رجع المالك على الآكل على الغاصب بتطوان كان عالما انه مغصوب بقول الغاصب وبغير قوله لم يرجع على الغاصب الى قوله وان كان جاهلا غير عالم بالغصب فان كان الغاصب قال له كل فانه ملكي اطعمه استقر الضمان عليه وعبارة كره غير جيدة نعم عبارة عد جيدة حيث قال وهما اتلف الآخذ فقرار الضمان عليه الا مع الغرور الى قوله ولو كان المغرور المالك فالضمان على الغار وقد بالغ في ح عد في ضمان واضع اليد فقال هو ضامن سواء علم بالغصب او لا وسواء كانت ايديهم يد غاصب للغاصب او لا وسواء استدعاه الغاصب غصبا او لا لصدق الاستيلاء بغير حق ولعموم قوله عم على اليد ما اخذت حتى تؤدي والجهالة لا تقدح في الضمان وان انتفى الاثم لامتناع خطاب التكليف في حق الجاهل بخلاف خطاب الوضع والظاهر ان للمالك

مطالبة

في الانفاق الضمان في ح يع فعبارة عد جيدة مع

حرر في والتاني

الكل والبعض متر

الاول

الثاني

صور الضمان والاجارة والرهن والوكالة استقر الضمان على

قال في كره عليه الضمان

فهل يرجع الآكل مع

يجب رد العين وان تعسر الا مع التلف بالنزع او بخاط بالمغصوب جرح ذي حرمة فيضمن القيمة ويضمن تفاوت السوق مع الرد ويضمن الارش ان كان غير مستقر يجدد ضمان التجدد وان تلف ضمن بالمثل في المثلي ومع التعذر القيمة وقت الدفع وفي غيره بالقيمة عند التلف على رأي والاعلى من الغصب الى التلف على رأي ويضمن الاصل والصفة وان كان ربويا ولو كانت محرمة لم يضمنها م

مطالبته من ترتبت يده على الغاصب مع عدم التلف بتسليم العين والبدل للحيلولة ولا يخفى عليك انه ما ثبت صدقا الاستيلاء بغير حق على جميع ما ذكر مثل الجاهل وانه تعريف الغصب الموجب للضمان بحكم فيها ليس بغاصب الا ان الغاصب صحت عبارة الكتاب اذ ذلك الغرم يحتاج فتامل وعلى تقدير صدقه ما تبين كلية الكبرى لا يمثل قوله عليه السلام على اليد فانه دليل واحد وقد عرفت ايضا عدم ظهور صحته وتواتره وصراحته ايضا وعلى صدقه وانه فرض غاصب ينبغي ان يكون حكمه حكم الغاصب بالكلية والحال انهم لا يقولون به روايته ولو ان يكون المكره كذلك الخبر المذكور الا ان يقال اخرجه الاجماع ونحوه ولكن يعلم ان كون مجرد وضع اليد بغير حق موجب للضمان ليس ببديهي فيحتاج الى دليل والاصل براءة الذمة والجهل عذر والعذر عن واضح وان لم يكن مما ينافي الضمان بل يجتمع لكن بدليل قوي فتامل ويؤيد عدم الضمان ما نقل في شرح الشرائع عن انه قال ان الجاهل بغصبية البيت اذا سكن فيه بامر الغاصب يضمن المنفعة خاصة فانه ظاهر بل نص في ان الواضع يده جاهلا ليس بضامن للموضوع يده عليه نعم ضامن للمنفعة المستوفات بل فيه ايضا تامل فانه مغرور فيجب الرجوع على الغاصب فقط فتامل **قوله** يجب رد العين دليل وجوب رد العين المغصوبة بل جميع الاموال التي في يد الانسان بغير استحقاق لصاحبه مثل الرهن ونحوها هو العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا وهو ظ وان كان في الرد على صاحب اليد ضرر ومعسر بان بني عليه بنيانا او عالج به السفينة بغير اذن المالك الا انه اذا كان القلع والرد سببا لهلاك النفس وتلفها فظ عدم وجوب الرد بل عدم جوازه ح فان حفظ النفس واجب مقدم على رد المال وكانه لا خلاف فيه كما يجد العقل مثل ان كان خيوطا خاط بها الثوب بحيث لا يمكن قلعه بحيث ينفع لانه ينقطع فح لا يجب القلع بل يمكن انه لا يجوز ويتعين القيمة فكانه بمنزلة التلف فلو ضر القيمة فقط فح يمكن جواز الصلوة في ذلك الثوب المخاط اذا كان غصب فيه يجب رده كما قيل بجواز المسح بالرطوبة من الماء المغصوب الذي حصل العلم بعد الغسل وقبل المسح فتامل والاجتناب اولى وكذا اذا خيط بها جرح حيوان محترم اي انه لا يجوز قتله واتلافه مثل الانسان والفرس العتيق الذي لمسلم ومعاهد بحيث خيف على فوت النفس بالقلع ونقص العوض او الالم الذي لا يتحمل مثله على الاحتمال بخلاف ما يجوز اتلافه مثل الحيوان الذي قد عين للذبح والاكل مثل غنم سمين فح ينزع ويرد الى مالكه وان نقص القلع ضمن نقصه كما يضمن قيمة الكل في صورة عدم جواز القلع اما للتلف وخوف النقص بالقلع من جرح المحرم ونحو ذلك وهو ظ لانه يجب الرد سليما تاما فاذا تعذر يجب العوض وذلك واضح واذا صار معيبا في يده او بالقلع للرد فهو ضامن لذلك النقص فيرده مع ارشه ولا يضمن القيمة لتسوفيه فانه ما تلف شيئا ولا تلف عين الاجزاء ولا الكل ولا منفعة تفوته ولا ضمان الا بفوت شيء وان كان العيب يتجدد يوما فيوما مثل بل الحنطة فيتجدد ضمانه ايضا كذلك ففي اليوم الاول ان كان ارشه درهما العيبه ثم زاد العيب بحيث صار الارش نصف درهم اخر وهكذا الى ان تلف فيضمن التالف بقيمته **قوله** وان تلف ضمن المثل في المثلي اعلم ان المثلي موجود في كتب الفقهاء رحمهم الله وبنوا عليه احكاما كثيرة في القرآن مثل المثل في الاعتداء والسيئة وقد عرفوه بتعريفات كثيرة قل ان يسلم تعريف منها بل ما سلم تعريف لا من تعاريف العامة ولا الخاصة مثل ما نقل عن الشيخ ره في كره وح عد وهو ما يتساوى قيمة اجزائه كالحنطة والشعير وغيرهما من الحبوب والادهان وما اشبه ذلك وغير المثلي ما لا يتساوى اجزاؤه كالحيوان والاشجار وغير ذلك وقال في شرح عد وينتقض بالثوب فان قيمة اجزاءه متساوية وليس بمثلي ويمكن ان يقال الثوب ليس بمتساوي الاجزاء فان ذرعا منه قد يسوى عشرين والاخر عشرا ثمانيا واخر شيئا اخر ومثله الارض بل الكل يشكل به انه ان اريد التساوي بالكلية فالظ عدم صدقه على شيء مما يتساوي من شيء الا واجزاؤه مختلفة في القيمة في الجملة مثل الحنطة والشعير وجميع ما قيل انه مثلي فان حنطة اطعمنا رها يساوي عشرا بها وبالجملة التفاوت معلوم وان اريد التساوي في الجملة فهو في القيمي ايضا موجود مثل الارض ونحوها وان اريد مقدارا خاصا فهو حوالة الى المجهول وقال ايضا ربما ضبط بان المثلي يكون اسم الكثير والقليل منه واحدا كالماء والدهن فينتقض بالارض ويمكن ان يقال بالثوب ونص على ان هذا الامر مبني احكام كثيرة لا بد لاخذه من ماخذ يكون حجة من كتاب وسنة واجماع وعقل وليس بظاهر ولا يندفع الايراد بما قال في شرح عد والظ ان المراد من هذا ضبط المثلي بحيث يتميز فضل تميز لا التعريف الحقيقي او يكون قوله كالحنطة والشعير وغيرهما من الحبوب والادهان داخلا في التعريف فيكون انكشافه بهذه الامثلة ويمكن ان يقال لا ينفع ذا الغرض من فصل التميز معرفة المثلي ليحكم بالحكم المخصوص به فان حصل التميز التام بحيث امتاز عما عداه فحصل المط ويصلح للتعريف لدفع الغموض والا فما حصل المط وبقي مجهولا غير متميز وان ميز في الجملة وذلك غير كاف هنا وايضا ان اخذ الحنطة الى اخره في التعريف لا ينفع لانه ان انحصر على المذكور فقط كما هو ظ كلامه والمنافية فيلزم غير جامع لخروج كثير من المعرف مثل الادهان والالبان والدبس والماء وغيره مما كان في حكم التعريف مختص بل قال وما اشبه ذلك وان اراد اشباهها كما كان فما حصل التميز التام كذا الاشباه اذ يمكن ان يقول الثوب من ذلك والارض كذلك اذ ليس الالبان منه والدبس والماء كذلك وان لم يرد الحصر في ذلك وان اراد الغرض الانكشاف لا التعريف الجامع والمانع وبدخول الامثلة يحصل اكثر فهو صحيح لكنه خلاف الظ مع انه يرد عليه ما تقدم على قوله ان المراد ضبط بل هو بعينه فتامل ونقل ايضا عن فقهاء العامة انه كل مقدر بكيل او وزن وزاد بعضهم اشتراط جواز بيعه سلما الا ان المسلم فيه يثبت بالوصف في الذمة والضمان يشبهه لانه يثبت في الذمة وزاد بعضهم اشتراط جواز بيع بعضه ببعض لتشابه الاصلين في قضية التماثل قال واعترض على العبارات الثلث بان القماقم والملاعق والمعادن المتخذة من الصفر والنحاس موزونة يجوز السلم فيها وبيع بعضها ببعض وليست مثلية ويمكن ان يقال الزيادة غير ظاهرة خصوصا الاخيرة فان معناها ايضا واضح وانه يشكل بالغزل والصوف والوبر والشعر والقطن ونحوها فانها غير مثلية مع صدق التعريف الا ان يلتبس النفي والاثبات وهو بعيد وايضا ان الكيل والوزن ليس بضبط فانه قد يختلف فح لكل بلد حكم نفسه على ما قيل غير ما يتحقق في حالة زمانه فيلزم كون شيء واحد مثليا في بلد قيميا في اخرى وهو بعيد فيكون البطيخ مثليا وكذا الجوز والبيض في بلد الا ان يقال لا يجوز السلم فيها ولا بيع بعضها ببعض ح تشكل التعريف لا زال بدون الزيادة فيكون فائدتها فتامل وقال في شرح الشرح وهو المتحد في الحقيقة النوعية وظ صدقه على ما تقدم عن الارض

والسنة ونحوهما مع اشكال تحققه لاتفاق في الحقيقة النوعية وفي بين المتساوى الاجزاء والمنفعة المتقارب الصفات وقال في ح عد هذا الاشكال
بخروج الثوب يمكن ان يقبل الارض وبعض ما تقدم مع زيادة ابهام التساوى فانه غير معلوم في اى شيء وكذا تقارب الصفات وبالجملة تحقيقه
مشكل جدا وهو مبنى احكام كثيرة والذى يقتضيه القواعد انه لفظ بنى عليه احكام بالاجماع وكانه بالكتاب ايضا مثل ما تقدم والسنة ايضا
وليس له تفسير في الشرع بل ما ذكروا اصطلاح لفقهائنا وهذا وقع فيه الخلاف فيمكن ان يحال الى العرف اذ الظاهر انه ليس بمعنى مراد فان المثل
هو المتشابه والمساواة في الجملة وهو موجود في كل شيء كما صرح في مسئلة لا يستوى وقالوا المراد المساواة بحيث التعارف لا من كل وجه ولا بين
من جميع الوجوه فان الاول موجود والثانى موقوف للاتحاد فكل شيء يكون له مثل في العرف فيقال له ان هذا له مثل عرفا فيؤخذ ذلك
ان تعذر المثل اى لم يكن اصلا فالقيمة للتعذر ويؤيده انه على تقدير ثبوت كون المتلف مثليا مثل الحنطة لا يؤخذ بها كل حنطة
بل مثل ما تلف عرفا وفيه مثل سن الجمل يمثله من الجمل الا على يمثله لا باخر فيمكن وكذا في غيره فيمكن ارادة ذلك مع المساواة في القيمة فاذا كان
ثوبا مثل ثوب اخر في اللون والقماش وبقيمته يكون ذلك المثل وكذا الفرس العتيق خاص بحته وقيمته متعينة يكون مثلها بمثلها وهكذا
وعليه يحمل ما في الكتاب والسنة والاجماع وكانه الى هذا اشار ما نقل في ح اطبق الاصحاب على ضمان المثلى بالمثل الا ما يظهر من كلام ابن
الجنيد فانه قال ان تلف المغصوب دفع قيمته ومثله رضى صاحبه لعله يريد القيمى فان في ضمانه بالمثل خلافا وظاهر مذهب الشيخ المحقق
نجم الدين في بعض المواضع ضمانه بالمثل والمشهور خلافه ويمكن ان يكون قول ابن الجنيد اشارة الى تحقيق المثل لا يمكن في ح ما يلزمه لا
القيمة ولكن ان رضى الغريمان يجوز اخذ المثل والاكتفاء والله يعلم انه ادعى ع له في ح عدم وجود المثل في ط كلام ابن الجنيد في لزوم ثم اعلم
فانه يقول بجواز رد القيمة فانه خيره وقال ع له في موضع من ح في قوله في باب المثل او على القيمة انه خلاف ابن الجنيد مضمحل على ما حمل عليه
كلام ح الكتاب وابطله خلافا فيه بل في القيمى فقط كالمحقق وانما حمل عليه لان الخلاف هنا محقق ودون العبارة صالحة فالحمل عليه اولى قوله
ومع التعذر القيمة وقت الدفع اى لو تعذر المثل في المثلى قال في ح عدم المراد بالتعذر ان لا يوجد في ذلك البلد وما حواليه كذا في كره
ولم يحد ما حواليه والظاهر ان المرجع فيها الى العرف الظاهر ان مرجع التعذر هو العرف لما مر من ان ما ليس له حقيقة شرعية ولم يكن المراد الحقيقة تحد
اللغوية فالمراد هو العرفية ويمكن تكليف الغاصب مهما امكن خصوصا ان كان المثل موجودا في بعض البلاد القريب الى ذلك الموضع
يكون الاغراض الكثيرة متعلقة بالعين فتامل واما دليل المثل فنقل الاجماع على ذلك في ح عدم الاية وايضا واما القيمة فللتعذر
والضرر المنفى والتكليف بالاطاق غير جائز واسقاط الحق غير معقول والتاخير ايضا ضرر فتتعين القيمة في الحال جمعا بين الحقين وخروجا
عن الحقوق مهما امكن واما القيمة وقت الدفع فلان قبله الواجب المثل ولهذا لو وجد قبل الدفع وهو يتعين للدفع فاذا انما تستقر القيمة وقت
الدفع وقبله ايضا مراعى الى بعد الدفع واما القيمة في القيمى فقيل الاول وقت التلف لانه وقت الضمان لانه حين التلف كان مكلفا برد العين
فتعين عليه القيمة ح ومن هذا الوقت مكلف بدفع تلك القيمة الى ان يدفع فلو نقص بعده لا يوجب سقوط ما وجب واستقر في ذمته بالتلف
الموجب لذلك للاستصحاب وكذا ان زاد لما مر ولما تقرر عندهم ان القيمة السوقية لا تضمن في الغصب فانه لو كان لفوت عوض ونقص وعيب لو كان والفرض الزيادة للسوق
للسمن والهزال الذى يحصل عنده فانه مضمون فلا نزاع على ما صرح به في ح وغيره فبعد نقل الاتفاق على عدم الضمان بقيمة السوقية يبعد الخلاف
هنا والقول باعلى القيم من غير زيادة بوجه تقدم بل بمجرد السوق ومن هذا علم قوة هذا الرأى وضعف الثانى خصوصا على القيمة من حين
الغصب الى حين التلف لان الغاصب يؤخذ باشق الاحوال وهو دليل الرأى الثانى وفيه منع اذ لا دليل عليه لبس ببديهى وهو قرينة المدعى
واخذ الغاصب بالاشق الذى يكون مأذونا فيه فانه لا يمكن اخذ الزايد ولا دليل له لانه غاصب بل لا زجره والقول المؤيد بعد رجوعه و
توبته والثالث قيمته يوم القبض فانه حين قبض فاذا تعذر العين تعين تلك القيمة وقيل وجوب الدفع بل حين وجود العين ايضا وان اريد ضمان قيمته ضمان
ح مع وجود العين والقدرة على دفعه فممنوع ولا يقول به احد فالاظهر هو الاول فتامل قوله ويضمن اه يعنى الغاصب بل الضامن مط يضمن اصل
العين المتلفة والصنعة التى هى فيه وان كان ذلك الاصل ربويا مثل الحلى المصوغ لو اتلفه شخص فانه يضمن عينه على مقدارها وما فيه من الذهب
بما فانها مثليا وصنعته ايضا باجرة مثل تلك الصنعة ولا يحصل هنا الربا لان الصنعة لها قيمة فالزيادة في مقابلة تلك الصنعة قال
في عد بعد ضمان الصنعة وفيه تامل ويحتمل ان يكون بناء على مذهبه من عدم الربا الا في البيع كما هو رأيه فيلزم على القول بعموم الربا عدم جواز
الزيادة مع المثل فيكون حيفا على المالك فانه يفوت عنه ما له قيمة وليس له اخذه فيمكن الانتقال الى القيمة لان المثل هو مع الزيادة وغير ممكن
الاخذ بمثل التعذر والمفقود فتامل وقال لا يضمن الصنعة كانه بناء على دخول الربا فيه فيكون رجوعا ويحتمل غيره واستشكل في عد
ضمان الزيادة ايضا من مساواة الغاصب لغيره فكما لا يضمن الغاصب ايضا ومن الفرق وانه ماخوذ بالاشق وجه الاول واضح على تقدير
القول بتحريم اتخاذها لا للاستعمال ثم اخذ المثل فتامل هذا ان كانت الصنعة محللة واما اذا كانت محرمة كاوانى الذهب والفضة والات اللهو
وغيرها فانه لا يضمن الصنعة ح وهو ظ بل لو اتلف العين يضمنها فقط وان كسرها لا يضمن شيئا في الكل على القول بتحريم الاستعمال فيها مط و
اما مع تخصيص الاستعمال فلا قوله وفي اعضاء الدابة الارش على رأى يعنى اذا تلف عضوا من اعضاء الدابة يلزمه الارش مط اى عضو كان
فيقوم صحيحا مع ذلك العضو وبدونه فيوخذ التفاوت ارشه لانه مال اخذ الارش كساير الاموال لان العضو له قيمة مضمونة يقينا وفرضا فلا بد له
من عوض وما تبين له في الشرع عوض معين فيكون قيمة السوقية وهو الارش ونقل عن الشيخ في الخلاف ان كل عضو في الحيوان ان كان اثنان
كل

وبقيمة الفاضي كغيرها ولو تلف العبد او الامة ضمن قيمتهما وان تجاوزت الدية على راي ولو قتله اجنبي ضمن دية الحر مع التجاوز والزائد على الغاصب ولو مثّل به
لم يعتق على راي وما فيه مقدر في الحر مقدر فيه والا الحكومة ولو استوعبت القيمة قال الشيخ يدفع واحد منها او يتخاذ وفيه نظر م
ستوعبت
امسك العبد

كل واحد نصف ثمنه وما فيه الواحد ففيه كل الدية كما في الآدمي محتجا بالاجماع والرواية و ذلك غير ظاهر فان الخلاف ظ بحيث اكثر المتاخرين على خلافه
والرواية غير معلومة وهما يوجدان في الآدمي وحمل الحيوان عليه قياس لا يمكن القول به نعم ورد في بعض الروايات في بيت في عين ربع من القيمة
في احدى عيني الدابة وروى في يب صحيحا عن عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله اساله عن رواية الحسن البصري يرويها عن علي في عين ذات الاربع قوائم
اذا فقئت ربع ثمنها فوقع صدق الحسن قد قال علي ذلك وصحيحا عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قضى علي في عين فرس فقئت ربع ثمنها يوم فقئت
وهذه في ئي ايض ولكن حسنا لابراهيم بن هاشم وهي صحيحة في زيادات حدود الفقيه لان طريقه اليه صحيح والكل طريقه اليه صح ثقة على ما بيناه ويفهم
ذلك من كتابة وجش ولا يتوهم كون محمد بن قيس مشتركا فانه الثقة على ما بيناه مرارا ومثلها عدة اخبار فيها عن مسمع وابي العباس ولا يخفى انه
لا يمكن جعلها دليلا للشيخ لعدم موافقتها لقوله وليس بجعلها للقائل بها ولو علم لا باس بالقول بمضمونها للصحة وعدم التعارض ونقل في ح ربع عن
المص في لف انه حملها على الغاصب في احدى العينين بشرط نقص القيمة عن الارش وكذا حمل الاجماع عليه قال هذا الحمل حسن لو صحت الرواية وما نعرف
موجب هذا الحمل ولا حسنه خصوصا الاجماع فانه كيف يمكن حمل نقل الاجماع على ان كل اثنين في الحيوان يجب نصف القيمة بكل واحد في القرد كلها على
ما ذكره ولعل ح ربع لا يقول بصحته لما مر بالروايات منه مرارا وحققه في الدراية من اشتراك محمد بن قيس وقد عرفت ما فيه على انه لم يجئ ذلك في
صحيحة عمر بن اذينة فقوله هو لو صحت محل التامل كانه ما نظر الا في ئي كالش فانه قال روى الكليني باسناده الى عاصم بن حميد وقال الش ما اجد سوى ما
رواه ابن يعقوب عن عاصم بن حميد و لم يذكر يب ولا رواية عمر بن اذينة بل ذكر رواية محمد بن قيس لابي العباس وزاد في الشرح رواية مسمع فتامل
فكانهما ما نظرا سوى الكليني واعلم ان ظ لف انه حمل الرواية التي ادعاها على النصف لا هذه الرواية كما يظهر من ح ربع وان الحمل غير ظ الحسن بل يمكن كون
حملها وحمل ما دل على الربع على كون الارش ذلك كالحمل ما دل على نصف القيمة عليه **قوله** وبقيمة الفاضي كغيرها وهو ظ كانه اشار الى رد بعض
العامة الذي قال بالفرق **قوله** ولو تلف العبد او الامة اه يعني لو تلف المغصوب وكان الامة تحت يد الغاصب ضمن الغاصب قيمتهما وان تجاوزت دية الحر على راي | العبد
المص لان المملوك مال المغصوب مضمون متلف فيجب قيمته بالغا ما بلغت كساير الاموال خرج المغصوب بالاتفاق بقي هو تحت العموم ونقل عن ط دف قولا بالمساواة
للاصل ولغلبة الانسانية فيه فلا يتجاوز دية الحر وفيه منع لان الدليل ابطل الاصل وكونه انسانا لا يقتضي التوقف عند دية الحر والا كان يجب الدية | فيكون في حكم الانسان
دائما وبالجملة الدليل يقتضي اعتبار القيمة في جميع المقومات اي شيء كان وخرج ما خرج وبقي الباقي وكانه لبعد هذا القول نقل عن المص في الشرح انه
اراد الشيخ التسوية على ضمان الاجنبي اذا جنى على المغصوب لانه جنى عليه الغاصب وتلف عنده فانه لو جنى عليه اجنبي يجب على الجاني بضمان القيمة ما لم يتجاوز
دية الحر ومع التجاوز يضمن الزيادة الغاصب لا الجاني فتامل **قوله** ولو مثل به لم يعتق اه يعني لو مثل الغاصب وغيره بالعبد المغصوب لم يعتق
بسبب المثلة لان الاصل بقاء الملك على ملك صاحبه حتى يخرج بالعتق بالدليل ولا دليل هنا الا الاتفاق وقع في مثلة المالك عبده وقياس
مع الفارق اذ قد يكون السبب عقوبة المالك لا جبر كسر العبد ط اولها ولرواية ابي بصير عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع فيمن نكل بمملوكه انه حر
لا سبيل عليه سائبة يذهب فيتولى من احب فاذا ضمن حدثه فهو يرثه وفيها عبد الحميد المشترك وابي بصير ولا يبعد كونهما ثقة وكان الشيخ استدل على
قوله بالعتق بالمثلة مط بالقياس المنقدم وبرواية جعفر بن محبوب في يب صحيحة عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال كل عبد مثل به فهو حر ويمكن ان جزاء الاول
قوله نكل بصيغة الاول مبنيا للمفعول وقد عرفت بطلان القياس و يعلم عدم صحة سند هذه لجهل جعفر بن محبوب والارسال وان الظ في الاول البناء للفاعل
المراد على تقدير البناء للفاعل وانه يمكن هنا ايض جزاء مثل بناء للفاعل ويكون الضمير للمولى المذكور يعني لذلك العبد فيكون التقدير كل عبد مثله
مولاه فهو حر فيوافق الاتفاق والاولى وبالجملة لا يمكن الحكم بعتق مال الناس وخروجه عن ملكه المحقق باليقين بمثل هذا الدليل والشيخ اعرف **قوله**
ومقدر الحر مقدر فيه اه اي كل عضو من العبد اذا تلف عند الغاصب كان له مقدر في الحر فاللازم ذلك المقدر فلو كان احد عينيه واحد عضو يكون فيه
اثنان فارشه نصف قيمته وان كان واحدا مثل الذكر فارشه كل قيمته و هو المراد بالحكومة يعني يقوم صحيحا ثم مجذوم العضو فيؤخذ التفاوت بين
الثمنين ووجهه ان عضوه قيمته من مال له قيمة فتلف بالضمان فيكون مضمونا وليس بمثلي ولا قيمة له على حده فيكون الارش وفي الاول لما كان له مقدر كانه
لا خلاف فيه عندهم هنا ولا في ان العبد فرع للحر فيما له مقدر وبالعكس فيما لا مقدر له كما صرح في كتاب الديات **قوله** ولو استوعبت القيمة اه
يعني اذا تلف من العبد المغصوب عضو ما يستغرق قيمته بالكلية مثل ان قطع ذكره فقد ذهب الشيخ انه لا يمكن ان يكون برضى المالك بان يكون العبد
للضامن ويأخذ قيمته او يأخذه ولا يأخذ شيئا اذ لا يلزم على المتلف اكثر قيمة المضمون ولا يجتمع العوض والمعوض ولانه اذا جنى عليه احد غير مغصوب
ما فيه ... دفع ويوخذ القيمة او يأخذ مجانا لان الموجب هو عدم جمع العين للمالك موجود هنا ايضا فيجب ذلك قال المص وفيه نظر وجهه عدم ظهور
الا فادة فان العبد مضمون وكذا كل عضو عضو منه فكلما فات منه يلزم قيمته وقد يلزم بما اكثر كما قطع احد تحت يد المالك احدى يديه واخرى
في اخرى ذكره وغير ذلك فانه يأخذ المالك كلها وبالجملة المال مضمون مع ما يرد عليه لا دليل على عدم الاجتماع وما اجتمع العوض والمعوض لان
العوض هو قيمة العضو والمعوض لا العبد لا استبعاد بانه لو قتله ما كان عليه الا قيمة واحدة مع تلفه عن المالك وعدم وصوله اليه فكيف يأخذ مع بقائه | ذلك لعموم
قيمته بالتمام او اكثر مع نفسه فالظ لزوم العوض مع دفع العين كما هو مقتضى الدليل لان العين مال المالك وخروجه لا دليل وقيمته لازمة على الضامن | عليه
لضمانه وكونه مثل القيمة وبقاء العبد ليس بسقط لا عقلا ولا نقلا ووجوب النقل في الجاني لا يقتضي كون الغاصب كذلك فان للاحكام ما فيحتمل
اختصاص هذا الحكم بما اذا اتلف عند الغاصب بجنايته او بانه لا بجناية جان فيكون حكمه حكم ساير الجنايات فيحتمل ان يأخذ الجاني من الغاصب
قيمة العين المتلف عضوه ويدفع قيمة العبد الى المالك ويدفع الى المالك للغصب ويحتمل دفعه الى الجاني كما في ساير الجنايات ويمكن ...

البدل وان تمكن بعد ذلك من العين وجب دفعها واسترد ما غرمه ويضمن النماء المنفصل
ولو زادت قيمته بالخصاء او قطع الاصبع الزائدة ضمن المقطوع ولا يملك الغاصب بتغير الصفة ولا يصير ردت الحب زرعا والبيضة فرخا ولو تعذر العين دفع
القيمة يملكها المالك ولا يملك الغاصب العين وعليه الاجرة الى وقت اخذ من الخفين بقيمتهما مجتمعا ويرد الباقي وارش نقص الانفراد ولو اخذ احد الخفين
ضمنه مجتمعا ولو اطعمها المالك او اباحه في ذبح الشاة جاهلا لم يزل الضمان ولو اطعمها غير المالك تخير فان رجع على الآكل رجع على الغاصب مع الجهل والا فلا وان رجع على
الغاصب رجع على الآكل العالم ولو نزا فحل المغصوب فالولد لصاحب الانثى وعليه اجرة الضراب وارش النقص ويضمن الاجرة مدة بقائه ان كان ذا اجرة وان لم ينتفع
والارش ان نقص ولا يتداخلان وان كان النقص بسبب الاستعمال ويضمن نقص الزيت والعصير لو اغلاهما ولو زادت بفعل الغاصب اثر تبعت وان نقصت ضمن

حكم الجناية في غير المغصوب مط سواء كان المتلف بجناية جان ام لا **قوله** ولو زادت قيمته اه يعني لو زادت قيمة العبد المغصوب بنقص عضو مثل الخصي
وقطع الاصبع الزائدة ضمن المقطوع بما قدر في الشرع لانه مال مضمون فيلزم عوض ما قطع منه وان لم ينقص قيمته فيدفع معه الى المالك مهما كان ونقل انه
اذا كان فيه تمام القيمة يعتق العبد ويدفعها الى المالك لا غير **قوله** ولا يملك الغاصب بتغير الصفة اه قال في كره لا يملك الغاصب العين
المغصوبة بتغير صفتها فلو غصب حنطة فطحنها او شاة فذبحها او حديدا فصنعه سكينا او آنية او الثوب فقطعه وخاطه او طينا فضربه لبنا فاذا
حق المالك لا ينقطع عن هذه الاعيان ولا يملك الغاصب العين بشيء من هذه التصرفات بل يردها مع ارش النقص ان نقصت القيمة عند علمائنا وبه
قال الشافعي اه وسنده ان الاصل عدم خروج المال عن ملك المالك الا بنحو ملك صاحبه وبقاؤه عليه حتى يعلم خلافه والغصب والتصرف لم يثبت كونهما موجبا لذلك
بل موجب للضمان ويبعد من الشرع الشريف القول بتجويز اخراج مال المالك عنه بها فانه ضرر ويمنع عقلا ونقلا وهذا الدليل جار في نماء الملك كله
حتى الزرع والفرخ فيكون ما يحصل من مزارعة الحب المغصوب يكون للمالك وكذا الفرخ يكون لمالك البيضة فانها ملكه ومادته ملكه فزاد كالسمن
فيه اذ ما علم حب الحنطة مثلا والبيضة للطيرة ووجود الزراعة والفرخ من كتم العدم ما تبين بل كانت المادة بل الصورة
الجسمية باقية فتغيرت الصورة النوعية كما تغيرت الصفات فلا يمكن الحكم بصيرورته للغاصب بالتغيير فيكون للمالك كما يقولون ان ولد الامة اذا
زنت انه لمالك الام وانه اذا حصل للدابة ولد فهو لمالك الدابة وان حصل بسبب اختلاط مني ابن الغير وسواء كان عند الغاصب وغيره
ويؤيده رواية عقبة بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اتى ارض رجل فزرعها بغير اذنه حتى اذا بلغ الزرع جاء صاحب الارض فقال زرعت
بغير اذني فزرعك لي وعلي ما انفقت اله ذلك ام لا فقال للزارع زرعه ولصاحب الارض كري ارضه ولا يضر جهل محمد بن عبد الله بن هلال وعدم
التصريح بتوثيق عقبة الدلالة غير خفي والمراد على الظاهر ان الزرع اصل الحب فان الزرع ما يوجب الملك ان الزرع ليس له ان لم يكن البذل له فانه عامل
له اجرة فتأمل فقول الشيخ بانها للمالك كقول بعض العامة ليس بواضح وهذا ما صرح بخلافه بل اشار بقوله ولا يصير الى آخره فتأمل
**قوله** ولو تعذر العين اه اي لو تعذر دفع العين بسبب ضياع ونحوه فدفع الغاصب القيمة الى المالك المغصوب ملكها ولكن الظاهر انه ملك متزلزل
فانه متى تمكن من الدفع يجب دفعها اليه فيوصل حقه اليه اذا دفع فيرجع فالدفع كأنه للحيلولة ولم يملك الغاصب المغصوب وعليه اجرة المغصوب لما لكه
من حين الغصب الذي له منفعة واجرة الى حين اخذ البدل اي القيمة دليل ملكية القيمة انه عوض ماله الواجب عوضه فدفع على انه عوض
فيملك كسائر الاعواض ودليل كونه متزلزلا انه قد يرجع الى مالكه الغاصب فلا يكون ملكا مستقرا لازما ودليل وجوب رد العين المغصوبة ممن تمكن منه
انه عين مضمون يجب دفعه كلما امكن ودفع العوض عند التعذر لا ينافي ذلك فانه متزلزل وعوض الحيلولة ويمكن عدم ملك المالك له وكونه للحيلولة
فقط فينتفع به الى ان تحصل العين ويكون النماء للغاصب ولا يحصل كثير نفع للمالك ولكن ينبغي كون الاجرة من حين الغصب الى حين وصول المغصوب
الاصالة الى المالك فتأمل واما دليل عدم ملكية الغاصب للعين المغصوبة فهو الاصل على ملك مالكه ودخوله في ملك غيره خصوصا الغاصب واذا تمكن من دفع العين
ودفعه يجب على المالك دفع ما اخذه من القيمة للحيلولة لا نماء القيمة ولا الاجرة التي اخذها وهو المراد بقوله ما غرمه **قوله** ويضمن التالف
من الخفين اه يعني اذا غصب شخص خفين معا وتلف احدهما يجب عليه قيمة التالف وهو قيمته اذا قوما معا وحصته من قيمة المجموع ورد الفرد الآخر مع ارش
نقصه وهو التفاوت ما بين قيمته من مجموع القيمة لهما معا وحدة واما لو غصب واحدة فهو يضمن قيمته من قيمتهما معا كما هو ظاهر المتن ويحتمل هنا ارش نقص
قيمة الاخرى فانه سبب بل مباشر لذلك النقص كمن غصبه الاخرى كما في تلف الشاة ونحوه فتأمل **قوله** ولو اطعمها المالك اه يعني لو اطعم
الغاصب ما غصبه المالك جاهلا بانه له او اباحه في ذبح شاته المغصوبة لم يزل الضمان عن الغاصب ولم يخرج بل هو ضامن يجب عليه ما كان يجب قبل الاطعام
والاباحة دليله انه كان ضامنا والاصل بقاؤه حتى يعلم خروجه عنه وهو غير معلوم بما فعل اذ قد يقول اني لو علمت انه مالي ما اكلت اكله بل
ابقيه او اخذ ثمنه واصرفه على عيالي اذا احتاج مثلا خصوصا اذا كان طعاما ذا قيمة كثيرة وكذا في ذبح الشاة وهذا لو اباحه لغير المالك الجاهل فلا
يضمن الجاهل على تقدير ضمانه يرجع على الغاصب الغار وبالجملة السبب الذي هو الغار مقدم فهو ضامن قلنا من عدم ضمان الجاهل ووجه
وقوعه على الآكل العالم ثم رجوع الغاصب اليه فان المال تلف عنده وهو المباشر والغاصب سبب وقد ثبت تقديمه بالاجماع المنقول سابقا وبالعقل
**قوله** ولو انزى اه اي لو انزى الغاصب الفحل المغصوب فالولد الحاصل لمالكها لان الولد جزء منها ونماؤها ولم يعلم كون جزء من الفحل فيه ولجد
الولد فتأمل وهو ضامن للفحل وما معه واجرته ان كان ذا اجرة لما مر في مطلق المغصوب ومنه اجرة الضراب ان كان له اجرة عادة وله ايضا ارش نقص لو
حصل عنده ولا يتداخل الارش والاجرة وان كان في لزوم الارش نقص حصل بالاستعمال الذي اخذ اجرته فلا يقال انه يلزم الاجرة فقط لانه حدث
بسبب الاستعمال موجب للنقص فكأنه انما حدث النقص وهذا فيما كان النقص لازما للاستعمال واضح واذا وقع في الاجرة النقص يقع اجرة مثل هذا
الاستعمال الموجب للنقص كذا يكون كذا لا يبعد التداخل بسبب العلم هو ان الاستعمال وفوت المنفعة المضمونة سبب للضمان والنقص سبب آخر والاصل
عدم التداخل ويحتمل ارجاع ضميره بقاؤه الى الفحل والى المغصوب مط فتأمل **قوله** يضمن نقص الزيت والعصير لو اي لو اغلا الزيت والعصير المغصوبين
بل وكذا غليا بنفسهما فنقصا يضمن الغاصب النقص فيهما لانه جزء من عين مضمونة كما في سائر النقصانات المضمونة ونقل عن الشيخ قولا في العصير بعدم ضمان
نقيصته لانه نافر اجزاء مائية لا قيمة له ولهذا لا يتغير طعمه وحلاوته وتزيد قيمته بخلاف الخيار فان الغايب اجزاءه معينة بالغليان كنقصه بالاشتعال وكانه
لذلك ما نقل الخلاف فيه فقوله على راي انما يكون في العصير فقط ووجهه مط ما تقدم وكونه ماء لا قيمة له غير ظ ولا ينافيه زيادة قيمة الباقي الحلاوة فانها زيادة
في مال المغصوب ولو كان بفعل الغاصب شيء للمالك فتأمل **قوله** ولو زادت بفعل الغاصب اثر اه يعني لو زادت العين المغصوبة اثرا اي وصفا الحرارة

منه حكم الجناية

بيان تحقيقه كما استخرج

منه رحمه

فيكون مضمونا

عزني

فلو صبغ فله قلع صبغه ويضمن النقص ولو امتنع الزم المالك ولو اتفقا علی التبقية بيع الثوب فللمالك قيمته ثوبه كذا ولو مزجه بالمثل تشاركا وكذا بالاجود على رأى وبالاردی او بغير الجنس يضمن المثل والنماء المتجدد مضمون كالاصل وان كان منفعة ولو سمن فزادت قيمته ثم هزل فنقصت ضمن الغاصب فان عاد السمن والقيمة فلا ضمان ولو عاد غير السمن لم يجبر الهزال ولو علمه صنعة فزادت قيمته ثم نسيها ضمن النقص ولو زاد ما لم يرتد به القيمة فلا شيء في تلفه وعليه عشر قيمة المملوكة البكر ونصف عشر الثيب ان وطاها جاهلة او مكرهة ولو طاوعته عالمة فلا شيء على راي الا ارش البكارة

عين مثل الصبغ فانه للغاصب ولو كانت تلك الزيادة بفعل الغاصب تتبع العين اي هي ايضا مضمونة كالاصل مضافا بمنزلة جزء عين موجود في المغصوبة حين غصبها كالتعليم صنعة او نسج غزله وخياطة ثوبه فلو نقصت تلك الزيادة بعد ان وجدت كان نسي العبد الصنعة التي تعلم العبد الغاصب يكون ضامنا له وجهه انه بعد وجودها في العين صارت ملكا للمالك وجزء المملوكة من غير عوض له للغاصب المكلف بفعله بغير عوض لو تلف فيضمن كالاصل والاجزاء السابقة والاوصاف السالفة كالكبر وزيادة الاجزاء بعد التنقيص عنده فتامل **قوله** فلو صبغ فله قلع صبغه اشارة الى كون الزيادة عينا من الغاصب ومثله لو كان من غيره ايضا فلو غصب ثوبا وصبغه بصبيغة فالثوب للمالك والصبغ للغاصب لانه عين ماله لم يصر ملك المغصوب منه بسبب ضمه الى مال المغصوب فله قلع صبغه ان امكن ولكن يضمن النقص الذي يحصل بالقلع مع امكان ان يكون للمالك منعه فانه يصير تصرفا في ملكه بالتضييع التبعيض مع ان سببه ما فيه فعله المنهي عنه فكانه ضيع ماله خصوصا اذا لم يكن له بعد القلع قيمة او يكون سببا ثم نقصه وسا ويا او نقص فلا فائدة في القلع ومع عدم زيادة شيء في قيمة العين بل نقصه فتامل واما اذا الزم بالقلع فيجوز قلعه مطلقا ولزم نقصه وان كان الثمن معتزا يدا او بدله الغاصب نقصه وتعليمه على انه قد يمكن احتمال العدم هنا ايضا فتامل ولو تراضيا بشيء فلا شك في جوازه فلو اتفقا على التبقية وبيع الثوب فللمالك قيمة ثوبه كما خاليا عن ذلك الوصف لانه مضمون على الغاصب قيمته ولان الرضا بالاتفاق والبيع لا يوجب نقص شيء فان حصل له ايضا قيمة صبغه فلا كلام وان حصل ربح قسم بينهما بالنسبة ويحتمل التخصيص بالمالك ايضا فتامل هذا ان لم يعلم واما ان علم سبب الزيادة فيعمل به وان نقص فالنقص على الغاصب بل يمكن ان لو بيع باقل من الخال عن الوصف فهو ايضا لان النقص بفعله فتامل **قوله** ولو مزجه بالمثل تشاركا يعني اذا امتزج الغاصب مال المغصوب ومزج بغير اختياره بمثله فهما شريكان في الممزوج بنسبة مالهما فيه وهو ظ وقال المص وكذا اذا امتزج بالاجود لان عين ماله موجودة فيه وزاد وصفا بيد فهو له كتعليم الصنعة والظ ان لا كلام فيه ان رضي الغاصب والراي الاخر هو التخيير للغاصب بين دفع عوض من العين والقيمة انه معلوم وجوب عين او جوز للمالك والتكليف بالعين مع ذلك تكليف بما فيه ضرر منفي فكانه اتلف العين فيضمن القيمة او المثل وللمسئلة لا تخ عن اشكال ويرجح الاول انه بفعل الغاصب وعنده فانه غصبه فادخل الضرر على نفسه ولا يعقل الحكم بكون عين مال المغصوب للغاصب لحصول نقص عليه بفعله فتامل **قوله** ولو مزج بالاردی او بغير الجنس يضمن المثل لانه اتلفه فيضمن المثل او القيمة كسائر المتلفات ويحتمل الاول تخيير المالك بين اخذ العين مع الارش وبين تضمين المثل كذا في حاشية ع ل ينبغي المثل او القيمة مع العدم وايضا فيه انه يلزم الربا ان كان ربويا وهو عام عنده وعند الاكثر فتامل ويحتمل على مذهب المص ويحتمل في الاخير الشركة لوجود العين مع مال الغير واستشكله في غد **قوله** والنماء المتجدد الخ وجهه قد مر مرارا فالسمن الزايد عنده مضمون ان كان له قيمة كالموجود في الاصل فان هزل ثم سمن الى ذلك الحد الذي كان بعد الغصب قال المص فلا ضمان فيجبر هذا السمن بالسمن الذي فات فلا ضمان لانه بمنزلة تسليم العين المسمى واعطاء الجزء الناقص وقيل يضمن ايضا ولا يجبر لان الغاصب كان ضامنا له ولا دليل على سقوطه الا وجود هذا الثاني ولا يستلزم السقوط لان كل سمن اذا وجد فهو مضمون على حدة فالذي فات مضمون وكذا الموجود فانه بمنزلة صفتين متغايرتين لا يجبر احدهما الاخر كما اشار اليه بقوله ولو عاد غير السمن لم يجبر الهزال اي لو سمن ثم هزل ثم حصل وصف اخر غير السمن لا يجبر ذلك بل يضمن لك وهذا ايضا ظ وكذا السمن وذلك لا يخ عن بعد لان الاصل عدم الضمان وليس معلوم دليل في مثله سوى ما ذكره وليس بدليل موجب ولا اجماع الا في المتغيرين ان كان فلا يبعد ما ذكره المص عملا بالاصل وعدم العلم بالدليل والفرق هو الاتحاد والاختلاف خصوصا اذا كان السمن الثاني بحيث لو لم يزل السمن الاول لم يحصل هذا نعم لو قيل ان كان هذا انقص من ذلك وانه لو عد تجددا يضمن لكان السمن كثيرا زيد القيمة فيضمن فلم يكن بعيدا ولكن العلم بذلك مشكل مع تساوي السمنين قيمة كما هو المفروض اذ الظ ان الكلام في سمن يساوي ذلك هل يجبر الهزال لاكله اذ كل بحيث لا يجتمع معه فتامل وكذا الكلام في الصنعة ونسيانها والظ انه على تقدير النسيان والعود يعتبر لا يضمن على تقدير حصول احدهما فتامل معلوم ان الضمان لصنعة لم تكن موجبا لزيادة القيمة اذ لا قيمة له فلا معنى لضمانه كالتلف وليس باتلاف المال فلا بد من كونه سببا لقيمته فيمة فلا يضمن ما يعود القيمة ولا القيمة بدون شيء **قوله** وعليه عشر قيمة المملوكة البكر ونصف عشر الثيب لو وطئها جاهلة او مكرهة ولو طاوعته عالمة فلا شيء على رای الا ارش البكارة يعني لو وطئ الغاصب الجارية للمغصوبة جاهلة سواء كان عالما او جاهلا عليه مع ما يلزم الغاصب عشر قيمتها ان كانت بكرا او نصف عشرها ان كانت ثيبا كان دليله الجمع بين الروايات الدالة على ان من اشترى جارية فوجد بها حملا موجبا للرد بعد الوطي يردها بالعيب ويرد معها نصف عشر قيمتها مثل ما روى ابن سنان في الصحيح قال سالنا با عبد الله ع عن رجل اشترى جارية لم يعلم بحبلها فوطئها قال يردها على الذي ابتاعها منه ويرد عليه نصف عشر قيمتها لنكاحه اياها وقد قال ع لا ترد التي ليست بحبلى اذا وطئها صاحبها ويوضع عنه من ثمنها بقدر ان كان فيها وشبهها كثيرة في الصحيح عن جميل بن صالح عن عبد الملك بن عمرو هي عشر قيمتها قال في التهذيب يحتمل ان يكون غلطا من الناسخ بان يكون نصف عشر ثمنها فحذف نصف غلطا ويؤيده ما تقدم عنه نصف العشر ولو كانت هذه الرواية مضبوطا وحملها على من يطأ الجارية مع العلم بانها حبلى فح يلزمه عشر قيمتها عقوبة وانما يلزم النصف مع الجهل ولعل المص وغيره يقول بمثل ما مر في المتن من التفصيل بالبكر والثيب جمعا بين الروايتين بحمل العشر على البكر ونصفه على الثيب ويؤيده ما قال في يعد نقل حسنة عبد الملك بن عمر وفي رواية اخرى ان كانت بكرا فعشر ثمنها وان كانت ثيبا فنصف عشر ثمنها وانت تعلم ضعف هذا الدليل لانه قياس مع استنباط العلة لعدم دليل عليه مع ما في اصله اذ روايات التفصيل غير ظ المتن والسند بل اشار اليه فيما نقلناه والروايات الدالة على انه يرد نصف العشر كثيرة وحمل الاخر ايضا ممكن ولهذا حمل عليه الشيخ فلا يتعين ما ذكره واصل براءة الذمة مؤيد فيها فالقول بمهر المثل هنا كما قال ونقل عن الشيخ وابن ادريس ورد في عد بينه وبين ما هنا وقال على الخلاف ولكن مع حملهما معا بتحريم الوطي فتامل ونقل في شرح عد الخلاف في ارش البكارة فقيل يرد معه انقلع واختاره وقوله فقواه في كره لان الوطي سينفاد حنفية

ومع جهلهما بالتحريم يتحرر الولد وعليه قيمته يوم سقط حيا وارش نقص الولادة والعقر ولو سقط ميتا فعليه الارش وان لم يكن بجناية على راى ولو بجناية اجنبى ضمن الضارب دية جنين حر للغاصب وضمن الغاصب للمالك دية جنين امة ولو كانا عالمين بالتحريم حدا والولد رق للمولى ولو سقط بجناية اجنبى فعليه دية جنين امة للمولى ولو صار العصير خمرا ثم خلا عاد ملك المالك وعلى الغاصب الارش لو نقص ولو غصب ارضا فغرسها فالغرس له وعليه الاجرة والقلع والحفر وارش النقص وطم الحفر
ولو جنى المغصوب فقتل ضمن الغاصب ولو طلب الدية ضمن الغاصب الاقل من قيمته وارش الجناية ولو نقل المغصوب عن بلد الغصب اعاده والقول قول الغاصب مع يمينه فى التلف والقيمة على راى وعدم استمالة على صفة تزيد بها القيمة كتعليم الصنعة وثوب العبد وخاتمه والقول م

البضع وازالة البكارة جناية فلا يدخل حكم احديهما فى الاخر ولو لاحظنا فى مهر المثل كونها بكرا فذلك لان وطى البكر خلاف وطى الثيب فى الحقيقة ذلك ملحوظ باعتبار الوطى لا باعتبار الجناية ويمكن ان يؤيده بما سبق من ان الغصب فى خف لجزء الدابة ونقص ما حصل ان كان فى الاستعمال الذى اخذ اجرته ونقل عن التحرير والشهيد الاكتفاء بمهر المثل المذكور هنا والاصل دليله وظاهر الروايات التى هى دليله كذا دليل ايجاب مهر المثل وهو ان كل وطى موجب لذلك وانه عوض المنفعة حيث ما اوجبتها والسكوت فى معرض البيان دليل الحصر وهو فى الروايات اظهر والظاهر ان المهر لا بد ان يلاحظ فى البكارة فيوخذ المهر المقرر لها فمعناه ان الدخول الموجب لازالة البكارة فى مثل هذه الجارية كذا وكذا فيمنع اخذ شئ اخر لمحض الازالة لانها نقص لانه دخل فى الاول وليس التفاوت بين الوطيين بمحض انه دخول بالبكر بل منظور معتبر فيه فوات بكارتها واذا اخذها اخر لم يحصل لها الا مهر قليل لفوات تلك البكارة فكانه اليه نظر حيث قال لان البكارة ملحوظة على تقدير وجوب المهر والعشر فتامل والاصل دليل قوى يحتاج الخروج عنه الى دليل قوى فاخذ الارش ايضا مع العشر ونصفه بالدليل المتقدم وكذا بدليل مهر المثل بعيد فتامل ثم ان خلا عنه عالمة بذلك مبعاة وما ذكره من ان لا مهر لبغى يدل على عدم المهر هنا وكانه ثابت بالتواتر وصحيح مقبول عندهم باجماع ونحوه فتامل فى الشك فى ذلك وان ذلك انما يكون فيمن يكون المهر لها وهنا المهر انما هو للمالك يدل على ثبوته واليه اشار بقوله على راى والظاهر على تقدير ثبوت الرواية وقبولها ينبغى الاول لعمومها وعدم الفرق بين الامة والحرة وكون المهر لها وليس لولاها الا ان المراد بالمهر المنفى المهر الذى ثبت بواسطة وطيها لا المهر الذى يكون ملكا ويستحقه هو على الظاهر المتبادر فتامل وح الظاهر ان لها ارش البكارة لانه نقص له عوض فيجب على المتلف عوضها وهو ظ وليس بسبب الوطى لو كانت فاعلة عنده لكان ذلك لازما عليها ايضا بسبب جهلها بالتحريم **قوله** ومع جهلهما اه قال بان يكونا قريبا العهد الى الاسلام اما بسبب تحرير الولد فلانه ولد شبهة من حر ولا فرض ان الوطى حر فيكون حرا ولا دخل لحمل الامة فيه وسواء كان سبب الشبهة عقد او انه يكفى الرضا ونحو ذلك واما وجوب قيمة الولد على الاب فلانه نماء ملك المالك فيكون له ولما لم يمكن اخذه للحرية لزم قيمته كانه اتلفه ولعله لا خلاف فيه مع وجود الروايات فى مثل ذلك واما كون قيمته يوم سقوطه حيا لانه ح ملك المغصوب منه ويستحق قيمته لا قبله ولا بعده واما وجه ارش نقص الولادة ان كان فلما تقدم من ضمان الغاصب كل نقص وهو ظ واما دليل لزوم العقر اى عوض البضع فى الوطى فهو ما تقدم ويجئ الاحتمال ان الظ انه هو المسمى ان كان بعقد يمكن صحته لانه دخل على انه لا يلزمه الا المسمى والا فالظ هو مهر المثل فتامل وزيادة ارش البكارة ان كانت كما تقدم **قوله** ولو سقط ميتا فعليه الارش وان لم يكن بجنايته يعنى لو سقط الولد ميتا على اى وجه كان بامه او بجناية الغاصب لا بجناية الاجنبى فعليه قيمة الولد هو المراد بالارش وهو هنا قيمة جنين الامة وجهه الظ والمتبادر انه كان حيا فلم يحمل البدل الا معه فتامل هذا فيما اذا لم يكن بجناية اما اذا كان معه موته الضرر السقوط بعد يدل على كون الموت بسببه وفيه ايضا تامل لان التضمين بمثل هذه القرائن مشكل ولكن الظ من كلامهم عدم الاشكال فى وجوب دية جنين على من سقط بجنايته ولد ميتا وهذا يقولون هنا ايضا ولو سقط بجناية اجنبى ضمن الضارب دية جنين حر للغاصب وضمن الغاصب للمالك دية جنين الامة والفرق بانه لما اخذ دية جنين حر فلا بد ان يعطى جنين الامة ويضمن بخلاف الاول لا معنى له لان المراد ان هذا يدل على انهم لا يعتبرون فى مثل هذا الحكم الاصل وعدم تحقق الحياة ثم الموت بالجناية القريبة وذلك مسلم وهو ظ ومعلوم لزوم الارش نقص الولادة على تقدير سقوطه ميتا ايضا وهو ظ لا يحتاج الى القول ولا يمكن حمل الارش عليه لعدم الخلاف فى ذلك ولو حمل على انه عليه نقص الولادة فقط دون قيمة الولد على راى فهو بعيد لفظا ومعنى والاول ظ خصوصا مع قوله وان لم يكن بجنايته فانه يصير قيدا للنقص لا للعدل لزوم قيمة الولد على الراى وهو ظ واما الثانى فلما تقدم من ضعف القول بعدم ضمان قيمة الولد مع القول بتضمين الاجنبى له والغاصب للمالك قيمة الجنين صح به بعيد فتامل **قوله** ولو كانا عالمين بالتحريم حدا اه وجه الحد واضح فيحد الحر حده والامة حدها والولد رق للمولى لما ثبت ان ولد الزانى بامة الغير رق كان دليله اجماع او رواية وسيجئ ولو كان احدهما عالما حد خاصة ولو كان العالم الغاصب الظ الولد رق ايضا لما مر وعدم امكان كونه حرا واما بعد للامة ضامنا فلرجوع اليه ايضا وهو يرجع الى الجانى كما سبق فى الايدى المتعاقبة والظ انه كان بجنايته فكذلك يضمن دية جنين الامة لما تقدم من علمهم بالقرينة كما فى الاجنبى فانه يشعر بعدم الضمان لو كان هو الجانى فيدل على الفرق فهو مؤيد للحمل على النقص فتامل **قوله** ولو صار العصير خمرا يعنى لو غصب شخص عصيرا وصار بيد الغاصب خمرا فهو ضامن للعصير فانه اتلفه ولو صار بعد ذلك خلا صار ملكا للمالك كما كان حين كونه عصيرا وكان الخروج كان منزلا لا غير متغير كما كان فى يده وح لو كان تفاوت ما بين قيمته عصيرا وخمرا يضمن التفاوت والا يدفع الخل ولا ضمان عليه الينا بقوله وعلى الغاصب الارش **قوله** ولو غصب ارضا اه وجه ان الغرس للغارس الغاصب انه ملكه وما يخرج عنه فى ارض الغير وهو ظ وطم الحفر وارش النقص لو حصل لما تقدم **قوله** ولو جنى المغصوب اه اى لو جنى الادمى المملوك المغصوب وقتل بجنايته ضمن الغاصب قيمته كما لو مات عنده بافة وهو من لوازم الغصبية ولو لم يقتل بل اخذت الدية ضمن بيده الغاصب اقل الامرين من قيمة المغصوب وارش جنايته اى قيمة المقتول وما دفع لانه ليس بضامن اكثر من قيمته من ضمنه فاته ليس باكثر من انه قتله فلو كانت جنايته اكثر بان تكون قيمة مقتوله وما دفع المالك اكثر من قيمته والظ انه كذلك ولو دفع ما يوجب الدية وح كون الارش اكثر من قيمته فامل اذ لو جنى عبد اكثر من قيمته وما دفع بدل ارش الجناية لكان ظهر المراد فتامل **قوله** ولو نقل المغصوب اه وجه اعادة الغاصب المغصوب الى بلد الغصب لو اراد المالك الظ فان فعله الغصب موجب لذلك **قوله** والقول قول الغاصب اه وجه كون القول قول الغاصب فى التلف مع كونه غاصبا غير امين انه بيده فهو بمنزلة الامين والمالك وانه قد يكون صادقا فتنقضى بالبينة فتكليفه تكليف بالمحال وايضا لو لم يقبل منه ما يمكن

الزامه

(في الحاشية:) طرح
وطم الحفر وارش النقص
سواء كان منه
الجاهلة وان سقط الولد المحكوم بكونه رقا للمولى ميتا بجناية جانٍ فعلى الجانى قيمة جنين الامة للمولى ويحتمل كون الاب ضامنا صح
المالك
فكانه

وقول المالك في التلف وفي رد العبد بعد موته ولو باع حال الغصب ثم انتقل اليه بالشراء وصدقه المشتري لم يصح البيع ولم يبطل على الثاني ولو ادخلت الدابة راسها
في قدر او دخلت دار غير المالك ولم تخرج الا بالهدم او الكسر فان فرط احدهما ضمن وان انتفى التفريط ضمن صاحب الدابة كتاب العطايا وفيه مقاصد الاول الهبة ولا بد فيها من ايجاب
مثل وهبتك وملكتك وكل لفظ يقصد به التمليك وقبول صادر عن اهله وشرطها القبض باذن الواهب فلو مات احدهما قبله بطلت ويكفي القبض الثاني وقبض الاب
والجد عن الطفل ويسقط لو وهبها اياه ويعين للموهوب ان كان مشاعا ولو وهب الدين لمن عليه فهو ابراء ولا يفتقر الى القبول ولو وهب لغيره لم تصح ومع القبض لا يصح الرجوع

الزامه بالعين فانه يقول بالعدم فكيف يفعل به ويلزم حبسه الى ان يموت وانه ضرر عاجل غير معلوم استلزامه للمطلوب ولا استحقاقه للعقوبة فتامل وقد لا يكلف بالبدل فياخذ المالك بدله وان قال بعدم تلف العين لانه يجوز اخذه للحيلولة ولا يخفى انه لم يرد بعض دليل قبول قوله من لزوم الحبس الدائم وهو في صورة البينة بانه قد يكون صادقا والبينة كاذبة فهو ظ وايض قوله مع اليمين في القيمة على راى لانه غارم ولان المالك مدع والاصل عدم الزيادة ووجه الاخر انه غاصب خائن يوخذ باشق الاحوال فيه ما مر من كونه غاصبا فان الغاصب محرم ظلمه فتامل ولكن قوله ليس قوله مستندا بما اذا لم يدع بنفسه الموجل دينا في صحيحة عبد الله وح يمكن الرجوع الى ما ينبغي ان يكون قيمة للاصل مع يمين الغاصب ان لا يسوى باكثر منه وكذا القول قوله في عدم وجود صفة مع المغصوب موجبة لزيادة القيمة لما تقدم ولعله لا خلاف هنا لعدم افادة الوصف بخلاف القيمة فتامل وكذا القول قوله في الثبوت والحاكم هذا واضح لو لم يكن عليه بل لو كان منسوبا اليه وانما اذا كان ملبوسا وظ المتون انه المراد وفيه تامل لما مر لسبق العبد الغصبية لكونه للمالك لانه بيد المالك لانه قابل للتملك والحفظ فهو بمنزلة الوكيل بخلاف ما على دابته فانه ليس للدابة وهذا قد مضى وكانه يرجح الاول بالاصل وعدم ثبوت كون يد المملوك يد المالك ولو كان انسانا للاصل وعدم الدليل وكونه وكيلا معلوم البطلان وقياسه عليه كك وبالجملة اذا العبد وما في يده تحت تصرف الغاصب واذا ثبت غصبية العبد لا يقتضي خروج ما عليه وتجب يد الغاصب عن يده وملكه وصيرورته غصبا فان من يدعي ذلك فعليه الدليل لاصل العدم والحكم بالاستصحاب **قوله** وقول المالك التاه وجه كون القول قول المالك في كونه سالما عن العيب والمرض ان الاصل والظ والشايع في الادمي سلامته عن هذه الامور مثل العمى والعرج انهما امر عارض والاصل عدمه فالغاصب هو المدعي والمالك هو المنكر فيكون القول قوله في ان الرد كان بعد الموت وبقاء الاصل عدم العين مثلا فكانه لذلك تردد في عدمه وان جزم بعد ذلك فتامل ولكن القول قوله في ان الرد بعد الموت اذا الاصل بقاؤه عنده وعدم الرد الا في وقت ثبت ذلك باقراره او البينة فيسلمه اليه قبله وبدونه دعوى يحتاج الى البينة فالقول قول المنكر وايض فان ثبت كونه عنده حيا فلا بد له من اثبات رده اليه فهو مدع وصاحبه منكر فبعد ان يبقى الاصل بقاء الحيوان الى حين تحققه فقبله يحكم بحياته وهو يسلم اليه او يمنع ذلك لما تقدم ولانه كان ضامنا والاصل بقاؤه حتى يعلم الخروج والاصل بقاء الحيوان مسلم و انما يثبت المط لو ثبت هو له ومثله كك والظ عدم الفرق بين ان يكون ما ينفعه في وقت الاخذ والتسليم وعدمه لما تقدم ويمكن التردد هنا ايضا مثل ما تقدم في العيب فتامل **قوله** ولو باع اه اي لو باع الغاصب المغصوب حال كونه مغصوبا عنده ثم انتقل اليه بالميراث ونحوه وطالب الغاصب المشتري بالمبيع لعدم صحة البيع يدعي ان المال مغصوبا باقيا على ملك المغصوب منه فالمبيع لم ينتقل اليه فلا مانع وهو ظ لان البيع بحسب الظ اعم من ان يكون ملكه اولا وهو لا يدل على كونه ملكه حتى لا يمكنه دعوى غيره نعم ايض مطالبته بالثمن ولو ادعى الغاصب الغصب حين البيع وانكر المشتري سمعت دعوى الغا اذ البيع ليس صريحا في الملك نعم ظ في كونه ماذونا له بل انه ملكه حتى لا يمكنه دعوى غيره نعم ايض مطالبته بالثمن ولو ادعى الغاصب الغصب انه البيع ليس صريحا في الملك نعم ظ في كونه ماذونا له بل انه ملكه فما لم يقم بينة بانه غير مغصوب فالاحتمال موجود مع بينة فلا مانع من سماع دعواه مع البينة نعم لو اقر بانه ماله واشهد البينة بذلك فلا تسمع دعواه ولا بينة للتنافي مع امكان السماع اذا ادعى الغلط والنسيان وهو بعيد جدا ومع البينة يمكن السماع ويتعارضان والظ انه بعيد للرجحان بالظ والبيع فتامل **قوله** ولو ادخلت الدابة راسها في قدر الغير اه هذا من احكام ما لو دخلت الدابة راسها في قدر الغير والفرض انه لا يمكن اخراجها الا بكسر القدر او دخلت دار الغير ولم يمكن اخراجها الا بهدم بعض الدار ففي قوله او الكسر لف ونشر غير مرتب فان فرط احدهما بان وضع صاحب القدر قدره في الطريق فادخلت الدابة راسها فيه قبل ان يمر في طرفيها او كان القدر في البيت وترك المالك حفظ الدابة حتى دخلت الدار فادخلت راسها فيه فالضمان على المفرط وكذا في الدار فان كانت الدابة منتشرة وقصر المالك في حفظها او دخلت الدار فهو ضامن ان فرط مالك الدار بان ادخلها في الدار بسبب نفسه فهو الضامن وان انتفى التفريط وصاحب الدابة بالمعنى الذي تقدم وكذا لا ضمان لو كان كلاهما مفرطين وجه الكل ظ **قوله** الاول في الهبة اعلم ان الظ ان الهبة لها اطلاقان عام وخاص مثل الضمان الاول هو العطية المنجزة الغير المعوض عنها تسويغ عموم التصرفات هكذا مفهوم من كره وفائدة القيود ظ والثاني ما تقدم تقييده بعدم حمل الموهوب من مكان الى الموهوب له اعطاء ما له وتوقيرا ولم يكن فيه التقرب الى الله تعالى معا للمحتاج فان كان قيد الاول فهو هدية هكذا يفهم من كره ويمكن ان يقال ينبغي ان يقيد بعدم اعتبار بعضهم للموهوب قيد به فقط فهو هدية اذ قد توجد الهدية من غير نقل عند الاصحاب بخلاف بعض العامة قال في كره واختلف اصحاب الشافعي في انه هل يعتبر في حد الهدية ان يكون بين المهدي والمهدى اليه رسول ويتوسط على وجهين فيما لو حلف ان لا يهدي اليه فوهب منه خاتما وشبهه يدا بيد هل يحنث المشهور عندهم ان لا يعتبر مع انه ينتظم ان يقال لمن حضر عنده هذه هدية اهديتها اليك مع انتفاء الرسول والمتوسط فيه والظ انه لا حمل هنا وانه يقول بوجود الهدية ح وهو ظ ففي كره ما صار الهبة من الهدية بالنقل والتحويل من موضع الى موضع ومنه اهداء العرائس الى الحرم ولهذا لا يدخل لفظ الهدية في العقار وما اشبهها من الامور الممتنع نقلها فلا يقال اهدى اليه دارا ولا عقارا ولا ارضا وانما يقال وهبه ارضا وعقارا او دارا ولا يدخل ايض في المنقولات وصاحب هذا الاعتبار اعم من الهدية والصدقة فان كل هدية وصدقة هبة ولا ينعكس ولهذا لو حلف ان لا يهب فتصدق حنث وفي العكس لا يحنث محل التامل اذ ظ اعتبار النقل في الهدية جزما فلا يكون ايض هدية الخاتم ايض هدية وايض لعل حنثه قبل قبوله والصدقة شيئا وما يعتبر في الصدقة فتامل فان قيل بالثاني فهو صدقة وينبغي ان لا يقيد بكون المتصدق عليه فقيرا لجواز التصدق على غير المحتاج والى الفضل وهو ظ ومنصوص بين المعنيين عموم وخصوص مطلق وكذا بين المعنى الاول والهدية والصدقة فلو حلف على الخاص لم يبر بكل فرد من العام بل في الخاص بخلاف العكس وهو ظ وبين المعنى الثاني وبين كل واحد من الهدية والصدقة وكذا بينهما تباين ولكن النسبة بينهما غير صريح ويحتمل العموم من وجه ويجي

بالهدم

ضمان

ظ م

فلو حلفا ونذر احدهما لم يبر ابا الآخر وهو ايضا ظ فمعنى قوله في فكره لم آه يريد به المعنى الاول وان كانت عبارته لا تخلو عن شيء فارجع فتامل ثم قال وقد ورد
في الكتاب العزيز والسنة والاحاديث ما يدل على استحباب الثلثة والترغيب فيها ذكر آية التحية وقال قيل المراد منه الهدية وفيه بعد لان التفسير المشهور
السلم وبهذا استدل على وجوب رده بالحسن او المثل كما هو مذكور في التفاسير وايضا يبعد حمل قوله او ردوها الهبة على رد المثل وايضا ظاهرها ح وجوب
رد الهبة وحمل الامر على الاستحباب مجاز ثم ان المتعارف وفيها ايضا تامل انما يظهر بعد كونه برا وايضا ظاهرها انه كل من فعل برا فعلها او نوه فيه لا انه فعل
البر ثم ذكر ان البر نعم ورود الايات الدالة على الانفاق والتصدق كثير جدا وانه مجمع عليه فدليله كتاب وسنة واجماع ويظهر ان الهبة المفروضة بالقربة
على الوجه المعتبر فيها انما موجبة للثواب بحيث قالوا باستحبابها ووجود الادلة عليه من الكتاب والسنة والاجماع مع تقسيمهما بعد اعتبار القربة
حيث اعتبر في التصدق مع كونه اخص او مباينا لها فعلم عدم احتياجها الى النية ويؤيده حصوله بالنكاح ورد الوديعة وغير ذلك مع كونه متابا نه للكافر ونيته
اما واجب او مستحب وكلاهما موجب له وظ عدم اعتبار الشرط في العبادات ويؤيده ايضا جعلهم اياهما من اقسام العقود دون العبادات وبالجملة حصول
النية المعتبرة عندهم في العبادات الا انها وهذا يدل على عدم الاعتداد بالنية على الوجه المذكور هنا كما مر وح لا يدل من اعتبارها في الجملة
هو كونه فاعلا لما امر الله به واداء واجبا او مرغوبا به لا للرياء ونحوه ويكفي حصول ذلك في الجملة وان لم يكن حال الفعل مخطورا بالبال ولهذا يصح
السلم ورده وتسمية العاطس وقضاء الحوائج وادخال السرور وغيرها لا يحصى على المؤمن والنصائح وغير ذلك من الاطعام والثاني يحصل
بها الثواب العظيم من غير شرطية النية على ما ذكروه على الظ وبالجملة هذا ظني ولم يغن من الجوع ثم ذكر اخبار الكثيرة من العامة والخاصة الدالة
على الهدية مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لان اهدي الى اخ المسلم هدية لتنفعه احب الي من ان اتصدق بمثلها هذه تدل على مغايرة الهدية للتصدق
وكونها افضل منه ومن طريق العامة قال عليه السلم تهادوا فان الهدية تذهب الضغاير ويدل على استحباب الهدية الى بضاعته ويجوز له القبول و
التصرف فيه ومن طريق الخاصة عن الص تهادوا تحابوا وعن رسول الله ص انه قال لو دعيت الى كراع لاجبت ولو اهدي الي كراع لقبلت وهما
من طريق العامة ويدل على استحباب قبولها ويدل عليه غيرها وقال ع عد من لا يعودك واهد الى من لا يهدي لك وهذه تدل على كمال الاعتبار في
استحباب الملايمة وحسن الخلق وقال الص الهدية ثلثة هدية مكافاة وهدية مصانعة وهدية لله عز وجل وهذه تدل على عدم التقرب في الهدية مط
ولا منافاة بينهما وبين التصدق وهذا ما اعتبر عدم هدية احدهما الى الاخر صريحا ويمكن المنافاة باعتبار التعظيم وعدمه فتامل ثم قال وقد اجمع المسلمون
كافة على استحبابها اي الثلثة على الظ ثم قال الهبة العقد المقتضي تمليك العين من غير عوض تمليكا منجزا مجردا عن القربة وهذا صريح فيما تقدم اي
الاستحباب مع عدم اعتبار النية فافهم ثم قال فقولنا العقد جنس بعيد شامل لجميع العقود وقولنا المقتضي تمليك العين يخرج منها الاجارة و
العارية فان الاجارة تقتضي تمليك المنافع لا تمليك العين والعارية تقتضي اباحة المنافع لا تمليكها وقوله من غير عوض يخرج عنه البيع فانه يقتضي
تمليك العين مع العوض ويريد ان العوض لا يكون لازما لا استفاء المعوض ليدخل في الهبة المعوض عنها والتنجيز لاتمام الحد والتجرد عن القربة لتخرج
الصدقة وانت تعلم انه يدل على كون الهبة لا بد ان تكون عقدا فلا بد له من ايجاب وقبول كما سيصرح وان ما ذكره يقتضي كون العقد اعم لا جنس
بعيد وان اخراج الصدقة مع جعلها قسما من الهبة فيما سبق غير مناسب فكانه يريد الاخص ولكن كان ينبغي اخراج الهدية ايض فكان الهبة اعم من الهدية
فلعل هذا معنى ثالث للهبة وان هذا هو الثاني وليس ما ذكرنا انه اطلاق خاص ثانيا ولا اطلاقا اذ ليس بصريح عدم كلامهم نعم كان يتراءى من ظ
كره وغيره والامر في ذلك هين ويحتمل ان يقال المنجزة لاخراج الوصية اذ قد يكون عقدا او يقال انها عقد فتامل واعلم ايضا ان الصدقة لها اطلاقا
عام وخاص والعام هو الاعطاء لله عز وجل فيدخل الزكوة الواجبة والمندوبة والوقف والابراء وغيرها فيها والخاصة هو الاعطاء المتبرع بها عن
غير نصا قال في س بل هي ايض عقد يقتضي ذلك بناء على تقسيم الهدية بالمعنى الاعم اليها مع كونها عقدا فلا بد ايض من ايجاب وقبول بناء على كونه داخلا
في جنس هذا التعريف وخارجا بالقيد الاخير ولكن الظ انها لا يشترط فيه الايجاب والقبول بل لا يحتاج الى لفظ ويكفي النية فانه عبادة وقربة كما في الزكوة
وغيرها بالجملة وان قيل باعتبارهما فيما لا يقول احد باعتبارهما في كل افرادها حتى الزكوة الواجبة والمستحبة نعم يعتبر في بعض افرادها مثل الوقف
فتامل ثم اعلم ان ظ كلامهم الاتفاق وعدم الخلاف في ان الهبة عقد لازم وانه لا بد فيها من ايجاب وقبول لفظيين عربيين وللمقارنة وساير ما
يشترط في العقود اللازمة قال في التذكرة الهبة عقد يفتقر الى الايجاب والقبول اللفظيين آه ثم قال الايجاب هنا كل لفظ يقصد به تمليك العين
بغير عوض ولفظ التصريح فيه وهبتك واهديت لك واعطيتك وهذا لا بد فيه من لفظ صريح ولا يكفي الكنايات فيه كالبيع بالاستيجاب والقبول
كل لفظ يدل على الرضا بالتمليك كقوله قبلت ورضيت وما شابهه ولا بد ان يكون العقد منجزا فلو علقه على شرط لم يصح كالبيع ولا بد ان
يكون القبول عقيب الايجاب فلا يجوز التاخير عنه بل يعتبر التواصل كما في البيع وليتم القبول جوابا لذلك الايجاب آه وقال في عد ولا بد فيه
من ايجاب وقبول اذ لا يكفي فيه المعاطاة والافعال الدالة على الايجاب نعم يباح التصرف والهدية كالهبة في الايجاب والقبول ولا يصح تعليق العقد
لا موجبة ولا تاخير القبول عن الايجاب بحيث يخرج عن كونه جوابا وقال في يع وهي تفتقر الى الايجاب والقبول القوليين العربيين وجواز القبول
للايجاب بحيث يعد جوابا آه وبالجملة صريح ظ كلامهم ذلك ولعل دليلهم الاجماع مستندا الى الاصل وبقاء المال على ملك مالكه

قد فرغ من تسويد هذا الكتاب بعون الملك الوهاب في
تاريخ شهر رمضان المبارك من شهور سنة ...

# كتاب الصيد وتوابعه وفيه مقاصد الاول في الاصطياد وفيه مطلبان الاول في شرائط الاصطياد يشترط في قتل الصيد ان يكون فوات الروح

يقتل الكلب المعلم او السهم او شبهه كالسيف والرمح وكل ما فيه نصل وان قتل معترضا والمعراض وان خلا من الحديد

اذا خرق اللحم وكذا السهم الخالي من نصل — متن

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الاول في شرائط الاصطياد الخ الاصطياد قد يطلق على اخذ الصيد واثباته باي وجه اتفق باليد وغيرها من الالة المعتادة وغيرها ولا شك في جواز ذلك وتملكه به
شرعا الا اذا كانت الالة مغصوبة فانه لا يجوز وفي تملكه به بحث فراجعها مثل الشبكة ثم ما لو خرج لا بد من ذبحه على الوجه الشرعي بحيث ان لم يمكن مات على الوجه الذي
يحل كما سيجيء والمراد به هنا قتل الحيوان الوحشي الممتنع بالفعل باحد الالات وفي حكم الوحشي الاهلي الممتنع والمتردي فيمكن الاكتفاء به ويدل على حله النص كتابا وسنة كما
سيجيء والاجماع المدعى ولكن في حله بها بعد ان كان الحيوان ماكول اللحم شروط الاول كون ما يصاد به ان كان حيوانا كلبا معلما للصيد اما حله به فهو ثابت بالنص كتابا و
والاجماع واما عدمه بغيره فان كان كلبا غير معلم فلظاهر الكتاب والسنة مثل حسنة محمد بن قيس الثقة عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع ما قتلت الجوارح مكلبين وذكر
اسم الله عليه فكلوا من صيدهن وما قتلت الكلاب التي لم تعلموهن من قبل ان تدركوه فلا تطعموه والاجماع وان كان غيره فالمشهور عدم حصول الحل به وقال ابن ابي عقيل شاذ منا وهو
الحسن ابن ابي عقيل بالحل اذا كان مما هو مثل الكلب في الفعل والجثة مثل النمر والفهد وغيرهما دليل المشهور التقييد في قوله تعالى مما علمتم من الجوارح مكلبين فيحل اكل ذلك
الصيد لكونه حال كونكم مكلبين اي معلمين للكلب فيكون الجارح الذي هو الة الصيد كلبا معلما هكذا اشتق الاشتقاق يؤيده وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال في
كتاب امير المؤمنين صلوات الله عليه في قول الله عز وجل وما علمتم من الجوارح مكلبين قال هي الكلاب فلا يحصل الحل بغيره والا كان القيد لغوا فتامل والاخبار عن اهل البيت ع
مثل حسنة محمد بن مسلم وغير واحد عنهما جميعا انهما قالا في الكلب يرسله الرجل ويسمي قالا ان اخذه فادركت ذكاته فذكه وان ادركته وقد قتله واكل منه فكل ما بقي ودلالتهما
عليه بالمفهوم وهي صريحة في جواز الاكل وان اكل وصحيحة ابي عبيدة الحذاء قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل يسرح كلبه المعلم ويسمي اذا سرحه قال يا كل مما امسك عليه وان ادركه
قبل ان يقتله ذكاه وان وجد معه كلبا غير معلم فلا ياكل منه قلت فالفهد قال ان ادركت ذكوته فكل قلت اليس الفهد بمنزلة الكلب فقال لا ليس شيء مكلب الا الكلب هذا تدل
على انه لو ادرك الصيد حيا لا بد من ذكوته الظاهر في ذلك مع استقرار الحيوة وهذه تدل على عدم جواز الاكل مع الاشتباه بانه قتله المعلم او غيره فافهم وصحيحة الاخرى قال قلت لابي
عبد الله ع ما تقول في البازي والصقر والعقاب قال اذا ادركت ذكاته فكل منه وان لم تدرك ذكاته فلا تاكل منه وهي صريحة في النهي عن اكل المذكور مع عدم الذكوة وما رواه
في الصحيح ابو بكر الحضرمي قال سالت ابا عبد الله ع عن صيد البزاة والصقور والكلب والفهد فقال لا تاكل صيدا من هذه الا ما ذكيتموه الا الكلاب المكلبة قلت فان قتله قال
كل لان الله عز وجل يقول وما علمتم من الجوارح مكلبين فكلوا مما امسكن عليكم وصحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله ع قال كان ابي ع يفتي ويتقي ونحن نخاف في صيد
البزاة والصقور اما الان فانا لا نخاف ولا نحل صيدها الا ان تدرك ذكاته فانه في كتاب علي ع ان الله عز وجل قال وما علمتم من الجوارح مكلبين في الكلاب وفي رواية
ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا ارسلت بازا او صقرا او عقابا فلا تاكل حتى تدركه فتذكيه وان قتل فلا تاكل ولا يضر اشتراكها على ابن ابي حمزة وابي بصير بل ضعفهما ايضا
وما رواه في الصحيح عبد الله بن سليمان قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل يرسل كلبه وصقره قال اما الصقر فلا تاكل من صيده حتى تدرك ذكاته واما الكلب فكل منه اذا ذكرت اسم
الله عليه اكل الكلب منه او لم ياكل فيها دلالة على وجوب التسمية وعدم ضرر اكل الكلب بالحل ولا يضر جهل عبد الله وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن صيد البازي
والكلب اذا صاد وقد قتل صيده واكل منه اكل فضلهما ام لا فقال اما ما قتلته الطير فلا تاكله الا ان تذكيه واما ما قتله الكلب وقد ذكرت اسم الله عليه فكل وان اكل منه وهي
تدل على التسمية وعدم ضرر الاكل وما في رواية زرارة عن ابي عبد الله ع واما خلاف الكلب مما يصيد الفهود والصقور واشباه ذلك فلا تاكل من صيده الا ما ادركت
ذكاته لان الله عز وجل قال مكلبين فما كان خلاف الكلب فليس صيده بالذي يوكل الا ما يدرك ذكاته وغيرها من الاخبار الكثيرة جدا ونقل الاجماع في المختلف عن السيد على
ذلك وتدل على الحل ايضا اخبار مثل صحيحة علي بن مهزيار قال كتب الي ابي جعفر ع عبد الله بن خالد بن نصر المدائني سالك جعلت فداك عن البازي اذا امسك صيده وقد
سمي عليه فقتل الصيد هل يحل اكله فكتب ع بخطه وخاتمه اذا سميته اكلته وقال علي بن مهزيار قراته وصحيحة ابي مريم الانصاري قال سالت ابا جعفر ع عن الصقور والبزاة من
الجوارح هي قال نعم بمنزلة الكلاب وصحيحة زكريا بن ادم قال سالت الرضا ع عن صيد البازي والصقر يقتل صيده والرجل ينظر اليه قال كل منه وان كان قد اكل منه ايضا شيئا
قال فرددت عليه ثلث مرات كل ذلك يقول مثل هذا وصحيحة احمد بن محمد قال سالت ابا الحسن ع عما قتل الكلب والفهد سواء فاذا هو اخذه فامسكه فمات وهو معه فكل فانه
امسك عليك اذا امسكه واكل منه فلا تاكل فانه امسك على نفسه ومثلها صحيحة محمد بن عبد الله وعبد الله بن المغيرة قالا سال زكريا بن ادم الخ وهي مضمرة وصحيحة البزنطي
قال سال زكريا بن ادم ابا الحسن ع وصفوان حاضر عما قتل الكلب والفهد فقال قال ابو جعفر ع الفهد والكلب سواء قدرا وصحيحة زكريا بن ادم قال سالت ابا الحسن ع عن الكلب
والفهد يرسلان فيقتل قال فقال لي هما مما قال الله تعالى مكلبين فلا باس باكله وبعض هذه الاخبار يدل على عدم جواز الاكل اذا اكل منه الكلب والفهد فحملها الشيخ
على عدم اذا كان عادة الكلب ذلك لما تقدم في الاخبار وما يدل على حل الاكل اكل ام لا وتدل عليه ايضا اخبار كثيرة مثل ما في حسنة محمد بن مسلم وغير واحد فكل ما
بقي وما في صحيحة حكم بن حكيم وغيرها فكانه غير معلم فان المعلم ما ياكل الا نادرا وذلك لا يضر واحتمل حملها على التقية ايضا اختصاصها بالفهد يعني يجوز ان يكون
حكم الفهد حكم الكلب مما جوز في غير الفهد وحمل غيرها مما يدل على جواز اكل ما قتله غير الكلب غير الفهد ايضا على الضرورة او على التقية ايضا ويؤيده صحيحة الحلبي المتقدمة
كان ابي يفتي وروايته المفضل صالح عن ابان بن تغلب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان ابي يفتي وكنا نفتي ونحن نخاف في صيد البزاة والصقور فاما الان فانا لا نخاف ولا نحل صيدها
وهو حرام ما قتل فليس جواب عن هذه الاخبار ومحصوره في جواز القول باكل صيد الفهد مثل الكلب فقط حتى يعترض بان في الاخبار ما يدل على جواز اكل صيد غيره ايضا كما
نقله في شرح الخ ولعل تخصيص هذا الاحتمال بالفهد لوجدان القائل به فقط ولعدم الاطلاق الكلب عليه فتامل ويحتمل الحمل على الكراهة وتؤيده حسنة محمد بن مسلم

والتسمية عند ارسال الآلة فلو اخل بها عمدا لم يحل وان سمى غيره او شارك المسمى من لم يسم لم يحل متن

ففي صحيحة الحلبي في التهذيب عن ابي جعفر عليه السلام انه كره صيد البازي الا ما ادركت ذكاته وصحيحة جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرسل الكلب على الصيد فيأخذه ولا يكون معه سكين فيذكيه بها افيدعه حتى يقتله وياكل منه قال لا باس قال الله عز وجل فكلوا مما امسكن عليكم ولا ينبغي ان يؤكل ما قتله الفهد فانه لا ينبغي ظاهر في الكراهة الا انه خلاف المشهور والاحتياط ولا ينبغي يعني يحرم كثيرا وكذا اكره بل الكراهة بالمعنى اللغوي اصطلاح الفقهاء المجدد ليس بمعلوم كونه في كلامهم عليهم السلام كذلك فتأمل وان كان مما يصاد بغير الحيوان فشرط حله بكونه بما او شبهه مثل السيف والرمح اما الحل بها فلأن الاصل الاباحة وعموم ما يدل على حل ما احل الله لكم وحصر المحرمات في الآيات والاخبار وكانه اجماعي ايضا وتدل ايضا عليه الاخبار الصحيحة مثل صحيحة محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصيد يضربه الرجل بالسيف او يطعنه برمح او يرميه بسهم فيقتله وقد سمى حين فعل ذلك قال كله لا باس به وصحيحة ايضا قال سألته اي ابا عبد الله عليه السلام عن الصيد يرميه الرجل بسهم فيصيبه معترضا فيقتله وقد سمى حين رماه ولم تصبه الحديدة فقال ان كان السهم الذي اصابه هو قتله فان اراده فليأكل وهذه تدل على حل الصيد بالسهم معترضا وان لم يكن خرق وصحيحة ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عما صرع المعراض من الصيد فقال ان لم يكن له نبل غير المعراض وذكر اسم الله عز وجل عليه فليأكل ما قتل وان كان له نبل غيره فلا هذا التفصيل غير مشهور ولا مفهوم المعنى الا ان الخبر صحيح فكان المقصود الضرورة في حله بالمعراض حيث ما كان له غيره من نبل والسهم ويؤيده ما في الفقيه وكان امير المؤمنين عليه السلام يقول اذا كان ذلك سلاحه الذي يرمي به فلا باس وفي خبر آخر ان كانت تلك سلاحه فلا باس وروي انه ان خرق اكل وان لم يخرق لم يؤكل وقال علي عليه السلام في رجل له نبال ليس فيها حديد وهي عيدان كلها فيرمي بالعود فيصيب وسط الطير معترضا فيقتله ويذكر اسم الله وان لم يخرج دم وهي نباله معلومة فياكل منه اذا ذكر اسم الله عز وجل ذلك لكن يدل على اشتراط الخرق صحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رميت بالمعراض فخرق فكل وان لم يخرق واعترض فلا تاكل كانها المشار اليها في الفقيه بقوله وروي ويمكن تخصيصها بما اذا كان عنده نبل اخر ولم يكن من رماحه وصنعته ويؤيده ما تقدم ورواية زرارة واسماعيل الجعفي انهما سألا ابا جعفر عليه السلام عما قتل المعراض فقال لا باس اذا كان هو من مرماتك وصنعته لذلك ويدل عليه ايضا موثقة محمد بن مسلم لابن فضال عن ابي جعفر عليه السلام قال كل من الصيد ما قتل السيف والرمح والسهم وعن صيد صيد فتوزعه القوم قبل ان يموت قال لا باس به لعل المراد بعد ان لم يبق الحياة المستقرة وقسم والمراد بالتوزيع جعل نصفه مثلا للواحد والثلث لآخر والباقي لآخر والقسمة بالفعل والانفصال لا الانفكاك فتأمل واما عدم الحل بغيرها فالذي يثبت فالدليل عدم الحل اذا قتل بالحجر والبندق الاخبار الصحيحة الكثيرة ويدل على ذلك مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن قتل الحجر والبندق ايؤكل منه فقال لا ومثله صحيحة سليمان بن خالد وحسنة الحلبي وحريز وغيرها وكذا ما قتلته الحبالة للرواية مثل حسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فذروه فانه ميت وكلوا مما ادركتم حيا وذكرتم اسم الله عليه يدل على اكثر ما مع الشرائط مثل التسمية وفي صحيحة رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام وكذا يحرم ما يقع في الماء ويموت وهو ظاهر ويدل عليه ما في رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام وان وقع في الماء من رميتك فمات فلا تاكل منه وكذا رواية ابن الحجاج وحسنة الحلبي مثله والظاهر انه كذلك لو وقع من جبل او حائط ونحو ذلك واما لو قتل بالة اخرى مثل السكين والخنجر وغيرها فالظاهر الحل للاصل وعموم ادلة الحل وحصر المحرمات مع انه ليس منها وبعده انها تشبهان السيف ويدل عليه ايضا عموم بعض الادلة مثل صحيحة حريز قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرمية يجدها صاحبها من الغد ايؤكل فقال ان كان يعلم ان رميته هي التي قتلته فليأكل وذلك اذا كان قد سمى فتأمل وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال من جرح صيدا بسلاح فذكر اسم الله عليه ثم بقي ليلة او ليلتين لم ياكل منه سبع وقد علم ان سلاحه هو الذي قتله فليأكل منه ان شاء وقال في ايل يصطاده رجل فيقطعه الناس والرجل يتبعه افتراه طعمة قال ليس فيه ولا باس يمكن ان يستدل على تحريم غير ما نص بتحليله من المقتول بالكلب والرمح والسهم والسيف بان الاصل عدم التذكية وانما المحلل هو التذكية ولان غيره ميت وهو حرام بالنص والاجماع وقد عرفت ان الاصل الحل وكذا ظاهر عموم الآيات والاخبار وحصر المحرمات وخرج منه ما تحقق تحريمه بانه ميتة وهو الذي يموت بغير تذكية وقتله بصيال المجهول غير معلوم كونه حراما او ميتة ولا شك ان الاجتناب احوط واوفق بكلامهم فتأمل ثم اعلم ان المراد بالرمح الرمح وما يشبهه كبيرا او صغيرا من اي شيء كان حتى العصا الصغير الذي فيه شيء كعب الرمح من الحديدة داخل وان المراد بالسهم ما فيه نصل وان لم يكن فيه ريش كانه اشار اليهما بقوله وكل ما فيه نصل الخ مع احتمال الاختصاص بالرمح المتعارف المتداول والسهم كذلك حاصله انه لا يشترط في القتل بما فيه نصل النصل والقتل طولا او الجرح بل يكفي القتل به ولو كان معترضا ويدل عليه العمومات والخصوص صحيحة الحلبي المتقدمة وانه قد يشترط المصنف المقتول بالمعراض مع خلوه عن النصل خرق الجلد لعله لصحيحة ابي عبيدة المتقدمة وقد مر ما يدل على عدمه ايضا ولكن بشرط عدم نبل غيره فتأمل واما كون السهم الخالي من النصل مثل المعراض في اشتراط حل مقتوله بالخرق فكانه بالقياس ولعل عموم ادلة الحل بالسهم يشمله مع عدم الشرط ايضا مثل ما في صحيحة الحلبي المتقدمة يرميه بسهم ويمكن ان يخص المتعارف المتداول وهو ما فيه النصل او القتل المتعارف وهو بالطول والخرق

قوله والتسمية الخ يعني لا بد في القتل بالة من الكلب وغيره من التسمية من المرسل الصائد القاتل ولو بالشركة فلو سمى غيره او شاركه المسمى لم يحل حتى يشترط في القتل بالالة التذكية ويشترط فيها التسمية بالنص والاجماع وهي ذكر اسم الله على وجه التعظيم مثل بسم الله والله اكبر ويمكن اجزاء غير العربية للصدق وسيجيء ويدل على اشتراطها في الصيد بالكلب آية احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله واذكروا اسم الله عليه وقد مر ما يدل عليها في الاخبار الصحيحة المتقدمة مع غيرها وقد دلت على كون التسمية ايضا عند الارسال الالة مثل ما في صحيحة الحلبي وقد سمى حين رماه والظاهر انه يجوز بعد الارسال قبل الاصابة قال في الدروس ولو سمى بعد قبل الاصابة حل ويقال حل ايضا لو تعمدها ثم اتى بها عندها اي عند الاصابة فالاقرب الاجزاء لتحقق العموم بعض الادلة مثل الآية والاخبار ويحمل هذه على رخصة وبيان والاولى وسيجيء قولا اخل بها عمدا لم يحل لعدم الشرط ولو كان حين التذكية مع الاتيان بها للاصل والعمومات وحصر المحرمات وكون النسيان عذرا ظاهرا ويدل عليه كونه عذرا في الذبح والنحر ورواية عبد الرحمن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ارسل كلبه فاخذ صيدا فاكل منه آكل من فضله فقال كل ما قتل الكلب اذا سميت عليه فان كنت ناسيا فكل منه ايضا وكل من فضله وهي تدل على ان اكل الكلب لا يضر بالحل والاخبار الصحيحة الدالة عليه كثيرة ستسمع وايضا الاصل مما تقدم مؤيد فقد دل عليه ايضا رواية زرارة وفيها موسى بن بكر عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ارسل الرجل كلبه ونسي ان يسمي فهو بمنزلة من قد ذبح ونسي ان يسمي وكذلك اذا رمى بالسهم ونسي ان يسمي قال في الفقيه بعد هذه الرواية وفي خبر آخر ان سمى حين ياكل فالظاهر عدم الخلاف في كون النسيان عذرا واما الجاهل فان كان من الذابح والصائد الذي لا يعتقد التسمية من المخالف فهو ناسي

سمى على صيد فقتل الكلب غيره حل ولو ارسله على كبار فتفرقت عن صغار فقتلها حلت ان كانت ممتنعة والا فلا وكذا الآلة ولو ارسله مسميا ولم يشاهد صيدا فاتفق له صيد لم يحل وان لا يغيب الصيد وحيوته مستقرة فلو وجد قتيلا او ميتا بعد غيبته لم يحل وان كان الكلب واقفا عليه وان يقتله الكلب بعقره لا بصدمه واتعابه واسلام المرسل او حكمه فلو ارسل الكافر وان كان ذميا لم يحل منه

الآية والاخبار المحرمة وسيجيء واما اذا كان من الامامي الذي اثبت وجوب التسمية واشتراطها في المذهب لكنه جاهل بهذه المسئلة كعوامهم فيمكن كونه معذورا لما مر وعدم ما يظهر دلالة على اشتراطها مطلقا فلا يحل الاّ بها خرج الناسي لدليله وبقي الباقي فتأمل وسيجيء في التذكية واما رواية عيسى بن عبد الله القمي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ارمي بسهمي فلا ادري سميت ام لم اسم فقال كل لا باس قال قلت ارمي فيغيب عني فاجد سهمي فيه فقال كل ما لم يؤكل منه فان اكل منه فلا تأكل منه فلا ينافي اشتراط التسمية لاحتمال حملها على انه لما كانت عادته التسمية يحمل على فعلها لانه ما ترك نسيانا فلا يضر ويمكن حملها على الجهل ايضا فيكون دليلا على كونه عذرا فتأمل **قوله** ولو سمى الخ اشارة الى ان الشرط هو التسمية على الصيد لا التسمية على صيد بخصوصه لما تقدم من الاصل وغيره ولصدق التسمية التي هي شرط ولرواية عباد بن صهيب قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سمى ورمى صيدا فاخطأ واصاب صيدا آخر قال ياكل منه ولا يضر القول فيه بالبترية مع توثيق النجاشي نعم لابد ان يكون المرسل هو المسمي لانه الذي بمنزلة الذابح ويؤيده رواية محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن القوم يخرجون جماعتهم الى الصيد فيكون الكلب لرجل منهم ويرسل صاحبه ويسمي غيره ايجزي ذلك قال لا يسمي الا صاحبه الذي ارسله ورواية ابي بصير عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يجزي ان يسمي الا الذي ارسل الكلب **قوله** ولو ارسله الخ اي لو ارسل مسميا كلبه المعلم على صيود كبار ممتنعات فتفرقت الكبار عن اولادها الصغار فقتل ذلك الكلب المرسل المسمى على الكبار هذه الصغار ان كانت ممتنعة لانه حصل فيها شرائط الصيد فان الصيد هو الوحشي الممتنع بالفعل وقد قتله الكلب المعلم مع التسمية اذ لا يشترط التسمية على المرسل اليه بل يكفي التسمية مع ارساله الى الصيد وان قتل غيره كما تقدم وان لم تكن ممتنعة بل صغارا بحيث لا تقدر على النهوض والعدو والطيران فقتلها الكلب يكون حراما لانها ميتة اذ هي غير المذكاة اذ ما ذبح ولا قتله الكلب على الوجه الشرعي وكذا سائر الآلات الصيد من الرمح والسيف والسهم فلو رمى مسميا على الكبار فقتل الصغار الممتنعة حلت ولو قتل غير الممتنع لم يحل ولم يحرم **قوله** ولو ارسله الخ اي لو ارسل الصائد كلبه والة من الآلات الصيد مع التسمية قبل الارسال ولكن ما شاهد صيدا اصلا فاتفق صيد فقتل لم يحل ذلك الصيد فانه غير مذكى اذ ما سمى عليه ولا على غيره فهو مثل ما قتله الكلب بغير ارسال وبغير تسمية وبالجملة قاعدتهم تقتضي تحريم جميع ما فارقه الروح لانه ميتة الا ما علم انه مذكى شرعا فيه تامل للاصل ولما تقدم من الآيات والاخبار والاجماع والعقل الدال على الحل مع دليل حصر المحرمات فلم تثبت القاعدة على انه قد يقال انه صيد لانه مقتول بجرح آلة الصيد شرعا مع التسمية ولا يشترط التسمية على خصوصه لما مر والاصل عدم اشتراط الارسال والتسمية مع المشاهدة فيدخل تحت الآية وسائر ادلة اباحة الصيد نعم لا يبعد اعتبار وقصد ما الى الصيد والظاهر انه حاصل لانه سمى ولا يشترط ظن وجوده بل يكفي الاحتمال مع احتماله فتأمل قال في الدروس وقصد جنس الصيد فلو قصد الرمي لا للصيد لم يحل وقال ايضا ان يكون الارسال للصيد الخ يفهم كفاية قصد صيد ما ويؤيده ما في رواية القسم بن سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صاد ولم يسم فلا ياكل وهذا مما علمتم من الجوارح مكلبين وغيرها **قوله** وان لا يغيب الخ من شرائط حل الصيد عدم غيبته عن نظر الصائد مع استقرار حيوته فاذا غاب بعد كونه مجروحا بآلة الصيد المحللة وحيوته مستقرة ثم وجده قتيلا او ميتا لم يحل وان كان فيه آلة الصيد مثل السهم او كان الكلب واقفا على راسه لما مر من القاعدة وهي الحكم بانه ميت وحرام ما لم يعلم ازالة الحيوة على الوجه المبيح شرعا وهنا ليس كذلك اذ قد يكون بعد الجرح موته وازالة حيوته المستقرة بغير ذلك الجرح نعم لو غاب ولم يستقر حيوته بل صار في حكم المذبوح ثم وجده ميتا فهو حلال لانه قد ازال الحيوة المستقرة بآلة الصيد المبيحة فهو مثل ان قتله ثم غاب لا يضر ذلك وكذا لو علم بل ظن ظنا غالبا انه قتله بالآلة حل ايضا وقد دلت الاخبار على اباحته مع غيبته مطلقا مثل ما تقدم في خبر عيسى بن عبد الله القمي قلت ارمي فيغيب عني فاجد سهمي فيه فقال كل الخبر ويمكن تقييدها بعدم الاستقرار لما مر وبما اذا علم او ظن انه انما قتله الآلة وان كان حين الغيبة كانت حيوته مستقرة وهو صريح بعض الاخبار مثل ما تقدم في صحيحة حريز عنه عليه السلام ان كان يعلم ان رميته هي التي قتلته فليأكل ورواية سماعة قال سألته عن رجل رمى حمار وحش او ظبيا فاصابه ثم كان في طلبه فوجده من الغد وسهمه فيه فقال ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله فليأكل والا فلا يأكل وما في صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال من جرح صيدا بسلاح فذكر اسم الله عليه ثم بقي ليلة او ليلتين لم يأكل منه سبع وقد علم ان سلاحه هو الذي قتله فليأكل ان شاء ورواية موسى بن بكر عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رميت فوجدته وليس به اثر غير السهم وترى انه لم يقتله غير سهمك فكل يغيب عنك او لم يغب عنك نعم اذا لم يعلم انه قتل سهمه لا يؤكل لما مر كما اذا وجده ميتا فيه سهم لم يعلم به وان صاحبه سمى ام لا كما يدل عليه بعض ما تقدم ويدل عليه ايضا صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام في صيد وجد فيه سهم وهو ميت لا يدرى من قتله قال لا تطعمه **قوله** وان يقتله الكلب الخ من شرائط المقتول بالكلب الذي يحل اكله ان يكون الكلب قتله بعقره وجرحه لا بصدمه مثل ان يصدمه بجبينه او باسه رجله فوقع فمات او يتعبه فوقع ميتا من التعب والعدو لما تقدم من القاعدة ولان الصيد هو القتل بالجرح لانه المتعارف والمتداول والمفهوم فلا يحل غيره ويؤيده ما يدل على انه لابد في السهم الخالي عن النصل من الخرق والجرح وقد تقدم وما يدل على عدم الحل بالحجر والبندق وما يدل من الاخبار على انه لو مات في الماء او وقع من الجبل والحائط ومات لم يحل مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل رمى صيدا وهو على جبل او حائط فيخرق فيه السهم فيموت فقال كل منه وان وقع في الماء من رميتك فمات فلا تأكل منه وفيه تامل اذ ليس كل ما ذكر دليلا او ظاهرا وكذا حل ما قتله الكلب مثلا يشمله نعم لابد من العلم والظن الشرعي على حله بالتذكية الشرعية وفي حصوله هنا تامل وبالجملة انما البحث في صدق ادلة الحل وعدمه هنا والظاهر عدمه في الاتعاب وصدقها في غيره ممكن والاحتياط واضح وهو طريق السلامة علما وعملا فلا يترك وكذا لا يحل لو شارك غيره في قتله بحيث يستند القتل اليهما **قوله** واسلام المرسل الخ من الشرائط اسلام المرسل وما في دلالته او حكمه كما في اطفال المسلمين فان حكمهم حكم آبائهم عندهم لما كان ارسال الكلب بمنزلة الذبح والنحر وقد شرط كون فاعلهما مسلما او من بحكمه شرط ذلك في المرسل بدليله ويجيء ويؤيده الآية فان الخطاب للمسلمين فيكون الكلب المرسل مسلما الظاهر عدم الحل مع كونه مشركا بل الظاهر انه اجماعي وفي الكتابي مثل اليهودي والنصراني خلاف والمشهور عدم الحل قال في الدروس نقل عن الحسن انه لا باس بصيد اليهودي والنصراني وذبائحهم بخلاف المجوس وجوز الصدوق اكل ذبيحة الثلثة اذا سمعت منهم التسمية وقد مضت ذبيحة المسلم مقتضيا جواز اصطيادهم وفي اصطياد المخالف خلاف سيأتي تحقيقه في اشتراط التسمية المستفاد من الكتاب والسنة والاجماع اشارة الى الاشتراط فان الكافر لا يحصل منه التسمية الحقيقية فتامل فانه لا دليل واضح عليه الا ان اكثر الاصحاب عليه فتنبه

والانفراد فلو ارسل المسلم والكافر آلتيهما فقتلاه حرم اتفقت الالتان او اختلفتا ولو صيّر المسلم حيوته غير مستقرة ثم مات بالاخيرة او بالعكس او اشتبه لم يحل ولو اثبته الكافر وقتله آلة المسلم او بالعكس لم يحل وان يرسله للاصطياد فلو استرسل من نفسه لم يحل وان اغراه بعده الا ان زجره فوقف ثم اغراه حل ولو قتله المرسل والمسترسل حرم ولو رمى السهم فاعانته الريح حل وكذا لو وقع على الارض ثم وثب فقتل اما لو رماه فتردى من جبل او وقع في الماء فمات حرم الا ان يقع بعد صيرورته حيوته غير مستقرة ويتحقق التعليم بالاسترسال عند الارسال والانزجار عند الزجر وان لا ياكل من الصيد ولا يقدح الندرة ولا شرب الدم وان

يتكرر ذلك ولا يكفي الاتفاق مرة

الاحتياط وفي قوله فلو ارسل الكافر وان كان ذميا المجمل اشارة الى رد القول النادر وسيجيء نقل الخلاف وتحقيق الحال في الذبح قوله والانفراده اي من الشرائط انفراد المسلم في ارسال الالة بل انفراد الالة المحللة اي حاصلها اشتراط الموت بجرح الالة المحللة بحيث لا يكون معه ما يحرمه فلو ارسل المسلم و الكافر آلتيهما وقتل الصيد بهما بحيث علم ان لكل واحد دخلا في قتله وازالة استقرار حيوته حرم ذلك الصيد سواء اتفقت آلتيهما مثل ان ارسل المسلم والكافر كلبيهما او اختلفتا مثل ان ارسل المسلم كلبا ورمى الكافر سهما ونحو ذلك فلو صير المسلم حيوة صيد غير مستقرة ثم مات بهما او بآلة الكافر حل ولو يحرم ولو انعكس حرم وكذا لو لم يعلم زوال حيوته المستقرة بآلة المسلم المحللة او بآلة الكافر المحرمة وبالجملة المعلوم قتله بآلة الكافر حرام والمشتبه مثله فتعولا احتياط في انه لا يأكله حتى يعلم انه قتله ميتة وكلبه الحال كثيرة وبالجملة ما يدل على عدم اباحة ما يمكن قتله بالحلال والمحرم كثيرة ووجهه ظاهر وكذا يحرم لو اثبته آلة الكافر المحرمة اي جعلته غير ممتنع قبل صار الصيد بسببه مثل الاهلي في عدم الامتناع من الاخذ وصار اخذه سهلا فيه ثم قتله المسلم بآلته من الكلب وغيره لم يحل بل يحرم فان القتل بالته انما يحل اذا صاد وقتل الصيد وهو ما ليس كذلك لان الامتناع بالفعل معتبر في حله بالآلة نعم لو ذبحه بعده مسلم يحل وهو ظاهر وكذا لو اثبته المسلم بالته فقتله الكافر بآلته لم يحل اذ ما مات بآلة المسلم ولم يصر في حكم الميتة والمذبوح بزوال حيوته المستقرة بالفرض فاذا قتله الا آلة الكافر وقد تقرر عدم الحل به مع الامتناع فمع عدمه بالطريق الاولى فليس له محلل الا الذبح المقرر شرعا وهو ظاهر قوله وان يرسله للاصطياد الخ من الشرائط ارسال المسلم الته للاصطياد وقصده فلو استرسل الالة مثل الكلب من نفسها من غير ارساله لم يحل لعدم الشرط وهو ظاهر على تقدير ثبوت الشرطية ولكن ما نجد دليلا عليها الا ما ذكر من قيد الارسال في الخبر النبوي صلى الله عليه وآله وفي المتن والسنة فتأمل نعم قد يقال الاخبار الدالة على التسمية حين الارسال تدل على عدم الحل بالاسترسال فقط ظاهرا مع عدم التسمية ومع وجوده ايضا لعل استرسالها لهيئة التسمية صار حين الارسال فيفهم اشتراط الارسال وانه لا يكفي الاسترسال وفيه تأمل اما اولا فيحتمل ان يكون التسمية حين الارسال كناية عن ذهابه الى الصيد وقتله سواء كان بالارسال او بالاسترسال وثانيا يحتمل ان يكون حين الارسال رخصة ويكون كلما اقرب من العقر والجرح اولى كالتسمية عند الذبح وهو اقرب منه ويؤيده خلو الاية واكثر الاخبار عن التسمية حين الارسال وان كانت موجودة في البعض ويشعر بكفاية مطلق التسمية الخبر الاتي وغيره فتأمل نعم ينبغي كونها قبل وصول الالة الى الصيد وجرحه فانه بمنزلة الذبح وثالثا انما تدل على ان المقصود من الارسال والتسمية هو التسمية لا غير رواية القسم بن سليمان في التهذيب وغيره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن كلب افلت ولم يرسله صاحبه وقد قتله ايأكل منه فقال لا اذا صاده وقد سمى فليأكل واذا صاد ولم يسم فلا يأكل وهذا مما علمتم من الجوارح مكلبين وهذه صحيحة في عدم اعتبار الارسال وعدم الضرر بالاسترسال الا ان يترك التسمية هذا ان لم يغره فان اغراه بعد استرساله فان لم يزد في عدوه فهو الاسترسال فقط اذ لا يقال الارسال ولا انه حكمه انما ظهر له وقد يفهم منه الرواج باذنه ورضاه فكانه ارسله فتأمل والظاهر دفعه مع التسمية ويحتمل الحل الان زيادة العدو وسرعته بمنزلة الارسال وقد صرح والظاهر انه ليس بحد العدو مركبا من المحرم وهو المرسل بنفسه مع قلة العدو والمحلل وهو زيادة العدو وبعد الاغراء فيكون مقتولا بالمحلل والمحرم فيحرم مثل المقتول بكلب المسلم والكافر فان العدو والتاييد بعد اغراء الصاحب وحكمه هو الذهاب السريع فقط وليس هو باقترن كما قال في ح يع بل امر واحد فان كان الاغراء بمنزلة الارسال انما يكون محللا فقتل الصيد بالمحلل فقط فيحل نعم يمكن المناقشة في انه ما حصل هذا المحلل اصلا لان الارسال ما يؤثر لو زيادة العدو بعد الاسترسال باغراء ارسال وليس معلوم انما هو بحكمه مثله في ذلك واما لو سلم فالظ انه مقتول بالارسال فقط وقد فهم وجه التحريم ايضا فتأمل هذا اذا لم يزجره صاحبه فان زجره فان لم ينزجر فالظ انه لم يحل قتله بل لو اكل حينئذ لا يخرج عن كونه معلما فانه ما اكل الصيد واما لو انزجر ووقف فاغراه وسمى ثم ذهب فقتل فالظ انه ارسال فيحل مقتوله بشرائطه فرع هل يملك صاحب الصيد باثبات كلبه المسترسل فيه تأمل اذ لم يثبت يده عليه ولا قصده ايضا ويحتمل دخوله في ملكه بغير اختياره كالميراث ولكن الاصل عدمه حتى يثبت بالدليل ولم يقم دليل على ان اخذ كلب شخص صيدا موجب للملك ويحتمل مع الاغراء والقصد خصوصا مع زيادة العدو وبروح لو اغراه اجنبي فعلى القول بملك المالك لا ينفع ولا يضر وعلى القول بالعدم والقول بان الاغراء مثل الارسال يحتمل تملكه اذا قيل بتملكه بارسال كلب الغير الا انه يكون فاعلا حراما ومالكه مثل من رمى صيدا بقوس مغصوب او سهم كذلك فتأمل قوله ولو قتله الخ لو قتل صيدا كلبان مرسلان احدهما صاحبه بشرائطه والاخر

ارسل

مسترسل ليس معه شرايطه بحيث علم ازالة الحيوة المستقرة بهما او بالاخيرة او لم يعلم بالاول حرم ذلك الصيد فانه من اجتماع الالة المحللة والمحرمة وقد مر التحريم بقتلهما وله صور كثيرة قد مر بعضها وسيجيء ايضا وليس من ذلك القبيل لو رمى الصيد بسهم فاعانته الريح بحيث لو لم يكن الريح لم يصل الى الصيد ولم يقتله فانه يحل اذ ما قتل الا بالة الصيد مع الشرائط واعانة الريح ايضا كانت بسبب صدوره عن الرامي وليست سببا آخر منضمة اليه وقتل الصيد بهما كما في الكلبين نعم حصل له قوة من خارج ولكن اصله صادر عن الصايد والاعانة حصلت من الخارج منضما بفعله لا منفكا عنه فيحل مقتوله وكذا يحل لو وقع السهم على الارض ثم وثب وحصل له قوة او وقع على حايط فوثب فقتل بعد ذلك صيدا او لو كان بحيث لو لم يكن وقع عليهما ثم وثب لم يقتل الصيد فتأمل فان الاخير اظهر من الاول قوله اما لو رماه الخ من صور الاجتماع والاشتباه ان لو رمى الصايد صيدا فضربه فتردى الصيد من جبل او وقع في الماء

الصيد

بحيث ما علم ان الحيوة المستقرة بالجرح المحلل حرم ذلك فانه ما علم قتله بالالة المحللة ويحتمل ان يكون المراد انه رمى صيدا فتردى من جبل او وقع في الماء من غير جرحه بالسهم ووصوله اليه كما هو الظاهر والحكم بالتحريم ح اظهر ولكن ليس من صور الاجتماع وهو ظاهر وبالجملة لا شك في التحريم لو مات بغير سبب الجرح المحلل او بسببه مع شركة غيره بحيث لا يعلم استقلاله في ازالة حيوته المستقرة وهو ظاهر من القاعدة ودلت عليه الاخبار المتقدمة فتذكر وتأمل نقل في الدروس انه قيد الصدوق موته في الماء بما اذا كان راسه في الماء فلو كان راسه خارجا لم يحرم قال وصوبه الفاضل لعل المقصود به اذا دلت القرينة على انه انما قتل بجرح الالة لا غير ومن جملته ذلك فتأمل قال في المختلف لا باس بهذا التفصيل لان في الحقيقة عايد الى ما فصله باقي اصحابنا قوله ويتحقق التعليم الخ بيان التعليم المعتبر في الكلب ليحل صيده مع باقي شرايطه المشهور في ح فع والتغايس انه امور ثلثه الاسترسال عند الارسال اي ذهابه الى الصيد اذا اذهب واغراه اليه والانزجار عند زجره عن الذهاب العدو وقد اطلق البعض هذا ولكن قيد في بعض المواضع مثل الدروس بما اذا لم يكن بعد ارساله الى الصيد فانه لا يكاد يقف بعد ذلك كلب اصلا فع

ويجوز الاصطياد بجميع الآلة لكن يشترط فيها التذكية وان كان فيه سلاح سواء كان بالشرك والحبالة والسهم الخالي من النصل اذا لم يخرق والسباع كالفهد والنمر والجوارح كالصقر والبازي وغير ذلك المطلب الثاني في الاحكام لا اعتبار في حل ما يقتله المعلّم بالمرسل كالا بالمعلّم فيحل لو ارسله المسلم وان كان المعلم كافرا لا بالعكس متن

اشتراطه لا يتحقق كلب معلم الانزجار اذا زجر فالظاهر ان الانزجار بالزجر انما يفيد قبل ارساله على الصيد او رؤيته واما بعد ذلك فلا لانه لا ينزجر بحال فتأمّل وان لا يأكل من الصيد يعني ان لا يكون عادته الاكل فلا يكفيه عدم الاكل مرة ولا يقدح الاكل نادرا ولا شرب الدم مطلقا وقالوا لا بد من تكرر حصول هذه الامور كلها وهل يكفي التكرر فيكون في الثالثة معلما ام لا فيه تامل والظاهر الحوالة الى العرف اذ ليس في الدليل التكرر حتى يبحث عن مقداره وعدمه فالبحث فيه والخلاف فيما لا ثمرة له ولهذا قال في التحرير الاقوى عندي الحوالة في ذلك الى العرف بان يتكرر منه الصيد متصفا بهذه الشروط فيتحقق حصولها فيه من غير تقدير المرات فانا لا بد من حصول العادة فلا بد ان يحصل ذلك مرات متعددة بحيث يقول في العرف ان هذا لا يأكل وانه معلم ومسترسل بالارسال ومنزجر بالانزجار فلا يكفي حل الصيد موته بجرحه قبل حصول العادة ويجدها الا بعد خلافه مثل ان لا يذهب اتفاقا او لا ينزجر او يأكل فتأمل اعلم انه لا شك انه لا بد من كون الكلب معلما للآية والاخبار خصوصا ما في حسنة محمد بن قيس عنه عليه السلام ومما الكلاب التي لم تعلموها من قبل ان تدركوه فلا تطعموه ولكن ما نعرف ما المراد به وما ورد من ذلك نعم ذكر الاصحاب وغيرهم ايضا في التفاسير ما تقدم وما نعرف ماخذه الدليل الاجمال فان حد الاسترسال والانزجار بعد الزجر غير معلوم وكلام الاكثر مطلق وقيده البعض بغير وقت ارساله الى الصيد ورؤيته كما تقدم وكذا عدم الاكل فان الظاهر انما اعتبره البعض فان في الدروس ترك الصيد وقال والحسن يؤكل وان اكل وربما حمل على الندرة انتهى وليس وجه حمل ظاهر وقد دلت الاخبار الكثيرة على عدم الضرر بالحل اكل الكلب من الصيد وقد مر بعضه مثل ما في رواية موسى بن بكر عن زرارة عنه عليه السلام وان اكل فكل ما بقي وان كان غير معلم فعلّمه ساعته حين يرسله فليأكل منه فانه معلم وفي طريقه موسى بن بكر في الكتب فكانه لا يضر لشهرته ووجوده في الكتب مثل الفقيه وهو صحيح في عدم اعتبار عدم الاكل مطلقا وانه لا يحتاج الى التكرر وكثرة الزمان في صيرورته معلما فتأمل وقال في الفقيه بعد هذا وفي خبر اخر عن الصادق عليه السلام كل ما اكل الكلب وان اكل منه ثلثه كل ما اكل الكلب وان لم يبق منه الا بضعة واحدة وهي ايضا صريحة في عدم اعتبار عدم الاكل وهو ظاهر ومثل حسنة محمد بن مسلم وغير واحد عنهما عليهما السلام جميعا انهما قالا في الكلب يرسله الرجل ويسمي قالا ان اخذه فادركت ذكاته فذكه وان ادركته فقد قتله واكل منه فكل ما بقي ومثلها في رواية سالم الاشل عنه عليه السلام فقال لا بأس باكله هو لك حلال ومثلها في حسنة الحلبي ولعل ما قتله الكلب وقد ذكرت اسم الله عليه فكل وان اكل منه وفي مثله دلالة على كفاية التسمية حين الارسال وانه لا فرق بين الارسال والاسترسال فان التسمية مع الجرح كافية فتأمل وفي صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الكلب يصطاد فيأكل من صيده أنأكل بقيته قال نعم وغير ذلك من الاخبار الكثيرة جدا لكن في صحيحة ابي عبيدة الحذاء عنه عليه السلام قال تأكل مما امسك عليك وفي صحيحة حكم بن حكيم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الكلب يصيد الصيد فيقتله قال لا بأس باكله قال قلت انهم يقولون انه اذا قتله واكل منه فانما امسك على نفسه فلا تأكل فقال كل او ليس قد جامعوكم على ان قتله ذكاته قال قلت بلى قال فما يقولون في شاة ذبحها رجل اذكاها قال قلت نعم قال فان السبع جاء بعد ما ذكاها فاكل منها بعضها أتؤكل منها البقية فان اجابوك الى هذا فقل لهم كيف تقولون اذا ذكى ذلك واكل منها لم تأكلوا واذا ذكى هذا اوكل اكلتم وهذه صحيحة وصريحة في عدم اشتراط عدم الاكل مطلقا وانه مذهب العامة ومن جملة ما حمل الشيخ في كتابي الاخبار غيرهما مما ورد فيه ذلك على التقية مثل صحيحة رفاعة بن موسى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الكلب يقتل فقال كل فقلت اكل منه فقال اذا اكل منه فلم يمسك عليك انما امسك على نفسه فيحتمل ان يكون مذهب الكل بين عدم اشتراط عدم الاكل فيكون موافقا للصدوق وابن الحسن ويمكن حملها على الكراهة واسقاطها بواحدة فيبقى الباقي ويعلم منها عدم اعتبار عدم الاكل ولو عادة وظاهر الاية انه لا بد من كون ما يصيد به معلما مما علمنا الله تاما في تعليم الكلب حتى يكون معلما وما عرفنا اي شيء ذلك الذي علمناه من القرآن ولا من السنة الا ما في كلام العلماء ولم يعلم اجماعهم ايضا لما عرفت من الاجمال والخلاف فتأمل حتى يفتح الله مع انه قد ورد في رواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام الكلب الاسود البهيم لا تأكل صيده لان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بقتله ونقل هذه العامة ايضا عنه عليه السلام فيمكن التقية او الحمل على الكراهة ويؤيده عدم الصحة وعدم دلالة الدليل على المدعى فتأمل فيه وورد عن جميل في الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرسل الكلب على الصيد فيأخذه ولا يكون معه سكين فيذكيه بها افيدعه حتى يقتله ويأكل منه قال لا بأس قال الله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم الخبر وهذه ايضا كالصريح في عدم الفرق بين الارسال والاسترسال وجواز التسمية من حين الارسال الى حين الجرح والقتل فان قتل الكلب جعله بمنزلة الذبح والنحر بغيره فتأمل وفي الصحيح عن معاوية بن حكيم عن ابي بكر الحضرمي عن جميل بن دراج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ارسل الكلب واسمي فيصيد وليس معي ما اذكيه به قال دعه حتى يقتله الكلب وكل وهو مذهب الشيخ ومختار المصنف في المختلف ولكن مع العجز وكأنه استبعادا في ذلك فان الامر بترك محض والاحتياط امر اخر لا يترك ولكن اخبار اخر كثيرة دالة على وجوب الذبح ان ادركه فكان ذلك حمل الشيخ ومن تابعه على حمل هذه على حال الضرورة وعدم امكان ما يذبح كما يشعر به الخبران حيث دلا على عدم ما يذبح وان كان ذلك في السؤال ولكن التقرير وعدم شيء اخر يدل على الجواز مطلقا مع ما تقدم يدل على الاقتصار على الجواز حال الضرورة وان كانت العلة مشعرة بعدمها ايضا فتأمل **قوله** ويجوز الخ اي يجوز اخذ الصيد بجميع آلات الصيد والاصطياد والصيد هنا ليس بالمعنى المتقدم بل بالمعنى اللغوي ففي العبارة مسامحة ولا يكفي ذلك للاكل وان مات فيه بحرم الا ما مات بقتل الكلب ونحوه اياه مع الشرائط المتقدمة فيحل وان كان حيا فلا بد من ذبحه ليحل وكذا يحل استعمال حبله ويطهر ان كان قابلا للتذكية وان كان السلاح موجودا فيه بالفعل ولا فرق في ذلك بين انواع الآلة وافرادها سواء كانت الشرك والحبالة او السهم الذي خال عن النصل ولم يخرق والسباع كالفهد والنمر وجوارح الطيور والبازي وغير ذلك **قوله** لا اعتبار الخ اي انما الاعتبار في حل الصيد الذي قتله الكلب المعلم بالمرسل لا بالمعلم فيحل مقتوله لو كان المرسل مسلما وسمّى وان كان المعلم ومالكه كافرا ويحرم لو كان الامر بالعكس لان الكلب بمنزلة السكين وصاحبه ومعلمه بمنزلة صاحبه ومحدّته والمرسل بمنزلة المذكي والذابح فالمعتبر اسلامه فقط ويؤيده ايضا العموم مثل وكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد تقدمت مثل ن ذكرت اسم الله فكل وان ارسله وسمى فليأكل واذا صاد وقد سمى فليأكل ويسرح كلبه المعلم ويسمي اذا سرحه قال يأكل وهي كثيرة وخصوص حسنة سليمان بن خالد وهي صحيحة في التهذيب وفي الاستبصار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن كلب المجوسي يأخذه الرجل المسلم فيسمي حين يرسله أيأكل مما امسك عليه قال نعم لانه مكلّب وذكر اسم الله عليه لعل فيه اشارة الى كون التعليم هو التسمية كما في رواية القسم بن سليمان المتقدمة اذا صاد وقد سمى فكل واذا صاد ولم يسم فلا تأكل وهذا مما علمتم من الجوارح مكلبين وفي رواية زرارة المتقدمة وان كان غير معلم فعلّمه ساعته حين يرسله وليأكل منه فانه معلم فافهم ويؤيده الشهرة والكثرة وان قال الشيخ بعدم حله اذا كان المعلم هو الكافر كالذابح لرواية ضعيفة عن عبد الرحمن بن سيابة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام استعير كلب المجوسي فاصيد به قال لا تأكل من صيده الا ان يكون علمه مسلم ورواية النوفلي

في ذلك ع

الاخبار الكثيرة

ثلثه

صح في نسخة

عليه

والصيد الذي يحل بقتل الكلب والسهم هو كل ممتنع وان كان اهلياً

وكذا المتردي والصائل اذا تعذر ذبحهما في موضع الذكاة كفى عقرهما بالسيف وغيرهما في غيره ولا يحل لو رمى الفرخ غير الناهض ولو تقاطعت الكلاب الصيد حل ولو قطعت الآلة منه شيئاً حرم المقطوع وذكي الباقي ان كانت حيوته مستقرة والا حلا معاً ولو قطعه بنصفين حلا الا ان يتحرك احدهما حركة مستقرة الحيوة فيذكى ويحرم الآخر ولو اصطاد بالمغصوب لم يحرم الصيد وعليه الاثم والاجرة

عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال كلب المجوسي لا يأكل صيده الا ان يأخذه المسلم فيعلمه ويرسله وكذلك البازي وكلاب اهل الذمة وبازهم حلال للمسلمين ان يأكلوا صيده فلو كانتا صحيحتين يخص العمومات بما اذا كان المعلم مسلماً ويؤيده ان خطاب التعليم في الاية للمسلمين وكذا الخصوص في رواية سليمان الا ان الروايتين جميعاً ولو كانتا صحيحتين صريحتين كان جيداً ولكن ضعيفتان كما ترى ويمكن حملهما على انه لما كان الكافر لا يعلم التعليم المعتبر عنده غالباً ذكر ذلك والكراهة على ان في الخبر الثانية ما يخالف فتوى ما يتم ولا شك ان الاجتناب احوط قوله والصيد الخ بيان الصيد الذي يحل بقتل آلة الصيد اياه مثل الكلب والسهم والرمح وهو كل حيوان حلال ممتنع من الاخذ بحيث لا يقدر عليه فالباء فيه سواء كان ذلك بالاصالة اذا كان وحشياً او بغيرها مثل ان كان اهلياً استوحش وامتنع ودليل الاول واضح وكان الثاني ايضاً صيد شرعاً ويحتمل لغة ايضاً ولعل عموم ما يدل على جواز اكل ما قتله الالات المذكورة مثل الكلب من الكتاب والسنة والاجماع يشمله فتأمل وبالجملة هو مثل الوحشي في هذا الحكم لعله بالاجماع والقياس والضرورة ودفع الحرج وعدم تضييع المال والعموم ما مر وما يأتي وكذا الخصوص الآتية فتأمل قوله وكذا المتردي والصائل الخ اي الذي تردى في موضع لا يمكن اخراجه ولا الدخول لذبحه هناك لكثرة ضيقه والذي يصول على الانسان ويجرحه ويخاف منه القتل والجرح بعد ان كانا اهليين لا بهذه الحيثية ويمكن تعميمهما كانهما غير داخلين في الصيد الذي يحل بقتل الآلة حيث قطعهما وقال اذا تعذر ذبحهما في موضع الذكاة كفى عقرهما اي كل واحد منهما والاولى جرحهما بالسيف وغير السيف في غير موضع الذبح اي اذا تعذر ذبحهما على الوجه المقرر شرعاً من الذبح والنحر في الموضع المخصوص بالالة المخصوصة مع القبلة كفى في تحليلهما جرحهما باي آلة كانت من نحو السيف والسكين والخنجر ويلاحظ الشروط مهما امكن من القبلة وقطع الاعضاء المعينة على الوجه المقرر والتسمية والا اكتفى بما امكن من التسمية حين الجرح في اي موضع اتفق ثم ان مات به ولم يمكن ذبحهما على الوجه المقرر كفى ذلك في الحل وان امكن فلا بد منه في الحل ولعل دليله بعض ما تقدم من نفي الحرج وتضييع المال والقياس فتأمل ويدل على ان حكمهما حكم الصيد في القتل بالسيف ونحوه اخبار كثيرة مثل حسنة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان امتنع عليك بعير وانت تريد نحره فانطلق منك فان خشيت ان يسبقك فضربته بسيف او طعنته برمح بعد ان تسمي فكل الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه وحسنة العيص بن القسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ثوراً ثار بالكوفة فبادر الناس اليه باسيافهم فضربوه فأتوا امير المؤمنين عليه السلام فسألوه فقال ذكاة وحية ولحمه حلال وصحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام في ثور تعاصى فابتدره قوم باسيافهم وسموا فاتوا علياً عليه السلام فقال هذه ذكاة وحية ولحمه حلال وقريب منه رواية الفضل بن عبد الملك وعبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام ان قوماً اتوا النبي صلى الله عليه وآله فقالوا ان بقرة لنا غلبتنا واستصعبت علينا فضربناها بالسيف فامرهم باكلها واما المتردي فظاهر قوله تعالى والمتردية الى قوله الا ما ذكيتم تحريمه الا مع التذكية المتعارفة الا ان يحمل على القتل بما امكن ويخصص برواية اسماعيل الجعفي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بعير تردى في بئر كيف ينحر قال تدخل الحربة فتطعنه بها وتسمي وتأكل ولا يضر عدم صحة السند لما مر فتأمل وما دل على غير البعير والبقر ... القتل مطلقاً لا التخصيص بالكلب والسهم فيمكن الاقتصار على ما في الروايات والتعدي لعدم الفرق وفهم العلة وذكر الاصحاب من غير فرق وقائل بالفرق ويدل على العموم في الغنم وغيره ايضاً واما التعدي الى الكلب فغير معلوم الجواز بل الايقاع من عبارتهم نعم من الذي ذكر وان حكمه حكم الصيد يفهم ذلك كأنه غير المتردي وغير الصائل المستعصي فتأمل وبالجملة ان صدق انه صيد فحكمه حكمه والا فينبغي الاقتصار فيه على ما علم جواز قتله به واكله مثل القتل بالرمح في المستعصي فتأمل قوله ولا يحل لو رمى الخ لو قتل الفرخ الغير الذي اي الذي ما صار او يعد ممتنعاً ويمكن اخذه باليد بسهم وله مما يقتل به الصيد من السهم والرمح وغيرهما ولو يدركه لم يحل الا ان يدركه وحيوته مستقرة فيذكيه فيحل لانه ليس بصيد وللرواية المتقدمة فيما اذا ارسل على كبار فانه يحرم ويبقى الصغار قوله ولو تقاطعت الكلاب الخ يريد بيان ان المعتبر في الحل بقتل الآلة من غير التذكية هو القتل بجرحه وانقطاع حيوته المستقرة به على اي وجه كان وبعد حصول ذلك لا يضر اي شيء فلو تقاطعت الكلاب الصيد جميعاً اي حين اخذها وصيدها اياه فقتلوه بالتقطيع او مات بالتقطيع لا بعده او تقاطعته بعدما مات او زالت حيوته المستقرة حل وهو ظاهر بخلاف ما لو اخذه وقطعت الآلة منه شيئاً او تقاطعته الكلاب ثم مات فانه يحرم ما اخذته الآلة وقطعته منه قبل الموت فانه ميتة اذ المبان من الحي ميتة وان مات الباقي قبل وصول الصائد اليه حل وان ذكى الباقي بعد قبل زوال الحيوة المستقرة حل ذلك والآخر هو ايضاً ولو قطع منه شيئاً وصار في هذا التقطيع حيوته غير مستقرة حل المقطوع منه ولو قطعه بنصفين بحيث انقطع حيوته المستقرة من التنصيف والمقطوع منه بالتنصيف حلا نعم لو لم يتحرك احدهما بعده حركة مستقرة الحيوة ولم ينقطع حيوته المستقرة بذلك حرم غير المتحرك وان ذبح وذكى المتحرك مع شرائطها حل والآخر هو ايضاً والكل واضح الحمد لله ولعل عموم بعض الروايات شاملة للكل مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصيد يضربه الرجل بسيفه او يطعنه برمح او يرميه بسهم فيقتله وقد سمى حين فعل ذلك فقال كله لا بأس به فانها شاملة لما يقطعه ويجزيه وينصفه من غير اعتبار حركة في احدهما كما اعتبر البعض وخروج الدم كما اعتبره آخرون واعتبارها فيه ايضاً كما ذهب اليه بعض وغير ذلك من الاقوال المتشتتة المبنية على الروايات الشاذة على ما قيل وتنقل في شرح الشرايع وغيره قوله ولو اصطاد الخ اي لا يشترط في حل الصيد عدم اخذه بطريق حرام فلو اصطاده بآلة محرمة مثل ان غصب الشبكة ونصبها او قوساً او سهماً او رمحاً او كلباً معلماً فارسله وقتل صيداً مع حصول شرائط الحل يحل ذلك الصيد ويملكه وان فعل حراماً بالتصرف في مال الغير فان شرط الملك الاخذ والحل القتل بالآلة على الوجه الذي تقدم ولا ينافيه حصول الاثم وهو ظاهر ولو شك في اشتراط حلية الفعل والآلة فالاصل عدمه ومجرد التحريم والنهي عن التصرف غير المستلزم للاثم لا يقتضي عدم الملك والتحريم بعد ورود الادلة في حصول التحليل بقتل الصيد بالآلة على الوجه الذي يتحقق في ضمن الحرام كما اذا ذبح او نحر ما له بالسكين الغصبي او المكان الغصبي او في زمان كونه مكلفاً بغيره مضيقاً بحيث يكون اشتغاله عنه به حراماً كما ادعى في الصلوة عن الصلوة وما ثبت في الاصول من ان النهي في غير العبادات لا يقتضي الفساد وفيه تأمل وحاصله ان كان التحليل بالآلة الغصبية والتصريح مع النهي في غير العبادات ان كان مصرحاً من الشارع فلا كلام في الحل والصحة والتحريم وجمعهما لعدم المنافاة الصريحة عقلاً وان توهم منافاة وظن ذلك ولكن يندفع بتصريح الشارع وكذا لو كان عامّاً بحيث يعلم دخول حالة التحريم قطعاً او ظناً متاخماً للعلم او الظن المستفاد من دليل شرعي ولو كان ذلك العلم من جهة العلم بان غرض الشارع انما تعلق بعقر الكلب المعلم مع التسمية من المسلم مثلاً او ازالة روح حيوان على ذلك الوجه الذي قرر مثل قطع الاعضاء الاربعة مثلاً على اي وجه كان ولا يتفاوت عنده كونه على وجه حرام او حلال مثل ان الغرض من ازالة النجاسة رفع ذلك الخبث وانما المطلوب بذلك سواء كانت في مكان مباح او حرام او في زمان كون ذلك الفعل حلالاً او حراماً او كونها حلالاً او حراماً ولا ...

ويجب غسل موضع العضة من الكلب ولو ارسل كلبا او سهما فعليه ان يسارع اليه فان ادركه وحيوته مستقرة وجب التذكية ولو تركه حتى مات فحرام
ولا يعذر بان لا يكون معه مدية او سقطت منه او نشبت في الغمد او غصبت منه وانما يباح اذا ادركه ميتا او في حركة المذبوح وقيل لو لم
يكن معه ما يذكيه ترك الكلب حتى يقتله ولو كانت حيوته غير مستقرة فهو كالمذبوح ولو لم يتسع الزمان للتذكية حل بقتل الكلب وان كانت

فلا منافاة اذ يمكن ويجتمع الحل والصحة والطهارة مع التحريم بل الاقل الا بل الظاهر مع التحريم بعدم الصحة والحل وعدم ترتب الاثر المطلوب منه شرعا وعدم الاجتماع وحمل ما يدل على
الحل على الوجه الشرعي بعيد لو سلم ايضا بل الاصل عدم الحل الا بدليل ويدل النهي خصوصا التحريمي على عدم ترتب شيء شرعي عليه فان العقل يحكم بانه انما نهى الشارع هذا الا انه
ما عينه على الوجه الذي عينه وهو ضديه لا لغيره وهو ظاهر واشار اليه في متن المختصر والشرح العضدي حيث حكم ان المنهي عنه مطلقا التحريمي يرجع الى ان المنهي وكذا لا ترتب على
فساد المنهي عنه بعضهم بطلانه وظهر ذا فان البعض الاصحاب [illegible] بعد البيع وقت النداء يوم الجمعة وعدم حصول الطهارة بالوضوء والغسل المحرم واستعمالهم العدم خصوصا
ما اشترطاه وثبوت المنافاة الظاهرة فان ظاهر قوله لا تفعل الا [illegible] صاحبه به وانه لا يترتب عليه اثره الذي عينه له فان الظاهر
انه انما يعين ما يجب [illegible] حصول الاثر وهو ظاهر [illegible] في حصول الملك للغاصب في الشبكة والكلب غير ظاهر
فانه ليس [illegible] وضع [illegible] حصوله [illegible] وعدم حصول [illegible] على [illegible] حتى يأخذ ما اخذ على وجه الملك ثم في الجرح
بالرمح والسهم [illegible] الا الالية وان فعله [illegible] بمنزلة اخذه ووضع يده وبالجملة الفعل غير مستقل في امثال
هذه وليست فيها ادلة شرعية من نص واجماع فالاحتياط لا يترك علما وعملا واما ثبوت اجرها لا لة الصاحبها من الغاصب المتصرف فهو ظاهر بناء على ثبوت الاجرة
عادة لمثل هذا المقدار من الفعل ان كان والا فلا اجرة لها وثبوت الاجرة محتمل على تقدير كون الصيد ايضا له فتامل قوله ويجب اشارة الى رد قول الشيخ وتبعه ومن
ان قتيل الكلب الجرح صيده بعضه وبمباشرته لموضع العضة بالرطوبة لا ينجس ذلك الموضع فلا يجب غسله بل يجوز مباشرته فيما يشترط الطهارة واكله من غير
غسل ذلك بل يحتمل ان لا يحتاج الى غسل اصلا اذ ما نجس الكلب في الدم الداخل طاهر وانما النجس الدم المسفوح لو خرج من العرق بالذبح ونحوه وما حصل بالعقر
فتم ولانه دليل الشيخ الذي يدل على طهارة موضع العضة وعدم وجوب غسله يدل على طهارة كله وعدم وجوب غسل شيء منه وهو ورود الكتاب والسنة والاجماع
في جواز اكله من غير تقييد بغسل موضع العضة فيعم فان جواز الاكل فيهما مترتب على مجرد التسمية والموت بالعقر المشترط اي الجرح من الكلب المعلم كما سمعت فيما
تقدم فتذكره والاكثر على وجوب الغسل وعدم طهارة ذلك الموضع لما ثبت من نجاسة الملاقي لها بالرطوبة من غير استثناء هذا الموضع وترك التقييد في تلك في
الادلة بناء على ظهوره وثبوته بالادلة العقلية والنقلية وهو ظاهر نعم لو نوقش في عدم ثبوت نجاسة الملاقي لها بالرطوبة وقيل لم يثبت عموم ذلك فهو شيء
اخر فيحتاج الى الاثبات وقد مر البحث في ذلك خصوصا الملاقي للكلب مع الرطوبة فتم قوله ولو ارسل الخ ظاهر وجوب المسارعة بعد ارسال الالة الظاهر المراد المسارعة
العرفية لا استعمال الجهد والطاقة وما الامر يدل عليه ويدل الطاقة بالكلية وايضا يحتمل كونه مع اصابة الالة الصيد وظاهره عام ثم الوجوب غير ظاهر الدليل
الا ما يتخيل من احتمال الاصابة وامكان ادراك الصيد حيا وذبحه لو سارع فلو ترك المسارعة فيحتمل انه ما قتلها الالة بل جرحه وحيوته مستقرة ثم مات فيكون
ميتة لانه لو سارع لادرك ذكاته فهو مثل حيوان امرض يعلم موته ويتركه حتى يموت والموقوذ الا ان الالة انما يباح من غير التذكية اذا تعذر ولم يكن ولهذا لو امكن وترك
حتى مات محرم كما يفهم من الاطلاقات ايضا محرم بتضييع المال فترك المسارعة كترك التذكية مع امكانها وفيه تامل ان الاصل عدم الوجوب وتركه في ظاهر الادلة من
الاية والاخبار مشعر به وكون ترك المسارعة مثل تركه حتى يموت اختيارا غير مسلم على انه قد ينازع في ثبوت الاصل فان ظاهر الادلة عموم الحل في قتل الكلب مثلا فان
المتبادر منها هو قتل الكلب المعلم مع التسمية لا غير حتى انه لو ادركه حيا ولم يكن عنده ما يذبحه به فقتله الكلب حل نعم في بعض الاخبار ان ادركه حيا فذكه فافهم و
بالجملة اشتراط الحل بها ووجوبها بحيث لو ترك يكون معاقبا غير ظاهر ولا شك انها احوط واولى خصوصا مع ظن الاصابة قوله فان ادركه وحيوته الخ الاولى وحيوته
مستقرة وجب التذكية يحتمل ان يكون المراد من وجوب التذكية شرطيته للحل فقط ومعناه الحقيقي ايضا لان تركه موجب لتحريمه وكونه ميتة وهو تضييع ممنوع
منه فيكون التارك حراما والفعل واجبا والصيد ايضا حراما فحكم المص هنا بانه لو ادركه المرسل الصائد يجب عليه تذكيته بنفسه او بغيره لئلا يموت ويشترط لحله
تذكيته مطلقا وليس عذرا ما يمكن ان يذبح معه مثل المدية اي السكين عنده اي عدم الاشتراط فلا يحل ان مات وان كان يعذر في عدم الوجوب فان تكليفه غير
معقول وكذا ان كان معه لكن سقط او ضاع او نشبت المدية في غمده ولم يتمكن من اخراجها او غصبت منه ونحو ذلك وجه ذلك ظاهر وهو عموم تحريم الحيوان
الميت بغير قطع اعضاء الاربعة الا ما خرج بالدليل مثل مقتول الالة التي ادركه المرسل ميتا او حيوته غير مستقرة وبقي الباقي تحته فعدم الالة كما لم يكن عذرا في
غير هذه الصورة لم يكن عذرا فيها ايضا لانه مع ادراكه وحيوته مستقرة مثل باقي الصور التي ليست بصيد واكد ذلك بقوله وانما يباح الخ اي لا يباح الصيد الذي
هو مقتول الالة بمجرد قتلها اياه الا اذا ادركه المرسل قال في الشرح او غيره ميتا او في حركة المذبوح اي لم يكن حيوته مستقرة وتحقيقها لا يخلو عن اشكال وفي بيانها
خلاف وفي قوله ولو لم يتسع الزمان للتذكية وان كانت حيوته مستقرة دلالة صريحة على قلة زمان الحيوة المستقرة وانها ليست ما يعيش يوما او يومين كما قيل
وفي رواية ليث المرادي سالت ابا عبد الله ع عن الصقور والبزاة وعن صيدهن فقال كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته وآخر الذكاة اذا كانت العين تطرف
والرجل تركض والذنب يتحرك وقال ليست الصقور والبزاة في القرآن لعل المراد بالحيوة المستقرة في عبارات الاصحاب حيث قيد واحل الصيد مع اصابة الالة
بعدمها فتم وبالجملة ليست الحيوة المستقرة في الادلة ولا بيانها بل في بعض الاخبار اذا ادركت ذكاته فذكه اي ادركته وهو حي عرفا يقال انه حي يمكن ذكاته اي
يعيش بمقدار زمان يمكن تذكيته فيه عادة مع حصول الاسباب فان لم يفعل ذلك يحرم وكان في كلامه هنا وفي غيره ولو لم يتسع اشارة الى بيان المراد بالحيوة
المستقرة هنا فتم او يكون المراد بها معنى اخر فلا يرد اعتراض فخر المحققين بانه ان كان المراد بعدم اتساع الزمان عدمه لنفس فعل الذكاة فلا يجتمع مع استقرار الحيوة
بمعنى ان يعيش يوما او يومين وان كان مع مقدماته مثل تحصيل الالة فالحكم بالحل مطلقا غير سديد اذ قد يكون ذلك الزمان اكثر من يوم او يومين ايضا على
ان الحكم بالحل في يوم والحد ايضا غير سديد اذ قد يكون ذلك الزمان فانه قد ذكر من قبل ان فقد السكين وغيره ليس بعذر فانه يحرم بمجرد التاخير وايضا قد يحتاج الى ذبحه
ما يتوقف عليه غيرها ويحكم بالحل مع مثل ذلك وبالجملة الاعتراض جيد بناء على القول بكون الحيوة المستقرة يوما او يومين كما سيذكره المص بل اقل ايضا ولا ينبغي
التزديد فيه على الوجه المتقدم وكذا جوابه في شرح يع باختيار كل من شقيه بانه يكون في ظنه حيوته مستقرة فظهر كذبه وان المراد بتسع الزمان لما يتوقف عليه

من الالة

ولو صيره الرامي غير ممتنع ملكه وان لم يقبضه وكذا اذا اثبته في آلته كالحبالة والشبكة وكل ما يعتاد الاصطياد به وان انفلت ولا يملكه بتوحله في ارضه ولا بتعشيشه في داره ولا بوثوب السمكة في سفينته وفي تملكه باغلاق الباب عليه او بتصييره في مضيق لا يتعذر قبضه او بتوحله في ارض اتخذها لذلك اشكال ولو اطلق الصيد من يده قاطعا لنية التملك لم يخرج عن ملكه ولا يملكها الا ضمنا اذا انعقد قبضه الا بسرعة عدو ولو كسر جناحه فامتنع بعدو ثم كسر الثاني رجله فهو للثاني على اشكال ولو وجد فيه سنانا بغيره احل

ان كان قد ذبحاه او ادركا ذكاته ولا يحل لاحتمال قتل الثاني بعد الاثبات ولو رمى صيدا ظانه خنزيرا او رمى سهما فاتفق الصيد قتله او ارسل كلبه ليلا فقتل لم يحل متن

ش من الالة ما يعتبر بحصيله عادة لان المنساق خصوصا هنا كالصريحة وغير التوهم والظن والثاني يدل على الجهالة مع انه اذا كان مما يعيش يوما بل اكثر ولم يتمكن من هذا الوقت من تحصيل الالة وقتله الكلب يلزم كون الحكم بانه حلال او ذلك غير معلوم بل ظاهر تحريمه وبالجملة الظاهر ما قلناه من ارادتهم بالحيوة المستقرة في هذا المقام ما يعيش عرفا حيا او لا يكون حركته حركة المذبوح مثل حركة الطير بعد ذبحه والشاة كذلك ونحو ذلك فلا يرد الاعتراض وان كان المراد ما يعيش يوما او يومين فلا شك في وروده بل لا دليل عليه مما اشرنا اليه وعدم امكان الجواب عنه ما بالنسبة الى العبارة وقوله وقيل الخ بيان لقول اخر مقابل لما يفهم من قوله واثباتا وعطف عليه ويكون موجبا الحل عادة ويحتمل عطفه على قوله فان ادركه الخ ولكنه بعيد ولا وجه لهذه الواسطة الخ وبالجملة لو كان قوله وقيل بعد قوله لو عضبه عند امكان الخصوص انسب واولى والامر في ذلك هين وانما الكلام في دليله وقد تردد بل القول هذا وهو ظاهر الايات مثل فكلوا مما امسكن والاخبار الكثيرة وان خصصها [illegible] ذكره البعض الاخبار لكن الظاهر ان المراد مع امكانها لو بقيت عادة في غير ما فيه صورة عدم امكان التذكية بكون عقره كافيا ولو رواية جميل بن دراج صحيحة وغير صحيحة وقد نقل متاو هو مذهب كثير من الاصحاب مثل الصدوق وابن الجنيد والشيخ واتباعه والمص في المختلف فظاهر الروايات يدل على انه يترك حتى يقتله الكلب فالكلب يفعل بعد الادراك وبعد التذكية شيئا اخر للتذكية ويمكن كفاية موته بما فعل فيه من الجرح ويكون ذلك كناية عنه وعن عدم قتله بشئ اخر ومعلوم وجه اشتراط ان لم يكن حيوة مستقرة فهو كالمذبوح ولا يحتاج الى الذبح ليحل فلو ترك حتى يكمل موته لكفى وهو ظاهر وكذا وجه قوله ولو لم يتسع الزمان الخ اذ عدم وسعة الزمان للذبح مسقط لوجوبه واشتراطه واي شئ كان حيوته وهو ظاهر قوله ولو صيره آه لو صير الرامي صيدا ممتنعا غير مملوك غير ممتنع ملكه بذلك وان لم يقبضه بيده لعل دليله الاجماع او الخبر مع التأييد بانه خرج عن كونه مباحا وصيدا بانتفاء الامتناع فكانه مملوكه الممتنع المأخوذ فصار … وكذا اذا اثبت الصيد في الته المعتادة له مثل الحبالة والشبكة وغيرهما من الامور المعتادة للاصطياد والاخذ في كل بلد ولكل صيد وان انفلت بعد خلاص بعد ذلك فانه لا يخرج عن ملك صايده بل ملكه فنماؤه له وكل من يجئ عليه فهو ضامن له ونحو ذلك ولا يملكه بغير الالة المعتادة المهياة للاخذ والاصطياد مثل التوحل في ارض سبخة ونفاذه فيه لا يقدر على الذهاب والخلاص منه وكذا التعشيش في ملكه وداره ولا بوثوب السمك ونحوه الى سفينته ونحوها للاصل وعدم الاصطياد وتحقق سبب الملك قوله وفي تملكه آه اي في تملك الانسان صيدا بحبسه وجعله ممتنعا بغير الالة المعتادة للاخذ والصيد مثل ان يغلق عليها الباب بعد دخوله فيه سواء كان داره او دارا مباحا او ملك غيره اذ لا يملك بدخوله في داره فتأمل وكذا بتصييره وجعله اياها في مضيق يتعذر خروجها عنه ولا يتعذر اخذها بل يسهل مثل حظيرة صغيرة او بتوحله في ارض جعلها واتخذها لذلك اي هياها لذلك بايصال الماء ونحوه اسباب توحل الصيد فيه وعدم خروجه عنها اشكال في الكل من ثبوت انتفاء الامتناع وخروجه عن كونه صيدا ممتنعا كما في سائر الالات المعدة لذلك ومن الاصل وعدم كون مثل ذلك موجبا لاخذ الصيد وانما علم تملكه بالالات المعتادة لذلك ولا يسمى مثل ذلك آلة الصيد عادة ولو كان الوجه ذلك كان اتباع العرف والصدق حسنا ولكن الظاهر ان السبب ليس الصدق ولا كون الاخذ عادة بذلك في تملك الصيد في المجمع عليه اذ ليس في النصوص والدليل ان الاخذ بالالة موجب للملك حتى يحمل الالة على العرف بل الظاهر مجرد القدرة وسلب قدرته وامكان اخذه بسهولة وكون ذلك بمنزلة الاخذ موجب الملك وسبب للتملك كما اشار اليه في الشرح فيملك ولكن لما كان الاصل عدم التملك فيبقى محتاج الى دليل شرعي ولم يثبت في الشرع كون ذلك دليلا الا ان يثبت ان الدليل في المثبت موجود فيه فتأمل واحتط قوله ولو اطلق الخ كما ان دخول المال في ملك الانسان يحتاج الى دليل كذلك خروجه عنه يحتاج اليه فلو اخذ الصيد وملكه ثم اطلقه لم يخرج عن ملكه وان قصد ذلك للاستصحاب وعدم الدليل نعم يمكن الاعراض حينئذ عنه فان قيل بالاعراض يخرج يلزم هنا الخروج ولكنه غير ظاهر هنا ايضا نعم يجوز لغيره التصرف فيه للاعراض كما ذكروه في المال المعرض عنه ويحتمل العدم لاحتمال انه انما جوز للغير التصرف فيه باعتبار خروجه عن ملكه ولما فرض عدم حصوله لم يحصل الاذن والظاهر الاول لان ظاهر حال الانسان انه اذا اخرج شيئا عن ملكه يجوز تصرفه للغير فيه سواء خرج عن ملكه واعتقد ذلك ام لا ويشكل جواز التصرف الناقل للملك مثل البيع لمسبوقيته بتملكه ولا يبعد تعميم عموم التصرفات وقد لا يسلم لا بيع الا في ملك البايع الذي يملك بمثله فتأمل قوله ولا يملكها آه وجه عدم تملك الصائد الصيد باصابته سهمه مثلا اذا لم يجعله ممتنعا سواء صار بحيث يتمكن من قبضه ولحاقه ولكن بسرعة عدو ام لا هو الاصل وعدم الدليل عليه اذ لا دليل عليه الا رفع الامتناع وكونه ايضا دليلا ما نعلمه الا انهم ذكروا كانه بالاجماع او غيره مما لا نعلمه ولم يحصل هنا بالفرض قوله ولو كسر آه لو كان حيوانا يمتنع بالجناح بالطيران والرجل بالعدو وجعله انسان غير ممتنع باحدهما مثل ان كسر جناحه لاشك انه لا يملكه لعدم حصول انتفاء الامتناع ثم كسر الاخر رجله بحيث صار غير ممتنع بحيث خرج فهو للمص انه يملكه الثاني لانه بفعله صار غير ممتنع وقبله لم يكن كذلك فيملكه كما اذا كسر رجل ما لا احتاج له واصلا فالاول كعدمه اذ هو باق على الامتناع بالفرض ومثل لو رمى رجل صيدا او جرحه وما اثبته وجعله الاخر غير ممتنع وهو مذهب الخ وجماعة واختار في المبسوط الشركة لان لكل واحد اثرا فيه فانه لو لم يثبت الا بفعلهما فانه لو كان فعل الثاني فقط لم يثبت اذ كان يمتنع بالجناح وهو المفروض فيه فتأمل لان ما ذكره وان كان حقا الا انه قبل فعل الثاني كان ممتنعا فصدق عليه انه جعل الصيد الممتنع الغير المملوك قبل ان يصير غيره فيه او لغيره غير ممتنع فملكه بنا على ان ذلك مملك وهو ظاهر قوله ولو وجد ميتا آه اذا رمى شخصان صيدا فوجداه ميتا بالرميين فان كان الجرح بالرميين وقع على المذبح فذبحاه لعل المراد كون كل واحد من الجرحين مستقلا في ازالة الحيوة لولا الاخر حل ذلك الصيد وكذا ان جعله الاخر غير ممتنع وادركاه وهو حي وذكياه فهو حلال ايضا وفي كل واحد من الفرضين ينبغي الشركة بينهما نصفين ويحتمل تعيينه بالقرعة فيكون لمن خرجت باسمه وان لم يكن كذلك بل وجداه ميتا ولم يكن كل واحد من الجرحين مستقلا في ازالة حيوته لم يحل لما ذكره المص من احتمال جعل غير المستقل اياه غير ممتنع ليشترط تذكيته ليحل ثم قتله الاخر الذي مستقل فقتل غير الصيد بغير الذبح فيحرم ولا يكفي في الحل احتمال العكس لما مر من القاعدة فتأمل قوله ولو رمى آه اشارة الى انه لابد من قصد الصائد القاتل الصيد في الجملة بالة لما مر وان لم يكن كذلك لم يحل مثل لو رمى صيدا ولكن ظن انه ليس بصيد بل ظنه خنزيرا مثلا او كذا لو رمى سهما لا لقصد شئ بل مجرد الامتحان على اي مقدار يرمي او اللعب فقط او يمشق فاتفق انه جاء على صيد فقتله او ارسل كلبه ليلا من غير مشاهدة صيد ولا ظن ذلك بل امتحانا او غيره فاتفق انه قتل صيدا ونحو ذلك هكذا يذكرون هذه المسئلة وما تعرف

دليلها انه هو ظاهر على تقدير ترك التسمية والظاهر انها بناء على انه اذا الفرض انه ظن غير صيد وما قصد فلا بد كر التسمية ولو على تقدير التسمية لاحتمال
كونه صيدا اتفاقا وان ظن عدمه فليستبن بظاهره بل الظاهر الحكم بالحل لعموم الادلة بل خصوصها اذ الذبيح لا يتوقف قصد الصيد بل قتله مع التسمية وسائر
الشرائط وفهم اشتراط القصد من مجرد ان الظاهر ان الذي يسمى انما يقصد الصيد ولا يمكن ذلك بدونه مشكل اذ قد يظن عدمه ويكون محتملا لوجوده
فيسمي وبالجملة الفرض ليس بمحال وانما البحث معه ولا يبعد حمل كلامهم على عدم التسمية بناء على ما تقدم من عدم التسمية مع ظن عدم الصيد وايضا الظاهر
انه لا يشترط المشاهدة لمجرد الارسال في الليل لا يوجب الحكم بالتحريم نعم ان فرض مع عدم الظن بالصيد او الظن بعدمه يصير الحكم فيه كما في سابقه ويجيء
فيه الاشكال السابق فيصح الاعم الاصطياد بالشرائط الا ان يعتبر المشاهدة ولم يكتف بالعلم ايضا وهو بعيد جدا **قوله** وكل اثر ككل علامة في الصيد
دالة على ملكيته لشخص اخر قبل ان يصاده الثاني لا يملكه مع تلك العلامة لانه علم بها انه مملوك لشخص وليس بصيد مباح وتلك العلامة مثل قص جناح الطير
فانه معلوم كونه بحيث يد انسان فعل ذلك فيكون مملوكا اما اللقاط وغيره وكذا الحلقة في رجله فيه تامل اذ ذلك يدل على وقوعه في يد انسان ما علمنا انه
فلا دلالة في ثبت ان قبض انسان صيدا على ما عيجه كان يملك وهو ظاهر اذ قد اشترط في تملك المباحات القصد وعدم الغفلة او عدم قصد الغير او عدم
قصد عدم التملك او الاخذ والتصرف بقصد التملك وفيما نحن فيه يجوز ان يقصد قطع شيء في جناح طير فقصه او وصل الحلقة من غير مباشرة احد
وغير ذلك وكذا وضع الحلقة في رجله وكون مثل ذلك تملكا غير ظاهر الدليل نعم الظاهر ان ذلك بالظاهر بالقصد والاخذ فعلى القول بالاخذ من دون اشتراط
شيء اخر يرجح الظاهر على الاصل ذلك غير بعيد والا فالظاهر انه يملكه حتى يظهر خلافه ولكن هذا الحكم موجود حتى من الشرط في تملك المباحات القصد او عدم
قصد العدم **قوله** ولو انفلت لم عدم تملك صاحب البرج الثاني الطير بمجرد انتقاله من برج اخر اليه واضح وقد مر ان الدخول في الملك والتعشيش فيه
ونحوه غير مملك وهو ظاهر **قوله** ولو جهل المثبت الخ لو رمى اثنان صيدا فجرحه احدهما واثبته بحيث تحقق في ملك الجارح سواء قتله او ادركه حيا
يمكن ذكاته ولم يعلم ايهما كان الجارح المثبت سواء علم او لا او اشتبه ام لا بل وجد مجروحا وعلم انه جرح احدهما ورميه قطعا ولم يعلم بعينه اقرع بينهما
فعلى اسم ايهما خرجت القرعة كان الصيد له مثل ان يكتب جارح وغير جارح او المالك وغير المالك ويخرج على اسم احدهما او يكتب اسمهما ويخرج على الجارح و
الجارح او المالك وغيره لانه امر مشكل وكل امر مشكل فيه القرعة ويحتمل التقسيم والشركة والاحوط تمليك كل واحد نصف الصيد للاخر **قوله** ولو اثبتاه
الخ لو اثبت صيدا اثنان بالتيهما معا من غير تقديم وتاخير فالصيد للمثبت ولا حظ للجارح فيه لان المثبت ملكه باثباته وجرح الاخر وعدمه سواء
في عدم التاثير في الاثبات المفروض وكما لا شيء للجارح لا شيء عليه ايضا من الارش المثبت اذ ما جرحه في ملكه حتى يلزمه الارش وهو ظاهر ولو اثبته الاول
وازال امتناعه وصيره في حكم المذبوح بازالته حيوته المستقرة ثم قتله الثاني فكالاول الصيد للاول ولا شيء للثاني ولا شيء عليه ايضا لانه قتل المقتول
ان لم يفسد الجرح الثاني شيئا من لحمه او جلده او غيره ومع الافساد عليه ارش نقص ما افسده وعوض الفاسد وهو ظاهر اذ لا يشترط في ضمان المتلفات
والظاهر بل يكفي الافساد في مال الغير وقد وقع هو مقرر عندهم ولهذا يغرمون بالخطاء والنسيان فتأمل ولو لم يثبته الاول بل جرحه فقط غير مثبت ولا قاتل
مزيل الحيوة المستقرة فيقتله الثاني فهو له وليس للاول ولا عليه شيء مما تقدم وكذا ان اثبته الثاني ان لم يكن لجرحه في اثباته دخل اصلا اما ان كان الجرح
الثاني مستقلا في الاثبات وان كان الجرح الاول بحيث لو لم يكن لم يكن الثاني مثبتا ولكن مع صيرورته مثبتا فمثل ما تقدم من حكم ذي الامتناعين الذي جعل
احدهما غير ممتنع باحدهما ثم بجعله الثاني غير ممتنع فقد ذكر ولو اثبته الاول ولم يصيره في حكم المذبوح بازالة الحيوة المستقرة ثم قتله الثاني فهو متلف على الاول
صيده المملوك له فان اتلفه بالذكاة بان قتله قتلا مبيحا لحيوان الغير الصيد لحصول جميع شرائطه فانما عليه ارش هذا الصيد وهو تفاوت قيمته ما بين
كونه حيا مثبتا مجروحا كما كان قبل الجرح الثاني وبين كونه مذبوحا اذ باشر غيرها وهو ظاهر وان اتلفه على وجه الا تذكية بل صار ميتا حراما فانما عليه
قيمته معيبا بالجرح الاول اي تمام قيمة الجريح هذا ان لم يكن لميتة قيمة مثل ان يكون لعظم قيمة فانه يجوز الانتفاع به وبيعه وكذا سائر مستثنيات الميتة
فانما عليه الارش وهو التفاوت بين قيمته ميتا وحيا مجروحا بالاول هو واضح ايضا هذا ان قتله الثاني بعد اثبات الاول فان جرحه الثاني ولم يقتله
ثم فان ادرك ذكاته فهو حلال ومال للاول وعلى الثاني له ارش جنايته جرحه كائنا ما كان وان ترك ولم يذك فان لم يتمكن من ذبحه وكان سبب تلفه جرحه
سواء كان عدم التمكن لعدم آلة الذبح او لضيق الزمان فهي ميتة ووجب له على الثاني تمام القيمة معيبا بالجرح الاول وان تمكن فهو ميتة ايضا ولم يكن
له عليه شيء ان لم يكن لجرحه في قتله مدخل والانقصان ومع النقصان الارش لا ان كان مستقلا فيه بحيث لا دخل للجرح الاول في قتله بمعنى انه كان
يعيش ان لم يكن الثاني فاذا عليه ايضا كمال القيمة معيبا بالاول ان لم يكن لميتة قيمة اذ لا يسقط حق شخص بترك ذبح ماله المضمون حتى صار ميتا والا الارش و
هو التفاوت ما بين كونه ميتا وحيا مجروحا بالاول وان كان سبب القتل كلا الجرحين مع القدرة على الذبح والاهمال حتى سرت الجنايتان معا بمعنى عدم استقلال
كل واحد في القتل فلو لم يكونا لم يقتل سقط ما قابل فعل الاول وعلى الثاني نصف قيمته معيبا مع عدمها عليه فعلى الثاني تمام القيمة معيبا بالاول
ان لم يكن لميتة قيمة والا فالارش وسيجيء تفصيله هذا هو احد الاحتمالات التي تجري في مال الغير ويجري كلها فيه ايضا فوجه التخصيص غير ظاهر مع انه يحتمل هنا
كمال القيمة معيبا بالاول لانه لو لم يكن الجرح الثاني لم يمت بالفرض وان كان لولا الاول ايضا لم يمت الا انه بعد وجوده قتله الثاني نعم هذا الاحتمال لم يجر
لو فرض كون كل واحد قاتلا مستقلا او لا الاخر فتأمل **قوله** ولو كان مملوكا لغيرهما الخ الظاهر جريان الاحتمالات المذكورة في مال الانسان اذا كان احد الجاني
عبدا كان او شاة وغيرهما فيحتمل ذلك في الصيد ايضا بعد اثبات الاول وصيرورته ملكا له غاية الامر انه سقط ما قابل فعله من قيمة المقتول ويؤخذ الباقي
من الجارح الثاني وفي ملك الغير يؤخذ منهما للمالك فليس المراد التخصيص بل الغير بل البيان لاخذ عنهما والقول بان المص فرض هذه المسئلة في دابة مملوكة
لغيرهما كعبد الغير وشاته ويمكن في عبد جني عليه سيده ثم جني عليه اخر كما قاله في الشرح غير جيد لكن الامر في ذلك هين والعمدة تحقيق الحق وقد ذكرو فرضها آه

رحمه الله

## المقصد الثاني في الذبح وفيه مطلبان الاول في الاركان وهي اربعة الاول في الذابح وشرطه الاسلام او حكمه فلا تحل ذبيحة الكافر وان كان ذميا ولا الناصب

رحمهم الله خصوصا الشهيد في الشرح ما لا يقدر على الزيادة عليه ونقل كلامهم مما لا فائدة فيه اذ يمكن اخذه منه بل عباراتهم احسن فليرجع اليه ولكن لما كان اسم هذا شرحا فلا ينبغي ان يخلو منه ولعلم انه يحتمل ان المص فرض المسئلة في حيوان الغير بعد الاشارة الى حكم الصيد الذي صار ملكا له ثم جرحه اثنان ومات بينهما لاحتمال اختصاص الصيد بما قلناه من الاحتمال او هو لزوم تمام القيمة على الثاني معيبا بالاول ان امكن لا قيمة وللاول الارش لان جنايته وقعت على مباح فلا يضمن وجرحه الثاني وقتله فيضمن اذ الفرض ان جنايته كانت قاتلة ولو لم تكن للاول ايضا ولا يتفاوت الحال بما اذا كان قادرا على تذكيته وتركه عمدا اذ لا يجب عليه ذبح ماله وتخليص غيره عن ضمانه ويحتمل كون مال الجارح الاول مثله فتامل فانه وجيه الاحتمال الذي يظهر انه احسن الاحتمالات لتقديمه واختاره الشيخ على ما نقل انه بالحقيقة يؤول الى ان العشرة تلفت بعشرة مؤثرة فيه من واحد وبتسعة من اخر فينبغي تقسيمها عليهما لهذه النسبة ولا بد ان يلزم الحيف على كل واحد لانه جنى احدهما في نصف العشرة فليس عليه الا نصفه والاخر في نصف التسعة فليس عليه الا نصفه كذلك لان تمام العشرة تلفت بسببهما ولا يمكن نقصان شيء منها على المالك ولا اخذ شيء من غيرهما لاختصاص الجناية فيهما ولا يمكن التفاضل بينهما بل يجب ان يكون التالف عليهما وهو نصف درهم هو تسعة اجزاء ونصف بنسبة جنايتهما وحسابهما وهو كذلك لانه اذا اعطى صاحب العشرة خمسة وصاحب التسعة اربعة ونصفا بقي نصف درهم هو تسعة اجزاء و[نصف] من مائة وتسعين جزء فينبغي ان يجعل منها على الاول خمسة اجزاء وعلى الثاني اربعة اجزاء ونصف فان نسبة الخمسة الى الاربعة ونصف كنسبة العشرة الى التسعة و[نسبة] الخمسة الى الجنايتين فعلى الاول خمسة دراهم هي خمسة وتسعون من مائة وتسعين جزء وخمسة اجزاء منها فالمجموع مائة جزء وعلى الثاني اربعة ونصف هي خمسة وثمانون ونصف من مائة وتسعين جزء واربعة اجزاء ونصف منها فالمجموع تسعون هكذا قرر في الشرح ولي فيه تامل من وجهين الاول انه فيه حيفا على الثاني لانه شارك في القتل لا في حيوان يسوى تسعة فلا عليه الا نصفه تلك بخلاف الاول فانه جرح في وقت يسوى عشرة وما كان له هناك شريك ولا في جنايته المستقلة دينار ثم الشركة وليس هذا ابتناء على عدم ادخال ارش جنايته الاول في النفس ومن الثاني حتى يكون ترجيحا بلا مرجح بل بناء على انه ابتداء التلف وصيره حيوانا يسوى تسعة بعد ان كان يسوى عشرة فليس له شريك فلفعله اثر في القتل باكثر من جنايته نصف العشرة فانه لو كان له شريك كان عليه نصف فكيف يكون عليه بلا شريك نصف فقط [هذا] الاحتمال وان يرى انه جيد ولكن الظاهر انه ضعيف لما عرفت فتامل والثاني انه على تقدير تسليم ما ذكر لا ينبغي ذلك مطلقا بل ينبغي ان يكون ذلك على القول بدخول ارش جناية الطرف في النفس كما هو الظاهر انما مثل لا نفس فتؤخذ ديتها اي شيء كانت ولهذا لو كانت موجبة للقصاص ليس عليه الا قصاصها للنفس بالنفس الا ان يقال يلزم القصاص في الطرف لو كانت موجبة له ايضا كالانف بالانف مثلا فتامل واما على القول بعدمه مطلقا او في المملوك فقط كما هو الظاهر لان في الحر لو لم يدخل لزم اخذ ارش الطرف مرتين فان دية النفس ماخوذة عن كل الاعضاء وهي موزعة على كل بدنه فاذا اخذت عن طرفه على حدة واخذ على جميعه دية كاملة يلزم ذلك وهو ظلم فانه ما قتل الا نفسا واخذ منه دية النفس والزيادة بخلاف المملوك فانه ان اخذ دية الطرف لم يؤخذ دية نفسه بكلها بل ديتها معدوم الطرف اذ لا يؤخذ الا قيمته معدوم الطرف فالظاهر على كل واحد خمسة لان كل واحد دينارا ارش جنايته ثم الباقي يقسم بينهما بالسوية فانه قتل بجنايتهما ولا حيف على الثاني لانه صار شريكا في القتل بعد سقوط ارش الجنايتين ولا يلزم اخذ الناقص عن الاول فانه ما صار شريكا الا بعد سقوط ارش جناية الثاني فكما لزمه شيء لصاحب المال لزمه نقصان شيء من ارش جناية الاول هذا الاحتمال الاخر مطلقا مذكور في غير المتن وهو مطلقا غير جيد نعم جيد بناء على خروج ارش الجناية فتم واما الاحتمال الثاني فهو ان نصف العشرة على الاول لانه شريك في قتل حيوان يسوى عشرة وعلى الثاني نصف التسعة لانه قتل بالشركة حيوانا يسوى تسعة فيلزم على صاحبه النقصان قال المص ولا اعتبار بهذا النقصان على المالك وهو ضعيف للزوم النقصان على المالك من غير وجه لعدم اعتباره كيف لا يكون معتبرا وقتل حيوانه ظلما فلا بد اخذ تمام ارشه بل ينقص نصف العشرة وهو ظلم واما الاحتمال الثالث فهو مبني على عدم دخول ارش الجناية في النفس فح على الاول دينار للارش ونصف التسعة للشركة في القتل فح فعليه خمسة ونصف وعلى الثاني دينار للارش كذلك ونصف ثمانية فعليه خمسة وهنا يلزم زيادة نصف دينار فيبسط العشرة فيه حيف على الاول فانه وان كانت جنايته على العشرة الا ان جناية الثاني اسقطت عنه دينارا وصار الشركة في القتل بعد حذف فمقتضى القول بخروج الارش عن دية النفس ما قدمناه فتذكر على انه مبني على ذلك وينتفي الحكم على التقديرين او بعد اثبات بخيار هذا وهو غير ظاهر مما اثبت فتم ويحتمل عدم البسط والتزام حصول الزيادة للمالك لا انفراد ارش الجناية عن قيمة النفس فتم واما الاحتمال الرابع فهو ان الاربعة ونصفا على الثاني اذ ما شارك في القتل الا بعد ان كان يسوى تسعة وعلى الاول خمسة ونصف تمام العشرة لان النقصان غير معقول لالتزام الثاني باكثر مما ذكرناه من شركته في قتل حيوان يسوى تسعة كك فيلزم الاول لانه المبتدي فكانه لزمه دينار على الاستقلال للارش ونصف لدية التسعة للشركة في القتل وفيه ايضا حيف على الاول حيث ما ادخل ارش جنايته في القتل وادخله الثاني وهذا الاحتمال لا يخلو عن قوة وليس مبنيا على اخراج ارش جناية الاول وادخال الثاني بل على انه ما كان للاول شريك الا بعد ان صيره يسوى تسعة مع شركته في قتله واتلافه بالكلية وما كان له شريك مثل التسعة وليس النقصان على المالك معقولا ولا على الثاني اكثر من جنايته وهو اتلاف نصف التسعة فلا يكون الا على الاول فعله مستقلا وما شارك ولانه المبتدي والمعتدي اولا فكانه لفعله تاثير في القتل اكثر من الثاني لانه صار شريكا بعد نقص التاثير كانه اتلف بعضه وميتة ثم صار هذا فيه شريكا وهذا هو المتجه على القول بدخول الارش او فعل اكثر من اتلاف نصف العشرة فانه كان مستقلا الى ان صار يسوى تسعة ومن هنا حصل هنا شريك وهنا احتمالات كثيرة مذكورة في الشرح اكثرها مع ما فيها فليرجع اليه وليتامل ذلك **قوله** وشرطه الاسلام او حكمه اه نقل اجماع الاصحاب بل المسلمين على اشتراط كون الذابح غير مشرك فيحرم ذبيحة المشرك وغير الكتابي من اصناف الكفار حتى المرتد وانما الخلاف والنزاع في غيرهم فذهب جماعة مثل الشيخين والسيد وابن ادريس الى اشتراط الاسلام فيحرم ذبيحة الكتابي مثل اليهود والنصارى والمجوس ونقل عن البعض مثل ابن ابي عقيل وابن الجنيد القول بعدم الاشتراط والحل ونقل ذلك عن الصدوق ايضا لكن اشترط هو سماع التسمية عليها ولم يفرق بين المجوس وغيره وقال في الدروس وهو اي التحريم اختيار المعظم الى قوله ويحرم ذبيحة الناصب والخارجي دون غيره على الاصح لقول امير المؤمنين عم من دان بكلمة الاسلام وصام وصلى فذبيحته لكم حلال اذا ذكر اسم الله عليه ويعلم منه تحريم ما لم يذكر

فتامل

على حدة

فلا وجه

الله عليه ونقل اشتراطه مع الذكر اعتقادا الوجوب لا قربة ولا وشرطه الفاضل وقصر ابن ادريس الحل على المؤمن والمستضعف الذي لا منا ولا من مخالفينا ومنع الحلبي
من ذبيحة جاحد النص ومنع ابن البراج من ذبيحة غير اهل الحق لقول ابي الحسن عليه السلام لزكريا بن ادم اني انهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الذي انت عليه واصحابك
الا في وقت الضرورة اليه ويحمل على الكراهة انتهى هذه صحيحة وفي طريق الاولى الحسن وهو غير ظاهر لعله ابن سعيد اخو الحسين بن سعيد كانه نقل عن اجنبيه
فتم ويؤيد الاخيرة في المقنعة بعد رواية الحلبي وقال الصادق عليه السلام لا تاكل ذبيحة اليهودي والنصراني والمجوسي وجميع من خالف الدين الا اذا سمعته يذكر اسم الله
عليها ان كانت عن الحلبي كما هو الظاهر فهي صحيحة ويحتمل ان يراد من الدين دين الاسلام فلا يكون مؤيدا فتأمل والدليل على اشتراط الاسلام هو الكتاب والسنة والاجماع و
الاعتبار اما الكتاب فقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وجه الدلالة انها تدل على تحريم الاكل مما لم يذكر اسم الله عليه ويدل عليه الاجماع ايضا فهو يدل
ايضا اي لم يعلم ذكر اسمه تعالى عليه وذلك في الكافر غير معلوم اذ لم يعلم واذا علم بذلك فذلك حقيقة غير اسمه تعالى اذ لم يذكر اسم الله الحقيقي فان ذكر اسمه تعالى غير معلوم
على الحقيقة هو ذكره مما يعتقده ويثاب عليه ويعلمه على وجه لا يلزم كفره وعدم رضا الله بذكره ولان الله تعالى انما نهى عن الاكل الا بذكر اسمه ولا يأمر بالاكل
بذكر اسمه الا بالذكر الذي يرضى بذلك الذكر ويثيب عليه ومعلوم عدم ذلك في ذكر الكافر وهو ظاهر وقد منع بعض المقدمات فتأمل فيه واما الاعتبار فلان
العقل يجد فيما يشترط فيه ذكر اسم الله ليحل قبح الاكتفاء بذبيحة الكافر الجاحد لله وعدو الله وعدو الاسلام واهله وانه لو يعتقد وجوب التسمية للحل فانما
يقوله بغير اعتقاد بل قد يكون استهزاء او لو كان بل يتركه دائما للعداوة الا اذا علم عدم الشراء منه ويظن نقصان دينا [illegible] واما الاجماع فقد تقدم واما الاخبار فهي
كثيرة منها صحيحة قتيبة قال سال رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده فقال الغنم نرسل معها اليهودي والنصراني فيعرض لها العارضة فيذبح انأكل ذبيحته فقال ابو عبد
الله عليه السلام لا تدخل ثمنها مالك ولا تاكلها فانما هو الاسم ولا يؤمن عليها الا مسلم فقال له الرجل قال الله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل
لكم وطعامكم حل لهم فقال كان ابي عليه السلام يقول انما هي الحبوب واشباهها وصحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن ذبائح نصارى العرب فقال هل تؤكل فقال كان قال سألته
علي عليه السلام ينهى عن اكل ذبائحهم وصيدهم وقال لا يذبح لك يهودي ولا نصراني اضحيتك وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن نصارى العرب اتؤكل ذبائحهم فقال كان
علي عليه السلام ينهى عن ذبائحهم وعن صيدهم وعن مناكحتهم وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا تاكلوا ذبيحة نصارى العرب فانهم ليسوا اهل الكتاب
وفيه تامل فانها توهم اختصاص التحريم بنصارى العرب وصحيحة ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يذبح اضحيتك يهودي ولا نصراني ولا المجوسي وان كانت امراة
فلتذبح لنفسها فيها دلالة على جواز ذبح المراة وعدم اشتراط الرجل وصحيحة الحسين الاحمسي عن ابي عبد الله عليه السلام قال هو الاسم فلا يؤمن عليه الا المسلم وصحيحة شعيب
العقرقوفي قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام ومعنا ابو بصير واناس من اهل الجبل يسالونه عن ذبائح اهل الكتاب فقال لهم ابو عبد الله عليه السلام قد سمعتم ما قال الله في
كتابه فقالوا له نحب ان تخبرنا فقال لا تاكلوها فلما خرجنا من عنده قال ابو بصير كلها في عنقي ما فيها فقد سمعته وسمعت اباه جميعا يأمران باكلها فرجعنا اليه
فقال لي ابو بصير سله فقلت له جعلت فداك ما تقول في ذبائح اهل الكتاب فقال اليس قد شهدتنا بالغداة وسمعت قلت بلى فقال لا تأكلها فقال لي ابو بصير
في عنقي كلها ثم قال لي سله الثانية فقال لي مثل مقالته الاولى وعاد ابي فقال ابو بصير فقال لي قوله الاول في عنقي كلها ثم قال لي سله فقلت لا اساله بعد
مرتين وصحيحة الحسين الاحمسي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل اصلحك الله ان لنا جارا قصابا وهو يجيء بيهودي فيذبح له حتى يشتري منه اليهود فقال لا تاكل
ذبيحته ولا تشتر منه وهي كثيرة ولكنها غير صحيحة مثل موثقة سماعة عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سالته عن ذبيحة اليهودي والنصراني فقال لا تقربنها ومثلها موثقة حميد
المثنى عن العبد الصالح عليه السلام ورواية زيد الشحام ولا يضر وجود مفضل بن صالح الضعيف قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الذمي فقال لا تاكله ان سمى وان
لم يسم ومرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة اهل الكتاب قال فقال والله ما يأكلون ذبائحكم فكيف تستحلون ان تأكلوا ذبائحهم
انما هو الاسم ولا يؤمن عليها الا المسلم وغيرها تركناها لعدم الصحة وقد ذكر في الكافي قريبا من خمسة عشر خبرا من غير ذكر معارض اصلا ويؤيده عموم ما يدل
على تحريم الميتة والقاعدة الدالة على كون الذبيحة ميتا حتى يثبت التذكية الشرعية واما ما يدل على الحل فهو الاية المتقدمة وجوابه ما تقدم في الاخبار الصحيحة
ان المراد بطعامهم هو الحبوب ونحوها كانه الاشياء اليابسة التي لم يباشروها بالرطوبة او قابل التطهير ويمكن ان يقال معناها طعامهم من حيث انه طعامهم ليس
بحرام بل حلال وليس بخارج عن اصل الحل الذي كان وخلق عليه ولم يعرض له الحرمة بسبب كونه طعاما لهم فلا ينافيه التحريم من جهة اخرى مثل ان يكون نجسا
من خارج او مغصوبا او كونه ميتة فكذا كونه مذبوحهم وهو معنى جيد وظاهر فلا دلالة فيها على نفي التحريم الثابت بما تقدم مثل قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله نعم يمكن الاستدلال على الحل بقوله تعالى وكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد مر انه يمكن ان يجاب عنه فليس فيه ايضا دلالة على الحل نعم في الاخبار ما يدل
على الحل في الجملة وهي ايضا كثيرة ولكن الاولى اكثر مثل رواية حمران قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني لا تاكل ذبيحته حتى
تسمعه يذكر اسم الله عليه قلت المجوسي فقال نعم اذا سمعته يذكر اسم الله عليه اما سمعت قول الله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عليه
جعفر عليه السلام قال كل ذبيحة المشرك اذا ذكر اسم الله عليها وانت تسمع ولا تاكل ذبيحة نصارى العرب وصحيحة جميل ومحمد بن حمران انهما سالا ابا عبد الله عليه السلام عن
ذبائح اليهود والنصارى والمجوس فقال كل فقال بعضهم انهم لا يسمون فقال فان حضرتموهم فلم يسموا فلا تاكلوا فقال اذا غاب فكل وصحيحة محمد الحلبي قال
سالت ابا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة اهل الكتاب ونسائهم فقال لا باس به وصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام وزرارة عن ابي جعفر عليهما السلام انهما قالا في ذبائح اهل
الكتاب فاذا شهدتموهم وقد سموا اسم الله فكلوا ذبائحهم وان لم تشهدوهم فلا تاكلوا وان اتاك رجل مسلم فاخبرك انهم سموا فكل وغيرها من الروايات ولكنها عليه
ضعيفة الاسناد [illegible] الاصل وعمومات ايات الحل وحصر المحرمات ويمكن ان يقال الحصر اضافي او الى ذلك الزمان او نزل غيرها [illegible] فيه بالدليل والعمومات
مخصوصة بالادلة المتقدمة والاصل مرتفع بها فليس الا الروايات فيمكن ان يقال لا دلالة في شيء منها على الحل مطلقا كما هو مقصود المستدل لا ما في رواية الحلبي
نعم فيها دلالة على مذهب الصدوق ويمكن ترك الاخبار الكثيرة جدا او تاويلها والعمل بغيرها مع مدحه فتأملها فانه ينحصر في الصدوق وعلى ما نقل ابن بابويه وابن ابي عقيل [illegible] اشكال

فاخباره

ويحل ذبيحة المسلم والخصي والمخالف والحائض والجنب واطفال المؤمنين مع المعرفة وولد الزنا ش

فاخباره اولى التصريح وعلى انه يمكن ان يؤخذ ان ما صرح بتوثيقه بل مشكور ولو كان ابن اعين على انه قد يكون غيره فتقول شارح نع صحيحة زرارة عن حمران
محل التامل وانهما تدل على اباحة ذبيحة الناصب بل مطلق الكفار على تقدير ذكر اسم الله عليه وكما لا يقول به احد منا بل من غيرنا ايضا وانه ينبغي ان يقول بدل قوله
لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فتم وانه لا يقال انه مضمون صحيحة محمد بن مسلم ايضا اذ لا يقول احد انه يحل ذبيحة المشرك مع التسمية ولا تحل ذبيحة نصارى العرب
وان سموا اذ غايتها انهم يكونون مشركين وقد جوزنا كل ذلك بايديهم ولان رواية جميل غير معلوم الصحة وان كان الظ الصحة لعدم نسبته جميل الى ابن
وعدم ظهور توثيق محمد بن حمران فانه مشترك بين مهمل وموثق على ما في كتاب ابن داود فتم وان الظ كلا او كلوا او كذا ينبغي اذ غنم فكلوا او غنما فكلوا
وان في اولها ما يدل على اشتراط التسمية كما هو مذهب غير الصدوق وقد ثبت الاخبار الكثيرة مما يدل على الحل والتحريم على نحو ما يجمع وان في رواية الحلبي
ايضا في التهذيب الحسين وهو غير معلوم وان احتمل انه ابن سعيد فتم وان كان في الاستبصار ايضا ما فيهما وابن مسكان المشترك وان كان الظ انه عبد الله الثقة
ولهذا جزمنا بالصحة في الاولى وغيرها الا انه يقبل المناقشة وترجيح غيرها عليها فتم وان الظ في رواية حريز وزرارة وان تاكلوا فاخبركم فكلوا ولكن رواية
حريز وزرارة صريحة وصحيحة على الظ عندهم ورده امشكل وكذا تاويلها وهي مؤيدة بما تقدم وبما تركناه من الاخبار مثل خبر ابي الورد بن زيد وخبر
حريز فانهما مثل صحيحة حريز وزرارة في الدلالة على ان القاعدة الاصولية تقتضي الجمع بحمل العام والمطلق على الخاص والمقيد من الآيات والاخبار ولا شك
ان ما دل على التحريم اما عام او مطلق فتقييدهما بان كان ذبائح اهل الكتاب ان ظهر تسميتهم عليه اكلت وتكون حلالا والا فحرام لا تؤكل وهو موافق لظاهر الآية
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله وكلوا مما ولا ينافيه الا رواية زيد الشحام ولكن في طريقها مفضل بن صالح الضعيف فمذهب الصدوق هو موافق للقوانين
او يحمل الاول على الكراهة للجمع ولكنه مذهب نادر مخالف لظاهر كثير من اخبار الطرفين ومخالف لقاعدة التذكية المتقدمة في الجملة والاحتياط لا يحمل به مشكل و
كان قوله من يحتجه العلم فتم وقال الشيخ في كتابي الاخبار بعد الاخبار من الطرفين وتقديم التحريم وتاخير الحل كما فعلنا فاول ما في هذه الاخبار انها لا تقابل تلك
لانها اكثر ولا يجوز العدول من الاكثر الى الاقل لما قدمناه في غير موضع ولان من روى هذه فقد روى احاديث الحظر الذي قدمناها وهم الحلبي وابو بصير
ومحمد بن مسلم ثم لو سلمت من هذا كله لاحتملت وجهين احدهما ان الاباحة فيها انما تضمنت في حال الضرورة دون حال الاختيار وعند الضرورة تحل الميتة
فكيف ذبيحة من خالف الاسلام والذي يدل على ذلك ما رواه محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن حمزة القمي عن زكريا بن آدم قال قال ابو الحسن ع اني انهاك عن ذبيحة كل
من كان على خلاف الذي انت عليه واصحابك الا في وقت الضرورة اليه والوجه الثاني ان يكون هذه الاخبار وردت للتقية لان من خالف الاسلام اكل ذبيحة من
خالف الاسلام من اهل الذمة والذي يدل على ذلك ما رواه بشير بن ابي غيلان النخاس قال سألت ابا عبد الله ع عن ذبائح اليهود والنصارى والنصاب قال
فلوى شدقه وقال كلها الى يوم ما فيه تامل لان كثرة الاخبار لا يوجب ترك القليل الا مع عدم امكان الجمع وقد عرفت الامكان وايضا نقل شخص روايته ثم رواية منافية
للاولى بحسب الظ لا يستلزم رد الاخيرة بل ولا رد شيء منهما وهو ظاهر مع امكان الجمع فليس ذلك بتقرير يستلزم رد اخبار الحل ولا تاويلها ولان حمل تلك الاخبار الكثيرة
الدالة على الحل مثل ذبيحة المسلم مع التسمية على الضرورة التي لا يمكن الاكل الا بما يسد الرمق مثل اكل الميتة بعيد جدا والرواية التي ايدها بها تدل على عدم حل ذبيحة
كل مخالف للامامية الا حال الضرورة والظ انه لا يقول به وان قال به ابن ابي عقيل كما نقلناه عن الدروس فلمذهبه صورة وما نقل عن الفاضل من ان
التسمية من دون اعتقاد الوجوب لا تنفع يرجع الى تحريم ذبيحة بعض المخالفين لانهم لا يعتقدون وكان مذهبهما واحد وهذا دليله ويمكن حملها على
الكراهة لما تقدم وحمل الضرورة على المشقة في الجملة لا مثل حال حل الميتة فتم وكذا يبعد الحمل مع التسمية والظ ان المخالف على التقية فان العامة منهم ما تدل
على الحل مع التسمية والظ ان المخالف لا يشترط ذلك بل يقول يحل ذبيحة الذمي مطلقا وهو عرف وبالجملة عن ذبيحة كل من يخالف حقا احوط خصوصا من يستعمل
جلودهم فيما يشترط فيه الطهارة مثل النعال والفراء فان الظ ان اكثرهم لا يشترطون التسمية ولا القبلة مع ما تقدم هنا فتم واعلم انه يدل على تحريم ذبيحة
الناصب اخبار ولكن في بعضها التقييد بعدم التسمية وانه ان سمى يؤكل فحكمه مثل حكم ذبيحة اهل الكتاب في اختلاف الاخبار فتم **قوله وتحل ذبيحة المسلم**
لعل دليل الكل الاصل والعمومات وحصر المحرمات وصدق الذبح مع الشرائط مثل التسمية والقبلة بالفرض ويشترط في الكل المعرفة وان كان ظاهر العبارة
انها قيد الاطفال المعبر عنها وهي العلم بطريق الذبح الذي هو شرط ينبغي انه لا ان يقع على ذلك الوجه لا المعرفة بذلك قبل الفعل فلو اتفق لم يحرم كما هو ظاهر العبارة
فتم نعم لا بد في الاطفال مع ذلك التميز ويمكن كون المراد بالمعرفة ذلك فوجه التخصيص ح ظاهر والمراد بالمؤمنين المسلمون وفي ولد الزنا البلوغ واظهار
كلمة الاسلام لانهم قالوا ليس هو بحكم المسلم اذ ليس ابواه شرعا حتى يكون في حكمهما ولعل الاختلاف في الكل الا في المخالف وولد الزنا بناء على القول بانه لا مسلم
فتم ويدل على جواز ذبيحة المخالف ما تقدم وما سيجيء من الاخبار الدالة على حل ما يباع في اسواق المسلمين ورواية الحسين بن سعيد عن الحسن بن يوسف لعله
بن عقيل عن يوسف كما في الاستبصار فيحتمل ان الحسن اخو صحيح ابن عقيل عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع ذبيحة من دان بكلمة الاسلام
وصام وصلى لكم حلال اذا ذكر اسم الله عليه وهذه تدل على حل ذبيحة ولد الزنا المذكور ايضا وعلى حل ذبيحة كل ما تقدم وكل مسلم ولكن بها اشتراط الصوم
والصلوة لعله للبيان لغيره او للاستحباب وعلى تحريم ما لم يذكر اسم الله عليه لكن في طريقها اشتباه ويدل على تحريم ذبيحة المخالف ما تقدم من صحيحة زكريا بن آدم
عنه عليه السلام وما نقلنا عن العقيقة وان كلهم لم يشترطوا التسمية والقبلة فيحل ما يوجد في ايدي كلهم محل التامل الا ان يسمع ويرى ذلك لعلها حملت على
لما تقدم من رواية محمد بن قيس وعموم ما يدل على حل ما يباع في اسواق المسلمين وقد تقدم التحقيق فيه في بحث الصلوة وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته
عن ذبيحة المرجي والحروري فقال كل وقر واستقر حتى يكون ما يكون لعل فيها اشارة الى التقية فتم ويدل على الكل حسنة محمد بن مسلم وهي صحيحة في الفقيه قال
سألت ابا عبد الله ع عن ذبيحة الصبي فقال اذا تحرك وكان له خمسة اشبار واطاق الشفرة وعن ذبيحة المرأة فقال ان كن نساء ليس معهن رجل فلتذبح اعقلهن
ولتذكر اسم الله عليه ومرسلة ابن اذينة عن غير واحد رووها جميعا ان ذبيحة المرأة اذا اجادت الذبح وسمت فلا باس باكله وكذلك الصبي وكذلك الاعمى اذا سدد

كلوا مما ذكر اسم الله عليه

علم م

الشديد فوجدنا الغنم ... في مثله

لو ان الرجل المولى برأسها قال

الغرض م

الاجتناب م

**ولو اشترك المسلم والكافر في الذبح حرم ولو سبق واحدهما وصيّره في حكم المذبوح فالاعتبار للسابق ولا تؤكل ذبيحة المجنون والصبي غير المميّز**
**الثاني في المذبوح وهو كل ما يقع عليه الذكاة وانما تقع على كل حيوان طاهر بعد الذبح فلا تقع على نجس العين كالكلب والخنزير ولا**
**ولا على الآدمي وفي المسوخ والسباع والحشرات قولان ويطهر الجلد بمجرد الذكاة وان لم يدبغ على رأي فان كان مما يؤكل لحمه حل بالذكاة**
**والا فلا امتن**

وحسنة الحلبي وهي صحيحة في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال كانت لعلي بن الحسين عليهما السلام جارية تذبح له اذا اراد ورواية مسعدة بن صدقة قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الغلام قال اذا قوي على الذبح وكان يحسن ان يذبح وذكر اسم الله عليها فكل قال وسئل عن ذبيحة المرأة فقال اذا كانت مسلمة وذكرت اسم الله عليها فكل عن ذبيحة المرأة فقال اذا كانت مسلمة وذكرت اسم الله عليها وحسنة سليمان بن خالد وهي صحيحة في الفقيه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل فقال اذا كانت المرأة مسلمة وذكرت اسم الله على ذبيحتها حلت ذبيحتها وكذا الغلام اذا قوي على الذبيحة وذكر اسم الله حلت ذبيحته وذلك اذا خيف فوت الذبيحة ولم يوجد من يذبح غيرهما ولكن هذه تدل بمفهومها على عدم الجواز الا حال خوف فوت الذبيحة ولم يوجد غيرهما فمقتضى القاعدة تخصيص العموم بها وتقييدها فلم يجز ذبحهما وذبح الصبي الا حال الضرورة ويؤيده حسنة محمد المتقدمة ومرسلة احمد الآتية ولكن لا يبعد القول بجوازه بعد وجود الشرائط ولم يذكره الاصحاب بل ظاهرهم الجواز كل ذبيحتهما فلعل القيد للاستحباب والاحتياط حيث لم يذكره الاكثر وليس معهما قوة تامة وان كان قويا من حيث المتن في الجملة ولما يظهر من رواية جارية علي بن الحسين عليه السلام عدم القيد فكانه لا يعرفها او قوتها عليه والاحتياط غير مخفي فانه قد يكون يغتفر احصنا وتدل على حل ذبيحة الخصي بخصوصه صحيحة ابراهيم بن ابي البلاد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الخصي فقال لا بأس ولا يحمل على حال الضرورة ومرسلة احمد بن محمد عن بعض اصحابه قال سال مرزبان الرضا عليه السلام عن ذبيحة الصبي قبل ان يبلغ وذبيحة المرأة قال لا بأس بذبيحة الصبي والخصي والمرأة اذا اضطروا اليه فالاصل والعموم والخصوص وعدم صحة هذه وان كانت مرسلة البزنطي الملحقة بالمسند واحتمال حمل القيد للافضلية والاستحباب ولكن الاحتياط لا يترك وقد دل على حل ذبيحة الجنب بخصوصه حسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بان يذبح الرجل وهو جنب **قوله ولو اشترك** آه دليل عدم الحل اذا ذبحه المشترك والمسلم انه ما ذبحه المسلم مستقلا بل ما ذبحه والمتبادر من ادلة حل مذبوح المسلم كونه مذبوحا له فقط لا انه يكون لمدخل في ذبحه واما دليل الحل اذا صيّره المسلم في حكم المذبوح ثم قتله الكافر انه مذبوح المسلم فيحل لادلته وكذا تحريم المذبوح اذا جعله الكافر في حكم المذبوح لانه مذبوح الكافر فيحرم لما مرّ وهو ظاهر واما تحريم ذبيحة المجنون والصبي الغير المميز فلعدم الشرط فانه انما ذبيحة المسلم ومن في حكم المسلم الذي هو شرط حل الذبح ولكن الكلام في ذلك اذ ما علم اشتراط العقل والتمييز بعد بل علم عدم حل ذبيحة الكافر ولعل وجهه انه ليس بذبح الانسان القاصد بل كذبح الغير الانسان من الحيوانات والمتبادر من الذبح المحلل هو ذبح الانسان القاصد وهو بعيد عرفا وايضا المتبادر الافعال التي معتبرة في نظر الشرع وفعلهما غير معتبر فتأمل فيه **قوله وهو كل ما يقع عليه الذكاة** آه بيان شرائط المذبوح الذي يجعله الذبح طاهرا حلالا او جائز الاستعمال او يخرجه عن كونه ميتة وحراما ونجسا غير جائز الاستعمال فان كان مأكول اللحم يقع عليه الذكاة بالاجماع ويجوز اكله وسائر استعماله الا ما اخرج منه وسيجيء وان كان آدميا او نجس العين مثل الكلب والخنزير لم يقع عليهما الذكاة ولم ينفع فيهما اصلا بل يكون ميتة ونجسا بالاجماع ايضا واما غيرهما مثل السباع والمسوخ والحشرات ففيه خلاف فالقاعدة المقررة المتقدمة تدل على عدم وقوع الذكاة عليه اصلا وعدم افادته شيئا من احكام الذبائح ولم يخرجه عن حكم الميتة وهي ان الاصل عدم الذكاة وزوال الروح معلوم فيكون ميتة وبالجملة قد تقرر عندهم ان كل ميتة ميتة الا مع العلم بالذكاة الشرعية والمراد به الظن ولو حصل بخبر مسلم بل بمجرد وجوده في يده وسوق المسلمين فان زوال الروح هنا معلوم والذكاة الشرعية غير مظنونة اذ لا دليل شرعا على ذلك فتأمل ولكن قد يقال على القاعدة ان الاصل الطهارة وجواز استعماله في كل شيء وكذا عمومات الحل وحصر المحرمات حتى يعلم انه ميتة شرعا ولم يعلم اذ قد يكون مما يذبح فذبح وحل اذ المفروض حصول الذبح قبل الموت والقاعدة انما سلمت فيما اذا لم يعلم انه ذبح وهنا المفروض الذبح الشرعي ويدل عليه ايضا عموم ما يدل على الخروج عن حكم الميتة بالذبح الشرعي الا ما خرج بالدليل وقد حصل وما هنا دليل مخرج فان الدليل يدل على ان كل ما صيد على الوجه الشرعي او ذبح كذلك بقطع الاعضاء المقررة مع التسمية والقبلة يحل ان كان مأكول اللحم والا فيخرج عن حكم الميتة ويدل عليه ايضا عدم الفرق بين المأكول وغيره فانهما مشتركان في حصول النفع بهما بالاكل والانتفاع بجلده ولحمه وغير ذلك وايضا يدل على كون السباع وغيرها قابلا للتذكية استعمال المسلمين في طبخ جلودها من غير نكير فكانه اجماعي ولهذا قال في الشرح والقول الآخر في السباع لم اعرفه للقدماء قال في شرح يع قال الشهيد ره في الشرح لا نعلم القائل بعدم وقوع الذكاة عليها اي على السباع فان تم الاجماع على وجه يفيد الحجة كان الاستناد اليه اولى فتأمل فيه وتدل عليه ايضا مضمرة سماعة قال سألته عن لحوم السباع وجلودها فقال اما لحوم السباع والسباع من الطير والدواب فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه ومعلوم ان المراد مع الذكاة ومضمرته الاخرى قال سألته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا ودلالتهما واضحة ولكن سندهما غير معتبر لعثمان في الاول وفيه في الثاني مع سماعة والاضمار وكانه لا يضر لما تقدم فالظاهر منهما جريان الذكاة في السباع ويدل ايضا ما تقدم في بحث اللباس مما يدل على جواز لبسها والصلاة فيها مثل السنجاب والخز والارنب والثعلب فتأمل واما المسوخ فعلى القول بانها نجسة فظاهر عدم الذكاة فيها واما على القول الآخر المشهور كما هو الظاهر فالقاعدة الاولى تقتضي عدم الذكاة وبعض الادلة ذكرناه في السباع يدل على جريانها فيها فتأمل واحتط واما الحشرات فالجريان فيها بعيد لعدم استعمال المسلمين وعدم الاشتراك في الانتفاع غالبا وعدم فهم الذكاة وقلة القائل ولعله ليس مما يقبل الذبح مثل الفارة ولا شك ان الاجتناب عن الكل احوط ثم على القول بوقوع الذكاة تطهر بالذكاة فان كان مأكول اللحم يحل اكله ايضا كسائر استعماله والا فيطهر ويحل سائر استعماله فقط من غير اشتراط شيء في غير جلده ففيه ايضا خلاف والظاهر ما تقدم مثل الاصل يدل على الجواز من غير اشتراط وكذا ادلته مما تقدم وما تقدم في بحث جواز الصلاة في السنجاب والخز وغيرهما فانها تدل عليه من غير اشتراط دباغة والاصل كاف مع عدم الدليل ونقل عن الشيخين والمرتضى وابن ادريس اشتراط الدبغ ولعل الشيخ عليه بالاجماع على الجواز بعد الدبغ وبعدم الدليل قبله وبرواية ابي مخلد السراج قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل معتب فقال بالباب رجلان فقال ادخلهما فدخلا فقال احدهما اني سراج ابيع جلد النمر فقال امدبوغ هي فقال نعم وقد عرفت الدليل والحديث المذكور لم يظهر سنده ولا دلالته فتأمل فان عموم الا ما ذكيتم ونحوها مما يدل على الطهارة ومما استدل به يدل على جريانها في جميع ما يمكن تذكيته فيدخل فيه المسوخ والسباع ولعل الحشرات مثل الفارة خرجت بالاجماع فتأمل فان الحيوان الطاهر

الثالثة الآلة ولا يحل التذكية الا بالحديد مع القدرة فان خيف الفوت جاز بما يفري الاعضاء من ليطة او خشبة او مروة حادة او زجاجة وفي الظفر و
السن تردد وان كانا منفصلين ولو رمى راس عصفور ببندقة حرم الرابع الكيفية ويشترط امور خمسة الاول قطع المري وهو مجرى الطعام والشراب والحلقوم
وهو مجرى النفس والودجين وهما عرقان يحيطان بالحلقوم ولا يجزي قطع بعضها اصلا

في الاصل واذ كان اخرجته عن كونه ميتة فلم يفتقر الى الدبغ ولانه اما ان يطهر بالتذكية فيحل استعماله من غير افتقار الى دبغ ونحوه واستعماله مطلقا واعلم ان ظاهر المتن واستدلال الشارح ان الخلاف في الطهارة قبل الدباغ والظاهر انه مبني على ان الكلام بعد حصول الطهارة وعلى القول بها في افتقار جواز الاستعمال الى الدباغ ام لا قوله ولا يحل التذكية الا بالحديد اه ثالث اركان الذبح الاربعة الآلة التي بها يذبح او ينحر والظاهر عدم الخلاف في اشتراط كونها من حديدة مع الاختيار وتدل عليها مثل حسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الذبيحة بالليطة وبالمروة فقال لا ذكاة الا بحديد وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن ذبيحة العود والحجر والقصبة فقال قال ع لا الا بالحديد وقريب منها مضمرة سماعة وفي الصحيح عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله ع انه قال لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة والعادة والعرف فان العرف لا يفهم من الذبح والنحر الشرعي الا بالحديد مثل السكين ونحوه الذي جرت العادة بالذبح والنحر به وهو ظاهر في الاطلاق لا خلاف ايضا عند الضرورة في جوازه بغيره مما كان من ليطة هي القشرة من القصب او خشبة حادة او مروة هي حجارة حادة قاطعة للاعضاء او زجاجة كذلك وتدل عليه الاخبار ايضا مثل رواية محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع في الذبيحة بغير حديدة قال اذا اضطررت اليها فان لم تجد حديدة فاذبحها بحجر وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا ابرهيم ع عن المروة والقصبة والعود يذبح بهن اذا لم يجدوا سكينا قال اذا فرى الاوداج فلا بأس بذلك وفي صحيحة عنه ع مثلها صحيحة زيد الشحام قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل لم يكن بحضرته سكين ايذبح بقصبة قال اذبح بالحجر والعظم والقصبة والعود اذا لم تصب الحديدة اذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به ولكن في السن والظفر قولان سواء كانا متصلين او منفصلين عن صاحبيهما مثل ان يذبح الذابح بظفر يده ... ووصف المحقق بين نقل عن المبسوط والخلاف عدم الجواز بهما مطلقا اي من غير تقييد بالاختيار والاضطرار وادعى فيه اجماعنا واستدل له برواية رافع بن خديج ان النبي ص قال ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا الا ما كان من سن او ظفر وساحدثكم عن ذلك اما السن فعظم الانسان واما الظفر فمدى الحبشة استثنى السن والظفر من آلة الذبح فلا يكون المذبوح بهما حلالا ولرواية ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله ع لا تأكل ما لم يذبح بحديدة ورواية محمد بن مسلم المتقدمتين وغيرهما من الاخبار الدالة على عدم جواز غير الحديد الا ما ذكر في الاخبار المتقدمة قال في الشرح وفي التهذيب جوّز مع الضرورة فعلى هذا الظاهر ان مراده في الكتابين مع الاختيار بناء على الغالب واختار الجواز ابن ادريس والمص في المختلف ودليله صحيحة زيد الشحام المتقدمة وصحيحة عبد الرحمن وحسنته المتقدمتين فانها تدل على ان كل ما يقطع ويخرج الدم يجوز الذبح به ويحل وصرح فيهما بالعظم ايضا والظاهر ان السن ايضا عظم والثانية تدل على ان المدار على قطع الاوداج باي شيء كان وفي غيرهما ايضا مما تقدم اشارة الى ذلك فافهم وما صرح في التهذيب بالجواز بالسن والظفر نعم نقل اولا كلام الشيخ المفيد وهو ... حديدا ... فصاحبه تفري اللحم وليطة من قصبة لها حد كحد السكين ذكي بها ونقل الاخبار الدالة على ذلك ثم التي ذكرناها اولا ثم قال واما حال الاضطرار فقد روي جواز ذلك ونقل الاخبار المتقدمة الاخيرة وهذه ليست بدالة على ما ذكره الشارح نعم قد يتوهم منه التفصيل كالسابقة في المختلف ونقل عن ابن ادريس اجماعنا على جواز الذبح بهما وبغيرهما مع عدم الاختيار حيث قال لا خلاف بيننا انه يجوز الذباحة في حال الاضطرار وعند تعذر وجود الحديد بكل شيء يفري الاوداج سواء كان ذلك عظما او حجرا او عودا او غير ذلك وانما بعض المخالفين يذهب الى انه لا يجوز الذبح بالسن والظفر حال الاختيار والاضطرار واستدل بخبر رواه المخالف من طرقهم وما رواه احد من اصحابنا ثم قال هذا الذي ذكره ابن ادريس مذهب شيخنا وانما اطلق المنع في الكتابين بناء على الغالب وبنى الجواز وهو ما يدل على جواز الحل فقول الشارح والاصح انه لا يجوز التذكية بالسن والظفر مطلقا للحديث المتقدم والجواز بالعظم لا يلزم منه الجواز بالسن والظفر محل التأمل قوله ولو رمى راس عصفور ببندقة فقطع راسه فيها حرم العصفور لعل دليله ما تقدم من القاعدة وما مر مما يدل على عدم حل الصيد الا بالسهم والرمح والكلب خصوصا تحريم ما يقتل بالحجر والبندق ومثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن قتل الحجر والبندق ايؤكل فقال لا ومثلها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم وصحيحة سليمان بن خالد وحسنة حريز عن ابي عبد الله ع ورواية محمد بن مسلم وعبد الله بن سنان فلا اختصاص بالعصفور ولا برمي راسه ولا بالبندقة بل القتل بغير الآلة التي تقدم الحل بقتلها او بها على غير الوجه الذي تقدم يحرم مطلقا لما تقدم غير مرة قوله ويشترط امور خمسة اه بيان كيفية الذبح بالآلة المعتبرة ليحل ويشترط فيه امور خمسة الاول قطع الاعضاء وهي المري وهو مجرى الطعام والشراب والحلقوم وهو مجرى النفس دخولا وخروجا والودجان وهما عرقان محيطان بالحلقوم وقيل بالمري والامر في ذلك هين لانهما معلومان هذا فيما يذبح من الحيوان وهو غير الابل واما هي فلابد من نحرها عندهم كما سنذكره ولابد في الاول من قطع كل هذه الاربعة بالكلية فلا يكفي قطع البعض بالكلية ولا قطع البعض من الكل هذا هو ظاهر اكثر العبارات ... المشهور بين المتفقهة والدليل عليه غير ظاهر سوى ما يقال من ان الحل بذلك معلوم وبغيره غير معلوم فلا يحل ولعل المشهور وما في روايتي عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمتين اذا فرى الاوداج فلا بأس بذلك وانت تعلم ما فيه اذ قد علم الحل بغيره ايضا من عموم ما يدل على الذبح ونحوه كما ستسمع والشهرة ليست بحجة وروايتا عبد الرحمن ليستا بحجتين اذ قد يكون المراد من الاوداج الودجين فقط وان سلم انه قد يطلق على كل واحد ويجمع ... وانه ورد ذلك في اللغة الا انها ليست بصريحة في ذلك وايضا الفري هو الشق قال في القاموس فرى يفريه شقه فاسدا او صالحا كافتراه ... فلا يفهم منها القطع بالكلية كما هو المدعى والمشهور وهو ظاهر وكان المراد بذلك ... بقول المشهور فتم فيمكن ان يكون قطع الحلقوم كافيا مع العلم بانه مات بخروج الدم ونحوه ويدل عليه ما في صحيحة زيد الشحام اذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس وهو مذهب ابن الجنيد قال في الدروس ولو قطع البعض لم يحل وان بقي يسيرة وكلام في الخلاف يظهر منه الاجتزاء بقطع الحلقوم ومال اليه الفاضل بعض الميل لصحيحة زيد الشحام عن الصادق ع اذا قطع الحلقوم وجرى الدم فلا بأس به ولكنها في سياق الضرورة المجوزة للذبح بغير الحديد وهي معارضة بحسنة عبد الرحمن ابن الحجاج عن الكاظم ع اذا فرى الاوداج فلا بأس ذكره ايضا عند عدم السكين في رواية الشحام خروج الدم وهو اعم من الجري وان كان سوقهما للضرورة الا انهما عامة والظاهر عدم الفرق في ذلك بين حال الضرورة وعدمها وحال الحديدة وغيرها ويمكن عدم المنافاة بينهما وبين ما في روايتي عبد الرحمن فانهما تدلان على حصول التذكية بفري الاوداج ولا تدلان على عدمها بغيره الا بمفهوم والظاهر ان منطوق صحيحة الشحام اقوى منه فلا ...

ويكفي في المنحور طعنه في ثغرة النحر وهي وهدة اللبة ولو ترك جلدة يسيرة من الحلقوم حرم ولو قطع من القفا واسرع الى قطع الاعضاء قبل خروج الروح حل ولو نزع آخر حشوته مع الذبح حرم اذا لم يستقر والذبح بالتذفيف والمشرف على الموت ان عرف ان حركته حركة المذبوح حرم وان ظن حركته مستقرة الحيوة حل وان اشتبه ولم يخرج الدم المعتدل حرم متن

به وان كان يتوهم اولوية الجمع بحملها عليه بحمل المطلق على المقيد الثابت في الاصول لما عرفت من عدم صراحة هذا المفهوم وتقويته هذا المنطوق على انك قد عرفت غير

مرة ان التخصيص بالمفهوم انما نقول به اذا كان دلالة المفهوم اقوى على نفي الحكم عن غير المذكور من دلالة العام على وجود حكمه في تلك الافراد المنفي عنها الحكم في من

المفهوم فتامل وبالجملة المسئلة لا تخلو عن اشكال من عدم الدليل ومن قول اكثر العلماء ولاشك ان الاحتياط معهم وان لم يمكن الحكم فوقا فلا ينبغي الخروج مهما امكن

عن الاحتياط ولذلك الظاهر قوله ويكفي الخ اعلم ان المشهور بين الاصحاب ان التذكية اما بآلة الصيد وقد مر واما بغيرها ففي السمك والجراد اخذهما من الماء وغيره حيا سواء

كان الآخذ مسلما او كافرا بشرط العلم بانه اخذهما حيا وفي غيرهما اما الذبح او النحر والاول في غير الابل والثاني فيه ولو عكس لم يحل شيء منهما خلافا

لبعض العامة والنحر انما يحصل بطعن السكين ونحوه وادخاله في الوهدة التي منتهى الرقبة والصدر يوقع لها هذه اللبة وهي الصدر واشار بقوله ويكفي الى رد

بعض قول العامة انه يحتاج مع ذلك الى قطع الحلقوم والمرئ ولعل دليلهم الاجماع المستند الى بعض الروايات مثل حسنة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله عم النحر في اللبة

والذبح في الحلقوم وحسنة صفوان قال سالت ابا الحسن عم عن ذبح البقر من المنحر فقال للبقر الذبح وما نحر فليس بذكي ورواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي الحسن عم ان

ان اهل مكة لا يذبحون البقر انما ينحرون في لبة البقر فما ترى في اكل لحمها قال فقال فذبحوها وما كادوا يفعلون لا تاكل الا ما ذبح وما تقدم في اعتبار الذبح من قطع الحلقوم ونحوه

من الاخبار فلا يحل بدونه الا الابل للاجماع وفي افادة هذه الاخبار تمام المطلوب تامل واضح مع عدم الصحة الا ان يكون هنا اجماع او غيره مما لم نطلع عليه نعم قد دلت رواية صفوان

على عدم تذكية البقر بالنحر ورواية يونس مع عدم الصحة لاشتراك علي بن محمد على ما في الكافي والكلام في يونس الا انها مذكورة في التهذيب بغيره الى الكافي ولكن ليس فيها

علي بن محمد فكانها حسنة ان لم يعتبر القول في يونس ودلت على تحريم اكل البقر الا اذا ذبح ويمكن فهم تحريم المذبوح الا مع الذبح ولكن ما دل على عدم حل النحر الا النحر وعموم الا ما

ذكيتم ونحوه يدل على الحل مطلقا بما يصدق عليه التذكية ولاشك في صدقها بقطع الاوداج بل الحلقوم كما تقدم فتامل ولا تخرج عن الاحتياط مهما امكن فانه طريق السلامة

قوله ولو ترك جلدة يسيرة من الحلقوم الخ اي لابد من قطع كل واحد من الاعضاء الاربعة بالكلية فلا يكفي قطع الكل الا بقي من البعض شيء مثل جلدة يسيرة من الحلقوم

وكذا من المرئ والودجين ويحتمل اختصاصه بالحلقوم فتامل وقد مر دليل التحريم مع ما فيه فان دليله غير تام والقائل بالعدم موجود فتامل ولو قدمه على قوله ويكفي لكان

اولى فانه من تتمة قوله ولا يجزي لو قطع بعضها وهو ظاهر وهذا لم يستدركه اما اذا قطع البعض ثم استدرك فقطع الباقي ففصل في الدروس وقال فلو قطع البعض وارسله

ثم تممه فان كان في الحيوة استقرار او قصر الزمان حل والا فالاقرب التحريم لان الاول غير محلل والثاني يجري مجرى الميت ووجه الحل استناد الموت الى التذكية فقد عرفت منع

البحث كون الاول غير محلل ويمكن منع كون الثاني جاريا مجرى الميت الا ان يعتبر استقرار الحيوة كما عرفت وسيجيء فيه ويمكن استخراج وجه آخر للحل مما مر وهو انه لا يشترط قطع المجموع

بل يكفي قطع البعض وقد حصل فرضا ولا يضر اتمامه بعده قوله ولو قطع الخ اي لو ذبح فابتدأ من القفا فان اسرع الى قطع الاعضاء الاربعة الذي هو شرط الحل قبل ان يصير

يقطع غيرها في حكم المذبوح بان لا يتحرك الا حركة المذبوح غير مستقر الحيوة حل والا حرم لحصول الشرط الذي هو المحلل وعدمه وهو ظاهر ولكن العلم به مشكل ويمكن

ان يحكم بعدم زوال الاستقرار قبل قطعها للحل للاصل والاستصحاب فيكون حلالا الا اذا علم بعد زوال الحيوة المستقرة قبله ويمكن اشتراط العلم بزوالها بقطع المحل الا

بقطع القفا قبله بناء على عدم تمام المتقدمة فتامل لعل دليل الاول اقوى والثاني احوط قوله ولو نزع الخ اي لو ذبح ذابح حيوانا وفي هذه الحالة نزع الآخر حشوته

حرم ذلك ويكون ميتة ان لم يكن الذبح مستقلا بازالة روحه وبهذا اشاره الى اشتراط استقلال القطع المحلل في ازالة الروح واستناد زوال الحيوة المستقرة اليه فلابد

المتبادر من دليل اشتراط الذبح محللا اذ لا يفهم من امثالها الا الاستقلال لعله لا خلاف فيه قال في الدروس وان لم يستند موته الى الذكاة فلو شرع في الذبح فانتزع

آخر حشوته معا فميتة وكذا كل فعل لا يستقر معه الحيوة فتامل قوله والمشرف على الموت الخ قال في الدروس المشرف على الموت كالنطيحة والمتردية واكيل السبع وما ذبح من

قفاه اعتبر في حله استقرار الحيوة فلو علم موته قطعا في الحال حرم عند جماعة ولو علم بقاء الحيوة فهو حلال ولو اشتبه اعتبر بالحركة وخروج الدم وظاهر الاخبار والقدماء

ان خروج الدم والحركة او احدهما كاف ولو لم يكن فيه حيوة مستقرة وفي الاية ايماء اليه وهي قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم الى قوله الا ما ذكيتم ونقل بعض ما في رواية

زرارة ورواية ابان بن تغلب الاشتراط ثم قال وعن الشيخ يحيى ان اعتبار استقرار الحيوة ليس من المذهب ونعم ما قال ولا يخفى الاجمال والاغلاق في هذه المسئلة والذي

معلوم ان ضابط الحيوة الذي يجري فيه الذبح بحيث علم او ظن على التامة انه ميت بالفعل وان حركته حركة المذبوح مثل حركة الشاة بعد اخراج حشوها او ذبحها

وقطع اعضائها والطير كذلك فهو ميتة لا ينفعه الذبح وان علم عدمه فهو حي يقبل التذكية ويصير بها طاهرا ويجري فيه احكام المذبوح والظاهر كذلك وان علم انه

يموت في الحال والساعة لعموم الادلة التي تقتضي ذبح الحيوة فانه حي مقتول بمذبوح بالذبح الشرعي ولا يؤثر في ذلك انه لو لم يذبح لمات سريعا او بعد ساعة فما

ذكره في الدروس سابقا من قوله فلو علم موته الخ محل التامل فانه يفهم منه ان المدار على قلة الزمان وكثرته فتامل وبالجملة ينبغي المدار على الحيوة وعدمها لا طول

زمانها وعدمه بل ما مر فافهم واما اذا اشتبه حاله ولم يعلم موته بالفعل ولا حيوته وان حركته حركة المذبوح او حركة ذي الحيوة فيمكن الحكم بالحل للاستصحاب والتحريم

للقاعدة السالفة والذي يفهم من المتن ومثله انه يحل بخروج الدم المعتدل لا المتثاقل كان مراده كون المعتدل علامة للحل مع عدم الحركة ويفهم من البعض

الحل به وبالحركة ولو بطرف العين وتحريك الرجل والذنب وهو المفاد من الاخبار لكن يفهم من بعضها كون الحركة من بعد الذبح والاكثر يدل على القبل و

اعتبر البعض الحركة او الدم ويمكن حمل الاخبار على ذلك واما الاخبار ففي صحيحة محمد الحلبي عن ابي عبد الله عم قال سالته عن الذبيحة فقال اذا تحرك الذنب او الطرف

او الاذن فهو ذكي وصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله عم انه قال في الشاة اذا طرفت عينها او حركت ذنبها فهي ذكية وهما غير ظاهرتين في كونهما بعد الذبح فتامل

ورواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله عم قال في كتاب علي عم اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحركت الذنب فادركته فذكه وهذه ظاهرة في القبل ورواية

الحسين بن مسلم قال كنت عند ابي عبد الله عم اذ جاءه محمد بن عبد السلام فقال له جعلت فداك يقول لك جدي ان رجلا ضرب بقرة بفاس فسقطت ثم ذبحها

الرجل فلم يرسل معه بالجواب ودعى سعيدة مولاة ام فروة فقال لها ان محمدا اتاني برسالة منك فكرهت ان ارسل اليك بالجواب معه فان كان الذي ذبح البقرة حين ذبح

خرج الدم معتدلا فكلوا واطعموا وان كان خرج خروجا متثاقلا فلا تقربوه ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عم قال في كتاب علي عم اذا طرفت العين

هذا في الكافي وفي التهذيب الحسين بن مسلم وهما مجهولان بخطه ره

اورکضت

ولو قطع بعض الاعضاء ثم وقف عليه بعدا رساله فالاقرب الاباحة سواء بقى فيه حيوة مستقرة وهو الذى يمكن ان يعيش اليوم والايام ولا يشترط قطع الاعضاء في الصيد ولا المستعصى ولا المتردى فى بئر يتعذر ذبحهما اذ يجرح بل يجوز عقره بالسيف والحراب وان كان فى غير المذبح ولو شرد البعير وجب الصبر الى القدرة عليه الا ان يخاف هلاكه فيكون كالصيد متن

او ركضت الرجل او تحرك الذنب فكل منه فقد ادركت ذكاته وهذه ايضا ظاهرة فى القبل ورواية ابان بن تغلب عن ابى عبد الله ع قال اذا شككت فى حيوة الشاة فرأيتها تطرف عينها او تحرك ذنبها او تمصع بذنبها فاذبحها فانها لك حلال ومثلها ايضا ظاهرة فى القبل وصحيحة زرارة عن ابى جعفر ع قال كل كل شئ من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمتردية وما اكل السبع وهو قول الله عز وجل الا ما ذكيتم فان ادركت شيئا منها وعين تطرف او قائمة تركض او ذنب يمصع فقد ادركت ذكاته فكله قال وان ذبحت ذبيحة فاجدت الذبح فوقعت فى النار او فى الماء او من فوق بيتك او جبل اذا كنت قد اجدت الذبح فكل فالاية الشريفة ايضا دليل لان الاستثناء وقع من النطيحة والمتردية وما اكل السبع فتفيد حلها مع التذكية مطلقا سواء كانت فيها حيوة مستقرة ام لا وهى مع تفسيرها صريحة فى المطلوب والموقوذة التى مرضت وقذفها المرض حتى لم تكن بها حركة والمنخنقة التى انخنقت باخناقها حتى تموت والمتردية التى تردى فى مكان مرتفع الى اسفل او تتردى من جبل او فى بئر فتموت والنطيحة التى تنطحها بهيمة اخرى فتموت وما اكل السبع هو الذى اكل منه السبع فمات هكذا فسرت فى رواية عبد العظيم عن ابى جعفر محمد بن على الرضا ع وصحيحة الحلبى قال سألت ابا عبد الله ع عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط فقال لا تأكل ان عليا ع كان يقول اذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل وتقييدها ايضا مما من ان المدار على وجود الحيوة الحقيقية ومثل رواية ابى بصير قال لا تأكل من فريسة السبع ولا الموقوذة ولا المنخنقة ولا المتردية الا ان تدركها حية فتذكيه ورواية الوشاء قال سمعت ابا الحسن ع يقول فى النطيحة وما اكل السبع منه اذا ادركت ذكاته فكل فكان نظر من يقول بالتخيير الى وجود كل واحد من الحركة والدم فى الخبر فعمل بهما وهو مثل ما تقدم وما سيجئ فى رواية الراوى عن الحسن عنه ع فقال ان خرج الدم فكل وكذا فى الصحيح ايضا كلاهما عن محمد بن مسلم وهما يدلان على اعتبار الدم فى غير حال الاشتباه وقبل الذبح فتوقف الذى يقول بالجمع نظر الى الجمع بينهما فيعتبر فى اخبار الحركة الدم ايضا وفى اخبار الدم الحركة ايضا لعل الاول اوفق بالقواعد فتم والظاهر ان المراد معلومية الحيوة او ظنها قبل الذبح باى علامة كانت حركة كانت او دما او غيرهما فاعتبار استقرار الحيوة بمعنى ان يعيش يوما او ايام كما قيل بعيد كانه مراد الدروس بقوله قال يحيى اعتبار استقرار الحيوة ليس من المذهب ونعما قال ويمكن ان يكون المراد به فى عبارات الاصحاب مثل المتن وغيره الاشارة الى بعض ما يعلم منه الحيوة الحقيقية لا ما يشبهها كما فى توهم الذى يتحرك بعد الذبح ثم اعلم انه يمكن الحمل على ما اشرنا اليه كلام المص هنا حيث قال ان عرف ان حركته حركة المذبوح اى علم موته او ظن ذلك حرم وان ظن حركة مستقر الحيوة اى علم او ظن حيوته وكون حركته حركة ذى حيوة لا المذبوح حل فصرح بان الظن كاف ولا يحتاج الى العلم واشارة الى ان المراد بالحيوة المستقرة الحيوة المحللة لا ما يشبهها مثل ما يوجد فى المذبوح وان اشتبه اى لم يعلم احدهما ولا ظن لعدم الحركة الدالة على الحيوة فذبح فان خرج الدم المعتدل لا المتثاقل اى الغليظ البارد فهو حلال والا فحرام فيكفى احدهما عنده على الظاهر فتامل ويؤيد ما قلناه ما سيجئ من قوله الحركة الدالة على الحيوة او الدم المسفوح ولكن يأبى عن ذلك فى الجملة تفسيره الاستقرار بيوم او يومين فتامل قوله ولو قطع بعض الاعضاء الخ اى لو ذبح ذبيحة بقطع بعض الاعضاء المتقدمة وارسله وترك القطع والذبح ثم اخذها وقطع الباقى وتمم ذبحها وقتلها فالاقرب الحل والاباحة سواء بقى فيها حيوة مستقرة بعد القطع الاول والترك ام لا وفسر الحيوة المستقرة بالمعيشة يوما او ايام وقد عرفت انه ليس له دليل ظاهر على ان العلم به مشكل وهو اعرف وفى كلامه هذا اشارة الى انه ليس من شرط قطع الاعضاء المتابعة وعدم الفصل وقد شرطه فى الدروس بالتفصيل الذى مر بل المعتبر قطعها وان تطاول الزمان بين قطع البعض والاتمام الباقى ويكون بعد فعاف وزمان كثير لانه ان زال الحيوة المستقرة بالاول فصار مذبوحا بقطع الاعضاء ولا اثر لقطع الباقى فى عدم التذكية فتامل وان كانت باقية فالاول لا دخل له وانما يذبح بالثانى فتم ولا منه لا بد من قطع الاعضاء الاربعة وقد وجد والاصل عدم اشتراط وحدة الفعل والتتابع وقلة الزمان وفيه تامل اذ المتبادر من الذبح بقطع الاعضاء حصول قطعها فى زمان واحد وحصول الذبح بقطعها بان يكون قطع الكل دخل فى زوال الحيوة المستقرة وذلك لم يحصل وقد مر التفصيل من الدروس واختار المحقق الشيخ على ايضا وهو انه ان لم يتراخ التذفيف عن قطع بعض الاعضاء بحيث لا يعد ذلك فعلا واحدا حل والا لم يحل ان لم تكن الحيوة مستقرة وقال ايضا والعلم بذلك اى الحيوة المستقرة بالحركة المعتدلة والدم المعتدل عند الاشتباه العلم بالحيوة المستقرة بمجرد ذلك مشكل ان كان مفسرا بما فى المتن نعم يمكن العلم او الظن بالحيوة بدلالة الكل انما يعلم بذلك النص الشارع على الحل وذلك انما يكون مع الحيوة وما نريد من الحيوة التى دخل فى حصول التذكية الا الذى حكم الشارع بالحل معه فتم ثم اعلم ان هذا الحكم والتفصيل مبنى على اعتبار قطع الجميع كما هو المشهور واما اذا اكتفى بالبعض كما مر فلا يجرى فيه ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير الاعتبار فما ذكره المص محتمل للاصل والصدق ولما مر من انه ان بقيت الحيوة المستقرة فقد ازيلت بقطع الاعضاء فحصل التذكية وان انها بقطع جميع الاعضاء يعنى قطع الجميع وزالت الحيوة وان كانت بالبعض فان المعتبر قطعها وازالة الحيوة به لا غير والاصل وذلك حاصل عدم بقاء الحيوة المستقرة ايضا فتم ويدل على عدم الفرق بين الصورتين انه فى كل واحدة منهما ازالة الحيوة المستقرة بالبعض فان كان ذلك كافيا فى الحل يحل والا يحرم فيهما فتامل وبالجملة ان كان ولا بد من ازالة الحيوة بالكل والا يحل فيهما فالفرق ببقاء الاستقرار فى الحل وعدمه فى التحريم كما جعله فى الدروس واختاره الشيخ على محل التامل وكذا قلة الزمان الفاصل وصدق الوحدة عرفية اذ الفرض انه علم عدم استقرار الحيوة بالاول ثم قطع الباقى فتح يمكن ان يقال شرط ازالة الحيوة المستقرة بقطع الباقى حرم لعدمه وان قل الزمان الفاصل وان حل مع كثرة الزمان ايضا اذ ما نجد لوحدة الفعل عرفا وقلة الزمان دخلا فانه ما وجد فى الدليل قطع الاربعة دفعة بل ليس فيه ذلك اصلا كما عرفت وايضا لو كان ذلك لزم عدم الحل مع بقاء الاستقرار وكثرة الزمان نعم يمكن ان يكون ذلك لبعض الاعتبارات كما مر وفى جعل مثل ذلك دليلا هنا تامل الله يعلم والحاصل انه لا نزاع فى الحل مع بقاء الاستقرار وكذا مع قلة الزمان الفاصل وعدم الاستقرار وانما النزاع مع كثرته المص على الحل والشهيد على التحريم فان اعتبر ازالة الحيوة المستقرة بقطع الاعضاء الاربعة كما هو الظاهر ينبغى التحريم مع ازالة الحيوة بالبعض مطلقا سواء كان الفاصل قليلا ام كثيرا وان لم يعتبر بل المعتبر قطع الجميع وازالة الحيوة حل والاول هو الظاهر بناء على المشهور قوله ولا يشترط الخ قد عرفت ان الصيد اذا قتل بالالة الشرعية على الوجه المعتبر شرعا يحل على اى وجه كان ولا يشترط قطع شئ من تلك الاعضاء اصلا فكيف الجميع بل لا يشترط جرحه وقد مر مفصلا فلا يحتاج الى الاعادة وكانه اعيد ليظهر حكم المستعصى والمتردى فى بئر يتعذر ذبحهما ذبحا فان حكمه حكم الصيد على ما عرفت ان المراد بالصيد الممتنع فالمستعصى داخل والمتردى لما تعذر ذبحه على الوجه المشترط رخص الشارع قتله واكتفى بجعله مما يحل به الصيد

مصححات الاثر بنيتهما احركته

على الحل المحرم

والمتردية

تمام

على تقديره

وليس كذلك

الثاني استقبال القبلة مع القدرة فلو اخل عمدا حرم لا ناسيا او جاهلا بالجهة الثالث التسمية ويكفي ذكر الله تعالى
فلو تعمد الترك حرم لا ناسيا متن

عليه الاجماع والخبر مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان امتنع عليك بعير وانت تريد ان تنحره فانطلق منك فان خشيت ان يسبقك فضربته بسيف او طعنته
بحربة بعد ان تسمي فكل الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه وهذه ايضا مؤيدة لما قلناه من الاكتفاء بالمجروح فتأمل ولا يضر ضعف سندها وحسنة عيص بن القسم عن
(فسألوه) ابي عبد الله عليه السلام قال ان ثورا بالكوفة ثار فبادر الناس اليه باسيافهم فضربوه فاتوا امير المؤمنين عليه السلام فاخبروه فقال ذكاة وحية ولحمه حلال تدل على اشتراط التسمية للظهور في
وجودها في غيرها وصحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام في ثور تعاصى فابتدره قوم باسيافهم وسموا واتوا عليا عليه السلام فقال ذكاة وحية ولحمه حلال ورواية الفضيل بن
عبد الملك وعبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام ان قوما اتوا النبي صلى الله عليه وآله فقالوا ان بقرة لنا غلبتنا واستصعبت علينا فضربناها بالسيف فامرهم
باكلها ورواية اسمعيل الجعفي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بعير تردى في بئر كيف ينحر قال يدخل الحربة فيطعنه بها ويسمي ويأكل فيها وفي الاولى دلالة على اعتبار
النحر في الابل فافهم وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ضرب بسيفه جزورا او شاة في غير مذبحها وقد سمى حين ضربها فقال لا يصلح اكل ذبيحة لا تذبح
من مذبحها اذا تعمد ذلك ولم يكن حاله حال اضطرار فاما اذا اضطر اليه واستصعب عليه ما يريد ان يذبح فلا بأس بذلك والظاهر اعتبار ما امكن من القبلة
والتسمية وقطع الاعضاء بالحديد على ما تقرر في الذبح الاختياري فان اضطر الى ما امكن من الشروط ولو لم يمكن سقط الجميع ويصير حكمه حكم الصيد فتأمل ولكن
(ما يفعل فيه) ينبغي في الذي يتردى من البعير وغيره الصبر الى ان يقدر على ذبحه الاختياري الا ان يخاف تلفه وهلاكه ويجعله كالصيد ويعمل فيه ودليله اعتبار العقل
ويعلم في حسنة الحلبي ورواية ابي بصير اشارة ما اليه ولكنهما غير ظاهرتين في ذلك والحكم بالوجوب كما فعله المص بمجرد الاعتبار العقلي بعد خلو النصوص عن ذلك
مشكل العمل به دليلا آخر غيره فتأمل قوله الثاني استقبال الخ الشرط الثاني في حل الذبح والنحر استقبال القبلة بالذبيحة والمنحورة اي جعلها الى القبلة ويكفي
كفاية جعل مذبحها ومنحرها الى القبلة لا الكل والفاعل قال في الدروس والمعتبر استقبال المذبوح والمنحور لا الفاعل في ظاهر كلام الاصحاب ودليله حسنة محمد بن
مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل ذبح ذبيحة فجهل ان يوجهها الى القبلة قال كل منها قلت له فلم يوجهها فقال لا تأكل منها ولا تأكل من ذبيحة لم يذكر اسم الله
عليها وقال اذا اردت ان تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة وحسنته ايضا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة فقال كل لا بأس بذلك ما لم يتعمده وحسنة
الحلبي عن ابي عبد الله قال سئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة فقال لا بأس اذا لم يتعمد والذي يتبادر من الامر بتوجيه الذبيحة واستقبالها الى القبلة ومن
(فهو كون الذبيحة الى القبلة) النهي عن اكل ما ذبح الى غير القبلة عمدا ان يكون بحيث يقال انه ذبح الى القبلة ووجهه اليها ويمكن ان يحصل ذلك للذبح فقط ويؤيده الاصل وعدم دليل ظاهر في
اشتراط الاكثر من ذلك والمتبادر في الجملة وكون الباء في بذبيحتك القبلة باء التعدية كالهمزة فكانه قال اقبل بذبيحتك الى القبلة اي توجهها اليها افهم من غيرها
من الروايات فيحتمل للتعدية مع الصاق الفاعل له كما في ذهبت بزيد واطلقت به اي اطلقت معه وذهبت معه اي ذهبت واخذته معي فيكون الفاعل ايضا متوجها
الى القبلة وينبغي ان يكون كل مقاديم الذبيحة الى القبلة لاحتمال ارادته من توجيهها اليها بل يمكن دعوى تبادر ذلك ولا شك ان الاحتياط في كون الفاعل ايضا
(المراد) متوجها الى القبلة وان امكن حصول الشرط بمجرد كون المذبح الى القبلة لانه المجمع عليه وليست الاخبار صريحة في الزيادة على ذلك وان امكن كونها افهم ثم الظاهر
ان الشرط انما هو مع العلم والقدرة والاختيار فيسقط مع جهل الجهة بل جهل المسألة ونسيانها وكذا مع الاضطرار ويدل عليه الاعتبار وعلى بعضها الاخبار
(والاسم يشعر) مثل فجهل ان يوجهها الخ وقوله ما لم يتعمد وكلام الاصحاب قال في الدروس فلو تركه عمدا حرم ولو كان ناسيا او مضطرا او لم يعلم الجهة حل كذا في غيره ويشعر
الاخبار الآتية في التسمية ايضا ثم انه يحتمل ان يكون المخالف التارك عمدا مثل الجاهل فانه جاهل بوجوب القبلة واشتراطها وفيه تأمل فانه مقصر في التحصيل
واعتمد في الاجتهاد او في التقليد على ما لا يجوز بل يجري الاشكال فيما اذا وجهه الى القبلة ايضا على ما عرفت من المص في التسمية فانها من غير المعتقد كالعدم فتأمل
والظاهر ان ذبيحة المخالف التارك للقبلة او الجاهل بها بالكلية يحتمل الحل وهنا اظهر من الاول فتأمل والاحتياط مطلقا احوط قوله الثالث التسمية الخ الثالث من الشروط
(حرم بجزء) التسمية وهي ايضا شرط عند العلم بل مع الاختيار فلو تركها جاهلا او ناسيا او مضطرا فانه يحل والبحث في ذبح المخالف معها وعدمها مثل ما مر والظاهر انه لو ذكر غير
(ما لو تركها) يحل ما لم يكن كافرا مثل الناصبي وفيه ايضا تأمل علم من ذبيحة الكافر بدليل الاول الآية الكريمة والاخبار فيؤول غيرها كصحيح زكريا بالكراهة ويمنع منها ابن البراج
والحلبي عن اكل ذبيحة منكر النص على الامامة والمص عن اكلها اذا لم يعتقد وجوب التسمية ولا شك ان منهم قائلا بعدمه والشيخ في الكتابين حمل اخبار حل ذبيحة
الكافر على الضرورة وايدها برواية زكريا فيفهم منه قوله بتحريم ذبح المخالف مطلقا فافهم والظاهر الحل مع التسمية لما مر كما هو المشهور والاحوط الاجتناب مطلقا
(حل) واما اذا لم يسم فالظاهر انه ان ترك عمدا حرم للآية والاخبار وجهلا ونسيانا لا للاخبار مع احتمال الحل مطلقا بل هو الظاهر من كلامهم قال في الدروس فلو تركها عمدا فهو
ميتة اذا كان معتقدا لوجوبها وفي غير المعتقد نظر وظاهر الاصحاب التحريم ولكنه يشكل بحكمهم بحل ذبيحة المخالف على الاطلاق ما لم يكن ناصبيا ولا ريب ان بعضهم
لا يعتقد وجوبها ويحل الذبيحة وان ريب ان بعضهم لا يعتقد وجوبها ويحل وان تركها عمدا ولو سمى غير المعتقد للوجوب فالظاهر الحل ويحتمل عدمه لانه كغير
القاصد للتسمية ومن ثم لم يحل ذبيحة المجنون والسكران وغير المميز لعدم تحقق القصد الى التسمية او الى قطع الاعضاء والظاهر ان غرضه بمجرد الاحتمال و
(كان) ليس بمعتقد ولهذا قال فيما سبق وهل يشترط اعتقاد الوجوب الاقرب لا وشرطه الفاضل ولكن ينبغي رد الدليل هنا كانه ترك للظهور وهو منع القياس مع
وجود الفارق فان غير المعتقد وجوبها قصدها على انه قد ثبت عدم حل ذبيحة غير القاصد مطلقا مثل السكران والمجنون نعم ان كان له دليل مثل الاجماع
يقال به ولكن لا يتعدى والا لم يقبل هناك ايضا لعموم الآية والاخبار وكانه لذلك ترك في بعض الكتب مثل المتن شرط القصد وعدم حل ذبيحة غير القاصد
وانه ثبت بالاجماع الاصحاب على الظاهر والكتاب قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ورواياتهم مثل حسنة محمد بن مسلم المتقدمة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبري
(بسم الله) كذا ما في حسنته المتقدمة ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل ذبح ولم يسم فقال ان كان ناسيا فليسم حين يذكر ويقول بسم الله على اوله وعلى آخره
هذه تدل على عدم ضرر النسيان وانه يذكر اسم الله كما تقدم في الاثناء بعد الذكر كما قيل ان الحين نسي التسمية في الاكل فيحتمل كونه مستحبا وظاهره الوجوب
ولم نعرف قائلا به ولا شك انه احوط وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يذبح ولا يسمي فقال ان كان ناسيا فلا بأس عليه اذا كان مسلما وكان

الرابع نحر الابل وذبح ما عداها في الحلق تحت اللحيين فلو عكس عمدا حرم الا ان يدركه وحيوته مستقرة الخامس الحركة الدالة على الحيوة شرط بعد الذبح او خروج الدم المسفوح ولا يكفي المتثاقل المطلب الثاني في الاحكام يجوز شراء ما يوجد في اسواق المسلمين من اللحوم ولا يجب السؤال وكذا ما يوجد في يد مسلم متن

كتاب الصيد والذبائح

يحسن ان يذبح ولا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح وهذه تدل على اشتراط اسلام الذابح ومعرفته بالذبح وعدم نخعه وعدم قطع الرقبة فافهم وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام وعن الرجل يذبح فنسي ان يسمي أيؤكل ذبيحته فقال نعم اذا كان لا يتهم ويحسن الذبح قبل ذلك ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى يبرد الذبيحة كأنه يريد به التهمة بالكفر وعدم الاسلام وفيها ايضا دلالة على اشتراط الاسلام وغيره مما في سابقتها وصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن رجل ذبح فسبح او كبر او هلل او حمد الله قال هذا كله من اسماء الله ولا بأس به وفيها دلالة على اجزاء مطلق اسم الله في التسمية وان التسبيح والتكبير والتهليل والتحميد مجزية ولعلها اسماء الله لعله باعتبار ذكر اسم الله فيها مثل سبحان الله والله اكبر ولا اله الا الله والحمد لله لعل المسئول عنه هو الامام عليه السلام لما مر واعلم ان ظاهر هذه الادلة الحل من المخالف مع التسمية ولا يبعد ومع عدمها ايضا اذا نسي ولعل اذا تركها عمدا يحرم فتأمل وان فيها الاشعار بالاعتقاد لان ظاهر النسيان يفيد ذلك ولكن الاية اعم فتأمل ثم ان المراد بالتسمية ذكر اسم الله تعالى عند الذبح او عند النحر او ارسال الالة وانها تحصل بذكر كل ما يسمى اسم الله تعالى ولو كان في ضمن الاستغفار وغيره كما مر وان الظاهر انه يكفي مجرد بسم الله بل من غير ذكر صفة كما هو العموم الدليل فتصدقه واصل عدم الزيادة ونقل فيه خلاف فتأمل **قوله** الرابع نحر الابل الخ شرط تذكية كل حيوان بما هو مخصوص به فالابل بالنحر في الوهدة التي فوق الصدر وغيرها بالذبح في الحلق وهو تحت اللحيين فلو عكس فذبح الابل عمدا اختيارا او نحر غيرها حرما جميعا الا ان يدرك النحر في الاول والذبح في الثاني مع وجود الحيوة المستقرة فيحل ان بعد ما قدرها امكن ان يستند الى ذلك مع ما فيه فانه ما قام دليل صحيح على عدم حل الابل بالذبح نعم قد يفهم بعض ما يدل على عدم حل البقر بالنحر على انه قد تدل على حله رواية زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال اتى رسول الله رجل من الانصار فاذا فرس له تكبد بنفسه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله انحره يضعف لك به اجران بنحرك اياه واحتسابك له فقال يا رسول الله ألي منه شيء قال نعم كل واطعمني قال فاهدى للنبي صلى الله عليه وآله فخذا منه فاكل منه واطعمني يفهم منه احكام مثل جواز الذبح في حال تكبد بنفسه والنحر في المذبوح والاجر بالنحر واستحبابا والاحتساب وحل لحم الفرس وجواز اطعام رسول الله والاطعام واهداء اللحم ولكن في سندها الحسين بن علوان غير موثق بل قيل هو عامي واخوه اوثق منه وعمرو بن خالد لعله عمرو بن خالد وهو ثقة ويمكن ارادة الذبح من النحر او كراهة نحر غير الابل فتأمل ولا تخرج عن الاحتياط واما حل المذبوح بعد النحر اذا ذبح وحيوته مستقرة وكذا المنحور فلعله لصدق الذبح والنحر وتحققه فيما يشترط فيه ذلك وازالة روحه وحيوته به فانه بعد استقرار الروح كأنه لم ينحر ولم يذبح فانهما اذا لم يزيلا الروح فهما كالعدم ويمكن بعنوان الاستقرار بالمعنى الذي مضى بل بقاء الحيوة بعد تحقق الذبح والنحر المتقدم من مشكل ومجرد فرض واحتمال بعيد والظاهر عدم الامكان لان يفرض عدم اتمامهما بل مجرد الجرح والقطع في نحر الابل ومذبح غيره على ان في اشتراط الحيوة المستقرة بذلك المعنى ايضا تأمل لما مر من انه يصدق ويتحقق بدونه ايضا الحيوة وذلك كاف في تحقق النحر والذبح في محلهما لما تقدم في الاخبار الكثيرة انه اذا وصل الحي الى حال لا يعلم حيوته وموته وتحرك رجله او تطرف عينه فيذبح يحل به فيمكن ان يكون مجرد الحيوة المعلومة بطرف العين ونحوه وخروج الدم المعتدل كافيا وايضا التحديد بيوم او ايام ما نعرف ماخذه بخصوصه فينبغي الحوالة الى العرف وايضا ان كان المعتبر عدم قطع الحيوة بالكلية بغير ما نقره فقد يوجد مع غير المستقرة بذلك المعنى ايضا وكذا ان كان عدم قطع الحيوة بشيء اخر وان كان عدم مدخلية شيء اخر وعدم جرح بغير ذلك الوجه المعتبر في حله فقد عدم معها ايضا فتأمل واعلم ان في شرح يع قال القول بالحل بعد الحوالة الى النحر والذبح للشيخ في النهاية والمص تردد في ذلك ومنشأه حصول النحر التام والذبح كذلك في محله وانه لا تحصل التذكية بالذبح مثلا الا بقطع الاعضاء فالاولى ثم قال ان اعتبرنا استقرار الحيوة كما هو المشهور لم يحل هنا لفقد الشرط وان اكتفينا بالحركة بعد الذبح او النحر وخروج الدم او احدهما لزم الحكم بالحل اذا وجد الشرط وسيأتي تحقيق ان المعتبر هو الثاني فيحل فيه تأمل لان الحكم بالحل بالحركة او الدم بعد قطع الاعضاء المهلك مشكل فانه بعد ذلك في حكم الميت ولا اعتبار بتلك الحركة والدم فانهما مثل ما يوجد فيما قطع بموته مثل حركة الطير بعد قطع الاعضاء الاربعة بالكلية فان تسليمها لا تدل على الحيوة الموجبة للحل فلا ينبغي جعلها دليلا له وجعله محققا بل التحقيق ما اشرنا اليه فتذكر **قوله** الخامس الحركة الدالة الخ الظاهر ان كون هذه الحركة او الدم او كليهما على الخلاف علامة الحل انما هو في المشتبه لانه ان علم حيوته قبل الذبح فذبح ولم يوجد احدهما فالظاهر الحل لانه قد علم حيوته وذبح على الوجه المقرر فزال روحه به فيحل فتأمل فان بعض الاخبار الصحيحة يدل على عدم اعتبار الدم بعد ابانة الراس من غير المشتبه ولعل ذلك ايضا للاشتباه الحاصل بعده بان الازالة بقطع الاعضاء الاربعة او غيره فلا يخرج عن الاشتباه فتأمل وان علم موته فيذبح وحده لم يحل وهذا ظاهر الا انه يمكن اعتبار علم الحل اي بالحيوة في الجملة وصدقها لغة وعرفا ولهذا لما قيدها بالاستقرار وبالحركة المتقدمة في الاخبار مثل الطرف وبالدم المسفوح الدم المعتدل بناء على ما مر المتثاقل ولا يحتمل ارادة الحيوة المستقرة بالمعنى الذي فسرها به لقوله بعد الذبح واعلم ان كلامه هذا كالصريح في عدم اعتبار الحيوة المستقرة بالمعنى المتقدم قبل الذبح بل يكفي خروج الدم او حركة ما بعده فلم يكن مذهبه هيهنا اعتبار الحيوة المستقرة وهو خلاف ما نقل عنه في شرح يع ولكن يلزم منافاة بين هذه وما تقدم ويمكن حمل الحركة على الدالة على تلك الحيوة وكذا الدم المسفوح فتأمل وانه اعتبر في القواعد شرطا اخر وهو قصد الذبح والنحر فلو وقع السكين من يده فصادف حلق حيوان فذبحه لم يحل وكأنه لذلك حكم بعدم حل ذبيحة المجنون والسكران والمغمى عليه والطفل الغير المميز فتأمل فيه وان هذه الشرائط انما هي مع الاختيار والامكان فلو لم يمكن مثل بعير استعصى او تردى في بئر على الوجه المأمور به فيحل كصيد يقتل بالة على ان ذلك الوجه كما تقرر ويحتمل ان لو لم يتيسر ذلك ايضا يقتله بما امكن ويحل فتأمل واحتط **قوله** يجوز شراء ما يوجد الخ واعلم ان مقتضى القاعدة المقررة عندهم من ان الاصل في الحيوان عدم الحل والذباحة وانه ميتة عدم حل ما يوجد في اسواق المسلمين وفي ايديهم وطهارته من غير اخبار صاحبها بل مع علمه ايضا اذا كان متهما ومذهبه الحل بدون الشرائط او لم يكن معتقدا بمذهب او يستحل الميتة بالدباغة او يستحل بيعها على بعض الناس خصوصا على مذهب من لا يستحل ذبائح غير المحق مثل ابن البراج وظاهر الشيخ من تأويله المتقدم بل ابن ادريس ايضا حيث قيد بغير المؤمن المستضعف والصبي حيث ذهبا الى تحريم الذبيحة مع عدم اعتقاد وجوب التسمية اذ معلوم في المسلمين من لا يعتقده هذا مع العلم بمعرفة الذابح بالشرائط والحال انه قد لا نعلم كيف مذهب بعضهم بل اكثرهم عدم هذه الشرائط مثل التسمية والقبلة والاسلام والاكتفاء بقطع بعض الاعضاء والذبح مقام النحر والطهارة بالدباغة فكيف يحكم بطهارة الجلود واباحة استعمالها واستعمال اللحوم وغيرها بمجرد كونه في سوق المسلمين او بيدهم على ان كثيرا من الاصحاب يقول بكفر غير المحق الا ان لا يراد سوق المسلمين والظاهر ليس

ولا يمكن النحر في المذبح

ويكره الذبح ليلاً اختياراً ونهار الجمعة قبل الزوال والنخع وقلب السكين ليذبح الى فوق وان يذبح واخرى ينظر اليه

كذلك وجه اقتضاء القاعدة المذكورة ذلك ان كونه مذبوحاً او منحوراً على الوجه الشرعي موقوف على امور متعددة والاصل عدم ذلك كله وان كان لحم فيها قائل
كما اشرنا اليه مراراً من ان الاصل الحل والطهارة ويدل عليه عموم خلق لكم ما في الارض وحل الجميع لهم الا ما خرج بالدليل وحصر المحرمات في امور فلم يجر الا مع العلم بانتفاء الحل
فان يجري الاحتمال الكافي في الطهارة ويحتمل الحل ايضاً وان قلنا ان ما قالوه اوجه بالنسبة الى عدم الذبح والنحر فان الموت محرم ويحتمل الا مع تحقق التذكية فتأمل
الا انه قد وردت الروايات بذلك وقد مضى في بحث لباس المصلي بعضها مثل صحيحة البزنطي في الكافي والتهذيب ويدل عليه ايضاً مثل حسنة فضيل وزرارة
ومحمد بن مسلم وهي صحيحة في الفقيه انهم سألوا ابا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من الاسواق ولا يدرون ما صنع القصابون قال كل اذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه وضعيفة من الاسواق
زرارة فيها سهل بن زياد قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من الاسواق ولا يدري ما صنع القصابون قال فقال اذا كان في سوق المسلمين فكل ولا تسأل عنه
الظاهر ان التعبير في العبارات بالشراء للروايات وسببه فيها الاشارة الى تحريم شراء الميتة فعلى ما فهمت لابد من التقييد اما في القاعدة المقررة المقتضية او هذا لعدم الحل
الحكم ودليله من الروايات ولما ثبت هذا الحكم بصحة الروايات فلابد من القدح والتصرف فيها وهو مؤيد لما ذكرناه فيهما من التأمل فعلم من الحكم وتلك الروايات
في تلك القاعدة كالوهن في القول بكفر غير المحق ونجاسته فتأمل وقد بالغ في الدروس فيه هذا الحكم فقال ويحل اكل ما يباع في سوق الاسلام من اللحم وان جهل حاله
ولا يجب السؤال بل ولا يستحب وان كان البائع غير معتقد للحق ولو علم منه استحلال ذبائح الكتابي على الاصح وانت تعلم ان كثيراً من المسلمين يستحلون ما لا
اهل الحق مثل الاوداج في كلامه ظاهر في انه لا يحتاج الى العلم بانه مأكول اللحم وانه لا يستحب السؤال ايضاً عن بيان جنس هذا الحيوان فضلاً عن كيفية ذبحه وفي شرح
يع اكثر قال بل لو قيل بالكراهة لكان وجهاً للنهي عنه في الخبر واقل مراتبه الكراهة وفي الدروس اقتصر على نفي الاستحباب وقال في شرح يع ايضاً لا فرق في ذلك بين ما يوجد
في يد رجل معلوم الاسلام ومجهوله ولا في المسلم بين كونه ممن يستحل ذبيحة الكتابي وغيره على اصح القولين عملاً بعموم النصوص والفتاوى ثم قال واعتبر بعض الاصحاب كون
المسلم ممن لا يستحل ذبائح اهل الكتاب وهو ضعيف جداً لان جميع المخالفين استحل ذبائحهم فيلزم على هذا ان لا يجوز اخذه من المخالف مطلقاً وهذه الاخبار ناطقة
ببطلانه فذلك وليت شعري كيف صار سوق الاسلام حجة للتذكية مع القاعدة المقررة وما ذكرناه تعبداً والعلم باحوال الناس من عدم التقيد بالمذاهب
المشتتة ومن اين سقط الاحتياط والزهد والورع والملاحظة حتى قالوا انه يستحب الاجتناب عن الحائض المتهمة بل ظاهر الرواية عدم الوضوء بسؤرها مطلقاً بل قيل
عن مطلق المتهم ومن كان ماله لا يخلو عن شبهة مثل الظلمة والمعاملة معهم والاجتناب عن اموال السلاطين وجوائزهم مع عدم العلم بالتحريم واخراج خمسه استحباباً
لو اخذ ونحو ذلك حتى اسقط الاستحباب بل اوجب كراهة السؤال وللملاحظة على ان في اكثر الاخبار الصحيحة ليس عليكم المسألة والظاهر ان نفي السؤال في رواية الفضيل
وصاحبيه ليس للتحريم والكراهة بل لنفي الوجوب المتوهم فانه امر مستبعد فيحمل السؤال فذلك رخصة لا عزيمة على الظاهر وان الاخبار غير ناصة في التعميم الذي ذكره
بل قابلة للتخصيص مثل اذا علم ممن اتخذ اهله او لم يعلم عدمه بشرائط الذباحة كما اشار اليه في الخبر بل ما مر ومثل هذا التخصيص غير عزيز ولا مستبعد فتأمل مع ان العلامة ذلك
في الدروس ولو وجد ذبيحة مطروحة لم يحل تناولها الا مع العلم بان مباشرها اهل الحق او قرينة الحال لكن هنا جوز مع القرينة وبالغ بعض ولم يقبل القرينة بل نقل
ولو كان جلد المصحف مطروحاً في مسجد يحكم بنجاسة الجلد والظاهر ان الامر ليس كذلك فان المطروح في بلاد المسلمين وبيوتهم ومحلاتهم واسواقهم وطرقهم التي لا يصل اليها
كافر محكوم بطهارته والحلية للقرينة الظاهرة متبعة كما في اللحم الذي يباع في اسواق المسلمين فلا خصوصية في السوق ولا لليد بل المدار على الظاهر ترجيحاً على الاصل للتوهم
تسهيلاً ثم اعلم انهم قالوا امتياز بلد الاسلام عن بلد الكفر بنفوذ الاحكام وهو محل التأمل بل ينبغي ان يكون الحاكم في ذلك العرف باعتبار اهل البلد فان كانوا مسلمين بحيث
لا يوجد فيه كافر الا نادراً بقليل او بطريق المسافرة فهو بلد المسلمين والا فلا وهو الذي تقتضيه القواعد واليه اشار في شرح يع لموثقة اسحق بن عمار عن الكاظم عليه السلام انه قال
لا بأس بالصلاة في الفرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت له وان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس وان ذكر بلد المسلم نحو بلاد
المسلمين يدل على ان اليد كاف وان لم تكن البلاد بلاد المسلمين وان مجرد اسلام البلد غير كاف فالعبارة جيدة والكثير في الدروس بلد الاسلام وما ذكر بلد المسلم فتأمل ولكن
لو عكس واكتفى بيد المسلم عن بلد الاسلام لكان اظهر فتأمل قوله ويكره الخ دليل كراهة ذبح الحيوان ليلاً اختياراً او يوم الجمعة قبل الزوال كأنه الاجماع ورواية ابان بن تغلب
عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي بن الحسين عليه السلام يأمر غلمانه ان لا يذبحوا حتى يطلع الفجر ويقول ان الله جعل الليل سكناً لكل شيء قال قلت جعلت فداك فان خفنا قال ان كنت
تخاف الموت فاذبح فيها دلالة ما على كراهة اكثر الاشغال ليلاً اختياراً او على وجوب الذبح مع خوف موت الحيوان فيشعر بوجوب حفظ المال فافهم ورواية محمد الحلبي عن ابي عبد الله
قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكره الذبح واراقة الدم يوم الجمعة قبل الصلاة الا عن ضرورة ولا يضر عدم صحة السند ويمكن شمولها للنحر ايضاً بل مثل الفصد والحجامة ايضاً فتأمل واما كراهة
النخع فلصحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تنخع الذبيحة حتى تموت واذا ماتت فانخعها وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الذبيحة فقال استقبل بذبيحتك القبلة ولا
تنخعها حتى تموت ولا تأكل من ذبيحة لم يذبح من مذبحها فقيل عن الصحاح يقال ذبحه فنخعه نخعاً اي جاوز منتهى الذبح الى النخاع وهو الخيط الذي في الفقار يعني لا يوصل بالقطع
الى النخاع بل اتركها حتى تموت بالذبح ثم نخعها فيها دلالة على وجوب الاستقبال بالذبيحة وتحريم الذبيحة اذا ذبح من غير مذبحها وماتت به وقد مر وهي ظاهرة في تحريم النخع مع صحة
السند وتدل عليه ايضاً اخبار اخر مثل ما تقدم في استقبال القبلة عن الرجل فنسي ان يسمي اتؤكل ذبيحته فقال نعم اذا كان لا يتهم ويحسن الذبح قبل ذلك ولا ينخع ولا يكسر يذبح
الرقبة حتى تبرد الذبيحة وهذه بعمومها تدل على تحريم الاكل بالنخع ويدل على تحريم النخع فقط غيرها ايضاً فالظاهر تحريمه لا الكراهة كما هو المشهور نعم يحتمل الحل للمذبوح معه وكراهته
ويكون الفعل حراماً فقط ويتغير الحكم بعدم الاكل اذا ذبح من غير مذبح وهنا بالنخع فقط والاصل وغيره من العمومات وحصر المحرمات وعدم صدق الميتة مؤيد ويحتمل التحريم
ايضاً ويؤيده مقارنة استقبال الذي تركه موجب لذلك ولا شك انه احوط ذلك وان لم يكن واجباً فالقول بالتحريم بالنخع كما هو مختار الدروس غير بعيد قال فيه ويحرم ابانة الرأس
عمداً وقطع النخاع مثلث النون قبل موتها وهو الخيط الابيض وسط الفقار بالفتح ممتد في الرقبة الى عجز الذنب بفتح العين وسكون الجيم ويفهم منه انه لا بد في النخع الحرام ايضاً
من قطع ذلك الخيط وهو غير ظاهر بل ظاهر الصحاح انه يكفي التجاوز عن منتهى المذبح والوصول اليه وقال في القاموس نخع الذبيحة جاوز منتهى الذبح واصاب نخاعها وهو ايضاً ايضاً
ظاهر في عدم قطع الخيط فتأمل ثم ان التحريم والكراهة انما هو على تقدير الاختيار لا الاضطرار ايضاً فلو سبقه السكين اليه بغير اختيار لا كراهة ولا تحريم لا للفعل ولا للذبيحة

وابانة الراس سلخها قبل الموت على راى او قطع شيء منها ولو انفلت الطير جاز رميه بالسهم والرمح ويستحب في الغنم ربط يديه واحدى رجليه والامساك على صوفه او شعره حتى يبرد وفي البقر عقل يديه ورجليه واطلاق ذنبه وفي الابل ربط اخفافه الى اباطه واطلاق رجليه وارسال الطير بعد الذبح وذكاة السمك اخذه من الماء حيا فان وثب واخذه قبل موته حل والا فلا ولا يشترط في مخرجه الاسلام ولو وجد في يد كافر لم يحل الا مع مشاهدة اخراجه حيا ولو اعيد في الماء فمات فيه لم يحل وان كان في الالة ولو مات البعض في الشبكة

المنصوبة فالاقرب الحرمة في الجميع مع الاشتباه واباحته كله حيا متن

كتاب الصيد والذبائح

وبه اعلم العقل والروايات في ابانة الراس كما سيجيء واما كراهة قلب السكين فهو ان يدخل السكين في عنق المذبوح ويجعل وجهه الى وجهه فيقطع الاعضاء الاربع الى الفوق فهو عكس المتعارف فلرواية حمران بن اعين عن ابي عبد الله عم قال سالته عن الذبح فقال اذا ذبحت فارسل ولا تكتف ولا تقلب السكين لتدخلها تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق الارسال للطير خاصة فان تردى في جب او وهدة من الارض فلا تاكله ولا تطعم فانك لا تدري التردي قتله او الذبح وان كان من الغنم فامسك صوفه او شعره ولا تمسكن يدا ولا رجلا فاما البقر فاعقلها واطلق الذنب واما البعير فشد اخفافه الى اباطه واطلق رجليه وان افلتك شيء من الطير وانت تريد ذبحه او ند عليك فارمه بسهمك فاذا سقط فذكه بمنزلة الصيد فيها احكام مثل ارسال الطير وعدم قلب السكين وتحريم اكل الذبيحة بعد الذبح واطعامه للغير بقطع الاعضاء الاربعة اذا وقع في بئر او وهدة لاحتمال عدم الموت به بل بوقوعه في بئر ونحوه وانه لا يموت بمجرد قطع الاعضاء الاربعة وفيه تامل فان الظاهر انه يموت به وان الحركة والحيوة بعده لا اثر لها بها فكانه مات وحكمه حكم الميت فالحكم بالتحريم لاحتمال موته بغيره مشكل خصوصا على القول باشتراط استقرار الحيوة وتفسيرها باليوم واكثر نعم ينبغي الاحتياط بذلك وعدم ارساله وطرحه في موضع يمكن موته وتذفيفه بشيء اخر غير الذبح ويمكن حمل الرواية على الكراهة او على عدم قطع الاعضاء الاربعة فتم وامساك صوف الغنم وشعره وعدم امساك يده ولا رجله ولكن فيه ربط يديه واحدى رجليه معها كما فهم فيه مشكل فان المراد في الغنم بقوله ولا تمسكن يدا ولا رجلا انه يربط يديه واحدى رجليه من غير ان يمسكه بيده فتم وشد اخفاف البعير ولكن فيه ايضا اشكال لان المتبادر منه شد يديه الى اباطه فشد الساق والفخذ معا وان فعل كذلك فلا يمكن ان يقوم مع ان المستحب نحره قائما فيمكن ان يكون هذا على تقدير النحر باركا لا قائما ويكون مخيرا في الاستحباب او يكون المراد بالقيام ما ينافي الاضطجاع او يكون المراد جعل احدى يديه كذلك وهو لا ينافي القيام ويكون الجمع باعتبار افراد البعير لا باعتبار الاثنين في كل واحد ويبعد ان يكون المراد منه شد يديه بعضها مع بعض ما بين الركبة والخف اذ لا يفهم هذا المعنى من هذه العبارة وان كان ذلك موجودا مصرحا في رواية اخرى وهو ظاهر بل يكون نحره مخيرا اما ان ينحره قائما على هذا الوجه او مع فعله ذلك بيد واحدة او باركا على الوجه الاول فتم وعقل البقر بجميع رجليها ويديها وترك ذنبه وان الطير وغيره اذا افلت وخلص لم يقدر عليه يذبح ويقتل بما امكن ويلاحظ فيه ما يعتبر في الصيد وقد مر ذلك فافهم واما فهم تحريم قلب السكين كما هو مذهب البعض فغير ظاهر بجهل في السند نعم الكراهة غير بعيد وكذا القول باستحباب وكراهة ما يفهم منها الا ان يكون دليل اخر غيرها فيحمل به فتم واما كراهة الذبح والاخر ينظر اليه فيدل عليه رواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عم ان امير المؤمنين عم كان لا يذبح الشاة عند الشاة ولا الجزور عند الجزور وهو ينظر اليه وهي ضعيفة بغياث ولكن الكراهة غير بعيد بها مع قول الاصحاب فيها اشعار بجواز الذبح في الابل وان المكروه ذبح كل واحد من الغنم والابل اذا نظر اليه غيره من جنسه فلا يكره ذبح الشاة اذا نظر الجزور وبالعكس ويحتمل التعميم الاعم ويكون المراد مثلا لاحتمال عدم اختصاصهما مع احتمال التخصيص لعدم القياس **قوله** وابانة الراس اي يكره ابانة راس الذبيحة قبل موتها اي قبل ان تخرج روحها بالكلية بان تبرد وتسكن حركتها وكذا يكره كسر عنقها او سلخها او قطع شيء منها قبله دليل الحل تحقق الموت بازالة الحيوة المستقرة فلا يضر قطع هذه الامور ولا يصير الذبيحة بذلك ميتة والاصل والعمومات وحصر المحرمات نعم لما ورد النهي في بعض الاخبار حمل على الكراهة ويؤيده الاعتبار وما تقدم في النخع فان كسر الرقبة وابانة الراس مستلزم لذلك والزيادة فدليله يدل على حكمهما ومثل صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عم عن الرجل يذبح ولا يسمي قال ان كان ناسيا فلا باس عليه اذا كان مسلما وكان يحسن ان يذبح يقطع حتى تبرد الذبيحة لما تقدم في القبلة والتسمية في حسنة الحلبي حتى تبرد الذبيحة وفيها دلالة على البأس في قطع الرقبة كان المراد الكراهة وحسنة الفضيل بن يسار قال سالت ابا جعفر عم عن رجل ذبح فسبقه السكين فقطع فقال ذكاة وحية ولا باس باكله وحسنة محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عن مسلم ذبح فسمى فسبقته مديته فابان الراس فقال ان خرج الدم فكل وهما صحيحتان في الفقيه ورواية مسعدة بن صدقة قال سمعت ابا عبد الله عم وسئل عن رجل يذبح فتسرع السكين فتبين الراس فقال الذكاة الوحية لا باس باكله اذا لم يتعمد ذلك وفي هذه والاولى دلالة على البأس في الفعل والاكل مع التعمد ولكنهما ليستا بصريحتين في تحريم الفعل والاكل فلا يبعد الجواز والقول بالكراهة لعل هذا نظر المص ويمكن دفع العمومات والاصل بالاخبار وكذا دفع انه حصل الموت وزال استقرار الحيوة فان ذلك لا يدل على عدم التحريم بل يدل على عدم التحريم من تلك الجهة وعدم كونها ميتة بعد التسليم وانما تكون هذه الاخبار صريحة في التحريم ولكنها مع ما تقدم في النخع تدل على تحريم الفعل وفي تحريم الذبيحة تامل وان لم يثبت لكن الاحوط اجتنابهما بل في الكراهة ايضا مثل الفعل فتم ولفظ السلخ مكروه قبل ان يبرد وكذا الكلخ لعدم دليل صالح للتحريم وقول الاصحاب بالكراهة مستند الحكم مرفوعة محمد بن يحيى قال قال ابو الحسن الرضا عم الشاة اذا ذبحت وسلخت او سلخ شيء منها قبل ان يموت فليس يحل اكلها كان المراد بقوله او سلخ شيء منها قطع شيء منها وان كان بعيدا وهو دليل قوله او قطع شيء منها وهذه تدل على تحريم الذبيحة وحملت على الكراهة لعدم صحة السند مع ما تقدم ولا ينفع كون محمد رفعه في الاصطلاح انه اسنده لعدم العلم بالاسناد فيخلو القدح فيه بارسالها كما فعله المص انه غير مسند صحيح يوجب العلم والظن وليس بمعلوم الاسناد عند ثقة الا انه محمد بن يحيى ما اسنده وحذفه فلا يرد اعتراض الشارح وفيه نظر لان المفهوم من اصطلاح ارباب صناعة الحديث ان رفعه بمعنى اسنده وطعن فيه ابن ادريس بالشذوذ وهو مسلم ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ان طعن المص متوجه لا طعن ابن ادريس المعروف ولان الشذوذ مع الصحة لا يضر فتم ثم قال الاصح التحريم للنهي عن تعذيب الحيوان وعدم الشعور ممنوع واباحة الذبح لفائدة تخالفه هنا ولكنه يحل الاكل لانه مما ذكر اسم الله عليه فدينا فتم في ثبوت تحريم تعذيب الحيوان بحيث يشمل ما نحن فيه وانه لا بد من بقاء الشعور ولا يكفي منع عدم بقاءه فلو سلم بالرواية بناء على صحتها عنده لكان اولى ويمكن كون الفعل مكروها لانه يقتضي الكراهة اكل هذه الذبيحة فتم ويدل على حل الاكل وبعد النخع وابانة الراس انه مما ذكر اسم الله وعلى الحل بعد الابانة فقط ايضا رواية كانها صحيحة في الفقيه عن الصادق عم انه سئل عن رجل ذبح طيرا فقطع راسه ايؤكل منه قال نعم ولكن لا يتعمد قطع راسه ولعلها تشعر بعدم التحريم في غيرها من النخع والسلخ والكسر وقطع عضو منها واعلم ان الشارح نقل تحريم الفعل والاكل في الابانة والسلخ عن النهاية وان الشيخ في الخلاف ادعى اجماع الصحابة على حل الاكل بعد ابانة الراس وان كراهة الابانة قول الخلاف وابن ادريس وقطب الدين الراوندي والمحقق وان كلام المفيد والصدوق يحتمل التحريم والكراهة **قوله** ولو انفلت الطير الخ قد مر شرحه ودليله مع ما فيه الى قوله وارسال الطير بعد ذبحه فتذكر **قوله** وذكاة السمك اي ذكاة السمك يحل

تحريم

بدليل الحرمة

لكن ظ

اكله ولم يكن ميتة اخذه من الماء حيا ينبغي ان يؤخذ حيا سواء كان من الماء او غيره فانه قال ان وثب اي من الماء ووقع في غيره من السفينة وغيرها او
انسان ومثل موته حل ولو اخذه انسان قبل موته حل ولو اخذه بعد موته لم يحل ولا يعتبر في حله بعد ان كان مما يؤكل غير ذلك وغير عدم الموت في الماء من شرائط التذكية
مثل القبلة والتسمية واخراج المسلم على الاصح نعم يشترط مشاهدة المسلم بل علم المسلم بانه اخذه الكافر حيا فلا يقبل خبر الكافر بانه اخذه حيا بخلاف المسلم فانه
وجوده في يده كاف فكيف اذا اخبر به قال في الدروس وقال السيد ابن زهرة الاحتياط تحريم ما اخرجه الكافر مطلقا وهو ظاهر المفيد رحمه الله وقال في التهذيب
قال الشيخ ذكاة السمك صيادها ولا يؤكل ما صاده المجوسي واصناف الكفار وفي الدروس ايضا ونقل ابن ادريس الاجماع على عدم اشتراط الاسلام وقضيته كلام الشيخ في الا
الحل اذا اخذه منه المسلم حيا وهو يشعر بما قاله ابن زهرة فلو مات السمك في الماء وغيره لم يحل بناء على الشرط المذكور وسواء قتله آدمي في الماء وغيره بالحديد والمثقل ام
وكذا لو مات في الشبكة وغيرها من آلات الصيد في الماء ويحتمل الحل بناء على عموم الاخبار الصحيحة ولو اشتبه الحلال منه والحرام بان مات بعضه بعد خروجه حيا
من الماء وفي الشبكة وبعضه كان ميتا فيها قبله ففيه خلاف وسيأتي تحقيقه قال في الدروس ولو اشتبه الحي فيها بالميت حل الجميع عند الحسن والشيخ والقاضي والمحقق الى قوله
وفي الاخبار الصحاح التعليل بان الشبكة والحظيرة انما عملت للاصطياد جرى مجرى المقبوض باليد وقضيتها حله ولو تميز الميت وبه افتى الحسن والباقون حرموه تمييزا
ميتا جمعا بين الروايات قال فيما بعد وان ادركه اي في غير الماء بنظره حيا ولم يقبضه ثم مات فالاقرب التحريم ولو عاد السمك بعد اخراجه حيا الى الماء فمات فيه حرم
ولو قطع منه قطعة بعد خروجه حيا فهو حلال واعاد الباقي الى الماء سواء مات فيه ام لا ويباح اكله حيا لصدق الذكاة وقيل لا يباح اكله حتى يموت كباقي ما يذكى
اما الذي يدل على عدم اشتراط التسمية والقبلة ويكفي اخذه حيا فهو مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن صيد الحيتان وان لم يسم عليه قال لا بأس
وقريب منه رواية زيد الشحام عنه ع انه سئل عن صيد الحيتان وان لم يسم عليه قال لا بأس به ان كان حيا ان يأخذه في الطريق للفضل بن صالح وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
عليهما السلام مثل رواية زيد الشحام قال وسألته عن صيد السمك ولا يسمى قال لا بأس ان الظاهر ان المراد بصيده اخذه فتأمل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام
قال سألته عن سمكة وثبت من نهر فوقعت على الجد فماتت هل يصلح اكلها قال ان اخذتها قبل ان تموت ثم ماتت فكلها وان ماتت قبل ان تأخذها فلا تأكلها وصحيحة
الحلبي وسأل الراوي ابا عبد الله ع عن صيد الحيتان وان لم يسم فقال لا بأس به وصحيحة علي بن جعفر ع صريحة في عدم كفاية رؤيته حيا ثم مات خارج الماء بل لا بد من
الاخذ حيا فلا بد من تأويل ما ينافيها مثل رواية زرارة قال قلت السمكة تثب من الماء فتقع على الشط فتضطرب حتى تموت فقال كلها قال الشيخ المراد وتأخذها
حية على انها مقطوعة وفي السند مجهول وكذا رواية سلمة ابي حفص عن ابي عبد الله ع ان عليا ع كان يقول في الصيد والسمك اذا ادركها وهي تضطرب وتضرب بيديها
وتحرك ذنبها وتطرف بعينها فهي ذكاته اي بعد اخذها فاح وهذه مؤيدة لعدم اعتبار الحيوة المستقرة بالمعنى المتقدم واما الذي يدل على حل صيد الكافر وعدم اشتراط
الاسلام فهو ما تقدم مما يدل على حل ذبح اهل الكتاب فتأمل وعموم ما يدل على حل السمك بالاخذ وتدل عليه ايضا وعلى اشتراط رؤية المسلم اخذه حيا صحيحة الحلبي قال
سألت ابا عبد الله ع عن صيد الحيتان وان لم يسم فقال لا بأس به وسألته عن صيد المجوس للسمك آكله فقال ما كنت لآكله حتى انظر اليه ومراده ايضا من كفاية خبر المسلم
بان الكافر ذكاه وفاقهم وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن مجوسي يصيد السمك أيؤكل منه فقال ما كنت لآكله حتى انظر اليه قال في التهذيب قال حماد يعني
حتى اسمعه يسمي ثم قال ونعم ما قال قال محمد بن الحسن الذي ذكره حماد في تأويل الخبر غير صحيح لانا قد بينا من الاخبار ما يدل على ان التسمية غير مراعى في صيد السمك
والوجه في قوله حتى انظر اليه هو انه ينظر الى الصيد فيراه انه يخرج من الماء حيا او يطلي وهو صحيح لانه متى اعطاه المجوسي وغيرهم من اصناف الكفار وهي اموات فلا يجوز
اكلها لا نقبل شهادتهم على ذلك وايده بصحيحة عيسى بن عبد الله ع المدفع قال سألت ابا عبد الله ع عن صيد المجوسي فقال لا بأس اذا اعطوكه احياء والسمك
ايضا والا فلا يجوز شهادتهم الا ان تشهده وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن صيد المجوسي حين يضربون بالشباك ويسمون الشرك فقال لا بأس بصيدهم
انما صيد الحيتان اخذه قال وكلما روي من الاخبار من ان صيد المجوسي لا بأس به فالمراد به ما ذكرناه من انه اذا شاهده الانسان وهم يأخذونه ويصيدونه ويخرجونه حيا
جاز اكله وايده بالاخبار الكثيرة مثل حسنة الحلبي وصحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله ع عن الحيتان التي يصيدها المجوسي فقال ان عليا ع كان يقول
الحيتان والجراد ذكي وصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا تأكل من ذبيحة المجوس ولا بأس بصيدهم السمك ومنه علم عدم قوة قول الشيخ المفيد نعم الاحوط
الاجتناب كما هو مذهب ابن زهرة واما الذي يدل على تحريم ما مات في الماء لم يحل وما قال في الماء سبق فهو مثل رواية عبد الرحمن بن سيابة قال سألت ابا عبد الله ع عن السمك
يصاد ثم يجعل في شيء ثم يعاد في الماء فيموت فيه فقال لا تأكله لانه مات في الذي فيه حيوته وهي ضعيفة وصحيحة ابي ايوب انه سأل ابا عبد الله ع عن رجل اصطاد سمكة
فربطها بخيط وارسلها في الماء فماتت أتؤكل فقال لا وصحيحة عبد المؤمن على الظاهر قال امرت رجلا ان يسأل لي ابا عبد الله ع عن رجل صاد سمكا وهن احياء ثم اخرجهن
بعدما مات بعضهن فقال ما مات فلا تأكله فانه مات فيما كان فيه حيوته وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عما يوجد من السمك طافيا على الماء ويلقيه البحر
ميتا فقال لا تأكله ومثله ضعيفة مفضل بن صالح عن زيد الشحام عنه ع وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا تأكل ما نبذه الماء من الحيتان وما نضب الماء
عنه وحملها في التهذيب على احد الوجهين انه مات في الماء او مات خارج الماء قبل ان يوجد حيا اذا علي ع وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سألته
عن سمكة وثبت من نهر فوقعت على الجد فماتت أيصلح اكلها قال ان اخذتها قبل ان تموت ثم ماتت فكلها وان ماتت قبل ان تأخذها فلا تأكلها وهذا محمل جيد وقد مر
ما يؤيدها وتقتضيه القاعدة الاصولية وهي حمل المجمل المبهم على المفصل المبين فتأمل ولكن يدل على الحل اذا مات في الشبكة بعض الروايات مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع في رجل نصب شبكة في الماء ثم رجع الى بيته وتركها منصوبة فأتاها بعد ذلك وقد وقع فيها سمك فيمتن فقال ما عملت يده فلا بأس باكل ما وقع فيها
وصحيحة الحلبي قال سألته عن الحظيرة من القصب تجعل في الماء للحيتان فتدخل فيها الحيتان فيموت بعضها فيها فقال لا بأس به ان تلك الحظيرة انما جعلت ليصاد بها
ما حل و رواية هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع قال سمعت ابي يقول اذا ضرب صاحب الشبكة بالشبكة فما اصاب فيها من حي او ميت فهو حلال ما
خلا ما ليس له قشر ولا يؤكل الطافي من السمك فجمع الشيخ بينها بانه يحل الحي والميت اذا اشتبه في الشبكة ولم يتميز الحي من الميت ويحرم الميت اذا تميز وهو مقتضى كلام الشيخ المفيد

فيد

وذكاة الجراد اخذه حيا ولا يشترط في اخذه الاسلام ان علم اخذه قبل موته وان مات قبل اخذه لم يحل ولو احترقت الاجمة لم يحل الجراد المحترق فيها وان قصد احراقه ولا يحل الدبا قبل استقلاله بالطيران وذكاة الجنين ذكاة امه ان تمت خلقته ولو ولجته الروح وجبت التذكية

ولو لم يتم لم يحل متن

فيقيد ما يدل على الحل ولم يمكن فيه قيد الاشتباه وعدم التميز مثل رواية مسعدة بن صدقة فيدل ذلك فافتى الشيخ بحل المشتبه مع تيقن كون الميت فيه لضعف رواية الحلبي وصراحتها فيه ويمكن ان تقوى الحل مطلقا اذا مات في الشبكة وفيما يعمل لان يصطاد به مثل الحظيرة بل وغير ذلك مطلقا مع الاشتباه وعدمه كما هو راى البعض لصحة رواية محمد بن مسلم وصراحتها فيه حيث قال لما عملت يده فلا باس وتوجيد هذا رواية مسعدة ولا ينافيها صحيحة الحلبي بل تويد هذا بعموم رواية عبد المؤمن تنافيها في الحلية ولكن يمكن ان يناقش في صحتها اذ فيه ابن مسكان المشترك وايضا قد يكون سمع الجواب عبد المؤمن عن ذلك الرجل القائم بالسؤال لا عنه ع على ان عبد المؤمن غير مصرح باسم ابيه فقد يكون غير المذكور ايضا موثوقا كانه لذلك ما سمي بالصحة على انها غير مصرحة بان الميت اخذ حيا ومات فيما نصبه بيده من الشبكة ونحوها ويؤيده الاصل وعموم ما احل ما خلق وحصر المحرمات في الاية وسيجئ الاخبار الدالة على عدم تحريم شئ لا ما حرم الله في كتابه ومعلوم عدم تحريم ذلك فيه فتأمل واما الاحتياط فهو ظاهر لا يترك مع الامكان بل اما حل كله فلما تقدم من الاصل وغيره مطلقا فهو مذهب ما ذكره في المتن الى قوله ولو اشتبه الميت فيه لم يحل كله حتى او لتحريم الجميع ان مات بعضه في الشبكة واشتبه وهو مذهب ابن ادريس وابن حمزة لرواية عبد المؤمن المتقدمة ونحوها ولان الميت حرام ولا يمكن الاجتناب عنه الا بالاجتناب عن الكل وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب تأمل فان الرواية قد عرفت حالها ثم بعيد وورد النص لا نسلم ان المشتبه حرام بل هو حلال فليس مما يجب اجتنابه حتى يتوقف على اجتناب الكل فتحريم الكل قال في الشرح وقال الحسن والشيخ في النهاية والقاضي والمحقق الكل حلال وتؤيده صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ولكن في العمل بها تأمل لا يخفى وما تقدم من الاخبار المتقدمة الدالة على حل المشتبه ولكن قال في المختلف لا دلالة فيها على الموت في الماء بجواز ان خرج من الماء ومات في الشبكة وفي الحظيرة وهو بعيد فان ظاهرها الموت في الشبكة والحظيرة في الماء وهو ظاهر ولهذا اختار هنا تحريم الكل مع موت البعض في الشبكة واشتبه والحاصل الفرض الموت في الشبكة المنصوبة في الماء والكلام فيه واما اذا لم يعلم فالظاهر انه حلال للاصل وقد ينازع فيه فان قاعدة التذكية تقتضي التحريم حتى يعلم الخروج عن الماء حيا فلا يحل مع الاشتباه كما في الذبيحة اذا اشتبه موتها بالذكاة وغيرها الا ان يقال السمكة ليست كذلك فتأمل **قوله** وذكاة الجراد الخ الظاهر ان الجراد حكمه حكم السمك في انه لا يشترط في اخذه الاسلام ولا التسمية ولا القبلة بل يكفي اخذه حيا وان اخذه المشرك مع علم المسلم باخذه وهو حي يدل عليه الاصل والعمومات وبعض ما تقدم في السمك وما روى مسعدة بن صدقة قال سئل ابو عبد الله ع عن اكل الجراد فقال لا باس باكله ثم قال انه نثرة من حوت البحر ثم قال ان عليا صلوات الله عليه قال ان الجراد والسمك اذا خرج من الماء فهو ذكي والارض للجراد مصيدة وللسمك قد يكون ايضا ورواية عمرو بن هرون الثقفي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الجراد ذكي كله واما ما هلك في البحر فلا تأكله وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن ع قال سألته عن الجراد نصيبه ميتا في الماء او في الصحراء ايؤكل قال لا حتى يستقل بالطيران لدبا الجراد اذا تحرك قبل ان تنبت اجنحته هذه الرواية الصحيحة دلت على اشتراط الاجنحة والاستقلال والقدرة على الطيران في حل الجراد وانه لا يحل بدونه وتدل على عدم حله ايضا اذا احترق بحرق الاجمة سواء قصد بذلك صيده واحراقه ام لا ورواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن السمك يشوى وهو حي قال نعم لا باس به وسئل عن الجراد اذا كان في قراح فيحرق ذلك القراح فيحرق الجراد وينضج بتلك النار هل يؤكل قال لا وهذه تدل على جواز شوي السمك حيا واكله فتأمل ولا يبعد ذلك في الجراد ايضا ولكن بعد اخذه حيا فلا يحل بدونه وهو مقرر عندهم وتدل على ذلك الصحيحة المتقدمة ايضا فانها دلت على تحريمه اذا اصيب ميتا في البر والبحر والاصل والعمومات وحصر المحرمات ايضا يدل على حله الا ما اخرج بالدليل مثل ان احترق بحرق الارض وكونه ميتا في الماء والصحراء **قوله** وذكاة الجنين ذكاة امه الخ الظاهر انه لا خلاف في تحريم الجنين اذا خرج من بطن امه غير تام وكذا لو خرج من بطن الميتة ميتا كما لا خلاف في حله اذا خرج تاما مع عدم ولوج الروح وذبح امه وكما اذا خرج حيا وذبح فذبحه شرعيا ووجه الثاني ظاهر كوجه الاخير واما الاول فان كان اجماعيا والا ففيه تأمل للاصل والعمومات مع عدم ما يدل على التحريم واما الثالث فسيجئ دليله وانما الخلاف فيما اذا خرج تاما ميتا مع ولوج الروح وذكاة امه فنقل عن الشيخ وجماعة التحريم لان التذكية بمعنى قطع الاعضاء الاربعة شرط في حل كل ذي روح غير السمك والجراد والصيد وما في حكمه ولم يحصل هنا فيكون ميتة فيحرم والمتاخرون كلهم ذهبوا الى الحل لعموم الاخبار من طريق العامة مثل ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم وقد سئل انا نذبح الناقة والبقرة والشاة وفي بطنها الجنين انلقيه ام نأكله قال كلوه فان ذكاة الجنين ذكاة امه ومن طريق الخاصة مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سألت احدهما عليهما السلام عن قول الله عز وجل احلت لكم بهيمة الانعام قال الجنين في بطن امه اذا اشعر واوبر فذكاته ذكاة امه فذلك الذي عنى الله عز وجل هذه تدل على ان مجرد الشعر فيما اوبر كاف في حله وانه يحل بمجرد تذكية امه وهو ظاهر وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا ذبحت الذبيحة فوجدت في بطنها ولدا تاما فكل وان لم يكن تاما فلا تأكل هذه تدل على ان مجرد التمام مع ذبح الام كاف في حل الولد وانه بدونه لم يحل وصحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله ع عن الحوار يذكى امه ايؤكل بذكاتها فقال اذا كان تاما ونبت عليه الشعر فكل وهذه تدل على انه لا بد من التمام والشعر وعن يعقوب مثلها ضعيفة ومضمرة سماعة قال سألته عن الشاة يذبحها وفي بطنها ولد وقد اشعر قال ذكاته ذكاة امه وصحيحة ابن مسكان وهو عبد الله عن ابي جعفر ع انه قال في الذبيحة تذبح وفي بطنها ولد قال ان كان تاما فكل فان ذكاته ذكاة امه وان لم يكن تاما فلا تأكله هذه مع التعليل تدل على ان مجرد التمام كاف في الحل ورواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع انه قال في الجنين اذا اشعر فكل والا فلا تأكل يعني اذا لم يشعر وهما تدلان على كفاية الشعر فالظاهر انه لا بد من التمام والشعر والوبر لوجودهما معا في صحيحة يعقوب فيقيد غيرها بها وكانه قيد باحدهما للتلازم والظاهر انه تلازم بين الشعر والوبر وتمام الخلقة ولهذا وجد الخلق في بعض الروايات واكتفى الاصحاب بالتمام وفسر البعض التمام بالشعر فالمراد في الدروس ومن تمام الخلقة الشعر والوبر وبالجملة لا بد في الحل بذكاة امه من تمام الخلق والشعر والوبر ان كان مما يشعر ويوبر سواء كان بينهما تلازم ام لا والظاهر ان المراد بتمام الخلقة ان تكون صورته ممتازة بحيث يحكم بانه تمام الخلقة وليس بناقص سواء ولجه الروح ام لا لعموم الاخبار والاصل والعمومات وحصر المحرمات وعدم صدق الميتة مع منع قول الشيخ باشتراط الذكاة بالطريق المذكور في كل حيوان وهو ظاهر وايضا فالوجهان فيما اذا خرج وحياته مستقرة ولكن الزمان لا يسع التذكية فيموت

## المقصد الثالث في الاطعمة والاشربة وفيه بابان الاول في حال الاختيار كلما خلقه الله من المطعومات فهو مباح الا ما استثنيه وهي على خمسة اقسام الاول البهائم ويحل الابل والبقر والغنم ويكره الخيل واشد منها الحمير واشد منها البغال

ان يبنى الحل لانه مع قصور الرمان عن التذكية في حكم خروجه ميتا من غير حيوة اذ لا يمكن ذبحه فهو كالخارج ميتا وعدمه لاطلاق الاصحاب انه لا بد من التذكية اذا خرج حيا ويمكن ان يستدل على الاول بما تقدم من الاخبار فانها تدل بظاهرها على الحل وان خرج حيا ولم يحتج الى التذكية خرج ما يسع الزمان التذكية بالاجماع غيره ويبقى الباقي ويؤيده الاصل والعمومات وحصر المحرمات ويؤيد الثاني انه قتيته وعدم سعة الزمان لم يجعله حلالا كما اذا ادرك حيوانا غيره ولم يتمكن من تذكيته لقلة زمانه لم يصر حلالا بل هو ميتة فهو ظاهر فتأمل ولا شك ان الاجتناب احوط واعلم انه على تقدير الحل لم يشترط فيه سرعة شق جوف امه ونقطها واخراج الجنين لاحتمال ان يكون حيا فلا تقصر الزمان عن ذكاته بالتاخير فيحرم لما تقدم مع احتمال الاشتراط لذلك فعلى تقدير حله انما يكون مع بذل وسعه بان يشق بطنه في الحال بعد الذبح ثم قال في شرح الشرايع يتجه على القول باشتراط عدم حيوته في الحل اشتراط المبادرة وعلى تقديره لو لم يبادر فوجده ميتا حل لاصالة عدم ولوج الروح وان كان الفرض بعيدا لا ايجاد غير ظاهر وتوجه المتيجة على قول الشيخ والجماعة التحريم كما هو مقتضى دليلهم نعم لو قالوا بحله يحتمل ذلك وكذا الحل حال الاشتباه غير ظاهر عند ما اشترط فتأمل وان قول الشيخ باشتراط عدم ولوج الروح مع تمام الخلقة والاشعار والاوبار بحمل الشعر فان الظاهر ولوج الروح التبنة وان لم يكن دائما فلا شك انه الغالب فحمل ذلك الا الكثير على ما اذا لم يلج الروح الذي قاله بعيد جدا هذا مما يضعف قوله فتأمل وانه اذا خرج ولم يعلم ولوج الروح وعدمه مع كونه تاما فالظاهر انه حلال عند الشيخ والجماعة ايضا لما تقدم من الادلة واصل عدم ولوج الروح ولكن الظاهر ان الفرض بعيد لو امكن فالمناسب لقول الشيخ والجماعة التحريم لان الظاهر ولوج الروح والموت بعده فتامل ولا شك ان الاجتناب احوط وان معنى قوله صلى الله عليه وآله وقولهم عليهم السلام ذكاة الجنين ذكاة امه ان ما يحل الجنين اذا خرج عن بطن امه هو ذكاة امه بقطع الاعضاء الاربعة المقررة ونحوها ونحوها انما يحل من التذكية الشرعية فالذكاة الاولى مجاز والمراد منها المحلل والثانية حقيقة اي التذكية الشرعية ويحتمل ارادة المجاز فيهما او هو ظاهر هذا على القراءة بالرفع فيهما على ما هو المشهور واما على قراءة نصب الثانية فكانها منصوبة على تقدير فعل وحرف جر فتكون منصوبة بنزع الخافض والتقدير ذكاة الجنين يحصل في ذكاة امه وهو بعيد كما لا يخفى ويحتمل ان تكون منصوبة على التشبيه والتقدير كذكاة امه ولكن يفيد انه لا بد من تذكيته ولا يحصل بمجرد ذكاة امه وذلك ايضا بعيد يخرج عن الحكم المشهور فتأمل **قوله** كلما خلقه الله فدل دليل العقل والنقل على اباحة اكل كل شيء خال عن الضرر وفيه مباحث وقد تبين دلالة العقل على ان الاشياء الخالية عن الضرر مما لا يريد ما يحجبه عن ذلك والآيات الشريفة في ذلك كثيرة مثل خلق لكم ما في الارض جميعا وكلوا مما رزقناكم طيبات هما خالق ان مع كونه لا مقيدا ان وهو ظاهر والاخبار ايضا كثيرة والاجماع ايضا واقع فالاشياء كلها على الاباحة بالعقل والنقل كتابا وسنة واجماعا الا ما ورد النص بتحريمه اما بالعموم مثل وحرم عليكم الخبائث فما علم انه خبيث فهو حرام ولكن معنى الخبيث غير ظاهر اذ الشرع ما بينه واللغة غير مراد والعرف غير منضبط فيمكن ان يكون المراد عرف اوساط الناس واكثرهم حال الاختيار من اهل المدن والدور لا اهل البادية لانه لا خبيث عندهم بل يطيبون جميع ما يمكن اكله فلا اعتداد بهم واما بالخصوص مثل حرمت عليكم الميتة والدم الآية وبالجملة الظاهر الحل حتى يعلم انه حرام لخبثه او لغيره لما تقدم ولما في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ويؤيده حصر المحرمات مثل قل لا اجد الآية نعم قد يحرم المحلل باشياء اخر مثل الغصب ويحل المحرم للاضطرار وذلك غير معتبر والنظر والبحث في الاصل مع عدم اعتبار امر فالذي يفهم من غير شك هو الحل ما لم يعلم التحريم حتى في المذبوح من الحيوان او اجزاء الميتة فما علم انه ميتة او ما ذبح على الوجه الشرعي فهو ايضا حرام الا ما يستثنى واما المشتبه والمجهول الغير المستثنى فالظاهر كما يفهم انه حرام ايضا وفيه تأمل فقد اشار اليه الاستاذ هذه الضابطة على العموم من غير نظر الى دليل خاص بخصوص المادة والتفصيل وما ورد فيه دليل بخصوصه ومفصلا فهو تابع لدليله تحريما وتحليلا فتامل **قوله** البهائم الخ الاول الاقسام الخمسة المحللة مما خلقه الله تعالى البهائم والمراد بها هنا هو الحيوان البري الغير الطائر لا خلاف بين المسلمين في اباحة الانعام الثلثة الابل والبقر والغنم والادلة على اباحتها من الكتاب والسنة ايضا كثيرة بل لا يحتاج الى الاستدلال لكونها ضرورية **قوله** ويكره الخيل الخ المشهور بين الاصحاب حل الخيل والبغال والحمير حتى كاد ان يكون اجماعيا ولهذا اشار المص الى الخلاف ونقل عن ابي الصلاح تحريم البغال ودليل النهي في الروايات لكن لما كانت الروايات شاملة لغيرها ايضا كان عليه القول بتحريمه ايضا وسيجيء مع الجواب فدليل الحل العقل والنقل المتقدمان وحصر المحرمات مع عدم دخولها فيها وحسنة محمد بن مسلم وزرارة عن ابي جعفر عليه السلام انهما سألاه عن لحم الحمر الاهلية فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اكلها يوم خيبر وانما نهى عن اكلها لانها كانت حمولة الناس وانما الحرام ما حرمه الله عز وجل في القرآن وفي رواية اخرى عن محمد بن مسلم وابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول ان المسلمين كانوا اجهدوا في خيبر واسرع المسلمون في دوابهم فامر رسول الله صلى الله عليه وآله باكفاء القدور ولم يقل انها حرام وكان ذلك ابقاء على الدواب وفي الطريق عن رجال لا يضر وكذا نقل اكفاء القدور وبغير ان يحرمها مع عدم التحريم لانه صلوات الله عليه اولى بالمسلمين من انفسهم ورأى المصلحة في ذلك فيفعل وفي روايات اخرى عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن لحوم الخيل والبغال فقال حلال ولكن الناس يعافونها وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر عن اكل لحوم الحمير وانما نهاهم من اجل ظهورهم ان يفنوه وليست الحمير بحرام ثم قال اقرأ هذه الآية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به وصحيحة ابي بصير قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان الناس اكلوا لحوم دوابهم يوم خيبر فامر رسول الله صلى الله عليه وآله باكفاء قدورهم ونهاهم عن ذلك ولم يحرمها ودليل الكراهة قالوا هو حمل النهي على الكراهة وهو ما ورد في صحيحة ابن مسكان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن لحوم الحمير فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اكلها يوم خيبر قال وسألته عن اكل الخيل والبغال فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها فلا تاكلها الا ان تضطر اليها وروايتها عن خبر عن ابي عبد الله عليه السلام في اربد الناس لحوم الخيل فقال لا تاكل الا ان تصيبك ضرورة ولحوم الحمر الاهلية قال في كتاب علي عليه السلام انه منع من اكلها حملها الشيخ على الكراهة واستدل عليها بما في تبيانه التي تقدم هاهنا وكذا تحمل على الكراهة صحيحة سعد بن سعد الاشعري عن الرضا عليه السلام قال سألته عن لحوم البراذين والخيل والبغال قال لا تاكلها لما تقدم وحمل خبر ابي سعيد الخدري قال امر رسول الله صلى الله عليه وآله بلالا ان ينادي ان رسول الله صلى الله عليه وآله حرم الجري والضب والحمر الاهلية في الاستبصار على

البقية

وفيما ربيته ويحل من الوحشية البقر والكباش والحمر والغزلان واليحامير ويحرم الكلب والسنور وكل سبع وهو ما له ظفر او ناب كالاسد والنمر والفهد والذئب والثعلب والضبع وابن آوى والحشار اجمع كالحية والعقرب والفارة والجرذ والخنافس والصراصر وبنات وردان والقمل والبراغيث ويحرم الارنب والضب والقنفذ واليربوع والوبر والخز والفنك والسمور والسنجاب والعظاء واللحكة متن

منعه عن ذلك آه الداعي على الحمل لكان موجودا فلا يمنع منه ذكره او المقام لعله اقتصر الامرين كما اقتصر الحكم بخلاف الحق والا فلا وجه للحمل عليها بل لا بد من الحمل على الحق وقد عرفت ... الاقتصار الا باقر رحمه الله

التقية لانه موافق للعامة ورجال الذين رووا هذا الخبر اكثرهم رجال العامة وما يختصون بنقله لا يلتفت اليه وانت تعلم انهم لا يختصون بنقله ويمكن حمله ايضا على الكراهة مثل ما تقدم ولعل مقارنته بالمحرمين منعه عن ذلك ولكن التقية ايض بعيد من غير سؤال وكذا اسناد تحريم شيء اليه صلى الله عليه وآله من غير ظهور ضرورة فيه مع ما اولى كما اشار اليه وانت تعلم ايضا انه لا ينبغي حمل النهي في الخبرين الاولين على كراهة لحمها مطلقا بل على اللباقة لحفظها وبقائها للركوب ويحمل وينتفع بظهرها للتصريح بذلك في الاخبار المتقدمة وهنا ايض صرح بالنهي نعم فيه خبر وهو مشعر به نعم في قوله لا تاكلها الا ان تضطر اليها ولا تاكل الا ان يصيبك ضرورة دلالة على الكراهة مطلقا لا من حيث الظهر فقط بل على الحرمة فيحمل عليها للجمع فانه قد قدم عدم التحريم مما تقدم وان قوله ع في الاول انما الحرام ما حرمه الله في كتابه واقرا هذه الاية عام مخصوص بما علم تحريمه بغيرها فهو عام مخصص كسائر العمومات المخصصة او يدعى تحريم جميع المحرمات من القرآن من مثل قوله الخبائث وادعى خبث الجميع او من موضع آخر يفهمه هو واهل بيته عليهم السلام ويمكن ايض حملها للجمع بين الادلة على التقية باعتبار اولها ويكون الاحتجاج باعتبار آخرها وليست الحمر بحرام ولا يحمل على التقية لعدم الضرورة فتم فلا يضر دلالة اولها على عدم تحريم السباع وغيرها من المحرمات المذكورة لعله الباعث للشيخ على حملها على الحرام المغلظ ويمكن ايضا ان يقول لا تدل على نفي التحريم عنها اذ ما قال انها ليست بحرام بل قال انما الحرام ما حرمه الله فنظر ان كان شيء حرمه فهو حرام والا فحلال وح فقد يكون المسؤولات من السباع وغيرها حراما في القرآن بقوله وحرم عليكم الخبائث ولم يكن مباحا اصلا وكل المسؤول ليس كذلك وهذا او نحوه بعد ذلك ذكر الحمر بنفي التحريم وما السباع وغيرها من المحرمات المذكورة اولا في السؤال وقال الشيخ بعد نقل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة قوله ع ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه المعنى فيه انه ليس الحرام المخصوص المغلظ الشديد الحظر الا ما ذكره الله في القرآن وان كان فيما عداه ايض محرمات كثيرة الا انه دونه في التغليظ وايده برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كان يكره ان يؤكل من الدواب لحم الارنب والضب والخيل والبغال والحمير وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وقد نهى رسول الله ص عن لحوم الحمر الاهلية وليس بالوحشية باس وانت تعلم انه خلاف الظ ويبعده فهمه من الحصر ولهذا في هذا المقام حملها عليه بعيد جدا لان الظاهر قوله ع هو نفي التحريم عن لحوم الحمر كما هو مقصود الشيخ ايضا وح لا يظهر نفي مطلق التحريم عنها بل الظاهر ثبوت التحريم الغير المغلظ بناء على رجوع النفي الى القيد ايضا فقد يوجد الحرام المغلظ مما لم يحرم في القرآن مثل الكلب الا ان يقول انه يدخل في عموم الخبائث وانه مغلظ وهو بعيد ويقال ان عدم التحريم بالكلية يفهم من قوله بعد وليست الحمر بحرام فانه هنا بمعنى نفيه منه اصلا لا للمغلظ ولا يخفى بعده ايض هذا ثم المشهور التفاوت بينهما في الكراهة فقيل البغال اشد لانه متولد من مكروهين مختلفين ولوجود الخلاف في تحريمه ثم الحمير لنفرة الطبع منه اكثر من الخيل وكانه لا خلاف فيه وقيل الحمار اشد لانه متولد من مكروهين شديدين بخلاف البغال فانه متولد من الشديد والضعيف لعل الكراهة في الخيل اقل بالاتفاق ولهذا ما ذهب الى التحريم احد بخلافهما فان بعض العامة على تحريمهما ولان الطبع اشد نفرة عنهما منه واما هما فالظاهر ان الطبع ينفر عن الحمار اكثر وبالجملة الاجتناب عن الكل وعنهما احسن الا مع الاضطرار فيختار الاخف عن الطبع قال في شرح قال الفاضل بكراهة الحمار الوحشي والجبلي كما كراهة الابل والجواميس والذي في مكاتبة ابي الحسن ع في لحم حمير الوحش تركه افضل وروى في لحم الجاموس لا باس به الظاهر انه مراده من النقل ان لا باس بكلام الفاضل وما نعرف له دليل لكراهة الابل وظاهر الادلة من الاية والاخبار عدم ونفي الباس عن لحم الجاموس بخصوصه يحتمل الكراهة لانه تعبير عما يكره بمثله فتم فان الاحكام الشرعية يحتاج الى دليل شرعي **قوله** فيما ربيته ظاهره ان اكل لحم الحيوان الذي يربيه الانسان مكروه مطلقا اولى او الى الان يفهم كراهة اللحم ايضا من موضع آخر او فهم من كراهة ذبحه ذلك فتم وهو رواية محمد بن الفضيل عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك كان عندي كبش سمنته لاضحي به فلما اخذته فاضجعته نظر الي فرحمته ورققت عليه ثم اني ذبحته قال فقال لي ما كنت احب لك ان تفعل لا تربين شيئا من هذا ثم تذبحه وهذه ظاهرة فيما قلناه من كراهة الذبح للمربي فقط ولا يضر عدم صحة السند ورواية ابي الصحاري عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يعلف الشاة والشاتين ليضحي بهما قال لا احب ذلك قلت فالرجل يشتري الحمل والشاة فيتساقط علفه من ههنا وههنا فيجيء الوقت وقد سمن فيذبحه فقال لا ولكن اذا كان ذلك الوقت فليدخل سوق المسلمين وليشتر منها ويذبحه ويحتمل كونه فهم كراهة التضحية بالمعلوفة في البيت مطلقا واستحباب عدم كونه كذلك والشراء من السوق عند وقت التضحية فتم **قوله** ويحل من الوحشية آه اي يحل من الحيوان البري الوحشي البقر الخ دليل حلها هو العقل والنقل الذي اشرنا اليهما عموما وما وجدت خاصا دالا على جميع ما ذكره وما اعرف وجه التخصيص بها كانه اراد التمثيل والتبيين في الجملة وقد نقل الاجماع على حل الخمسة البقر والحمر ظاهر والكباش كانه جمع الكبش وكان المراد به الضان والمعز الجبلي والغزلان جمع غزال هو الظبي واليحامير جمع يحمور قيل هو حيوان شبيه بالابل وليس هو ولا اياه **قوله** ويحرم الكلب الخ اما دليل تحريم الكلب والخنزير ايضا فهو النص والاجماع وكذا دليل تحريم السبع هو الاجماع والنص مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال ان رسول الله ص قال كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير حرام وقال لا تاكل من السباع شيئا وحسنة داود بن فرقد وهي صحيحة في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير حرام وفي رواية سماعة قال سالنا ابا عبد الله ع عن الماكول من الطير والوحش فقال حرم رسول الله ص كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب من الوحش فقلت ان الناس يقولون من السبع فقال لي يا سماعة السبع كله حرام وان كان سبعا لا ناب له الخبر يدل على تحريم بعضها ايضا ما سيجيء من انه مسوخ والمسوخ حرام والناب هو الضرس والظاهر ان المراد بالمخلب هو الظفر وقد يوجدان معا في السبع كالسنور والاسد وقد يخلو عنه كما يشعر به رواية سماعة المتقدمة ولكن الغالب لا ينفك عنهما والناب يكون في البهائم والمخلب في الطيور غالبا والمراد بذي الناب الذي يفترس ويعدو به على الحيوان ويقوى به عليه سواء كان ضعيفا او قويا مثل الاسد والنمر والفهد والذئب والثعلب والارنب والضبع وابن آوى والسنور وحشيا كان او انسيا والحشرة هي حشرات الارض وفي الصحاح الحشرة بالتحريك واحد حشرات الارض وهي صغار دواب الارض مثل الحية والعقرب والفارة والجرذ وهو نوع من الفار والخنافس والصراصر وبنات وردان والقمل والبراغيث وفي عد بعضها من الحشرات مثل القمل تامل اذ لا يقال له دابة الارض وينبغي ان يعد منها الضب والقنفذ واليربوع والعظاء هي بالمد دويبة اكبر من الوزغة واللحكة قيل هي دابة كالسمكة تسكن الرمل فاذا رات الانسان غاصت وتغيبت فيه يشبه بها انامل العذارى وكان ينبغي ايض عد الارنب من السباع وذي الناب غايته الا ان يكون اضعف من الثعلب فتغيير الاسلوب وافراد الارنب والضب وغيره مما ذكر بعد السباع والحشرات بقوله ويحرم الارنب والضب المشعر بعدم دخول ما اشير فيهما محل التامل نعم يمكن عدم دخول الفنك والسمور والسنجاب فيما قبله واما الحشرات وما ذكر من البهائم فما نعرف

الثاني الطيور ويحرم منها كل ذي مخلاب كالبازي والصقر والعقاب والشاهين والباشق والنسر والرخمة والبغاث والغراب الابقع والكبير ساكن الجبل
دون غراب الزرع على راي ويحرم الخفاش والطاووس والزنابير والذباب والبق وما كان صفيفه اكثر من دفيفه وما فقد القانصة والحوصلة والصيصية ويحل ما
اقل او تساويا وما وجد له احد الثلثة والحمام اجمع كالقماري والدباسي والورشان والحجل والدراج والقبج والقطا والطيهوج والدجاج والكركي والكروان والصعو

دليلا على تحريمها غير انها مستكرهة فلعله اجماعي ويحتمل دعوى الخباثة في بعضها ايضا فتأمل ويدل ايضا على تحريم البعض وكونه مسوخا ما يدل على تحريم المسوخ مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن اكل الضب فقال ان الضب والفارة والقردة والخنازير مسوخ وحسنة الحسين بن خالد لكون الحسين غير ظاهر كانه الصيرفي المذكور في خج في رجال الرضا عليه السلام بغير مدح ولا ذم قال قلت لابي الحسن عليه السلام ايحل اكل لحم الفيل فقال لا فقلت لم فقال لانه مثلة وقد حرم الله عز وجل الامساخ ولحم ما مثل به في صورها ورواية محمد بن الحسن الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال الفيل مسخ كان ملكا زناء والذئب كان اعرابيا ديوثا والارنب مسخ كانت امرأة تخون زوجها ولا تغتسل من حيضها والوطواط مسخ كان يسرق تمور الناس والقردة والخنازير قوم من بني اسرائيل اعتدوا في السبت والجريث والضب فرقة من بني اسرائيل حيث نزلت المائدة على عيسى بن مريم لم يؤمنوا فتاهوا فوقعت فرقة في البحر وفرقة في البر والفارة هي الفويسقة والعقرب كان نماما والدب والوزغ والزنبور كان لحاما يسرق في الميزان لان محمد بن الحسن غير ظاهر التوثيق كانه محمد بن الحسن بن ابي خالد المذكور في خج من غير مدح ولا ذم في رجال الرضا عليه السلام واعلم ان كلب الماء ينبغي ان ينظر فيه فان كان له ناب يحرم والا يحل للاصل ويؤيده رواية ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه وفي رواية حمران بن اعين قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الخز فقال سبع يرعى في البر ويأوي الماء ورواية زكريا بن آدم قال سألت ابا الحسن عليه السلام فقلت ان اصحابنا يصطادون الخز فآكل من لحمه قال فقال ان كان له ناب فلا تأكله قال ثم مكث ساعة فلما هممت بالقيام قال اما انت فاني اكره لك اكله فلا تأكله كانها صحيحة ويحتمل كون المراد بالكراهة التحريم فتأمل كما في رواية القسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن لحم الاسد فكرهه ويدل على عدم الجزم بتحريم السنجاب والفنك رواية ابي حمزة قال سأل ابو خالد الكابلي علي بن الحسين عليهما السلام عن اكل لحم السنجاب والفنك والصلوة فيهما فقال ابو خالد السنجاب يأوي الاشجار قال فقال ان كان له سبلة كسبلة السنور والفار فلا يؤكل لحمه ولا يجوز الصلوة فيه ثم قال اما انا فلا آكله ولا احرمه وهذه تدل على علامة اخرى للتحريم فتأمل والاحتياط في الاجتناب عن احتمال التحريم وتقدم البحث فيهما وفي السنجاب في كتاب الصلوة فتذكر وتأمل ثم اعلم انه قد مضى في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ما يظهر منه عدم تحريم الاشياء كلها حيث قال انه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه الخبر وحملها الشيخ على الحرام المغلظ وقد عرفت ما فيه ووجها آخر فتذكر وكذا يدل على ذلك صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يصلح اكل شيء من السباع الا اني لاكرهه واقذره لكن يمكن حملها على التحريم بل هو ظاهر فيه ولا يدل على عدم تحريم شيء غير الخنزير وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما حرم الله في القرآن من دابة الا الخنزير ولكنه النكرة لانها تدل على عدم تحريم دابة في القرآن بخصوصها الا الخنزير فلا ينافي التحريم بغير القرآن ولفظة النكرة محمولة على الاعم من التحريم والكراهة بغير القرآن فتأمل ويدل على الكراهة الا انه صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله عزوف النفس وكان يكره الشيء ولا يحرمه فاتي بالارنب فكرهها ولم يحرمها وهذه مع ما تقدم من الاصل والعمومات وحصر المحرمات دليل حل اكثر الاشياء خصوصا الارنب الا ان يثبت التحريم بدليل شرعي وليس بواضح هنا الا كلامهم مع ما تقدم مع انه يمكن الجمع بينها وبين ما دل على التحريم بحمله على الكراهة فتأمل وتذكر ولاحظ **قوله** الثاني الطيور اي الثاني من الاقسام الخمسة المنقسمة الى الحل والحرمة الطيور ويحرم منها كل ذي مخلاب اي ظفر يفترس فيقتل به الحيوان مثل البازي والصقر والعقاب والشاهين والباشق والنسر والرخمة والبغاث والغراب الابقع والكبير ساكن الجبل دون غراب الزرع على راي المصنف الظاهر ان الغراب مرفوع عطفا على فاعل يحرم اي ويحرم الغراب لا مجرور معطوفا على مجرور الكاف وان المذاهب في الغراب ثلثة الكراهة مطلقا وهو مذهب الاستبصار والتهذيب والتحريم مطلقا وهو فتوى الخلاف والتفصيل وهو كراهة غراب الزرع وتحريم الابقع اي ذي اللونين مختلفين الطويل الذنب وكذا الغراب الاسود الكبير الذي يسكن الجبال وهو مذهب الكتاب دليله رواية ابي يحيى الواسطي قال سئل الرضا عليه السلام عن الغراب الابقع فقال انه لا يؤكل ومن احل لك الاسود وهي غير صحيحة فلا يثبت بها تحريمهما ولعل دليل كراهة غراب الزرع تنفر النفس وحمل بعض النهي فيه على الكراهة وهو تحكم واما دليل التحريم مطلقا فهو الخبر الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى الكاظم عليه السلام انه قال لا يحل شيء من الغربان زاغ ولا غيره وهو نص في الباب وبما روي عنه صلى الله عليه وآله انه اتي بغراب فسماه فاسقا وقال والله ما هو من الطيبات ولكن هذا مجهول السند ومثله لا يدل على العموم ويدل على التحريم ايضا رواية ابي اسمعيل قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن بيض الغراب فقال لا تأكله فتأمل ودليل الكراهة رواية زرارة عن احدهما عليهما السلام انه قال ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله تعالى في كتابه ولكن الانفس تتنزه عن كثير من ذلك تقززا ولعلها صحيحة ولا يضر ابان بن عثمان التقزز تنفر النفس واباؤها عن الشيء والعمومات والاصل وحصر المحرمات في الكتاب وفي الاخبار المتقدمة في بحث الحمير والبغال مع تنفر الطبع وحمل النهي على الكراهة للجمع ولرواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلام انه كره اكل الغراب لانه فاسق وقال الشيخ في الاستبصار المراد بالحل المنفي في الخبر المتقدم هو الحلال الطلق الذي ليس فيه شيء اصلا ولم يرد بذلك التحريم وبالجملة ترجيح الاصل وظاهر القرآن والعمومات مع تعارض الخصوصات غير بعيد مع الجمع بين الادلة وما تقدم من تقديم الحل مع الاشتباه مثل ما ورد انه حرام في صحيحة عبد الله بن سنان وان كان الاجتناب احوط فتأمل فان المسئلة مشكلة وليس فيها وجدت دليل خصوصي على تحريم المعدودات نعم ورد الدليل العام على تحريم كل ذي ناب ومخلب وظفر والخبائث والظاهر ان المذكورات الى الغراب داخل تحت ذي مخالب **قوله** ويحرم الخفاش الخ تغيير الاسلوب بترك الاقتصار على العطف مشعر بان ما قبله داخل في ذي مخالب ومجرور عطفا على مدخول الكاف والظاهر انه ليس كذلك فان الغراب ليس منه مطلقا وان الخفاش والطاووس وغيرهما بعيد دخولها فيه وتسلك في الطاووس ما نعرفه والخفاش يقال له الخشاف والوطواط ايضا ودليل تحريمه كونه خبيثا مع ما تقدم من انه مسوخ في رواية محمد بن الحسن الاشعري المتقدمة والوطواط مسخ كان يسرق تمور الناس والظاهر الاتفاق فيه واما الطاووس فيدل على تحريمه كونه مسوخا في رواية سليمان بن جعفر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال الطاووس مسخ كان رجلا جميلا فكابر امرأة رجل مؤمن فوقع بها ثم راسلته بعد ذلك فمسخهما طاووسين انثى وذكرا فلا تأكل لحمه ولا بيضه ورواية نهيه عنه عليه السلام قال الطاووس لا يحل اكله ولا بيضه وقد مضى كون الزنابير والذباب والبق خبائث وهو غير ظاهر عندي وهو اعرف ومعلوم ان الاجتناب احوط ويدل على تحريم الزنابير كونها مسوخا في رواية محمد بن الحسن المتقدمة **قوله** وما كان له هذه ضابطة اخرى للتحريم وهي كون كل حيوان لا يكون له دفيف اصلا او يكون ولكن صفيفه اكثر من دفيفه يقال دف الطائر في طيرانه اذا حرك جناحيه كانه يضرب بهما

ويكره الهدهد والخطاف والفاختة والقبرة والحبارى خصوصاً الصرد والصوام والشقراق

متن

دفه وصف ذا لم يحركه كما يفعل الجوارح كالبازي ونحوه القانصة هي بمنزلة الامعاء والانفحة ويقال لها بالفارسية سنكدان والحوصلة بتخفيف اللام وتشديدها بمنزلة
المعدة للانسان يقال لها بالفارسية چينه دان والصيصية بكسر الصادين الاصبع الزائدة في باطن رجل الطاير يقال لها بالفارسية [illegible] وظاهر هذه العبارة ان عدم الدفيف وقلته بالنسبة
الى الصفيف وعدم هذه الثلث بالكلية هي علامة التحريم وانه يتقدم بوجود احدها كما صرح بعده تاكيداً بقوله ويحل الخ فعدم ذلك ضابطة التحليل وان هذا كله انما اذا
كان وجود احدها لا يجتمع مع علامة التحريم الثابتة كما سبق مثل كونه سبعاً وذي مخلب وناب في الجملة الذي يفهم من كلامهم لا بد ان لا يوجد ما عدا علامة التحليل هذا لم وهو ما يعرف به
مع ما حكم بتحريمه بخصوصه ولا بعمومه حتى يتم الضابطة وهو ظاهر وما يتم فيه تحقيق ذلك ولو فرض عدم ذلك بان وجد احدى علامات التحليل مع التصريح بتحريمه او بالعكس
بان وجد علامة التحريم مع التصريح بحله فيمكن ان يكون العلامتان معتبرتين في غير ذلك وما نص على نقيض ذلك فيكون العلامة والضابطة في المجهول لا في المطلق فتامل
اما الدليل على الضابطة فهو الروايات مثل صحيحة زرارة قال والله ما رايت مثل ابي جعفر ع قط قال سألته قلت اصلحك الله ما يؤكل من الطير قال كل ما دف ولا تاكل ما صف
قال قلت فالبيض في الآجام فقال ما استوى طرفاه فلا تاكله وما اختلف طرفاه فكل قلت فطير الماء قال ما كانت له قانصة فكل وما لم تكن له قانصة فلا تاكل وفي الفقيه
بعد هذا وفي حديث آخر ان كان يصف ويدف فكان دفيفه اكثر من صفيفه أكل وان كان صفيفه اكثر من دفيفه فلم يؤكل ويؤكل من طير الماء ما كانت له قانصة وصيصية ان
ولا يؤكل ما ليست له قانصة وصيصية فيه الحكم بالاكثر ولم يعلم حال التساوي ويجيء ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع اني اكون في الآجام فيختلف
على الطير فما آكل منه قال كل ما دف فقلت اني اوتي به مذبوحاً قال كل ما كانت له قانصة ورواية سماعة ابن مهران قال سألت الرضا ع كذا في التهذيب والظاهر ابا عبد الله ع
كما في الكافي عن الماكول من الطير والوحش فقال حرم رسول الله صلى الله عليه وآله كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب من الوحش قلت ان الناس يقولون من السبع
فقال لي يا سماعة السبع كله حرام وان كان سبعاً لا ناب له وانما قال رسول الله صلعم هذا تفصيلاً وحرم الله ورسوله المسوخ جميعاً فكل الآن من طير البر ما كان له
حوصلة ومن طير الماء ما كانت له قانصة كقانصة الحمام لا معدة كمعدة الانسان وكل ما صف فهو ذو مخلب فهو حرام والصفيف كما يطير البازي والحداة و
الصقر وما اشبه ذلك وكل ما دف فهو حلال والقانصة والحوصلة يمتحن بهما من الطير ما لا يعرف طيرانه وكل طير مجهول ورواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع قال وروايته
كل من الطير ما كانت له قانصة ولا مخلب له قال وسئل عن طير الماء فقال مثل ذلك ورواية ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال كل من الطير ما كانت له قانصة او صيصية
او حوصلة ولا يضر عدم صحة سندها لعدم الاتفاق عليها واعلم ان رواية ابن بكير صريحة في انه يكفي للتحليل احدها فالظاهر انها لا يجتمع مع المحرم ورواية مسعدة
تدل على ان القانصة وحدها كافية والظاهر ان اخيتها كذلك لكن شرط عدم اجتماعها مع علامة التحريم وهي المخلب فيدل على امكان الاجتماع ومع تغليب علامة
التحريم ورواية سماعة تدل على تحريم السبع مطلقا وانفكاكه عن الناب وتحريم المسوخ مطلقا سواء وجد فيه علامة اخرى للتحريم ام لا ووجد علامات التحليل
ام لا وان طير البر حلال اذا كان له حوصلة مطلقا وطير الماء اذا كان له قانصة كذلك ويمكن تقييدهما بعدم وجدان علامة التحريم المتقدمة مثل السبعية والمسوخية
والمخلب والناب وهو ظاهر ودلت على تفسير القانصة في الجملة وعلى تفسير الصف والدف ايضا كذلك وان كل ما صف ذو مخلب حرام وكذا كل ذي ناب حرام مطلقا
وكل ما دف حلال كذلك وان القانصة والحوصلة انما هما علامتان يعلم بهما الحلال من الطير اذا لم يعلم حاله بالطيران من الصف والدف ويكون طيره مجهولاً اما
من جهة الصف والدف والتحليل والتحريم بسبب اخر ولا يحكم بهما بتلك العلامة وقريب منه رواية ابن ابي يعفور حيث قال فيه اولا كل ما دف وفهم عدم اكل ما صف
ثم بعد تعذر العلم بذلك قال كل ما له قانصة فعلم ان ذلك بعد تعذر العلم بوجه آخر فتامل ودلت على كفاية القانصة ورواية زرارة دلت على كفاية الدف
للتحليل والصف للتحريم وفي الجملة لا اشكال مع عدم اجتماع العلامتين المختلفتين التحليل والتحريم وان احد علامات التحليل والتحريم كاف فيه وهو ظاهر واذا اجتمعا
ففيه اشكال ولكن وجود الاجتماع الذي يكون سبيل الاشكال غير معلوم فالذي يظهر ان الدف كاف في الحل اذا لم يكن مع السبعية والمسوخية والمخلب والناب وتحريم
بخصوصه وان لم يكن معه احدى العلامات الاخر وكذا احديها اي الحوصلة والقانصة والصيصية وان كل واحد من علامات التحريم الثلث المتقدمة متركاً فيه
اذا لم يكن مع التصريح بحل ما فيه من الحيوان او ان وجد فيه بعض علامات الحل لكثرة ادلة التحريم المشتملة عليها وصحتها بخلاف ادلة التحليل وللاحتياط ولما تقدم من
الاشارة في هذه الاخبار ان السبع مطلقا حرام وان القانصة والحوصلة انما هما في المجهول ولعدم وجود صحيح صريح في كفاية احدى العلامات المذكورة في
التحليل وهو ظ اذا نظرت فيما تقدم ولما هو المشهور من انه اذا اشتبه الحلال والحرام غلب الحرام ويحتمل تقديم علامة الحل للعقل والنقل المتقدمين وعمومات
الآيات والاخبار وحصر المحرمات في القرآن والحديث انما الحرام ما حرم الله في كتابه وصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في ترجيح الحلال مع الاشتباه حتى يعلم الحرام بعينه
فيختص دليل التحريم بما اذا لم يكن معه شيء مما قلنا انه دليل التحليل ويعكس لو عكسنا وانه لا اشكال في عدم اجتماع المتقابلين منهما مثل المخلب والناب والسبع
وعدمها واحدى الثلث وعدمها فان الظ ان احديها علامة التحليل وعدم الكل علامة التحريم لا كل واحد وهو الظ من كلامهم والروايات بحمل ما تقدم نعم قد يجتمع
الدف والصف في الجملة والظ ان الحكم للغالب كما هو مدار احكام الشرع وعلى تقدير فرض التساوي يحصل الاشكال مع عدم وجود مرجح مع العلامتين فيجيء فيه الا
الاحتمالان المتقدمان والظاهر هنا الحل لما تقدم مع عدم ثبوت التحريم بالصف بدليل صحيح صريح مطلقا سواء كان مع الدف ام لا ولهذا اصحابنا صرحوا بالتحليل مع المساواة ثبوته م
فتامل **قوله** ويكره الخ اما دليل كراهة الهدهد فهو النهي الواقع في الاخبار عن ذبحه وقتله مثل صحيحة علي بن جعفر ع قال سألت اخي موسى ع عن الهدهد وقتله و
ذبحه فقال لا يؤذى ولا يذبح فنعم الطير هو ورواية سليمان الجعفري عن ابي الحسن الرضا ع قال نهى رسول الله صلعم عن قتل الهدهد والصرد والصوام والنحلة وروى
سليمان الجعفري عنه ع ايضا قال في كل جناح هدهد مكتوب بالسريانية آل محمد خير البرية وسيجيء ايضا ما يدل عليه وظاهر الدليل هو التحريم حمل على الكراهة كانه
للاصل والعمومات وحصر المحرمات ولعدم القائل بالتحريم على الظ تامل ثم اعلم ان الكلام في كراهة اكل اللحم والدليل ما دل عليه بل على النهي عن ايذاه وقتله وهو غير
مستلزم للنهي عن اكل لحمه وهو ظاهر فان في اكله بعد القتل ليس ايذاه وايضا يحتمل ان يكون المراد بالنهي قتله لا للاكل بل لايذاه يؤيده قوله لا يؤذى والعلة ايضا فان
كونه نعم طير لا يستلزم عدم قتله للاكل فان الغنم ايضا موصوف بانه نعم المال ومال مبارك ونحو ذلك مع انه خلق للاكل ولا شك ان الاجتناب عن ايذاه اولى واحوط لما

الثالث حيوان البحر ويحرم كله الا السمك ذا الفلس متن

دليل كراهة الخطاف فهو رواية الحسن بن داود الرقي قال بينا نحن قعود عند ابي عبد الله عم اذ مر رجل بيده خطاف مذبوح فوثب اليه ابو عبد الله عم [illegible]
من يده ثم دحا به الارض ثم قال اعالمكم امركم بهذا ام فقيهكم لقد اخبرني ابي عن جدي ان رسول الله صم نهى عن قتل الستة النحلة والنملة [illegible]
والهدهد والخطاف فيها دلالة على كراهة الستة ولعل فيه ان الامر يكون ببعض الجواز وفيه ان المراد بالنهي عن القتل النهي عن الاكل حيث [illegible] وجاء
نقل النهي عن القتل فتامل ولكن في السند جهالة الحسن وغيره واضطراب ايضا حيث نقل في الكافي انه رفع الى داود الرقي [illegible] سعيد قوله نهى
عن قتل الستة منها الخطاف وقال ان دورانه في السماء اسفا لما فعل باهل بيت محمد صلى الله عليه واله وتسبيحه قراءة الحمد لله رب العالمين الا ترونه يقول
ولا الضالين وفي رواية محمد بن يوسف التميمي عن محمد بن جعفر عن ابيه قال قال رسول الله صم استوصوا بالصنينات خيرا يعني الخطاف فانهن آنس طير الناس با
لناس ثم قال تدرون ما تقول الصنينة اذا ترنمت تقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى قرا ام الكتاب فاذا كان في اخر ترنمها قالت ولا الضالين
مد بها رسول الله صم ولا الضالين وفي حسنة جميل بن دراج قال سالت ابا عبد الله عم عن قتل الخطاف او ايذائهن في الحرم فقال لا تقتلهن فاني كنت مع علي
بن الحسين عليهما السلام فرآني اوذيهن فقال لي يا بني لا تقتلهن ولا تؤذيهن فانهن لا يؤذين شيئا تدل على عدم قتل ما لا يؤذي وقتل ما يؤذي ولا تدل على تحريم
لحمه بل كراهته ايضا مع ان فيه شيئا فتامل فكانه كان عم في الصغر جدا وفي رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله عم عن الرجل يصيب خطافا في الصحراء او يصيده
اياكله فقال هو مما يؤكل وعن الوبر يؤكل قال لا هو حرام وفهم الشيخ عن الاولى تحريم لحمه وحمل الثانية على التعجب من ذلك دون الاخبار ويجري في الجري قوله
خدنا اذا راى انسانا ياكل شيئا تعافه الانفس هذا شيء يؤكل وكانه يريد به تحسينه الاخبار عن جواز ذلك ولا يخفى بعده بل عدم امكانه لقوله وعن الوبر
يؤكل قال لا هو حرام وعدم الحاجة والداعي الى ذلك انما ثبت بالاولى تحريم لحمه لما عرفت ولمقارنته بغير المحرم مثل الهدهد فان الظاهر عدم تحريمه عند
بل عند غيره ايضا واما كراهة الفاختة فلما روي عن ابي عبد الله عم انها طائر مشوم وفي السند والدلالة تامل بعيدا فتامله الحل لكن الاجتناب حسن لهذه
واما كراهة القبرة بالتشديد والتخفيف فلانه نحن هكذا قيل ولكن في النسخ القنبرة فلرواية سليمان الجعفري عن ابي الحسن الرضا عم قال لا تاكلوا القنبرة ولا
تسبوها ولا تعطوها الصبيان يلعبون بها فانها كثيرة التسبيح لله تعالى وتسبيحها لعن الله مبغضي آل محمد صلى الله عليه واله ورواية اخرى له عنه عم وفي اخرها يقول
في اخر تسبيحها لعن الله مبغضي آل محمد صم وقال في الكافي وباسناده قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما يقول ما ازرع الزرع لطلب الفضل فيه وما
ازرعه الا لينالة المعتر وذو الحاجة ولتنال منه القنبرة خاصة من الطير واما كراهة الحبارى فليس لها دليل واضح سوى انه مذكور في اكثر الكتب فانه في التحرير وبها
رواية شاذة نعم في صحيحة عبد الله بن سنان قال سال ابي ابا عبد الله عم وانا اسمع ما تقول في الحبارى قال ان كانت له قانصة فكل الخبر وهي شهرة بعدم ظهور حالها
فالاجتناب اولى فتامل ويدل على عدمها صحيحة كرد بن المسمعي قال سالت ابا عبد الله عم عن الحبارى قال فوددت ان عندي منه فاكل منه حتى اتملى وعن بسطام بن صالح
قال سمعت ابا الحسن الاول عم يقول لا ارى باكل الحبارى باسا وانه جيد للبواسير ووجع الظهر وهو مما يعين على كثرة الجماع قال في شرح يح كان نهى الناس تشعر
بالكراهة فتامل واما كراهة الصرد والصوام فقد مر في رواية الهدهد فقد ذكر وكانت فيها النحلة وفي اخرى النملة ايضا وما ذكرهما فكانهما محرمان عندهم فتم وكا
فيها الضفدع والصرد ايضا مع فتوهم بكراهة الصرد وكانه لذلك قالوا اشد كراهة ولكن ما قالوا باشد كراهة الهدهد وما نعلم الشدة ايضا وليس شدة الصوام بظاهر
واما اشدية كراهة الشقراق فلرواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله عم انه سئل عن الشقراق فقال كره قتله لحال الحيات قال وكان النبي صلى الله عليه واله يوما يمشي فاذا
شقراق قد انقض فاستخرج من خفه حية وكان لفظة الكراهة التي قد تكون للتحريم مع القلة وحسن فعله معه صلى الله عليه واله وجه لقوله خصوصا الا انه لوجود النهي في
ومنها الصوام والصرد بخلاف الحبارى والفاختة ولكن لم يفهم وامنه لشدة والخصوصية بالنسبة الى الهدهد والخطاف فتم واعلم انه قد نقل غريبا القنبرة في الكافي
باسناده الى سليمان بن جعفر الجعفري عن ابي الحسن الرضا عم قال قال علي بن الحسين عليهما السلام القنزعة التي هي على راس القنبرة من مسحة سليمان بن داود وذلك ان الذكر اراد
ان يسفد انثاه فامتنعت عليه فقال لها لا تمتنعي ما اريد الا ان يخرج الله مني نسمة يذكر به فاجابته الى ما طلب فلما ارادت ان تبيض قال لها اين تريدين ان تبيضي
فقالت له لا ادري انحيه عن الطريق قال فاجابته الى ذلك وباضت وحضنت حتى اشرفت على النقاب فبينما هما كذلك اذ طلع سليمان عم في جنوده والطير تظله فقالت له هذا
سليمان قد طلع علينا في جنوده ولا آمن ان يحطمنا ويحطم بيضنا فقال لها ان سليمان رجل رحيم بنا فهل عندك شيء هياتيه لفراخك اذا نقبن قالت نعم عندي جرادة خباتها
منك انتظر بها فراخي اذا نقبن فهل عندك شيء قال نعم عندي تمرة خباتها منك لفراخنا قالت فخذ انت تمرتك وآخذ انا جرادتي ونعرض لسليمان ونهديهما له فانه رجل يحب
الهدية فاخذ التمرة في منقاره واخذت الجرادة في رجليها ثم تعرضا لسليمان عم فلما راهما وهو على عرشه بسط يديه لهما فاقبلا فوقع الذكر على اليمين ووقعت الانثى
على اليسار فسالهما عن حالهما فاخبراه فقبل هديتهما وجنب جنده عنهما وعن بيضهما ومسح على راسهما ودعا لهما بالبركة فحدثت القنزعة على راسهما من مسحته عم فيها احكام
مثل قصد النسل من النكاح والتجنب عن كسر بيض الطيور واخذه والهدية وقبولها وان كان قليلا جدا وكان لصاحبها طلبا من المهدى اليه والدعاء له بالبركة وغيرها
وان كان في شرع سليمان فتم قوله الثالث حيوان البحر المشهور بين الاصحاب تحريم حيوان البحر الا السمك الذي له فلس فانه الحلال وقد ادعى اجماع المسلمين على حل
السمك الذي فيه فلس واجماع الاصحاب على تحريم ما ليس بصورة السمك من سائر حيوان البحر وهو غير ظاهر وسيجيء اختلافهم في السمك الذي لا فلس له مثل الجري والمارماهي
والزمار فنقل عن الاكثر التحريم مطلقا لصحيحة محمد بن مسلم قال اقراني ابو جعفر عم شيئا من كتاب علي عم فاذا فيه انهاكم عن الجريث والمارماهي والطافي والطحال قال قلت رحمك
الله انا نؤتى بالسمك ليس له قشر قال كل ما له قشر من السمك وما كان ليس له قشر فلا تاكله وصحيحة حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله عم جعلت فداك الحيتان ما يؤكل
منها فقال ما كان له قشر فقلت جعلت فداك ما تقول في الكنعت قال لا باس باكله قال قلت فانه ليس له قشر قال بلى ولكنها حوت سيئة الخلق تحتك بكل شيء فاذا نظرت
في اصل اذنها وجدت لها قشرا وصحيحة ابن سنان كانه عبد الله عن ابي عبد الله عم قال كان علي عم بالكوفة يركب بغلة رسول الله صم واله ثم يمر بسوق الحيتان فيقول لا تاكلوا
ولا تبيعوا ما لم يكن له من السمك قشر ومثلها رواية مسعدة بن صدقة عنه عم ورواية ابي سعيد قال خرج امير المؤمنين عم على بغلة رسول الله صم واله فخرجنا معه يمشي

## الرابع المايعات ويحرم منها الخمر وكل مسكر كالنبيذ وشبهه والفقاع من المحرمات

حتى انتهى الى موضع اصحاب السمك فجمعهم ثم قال تدرون لاى شئ جمعتكم قالوا لا فقال لا تشتروا الجريث ولا المارماهى ولا الطافى على الماء ولا تبيعوه وفى الصحيح عن محمد بن مسلم
قال سالت اباعبد الله ع عما يكره من السمك فقال اما فى كتاب على ع فانه نهى عن الجريث وفى غيره بعد وفى رواية محمد بن مسلم عنه ع وفى رواية ابن فضال عن غير واحد من اصحابنا
عن ابى عبد الله ع قال الجرى والمارماهى والطافى حرام فى كتاب على ع وغير ذلك من الاخبار وذهب الشيخ فى كتابى الاخبار الى اباحة ما عدا الجرى لصحيحة محمد الحلبى قال قال
ابو عبد الله ع لا يكره شئ من الحيتان الا الجرى ومثلها رواية الحكم الا انه بدل الجرى بالجريث قال الشيخ فى الكتابين فالوجه فى هذين الخبرين وما جرى مجراهما انه لا يكره
كراهية الحظر الا الجرى وان كان يكره كراهية الندب والاستحباب فما قدمناه من الاخبار وان تضمن بعضها لفظ التحريم مثل حديث ابن فضال المحمول على هذا الضرب من
التحريم الذى قدمناه ويؤيده صحيحة زرارة قال سالت ابا جعفر ع عن الجريث فقال وما الجريث فنعته له فقال قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الاية ثم قال لم يحرم
الله شيئا من الحيوان فى القرآن الا الخنزير بعينه ويكره كل شئ من البحر ليس له قشر مثل الورق وليس بحرام انما هو مكروه وصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن الجرى
والمارماهى والزمير وما ليس له قشر من السمك احرام هو فقال لى يا محمد اقرأ هذه الاية التى فى الانعام قل لا اجد فيما اوحى الى محرما قال فقرأتها حتى فرغت منها فقال انما
الحرام ما حرم الله ورسوله فى كتابه ولكنهم قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها فهذان الخبران صحيحان صريحان فى عدم تحريم شئ من السمك الذى لا قشر له حتى الجرى ما
على تحريمه بحيث لا يمكن تاويله بالنص والاجماع مثل الجرى ان صح ما قيل فيه ويبقى الباقى ويؤيده الاصل والعمومات وحصر المحرمات بالاية والاخبار المتقدمة ايضا فتامل ولكن
يبعد حمل تلك الاخبار الكثيرة على الكراهة خصوصا ما يدل على فعله ع من ركوب بغلة رسول الله ص وآله والرواح الى السوق وجمع اهله ومنعهم عن البيع ولا
فان مثل هذا لا يفعل فى المكروه وايضا الظاهر تحريم الطحال والطافى فيلزم حمل النهى الذى فيهما على التحريم والكراهة وكذا فى الجرى والجريث مع غيرهما وايضا لا بد من اخراج الجرى والجريث
من الكراهة وادخالهما فى التحريم فلا بد من التاويل فيما يدل على حصر المحرمات فى غيرها مثل الاية والاخبار وايضا ان الاول اكثر مع انه يمكن حمل الاخيرين على التقية او على
عدم التحريم بالكتاب والتحريم والتغليظ مثل تحريم الخنزير ويؤيده كثرة القائل فتامل فان المسئلة من المشكلات وايضا ما علم تحريم كل حيوان البحر غير السمك كما هو ظاهر
كلامهم انما عرفنا الدليل سوى ما ادعى الاجماع على تحريم ما ليس بصورة السمك فى شرح الشرايع فتأمل قوله الرابع المايعات ويحرم منها الخ رابع المخلوقات المنقسمة الى المحرم والمباح المايعات
والمحرم منها الخمر وكل مسكر كالنبيذ وهو ما يصنع من التمر كما يفهم من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى عبد الله ع قال قال رسول الله ص وآله الخمر من خمسة العصير من الكرم
والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ورواية الحسن الحضرمى عمن اخبره عن على بن الحسين عليهما السلام ومارُوى فى الصحيح ايضا عن على بن اسحق الهاشمى
عن ابى عبد الله ع قال الخمر من خمسة اشياء من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل ومثله روى فى الصحيح عن عامر بن السمط عن على بن الحسين عليهما السلام وما روى فى الصحيح
ايضا عن على بن اسحق الهاشمى عن ابى عبد الله ع قال قال رسول الله ص وآله الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ
من التمر ولا منافاة لاحتمال الاخذ من الجميع بالجملة كل ما يسكر وان كان قليله ليس كذلك فقليله وكثيره حرام من اى شئ اخذ اما الخمر فالدليل على تحريمه من الكتاب والسنة
ظاهر وقد كثرت الاخبار بل ما يحتاج الى الدليل لانه صار من الضروريات واما غيره فبالقياس باستخراج العلة وهو السكر وكونه علة مفهوم من العقل والنقل وتدل
عليه ايضا الاخبار مثل رواية على بن يقطين عن ابى ابرهيم ع قال ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر ومثله صحيحة ايضا
عن ابى الحسن الماضى ع قال ان الله تبارك وتعالى لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر والمراد انه حرام مثلها وفى رواية اخرى عن
ابى عبد الله ع واما الخمر فانه حرمها لفعلها وفسادها وفى هذه الاخبار اشارة الى حجية القياس مع بيان العلة من الشارع فتامل وتدل على كل مسكر والنبيذ ايضا موثقة حنان
بن سدير قال سمعت رجلا يقول لابى عبد الله ع ما تقول فى النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم سالنى عن النبيذ فاخبرته انه
حلال ولم يسالنى عن المسكر قال ثم قال ع ان المسكر ما اتقيت فيه احدا سلطانا ولا غيره قال رسول الله ص وآله كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام فقال
فقال له الرجل فهذا النبيذ الذى اذنت لابى مريم فى شربه اى شئ هو فقال اما ابى ع فانه كان يامر الخادم فيجئ بقدح ويجعل فيه زبيبا ويغسله غسلا نقيا ثم يجعله
فى اناء ثم يصب عليه ثلثة مثله او اربعة ماء ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشى وكان يامر الخادم بغسل الاناء فى كل ثلثة ايام كيلا يغتلم
فان كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ وفيها دلالة على تحريم كل مسكر ولو كان قليلا منه وان النبيذ منه فى الجملة ومنه حرام ومنه حلال وبينه وان لا تقية
فى بعض الامور ويحمل لانه معلوم بحيث لا يمكن التقية او لو يجوز فانكر تحريمه منهم ايضا فتامل وفى الحسن عن كليب الصيداوى قال سمعت ابا عبد الله ع يقول خطب رسول الله
ص وآله فقال كل مسكر حرام وعن ابى الربيع الشامى قال قال ابو عبد الله ع ان الله حرم الخمر بعينها فقليلها وكثيرها حرام كما حرم الميتة والدم ولحم الخنزير وحرم رسول
الله ص وآله الشراب من كل مسكر وما حرم رسول الله ص وآله فقد حرمه الله عز وجل وفى صحيحة معوية بن وهب قال قلت لابى عبد الله ع ان رجلا من بنى عمى وهو
من صلحاء مواليك امرنى ان اسئلك عن النبيذ واصفه لك فقال انا اصفه لك قال رسول الله ص وآله كل مسكر حرام فما اسكر كثيره فقليله حرام قال فقلت قليل
الحرام يحله كثير الماء فرد على بكفيه مرتين لا لا وفى رواية الفضيل بن يسار عن ابى جعفر ع قال سالته عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم رسول الله ص وآله من
الاشربة كل مسكر وفى رواية اخرى عن جعفر بن محمد عليهما السلام انظر شرابك هذا الذى تشربه فان كان يسكر كثيره فلا تقربن قليله فان رسول الله ص وآله قال كل مسكر
حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام وبالجملة الاخبار فى تحريم شرب كل مسكر كثيرة جدا وهو ظاهر وان المراد بالمسكر الذى كثيره يسكر ولا يشترط ان يسكر قليله ايضا
فالذى يسكر الكثير منه فهو حرام من غير اسكار من اى شئ كان والاخبار فى ان الكثير منها واحد وقد صرح فيها ومثل ما فى صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال
سالته عن نبيذ قد سكن غليانه فقال قال رسول الله ص وآله كل مسكر حرام ومثله رواية ابى الربيع الشامى قوله والفقاع من المحرمات الفقاع معلوم والاخبار على تحريمه
متظافرة مثل انه خمر مجهول فلا تشربه وفى اخرى خميرة استصغرها الناس وفى اخرى حد شاربه حد شارب الخمر وفى الاخرى هو الخمر بعينها وفى اخرى هو خمر وفيه حد شارب
الخمر وفى الصحيح عن الوشاء قال كتبت اليه يعنى الرضا ع اساله عن الفقاع قال فكتب حرام ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر قال وقال ابو الحسن الاخير ع لو ان الدار دارى
لقتلت بايعه ولجلدت شاربه وقال ابو الحسن الاخير ع هى خمرة استصغرها الناس والروايات فى تحريمها كثيرة جدا ولكن وردت مع تلك الروايات فى حله ايضا مثل صحيحة

والعصير اذا غلا واشتد الا ان ينقلب خلا او يذهب ثلثاه متن

مرازم كان ابن حكيم الثقة قال كان يعمل لابي الحسن ع الفقاع في منزله قال محمد بن احمد بن يحيى قال ابو احمد يعني ابن ابي عمير ولا يعمل فقاع يغلي قال الشيخ في الاستبصار والتهذيب الذي يكشف عما ذكره ابن ابي عمير ما رواه الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى قال كتب عبد الله بن محمد الرازي الى ابي جعفر الثاني ان رايت ان تفسر لي الفقاع فانه قد اشتبه علينا امكروه هو بعد غليانه ام قبله فكتب اليه لا تقرب الفقاع الا ما لم تضر آنيته او كان جديدا فاعاد الكتاب اليه اني كتبت اسئل عن الفقاع ما لم يغل فاتاني ان اشربه ما كان في اناء جديد او غير ضار ولم اعرف الضاري والجديد وسال ان يفسر ذلك له وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضارة والزجاج والخشب ونحوه من الاواني فكتب تفعل الفقاع في الزجاج وفي الفخار الجديد الى قدر ثلث عملات ثم لا تعد منه بعد ثلث عملات الا في اناء جديد والخشب مثل ذلك ثم نقل صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي ع قال سألته عن شرب الفقاع الذي يعمل في السوق ويباع ولا ادري كيف عمل ولا متى عمل ايحل ان اشربه قال لا احبه يريد بلا احبه التحريم ليوافق الاخبار الكثيرة وبالجملة الاخبار الكثيرة حملت تدل على تحريم الفقاع ولكن ما فسر في الشرع فيحال الى اللغة والعرف فكل ما يسمى به فالم يعلم حليته كما هو المشهور بين الاصحاب فهو الحرام قبل ان يتخذ من ماء الشعير ولكن ظاهر خبر مرازم مع تفسير ابن ابي عمير يدل على تحريم المغلي منه لا مطلقا وفيهم انه قول الشيخ في الكتابين لما مر من كلامه السابق وبنقيضه قاعدة حمل المطلق والعام على المقيد والخاص ولكن تاييده برواية الحسين بن سعيد بعيد فانها ضعيفة السند ومتنها مغلق وظاهرها يفيد جواز المغلي ايضا في الجديد وغير الضاري بل ما غلا وعمل ثلاث مرات ايضا ويحرم ما فوقه والقائل بمضمونها غير ظاهر وكلام ابن ابي عمير يدل على تحريم المغلي مطلقا والشيخ قبله واراد تاييده بها ما مر مع الاشكال في المتن والسند فبقيت رواية مرازم غير مؤيدة فقابل بن ابي عمير اياها غير ظاهر وطرحها ايضا مشكل وتاويل غيرها من الاخبار الكثيرة حملا بسبب هذه الواحدة التاويل البعيد مشكل ايضا فيمكن تاويلها بحملها على الغيبة والفقاع الحلال اي الذي يعمل في بيته ولعل في قوله يعمل له في منزله اشارة اليه هو حلال حيث ما قال يشرب الفقاع مطلقا فافهم وكان يعمل على وجه يعلم انه حلال وان سمي فقاعا للمشابهة للحرام الذي يعلمونه وبالجملة الفعل المثبت الذي له افراد محرمة وافراد محللة لا عموم له وعمل الفقاع كذلك فانهم يقولون انه حرام الا اذا علم انه حلال كما اشرنا اليه ولا بد لعلي تعيين فرد ايضا وهو ظاهر وقد ثبت في الاصول فرواية مرازم على تقدير كون ابن حكيم الثقة اذ قد يكون غيره لا يوجب طرح الاخبار الكثيرة ولا تقييدها بالقيد الذي يفهم من كلام ابن ابي عمير ولا غيره حتى يثبت المقيد للحل والحرام فيتعين حملها على تقدير عدم ردها لعدم تسليم الصحة والمعارضة واحدة من الكثيرة فتامل وتؤيده الشهرة بحيث كاد ان يكون اجماع الطائفة ومن خصوصيات مذهبهم قال في الدروس الشا[illegible] الفقاع اجماعا او لقول الصادق ع والرضا ع هو خمر مجهول فلا تشربه وفي رواية شاذة حل ما لم يغل منه ولا تؤخر آنيته وان يعمل فيها اكثر من ثلث مرات وهي تقية او محمولة على ما لو سمي فقاعا كماء الزبيب قبل غليانه ففي رواية صفوان عن الصادق ع حل الزبيب اذا نقع غدوة وشرب بالعشي او ينقع من العشي ويشرب غدوة وهذا كلام جيد يؤول الى ما قلناه ولكن يفهم منه عدم القائل به وقد عرفت ان ابن ابي عمير والشيخ في الكتابين على الظ قائلين به فتامل واما حمل صحيحة علي بن يقطين على التحريم فغير بعيد لان لا احب يكرهه على التحريم كثيرا ويحتمل ضربا من التقية ايضا فتامل

**قوله والعصير اذا غلا واشتد** من المحرم العصير والمراد به الماء الذي يعصر من العنب بل الذي يصلح ان يعصر فالماء الموجود في حبوب العنب ايضا اذا غلا قالوا يحرم والغليان هو انقلاب اعلاه اسفله كما سيجيء في الرواية والشدة عبارة عن الثخونة والغلظ والقوام وهي تحصل بعد الغليان والظ انه لا يحصل بمجرد الغليان ما لم يكثر فلا تلازم بينهما كما ادعاه الشهيد فاشتراط التحريم بهما محل التامل فان الظاهر من الروايات ان الشرط هو الغليان فقط فتامل مثل حسنة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال لا يحرم العصير حتى يغلي وفي رواية اخرى له عنه ع قال سالته عن شرب العصير قال اشرب ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قال قلت جعلت فداك اي شيء الغليان قال القلب وفي الطريق ابي يحيى الواسطي المجهول ولا يضر فيه موثقة ذريح لابن فضال قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا نش العصير او غلا حرم وحسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وهي صحيحة في التهذيب حسنة اخرى له قال قال ابو عبد الله ع ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال وصحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال اذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام كانه يريد العصير اذا غلا ولم يذهب ثلثاه وفي بل يبقى الزايد عليه فهو حرام واعلم ان ظاهر اكثر الاخبار ان العصير اذا غلا مطلقا حرم وفي صحيحة عبد الله والنار فكان المراد عموم الاكثر مع فتوى الاصحاب وعدم المنافاة بين العام والخاص لتخصص مع احتمال ارادة التخصيص من ان ظاهرها اشتراط كونه غلا ماء العنب في حبه لم يصدق عليه انه عصير غلا فتحرم فتامل ولكن صرحوا به فتم والاصل والعمومات وحصر المحرمات يدل التحليل حتى يعلم الناقل وان العصير ظاهر في لغته عام عن عصير العنب وغيره وهم خصوه فلعل لهم دليلا او العصير لمعنى شرعي او عرفي خاص بالعنب في العرف فيمكن خروج ما علم حله وبقي ما فيه شك مثل عصير التمر والزبيب في ما تقدم من الاصل والعمومات وحصر المحرمات مؤيدا بالشهرة دليل الحل حتى يعلم كون المراد بالعصير ما يعم فتم كما سبق ثم انهم قالوا اذا غلا واشتد يصير نجسا وما رايت دليلا للنجاسة وقال الشهيد ايضا في الذكرى بعدم دليل لها ومع ذلك قال بها في كتبه واشتراكه مع المسكرات والفقاع في التحريم لا يستلزم اشتراكه معها في النجاسة فهو ظاهر وعلى القول بنجاسته قالوا يطهر بذهاب ثلثيه وصيرورته دبسا او خلا وايضا قالوا اذا القي فيه شيء حين غليانه او قبله ثم نجس بالغليان يحكم بذلك ايضا معه لا يمنعه من الطهارة بما يطهره كما اذا كان خمر القي فيه شيء ثم صار خلا وفي ذلك كله تامل اذ ما نجد دليلا في ذلك الا ما تقدم مما يدل على الحل بذهاب ثلثيه وهو مستلزم للطهارة ولكن ما علم طهارته مع وقوع شيء فيه صيرورته فيه اما كونه خلا او دبسا كذلك فان كان مع ذهاب ثلثيه فهو داخل فيه والا ففيه تامل الا ان يكون اجماعيا او نقول اذا خرج عن كونه عصيرا صار طاهرا فانه نجس بسبب النجاسة فاذا زال زالت كما في الخمر اذا صار خلا ولكن قد ينازع في التسمية وعلى تقدير تحريمه بزواله غير كاف بل لا بد من المطهر لان الشارع حكم بنجاسته فيحتاج طهارته الى دليل اذ الاصل البقاء فتم ثم قد ينازع ما القي فيه ويناقش في الاصل ايضا مطلقا اذ قد يقول الخالط والمانع اذا القي في الخمر لا يطهر بالخلية ولا بد المثبت من الدليل وحكم بطهارة الخل ان كان في الاصل خمرا قد يكون لعدم نجاسة الخمر فان الدليل ما قام على نجاسته والاصل وكل شيء ظاهر حتى يعلم انه قذر والاخبار الكثيرة مؤيدة له وان كانت في النجاسة ايضا موجودة وقدمنا البحث عنه في الطهارة مفصلا فتم وبالجملة بعد وجود حكم شرعي يحتاج

يعلم

للحلال

مقصودا فلو غلا ثم

في طهارة

قوله [illegible]

[illegible] اعلم ان [illegible] الاخبار [illegible]

[illegible]

[illegible]

قال الكليني ... [illegible]

... [illegible] ... عدم الفرق بينها ... [illegible]

... العلامة في جواب ... [illegible]

[illegible]

ونعم الدليل كذلك فقد ظهر المناقشة في صيرورة الخل بصيرورة العصير دبسا او بانقلابه خلا فان الدليل كان مخصوصا بذهاب الثلثين كما رأيت الا ان يدعى الاستلزام اولا
او انه انما يصير خلا بعد ان يصير خمرا وقد ثبت بالدليل ان الخمر يحل اذا صار خلا او بقاعدة الدليل الدال على ان الدبس والخل مطلقا طاهر حلال بل يدل عليه ما نقل وبالجملة ينبغي
وزن العصير اولا ثم تعيد ان صار دبسا فان ذهب ثلثاه والا صبر عليه حتى يذهب فقد ادعى انه يصير دبسا بعد ان كان خمسا فان كان كذلك فحسن ويؤيده طهارته
الاصل والعمومات والحصر وكل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس والحكم بطهارة الدبس والخل والمباشر مع ما باشره فان الحكم بطهارة هذه الاشياء مع القول بالنجاسة بسبب
الغليان مشكل ثم اعلم ان المشهور التحريم بالغليان مخصوص بالعصير العنبي ولا خلاف في حلية عصير غير التمر والزبيب مثل عصير التفاح والرمان وان غلا ما لم يكن
مسكرا وكذا سائر الربوبات للاصل والعمومات وحصر المحرمات ونحو ذلك ويدل عليه ايضا بعض الروايات مثل رواية جعفر بن احمد المكفوف قال كتبت اليه يعني
ابا الحسن الاول صلوات الله عليه اسأله عن السكنجبين والجلاب ورب التوت ورب الرمان ورب التفاح فكتب حلال وفي رواية اخرى له عنه ع وزاد ورب السفرجل
اذا كان الذي يبيعها غير عارف وهي تباع في اسواقنا فكتب جائز لا بأس بها وفيهما مع الغليان خلاف المشهور العلة ويؤيده الاصل والعمومات وحصر المحرمات
في الآية والاخبار الكثيرة ومثل بالتحريم بل يظهر بعض القول بالنجاسة من الذكرى والظاهر الطهارة ولا ينبغي النزاع في ذلك لما تقدم وقياسهما على الخمر والعصير العنبي
باطل مع عدم ثبوت الحكم في الاصل المأثور ولعدم دليل صالح للتحريم الا ما مر من عموم العصير والظاهر انهما ليسا بداخلين فيه والمراد من العصير العنبي كما يفهم
من كلامهم ومن ظاهر الاخبار ولهذا ما قال احد بالعموم الا ما اخرجه الدليل وما استدل القائل بعدم اباحتهما بتلك العمومات وما استدل له بها
ايضا فكان العصير مخصوص بالعنب بالوضع الثاني فتم نعم قد استدل على تحريم عصير الزبيب برواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ابي الحسن ع قال سألته عن
الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يرفع فيشرب منه السنة فقال لا بأس به وعلى تحريم عصير التمر
بالقياس وفيهما مع وجود سهل بن زياد في طريقها غير ظاهر لان الا بمفهوم ضعيف في كلام السائل لا الامام ع وان قلنا بحجية الاستدلال بمفهوم كلام السائل
للتقرير فالدلالة ضعيفة جدا فان مثل هذه الدلالة للحكم الذي يثبت خلافه بالعقل والنقل من الاصل والكتاب والسنة والاجماع غير معتبرة مع ما ومثلها رواية
اسحق بن عمار قال شكوت الى ابي عبد الله ع بعض الوجع وقلت ان الطبيب وصف لي شرابا آخذ الزبيب واصب عليه الماء للواحد اثنين ثم اصب عليه العسل
ثم اطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث فقال اليس حلوا قلت بلى قال اشربه ولم اخبره كم العسل بل يمكن فهم الحل مطلقا من قوله ع اليس حلوا فافهم فتحريم عصير
الزبيب بعيد وابعد منه تحريم عصير التمر لعدم شمول هذه الرواية وابعدية القياس نعم يمكن ان يستدل له بمفهوم موثقة عمار الساباطي قال سألت
ابا عبد الله ع عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ثم يمتشطن وهذه ادل لكن سندها ايضا غير ظاهر ويؤيده ايضا ما يوجد قريبا منه في حل صفة الشراب
الحلال من تقييده في اكثر الروايات بالغلي حتى يذهب الثلثان وليس شيء صحيح بل ولا موثق صريح في التحريم ويؤيده ان النبيذ الذي يؤخذ من التمر والنقيع الذي
من الزبيب انما يحرمان مع السكر وقد مر انه لو غلا بحيث لا يسكر ان يحلان وعدم التقليد بالمفهوم كثيرا ويدل عليه ايضا ما يدل على حل النبيذ الغير المسكر
وهو كثير مثل رواية ايوب بن راشد قال سمعت ابا البلاد يسأل ابا عبد الله ع عن النبيذ فقال لا بأس به فقال انه يوضع فيه العكر فقال ابو عبد الله ع بئس
الشراب ولكن انبذوه غدوة واشربوه بالعشي قال فقال جعلت فداك هذا يفسد بطوننا قال فقال ابو عبد الله ع افسد لبطنك ان تشرب ما لا يحل لك وغيره
ذلك فتأمل وقيل ورد في خبر ابي بصير في الصحيح قال كان ابو عبد الله ع يعجبه الزبيبة وهذا ظاهر في الحل لان الطعام الزبيبي لا يذهب ثلثاه والزبيب كما لا يخفى
فالانس ولا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل طبخ الزبيب على الاصح لذهاب ثلثيه بالشمس غالبا وخروجه عن مسمى العنب والوجه الاول اشعر
لو لم يكن يذهب ثلثا العنب عن الزبيب يكون ما يخرج عن الزبيب حراما بعد غليانه كماء العنب فانه اذا كان يذهب ثلثاه يحرم عصيره والظاهر انه ليس كذلك فان
الحرام هو العصير العنبي اذا كان لم يذهب ثلثاه والزبيب حلال سواء ذهب ثلثاه ام لا وان سبب تحريمه انما يكون عند ذهاب الثلثين بالشمس والحال ان القائل
بتحريمه يقول ماء الزبيب اذا طبخ يحرم مثل ماء العنب للرواية وهذا يدل على الثاني ايضا ولكن المدعى حق كما عرفت والاحتياط الاجتناب وهو ظاهر **قوله**
فما امتزج بشيء من هذه يحرم ما امتزج باحدى هذه المذكورات مع نجاستها ظاهر فان الملاقي للنجس بالرطوبة نجس وكل نجس حرام وكان يمكن له الاكتفاء عنه بحكم النجس
ولكن لما ورد بخصوص الحل الرواية وقال البعض بها جماعة اراد رده ولا تريد بيان حكم الممتزج على تقدير عدم النجاسة ايضا والحكم بتحريم الممتزج ان كان
الامتزاج بحيث غلب عليه الحرام وصار من افراده ظاهر وكذا المساوي بل ما علم انه فيه بحيث لم يضمحل بالكلية واما ما اضمحل فيمكن الحكم بكونه حلالا مثل قطرة خمر او
نصاب حرام في حب ماء او قدر بل في كوز كبير للاضمحلال ولانه في كل ما يشرب منه لم يعلم وجود حرام فيه ولا يبعد جعل ذلك مدار الحكم فان كان بحيث كل
ما اخذ واكل او شرب ما علم وجود المحرم فيه يكون حلالا والا فالمعلوم وجوده فيه يكون حراما ويدل عليه ما تقدم من العمومات والاصل وحصر المحرمات
وصحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم انه حرام ويحتمل التحريم خصوصا المسكر للروايات مثل
حسنة عبد الرحمن بن الحجاج فقال ابو عبد الله ع ان ما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل فاكسره بالماء فقال ابو عبد الله ع لا وما للماء يحل الحرام اتق الله
عز وجل ولا تشربه ورواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله ع ما ترى في قدح مسكر يصب عليه الماء حتى يذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا
قطرة يقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب فتأمل فان المسألة مشكلة والاجتناب احوط ونقل في المختلف عن نهاية الشيخ ان القدر اذا كان تغلي على النار فوقع فيه
شيء من الدم وكان قليلا ثم غلا جاز اكل ما فيها لان النار تحيل الدم وان كان كثيرا لم يجز اكل ما وقع فيه وما نقله الشيخ المفيد في المقنعة قال ان وقع دم في قدر تغلي
على النار جاز اكل ما فيها مع زوال عين الدم وتفرقها بالنار وان لم تزل عين الدم فيها حرم ما خالطه الدم وحل ما امكن غسله بالماء وكذا سلار ونقل عن ابن
البراج قريبا من كلام الشيخ وعن ابن ادريس المنع عن ذلك والمنع الغير فيه واحتج ما ذكره الشيخ رواية شاذة مخالفة للاصول ثم ذكر المص الاستدلال بالرواية وهي
رواية زكريا بن ادم قال سألت ابا الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلاب واللحم اغسله

والدم المسفوح وغيره كدم الضفادع والقراد الا ما يتخلف في اللحم مما لا يدفعه المذبوح والبول كله الا بول الابل للاستشفاء

متن

وكذا قلت فان قطر فيه الدم قال الدم تأكله النار ان شاء الله قلت فخمر او نبيذ قطر في عجين او دم قال فقال فسد قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين لهم فانهم يستحلون شربه قال نعم قلت والفقاع هو بتلك المنزلة اذا قطر في شيء من ذلك قال اكره ان آكله اذا قطر في شيء من طعامي وهذه تدل على كراهة الفقاع وقد ثبت على تحريمه من النص والاجماع فالمراد بها الحرمة كما قيل فان الكراهة تطلق على التحريم كثيرا وقد مر وكذا محمد بن اسمعيل قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن شراب الفقاع فكرهه كراهة شديدة وهي التحريم وتدل على نجاسة المذكورات وعدم طهارة المضاف مثل المرق وتطهير اللحم المطبوخ مع التحمص ولو بالماء القليل على الاحتمال العموم قوله اغسله فتامل فيه وطهارتهما او وقع الدم وجواز بيع ما صار حراما على مستحله من الكفار مع البيان له ذلك وعدم تطهير العجين بالماء مطلقا ولو كان كثيرا او يحتمل في الكثير عدم النجاسة بل التحريم بسبب المخالطة ويكون الحكم بالاهراق والغسل لذلك فتامل وصحيحة سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قدر فيها جزور وقع فيها قدر اوقية من دم ايؤكل قال نعم فان النار تأكل الدم فيمكن حملها على الدم الغير النجس لان الدم المجهول محكوم بطهارته للاصل وكل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس ولهذا قالوا لا يحكم بنجاسة شيء حتى الدم الا ان يعلم انه نجس صرح به في الذكرى ويحتمل حمله على غير الحرام ايضا ويكون قوله يأكله النار لئلا تنفر الطبع لا للطهارة والتطهير فلا يدل على نجاسة القدر بالدم حتى يقاس عليه سائر النجاسات كما فعله البعض او يخص الدم ويقال النار يطهرها او قدر فيه الدم عنه فقط او يقاس عليه غيره ايضا ويمكن طرح الاولى لاشتراك محمد بن عيسى بل الثالث الضعيف الذي قيل كان يضع الحديث ووجود الحسن بن المبارك المجهول ايضا وحمل المخالف الثاني على ما قلناه ثم منع صحة السند وقال في سعيد الاعرج ما اعرف الخ انه قال في الخلاصة سعيد بن عبد الرحمن وقيل ابن عبد الله الاعرج ثقة ذكره ابن نوح وابن عقدة وكذا النجاشي فيمكن ان يكون ما عرف ان هذا هو المذكور او لا يقول بتوثيقه فانه نقل عن ابن نوح وابن عقدة ولم يعرف مذهبهما وهو خلاف الظاهر فانه المذكور وكتبهما ايضا يقول بصحة مثله فتامل لعله بنى توثيقه في الخلاصة **قوله** والدم اه من المحرمات الدم مطلقا مسفوحا وغير مسفوح قيل المسفوح هو الذي يخرج بقوة عند قطع عرق الحيوان او ذبحه من سفحت الماء اذا صببته فالمسفوح المصبوب والاحتراز به عما يخرج متثاقلا فهو غير المسفوح كدم الضفادع والقراد والسمك فلا يكون الدم الغير المسفوح نجسا لكون النجس هو المسفوح فقط ولكن يحرم لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ومرسلة محمد بن عبد الله عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في تعليل المحرمات لم حرم الله الميتة والدم الخ وقيل الاولى الاستدلال على تحريمه بالخبائث لان مطلق الدم مقيد بالدم المسفوح في قوله او دما مسفوحا وانت تعلم ان المطلق انما يحمل على المقيد على تقدير المنافاة ولا منافاة بين الايتين الا باعتبار مفهوم الصفة فلو قيل به وبتخصيص العام بالمفهوم ليتم الحمل ولكن ليس مفهوما بحجة وعلى تقديرها في التخصيص به بحث كما حقق في موضعه في الاصول نعم المنافاة موجودة من جهة الحصر ولكن يمكن ان يكون تحريم مطلق الدم بعد نزول الحصر كما يجاب به عن كثير من المحرمات على ان المنافاة موجودة مع اية الخبائث فما يجاب به يجاب به فتم وايضا قد يناقش في الخبائث فان كثيرا من الدماء يحكم على حلها مثل ما يبقى بعد القذف فتم واما تحريم المسفوح فلنجاسته ولقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا ولكن قد صرحوا بعدم تحريم كثير من الدماء مثل ما يبقى في الحيوان بعد الذبح والقذف من الدم المسفوح وغيره فعلى تقدير تحريم الجميع يشكل الامر مثله فاخراجه يحتاج الى دليل والاجماع غير ظاهر وان قيل بتحريم المسفوح خاصة لحمل المطلق الاية على المقيد وعدم ظهور الخبائث ودليل اخر على تحريم الكل فلا يحرم الا المسفوح ولكن يخرج كثير من الدماء المحرمة فيحتاج ادخاله الى الدليل فدليل مسئلة تحريم الدم وبيان الحرام منه والحلال والنجس والطاهر في غاية الاشكال وقد مر الاشارة اليه في باب النجاسات فتذكر وينبغي الاجتناب والاحتياط حتى يفرج الله تعالى **قوله** الا ما يتخلف الخ يحتمل ان يكون مستثنى من قوله غيره اي الدم الغير المسفوح ايضا حرام مثل دم الضفادع والقراد الا ما يتخلف في اللحم فانه يكون طاهرا وحلالا ويحتمل ان يكون مستثنى من مطلق الدم مسفوحا وغيره اذ قد يبقى في الحيوان بعد الذبح والخروج المتعارف من الدم المسفوح شيء وهو ايضا يكون حلالا واشترط في حل ما بقي خروج الدم والقذف المعتاد وعدم العلم بدخول شيء من المسفوح الى الباطن بجذب بنفس او لكون رأس الحيوان على موضع مرتفع فانه ما دخل فيه نجس لانه لابد ان لا يكون رأسه على المتحدرة بحيث يرجع الدم الى الجوف ولا يطلع بل يكون على المستوية او المتحدرة بحيث يكون البدن فوق والرأس في التحت ليتعين على الخروج ولا يشترط هذا للاصل وعموم ما يدل على حل الذبيحة وقوله مما لا يدفع متعلق بيتخلف فهو الغير الخارج على الوجه الذي تقدم وبالجملة ما علم او ظن انه مسفوح غير مندفع على الوجه العادي يكون حكمه بعد الخروج حكم المسفوح فيكون نجسا قال في شرح الشرائع وفي الحاق ما يتخلف في القلب والكبد وجهان من مساواته في المعنى وعدم كونه مسفوحا ومن الاقتصار بالرخصة المخالفة للاصل على موردها ولو قيل بتحريمه في كل ما لا نص فيه والاتفاق وان كان طاهرا كان وجها لعموم الدم وكونه من الخبائث ما لم يثبت نصا او اجماعا على حله وما يتخلف من الدم ولا اجماعا نعم ظاهر كلامهم الذي رأيته ذلك من غير اشارة الى الخلاف فكانه اجماعي والدليل الذي يتخيل الضرورة والحرج والعسر والحكم بحل الذبيحة بعد الذبح من غير اشارة الى اخراج الدماء التي فيها وذلك يشمل ما في القلب والكبد وغيرها وهو ظاهر ولكن قد يحال على ما ثبت من نجاسة الدم وعدم حله على ان الاخبار دلت على تحريم الدم من الذبيحة كما في محرماتها ولعلهم حملوها على الدم المتعارف وهو الخارج المعتدل عند الذبح وذلك غير بعيد فانه المتبادر وقال في الكشاف يعني المسفوح المصبوب السائل كالدم في العروق لا كالكبد والطحال وقد رخص في دم العروق بعد الذبح قال المحشي هذا مذهب ابي حنيفة واما الشافعي فهو تحريم كل الدماء مسفوحا كان او لا يرد على الشافعي انه يجب ان يقيد المطلق بالمقيد خصوصا انه يجعل القرآن شيئا واحدا يقيد بعضه بعضا وبالجملة العقل والنقل دليل اباحة كل شيء وطهارته حتى تعلم خلافه فتم فالدم الباقي والغير المسفوح حلال على الظاهر بناء على ذلك حتى يثبت التحريم والنجاسة وهذا القيد ولكن الدم النجاسة المسفوح ولكن هو مبني على كون غير المسفوح مما له نفس سائلة لم يكن نجسا وظاهر كلامهم وبعض عباراتهم مثل الدم من ذي النفس لا الدم المسفوح انه نجس فتامل وقد مر البحث عنه في بحث النجاسة **قوله** والبول كله اه من المحرمات المايعة البول كله وجهه ظاهر لانه من الحيوان الغير المأكول لانه نجس الظاهر بلا خلاف وللخبائث ولتعليل تحريم لحم الخنزير بالنجاسة في قوله تعالى فانه رجس فتم وكذا سائر النجاسات مثل المني واما الطاهر منه مثل بول ما يؤكل لحمه كالانعام ففيه خلاف فقيل بالحل للعقل والنقل الدالين على الاباحة خصوصا حصر المحرمات وهو مذهب السيد وابن الجنيد وابن ادريس والمحقق في النافع وقيل بالتحريم وهو مذهب المصنف والمحقق في الشرائع والشهيد للاستخباث

[illegible]

ولبن المحرم كالفرد والهرة ويكره لبن المكروه كالأتن وكل ما خالطه شيء من المائعات النجسة حرام أكله ان لم يمكن تطهيره

متن

فيدخل تحت آية الخبائث والظاهر ان الاولين يعنون صدق الخبيث فانه ليس بشرعي في اللغة والعرف غير ظاهر فيقيد بادلة الحل سالما وشاملا والفرق ان الخبث غير ظاهر فان الصحابة كانوا يقولون بحلّه مع ان كثيرا من الناس يستخبثه وبالجملة الحكم بتحريم مجرد الخبائث مع الاختلاف الذي في الطبايع ووجود استخباث اشياء يحل اكثر الناس انه خبيث مشكل فلا نعدل عن ادلة العقل والنقل الدالين على الحل الا بالعلم بالصدق فتأمل والاحتياط حسن ومنه يعلم البحث في تحريم بصاق الانسان ونخامته وعرقه وبعض فضلات الحيوانات مع ورود نصوص ظاهرة في حل بصاق المرأة والبنت وقد مر في بحث الصوم فتذكر فانها ليست باخبث من الدماء الباقية بعد القذف [illegible]
فتأمل وقد استثني بول الابل منه للاستشفاء لما ثبت عندهم انه صلى الله عليه وآله امر قوما اعتلوا بالمدينة ان يشربوا ابوال الابل فشربوا وشفوا ويدل عليه ايضا ما روي عن الجعفري قال سمعت ابا الحسن موسى عليه السلام وهو يقول ابوال الابل خير من البانها ويجعل الله الشفاء في البانها وهذه تدل على حل ابوالها من غير حاجة فتأمل فعلى القول بتحريم الابوال انما يجوز شربه في محل الحاجة للاستشفاء وعلى الاول يجوز مطلقا والاستثناء مؤيد للحل مطلقا لما ثبت ان لا شفاء في المحرم كما سيجيء وعدم بيانه صلى الله عليه وآله والظاهر انه انما يجوز مع الحاجة بحيث قد يكون للمرض علاج آخر فيجوزه انما يكون مع العلم بعدم الشفاء الا فيه **قوله ولبن** المحرمات الخ المشهور ان اللبن تابع للحيوان فان حرم لحمه حرم لبنه وان كره كره وكذا عدمهما والدليل عليه غير ظاهر ومعلوم عدم الاستلزام وهو ظاهر نعم قد يتخيل ذلك ولكن لا حجية فيه الا ان يكون له دليل من اجماع ونحوه وقد ورد الاخبار بجواز شرب لبن الاتن الاهلية من غير اشارة الى كراهته مع ورود الاخبار في تحريم لحمها او الخلاف بين الاصحاب فهو مؤيد لعدم اللزوم ولو صح لامكن الاستدلال على اباحة لحم الاتن بانضمام اخبار اباحته بعكس النقيض فتأمل وهي صحيحة عيص بن القسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال تغذيت معه فقال لي اتدري ما هذا قلت لا قال هذا شيراز الاتن اتخذناه لمريض لنا فان احببت ان تأكل منه فكل ورواية يحيى بن عبد الله قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فاتينا بسكرجات فاشار بيده نحو واحدة منهن وقال هذا شيراز الاتن اتخذناه لعليل عندنا فمن شاء فليأكل ومن شاء فليدع وحسنة العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شرب البان الاتن فقال اشربها ورواية ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن شرب البان الاتن فقال لا بأس بها وفي طريقها الحسين بن المبارك وفي بعض النسخ الحسن بن المبارك وعلى التقديرين مجهول ولا يخفى عدم فهم الاختصاص بالمريض بل عدم الكراهة ايضا فتأمل **قوله** وكل ما خالطه الخ لا شك في تحريم اكل ما وقع عليه النجاسة من المايعات وشربه واستعماله فيما يشترط فيه الطهارة لانه يصير به متنجسا وذلك مما لا نزاع فيه قبل التطهير وكذا فيما لا يمكن تطهيره مطلقا وهو المايع الغير الماء مثل الدبس والعسل والدهن وغير ذلك لانه انما يطهر بالماء الطاهر الجاري الى جميع اجزائه وذلك غير ممكن ولو فرض ذلك طهر واحتمل مثل ما نقل عن المعتبر انه قال يجوز ان يغلي الدهن ويصب في الكر بحيث يصل الى كل جزء منه الماء المطلق وكذا في العسل وغيره بالطريق الاولى يمكن ولكن الاتصال المطلوب منه غير معلوم ويمكن ان يصب عليه اولا الماء بحيث صار ماء مطلقا ثم يطهر بالماء ثم يغلي بحيث يذهب الماء ويبقى العسل مثلا وهو ايضا بعيد واما الجامد ولو في بعض الاوقات مثل الدبس والعسل والسمن في الشتاء فلم ينجس بوقوع النجاسة فيه وملاقاتها اياه الا ما اتصل به مع رطوبة فما فيسقط ما وصل اليه ويحل الباقي ويدل عليه العقل والنقل مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك وفيها دلالة على عدم طهارة السمن بالماء وغيره وان النهي عنه هو اكله لا ساير الانتفاعات وتصريح بالاستصباح واشارة الى عدم نجاسة الفارة حيث قيد بالموت وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفارة والدابة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه فقال ان كان سمنا او عسلا او زيتا فانه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع ما حوله وكله وان كان الصيف فارفعه حتى تسرج به وان كان بردا فاطرح الذي كان عليه ولا تترك طعامك من اجل دابة ماتت عليه ويظهر من هذه ان الجمود فيما يجمد من هذه الاشياء مثل كونه في زمان الشتاء وانه لا حد له سوى العرف وما يرى المراد من كونه بحيث فيه كثيرا بحيث لا يتعدى النجاسة غير محل الملاقي بل قد يفرض عدم التأثير اصلا فتأمل وقد علم انه يجوز الاستصباح بذلك والظاهر انه لا خلاف في جواز الاستصباح لا يؤثره والاستصباح بالدهن المتنجس مثل السمن والزيت فدلت على الجواز الروايات مثل ما تقدم وقد خص في اكثر العبارات جواز ذلك تحت السماء دون السقف بل نقل ابن ادريس الاجماع على ذلك ذكره في المختلف ورده بخلاف الشيخ في ط وما نجد له وجها اصلا وما قيل في ذلك من نجاسة الدخان غير لازم بل ولا غيره معقول وهو ظاهر ولا نص في ذلك الآن حتى يقال انه تعبد محض فان الروايات عامة بل ظاهرة في تحت السقف مثل ما تقدم ومثل صحيحة معوية بن وهب عن الصادق عليه السلام قال قلت جرذ مات في سمن او زيت او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله واما الزيت فيستصبح به وقال في بيع ذلك الزيت تبيعه وتبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به وصحيحة سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفارة تقع في السمن والزيت ثم تخرج منه حيا فقال لا بأس باكله وعن الفارة تموت في السمن والعسل فقال قال علي عليه السلام خذ ما حولها وكل بقيته وعن الفارة تموت في الزيت فقال لا تأكله ولكن اسرج به وهذه صريحة في طهارة الفارة وبالجملة دلالة الاخبار على جواز الاستصباح تحت السقف ظاهرة لانه المتعارف فينصرف اليه وهو موافق لمذهب الشيخ في المبسوط مع الكراهية على ما نقل في المختلف لكنها غير ظاهرة كانه لقولهم بالمنع وكذا اطلاق ابن الجنيد جواز الاستصباح وقوى في المختلف ايضا الجواز مطلقا ولكن قال الا ان يعلم او يظن بقاء شيء من عين الدهن فيحرم الاستصباح تحت الظلال لاصالة طاهر جيد وفي الاستثناء تامل اذ غايته ما يلزم من الاتيان مع علم وجود الدهن النجس في الدخان تنجيس لا نشان ماله وذلك ليس بمحرم وهو ظاهر فالظاهر الجواز مطلقا من غير استثناء لما تقدم من الاخبار ولعل كلام المختلف في الاستثناء محافظة لكلامهم في الجملة وتأويل به وكذا الكراهة المنقولة عن ط عنه فلعله اشارة الى توجيه ما تخيلوا وما يمكن ان يؤتى في توجيه كلامهم من الكراهة والعلم والظن ببقاء عين الدهن في الدخان لا الحكم به فتأمل فالظاهر الجواز مطلقا مع كون الاجتناب عن تحت السقف احوط واولى للمحافظة كلام الجماعة اذ قد يكون لهم فيه نص وما وصل الينا هذا الذي تخبن بالخادم فالظاهر انه لا نزاع في جواز بيعه ايضا اذا كان دهنا ولكن قالوا بشرط اعلام المشتري المسلم بذلك لانه قد يستعمله فيما يشترط فيه الطهارة مع انه ظاهر حال البايع المسلم فاذا لم يعلم هل يقع البيع باطلا او يصح ويكون للمشتري الخيار بين الرد بالارش والفسخ فان المبيع معيب فيكون حكمه حكم ساير المعيبات والظاهر الاول الا ان لا يقال بالاشتراط بل الوجوب بغير شرط فالنهي لا يدل على التحريم الا ان يقال ان الاعلام انما هو شرط جواز البيع لا شرط صحته فيحتمل ان لا ينافي الاصل الاعلام ومع الترك كان حراما وصحيحا وانت تعلم ان النهي هنا ان رجع الى نفس البيع ففي الصحة تأمل يعلم من الاصول وقد مر البحث فيه مرارا فتأمل وهل حكم غير الدهن من النجسات الغير القابل

الخامس الجامدات وكلها مباحة الا الميتة ولبنها على راي ويحل العين كالعذرة وما امتزج بالنجس مما لا يمكن
تطهيره او باشره الكافر برطوبة منه

للتطهير حكمه في جواز البيع ام لا فيه تخصيص به لعدم ظهور انتفاع في غيره والظاهر الجواز لعموم ادلة البيع واحتمال الانتفاع وهو ظاهر هنا في المتنجس واما النجس كالميتة ومثل الميات
الشاة سواء قطعت من الحي ام من الميت فقالوا لا يجوز الانتفاع بها اصلا فلا يجوز بيعه ايضا لتحريم مطلق الانتفاع من الميتة ونقل على ذلك الاجماع في شرح الشرايع فان ثبت
ذلك والا فعموم ادلة حل الانتفاع بكل شيء الا ما اخرجه الدليل يشمله ولم يدل حرمت عليكم الميتة ونحوه على ذلك الا على جواز تحريم اكل الميتة ونحوه وبالجملة لو كان اجماع
او نص فهو المتبع والا فلا والظاهر العدم فيبقى على الحل بالعقل والنقل والاحتياط واضح لا يترك قوله الخامس الجامدات وكلها مباحة الا ... المخلوقات الغير الحيوان المقسمة
الى المحرم والمحلل الجامدات الجامد ما يقابل المايع فذكر اللبن بتبعية الميتة وكلها محللة الا ما استثنيه منه الميتة دليل الاباحة العقل والنقل المتقدم ودليل
تحريم الميتة المستثنى منه النص كتابا وسنة والاجماع وانها نجسة محرمة الا ما استثنى منها وكذا يحرم وينجس لبن الميتة على راي المص وجماعة من المتاخرين وهو المشهور
الموافق للقوانين اذ المايع الملاقي للنجاسة نجس وكل نجس حرام بالاجماع وهو ظاهر في تؤيده رواية وهب عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام سئل عن شاة ماتت فحلب منها
لبن فقال علي عليه السلام ذلك الحرام محضا ولا يضر ضعفها بابي وهب كانه ابن وهب العامي الكذاب لضعيف جدا كما صرح به الشيخ في الكتابين لانه موافق القوانين ونقل عنه
ابو جعفر كانه احمد بن محمد بن عيسى الثقة الذي لم ينقل خبرا ضعيفا عن مثله على ما هو الغالب من عادته وحاله ولكن نقل المعظم على الحل مثل الصدوق والمفيد
والشيخ في النهاية وكتابي الاخبار وابي الصلاح وابن زهرة وابن البراج للروايات المعتبرة مثل حسنة حريز قال قال ابو عبد الله عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن و
اللبأ والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الدابة والشاة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه هكذا في التهذيب
والكافي ولكن في الاستبصار في الحسن عن حريز قال ابو عبد الله عليه السلام فعلى هذا حسن وعلى الاول مقطوع فكانه عنه عليه السلام والموجود فيهما موافق للمشهور الا اللبن واللبأ
ورواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به قلت والصوف
والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة فقال كل هذا لا باس به وهو بناء على كتب الرجال اما حسن او صحيح لقطع الاسناد الى الحسن بن محبوب والطريق
اليه لحد سيما ولكن الظاهر من الفقيه ان يكون الطريق اليه صحيحا فتأمل ورواية الحسين بن زرارة قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام وابي يساله عن السن من الميتة والانفحة من الميتة
واللبن من الميتة والبيضة من الميتة فقال كل هذا ذكي قال فقلت فشعر الخنزير يعمل به ... بلا يستقي به من البئر الذي يشرب منها ويتوضأ منها فقال لا باس به زاد
فيه علي بن عقبة وعلي بن الحسن بن رباط قال والشعر والصوف كله ذكي وفي ... سندها ابن فضال وابن بكير المشهورين بالفطحية والحسين المجهول وما ذكرها في الاستبصار
وللقائل بها ان يمنع ان كل ملاق للنجس بالرطوبة نجس اذ قد يستثنى منه اللبن ... ان الحكم شرعي يجوز الاستثناء بعيد والتخصيص بعيد وورود النص ويؤيده الحكم
بطهارة ماء الاستنجاء والغسالة على قول وما بقي في المغسول بالاتفاق وبطهارة الانفحة من الميتة بالنص والاجماع من غير غسل وكذا العظم الملاقي للحم مع
الرطوبة وابلغ منه في الشرح وقال ان اللبن في الحي ايضا ملاق للنجاسة لانه يخرج من بين فرث ودم والمذي طاهر بالاجماع مع ملاقاته لمجرى البول وكذا طهارة
الدود والحصى الخارج المتلطخ مع ملاقاته لمخرج الغائط فلا يحتاج الى تاويل هذه الاخبار اذ لا معارض للقائل بالنجاسة ومقتضى الاصل الطهارة ولعله الاقرب لا شك
في بعد هذا الحكم عن القوانين فان الملاقي بالرطوبة لنجس العين الظاهر انه نجس بالعقل الخالي عن القصور ايضا فضلا عن النقل لتاثره منه ووجوب غسل الباقي فيه فا
فالاستثناء عن مثله مشكل الا اذا ثبت بالنص والاجماع كالانفحة على انه قد قيل في الانفحة ايضا بوجوب غسلها ثم بعد ذلك فانها جلدة تقبل الطهارة ولهذا قيل
بوجوب غسلها ومثله يمكن ان يقال في العظم على انهما ليسا مثل اللبن فانه مثل الماء ظاهرا فيهما فيمكن بعيدا منع ملاقية الرطوبة بعد الموت فتأمل وبالجملة لو قام الدليل
يمكن الاستثناء وقد قام فيهما النص والاجماع كما في المؤيدات المذكورة فاما الاجماع فعدمه ظاهر واما النص فليس على الظاهر الا ما ذكرناه وقد عرفت حالها في سندها الا ان
ودلالتها ايضا ليست بواضحة بل لا دلالة فيها على المطلوب اصلا اذ ليس محل الدلالة الا قوله وان اخذته الخ وذلك صريح في غير اللبن مما يقبل الطهارة والصلاة
فيه لقوله فاغسله وصل فيه وهو ظاهر فضمير اخذته راجع الى الكل باعتبار بعض افراده فان اقتضى ذلك عدم عموم المرجع كما هو مذهب بعض الاصوليين بل المص ايضا
فلم يكن داخلا في الاول ايضا فلم يظهر كونه ذكيا على ان المطلوب الحل لا الطهارة فليست بصريحة في حله وان بقي على عمومه وسلم كونه في الضمير ايضا عاما فلا يدل على
المطلوب بل على نقيضه حيث يفهم كونه نجسا الا انه المتبادر من ايجاب الغسل ومعلوم انه غير قابل للطهارة عندهم ولو قيل بعيد بالحل فان سبب تحريمه النجاسة
عند المحرم ومضمون الخبر ان كل ما ينفصل من الدابة الحية والشاة كذلك طاهر ومن الميتة نجس فاغسل ما يقبل الطهارة وكل فيه ان ما لا يقبل الطهارة نجس
وحرام على ان قوله وكل شيء ينفصل من الدابة والشاة فهو ذكي لم يصح بظاهره عندهم بل مخصوص بغير اجزائهما وانه لا ابدان يراد من الاجزاء الطاهرة والا فليس كل ما
ينفصل منها ذكي وهو ظاهر وسند الثانية وان كان جيدا ولكن دلالتها غير واضحة اذ قوله لا باس به ليس صريحا في اكله ولا في استعماله في المشروط بالطهارة
فان نفي الباس عن العين ... لا يمكن بقرينة على تعيين المقدر وفيه خلاف في الاصول ان المقدر جميع الانتفاعات او واحد لا على التعيين فيكون مجملا وايضا
يحتمل حال الضرورة اذ لا عموم له لغة بحسب الاوضاع والازمان وانها مشتملة على الجلد الذي لا يقولون بحله ولا بطهارته وبالجملة الاعتماد في مثل هذه المسئلة
بمثل هذه لا يخلو عن اشكال وقد عرفت حال سند الثالثة مع اشتمالها على ما لا يقولون به وعدم صراحته في الحل اذ الظاهر انه طاهر شرعا يجوز استعماله فيما يشترط فيه
الطهارة بجواز ارادة انه ذكي لغة وان ما ذكرناه من المؤيدات خارج بالنص والاجماع واما تاييد الشارح فغير جيد للفرق بين ما نحن فيه وما ذكره لان النجس من الحي
ما لم يخرج لم يحكم بنجاسته والبدن منه طاهر فالخارج من بين الروث والدم وان سلم ملاقاته للدم النجس والروث كذلك لم يتنجس لان الملاقاة في الداخل ... ولا ملاقاة المذي
والودي المجمع على طهارتهما لمخرج البول والدود والحصى لمخرج الغائط وهو ظاهر فلم يظهر وجه قوله ولعله الاقرب فتأمل ويؤيد التحريم انه قد يدعى استخباثه كساير
اجزاء الميتة وانه داخل في الميتة فيشمله دليل تحريم الخبائث والميتة ونجاستها من الكتاب والسنة والاجماع ويؤيده الاحتياط فتأمل واحتط قوله ونجس العين الخ الظ
انه دليل تحريمه كل نجس حرام وكذا دليل تحريم ما يمتزج بالنجس مما لا يمكن طهارته وما يمكن طهارته الى ان يطهر والكل واضح وقد مر قوله او باشره الكافر برطوبة من
الحرمة في ما باشره الكافر برطوبة الى ان يطهر مع الامكان وابدا مع عدمه وكانه يكتفي بالاكتفاء بما قبله لكن ذكر للخلاف لاختلاف الروايات فيدل على النجاسة التحريم

ما سبق

والطين الا قدر الحمصة من تربة الحسين عليه السلم
للاستشفاء
متن

ماسبق من دليل نجاسة الكافر وما يدل عليه رطبًا وما تقدم ايض في الروايات الدالة على المنع من ذبيحتهم فنذكر صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عم عن انية
اهل الذمة والمجوس فقال لا تاكلوا في انيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في انيتهم التي يشربون فيها الخمر وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عم قال سالته عن مواكلة
المجوسي في قصعة واحدة وارقد معه على فراش واحد واصافحه فقال لا ورواية هرون بن خارجة قال قلت لابي عبد الله عم اني اخالط المجوس فاكل من طعامهم فقال لا
والظاهر ان النزاع في الذمي لا المشرك ويدل على نجاسة المشرك قوله تعالى انما المشركون نجس وقد ثبت كون الذمي ايض مشركا لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت
النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون وقد مر ذلك فيدخل تحت الاية وفيه تامل لانه غير معلوم كون النجس بمعنى النجس الشرعي ودلالة الاية على شرك
مطلق الذمي ايض غير معلوم ولكن الظاهر منها النجاسة الشرعية فيحمل عليها فان المتبادر النجس الشرعي ويؤيده ما قال في القاموس النجس بالفتح والكسر والتحريك ضد الطاهر
لا وجوب الاجتناب كما يجتنب عن النجاسة كما قاله القاضي وغيره او نجاسة باطنهم او لانهم لا يطهرون ولا يجتنبون النجاسة عليهم النجاسة فهم انجاس لذلك فالغالب
خلافه فالظاهر ولا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة نعم يبعد اثبات شرك جميع الكفار ويمكن ذلك في بعضهم مثل ما ذكر في الاية مع التامل فاثبات نجاسة مطلق
الكافر حتى المرتد بمثله مشكل وما ثبت فيما تقدم خبر صحيح صريح في ذلك وهذه الاخبار ايض كذلك اذ الاولى لعل ان كانت صحيحة لا حسنة بناء على ان طريق الشيخ الى
الحسن بن محبوب صحيح كما يظهر من الفهرست لا يخلو عن شيء اذ نهى اولا عن الاكل في انيتهم ثم نهى عن الانية التي يشرب فيها الخمر وذلك لا يدل على النجاسة ويحرم ما
باشروه لاحتمال تحريم الفعل تعبدا او لفسقهم على ان النهي عن الاكل في الانية مطلقا غير منطبق على قوانينهم لاحتمال عدم مباشرتهم بالرطوبة ولهذا صرح بجواز
مباشرة انيتهم مع عدم العلم بمباشرتهم مع الرطوبة وان كانت عتيقة وهي مع غيرها تحتمل الكراهة التي صرح بها في بعض الاخبار المعارضة لها كما ستسمع
والاحتمال في الثانية اقرب لمقارنته بالرقود معهم في فراش واحد ومصافحتهم التي لا تستلزم النجاسة والثالثة ضعيفة وفيها ما تقدم واما الاخبار الدالة على عدم
النجاسة فهي كثيرة والطهر دلالة مو ...ومنها مثل صحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله عم ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تاكله ثم سكت هنيئة ثم قال
لا تاكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تاكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في انيتهم الخمر ولحم الخنزير فهذه صريحة في الكراهة لاحتمال المباشرة بالخمر — تنزيهاء
والخنزير ففيها دلالة على توجيه تلك الاخبار من وجهين الكراهة والحمل على الاستعمال في الخمر كما في الاولى وفي غيرها ايض مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عم قال
سالته عن انية اهل الارض فقال لا تاكلوا في انيتهم اذا كانوا ياكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير وصحيحة العيص بن القسم قال سالت ابا عبد الله عم عن مواكلة اليهودي
والنصراني فقال لا باس اذا كان من طعامك وسالته عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا باس وحسنة الكاهلي قال سال رجل ابا عبد الله عم وانا عنده عن قوم
مسلمين حضرهم رجل مجوسي ايدعونه الى طعامهم فقال اما انا فلا ادعوه ولا اواكله فاني لاكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم وفي خبر زكريا بن ابرهيم قال
كنت نصرانيا فاسلمت فقلت لابي عبد الله عم ان اهل بيتي على دين النصرانية فاكون معهم في بيت واحد واكل في انيتهم فقال عم ايأكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا باس ولا — قال لا
يضر الجهل بحال ذكريا ولا شك ان هذه الاخبار ادل واكثر ولكن مضمون الاول مشهور بل كاد ان يكون اجماعيا ولهذا يقولون ان اخبار الطهارة شاذة كما قال في يع
الا ان الحكم ايض مجرد قولهم مع دلالة هذه الاخبار والاصل والعمومات وحصر المحرمات مشكل جدا وان امكن حمل هذه على التقية كما تشعر به رواية الكاهلي الله يعلم
يفتح حتى نفهم ويمكن حملها على المواكلة من غير المباشرة بالرطوبة مثل ان ياكل من طعام يابس لا تتعدى النجاسة ان وقعت على جانب الى الجانب الاخر وبالجملة ليس
شيء من الاول صريحا في نجاسة الكفار ولا الثواني في طهارتهم بل هي ظاهرة فيها وصريحة في جواز المواكلة وهي اعم من الطهارة فلو ثبت نجاستهم كما هو المشهور بالاجماع
المنقول في المخ عن ابن ادريس والسيد فلا منافي له ويمكن الجمع بينه وبين الاخبار وهو ظاهر كما مر فيشكل القول بالطهارة فلو ثبت نجاستهم نعم يمكن القول بجواز
المواكلة لهذه الاخبار كما نقل في المختلف عن الشيخ في يه قال في النهاية يكره ان يدعو الانسان احدا من الكفار على طعامه فياكل معه فاذا دعاه فليامره بغسل
يديه ثم ياكل معه واستدل له بصحيحة عيص بن القسم المتقدمة ثم قال والجواب الحمل على ما اذا كان الطعام مما لا ينفعل بالملاقاة كالفواكه اليابسة والثمار كذلك
والحبوب لما رواه سماعة انه سال الصادق عم عن طعام اهل الكتاب ما يحل منه قال الحبوب والاستدلال بالاخبار الصحيحة الدالة على ان طعام اهل الكتاب الذي يحل
هو الحبوب فان المراد بالاية اولى وهي كثيرة والنفي بالاشارة اليها برواية سماعة ويمكن كون مقصود الشيخ ايض مجرد المواكلة لا المباشرة بالرطوبة والمواكلة ح ولعل
غسل يديه للنظافة ولهذا فرض النزاع في المواكلة فقط فان قال شيخنا المفيد لا يجوز مواكلة المجوس وقال ابن البراج لا يجوز الاكل والشرب مع الكفار وقال ابن ادريس وقول
شيخنا في النهاية رواية شاذة اوردها ايرادا لا اعتقادا ولا يلتفت اليها ولا يعرج عليها لانها مخالفة لاصول المذهب لانا قد بينا ان سؤر الكفار نجس بغير
خلاف وبينا ان المايع ينجس بمباشرته وايضا الاجماع واقع على ذلك قال السيد المرتضى في انتصاره ومما انفردت به الامامية ان كل طعام عالجه الكفار من اليهود
والنصارى وغيرهم ممن ثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز اكله ولا الانتفاع به وخالف باقي الفقهاء في ذلك والمعتمد ما اختاره ابن ادريس لنا انهم
انجاس فينفعل ما باشروه برطوبة من الاطعمة والحاصل انه ان كان النزاع معه في نجاستهم والشيخ يجوز طهارتهم والمواكلة والمباشرة معهم بالرطوبة فيما يشترط
معه الطهارة فقول الشيخ لا يخلو عن قوة لعدم ثبوت نجاسة مطلق الكفار حتى الكتابيين مطلقا والمرتد الا ان يدعي الاجماع والشيخ وراء المنع فالاستدلال عليه
بالنجاسة مصادرة وان كان بعد الاتفاق على النجاسة في مجرد المواكلة من غير المباشرة بالرطوبة فلا ينبغي النزاع معه فان دليله يفيد ذلك ولا منافي له في ذلك
في المذهب من الاجماع والاخبار وهو ظاهر بل ينبغي القول به اذ يمكن الجمع بين الادلة بالجواز في اليابس وغيره مما لا يستلزم المباشرة بالرطوبة والمنع في غيره ذلك مما
يستلزم المباشرة بالرطوبة وهو ظاهر لا خفاء فيه الا اذا قيل بعدم الجواز من حيث وجوب الاجتناب عن الفساق وعدم مباشرتهم ولكن ذلك امر اخر لا اختصاص
له بالكفار وكل الفساق كذلك قوله والطين الخ من المحرمات الجامدة الطين والظاهر انه لا خلاف في تحريمه ومستنده اخبار كثيرة بعضها دالة على انه من البدن
مثل صحيحة ابرهيم بن مهزم الثقة عن ابي عبد الله عم ان عليا عم قال من انهمك في الطين فقد شرك في دم نفسه ورواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله عم قال ان الله
عز وجل خلق ادم من الطين فحرم اكل الطين على ذريته كانها صحيحة اذ ليس فيها من يمكن فيه شيء الا الحسن بن علي لعله الوشاء فتامل ورواية سعد بن سعد قال سالته

وسموم القاتل قليلها وكثيرها وما لا يقتل قليله يجوز تناول ما لا يضر منه ويحرم من الذبيحة الطحال والقضيب والفرج والفرث
والدم والانثيان والمثانة والمرارة والمشيمة وقيل والنخاع والعلباء والغدد وذات الاشاجع وخرزة الدماغ والحدق ويكره
الكلا واذنا القلب والعروق متن

اما الحسن عن الطين فقال اكل الطين حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير الا طين الحاير فان فيه شفاء من كل داء وامنا من كل خوف وهذه تدل على استثناء طين حاير الحسين ع ومثل رواية ابي يحيى الواسطي عن رجل قال قال ابو عبد الله ع الطين حرام كله كلحم الخنزير ومن اكله ثم مات فيه لم اصل عليه الا طين القبر فان فيه شفاء من كل داء ومن اكله لشهوة لم يكن له فيه شفاء والظاهر انه لا خلاف في تحريم المستثنى منه وتحليل المستثنى انما الكلام في تحقيقهما اما المستثنى منه فظاهر اللفظ عرفا ولغة انه تراب مخلوط بالماء قال في القاموس الطين معروف والطينة قطعة منه وتطين تلطخ به ويؤيده صحيحة معمر بن خلاد عن ابي الحسن ع قال قلت لما يروي الناس في الطين وكراهيته قال انما ذاك المبلول وذاك المدر وهذه تدل على انه بعد اليبوسة ايضا حرام ولا يشترط بقاء الرطوبة ولكن لا بد ان يكون ممتزجا ولا بد فلا يحرم غير ذلك للاصل والعمومات وحصر المحرمات والمشهور بين المتفقهة انه يحرم التراب والارض كلها حتى الرمل والاحجار قال في شرح الشرايع المراد به ما يشمل التراب والمدر لما فيه من الاضرار بالبدن والضرر به القاعدة واضح ولعل وجه المشهور انه اذا كان الطين حراما وليس فيه الا الماء والتراب ومعلوم عدم تحريم الماء ولا معنى لتحريم شيء بسبب انضمام شيء محلل فلو لم يكن التراب حراما لم يكن الطين كذلك وانما التراب جزء الارض فتكون هي كلها حراما فيه تامل واضح فتأمل ولا تترك الاحتياط واما المستثنى فالمشهور انه تربة الحسين ع فكل ما يصدق عليه التربة يكون مباحا ومستثنى وفي بعض الروايات طين قبر الحسين ع فالظاهر ان الذي يؤخذ من القبر الشريف حلال ولما كان الظاهر عدم امكان ذلك دائما فيمكن دخول ما قرب منه وحواليه فيه ايضا ويؤيده ما ورد في بعض الاخبار وطين الحاير وفي بعضه عن ابي عبد الله ع قال يؤخذ طين قبر الحسين ع من عند القبر على سبعين ذراعا وفي بعضه عنه ع قال التربة من قبر الحسين بن علي عليهما السلام عشرة اميال والاخبار في جواز اكلها للاستشفاء كثيرة والاصحاب مطبقون عليه وهل يشترط اخذه بالدعاء وقراءة انا انزلناه كما في بعض الروايات في كتب المزار بل مع شرائط اخرى حتى ورد انه قال لشخص اذا اكلت فما شفيت فقال له ع افعل كذا وكذا وورد ايضا ان له غسلا وصلوة خاصة ولاخذه على وجه خاص وربطه وختمه بخاتم يكون نقشه كذا ويكون اخذه مقدارا خاصا ويحتمل ان يكون ذلك لزيادة الشفاء وسرعته وبقيته لا مطلقا فيكون مطلقا حلالا كما هو المشهور وفي كتب الفقه مسطور ولا بد ان يكون بقصد الشفاء والا فيحرم ولم يحصل له الشفاء كما مر في رواية ابي يحيى ويدل عليه غيرها ايضا ولا بد ان يكون قليلا لا يتجاوز قدر الحمصة كما وردت به الرواية عن احدهما عليهما السلام قال ان الله تعالى خلق آدم من الطين فحرم الطين على ولده قال قلت فما تقول في طين قبر الحسين بن علي ع قال يحرم على الناس اكل لحومهم ويحل لهم اكل لحومنا ولكن اليسير منه مثل الحمصة وتدل عليه العلة ايضا وقد نقل اكله يوم عاشورا بعد العصر وكذا الاكل بها يوم العيد ولم يثبت صحته فلا يؤكل الا للشفاء ولكن ينبغي اخذه بالدعاء والشرائط والدعاء عند الاكل ايضا للروايات بذلك فتأمل وهل يستثنى من غيرها مثل الطين الارمني والطين المختوم للشفاء فانهما ذكرا في الطب علاجا لبعض الامراض مثل الاسهال وهو مبني على تجويز الشفاء بالمحرم على تقدير تحريمهما ويجيء ذلك

قوله والسموم القاتل الخ من المحرمات الجامدة السموم القاتل قليلها وكثيرها وكل ما هو القاتل فهو حرام سواء كان قليلا او كثيرا وما لم يكن قاتلا الا كثيره فلا يحرم الا هو كالترياق فان قليله ليس بقاتل والا كثيره قاتل فقيد القاتل بشرط العمد والعلم يكون حراما بل الاكل يكون قتلا للنفس فيدخل تحت القاتل المؤمن ان كان نعوذ بالله منه نعم ما لا يقتل قليله ولكن يؤدي الى الضرر الكثير من المرض وغيره يمكن تحريم قليله ايضا حتى يصير عادة ويؤول تركه الى الضرر فيجب فتأمل واليه اشار بقوله وما لا يقتل قليله يجوز تناول ما لا يضر منه فافهم قوله ويحرم الخ في تحريم الاشياء المخصوصة من الذبيحة والمحللة خلاف قيل اربعة وانه لا خلاف في تحريمها وهي الدم والطحال والقضيب والانثيان قال في الشرح ونقل عن الصدوق في عشرة لا يؤكل الفرث والدم والنخاع والطحال والغدد والقضيب والانثيان والرحم والحياء والاوداج وقال وروي العروق وفي حديث آخر مكان الحياء الجلد قال في الشرح قلت قال اهل اللغة الحياء بالمد رحم الناقة وجمعه احيية ولعل الصدوق اراد به ظاهر الفرج والرحم باطنه ثم كلامه ليس نصا على التحريم لعل وجهه انه ما ذكر الفرج مع تحريمه والحياء بمعنى رحم الناقة ليس بحرام عنده وان الصدوق يذكر كثيرا من المكروهات بلفظ النهي والنهي ونقل عن المفيد وسلار لا يؤكل الطحال والقضيب والانثيان ولم يذكرا غيرها والظاهر ان ترك الدم للظهور فكانه ليس بجزء من الذبيحة ثم قال وقال المرتضى انفرد الامامية بتحريم اكل الطحال والقضيب والخصيتين والرحم والمثانة ووافقه في الخلاف وزاد الغدد والعلباء والخرزة ولم يتعرض لغيرها وقال ابو الصلاح ويتعلق يحرم سبعة الدم والطحال والقضيب والانثيان والغدد والمشيمة والمثانة وقال الشيخ في النهاية وتبعه ابن البراج وابن حمزة وابن ادريس يحرم اربعة عشر الدم والفرث والطحال والمرارة والمشيمة والفرج ظاهره وباطنه والقضيب والنخاع والانثيان والعلباء والغدد وذات الاشاجع والحدق والخرزة ونقص ابن البراج الدم لظهور تحريمه ونقص الفرات وزاد ابن ادريس المثانة فالمحرمات خمسة عشر وهو مختار المصنف هنا ونقله اكثر علمائنا في التحرير ونقل عن ابن الجنيد انه قال يكره من الشاة اكل الطحال والمثانة والغدد والنخاع والرحم والقضيب والانثيين ثم قال الكراهة قد تطلق على التحريم قال ونقل في المختلف عن ابي الصلاح كراهة النخاع والعروق والمرارة وحبة الحدقة والخرزة ولم يذكر عنه التحريم فلعله لم يقف على حال التصنيف ويليه بيان الاجماع والاتفاق على تحريم الاربعة المذكورة الدم والطحال والقضيب والانثيان والظاهر لا زايد على الخمسة عشر فظاهر المتن تحريم التسعة المذكورة والتردد في الستة الباقية ولما الدليل فالظاهر ان ابن ادريس ومن يقول بتحريم الكل يستدل على تحريم الكل بالخباثة الدالة على التحريم بالاية اذ ما يجد تحريم الكل في الخبر ومعلوم عدم الاجماع وفي صدق الخباثة على الكل تامل فالاصل والعمومات وحصر المحرمات في الاية والاخبار الكثيرة المتقدمة كما مر دليل العدم ويدل على تحريم العشرة ما رواه في الفقيه مرسلا قال الصادق ع في الشاة عشرة اشياء لا يؤكل الفرث والدم والنخاع والطحال والغدد والقضيب والانثيين والرحم والحياء والاوداج وقال ع عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض ثم قال وقد ذكرت ذلك مسندا في كتاب الخصال في باب العشرات ورايت في الخصال بعد قوله والاوداج او قال العروق ولكن فيها ايضا تغيير لسندها لعله حذف الناسخ منها ايضا كما حذف فلك ثبوت الكل الا الاجمال فانه يوجد مسندا وغير مسند اول هذه الرواية هو الذي نسبه الى الصدوق وقد عرفت انه غير صريح في التحريم وفيها دلالة على طهارة اللبن ايضا وروي ايضا عن ابن ابي عمير في الكافي والتهذيب ايضا عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال لا يؤكل من الشاة عشرة اشياء الفرث والدم والطحال والنخاع والعلباء والغدد والقضيب والانثيين والحياء والمرارة هذه العشرة موافقة لما في الخصال الا ان فيها العلباء بدل الرحم والفرج وذكر المرارة بدل الاوداج وهذا اظهر فان المرارة والعلباء اقرب الى الحرام من الرحم

نسخة والانثيان

ولا يحرم اللحم المشوي مع الطحال ان كان فوقه او لم يكن الطحال مثقوبا والبيض تابع فان اشتبه بيض السمك اكل الخشن وان اشتبه بيض الطير اكل ما اختلف طرفاه دون ما اتفق

متن

والاوداج الا ان يفسر الرحم بالفرج كما نقلنا عن الشرح وفي الطريق مع الارسال سهل بن زياد ويدل على تحريم سبعة اشياء رواية ابي يحيى الواسطي رفعه قال امير المؤمنين عم بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة اشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان الفؤاد والطحال والنخاع والخصى والقضيب للخبر وعد فيه اذان القلب من المنهي وما نعلم القائل به بل قيل انه مكروه فكان لوجه لعدم الصحة حمل على الكراهة بالنسبة اليهما وان كان بالنسبة الى غيرها للتحريم فتأمل وروى ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عم قال حرم من الشاة سبعة اشياء الدم والخصيتان والقضيب والمثانة والغدد والطحال والمرارة لكنها ضعيفة واو في رواية اسمعيل بن مرار عنهم عليهم السلام قال لا يؤكل مما يكون في الابل والبقر والغنم وغير ذلك مما لحمه حلال الفرج بما فيه ظاهره وباطنه والقضيب والبيضتان والمشيمة وهي موضع الولد والطحال لانه دم والغدد مع العروق والمخ الذي يكون في الصلب والمرارة والحدق والخرزة التي تكون في الدماغ والدم هذه ايضا تدل على العشرة بل الزيادة مع المخالفة لما سبق وفي رواية مسمع عن ابي عبد الله عم قال قال امير المؤمنين عم اذا اشترى احدكم اللحم فليخرج منه الغدد فانه يحرك عرق الجذام وفي مرسلة عن بعض اصحابنا انه كره الكليتين وقال انهما مجمع البول كانه لعدم الصحة والقائل حملت على الكراهة كما قلناه في اذان القلب كما صرح به المصنف هنا وغيره وهذه ما رايت من الاخبار في هذا الباب والظاهر ان لا نزاع في تحريم الاربعة المذكورة للاجماع المنقول والنص المجبور وضعفه به ولا ينافي ذلك عدم الحكم بتحريم جميع ما اشتمل عليه فتأمل وفي الباقي اشكال من احتمال الخباثة والروايات ولكن يحمل والعمومات وحصر المحرمات مثل احلت لكم بهيمة الانعام فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وغير ذلك وعدم ظهور الخباثة وضعف الروايات يدل على الاباحة كما يظهر انه مذهب بعض العلماء مثل الشيخ المفيد والسلار على ما تقدم فتأمل واستدل في المختلف على مذهب النهاية بالاستخباث وبرواية ابن ابي عمير واسمعيل بن مرار وورد الروايتين بالضعف واختار في المتن من تحريم التسعة وقال بكراهة ما سواه من المذكورات وانت تعلم ان الخباثة غير ظاهرة في كل ما هو مذكور في النهاية وفي كل ما اختاره ايضا ولو كانت ظاهرة لما اختلف فيه فتأمل وايضا الروايتين غير موافقتين لكلام النهاية اذ ليس فيها الاشاجع فيهما والحياء موجود في الاولى والعروق في الثانية مع عدمهما فيه والمسئلة مشكلة والاجتناب عن الكل احوط فلا يترك ان امكن ثم ان الظاهر عدم الفرق في هذه الاشياء بين الذبائح المحللة التي يوجد فيها ذلك حتى العصفور فان الظاهر هو العموم على تقدير التحريم فلا فرق ثم تفسير هذه الالفاظ التي قيل بتحريمها معناها قال في الشرح فالفرث قال الجوهري هو السرجين ما دام في الكرش وجمعه فروث وقال بعض المفسرين هو الاشياء المنهضمة بعض الانهضام في الكرش وهما قريبان والمثانة بفتح الميم موضع البول والمشيمة موضع الولد الذي يخرج معه والجمع مشايم مثل معايش والنخاع وهو عرق مستبطن الفقار وهو اقصى حد الذبح والعلباوان تثنيان وهما عصبتان عريضتان صفراوان ممدودتان من الرقبة على الظهر الى الذنب والاشاجع قال الجوهري هو اصول الاصابع التي تتصل بعصب ظاهر الكف الواحد اشجع بفتح الهمزة وذات الاشاجع كانه الى مجمع تلك الاصول ويقال اشارة ايضا ذوات الاشاجع وخرزة الدماغ قال الفقهاء انها حبة في وسط الدماغ بقدر الحمصة الى الغبرة ما هي تخالف لون الدماغ اعني المخ الذي في الجمجمة والحدق وجمع حدقة وهو سواد العين الاعظم لعلك علمت وجه كراهة اذان القلب والكلا والعروق مما تقدم من الاخبار وقد عرفت ان المشيمة فسرت في الحديث بموضع الولد وقال في القاموس هي محل الولد ولعله مقصود الشارح والظاهر انه المراد بالرحم في بعض الروايات وان الاشاجع وذات الاشاجع واحد وانها لا توجد بالمعنى الذي ذكر في كل البهائم المحللة الا ان يقال هي اصول الاصابع والظلف وغيره فيوجد في الغنم والابل والبقر ويمكن وجودها بالمعنى الاول في الطيور ويشكل تميزها فتأمل والاصل الحل حتى تعلم انه حرام وقد يكون ذلك في الكل فتأمل واعلم ان مختار المتن من تحريم التسعة غير بعيد للخباثة ويكون التسعة الباقية حلالا او مكروها لعدم الخباثة وصحة الرواية قوله ولا يحرم الخ وجه عدم تحريم اللحم المشوي مع الطحال ان كان اللحم فوقه او كان تحته ولم يكن الطحال مثقوبا ومنقوبا هو الاصل والاستصحاب وساير الادلة مع عدم العلم بامتزاجه بالمحرم من اجزاء الطحال وبه رواية ايضا ومفهوم المتن يدل على تحريمه مع انتفاء الامرين وتدل عليه الرواية قال في الفقيه قال الصادق عم اذا كان اللحم مع الطحال في سفود اكل اللحم اذا كان فوق الطحال فان كان اسفل من الطحال لم يؤكل ويؤكل جوذابه لان الطحال في حجاب لا ينزل منه شيء الا ان يثقب فان ثقب سال منه ولم يؤكل ما تحته من الجوذاب فان جعلت سمكة يجوز اكلها مع جري او غيرها مما لا يجوز اكله في سفود اكلت التي لها فلوس اذا كانت في السفود فوق الجري وفوق اللاتي لا تؤكل فان كانت اسفل من الجري لم تؤكل وهي مرسلة فيه وقريب منها رواية ضعيفة في التهذيب والكافي ايضا وزيد سئل عن الطحال ايحل اكله قال لا تاكله فهو دم وزيد ايضا قوله ويحتمل خبره هو الجوذاب في بينهما مغايرة ولكنها ليست بمعتبرة وروى ايضا عمار عن ابي عبد الله عم وقد سئل عن الجري يكون في السفود مع السمك قال لا يؤكل ما كان فوق الجري ويرمى ما سال عليه الجري قال في الجري قال في الدروس بعد ذكر الرواية وعليها ابنا بابويه وطرد الحكم في مجامعة ما يحل اكله لما يحرم قال الفاضل لم يعتبر علماؤنا والجري طاهر والرواية ضعيفة السند وانت تعلم انه ينفصل من الجري اجزاء فيحرم وان كان طاهرا ويشكل حال الطحال ايضا فتأمل ففي الكل تامل ينبغي الحل ما لم يعلم اختلاط الحرام فيحرم مطلقا لعل ما ذكر في الرواية تنبيه عليه قوله والبيض تابع الخ بيان ما يحل من البيض وما يحرم ذلك فقال انه تابع للحيوان في الحل والحرمة والكراهة من الحلال الطلق كالحمام حلال ومن المكروه كالفاختة مكروه ومن الحرام كالبازي حرام لعل دليله انه كالجزء والحاصل منه فيكون تابعا له فتأمل وتدل عليه ايضا رواية ابن فضال عن بعض اصحابنا عن ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عم ان الدجاجة تكون في المنزل وليس معها الديكة تعتلف من الكناسة وغيره وتبيض بلا ان تركبها الديكة فما تقول في اكل ذلك البيض قال ان البيض اذا كان مما يؤكل لحمه فلا باس باكله فهو حلال ولا يضر ضعف السند فتأمل فان اشتبه المحلل بالمحرم مثل بيض السمك الحلال المفلس بغيره يحل الخشن منه فيؤكل دون اللين ولعله تدل عليه التجربة والرواية كانهم رحمهم الله جربوا حتى حكموا بذلك فان افاد ذلك العلم او الظن المعتبر والا فلا ينبغي اكله وان دل على الحل الاصل العموم وخبر تغليب الحلال ويدل على تغليب الحرام ايضا خبر وقد تقدما ويمكن الجمع بالاباحة والكراهة او التقية ان كانت او بالحصر وغيره كما ذكروه فتأمل ونقل في الدروس عن ابن ادريس والمصنف حل ما في جوف السمك مطلقا للاصل وحل الصحناء بكسر الصاد والمد كانهما نظرا الى ما قلناه ولكن الظاهر انه خرج من الحرام فيكون مثله ولا شك انه لا احوط ويدل على التمييز بين البيض المحرم المحلل من الطيور باستواء الطرفين والاختلاف كانه التجربة ايضا مع الاخبار ومثل ما في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم وسأله عن بيض طير الماء فقال ما كان منه مثل بيض الدجاج يعني على هيئته فكل ورواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال اذا دخلت اجمة فوجدت بيضا فلا تاكل منه الا ما اختلف طرفاه وهي صحيحة في التهذيب ورواية زرارة قلت لابي جعفر عم البيض

كتاب الاطعمة والاشربة

وما اغتذى الحيوان بعذرة الانسان خاصة محرم حتى يستبرئ بان يطعم علفا طاهرا فالناقة باربعين يوما
والبقرة بعشرين والشاة بعشرة والبطة وشبهها بخمسة والدجاجة وشبهها بثلثة ايام والسمكة بيوم وليلة
وما عداها بما يزيل حكم الجلل عنه

في الاجام قال ما استوى طرفاه فلا تأكله وما اختلف طرفاه فكل منها على الروايات في التهذيب والكافي والفقيه فان كان ابن الزبان او الرباب كما هو الظاهر فهي حسنة و قد تقدمت وفي حديث عن ابي عبد الله عليه السلام فقال ان فيه علما لا يخفى انظر كل بيضة تعرف راسها من اسفلها فكل وما سوى ذلك فدعه وفي اخرى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل من البيض ما لم يستو راساه فلا ما كان من طير الماء مثل بيض الدجاج وعلى خلقته احد راسيه مفطح والا فلا تاكل وفي اخرى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام قال كل منه ما اختلف طرفاه فتامل **قوله** اذا اغتذى الحيوان الخ اعلم انه قد يعرض التحريم للحيوان المحلل من وجوه الاول الجلل وفيه بحثان الاول فيما يحصل به الجلل وفيه ابحاث الاول المشهور انه انما يحصل باكل عذرة الانسان فقط ونقل عن ابي الصلاح الحاق غيرها من النجاسات بها وهو قياس لا نقول به الثاني في مدة حصوله وهي المدة التي يقال فالاكل فيها انه جلال ولكنها غير منضبطة شرعا ولا لغة ولا عرفا وفي بعض الروايات ما يدل على انه لا بد من كون غذائها ذلك ولم يكن له غذاء غيرها لا بد من الاتصال فلو خلطت لم يحرم ولم يصر جلالة وهي مرسلة موسى بن اكيل عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام في شاة شربت بولا ثم ذبحت فقال يغسل ما في جوفها ثم لا باس به وكذلك اذا اعتلفت العذرة ما لم تكن جلالة والجلالة التي يكون ذلك غذاؤها فيها دلالة على وجوب غسل الجوف لانه نجس فيفهم منها تنجيس البواطن وهو خلاف المشهور الا ان تحمل بانها لا تنجس بنجاستها الا انها لا تنجس بالنجاسة الخارجية وهو بعيد وخلاف ظاهر كلامهم فتامل ويمكن حملها على الاستحباب في ذلك لضعفها ومرسلة علي بن اسباط عمن روى في الجلالات لا باس باكلهن اذا كن يخلطن وفي صحيحة هشام ايضا اشارة اليه نعم قد فهم انه لا بد من كونها غذاءها ولو عدم الفصل بغيرها ولكن ما علم مقدار تلك المدة فيمكن الحوالة الى العرف وصدق ان تلك غذاؤها فيمكن تحققها بيوم وليلة وبالغذاء الذي يشتد به عظم وينبت لحم كما قيل في الرضاع ولكن معرفته هنا مشكل ولا شك في ظهورها بعد مدة كثيرة ونقل عن بعض اخر ظهور النتن وظهور ريح تلك العذرة من لحمه والظاهر انه لا شك في حصولها ح واما قبل فغير معلوم ونقل عن الخلاف والمبسوط انها التي يكون اكثر غذائها العذرة فلم يعتبر المحض وعدم اشتراط عدم الفصل مع انه مما يفهم مما تقدم ذلك ونقل عن المحقق ان هذا التفسير جيد على القول بالكراهة لا التحريم وقويه ان مذهب المبسوط هو الكراهة وانه قال مذهبنا فيشعر بعدم الخلاف عنده ثم قال لا يبعد اختصاص الكراهة المذكورة في المبسوط بما هو غالب علفه ذلك لا الدائم وكذا احمل كلام ابن الجنيد فلا يتحقق الخلاف في تحريم لحم الجلال الذي يكون علفه ذلك فقط اذ ما نقل الكراهة الا عنهما فتامل والمشهور هو التحريم ودليله اخبار كثيرة منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تاكلوا لحوم الجلالة وهي التي تاكل العذرة فان اصابك من عرقها فاغسله وفيها دلالة على نجاسة عرق الجلالة وحسنة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وهما مع غيرهما من الاخبار من طرق العامة والخاصة كما ستسمع في بحث الاستبراء ظاهر في التحريم مع صحة السند وعدم المعارض والشهرة والمناسبة العقلية مع التاويل المذكور لكلام القائل بالكراهة نعم فيهما الامر بالغسل من عرقهما وهو يدل على نجاسة عرقهما وهو خلاف المشهور فان كان لهما معارض فمانع عن ذلك يحمل الامر فيهما على الاستحباب والا فعلى الوجوب الظاهر وذلك غير مانع من دلالة اولهما على تحريم لحمها ولبنها فلا مانع من القول بالتحريم فيقول شرح الشرائع بعد نقل الرواية عن العامة ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن اكل لحم الجلالة وعن شرب البانها حتى تحبس وروايته هشام عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام الناقة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها الحديث وغيرهما من الاخبار الدالة على النهي الاول عامي والثاني غايته ان يكون من الحسان والباقي ضعيفة محل التامل اذ قد عرفت الصحيح والحسن ومما رايت ما ذكره من الحسن في الاصول بل التي ذكرها رواية مسمع وهي ضعيفة كما رايت في الكافي وهو عرف ثم قال الاشهر الاول ولو قيل بالتفصيل كما قال المصنف رحمه الله بانه ان كانت العذرة غذاء محضا فالتحريم وان كان غالبا فالكراهة كان وجها وانت تعلم انه قد علم ما قلناه لا على ما ذكره حيث لا دليل عنده على التحريم بل لا يبعد الكراهة فيما اكل العذرة مساويا بل انقص ايضا خصوصا اذا كانت تغتذى بها ولكذا بساير النجاسات للاعتبار ومفهوم هذه الاخبار الدالة على التحريم يحتمل القياس فتامل الثالث لا فرق بين ساير الحيوانات في ذلك وان كان المذكور في بعض الادلة الشاة او الناقة لعدم الفرق وللعموم الظاهر في صحيحة هشام المتقدمة الرابع على تقدير تحريم لحمها هل هي نجسة ام طاهرة المشهور الاخير فهي كساير المحرمات الطاهرة مثل السباع بل ما نعرف القائل بها نعم قيل بنجاسة عرقها والروايتان المتقدمتان دلتا على وجوب غسل عرقها فيحتمل التعبد والنجاسة وعلى تقدير نجاسة عرقها كما هو قول الشيخ لا يدل على نجاسة الحيوان فيكون نجس العين مثل الكلب والخنزير وهو ظاهر وهو موافق للادلة ويمكن حمل الامر على الاستحباب كما مر فانه يرد لذلك كثيرا و الشهرة والاصل يؤيده وكذا ما دل على حصر النجاسات وبعد التعبد من دون النجاسة وبالجملة الظاهر تحريم لحمها ولبنها وساير ما يتولد منها وجواز الانتفاع بها حتى يعلم المزيل المحلل من الاستبراء وغيره وهو ظاهر الخامس هل يقع عليها الذكاة كما في بعض المحرمات الظاهر ذلك للاستصحاب ولما مر في بعض الحيوانات البحث الثاني في الاستبراء المحلل لما حرم والظاهر لا خلاف بينهم في كون التحريم مما يمكن زواله بالاستبراء الا انه وقع الخلاف في مدته واختلفت الروايات فننقل الروايات فننظر فيما يستفاد منها ونعمل به وهي رواية السكوني عن ابي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلثة ايام والبطة الجلالة خمسة ايام والشاة الجلالة عشرة ايام والبقرة الجلالة عشرين يوما والناقة اربعين يوما ورواية موسى بن اكيل وقد تقدمت ورواية يعقوب بن يزيد رفعه قال قال ابو عبد الله عليه السلام الابل الجلالة اذا اردت نحرها تحبس البعير اربعين يوما والبقرة ثلثين يوما والشاة عشرة ايام ومرسلة علي بن اسباط وقد تقدمت ورواية يونس عن الرضا عليه السلام في السمك الجلال انه سأله عنه فقال تنتظر به يوما وليلة وقال السياري ان هذا لا يكون الا بالبصرة وقال في الدجاج يحبس ثلثة ايام والبطة سبعة ايام والشاة اربعة عشر يوما والبقرة ثلثين يوما والابل اربعين يوما ثم يذبح ورواية بسام الصيرفي عن ابي جعفر عليه السلام في الابل الجلالة قال لا يؤكل لحمها ولا يركب اربعين يوما ورواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه الناقة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغذى اربعين يوما والبقرة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغذى ثلثين يوما والشاة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغذى عشرة ايام والبطة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تربى خمسة ايام والدجاجة ثلثة ايام وهذه تدل على التحريم مع الجلل والحل بعده بالاستبراء والظاهر لا ريب في الحل بعد الاستبراء وعدم التحريم الابدي ولكن اختلف في المدة وليس في تعيين تلك المدة نص معتبر كما رايت فالحوالة الى زوال الجلل الموجب عرفا مناسب ولا شك في الزوال بتطييب اللحم

تغتذى بها

تغتذى

ودوفاه

ولو شرب شيء من الانعام لبن خنزيرة ولم يشتد كره ويستبرئ استحبابا بسبعة ايام وان اشتد حرم لحمه ولحم نسله ولو شرب خمرا غسل لحمه ولا كل ما في جوفه ولو شرب بولا غسل ما في بطنه واكل ويحرم موطوء الانسان ونسله ويقرع لو اشتبه حتى لا يبقى الا واحدة متن

وزوال الحكم اذا كان السبب هو النتن وفيما لا تقدير له بزواله عرفا وفيما التقدير في الروايات ثم لكن يمكن ايضا العدم اعتبارها والاولى العمل بالاكثر فيما فيه اختلاف عددا وباكثر الاكثرين فيما التقدير ولو فرض الزوال قبل تلك المقدار والبقاء بعد الاستبراء بالمقدار الظاهر انه لا يحتاج الى الربط والحبس كما وقع في بعض العبارات والروايات فان الظاهر ان المراد حبسه ومنعه من العذرة وهو ظاهر مع انه لا شك ان موافقة الرواية احسن ثم ان الظاهر لا فرق في المقدر بين الذكر والانثى اذا كان الموجود لفظ الرواية احدهما اذ لا فرق بينهما على الظاهر في الجلل وزواله فالمقدر لاحدهما هو المقدر للاخر فلا يكون هو مما لا نص فيه حتى يكون الاتمام بزوال الاسم لا بالمقدر كما من بعضهم من يعود المحقق الثاني الشيخ علي وايضا ان الظاهر من بعض الروايات هو الحبس فقط من غير علف وهو غير بعيد فان الظاهر ان الجلل يزول بالمنع ايضا فتامل ويمكن حمله على الحبس عن العذرة والعلف بغيره كما ورد في بعض اخر ولا شك في اولوية العلف ايضا انه لا يشترط الطاهر في العلف كما يفهم من المتن وغيره للاصل وعدم الدليل ولان الغرض زوال الجلل وهو يحصل نعم انه قيل بحصول الجلل بغيرها من النجاسات فلا بد من كون العلف بغير ذلك ايضا واما التنجيس فالقول بحصول الجلل به غير معلوم فلو كان ذلك يكون كذلك وانه قد دلت على عدم الباس في اكل لحم وبيض دجاجة باكل العذرة صحيحة سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن اكل لحوم الدجاج في الدساكر وهم لا يمنعونها من شيء تمر على العذرة مخلا عنها واكل بيضهن فقال لا باس وهي لا تنافي ما دلت على التحريم اذ شرطه عدم الفضل ومحض العذرة وصيرورتها جلالة على ما علم تحققها في الدجاجة المسئول عنها بل الاصل والظاهر عدم ذلك بل لا تدل على اكلها العذرة ايضا اصلا وحملها الشيخ على ذلك بقرينة مرسلتي موسى وعلي المتقدمتين واحتمل ايضا حملها على تقدير حصول الجلل على ما بعد الاستبراء

**قوله** ولو شرب الخ هذا بيان ثاني ما يحرم لعارض وهو نعم من انعام المحللة يشرب لبن خنزيرة فان كان قليلا بحيث لا يشتد عظمه ولا ينبت لحمه كره لحمه ذلك الشارب ولبنه بل نسله ايضا على الاحتمال لاحتمال التاثير ويستبرئ بسبعة ايام استحبابا بان يعلف ما يشبه ابدا او يشرب من لبن الشاة وغيره في هذه الايام السبعة ومستند الكراهة الاخبار الاتية وان اشتد العظم ونبت اللحم حرم لحمه ونسله دليله مع ذكرهم من غير ظهور خلاف الروايات وان لم تكن صحيحة كانها منجبرة بذلك وبالاعتبار فتم وهي ما رواه ابو حمزة رفعه قال لا تاكل من لحم حمل رضع من لبن خنزيرة وموثقة حنان بن سدير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل وانا حاضر عن جدي رضع من خنزيرة حتى شب واشتد عظمه ثم استفحله رجل في غنم له فخرج له نسل ما تقول في نسله فقال اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربه واما ما لم تعرفه فهو بمنزلة الجبن فكل ولا تسال عنه ففيها اشارة الى ان لحمه ايضا يكون كذلك وكذا اللبن ان كانت انثى بالطريق الاولى وان الجبن لا يخلو عن شيء كانه لاحتمال اخذ الانفحة من الميتة وان كانت طاهرة وحلالا على ما قالوه وسيأتي وان يكون الاولى الاجتناب فتامل وقريب منها رواية بشر بن سلمة عن ابي الحسن عليه السلام في جدي رضع من خنزيرة ثم ضرب في الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما عرفت انه ضربه فلا تاكله وما لم تعرفه فكله وحملها الشيخ في التهذيب على انه رضع من الخنزيرة رضاعا تاما نبت عليه لحمه واشتد به عظمه قوية فاما اذا كان دفعة واحدة او دون ما نبت عليه اللحم واشتد العظم فلا باس باكل لحمه بعد استبرائه بما سنذكره ان شاء الله وقد صرح في الحد الاول في خبر سليمان بن بلال ثم ايده برواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين سئل عن حمل غذي بلبن خنزيرة فقال قيدوه واعلفوه الكسب والنوى والشعير والخبز ان كان استغنى عن اللبن وان لم يكن استغنى عن اللبن فيلقى على ضرع شاة سبعة ايام ثم يؤكل لحمه والظاهر ان المراد بالمذكورات مثلا وهي ظاهرة في اعم من المتنجس وغيره وان هذا التابيد للاستبراء فهو تدل على ان الاستبراء في مثله بسبعة ايام وانه لا بد من كل شيء فليس بمعلوم كفاية الحبس فقط مع عدم الاكل بعيد تحققه في ذلك المقدار من الزمان فتم ويدل ايضا على تحريم لحمه ورواية تدل على الاستبراء بسبعة مطلقا وكان المص حملها على عدم الاشتداد والاستحباب ويمكن حملها على الاعم ولكن يكون الاستبراء واجبا ويحرم مثله وهو خلاف ما تقرر مع عدم صحة السند ويمكن حمله على الاعم وجعل الاجتناب اولى له من ان يكون حراما او مكروها والاستبراء اعم من ان يكون واجبا او مستحبا كل ذلك بالعناية فتو المص ما ذكره هنا الاستبراء في صورة الكراهة والاستحباب فقط وما اعرف وجهه كانه اذا حرم لا يحل بالاستبراء لعدم الدليل ولكن لا دليل على التحريم ايضا فتامل وتدل على عدم الباس بلبن الاتان وانه مكروه صحيحة احمد بن محمد بن عيسى قال كتبت اليه جعلني الله فداك من كل سوء امراة ارضعت عناقا حتى فطمت وكبرت وضربها الفحل ثم وضعت ايجوز ان يؤكل لحمها ولبنها فكتب عليه السلام فعل مكروه ولا باس به فيها ان المكروه لا باس به وانه مع الكبر والشدة مكروه فبدونهما يجيء بالطريق الاولى ويحتمل الكراهة مطلقا والظاهر ان المراد لحمها ولحم نسلها فتم واما اذا شرب احد المحللات مثل الشاة خمرا فقال المص غسل لحمه واكل ولم يؤكل ما في بطنه لا قبل الغسل ولا بعده ويحتمل اختصاص الحكم بالشاة لورود النص فيها خاصة ودليله الذي رايت غير كلامهم هو رواية زيد الشحام الضعيفة بابي جميلة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في شاة شربت خمرا حتى سكرت ثم ذبحت على تلك الحال لا يؤكل ما في بطنها هذه مع ضعفها لا تدل على غسل اللحم ولا على تحريم ما في جوفها مطلقا بل اذا شربت حتى تسكرت وذبحت حال السكر فهي اخص من المدعى من وجه والاصل وما تقدم من القواعد يقتضي عدم ذلك ولكن لا ينبغي الخروج عن كلامهم مهما امكن ويدل على الغسل وحلية ما في البطن اذا شرب بولا ما تقدم في رواية موسى بن اكيل الضعيفة عن ابي جعفر عليه السلام في شاة شربت بولا ثم ذبحت فقال يغسل ما في جوفها ثم لا باس به وكذا اذا اعتلفت العذرة ما لم تكن جلالة وهي تدل على عدم غسل اللحم بل غسل ما في جوفها كانه لوصول البول والغائط فتدل على تنجيس الباطن ولكنها ضعيفة من وجوه ويحتمل محض التعبد لا التنجيس واختصاصا قاعدة عدم تنجيس الباطن بغيرها فتامل ولما كانتا ضعيفتين والاولى قاصرة عن المطلوب فلا يبعد القول بكراهة اللحم لو لم يكن اجماع ونقل عن ابن ادريس كراهة اللحم في الاول فتامل وقيل ان هذا انما يكون اذا ذبح في الحال بعد الشرب واما اذا تاخر بحيث صار ما شرب جزءا من بدنه فيطهر بالاستحالة ولا يحرم وفيه تامل اذ الحرام بالاستحالة لا يحل نعم ذكر ذلك في بعض النجاسات لا في الكل وكانه نظر الى ان النجاسة سبب التحريم واذا استحيل صار طاهرا وحلالا وهنا كذلك وذلك غير بعيد اذ لم يعمل الخبر بن فان ظاهرهما عام مثل كلامهم فالتخصيص محل التامل فتامل **قوله** ويحرم موطوء الانسان الخ هذا بيان ثالث ما يحرم لعارض وهو موطوء الانسان ادخال الحشفة في قبل حيوان محلل او دبره انزل ام لا ذكرا كان او انثى بالغا كان الفاعل ام لا حرا او عبدا جاهلا ام لا على الظاهر دليله بعد قولهم ذلك من غير ذكر خلاف صحيحة محمد بن عيسى عن الرجل انه سئل عن رجل نظر الى راع نزا على شاة قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها المراد

[illegible]

[illegible]

وتحرم المجثمة وهي الموضوعة غرضا والمصبورة وهي المجروحة تحبس حتى تموت ويحل من الميتة كل ما لا تحله الحيوة كالصوف والشعر والوبر والريش
مع الجز او غسل موضع الاتصال والقرن والظلف والسن والبيض اذا اكتسى القشر الاعلى والانفحة متن

ما المنصيف فليس بحقيقي اذ لا يمكن في العرف وهو ظاهر فالمراد فيما متقاربان في زيادة احد القسمين على الاخر بغير ما لا يبصر وكذا مخالفة الحكم لما تقرر عندهم من ان اذا اشتبه المحرم
بالمحلل ان كان محصورا يجتنب الكل وان كان غير محصور في الحلال لكل الا القدر المحرم اذ كلية غير معلوم ويعرف نقيضه في موارد كثيرة والدليل عليه غير واضح ولا يتم
صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على تغليب الحلال مع عبد الله السلم قد يكون خارجا عنه للنص والاجماع والظاهر انها صحيحة ولا يضر محمد بن عيسى لان الظ انه العبيدي الذي
رجحنا توثيقه كما رجحه العلامة بل اكثرهم فانهم يسمونه بالاعتبار الذي هو فيها بالصحة وان الرجل هو العسكري او الهادي عليهما السلام اللذان ان اليقطيني يروي عنهما لا انه قد يتعارض
بما كما في باب اللقطة نقل في الكافي والتهذيب حدثنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل اسأله الى قوله فوقع عم الحديث
ونقل هذا الحديث بعينه في باب اللقطة في الفقيه ايض عن عبد الله بن الحسن الحميري قال سألته في كتاب الى قوله فوقع عم الحديث وجعفر هذا من رجال العسكري ولم يكن
الى الهادي ايض عليه السلم يعلم ذلك من التهذيب ايض كالكافي وغيرها فانه مقبول شرعي مضمونها عمل الاصحاب مع ضعفها وارسالها لان الراوي محمد بن عيسى عن
الرجل وهو مشترك بين الاشعري الثقة واليقطيني الضعيف والرجل اذا كان هو الكاظم عم كما هو الغالب فهي مرسلة مع الضعيف بالاشتراك لان كلاهما لم يدركا
عم وان كان غيره فهي مقطوعة لا يعمل بها الح غير جيد لما عرفت ولان الاشعري ما وثق بل نما ونقل اليقطيني لا ان اجضا ضعفا ايض مع ان محمد بن عيسى
ثلثة الثالث الطلحي مذكور في الفهرست ولان الظ انه يمكن روايته عنه وان لم يذكروا ويكون بعيدا وان الظ كونه اماما فان لم يكن هو يكون غيره فتامل في روايته
سمع عن ابي عبد الله عم ان امير المؤمنين سئل عن البهيمة التي تنكح قال حرام لحمها وكذلك لبنها الا ولى تدل على تمام المطلوب حتى الفرع على تقدير الاشتباه والرواية
وهي احراق الموطوءة ولكنها في الشاة خاصة والثانية مع ضعفها لا تدل على تمام المطلوب وان كانت عامة في البهيمة فان ظاهرها عام فيحتمل اختصاص الحكم المذكور
من التقسيم والاحراق بالشاة لاختصاص الخبر الصحيح بها ويحتمل تعميم التحريم في البهائم كلها وهو لغة اسم لذوات الاربع خاصة لوجودها في الخبر الثاني ويحتمل
اجراء كل الاحكام فيها القولهم مع عدم القائل بالفرق وفيه تامل ثم انه يحتمل الاختصاص بالبهائم وشمولها الكل حيوان محلل يمكن فيه ذلك لقولهم وعدم ظهور
القائل والاولى الاقتصار على مورد النص والاجماع في مثل هذا الحكم الصحيح بل في جميع المسائل يجب الاقتصار على مورد الدليل فتامل واحتط فتحريم الموطوء حرام
مؤبدا لانجاسة وبضمنه الواطي ويجب ذبحها واحراقها ان كان ماكول اللحم على ما ذكره من احكامه لعل لهم دليلا عليها اكثر من هذا والا فاثبات تلك الاحكام التي
ذكروها للموطوء والواطي بعيد استخراجها عنها بل لا يمكن الاستدلال عليها بها ولعل لهم نصا اخر او اجماعا وسيجيء في الحدود زيادة بحث ان شاء الله ويدل
على عرض التحريم للفحل حين حصول شهوته رواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عم قال نهى امير المؤمنين عم عن اكل لحم الفحل وقت اغتلامه لعل المراد وقت
حصول شهوته ولكن ما ذكروه وهي ضعيفة فيمكن حملها على الكراهة والتقية ان كانت قوله وتحرم المجثمة اه اي الحيوان المحلل الذي يجعل غرضا ويرمى بالسهم
حتى يقتل على تلك الوجه من غير ذبح شرعي وهو ظاهر علم مما سبق لانه قد علم ان كل ما قتل لا على الوجه الشرعي حرام وقد بين الوجه الشرعي وعلم ان ليس هذا
منه وكذا تحريم المصبورة اي الحيوان المحلل الذي يجرح ثم يحبس حتى يموت فعله لدلالة على بعض العامة او غير ذلك قوله ويحل من الميتة اه يعني الميتة وهي التي فارقها
الروح بغير ذكاة شرعية حرام بجميع اجزائها الا ما فيها مما لا تحله الحيوة والدليل اجماعهم على الظ والروايات منها ما تقدم في بيان حكم اللبن مثل رواية الحسين بن
زرارة وقال بعدها او زاد فيه علي بن عقبة وعلي بن الحسن بن رباط قال والشعر والصوف كله ذكي ورواية زرارة ومحمد بن مسلم وصحيحة زرارة وما تقدم ايض
في المحرمات المستثنيات عن الذبيحة فانه عد في الرواية عن الصادق عم عشرة اشياء من الميتة ذكية وعدها وكانت منها اللبن ايض فتذكر وتامل ورواية يونس عنهم
عليهم السلم قال خمسة اشياء ذكية مما فيه منافع الخلق الانفحة والبيضة والصوف والشعر والوبر ولا بأس باكل الجبن كله مما عمله المسلم او غيره وانما يكره ان يؤكل
سوى الانفحة مما في انية المجوس واهل الكتاب لانهم لا يتوقون الميتة والخمر وهي ضعيفة باسمعيل بن مرار وكان يونس هو ابن عبد الرحمن وفيها ما يخالف الظاهر
من المذهب فتامل ويدل على حكم البيضة فقط ضعيفة غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله عم في بيضة خرجت من است دجاجة ميتة قال ان كانت اكتست
الجلد الغليظ فلا بأس بها او قيد بها ما في رواية زرارة المتقدمة من عدم البأس باطلاق البيض مع تقييد عدم اكلها بما اذا لم يكتس القشر الاعلى مثل مقطوعة صفوان
عن الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله عم قال الشعر والصوف والريش وكل نابت لا يكون ميتا قال وسألته عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة قال لا تأكلها
للجمع بين الاخبار وان كانت المفصلة غير صحيحة ولكنها مقبولة كانه مجمع على مضمونها على ان الاصل الحل ورواية عدم الاكل ايضا غير معلوم الصحة لقطعها في
الكافي والاحتياط في تقييد رواية الحل مع احتمال النجاسة بعد ذلك القشر اذا خرجت من الميتة ورواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عم قال كتبت اليه اسأله عن جلود
الميتة التي يؤكل لحمها ذكيا فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكل ما كان من السخال من الصوف وان جز والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها
ان شاء الله وما في رواية ابي حمزة الثمالي الطويلة عن ابي جعفر عم سأله قتادة البصري عن الجبن فقال عم لا بأس به فقال انه ربما جعلت فيه انفحة الميتة قال ليس بها
بأس ان الانفحة ليست لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم انما تخرج من بين فرث ودم ثم قال وان الانفحة بمنزلة دجاجة ميتة خرجت منها بيضة فهل تؤكل تلك
البيضة قال قتادة لا ولا امر باكلها فقال له ابو جعفر عم ولم فقال لانها من الميتة قال فان حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة اتأكلها قال نعم قال فما حرم عليك البيضة
واحل لك الدجاجة ثم قال عم فكذلك الانفحة مثل البيضة فاشتر الجبن من اسواق المسلمين من ايدي المصلين ولا تسأل عنه الا ان يأتيك من يخبرك عنه فيها المضلين
الانفحة بغير ما هو المشهور وقيل فسرها بنفس اللبن ويمكن ان يوقع الجلدة المشهورة ولكن يكون فيها ما بين الفرث والدم وهو كاللبن فتم والظاهر ان لاهل اللغة
فيها خلاف قيل هي كرش الجدي وقيل ما يؤخذ وقيل اللبن المنعقد في كرشه وهذه الرواية ظاهرة في الاخير ويؤيده جعل الصوف وغيرها ايضا مما لا تحله الحيوة فانها
على الاول مما تحله الحيوة وهو يدخل في استثنائها ويحتاج الى الاستثناء على حدة وهو ظاهر ولكن لا يخلو عن بعد فانه يشكل من غير ظرف يعلق من اليد فالظ
انها جلدة فيها اللبن وفي الاستثناء والرواية مسامحة وبالجملة هي مستثناة من الميتة وان كانت منها للنص والاجماع مع ما فيه ويشكل النص باللبن وايض فيها
اشعار الى انها اشتمل على العرق والدم من الميت فهو حرام ويجس مثله وكذا لو اشتمل على عظم وفيه تامل فان عظمه مما لا تحله الحيوة وانه من المستثنيات ولعل ما

ويحرم المشتبه بالميتة فان بيع على مستحلّه فقصد المذكى والمقطوع من الحي ميتة ويحرم وان كان في الاستصباح متن

ما اشتمل غيره مستثنى لا لأجل المجموع فتأمّل ودلالة على حل البيضة من الميتة وان شراء اللحوم وغيرها من اسواق المسلمين يجوز لكن من يد المسلم لا مطلقا فتجويز سوق المسلم مع العلم بان البائع غير مسلم لا ينفع نعم مع الجهل يجوز الحكم باسلامه للدار ويقدر ان الجبن لا بأس عن شيء خصوصا مع العلم بانها من الميتة فان الانفحة لا بأس عن شيء فتأمّل والجملة ادلة هذه المستثنيات ما ذكرناها بعضها غير صحيح وبعضها غير صريح في الطهارة والاعتبار لا يجري في الكل مع اشتمال اكثرها على كون اللبن مثلها ولكن من الكل انضمام الاجماع المدعى في شرح الشرايع والشهرة والكثرة مع عدم ظهور الخلاف بوجه مع الاصل والعمومات وحصر المحرمات والاعتبار في الجملة اذ لم تحل الحيوة فلا ينجس فلا يحرم بالموت يحصل الظن بالطهارة والحل كما هو المشهور ولو لم يكن الا الاخبار لم يحصل له الظن ظاهرا وان حصل لم يكن فرق بين الانفحة واللبن ومع ذلك الفرق مشكل فتأمّل ثم انه ينبغي تطهير هذه المستثنيات مع الامكان خصوصا على مذهب من اوجب غسل اليد اذا لاقت ميتة او ميتا على ما مرّ في اول الكتاب وظاهر الحكم من كونهما يابسين ام لا ويؤيد ذلك الحكم شرطية جز الصوف او غسل موضع الاتصال ولكن شرطية ذلك ليس غير ظاهر انه وجود الجزء من الميت معه غير ظاهر ومعه لا يطهر وكذا الملاقات بالرطوبة والعقل والنقل ينفيها ولو لم نعلم الاخر صحيحا يدل عليها نعم قد قيد بعضها بالجز وهي رواية الفتح الضعيفة له ولغيره مع خلو الاكثر عنه ايضا والكل عن التطهير فيهما اوجب الشيخ الجز متعينا وهو بعيد نعم ينبغي ذلك لوجوده في بعض الروايات وان لم يكن صحيحا او قول العلماء ذلك وان لم يكن حجة فلا يمكن الحكم بنجاسة اصل الشعر التي انقلعت من الانسان الحي او الحيوان كذلك قياسا على الميت لا نزاع اطلاق على اه الميتة لها حكما اخر وهو وجوب غسل الملاقي مع اليبوسة عند البعض ولم يذكروا اصل القرن والظلف وهي بمنزلة الظفر للانسان للبقر والشاة وغيرهما والسن ايضا وهو ابعد فان الظاهر انه متصل بالرطوبة وكذا العظام التي عليها اللحم ثم يوضع من اللحم ولعله لعدم الذكر في الروايات بخلاف الصوف واخويه ولكن في رواية الفتح الضعيفة به وبغيره حتى لم يظهر فيها مفتي غير محمد بن يعقوب وشيخه علي بن ابرهيم مع الكتابة ليس التقييد بظاهر الا في الاول لعل عندهم غير هذه في غير هذا المحل وقد مرّ في بحث الطهارة او تركوه فيها للظهور وبالجملة الغسل في كل ما يحتمل اولى والاجتناب غير ظاهر وان فرض الاختلاط بالرطوبة ولا استبعاد بعد الاجماع والنص فان ذلك مثل الانفحة فتأمّل **قوله ويحرم المشتبه** آه تحريم اكل المشتبه بالميتة هو مقتضى ما تقرر عندهم من تغليب الحرام على الحلال اذا كان الاشتباه في المحصور والرواية التي ينقلونها انه قال صلى الله عليه وآله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال ولانه يجب الاجتناب عن المحرم وما يحصل الا بالاجتناب الكل فيجب لكن ما نعرف دليلا لما تقرر من تغليب الحرام الا مثل المذكورات والرواية النبوية صلى الله عليه وآله ما نعرف فيها وان سلمت وجدت صحيحة في معارضة بما ذكرناه مرارا من صحيحة عبد الله بن سنان قال ابو عبد الله عليه السلام كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه فتدعه وقريب منها صحيحة ضريس الكناسي الثقة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم ناكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكله واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام فيه تأمّل فتأمّل والاصل والعمومات وحصر المحرمات يرجح الحل مع انها يمكن قراءة الحرام منصوبا بالمكون مفعولا وموافقا لغيرها ولكن الظن وجوه غيرها ايضا وقد منع وجوب الاجتناب عن المحرم حين الاشتباه فتأمّل ويؤيده تجويز البيع على مستحل الميتة مطلقا ولا يخرج عن الاحتياط واما بيعه على مستحل الميتة فدليله صحيحة الحلبي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة واكل ثمنه وحسنة الحلبي عنه عليه السلام انه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثم الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع به قال يبيعه ممن يستحل الميتة وياكل ثمنه فلا بأس به ويمكن جعلهما دليلا الاجتناب ايضا مع التأمّل فيما كان مخالفا لما تقرر عندهم من عدم جواز التصرف في الميتة وعدم اباحة اكل ثمنها فذكر وانه يقصد بيع المذكى لا الميتة وفيه ايضا اشكال من جهة لزوم صحة بيع المجهول وهم لا يجوزونه ومن جهة انه قد ياخذ اكثر من ثمن المذكى فانه يبيع الاثنين ظاهرا او من جهة انه يقصد بيع الواحد والمشتري اكثر انه لو كان مع قصد ذلك يصح البيع لصح بيعه من الغير المستحل ايضا ومع ذلك فيه انه ما الاجل الا ان ينتفع به فلا يجوز البيع عليه فتأمّل قال في المختلف المقصود من ذلك ان ذلك ليس ببيع حقيقة بل استنقاذ مال الغير من يد الكافر وهو جيد لكن ينبغي تخصيص الحكم بمن يحل ماله من الكفار الحربي الغير المأمون لا الذمي ولا المأمون ولا المنتحل بالاسلام وكانه مقصوده وترك للظهور ولكن حمل الروايتين على ذلك لا يخلو عن بعد وكذا عبارات الاصحاب وانه لا يحتاج الى قولهم فيقصد بيع المذكى وهو ظاهر فالظاهر انه بيع حقيقي مع العمل بهما وح ينبغي ان يقال بالاستثناء عن عدم جواز بيع المجهول لو سلم خصوصا اذا كان المشتري يشتري المعلوم ولم يكن عنده مجهول فان العلة الغرر ولا شك في عدمه منهما معا وهو ظاهر وكذا من الضرر بقصده احدهما وقصد المشتري اياهما ولكن ينبغي انه لا يبيع اكثر من ثمن المذكى وحمل الخبرين على هذا وان كان بعيدا او تخصيص عدم الانتفاع بالميتة وعدم جواز اكل ثمنه الا في هذه الصورة وكذا التسليط الكافر على اكل الميتة للنص والشهرة ومن لم يعمل بالخبر الواحد مثل ابن ادريس يطرحهما ولم يجوز بيعه ونقل في شرح الشرايع عن الدروس الامتحان بالنار كما سيجيء القول في اللحم المطروح الذي لم يعلم ولو بقرينة كونه من الذكي او من الميتة لرواية شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل دخل قرية فاصاب بها لحما لم يدر اذكي هو ام ميت قال يطرحه على النار فكل ما انقبض فهو ذكي وكل ما انبسط فهو ميتة وهو غير بعيد اذ كان في ذلك مذهبه ذلك وعمل بهذه الرواية ولكن العمل بها مشكل لضعفها بوقف اسمعيل بن عمر واشتراك شعيب مع مخالفتها لما تقدم من ادلة التحريم في هذه المسألة لانه يعلم من الرواية ان كل ما انقبض فهو حلال وما انبسط فهو حرام فهو بعينه جار فيما نحن فيه فايراد شرح الشرايع بتضعيفه مع تسليم الاصل ببطلان القياس مع انه قياس مع الفارق اذ في اللحم المطروح وجود الميتة مشكوك بخلاف ما نحن فيه فان وجودها متيقن وليس كل ما يجري في المشتبه يجري في الميتة محل التأمّل لما علم من الرواية العلة وهي حصول العلم بتعيين احدهما وهو اعم من المطروح والمشتبه بالميتة على انه ليس بفارق فان المطروح بحكم الميتة شرعا عندهم وان كل واحد من الميتة والمشتبه يحتمل ان يكون ميتة فوجود الميتة يقينا هنا لا ينفع فلا بد ان يمنع استقلال العلة مع الاشتباه ومثله يرد في جميع القياسات المنصوص العلة او يمنع الاصل فتأمّل **قوله والمقطوع** آه العضو الذي قطع من الحي حكمه حكم الميتة فيكون نجسا وحراما فلا يجوز الانتفاع به بوجه كالميتة ولكن لا بد ان لا يكون مما تحله الحيوة فلا يكون مثل الصوف والشعر وكذا القرن والعظم والظلف والسن والبيض ودليل التحريم وغيره انه كالميتة فيجري فيه جميع احكام الميتة ومعلوم عدم جواز الانتفاع بشيء منها الا انه مثل حرمت عليكم الميتة فانه لا معنى لتحريم العين ولا قرينة لتقدير انتفاع معين والتعيين لغير مرجح محال والمبهم موجب للاجمال المنفي من القرآن العظيم غالبا ولان جميع الانتفاعات اقرب الى الحقيقة فيصار اليه مع تعذر الحقيقة كما ثبت في الاصول وقد يقال اذا تبادر احدها يحمل عليه لقرينة كما في قوله حرمت عليكم امهاتكم ينصرف الى حرمة النكاح

ولا يطهر المرق الواقع فيه يسير الدم بالغليان ويغسل اللحم والتوابل ولو وقعت نجاسة غير مايعة في جامد كالدبس والعسل والسمن القيت النجاسة وما يحيط بها وحل الباقي ويجوز الاستصباح بالدهن النجس تحت السماء لا تحت الظلال وهو تعبد فان دخان النجس طاهر ولو بيع ما يقبل التطهير حل مع الاعلام ولا يطهر العجين النجس الا بالاحالة لا بالخبز وبصاق شارب الخمر طاهر ما لم يتغير لونه به وكذا الدمع في الكحل النجس ويكره اكل ما باشره الجنب والحائض مع التهمة ومن لا يتوقى النجاسات متن

وهنا ايضا الاكل فيها المطلوب منه ذلك ولكن يمكن ان يريد بان الحكم واقع على العموم من غير اشارة الى خصوص ما كول فيحمل ذلك المطلق على اقرب المجازات لعدم قرينة وتبادر المطلق هذا لا باس به ولكن الاصل عدم ذلك لاحكام الكثيرة فاثباتها بمجرد عدم صحة تعلق النهي بالعين لا يخلو عن جراة فانه يصح بتقدير البعض فقضاء الصحة ذلك مشكل ومجاز اقرب المجازات ان لم يكن له معارض جيد والتقدير الكثير بحسب المعنى وان كان بحسب اللفظ واحدا واثبات تحريم الامور الكثيرة الى الاصل يقتضي عدمه فقد يتعارض في ذلك ولا يعارضه لزوم الاجمال في القرآن العزيز فان ذلك غير عزيز خصوصا اذا كان لم يبين مثل ما قلناه من تبادر شيء في كل مادة ويدل عليه رواية الكاهلي قال سال رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده عن قطع اليات الغنم فقال لا باس بقطعها اذا كنت تصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي عليه السلام ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به وفي الطريق سهل ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال في اليات الضان تقطع وهي احياء انها ميتة وهما في الطريق كما ترى ورواية علي محمد عن الحسن بن علي قال سالت ابا الحسن عليه السلام فقلت جعلت فداك ان اهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي فقلت جعلت فداك فنصطبح بها فقال اما تعلم انه يصيب اليد والثوب وهو حرام وفيها معلى وكان الحسن هو الوشاء وفي دلالتهما تامل وبالجملة بعد تسليم ذلك كله في الميت الحقيقي والقطعة المبانة من الحي غير ظاهر ذلك في كل ما ينفصل من اجزائه التي حلت فيها الروح اذ لا نسلم صدق الميتة عليه وكونه كالميتة اذ لا يقال عرفا على كل ما بان من الحي انه ميتة وقطعة منه وهو ظاهر وان سلم في العضو الذي له صورة فالظاهر عدم شموله للاجزاء الصغار من الجلود واللحوم المنكشطة من الجراحات والبثورات من سائر الابدان مع اليبوسة خصوصا في الاسفل حتى الوجه والشفة والايدي فان الاجتناب من ذلك متعسر بل متعذر بالنسبة الى البعض للاشخاص ولعل مقصودهم غير ذلك وكانه لذلك قال في المنتهى يعفو عما ينفصل عن البثور مع ان العفو والتخصيص حمل الشامل ونفي الحرج والضيق وارادة العسر دون اليسر والشريعة السهلة والاصل والعموم مما كتابا وسنة واجماعا مع حصر المحرمات والنجاسات وعدم العلم بدخولها فيها لما تقدم مع الشبهة في اصله على ما تقدم مؤيد والاحتياط امر آخر وحسن ان امكن فلا يترك قوله وان كان في الاستصباح اشارة الى [illegible] من جواز الاستصباح بدهن الميتة والمتخذ من الاليات المبانة فانه يتوهم تجويز الاستصباح بهما كما بالادهان المتنجسة كما مر وهو ظاهر لانه قياس مع الفارق وعدم ظهور العلة

**قوله** ولا يطهر المرق اه يعني اذا وقع الدم النجس في قدر فيه اللحم وغيره وتنجس ما فيه سواء كان قليلا او كثيرا لا يطهر المرق ولا اللحم بالغليان لدليل نجاسة ما ينجس بالملاقاة بالنجاسة مع كونه مايعا وعدم الدليل على الطهارة بالغليان فهو اي المرق ان كان صار مضافا فان المضاف لا يطهر بالماء كما تقرر عندهم ويغسل اللحم وغيره مما فيه من التوابل مثل الارز والحمص وغيرهما بالماء الكثير ان غلا بحيث علم دخول الماء النجس فيها او يصب عليها في الماء الكثير حتى يصل الى جميع اجزائه الماء الطاهر ويتصل به وان كان ماصا كذلك ان حط فيه ووقع الدم النجس قبل ان يطبخ وبعده كما قلناه فيطهر بالقليل ايضا على الظاهر كما كان مثل ان يحط في القدر لو تنجس يمكن تطهيره كذلك فتامل وامر الطهارة مبني على التسامح من الشارع والا فيشكل اذ لم يوجد في اكثر المواضع الماء الكثير فلو لم يكن كذلك للزم الحرج ولهذا رايت طهارة اكثر الاشياء بالقليل وقد مر البحث عنه وقد مر في الخبر الصحيح انه وقع اوقية من الدم في القدر الذي يطبخ فيه الجزور فقال عليه السلام كل لان النار تاكله ومر تاويله فتامل وقد ذكر **قوله** ولو وقعت الخ قد ذكر هذه المسائل مع دليلها مفصلة ونزيد هنا انه نقل في الشرح قول اكثر العلماء على جواز الاستصباح بالدهن النجس تحت السماء لا تحت الظلال مثل الشيخ المفيد والشيخ في الخلاف والقاضي وابن ادريس والمحقق وانه ادعى عليه الاجماع ابن ادريس ولكن الشيخ اختار في ط كراهية الاستصباح تحت الظلال وابن الجنيد اطلق جواز الاستصباح ونقل انكار ابن ادريس قول المبسوط غاية الانكار وقال هو محجوج عليه بقوله في جميع كتبه وقد عرفت ان مقتضى الدليل هو الجواز من غير كراهة هنا ايضا ولكن الكراهة غير بعيد لقول العلماء بالتحريم واحتمال تنجيس الاسقف والبيت والاجتناب عن النجاسات فانه قد ينجس شيء وينسى ويوجب تطهير اكثر الاشياء وقد يوجب اعادة العبادات وغير ذلك وان ظاهر التهذيب هو الجواز مطلقا حيث نقل الاخبار المطلقة وما خصصها بتحت السماء فقول ابن ادريس في جميع كتبه غير ظاهر كدعوى اجماعه فانه في مثل هذه المسئلة غير ظاهر **قوله** ولا يطهر العجين بالنجس اه اي لو عجن بالماء النجس عجين من الدقيق ونحوه لا شك انه ينجس وقال المص انه لا يطهر الا بالاحالة ولا يطهر بالخبز دليل الاول الاحالة بما تقدم وانه اذا صار دخانا او رمادا لا يبعد ذلك كما تقدم ودليل عدم طهارته بالخبز الاستصحاب وعدم دليل على الطهارة فانه امر شرعي يحتاج الى دليل شرعي ونقل عن الشيخ الطهارة لرواية ما نعرفها والظاهر المراد بحصر المص الاصحاب بالنسبة الى الخبز وغيره والا فالظاهر انه يطهر بالكثير بان يرقق بحيث يعلم وصول الماء الى اجزائه وهو ليس ببعيد من طهارة اللحم والشحم المطبوخ بالماء النجس وكذا الخبز وضع في الماء بحيث يصل الى اجزائه الماء ولا شك في الوصول والطهارة بعد ذلك وقد صرح به المحقق الشيخ علي في بعض حواشيه **قوله** وبصاق اه اي اذا تناول الانسان خمرا بل مطلق النجاسات والمتنجسات فبصاقه طاهر لانه قد تقرر عندهم ان البواطن لا تنجس او لو تنجست ما لم يتغير لها وان تغيرت تطهر بنفسها مع زوال التغيير من غير احتياج الى التطهير فالبصاق الذي في الفم ان لم يتغير بالنجاسة كان طاهرا او لم ينجس وان تغير تنجس فان زال طهر واذا كان مشتبها فكذلك للاستصحاب ولكل شيء طاهر حتى يعلم انه نجس واذا علم التغير فلا يحكم بطهارته الا مع العلم بزوال التغير لما تقدم ولكن الحكم بالطهارة ما دام في الفم واذا خرج فكذلك ما لم يتصل خارج الفم الى النجاسة مثل الشفة المتنجسة بشرب الخمر لوصوله اليه مع العلم ومع الاشتباه يحكم بطهارته ايضا ويؤيد طهارة البصاق مع الاشتباه رواية ابي الديلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يشرب الخمر فبزق فاصاب ثوبي من بزاقه فقال ليس بشيء ولا يضر وجود اسحق بن عمار وجهل ابي الديلم وكذا الحكم في جميع ما يخرج من البواطن مثل الدمعة مع الاكتحال بالكحل النجس وهو ظاهر هذا مع القول بنجاسة الخمر ولا كلام مع القول بالطهارة **قوله** ويكره اكل اه دليل كراهية اكل ما باشره الجنب والحائض المتهمين بالنجاسة هو الاحتياط والتجنب عن المشتبه بالمحرمات ليكون ورعا فان تقتضيه الورع التجنب عن المشتبهات حتى لا يقع في المحرمات وكذا كل متهم بعدم الاجتناب عن النجاسات بل عن المحرمات مطلقا مثل الظلمة كالعاشر ولا يحكم بالتحريم ولا بنجاسة ما بايديهم وما باشروه ولا يجب الاجتناب الا مع العلم لا مع الظن الا ان يكون من وجه شرعي كشهادة عدلين وقيل يجب مع ظن النجاسة مطلقا والظاهر هو الاول والثاني احوط في العمل وقد مر البحث في ذلك في باب الطهارة ايضا في الحائض المتهمة وسبب ذكرها بخصوصها وجود الرواية في حقها واما الجنب فغيره وكانه للقياس المذكور من العلة فالظاهر عدم الاختصاص بالاكل بل الشرب وساير ما يشترط فيه الطهارة كذلك مع احتمال الاختصاص بالاكل والشرب وهو بعيد واعلم ان الذي يستفاد من تتبع اقوالهم وافعالهم عليهم السلام عدم الاجتناب عن مثل هذه والتجنب بل الاظهر في النجاسة منه حيث يحكمون بطهارة اواني المشركين مع الاستعمال ويصلون في الثياب التي هم نسجوها واخذوها

واستعاروها

وسقي الدواب المسكر والاسلاف في العصير واستيمان من يستحل شربه قبل ذهاب ثلثيه على طبخه والاستشفاء بمياه الجبال الحارة
ولا يحرم الربوبات وان شم منها رائحة المسكر متن

او استعاروها او غيرهم من شراب الخمر وغيرهم كما يظهر من الروايات وهو ينافي هذه الكراهة فهذا الدليل مدخول ومعارض بذلك فلا يكون الحكم بالكراهة عاما او لا يكون هذا الدليل معتبرا بل الحكم يكون مخصوصا بموضع النص وهو انما كان في الحائض وقد تقدم مفصلا الا ان يقال ان افعالهم ذلك وافوالهم للتسهيل على الناس وان يشكل الامر عليهم مع انهم قد يقال انهم قد يكونون في الخلوة ومجالسة اخرى لئلا يشكل على الناس ويحصل الغرض من الاجتناب الله يعلم والاجتناب عنهم بعيد ولكن الوسواس والحكم بنجاسة الناس والاجتناب عنهم بحيث يعتقد ان ذلك حسن لعين شيء فلا يفعل ثم الظاهر ان المراد بالتهمة ما تقدم من عدم الاجتناب عن الحيض والمني وعدم التوقي من النجاسة مع العلم بذلك او الظن القوي حتى تستحب الاجتناب لا مجرد الوهم والاحتمال **قوله** وسقي الدواب المسكر دليل جواز سقي الدواب المسكر بل مثله من المحرمات والنجسات هو الاصل والعمومات وحصر المحرمات مع عدم ما يدل على التحريم بعدم التكليف له ولا لصاحبه بعدمه ودليل الكراهة الاعتبار واحتمال ضرره بالحيوان او بغيره وهو بعيد غيره واحتمال تأثيره في لحمه وتحريمه به ونجاسته كما مر اليه الاشارة في شرب البول ولبن الخنزيرة فقد ذكر ورواية ابي بصير عن الصادق ع قال سألته عن البهيمة البقرة وغيرها تسقى او تطعم ما لا يحل للمسلم اكله او شربه ايكره ذلك قال نعم يكره ذلك ولا يضر ضعف السند باشتراك ابي بصير وعلي بن ابي حمزة بل بضعفهما وجهل الحسن بن علي بن ابي حمزة ولابي عبد الله الرازي وفي رواية غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا ع كان يكره ان يسقي الدواب الخمر ولا يضر الضعف بغياث ولا يقاس عليه الاطفال فانهم وان لم يكونوا مكلفين بالفعل ولكن يصيرون مكلفين ويتعودون والناس مكلفون باجراء احكام المكلفين عليهم ويدل عليه رواية عجلان ابي صالح قال قلت لابي عبد الله ع المولود يولد فنسقيه من الخمر فقال من سقى مولودا مسكرا اسقاه الله من الحميم وان غفر له ورواية ايضا قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال الله عز وجل من شرب مسكرا او سقاه صبيا لا يعقل سقيته من ماء الحميم معذبا او مغفورا له الحديث **قوله** والاسلاف في العصير قيل هكذا اطلق الشيخ وتبعه جماعة وعلله بانه لا يؤمن ان يطلبه صاحبه وقد تغير الى حالة الخمر بل ينبغي ان يبيعه يدا بيد وان كان فعل ذلك لم يكن محظورا وناقشه ابن ادريس في ذلك وقال السلف لا يكون الا في الذمة ولا يكون في العين فاذا كان في الذمة لزم تسليم ما في ذمته من العصير من اي موضع كان سواء تغير ما عنده الى حال الخمر ام لم يتغير فلا وجه للكراهة واجيب بمكان ان يريد بالسلف بيع عين مشخصة يسلمها اليه في وقت معين واطلق عليه السلف مجازا كما ورد السلف في شراء الغنم مع المشاهدة او يحمل على الحقيقة ويتعذر عليه تحصيل العصير عند الاجل الا نقلا به كذلك ثم قيل لا يخفى ما في هذا الجواب من التكلف وقوة كلام ابن ادريس ولا يخفى ان الجواب الاول جيد اذ قد يوجد في ذلك الاطلاق ويؤيد ارادته هنا قوله يدا بيد وان كلامه فلا ان يريد ذلك غير عزيز على انه قد يكون السلف بالمعنى الحقيقي ولكن قد قرر البايع مع نفسه عطاء ما عنده ثم تغير ذلك فيعسر تحصيل غيره لكن الكراهة حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي ومثل هذا ليس دليلا ولكن هم يحكمون بالكراهة بمثل هذا بل اقل منه فتامل **قوله** واستيمان اه يدل على الجواز ما تقدم من الاصل وغيره وقبول قول المخبر بتطهيره وتحليل ما تحت يده ودليل الكراهة الاعتبار فانه لما اعتقد حله لا يبعد ان ياخذه قبل ذهاب ثلثيه ويخبر بالذهاب وقيل يحمل النهي في الخبر على ذلك لعدم الصحة مثل رواية معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرف انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه قال نعم ان المدار على الاعتقاد لا على الاخبار ويعني على الثلثان الغليان حتى ذهب ثلثاه وبقي الثلث قيل في طريق الرواية يونس بن يعقوب قيل فطحي وقيل ثقة فتكون موثقة لا صحيحة فتصلح دليلا للكراهة فيه تامل اذ من يقول انه ثقة صرح بصحة عقيدته فلا يمكن الجمع على ان المعدلين اكثر وارجح ولانه قول من قال بفطحيته ولان الكشي الراوي فطحيته يطول ثم رسل قال ان الفطحية ما بقوا على امامة عبد الله حيث قال قال بامامة عبد الله الافطح عامة مشايخ العصابة وفقهائها وما لوا الى هذه المقالة فدخلت عليهم الشبهة لما روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا الامامة في اكبر ولد الامام اذا مضى ثم منهم من رجع عن القول بامامته لما امتحنه بمسائل من الحلال والحرام ولم يكن عنده فيها جواب ولما ظهر منه الاشياء التي لا ينبغي رجع بعضهم ايضا ثم ان عبد الله مات بعد ابيه بسبعين يوما فرجع الباقون الا شاذ وقالوا بامامة ابي الحسن ع للخبر الذي روي وكان الامامة لا يكون في الاخوين بعد الحسنين وبقي شذاذ منهم على القول بامامته وبالجملة انا ما اعتقد فطحية يونس بن يعقوب فالظاهر انه مقبول وكذا اكثر ما نسب الى الفطحية مثل الحسن بن علي بن فضال بل اسحق بن عمار من العلماء ايضا على انه يمكن ان يستدل عليه بحسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يهدي الي البختج من غير اصحابنا فقال ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه وجه الدلالة انه يفهم عدم اكله من يد من يستحل فلا يستامن ونقل عن الشيخ والمص ولده عدم جواز الاستيمان لرواية ابن عمار المتقدمة ويمكن كون هذه ايضا حجة لهم ولكن هذه غير صحيحة ولا صريحة لانه في المستحل مطلقا ولا يلزم المستحل قبل ذهاب الثلثين يكون كذلك لاحتمال اشتراط النصف او الثلث فتم والقول في يونس في خبر معوية وعدم صراحتها اذ المقصود كراهة استيمان من يستحل العصير قبل ذهاب ثلثيه وليس مضمونها كذلك وهو ظاهر فلا بد من الاستنباط والاستخراج منهما بانه اذا لم يقبل ما بعد ذهاب ثلثاه فلا يستامن ويمكن ان يحسن استيمانه ويتوكل مع ذلك ويقبل خبره لانه جعل امينا فتامل على ان ورود النهي للكراهة كثير جدا والاصل والعمومات وحصر المحرمات يؤيد الحمل على الكراهة ويؤيده ايضا عموم صحيحة معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله ع عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه فانه عم ممن يستحله قبل ذلك وكذا قوله ع في حسنة عمر بن يزيد وان كان ممن لا يستحل فاشربه فكانه لذلك اختاره المص هنا والمحقق في الشرايع فمنها ولما تقرر من قبول القول بطهارته وحل ما تحت يده فاذا قيل فقوله فلا تشربه يعني للتحريم الاستيمان فيحمل النهي على الكراهة للجمع بين الادلة والظاهر من مراد القائل بالتحريم هو تحريم شرب ذلك ويحتمل نفس الفعل ايضا ويؤيد التحريم انه لا يبعد انه لما اعتقد حله يشربه ويشربه قبل ذلك فتم **قوله** والاستشفاء دليل كراهته هو خبر المحمول على الكراهة لعدم الصحة مع قول الجماعة وهي رواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاستشفاء بالحمات وهي العيون الحارة التي تكون في الجبال التي توجد منها رائحة الكبريت فانها تخرج من فوح جهنم ولا يبعد كراهة مطلق الجلوس فيها للعلة المذكورة الا للضرورة **قوله** ولا يحرم الربوبات اه دليله الاصل والعمومات وحصر المحرمات والروايات بخصوصها مثل مضمرة الحسن بن محمد المدايني قال سألته عن السكنجبين والجلاب ورب التوت ورب السفرجل ورب التفاح ورب الرمان فكتب حلال وروايته جعفر بن احمد المكفوف قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الاول ع اسأله عن السكنجبين والجلاب ورب التوت ورب التفاح ورب الرمان

خمر اذا انقلبت خلاً وان كان بعلاج وان كره ولو عولج وان عولج بما ينجس او باشره الكافر لم يطهر الا بالانقلاب ولو مزج الخمر بالخل واستهلكه الخل
لم يحل متن

**قوله** والخمر اذا انقلبت الخ فكتب حلال وروايته اخرى له مثلها وزاد فيها وقت لسنه حل وبعده اذا كان الذي يبيعها عارف وهي تباع في اسواقنا فكتب جائز لا بأس بها
كانها معطوفة على فاعل لا يحرم اي لا يحرم الخمر اذا انقلبت خلا فانها تطهر وتحل اذا صارت خلا ويحتمل تقييد فعل ويحل فيكون فاعله والجملة معطوفة على الجملة السابقة
والظاهر عدم الخلاف والاشكال فيما اذا انقلبت بنفسها لعل دليله الاجماع وعموم ادلة حل الخل وبعض الروايات مثل رواية عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي عبد الله
عم قال سألته عن الخمر العتيق يجعل خلا قال لا بأس هكذا في التهذيب وفي الاستبصار على ما رايتها وفي الكافي الذي اصله احسنه الى جميل بن دراج وابن بكير عن زرارة
عن ابي عبد الله عم فهي حسنة وموثقة فتم ورواية ايضا عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عم عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا بأس وروايته ايضا
عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عم انه قال في الرجل اذا باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به وصحيحة
جميل قال قلت لابي عبد الله عم يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها ثم افسدها قال علي عم واجعلها خلا وصحيحة عبد العزيز بن المهتدي قال
كتبت الى الرضا عم جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا بأس به وهي مكاتبة وفي الطريق محمد بن عيسى العبيدي ولا يضر
وبعض منها يدل على الحل بعلاج ايضا خصوصا الاخيرة فتحمل على الكراهة ما دل على المنع اذا كان بعلاج مثل رواية عبد الله بن بكير عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله
عم عن الخمر يجعل خلا قال لا بأس اذا لم يجعل فيها ما يغلبها وهي ايضا موثقة لابن بكير وابي بصير وصحيحة محمد بن مسلم وابي بصير وعلي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم سئل عن الخمر
يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه حمل الشيخ في كتابيه هذه على الاستحباب وقال لانه يستحب ان يترك الخمر حتى يصير خلا من قبل نفسه ولا يطرح فيه ما يغيره
من الملح وغيره وان فعل لم يكن محظورا ولا كان فاعله مأثوما والاولى على ما ظن انه صار خلا ولم يكن كذلك ويمكن حملها ايضا على الكراهة ويكون معنا هما فيها بأس
اذ الجعل في الخمر ما يقلبها خلا ويؤيده نسخة التهذيب والاستبصار يقلبها بالقاف وان كان يغلبها بالغين كما في الكافي فيمكن حملها عليه ايضا وعلى انها غلبت عليه
بحيث صار من جنس ما يعالج به مثل الخل واضمحل الخمر بالكلية وغلب الخل ويؤيده نسخة يغلبها بالغين وعليه يحمل ما رواه عبد الله بن بكير عن ابي بصير في الموثق قال سألت
ابا عبد الله عم عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى يحمض قال اذا كان الشيء الذي يصنع فيها هو الغالب على ما صنع فلا بأس ورده في التهذيب لانها شاذة منافية لما تقدم
من نجاسة الخمر ورواية زكريا بن آدم المتقدمة في صب قطرة من الخمر على القدر وفي الدليل تامل فانه يستلزم عدم الحل والطهارة بالعلاج مطلقا على انها غير صحيحة
ولا لتهما المفهوم والثانية مجملة ليست بصريحة في المنع والتحريم اذا صار خلا بعلاج ولكن هنا اشكال من جهة ان ما يعالج به اذا القي في الخمر فصار نجسا ما يطهر
بالانقلاب بما يطهر الخمر لا غير ولكن التي تدل على الحل اوضح دلالة من الاكثر فيمكن ان يجاب بانه تابع مثل الانية وآلات البئر وآلة ما يعمل به دبسا على القول
بالنجاسة على ان النجاسة غير ظاهر لما عرفت فيمكن حملها وطهارتها بالعلاج ايضا ولكن ينبغي كون ما يعالج به بحيث لا يضمحل الخمر به وبصير هي ايضا من جنس ذلك
ولا يطلق عليه الخمر مثل ان يلقى على قطرة من خمر اكراد من الخل وغيره فان ذلك لا يقال له العلاج وهو ظاهر وسيجيء وقد دلت الخبر الصحيح وهو خبر عبد العزيز
على نفي البأس مع العلاج وتؤيده العمومات والمطلقات الدالة على الطهارة والحل سواء كانت بعلاج ام لا كما عرفت وتؤيده الشهرة وعدم وجود الخلاف وعدم
صراحة صحيحة محمد في المنع مع امكان الحمل والجمع وبالجملة بعد وجود الدليل لا استبعاد في مثال ذلك وهو ظاهر الا ان يتكلم على الدليل بعدم صراحته لاكثر
في الحل مع العلاج وصحته وبعدم توثيق محمد بن عيسى في صحيحة عبد العزيز وان الاصل بقاء النجاسة والتحريم اليقينيين بحكم الاستصحاب حتى يعلم المزيل ولم
يحصل العلم ولا الظن الشرعي بذلك نعم يحصل في الخمر المنقلب بنفسه باجماع الاصحاب بل من المسلمين والروايات الظاهرة فيها ويبقى الباقي وقد عرفت الدليل في
الجملة وان النجاسة غير معلومة وهي والتحريم انما هما مع اسم الخمر ولا نسلم تحقق فلا يقين ويؤيده ما ذكرناه ويمكن ايضا ان يقال الطهارة مشكل مع العلاج الذي
يكون له جسم ويبقى بعد الخلية على القول بنجاسة الخمر لنجاسته بالملاقاة وبقائه على حاله من غير انقلاب فلا اثر للتخليل فيه اصلا وايضا الدليل ما دل الا على العلاج
المايع المضمحل مثل الخل لقرينة ذكره ولما قلناه وبالجملة لا ينبغي ترك العمل بيقين النجاسة والتحريم الا بدليل شرعي وليس بمعلوم في العلاج خصوصا الجامد نعم
القول بالمايع اقرب منه والاجتناب عن الكل احوط فتامل فيه وربما قيل باشتراط ذهاب عين المعالج به فقيل ان يصير خلا لانه ينجس بوضعه ولا يطهر بانقلابها
خلا لان المطهر للخمر هو الانقلاب وهو غير متحقق في ذلك الجسم الموضوع فيها ولا يرد مثله في الآنية لانها مما لا ينفك عنها الخمر فلو لم يطهر معها لما امكن الحكم
بطهرها وان انقلبت بنفسها وهو متجه الا ان الاشهر الاول واعلم انه ليس في الاخبار المعتبرة ما يدل على جواز علاجها بالاجسام والحكم بطهرها كذلك وانما هو عموم
او مفهوم كما اشرنا اليه مع قطع النظر عن الاسناد وقد ذكر في اول المسئلة رواية ابي بصير المتقدمة قال سألت ابا عبد الله عم عن الخمر يصنع الحديث ورواية زرارة دليلا على
طهارة الخمر بانقلابها خلا سواء كان ما يعالج به عينا باقية ام لا وقد عرفت ان الادلة على اصل المسئلة كثيرة وكذا الدالة على المعالجة ورواية عبد العزيز صريحا الا انها
غير صريحة في الجامدات ويمكن ان يناقش في صحتها المحمد كما اشرنا اليه وان رواية ابي بصير لم تصلح دليلا على الحل بل بما تنافيه ولهذا ردها الشيخ بالشذوذ وان الجسم لا
يذهب في الخمر ولا يخرج عن حقيقته وان كان مما يحال ويضمحل ولم يصرح الا ايضا نعم قد يخفى مثل ان صب ماء قليل على الخمر مع انه قد يناقش في تطهيره اذ ينجس اولا والمتنجس بالخمر قبل الانقلاب
ما بالتخلية وان صار بعد ذلك خمرا ثم خلا فتم وفي قوله اشارة الى ان بعضا منع عن التطهير ح ولكن التطهير اشهر فتم **قوله** ولو عولج اه دليل عدم طهارة الخمر وحلها ما
اذا كان ما يعالج به متنجسا او نجسا بنجس مثل ان باشرها الكافر ظاهر فان العلاج النجس يزيدها نجاسة ويحرمها وكذا ما باشرها الكافر لها ولم يطهر بالانقلاب لعدم الدليل فان
الدليل الذي دل على تطهيرها وحلها بالانقلاب ظاهر في الخمر التي كانت تحريمها ونجاستها من اصلها ولم يمازجها متنجس ومحرم آخر ويحتمل الحل والطهارة للعموم ظاهرا فتامل
ويمكن ان يقال ان كان ذلك النجس نجس الخمر يمكن ان تطهر بالانقلاب **قوله** ولو مزج اه لو صب خمر قليل على الخل الكثير فاستهلكت بالخل بحيث ما يظهر الا الخل لم يحل ذلك الخل
بل ينجس بالخمر مثل تنجسه بسائر النجاسات ولو علم انقلابها خلا وكذا لو صب على خمر كثير خل قليل حتى استهلك بها وصار مثل الخمر ولا يتميز لم يطهر ولم يحل ذلك الخل وهنا يمكن ان
يقول بالطهارة اذا انقلبت هذه الخمر خلا اذ قلنا بالطهارة بالعلاج وهو ظاهر بل هو عين ذلك فيلزم رواية عبد العزيز بن المهتدي الصحيحة المتقدمة ونقل عن الشيخ في المسائلين انه
قال لو علم صبره وتمر الخمر التي احدث هذه الخمر منه على الخل منها او العكس خلا لا يحل ولا يطهر واستبعده ابن ادريس وقال بها وانها شاذة تردها الفقهاء اصول المذهب من ان الملاقي

لانه لا ينقلب الى الخل بل يستهلك [illegible]

الخمر التي

ولو لم يعلم تذكية اللحم المطروح اجتنب وقيل يحكم بالتذكية مع انقباضه في النار ويجوز الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلوة وتركه افضل ويحرم استعمال شعر الخنزير ومع الضرورة يستعمل ما لا دسم فيه ويغسل ما باشره متن

للخمر النجس نجس فالخل نجس ومما يطهره او يحمل على التقية لموافقته للمذهب لابي حنيفة وطول ونقل عن السيد ما يوافق كلامه ثم قال المص في المخ بعد ذكر ذلك قول الشيخ ليس بعيدا من الصواب لان انقلاب الخمر خلا يدل على تمامية استعداد انقلاب تلك الخمر خلا لان المزاج واحد واستعداد الملاقي للخل اكثر فصيرورته للخل اتم ولكن لم يعلم ذلك فاذا انقلب الاصل المأخوذ منه خلا انقلبت تلك الخمر ايضا خلا ونجاسة الخل تابعة للخمرية وقد زالت فيزول النجاسة كما في الخمر اذا انقلبت ونقل كلام ابن الجنيد مؤيدا له واعلم ان هذا غاية ما يمكن من التوجيه ولكن الظ انه ما ينفع لان التابعية غير متوجه في المسئلة الاولى وفي الثانية غير ظاهرة فان المتنجس بالخمر لا يطهر بطهارة الخمر فاذا تنجس الخل كيف يطهر بصيرورة الخمر التي فيه خلا ولو كان كذلك لزم طهارة كل ما يتنجس بالخمر من الاموال الغير المتصلة به وهو ظاهر البطلان ولم يعلم لكون الاتصال به دخلا حتى يكون فرقا على انه قد يمنع لزوم خلية تلك الخمر من خلية الاصل لجواز ان يكون اتصالها بالخل وتكيفها بكيفية الخل في الجملة مانعا عن الانقلاب فتامل وبالجملة نجاسة هذا الخل بعد ملاقاته للخمر على تقدير نجاستها ظاهر ولم يعلم طهارته بخلية الخمر المأخوذ منه وطهارتها الا بدليل وقال في شرح يع بعد نقل كلام الشيخ وابن ادريس وتوجيه المص وتاييده بكلام ابن الجنيد واعلم ان الروايات الواردة في الباب كلها ضعيفة والقول بطهر الخل اذا مضى زمان يعلم انقلاب الخمر فيه الى الخل متجه اذا جوزنا العلاج وحكمنا بطهارته مع بقاء المعالج به لان الخل لا يقصر عن تلك الاعيان فهنا حيث حكم بطهرها مع طهرها الا ان الاثبات من النص لا يخلو المعالج عن اشكال وكذا استفادته من اطلاق جواز علاجه الاعم من بقاء العين المعالج به فقد عرفت عدم ضعف الروايات كلها ودلالتها على الطهارة بالعلاج واما كون ذلك متجها مع القول بالعلاج فغير ظاهر خصوصا في المسئلة الاولى اذ المتبادر من العلاج ان تكون الخمر باقية على خمريتها ووضع فيها ما يعالجها ويقلبها بالخل مع قلة ما يعالج به وعدم جعل ما يعالج به اياها من جنسه في الحال فان ذلك ما يفهم من العلاج ولا يبعد انه جعله خلا بعلاج فاذ طهارة الخل الكثير الذي جعل عليه علاجا لخلية الخمر القليلة جدا غير ظاهر بالتبعية وهو ظاهر فان الاكرار من الخل تنجس بقطرة من خمر لا يبعد انها طهرت بتبعية القطرة من الخمر لانها كانت علاجا لخلية تلك القطرة ومثل ذلك لا يفهم من الروايات ان قلنا بفهم طهارة الخمر المعالج منها مع بقاء ما يعالج به نعم ذلك غير بعيد في المسئلة الثانية اذا فرض بحيث يؤمر علاجا ويبقى البحث في الاولى وكلام ابن ادريس جيد والتوجيه غير ظاهر ان قلنا بالعلاج والظ انهما ليستا داخلين في مسئلة العلاج عند الشيخ وغيره ايض ولهذا ذكروهما بعدهم وحكموا بعدم الحل ونسبوا القول بالحل الى بعض كتب الشيخ فتامل وايض قد عرفت ان لا معنى لذهاب ما يعالج به حتى تقول الطهارة بالعلاج بل الظ بقاؤه وهو ظاهر وطهارته بالتبعية ممكن ودلالة الروايات عليها غير بعيدة والظاهر ان ليست الرواية التي اشار ابن ادريس الى انها دليل الشيخ هي رواية عبد العزيز كما ذكره في شرح يع بل ولا غيرها مما رأيته التي رأيتها فاما ما نجد رواية فيها انه اذا صب الخمر على خل وصار المجموع بمجرد لا انقسام خلا وستعلم لكنها وعلم صحته او اصله خلا طهر ذلك الخل نعم يفهم المسئلة الثانية من رواية عبد العزيز كما ذكرنا اولا قوله ولو لم يعلم الخ دليل اجتناب اللحم المطروح غير معلوم الذبح ما تقدم من الضابطة هي ان الاصل في الميتة هو التحريم لان زوال الروح معلوم والتذكية شرط لطهارة بامور كثيرة وجودية والاصل عدمها ولكن قد يعلم بما بالقرائن ولهذا يعلم المهدي اذا ذبح ويدل عليه بعض الاخبار ايض عموما مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة من تغليب الحلال خصوصا رواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين قال امير المؤمنين ع يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له يا امير المؤمنين ع لا ندري سفرة مسلم او سفرة مجوسي قال هم في سعة حتى يعلموا هما في السند ولا يضر لانها موافقة للعقل ولغيرها وفيها احكام كثيرة منها طهارة اللحم المطروح والجلد كذلك يحمل على وجود القرينة الدالة على كونهما كانا في يد المسلم وكون اللحم في يد المجوسي غير ظاهر مجاز بيعه الكافر فافهم وجواز التصرف بالاكل في مال الناس اذا علم الهلاك من غير اذن الحاكم مع التقويم على نفسه وعدم اشتراط العدالة في المقوم والمتصرف ومغايرة المقوم للمتصرف والغرامة للصاحب وكون الجاهل معذورا حتى يعلم فتامل وبالجملة القرينة المفيدة للظن الغالب معتبرة فكيف ما يفيد العلم او المتاخم له واما دليل القول بالاكتفاء بالانقباض والانبساط فهو الرواية المتقدمة في مسئلة تحريم المشتبه بالميتة وقد عرفت انها ضعيفة ولكن نقل في الشرح فتوى الجماعة بها كابن بابويه والشيخ وابي الصلاح وابن زهرة وابن ادريس وقطب الدين الكيدري ونجيب الدين بن سعيد صاحب كتاب الرحمة والمحقق في النافع وانه ادعى بعضهم عليه بالاجماع ايض وقال وهذه وان كان في بعض رجالها كلام الا ان عمل الكافة يؤيدها ولا اعلم احدا خالف فيها الا ان المحقق في الشرايع والامام المص اورداها بلفظ قيل مشعرا بالضعف ويمكن ان يكون وجهه اصالة عدم المذكاة المعلومة فلا يزول بالاخبار المظنون ولقوله ع الحلال بين وهما ضعيفان لان الاخبار انما يفيد الظن مع عدم جعل الشارع اياه سببا في الحكم وقد ثبت الجعل وقوله الحلال بين معارض بقوله الحرام بين والاصح العمل بالرواية بل الاجماع وانت قد عرفت ضعفها والاجماع غير معلوم وان المص افتى هنا بخلاف مضمونها ثم قال وقيل وهو صريح في عدم اختيارها ورده او عرفت ايض ان الاجتناب مختار المص فليس العمل بالاجماع بل برواية ضعيفة وانه يفهم من كلامه ان ليس العمل في هذه المسئلة بالظن بل باليقين وليس كذلك اذ على تقدير حجية هذه الرواية وصحتها ليس العمل الا بالظن لعل مراده الظن الحاصل من غير دليل وهنا ظن من الدليل وان دليل العمل بالظن يقيني فالعمل ليس بالظن بل باليقين وهو جيد لو كان دليل العمل بهذه الرواية يقينيا كان تجعلها داخلة في الروايات الصحيحة الواجب العمل وان دليل العمل بالخبر الواحد او هذا الخبر بخصوصه من جهة التاييد بالاجماع او نحوه يقيني وانت تعلم ما فيه فتامل قوله ويجوز الخ دليل جواز الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلوة بل لمطلق ما لا يشترط فيه الطهارة وهو الاصل والعمومات وحصر المحرمات والعقل وهو انه مما حسن ما فيه نفع ولا ضرر مع عدم ظهور تحريم جميع الانتفاعات بالميتة كما تقدم مفصلا والمذكور في اكثر الاخبار تحريم اكل الميتة ووجهه فيها انه يضعف البدن واكله يموت فجأة ورواية الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله ع في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن او الماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلي فيه الحديث وفي رواية ابي الفقيه وسئل الصادق ع عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه فقال لا باس بان تجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل فيها وفيهما اشكال لانهما تدلان على طهارة جلود الميتة وجواز استعمالها ولو في المشروط بالطهارة وهو مخالف للاصول المقررة والاية في الجملة والاخبار الاخر فان الاخبار

ويحرم الاكل من بيت غير من تضمنته الآية الا بالاذن ومن الثمرة والزرع مما يمر به
على رأي متن

لعدم الانتفاع بجلد الميتة كثيرة مع قطع النظر عن النجاسة فهذان مع المخالفة ليستا بصحيحتين فيطرحان او يعمل ببعضهما مثل الانتفاع بجلدها للاستقاء لغير المشروط بالطهارة كالصلوة وكانه لذلك فعل الشيخ ومن تابعه مثل المص هنا او يكون له رواية اخرى عنهما ولا شك ان ترك الاستقاء اولى بل افضل ان امكن كما قال المص واما تحريم استعمال شعر الخنزير فكانه لنجاسته ونقل في المخ عن ابن ادريس ان اخبار اهل البيت عليهم السلام متظافرة بذلك وما رايت الى الآن خبرا واحدا في المنع عن استعمال شعر الخنزير فكيف الاخبار المتظافرة ولعلها ما كانت واندرست وهو بعيد لعله يريد الاخبار الواردة بنجاسة الخنزير وهي شاملة لشعرها فلا يجوز استعماله لان النجاسة لا يجوز استعمالها الا لضرورة ويؤيده انه نقل في مقابله ومذهب السيد ان ما لا يحل من الخنزير وغيره لا ينجس وهو بعيد مع ان النجاسة لا يستلزم تحريم الاستعمال وهو ظاهر والعجب من المص هنا انه جوز استعمال جلد الميتة ولم يجوز استعمال شعر الخنزير مع عدم الخلاف في نجاسة الميتة وعدم ورود خبر في ذلك مع ظاهر الآية والاخبار الكثيرة العامة الدالة على تحريم جميع الانتفاع بالميتة وخصوص الاخبار المنع عن جلود الميتة وعدم ذلك في الخنزير فانه ما نهى الا عن اكل لحمه في الآية وحكم بنجاسته وورود الاخبار بجواز استعمال شعره مثل رواية برد الاسكاف قال قلت لابي عبد الله اني رجل خراز لا يستقيم عملنا الا بشعر الخنزير نخرز به قال خذ منه وبرة فاجعلها في فخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمه ثم اعمل به ورواية برد قال قلت لابي عبد الله عم جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير فربما نسي الرجل فصلى وفي يده شيء منه قال لا ينبغي له ان يصلي وفي يده شيء منه وقال خذوه فاغسلوه فما كان له دسم فلا تعملوا به وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا ايديكم منه ورواية سليمان الاسكاف قال سالت ابا عبد الله عم عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به ولكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي وفي الاولى اشارة الى الاحتياج كانه لذلك حملها على حال الضرورة هنا ولكنها غير صريحة والحمل بعيد بغير ضرورة وان كانت في الاولى حنان بن سدير وفي الاخيرتين اشتراك فيهما المجهول الا انهما مؤيدتان لما تقدم من العقل والنقل مع عدم المعارض بخلاف استعمال جلود الميتة وكانه لذلك عكس في المخ وهو حسن وان كان جواز استعمالهما ممكنا والاجتناب عنهما احوط **قوله ويحرم** الخ المعلوم من العقل والنقل عدم جواز التصرف في مال الغير الا باذنه وطيب نفس منه وقد استثنى منه امور الاول ما تضمنته آية النور وهي صريحة في جواز الاكل من بيت من تضمنها من غير شرط والظاهر الاشتراط بعدم العلم و يحتمل عدم الظن القوي ايضا بعدم رضاهم ونهيهم فان الظاهر مع العلم بل مع الظن ايضا بعدم الرضا والنهي لا يجوز للجمع بينها وبين سائر الادلة وهو ظاهر وقد اشترط ابن ادريس دخول البيت باذنهم ونقل عن البعض شرط كون ما يؤكل مما يخشى فساده وهو غير ظاهر الاصل وظاهر عموم الآية فلا يقيد الحكم بالخشي تلفه ولا بالاذن الدخول كما هو ظاهر الآية والاكثر ويحتمل ان يكون اليه ايضا اشار المص بقوله على رأي يعني يجوز الاكل من غير قيد الا قيد الكراهية والنهي للعقل والنقل على رأي فيكون الراي قيدا للمسئلتين يعني ذلك من الشرح قال والاصح عدم التقييد بالخشي تلفه وعدم التقييد بالاذن النطقي بل يكفي شاهد الحال واما التقييد بعدم الكراهية فجيد بمعنى انه لو نهاه عن الاكل حرم وكذا لو علم او غلب على ظنه الكراهية قوله بل يكفي يشعر بانه لا بد من العلم بالاذن ولو بشاهد الحال والظاهر انه ليس بشرط فالظاهر جواز الاكل ما لم يعلم او يظن النهي للآية ويشعر قوله واما التقييد الخ فان ظاهره انه لا يقيد بشيء الا ذلك فيجوز اكل النفائس من الاطعمة والاشربة المعتادة وغيرها ما لم يعلم احتمال التقييد بالمعتادة وهو غير بعيد لعدم انصراف الادلة الا الى ذلك والاجتناب احوط وايضا لا يتجاوز عن الاكل العادي فتامل ثم انه يحتمل عدم الخصوصية بالبيت فيجوز الاكل من مالهم من غير البيت ايضا والظاهر الاختصاص الا ان يعلم الاذن ويحتمل من ذلك الوجه لا من الآية الا ان يكون في موضع كالبيت ويعلم من الآية الشريفة جواز التصرف في مال من تضمنته اذا كان انه يفهم من الموافقة مثل جلوسهم في بيتهم والصلوة فيها بل فرشهم بل الصلوة في لباسهم والتوضؤ بمائهم الذي علم كونه مغصوبا ونحو ذلك فافهم فان القرائن كثيرة الثاني ما اخذ المراة من بيت زوجها شيئا للسائل حتى الادام لرواية زرارة عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل او ما ملكتم مفاتحه او صديقكم قال هؤلاء الذين سمى الله عز وجل في هذه الآية تاكل بغير اذنهم من التمر والمأدوم وكذلك تطعم المراة من منزل زوجها بغير اذنه فاما ما خلا ذلك من الطعام فلا وفي الطريق موسى بن بكر والدلالة ايضا غير واضحة فلا ينبغي العمل مع مخالفتها للقواعد بل ظاهرها جواز الاكل في البيوت ايضا ويدل على ان المراد من الصديق هو الذي يفهم ظاهر صحيحة محمد الحلبي قال سالت ابا عبد الله ثم الى قوله ما يعني بقوله او صديقكم قال هو والله الرجل يدخل بيت صديقه فيأكل بغير اذنه وان الظاهر منهما اعتبار دخول البيت والصداقة العرفية وقد روي ان الصديق هو الذي يعتقد ان ياخذ من جيبه دراهم ويخرج من غير اذنه بعينه بطيب خاطره وانه ماذون فافهم و في رواية زرارة قال سالت احدهما عليهما السلام الى قوله قال ليس عليك جناح فيما طعمت او اكلت مما ملكت مفاتحه ما لم تفسده فتدل على عدم الافساد وهو ظاهر من غيرها ايضا ولا يضر وجود عبد الله بن بكير وقد فسر او ما ملكتم مفاتحه في حسنة مرسلة عن ابن ابي عمير عمن ذكره عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل او ما ملكتم مفاتحه قال الرجل يكون له وكيل يقوم في ماله ويأكل بغير اذنه وقد فسر بالمملوك وبصاحب المنزل فالكل غير بعيد فتامل وتدل على جواز التصدق من بيت الصديق والزوج رواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله عم قال للمراة ان تأكل وان تصدق وللصديق ان ياكل من منزل اخيه ويتصدق وفي الطريق سهل بن زياد فلا ينبغي الا مع العلم او الظن القوي بعدم الكراهة ثم يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص والاوقات والاموال فليلاحظ ذلك الثالث اكل الوالد من مال ولده على الاحتمال الثاني في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال سالته عن الرجل يحتاج الى مال ابنه قال ياكل منه ما شاء من غير سرف وقال في كتاب علي ان الولد لا ياخذ من مال والده شيئا الا باذنه والوالد ياخذ من مال ابنه ما شاء وله ان يقع على جارية ابنه اذا لم يكن الابن وقع عليها وذكر ان رسول الله صلى الله عليه واله قال لرجل انت ومالك لابيك وصحيحة ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر عم قال قال رسول الله صلعم للرجل انت ومالك لابيك وغير ذلك من الاخبار وقيده الشيخ في الاستبصار بالاحتياج للتقييد في بعض الاخبار مثل حسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم قال سالته عن رجل لابنه مال فيحتاج الاب اليه قال ياكل منه فاما الام فلا تاكل منه الا قرضا على نفسها وانت تعلم ان هذه لا تصلح للتقييد وانه لا يفهم عدم جواز الاخذ الا نفقته الواجبة لكن قواعدهم تقتضي ذلك فتامل الرابع اكل المار على ثمرة او زرع مما يمر عليه على رأي المص هنا وجماعة وفي المسئلة خلاف بسبب اختلاف الروايات وذكروا له شروطا وقد مر البحث عنها في التجارة فتذكر ونشير هنا اجمالا الى الروايات فاما رواية الحل فهي رواية محمد بن مروان قال قلت لابي عبد الله عم امر بالثمرة فآكل منها قال كل ولا تحمل قلت جعلت فداك ان التجار قد اشتروها ونقدوا اموالهم قال اشتروا ما ليس

وفيها

الباب الثاني في المضطر ويباح للمضطر وهو من يخاف التلف او المرض او طوله او عسر علاجه او الضعف عن مصاحبة الرفقة مع خوف العطب عند التخلف او عن الركوب المؤدي الى الهلاك تناول كل المحرمات الا الباغي وهو الخارج على الامام والعادي وهو قاطع الطريق واذا جاز الاكل وجب ولا يتعدى سد الرمق الا مع الحاجة الى الشبع كما لو عجز عن المشي بدونه مع الاضطرار الى الرفقة ولو توقع مباحا قبل رجوع الضرورة حرم الشبع ويجب التناول للحفظ فلو قصد التنزه حرم ويستبيح كل ما لا يؤدي الى قتل معصوم فيحل الخمر لازالة العطش وان حرم التداوي به ولو وجد البول اعتاض به عن الخمر متن

كتاب الاطعمة والاشربة

وفيها الى داود ومحمد بن مروان والارسال فان ابن داود ونقل عن بعض اصحابنا عن محمد بن مروان ومرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم قال سالته عن الرجل يمر بالنخل والسنبل والثمرة افيجوز له ان ياكل منها من غير اذن صاحبها من ضرورة او غير ضرورة قال لا باس هذه مرسلة الا انها مرسلة ابن ابي عمير وهي عندهم بمنزلة الصحيح وقد عرفت ما فيه خصوصا اذا كانت مخالفة للقوانين وظاهر الكتاب والسنة والاجماع وخصوص بعض الاخبار وان كانت مؤيدة بفتوى الاكثر ولما روايات المنع مع ما اشرنا اليه من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا فمرسلة مروان عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم قال قلت له الرجل يمر على قراح الزرع ياخذ منه السنبلة قال لا قلت اي شيء السنبلة قال لو كان كل من يمر ياخذ منه سنبلة لا يبقى شيء وهذه وان كانت في الزرع ولكن علتها تدل على المنع عن الكل وصحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عم عن الرجل يمر بالثمرة من النخل والزرع والكرم والشجر والمباطخ وغير ذلك من الثمر ايحل له ان يتناول منه شيئا وياكل بغير اذن صاحبها وكيف حاله ان نهاه صاحب الثمرة او امره القيم وليس له وكم الحد الذي يسعه ان يتناول منه قال لا يحل له ان ياخذ منه شيئا وقد حمل هذه الشيخ ومن تابعه في الفتوى على الكراهة الا انه يحسبه وهو بعيد عن لفظة لا يحل مع ان المعارض لا يصلح للمعارضة على ما عرفت وحملها ايضا على عدم جواز الاخذ معه فان ذلك لا يجوز على وجه وهذا بعيد لانه قد وقع السؤال عن الاكل ويمكن الحمل على الافساد ايضا وهو ايضا بعيد وعلى قصد ذلك فان المجوز يشترط عدم ذلك وان كان دليله اعم من ذلك وعلى العلم او الظن بالكراهة من صاحبها وهذا الشرط ظاهر وان لم يدل دليل على ذلك بل ظاهر قوله فاشتر واليسر هم يدل على ان مقدارها يا كل المار ليس بملوك له صاحبها ولا يدخل في البيع وهو خلاف الظاهر من الخبر بذلك واعلم ان ظاهر كلام المشترط ان شرط جواز الاكل عدم الافساد وعدم الاخذ ايض والظاهر انه ليس كذلك بل الافساد لا يجوز وكذا الاخذ لا انه يحرمهما الاكل بخلاف شرط القصد وعدم الكراهية فتامل ومنه علم حال الضرورة ويجيء قوله ويباح اه اي يحل للمضطر بل يجب اكل وشرب جميع ما تقدم من المحرمات حتى المسكر وابوال الناس ولكن قد يكون بينها ترتيب كما سيعلم والاضطرار يحصل بخوف التلف ولكن يكفي مع الظن لا مجرد التوهم والاحتمال وكذا بخوف حصول المرض الذي يكون شاقا لا يتحمل و بعيد صحته مرضيا الاصحيحا او زيادته او طوله او بطؤ برئه او عسر علاجه ونحو ذلك ويحصل ايضا بخوف الضعف والعجز بترك التناول عن المشي مع مصاحبة الرفقة الضرورية بحيث يخاف بدونهم والتخلف عنهم التلف والعطب على نفسه او على من معه بل لا يبعد بخوف تلف مال المحترم وكذا بخوف الضعف والعجز عن الركوب الذي لو لم يكن يؤدي الى هلاكه ومن معه او المال على الاحتمال او يحصل المرض او يزيد او يبطؤ برؤه او يعسر علاجه ونحو ذلك وبالجملة جميع ما يخاف معه تلف النفس ولا يبعد ان المال المحترم كذلك وكذا الامراض التي يعد صاحبها مريضا او ناقصا او يحصل لصاحبها الم وطولها او عدم برئها او زيادتها بتركها وينبغي الملاحظة في ذلك كله والاحتياط فان الدليل هو ظاهر العقل وبعض العمومات فلا بد من الاقتصار على المعلوم وذلك لا يخلو عن اشكال وعسر فتامل وقد استثنى منه الباغي وقد فسر بتفاسير منها الخارج على امام زمانه عم فلا يرخص له الاكل بل يجب عليه ان لا ياكل ويترك نفسه حتى يموت ومنها الاخذ عن مضطر مثله بان يكون المضطر آخر شيء يسد رمقه فياخذه منه وسيجيء هذا وذلك غير جائز بل يترك نفسه حتى يموت ولا يميت الغير ويحيي نفسه كما تقرر انه لا تقية في الدماء فانه اذا كان ولا بد من تلف النفس يكون هو ذلك لا غيره ومنه العادي وفسر بقاطع الطريق فانه اذا اضطر لا ياكل بل الموت جزاء خير له من ان ياكل الحرام ويعيش وقيل الذي يتعدى ويتجاوز عن مقدار سد رمقه ويدل على التفسير الاول رواية البزنطي عمن ذكره عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي الذي يخرج على الامام والعادي الذي يقطع الطريق لا يحل له الميتة وفي الطريق سهل مع الارسال ولا بحث وفي رواية حماد بن عثمن عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي باغي الصيد والعادي السارق ليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا هي حرام عليهما ليس هي عليهما كما هي على المسلمين وليس لهما ان يقصرا في الصلوة فيها دلالة على تحريم الصيد لمن يريد صيد اللهو وعلى عدم الرخصة للسفر المحرم مطلقا وفي رواية عبد العظيم الحسني عن ابي جعفر عم في معنى قوله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال العادي السارق والباغي الذي يبغي الصيد بطرا ولهوا لا ليعود به على عياله ليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا هي حرام عليهما في حال الاضطرار كما هي حرام عليهما في حال الاختيار وليس لهما ان يقصرا في صوم ولا صلوة في سفر وهي مقيدة للرواية الاولى في الصيد فتدل على جواز التاويل وعلى عدم الفرق بين الصلوة والصوم في عدم قصرهما في السفر المعصية فافهم وفي طريقها ايض سهل والقطع بابي الحسين المجهول ولا يضر اذا جاز الاكل يجب ويجب الاقتصار على دفع الضرر المحوج والمجوز للاكل فيقتصر على سد الرمق عند خوف الموت المجوز ولا يشبع الا اذا احتاج اليه كالذي يمشي في السفر مع الرفقة واحتاج الى الشبع بمشيه معهم والا ما يقدر عليه فيتخلف عنهم ويهلك فياكل ويشرب حتى يقدر على المشي الضروري المخلص عن الهلاك او المرض وغيرهما مما يجوز له الاكل او الشرب كما تقدم فان كان ما يندفع الا بالشبع يشبع ودليل ذلك كله العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا وقد دل على الجواز مع الاستثناء الاية الشريفة قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا مصبوبا سائلا لا كالدم في العروق ولا كالدم في الكبد والطحال وقد خص في دم العروق بعد الذبح او فسقا عطفا على المنصوب قبله سمي ما اهل به لغير الله فسقا لتوغله في باب الفسق كان المعنى ما ذبح بذكر اسم غير الله او بترك اسم الله فمن اضطر ممن دعته الضرورة الى اكل شيء من هذه المحرمات غير باغ على مضطر آخر مثله تارك لمواساته ولا عاد متجاوز قدر حاجته من تناوله هكذا فسر الباغي والعادي في الكشاف مع احتمال الآخر غيرهما نقلناه من الاخبار فالمراد ان الاية والاخبار تدل على جواز تناول هذه المحرمات كلها وهي الميتة والدم ولحم الخنزير بل جميع ما يثبت تحريمها بغيرها للمضطر الا المستثنى وانه نقل في حاشيته ان الترخيص المذكور في قوله وقد رخص في دم العروق بعد الذبح عند ابي حنيفة واما الشافعي فانه يحرم جميع الدماء مسفوحة كانت اولا وانت تعلم انه المناسب لمذهب الشافعي من تخصيص بعض القرآن ببعض ولو كان كل بعض في مسئلة وموضع آخر لان القرآن شيء واحد كما نقل عنه في الاصول وهنا ينبغي تخصيص الدم المطلق بالمسفوح لحمل المطلق على المقيد فتامل ثم انه لما كان حراما وانما يجوزه دفع الضرورة ويجب ان لا يتجاوز الضرورة فلو لم يجب ان يقصد دفع الضرر وان لا يقصد غير ذلك من الشبع والتلذذ بل لا يقصد الا الوجوب وامتثال امر الشارع بالاكل والشرب لا غير ليجمع بين الامر والحفظ فلو قصد التنزه والتلذذ حرم قوله ويستبيح كل ما لا يؤدي اه هذا تاكيد لما سبق وتفصيله انه يجوز للمضطر اكل وتناول كل محرم لا يؤدي اخذه وتناوله الى قتل معصوم الدم الذمي اذا توقف عليه حفظ النفس المعصومة وان ادى اليه لم يحل لما مر وكذا يمكن ان يجوز له في المرض وان يجوز لحفظ النفس ان كان يؤديا الى المرض لنفس آخر

يجمع الصيد

ولا يجوز التداوي بشيء من الانبذة ولا بشيء من الادوية معها شيء من المسكر اكلا وشربا ويجوز عند الضرورة التداوي به للعين ويحل قتل الحربي والمرتد والزاني المحصن والمرأة الحربية والصبي الحربي والتناول منه ومن ميتة الادمي وغيره دون الذمي والمعاهد والعبد والولد متن

ان علم عدم ادائه الى التلف ويحتمل عدمه اذا كان مؤديا الى مرض مسلم معصوم الدم الا ان يكون مرضا هينا مثل وجع راس وغيره زمانا قليلا او حمى سهلة ويجوز ذلك وان ادى الى الجرح والضرر مثل ان ياخذ من فخذ شخص لياكل ويسلم عن الهلاك ويحتمل جوازه فاذا جاز احتمل الوجوب وكذا تسليم ذلك للغير وعدمه فيجب عليه المنع وبالجملة هذه المسئلة مجملة والظاهر عدم الضرر والاضرار حتى يعلم فتامل فيحل شرب الخمر ونحوها لازالة العطش المخوف معه الهلاك او المرض المتقدم على الاحتمال ولو قلنا ان التداوي بالخمر حرام فان ازالة العطش ليس التداوي وكذا لاساغة ما غص في حلقه ونحو ذلك فيحل كل ما اختل اليها ويحصل دفع الضرورة بها لادلة العقل والنقل فان الحرج والضيق منفي بهما وكذا يجوز اكل الميتة ولحم الخنزير في الاية والاخبار مشعر به ويدل عليه بخصوصه ما في مرسلة محمد بن عبد الله عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عم في بيان وجه تحريم الاشياء قال قلت لابي عبد الله عم لم حرم الله الخمر والدم والميتة ولحم الخنزير فقال ان الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده واحل لهم ما سواه من رغبة منه فيما حرم عليهم ولا زهد فيما احل لهم ولكنه خلق الخلق وعلم ما تقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله لهم واباحه تفضلا منه عليهم لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم ثم اباحه للمضطر فاحله له في الوقت الذي لا تقوم بدنه الا به فامره ان ينال منه بقدر البلغة لا غير وفي السند جهالة لا يضر وهي صريحة في جواز شرب الخمر وغيرها مع انحصار ما يدفع الضرورة فيه ولا يبعد فهم جوازه لدفع المرض ايضا فتامل وفهم وجوب الاكل والشرب وان يقتصر على دفع الحاجة وان الاوامر والنواهي للمصالح والاغراض فتامل ومع هذا نقل عن المبسوط عدم جواز دفع الضرورة بالخمر وانه لا يمكن الا به لغلظة تحريمه ولو احتاج الى البول النجس او الخمر قدم البول وجعله عوضا عن الخمر واكتفى به ولم يشرب الخمر لعل دليل التقديم غلظة حرمة الخمر لتحريمها بالقران والاخبار الكثيرة الصحيحة الصريحة بحد ولانه يزيل العقل ولهذا يجب الحد على شاربه والخلاف في جواز شربها مع انحصار دفع الضرر بها بخلاف البول في ذلك كله ويحتمل عدم الفرق بين الابوال النجسة كلها ولو اضطر الى البول النجس والحرام فالظاهر تقديم الحرام **قوله** ولا يجوز التداوي الخ هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه اعلم انه قد مر في اول الباب تجويز تناول جميع المحرمات عند الاضطرار فمن جملة التداوي بها الا ان يمنع كون المحرمات دواء فلا يوجد الاضطرار الى المحرمات للتداوي ولكن يفهم جواز شرب الخمر للعطش ونحوه مما يخاف هلاكه لو لم يشرب بل المرض وقد صرح به في قوله ويحل الخمر لازالة العطش ونقل عن المبسوط في الخمر عدم جواز ذلك ايضا وانه لا سبيل الى شربها بوجه من الوجوه نعم قد سوى التداوي بها للعين قال وقال بعضهم يحل للمضطر الطعام والشراب ويحل التداوي في الجملة لهم في التداوي بها بل بغيرها ايضا من المسكرات بل سائر المحرمات بحث وخلاف وظاهر الروايات هو المنع مطلقا وهي كثيرة منها صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عم عن دواء عجن بالخمر فقال لا والله ما احب ان انظر اليه فكيف اتداوى به انه بمنزلة شحم الخنزير او لحم الخنزير فان اناسا يتداوون به هذه مخصوصة بالخمر وخنزير ويمكن فهم جواز شرب الخمر منها مع الاضطرار لانه جعلها مثل لحم الخنزير وهو جائز الاكل عند الاضطرار بالاية والاجماع فلا يبعد التداوي ايضا مع الاضطرار فتامل فيه وحسنة عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عم اساله عن الرجل ينعت له الدواء من ريح البواسير فيشربه بقدر اسكرجة من نبيذ صلب ليس يريد به اللذة انما يريد به الدواء فقال لا ولا جرعة وقال ان الله عز وجل لم يجعل في شيء مما حرم دواء ولا شفاء والروايات كثيرة وما اوضحها سندا والباقية ضعيفة وفي رواية سماعة قال عم لا اشربه سالته عن النبيذ للشفاء الا قال ثم وفي مته قطرة فانما تندم بين اذا بلغت نفسك ههنا واومى بيده الى حنجرته يقول ثلثا افهمت قلت نعم وفي اخرى كذلك قال كنت عند ابي عبد الله عم فقال له رجل ان بي اصلحك الله ارواح البواسير وليس يوافقني الا شرب النبيذ قال فقال له ما لك ولما حرم الله ورسوله يقول قال فادلك على ما هو انفع من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء فقليله وكثيره حرام ورواية معوية بن عمار قال سال رجل ابا عبد الله عم عن الخمر يكتحل منها فقال ابو عبد الله عم ما جعل الله في حرام شفاء ورواية مروك بن عبيد عن رجل عن ابي عبد الله عم انه قال من اكتحل بميل من مسكر كحله الله بميل من نار وفي رواية اخرى انه سال ابا عبد الله عم عن النبيذ يجعل في الدواء فقال لا ينبغي لاحد ان يستشفي بالحرام وفي رواية الحلبي قال سئل ابو عبد الله عن دواء يعجن بخمر فقال ما احب ان انظر اليه ولا اشمه فكيف اتداوى به هذه الاخبار مع ادلة التحريم الكثيرة الدالة على المبالغة في تحريم المسكر خصوصا الخمر دليل المنع ولكن عموم الاكثر وعدم صحة اكثر الخصوص مع النهي عن الالقاء الى التهلكة والامر بحفظ النفس ودفع الضرر عنها مهما امكن عقلا ونقلا كتابا وسنة واجماعا يدل على الجواز فيمكن حملها على المبالغة في عدم حصول الشفاء في المحرم بحيث لا يكون الشفاء في الغير الا نادرا او على عدم جواز الشفاء بالمحرمات مع امكان الشفاء بغيرها او على طلب الشفاء والصحة لا حفظ النفس ودفع الضرر ويؤيده ما اشرنا اليه من قبل انه شبهه بلحم الخنزير وشحمه وقد جوز اكله عند الاضطرار بالقران والسنة والاجماع فيمكن تجويز التداوي بها مع العلم بحصول الشفاء بها لا بغيرها فتامل ويجوز حفظ النفس بها والتخليص عن الهلاك فيجوز شربها لذلك لا للشفاء وحصول البرء من المرض والتلذذ بالصحة وطلبها بل طلب حفظ النفس لا البرء واليه اشار في المخ وقال في المختلف جواز شربه عند خوف التلف من العطش والمرض اقوى فغايته كما اختاره ابن البراج واجاب عن احتجاج الشيخ بالاخبار بالحمل على طلب الصحة لا على طلب السلامة ونحن انما نسوغ شربه في طلب السلامة بحيث لو لم يشربه او لم يتداو به حصل التلف اما في طلب العافية فلا واما الاكتحال فيدل على جوازه مع وجود الخمر في الكحل عند الضرورة وعدم العلاج الا به رواية هرون بن حمزة الغنوي عن الصادق عم في رجل اشتكى عينيه فنعت له كحل يعجن بالخمر فقال هو خبيث بمنزلة الميتة فان كان مضطرا فليكتحل به هذه مؤيدة حسنة لحمل الاولى في المنع عن اكتحال العين بما فيه الخمر على حال الاختيار والامكان بغيره وكذا يحمل جميع الاخبار في المنع عن التداوي بها على التداوي حال الاختيار من وجهين التشبيه والتصريح بالضرورة فمع حصول العلم بعدم حفظ النفس والهلاك الا بشربه يمكن تجويز ذلك ويحتمل لدفع المرض كذلك خصوصا وجع العين والاكتحال بما فيه الخمر فانه لا منع منه في الكتاب والسنة المتواترة والصحيحة مع امكان تخصيص ما دل على المنع وتاويله كما تقدم وكانه للفرق بين التداوي عن الامراض بالاكل والشرب المحرمين وتداوي العين بالاكتحال بما فيه الخمر حيث لا دليل قوي على المنع عن الاكتحال ووجود الدليل القوي على الاول اختار المص منع التداوي مطلقا عن الامراض وجواز الاكتحال مع الضرورة فتامل **قوله** ويحل قتل الحربي الخ اي اذا لم يجد المسلم شيئا اصلا الا الادمي الحي يحل له قتله والاكل منه مقدار ان لا يموت ان لم يكن معصوم الدم بعينه بكون ممن يجوز قتله شرعا في الجملة وان لم يكن جايز القتل للمضطر حال الاختيار مثل الحربي الغير المعاهد والغير المامون ولو شبهة والمرتد الذي وجب قتله والزاني المحصن الذي يجب رجمه وكذا كل من وجب قتله مثل المحارب

ولو لم يجد الا نفسه قيل ياكل من المواضع اللحمة كالفخذ ان لم يكن الخوف فيه كالخوف في الجوع ولو وجد طعام الغير ولا ثمن طلبه من مالكه فان امتنع غصبه فان دفعه جاز له قتال المالك فان اكله لم يكن للمالك مطالبته بالثمن ولو بذله بالثمن وجب دفعه فان طلب ازيد من ثمن المثل قيل لا يجب بذل الزيادة وان اشتراه بها دفعا للضرر والقتال ولو اضطر الى الميتة وطعام الغير فان بذله ولو بثمن مقدور عليه تعين والا تخير متن

كتاب الاطعمة والاشربة

وتارك الصلوة مستحلا او غيرهما والظ عدم الخلاف فيه فهو دليله مع الاعتبار فان ذلك مما جاز قتله فاذا دار الامر بين اهلاكه وهلاك معصوم الدم فالمختار هو الاول واما قتل المراة الحربية والصبي منهم فالمص وغيره اجازوا ذلك وان لم يكونا ممن جاز قتلهما قبل الاضطرار لاصل ولو يكن ما كان لحرمة دمهما وحقوقهم ولهذا لم يجب عليه القصاص ولا الدية ولا الكفارة بل كان المنع حال الاختيار وعدم الضرورة كالمنع عن قتل بعض الدواب والهوام الغير الماكول من غير ضرورة فجاز عند الضرورة لان الامر دائر بين قتلهم وبين هلاك معصوم الدم المسلم والاول اولى ويحتمل العدم لما تقدم من عدم جواز قتلهم حال الاختيار فتامل واما عدم حل قتل الذمي والمعاهد فلعدم جواز قتلهم وكونهم معصومي الدم مثل المسلم وعدم حل قتل المملوك لمالكه لكونه معصوم الدم فلغيره بالطريق الاولى وكذا لا يجوز قتل الولد بالطريق الاولى ويمكن جواز قتل الحربي لمن اضطر اليه من الذميين لانهم معصوموا الدم بخلاف الحربي فيمكن ان يجوز له ذلك في دين الاسلام وكذا يجوز للمضطر المسلم الاكل من ميت لادمي والظ انه مقدم على قتل الادمي الذي لا يجوز له قتله ويمكن عدم جواز طبخه فان الادمي لم حرمة ولما اضطر الى الاكل واباحه جاز للضرورة واما في الطبخ فهو الموجب لكسر حرمة الادمي الميت وهتكها مع ثبوت حرمته كحرمة الحي فلا يجوز نعم لو فرض عدم امكان اكله الا مطبوخا فلا يبعد الجواز من فرع الاول اذا دار الامر بين الميت المسلم وقتل الحربي فيه تامل يحتمل تقديم قتل الحربي والاكل منه حفظا لحرمة المسلم الميت كالحي وايضا الميتة لان القتل له غير معلوم جوازه ولئن جاز قتله للاطعام ثم ولانه يخرج ايضا من غير الموت بخلاف المسلم فتامل الثاني والثالث لو وجد المضطر الميتة والحي والميت فالظ انه مقدم على قتل الحي وعلى الاكل من الميت ايضا وهو ظاهر **قوله** ولو لم يجد الا نفسه اه ولو لم يجد المضطر الا نفسه فان جزم بقطع شيء من عضو عدم الهلاك والتادي الى المرض القريب منه يجوز القطع من المواضع اللحمة مثل الفخذ الذي فرض عدم الهلاك والمرض بقطعه ويحتمل الوجوب وكذا في جميع صور الجواز وان قطع بهما فلا يجوز القطع في الاول ويحتمل ايضا في الثاني وكذا مع المساوات واما رجحان عدم الهلاك ففيه تامل لان الجواز كما في قطع الاكلة وعدمه لانه دفع ضرر بضرر غير مامون ولانه الى الهلاك على انه قد يسهل الله له شيئا حتى يسوف ومعلوم عدم الجواز مع رجحان الهلاك بالسراية وبالجملة مع تساوي خوف الجوع وخوف السراية لا يقطع من نفسه فمع رجحان السراية اولى ومع قطع عدم فوتها يقطع ومع الرجحان تامل **قوله** ولو وجد طعام الغير اه اذا وجد المضطر طعام الغير فان كان الغير محتاجا مثله فلا يجوز الاخذ عنه ظلما وهو احد معاني الباغي كما نقلناه عن الكشاف بل يمكن عدم جواز الاخذ منه مطلقا فانه موجب لهلاكه فهو كاهلاك الغير لابقائه ولا يجوز له الاعطاء ايضا لانه اهلاك النفس والقاؤه بيده الى التهلكة ويحتمل جوازه على بعد لقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة اي حاجة والظ تخصيصه بالحاجة التي لم يصل الى الهلاك والتلف فتامل وان كان زائدا عنه وباذلا بلا ثمن فلا كلام في ايجاب اخذه وجوبا وكذا ان بذله بثمن مثله حال مقدور بالفعل وكذا بمؤجل مقدور فيأخذ والاكل بقدر ان يدفع الضرر ولئن يشبع ان وسع المبذول ذلك وان بذله بثمن مؤجل ولكن غير مقدور في ذلك الاجل فلان يقبل ولكن لا يجب عليه البذل الا حال القدرة ولو اعطاه بعوض من غير عقد فيلزمه عوضه وان اعطاه من غير ذكر عوض فالظ انه بغير عوض للاصل والعادة في بذل الطعام للمضطر ويحتمل العوض وينبغي ان ينظر الى الحال والقرائن من الطرفين والطعام ولو ادعى ذكر العوض وانكره المضطر فالظ عدم لزوم العوض حتى يثبت وان ادعى انه قصده فكذلك فانه ما اظهر وسلط الشخص على اهلاك ماله فلا عوض له مثل ان يقدم الطعام الى الغير فاكله في غير هذه الصورة وينبغي الاعطاء ولو اعطاه بازيد من ثمن المثل فنقل عن الشيخ عدم وجوب الزيادة وان اشتراه بعقد صحيح بالزيادة دفعا للضرر والقتال واحتمال ايثار الفتنة فانه بمنزلة المكره فلا يصح ذلك العقد فيلزمه ثمن مثله في ذلك الزمان وقال ان مع طلبه الزيادة ان امكن ان ياخذه عنه قهرا فياخذه ولا يلزمه الا ثمن المثل ولو لم يمكن الا بالقتال فيقاتله ولو قتل يكون هدرا ولو قتل المضطر يكون مضمونا فان لم يقدر عليه ويقدر على اخذه سرقة او بحيلة او بعقد فاسد شرعا اخذه ولا يلزمه ايضا الا ثمن المثل والظ انه على تقدير القدرة على القتال جاز هذا بل يتعين فلو ترك لم يبعد ان يكون غاصبا وضامنا فكلام الشيخ محل التامل لذلك ولان الظ قبول ما يطلب المالك مهما كان الا ان يجحف جدا لوح ايضا يمكن اللزوم والوجوب مع القدرة لان الناس مسلطون على اموالهم والعقل والنقل دالا على عدم اخذ مال الغير الا بطيب نفس منه ولا اضطرار لان الغرض القدرة ويجب عليه حفظ النفس بما امكن من المال وغيره نعم ان فرض عدم القدرة حالا ومالا يمكن ذلك بل الظ ح ايضا وجوب الرضا به وترك القتال والفتنة ولكن لا يلزم الزيادة لعدم القدرة ويحتمل ان تكون موقوفة الى حين القدرة فيلزم ولكن لا يكلف الاعطاء الا مع القدرة فيحتمل ان تكون مثل سائر الديون فلا يستثنى له غير مستثنى الديون ويضرب مع الغرماء على تقدير الافلاس وعدمه بل يكون منوطا على قدرة تامة عرفية بحيث لا يضر بحاله ضررا لا يتحمل امثاله عادة لا حالا ولا مالا وذلك غير بعيد فتامل وقد قيد قول الشيخ بعدم وجوب الزيادة بعدم القدرة فقيل في الشرح وفي شرح يع فلا يبقى ح خلاف معنوي ويمكن ان يقول بوجوب الزيادة ايضا من قال بوجوبها حين وجود القدرة كسائر الديون والشيخ بعدم وجوبها مع عدم القدرة مطلقا فيبقى النزاع معنويا مع التقييد ايضا كما ذكرنا من الاحتمال وظاهر المتن هنا التردد حيث ذكر قول المبسوط ولم يرجح ولم يضعف فتامل وقوله ولو وجد طعام الغير ولا ثمن له طلبه الخ ظاهر في وجوب الطلب من مالكه مع حضوره فلو كان غايبا فالظ ان له اخذه وان امكن اذن الحاكم فهو الاولى والا فينبغي احضار العدول وتقويمهم ان امكن والا يقوم على نفسه فياخذ فان طلبه فان اعطاه اخذه وقد مر البحث في العوض وعدمه وان منعه ودفعه عن ذلك جاز له قتاله فان قتل احدهما فكما تقدم وان تلف شيء فمنه مضمون ومن المالك لا لانه يفعل حراما ويقدر على حفظه وحفظ غيره وعدم اتلاف شيء ويتركه مع القدرة والمضطر يفعل واجبا للاضطرار ويحتمل الضمان فان الوجوب لا ينافي الضمان وان علم اهلاكه في المقاتلة يحتمل عدم جوازها لما تقدم انه اذا دار الامر بين ابقاء مالي اهلاك الغير لا يفعل فتامل في الفرق وله وجه ظاهر وجه قوله فان اكله لم يكن للمالك مطالبته بالثمن كيف ويحل مال الغير بلا عوض بامتناعه وان كان حراما نعم الظ له الاخذ والاكل ولكن بثمن المثل ويمكن ان المراد مع عدم القدرة ويؤيده قوله ولو وجد الخ والظ ان مراده به انه لو وجد الثمن وهو باذل وجب دفعه لا بعد الاخذ بالمقاتلة والقهر وهو ظاهر **قوله** ولو اضطر الخ لو وجد المضطر طعام الغير والميتة لا غير فان بذله بغير عوض او بعوض مقدور عليه في الحال او المال تعين عليه اكل طعام الغير فان بذله بالثمن يجب ان يعطيه وياخذ ولم يتعرض للميتة وهو ظاهر ولكن ينبغي تقييد الثمن بما اذا لم يكن زائدا على ثمن المثل او بعدم الضرر

فصل يحرم الاكل على مائدة يشرب عليها شيء من المسكرات او الفقاع ويكره الاكل على الشبع وربما حرم والاكل باليسار مع القدرة على اليمنى والاكل متكئا
ويستحب غسل اليد قبل الاكل وبعده والتسمية ابتداء على كل لون والحمد انتهاء متن

بحاله والاجحاف بناء على اختيار احد المذهبين ولعل تركه يدل على عدم التقييد فهنا فيكون مذهبه في الاول ايضا ذلك لا مذهب الشيخ ولا غيره ممن قال باللزوم مالم يجحف او مقيدا بما بعد مع تركه للظهور فتأمل وان لم يبذل لم يجز مقاتلته وسواء ابذل ولم يكن مقدورا او لم يبذل تخير المضطر بين قتاله واخذه بالقهر والغلبة او الحيلة والسرقة على ما قلناه وبين اكل الميتة والظاهر لزوم العوض على التقادير لما مر ويحتمل العدم بناء على ما تقدم من الم ثم في هذا التخيير تأمل خصوصا اذا كان موجبا لقتل واهلاك النفس والجرح وتضييع المال فيمكن تقييده بما اذا لم يؤد الى فتنة ولكن الظاهر خلافه ومع ذلك محل التأمل لانه اذا جاز اكل الميتة لا ينبغي تجويز التصرف في مال الغير بغير اذنه فانه حرام اكله والتصرف فيه ايضا وان فيه حق الناس وحق الله ويوجب العوض ايضا على الظاهر وان تجويز الميتة مصرح به في القرآن العزيز للمضطر بلا مال الغير والحاصل انه ان كان داخلا في المضطر باكل الميتة لا غير والا لم يجز اكلها وباكل مال الغير فلا معنى للتخيير وايضا قد يقال ان اكل الميتة مرجوح لتنفر الطبع منه والنجاسة والحرمة واحتمال الضرر الذي هو نكتة تحريمها والجملة يقيد في الصورة الاولى رجحان اكل الميتة وفي الثانية ايضا يحتمل التأمل والضرر منه فيجوز الا انها انشاء الله الا ان يأتي المعنى ولا تقبل وح يرجح ذلك لدفع الضرر فتأمل وعلى المقدرين لا يتجاوز القدر المحتاج اليه وينبغي ان لا يقصد الا ذلك وامتثال امر الله في جميع المحرمات الميتة ومال الغير والمسكر وغير ذلك فتأمل ويمكن ترجيح الميتة على المسكر وغيره لما مر وغيره ايضا عليه لانه يزيل العقل وادلة تحريمه كثيرة وقد نقل الاجماع على تحريمه بغير المضطر بخلاف المسكر فانك قد عرفت ان بعضنا لم يجوزه اصلا وبعضا يجوزه في دفع العطش ونحوه لا التداوي الا الاكتحال وهو مذهب المتن وبعضا لم يجوز التداوي بالعين ايضا قوله يحرم الاكل على مائدة آه تحريم الاكل على مائدة يشرب عليها شيء من المسكرات بل ما يوضع فيه الطعام مثل السفرة وغيرها هو المشهور ويدل على تحريم الجلوس عليها صحيحة هرون بن الجهم قال كنا مع ابي عبد الله عم بالحيرة حين قدم على ابي جعفر فختن بعض القواد ابنا له وصنع طعاما ودعا الناس وكان ابو عبد الله عم فيمن دعي فبينما هو على المائدة يأكل ومعه عدة على المائدة فاستسقى رجل منهم ماء فاتي بقدح فيه شراب لهم فلما صار القدح في يد الرجل قام ابو عبد الله عم عن المائدة فسئل عن قيامه فقال قال رسول الله صم ملعون ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر وفي رواية اخرى ملعون ملعون من جلس طائعا على مائدة يشرب عليها الخمر وقد تدل على تحريم الاكل عليها رواية جراح المدايني عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صم والله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا ياكل على مائدة يشرب عليها الخمر وفي هذا الاول هل حكمها في المسكرات كذلك كما ذكره المص فيمكن ذلك للعلة الثاني الفقاع يحتمل ذلك لاكثر العبارات لعل الوجه ما تقدم انه خمر في روايات كثيرة الثالث الظاهر حكم القيام عليها حكم الجلوس فان الظاهر ان المراد البعد عن تلك المجلس وتلك المائدة فتأمل الرابع هل يحرم الطعام الذي كان عليها او الجلوس حرام والاكل ام لا او الاكل حرام جلس ام لا صريح الصحيحة والثانية ان الجلوس حرام ويمكن فهم تحريم الاكل ايضا ورواية التصريح في الثالثة واما تحريم اصل الطعام فلا يعلم فيكون كالاكل في آنية الذهب والفضة يكون الاكل حراما لا المأكول وان اكل فيهما فيكون فرقا بين المأكول والاكل الحرامين مثل المغصوب والخبيث والاكل الحرام فقط مثل الاكل على المائدة المذكورة والاكل في آنيتهما مع احتمال تحريم المأكول ايضا فتأمل ولكن ما دام فيهما وفي تلك المائدة ويحتمل بعيدا مطلقا الخامس هل يحرم الجلوس والاكل على تلك المائدة مطلقا او حال الشرب فقط وفي ذلك الوضع والمجلس الذي وقع فيه ذلك والاوسط المتيقن والاول الاحوط ولا يبعد تقوية الاخير السادس هل حكم سائر المحرمات حتى الغيبة وسباب المؤمن ونحو ذلك حكم الخمر في ذلك الظاهر العدم نعم يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع امكانهما وتحقق شرائطهما ويمكن كون علة تحريم الاكل على مائدة الخمر وجوب اظهار الكراهة وانه حرام ولا يمكن الجلوس من غير حال وقوعه لا تؤثر فيهم الا بفعله وح يعم فتأمل السابع نقل في شرح الشرائع ان العلامة عدى التحريم الى الاجتماع على اللهو والفساد وعن ابن ادريس انه لا يجوز الاكل من طعام يعصى الله به او عليه وقال ولم نقف على ماخذه ويمكن كون الماخذ ما اشرنا اليه فتأمل قوله ويكره الاكل آه دليله العقل والطب وربما يحرم اذا ظن الضرر ودليله العقل والنقل وتدل على الكراهة ايضا رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم قال الاكل على الشبع يورث البرص ولعل العدم للصحة والمبالغة والحمل على الاحتمال لا على اليقين حصوله كما في استعمال الماء المشمس حملت على الكراهة وتدل على كراهة كثرة الاكل اخبار كثيرة ويفهم منها الكراهة على الشبع ايضا مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال كثرة الاكل مكروه وقد رواية ايضا عنه عم قال لي يا ابا محمد ان البطن ليطغى من اكله واقرب ما كان العبد من الله اذا خف بطنه وابغض ما يكون العبد الى الله اذا امتلى بطنه وروايته اخرى عنه عم قال ان الله يبغض كثرة الاكل ورواية السكوني عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صم اطولكم جشاء في الدنيا اطولكم جوعا في يوم القيمة وغيرها قوله والاكل باليسار آه وكذا الشرب بل مطلق استعمال الشمال مع القدرة على اليمين الا في الاستنجاء للروايات عموما اما هو المشهور انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يحب التيامن في اموره لا التياسر وفي رواية سماعة عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الرجل ياكل بشماله او يشرب بها فقال لا ياكل بشماله ولا يشرب بشماله ولا يتناول بها شيئا ومثلها رواية جراح المدايني وخصوصا رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال لا تاكل باليسار وانت تستطيع وكانه لعدم الصحة وعدم القائل ومفهوم ان المقصود هو الكراهة والمبالغة حملت على الكراهة قوله والاكل متكئا دليل كراهة الاكل متكئا ترك التأدب بحسب ما يدركه العقل وحسنة ابن ابي شعبة الحلبي قال اخبرني ابي انه راى ابا عبد الله عم متربعا قال رأيت ابا عبد الله عم ياكل متكئا قال ثم قال ما اكل رسول الله صم وآله وهو متكئ قط فكان فعله عم لعذر او لاظهار جوازه وقد تقدم تحريمه ويدل عليه فعله عم ومنع العباد البصري عن ذلك حتى صار ثلث مرات ثم قال عم والله ما نهى رسول الله صم وآله عن هذا قط ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله عم قال ما اكل رسول الله صم متكئا منذ بعثه الله حتى قبض وكان ياكل اكل العبيد ويجلس جلسة العبيد قلت ولم ذلك قال تواضعا لله عز وجل وهي كثيرة قوله ويستحب غسل اليد آه دليله النظافة المطلوبة عقلا وشرعا ورواية القداح عن ابي عبد الله عم قال من غسل يده قبل الطعام وبعده عاش في سعة وعوفي من بلوى في جسده وحسنة ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر عم قال يا ابا حمزة الوضوء قبل الطعام وبعده يذهبان الفقر قلت بابي انت وامي يذهبان قال يذهبان والظاهر ان المراد بالوضوء غسل اليد ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال قال امير المؤمنين عم غسل اليدين قبل الطعام وبعده زيادة في العمر واماطة للغمر عن الثياب ويجلو البصر ورواية السكوني عن ابي عبد الله عم من سره ان يكثر خير بيته فليتوضأ عند حضور طعامه ورواية ابي عوف البجلي قال سمعت ابا عبد الله عم يقول الوضوء قبل الطعام وبعده يزيدان في الرزق وروي ان رسول الله صم وآله قال اوله ينفي الفقر وآخره ينفي الهم ويجلو

يحيك

ع ابتداء المالك وتأخره في الاكل والابتداء من على يمينه بالغسل والدّور عليهم وجمع الغسالة في اناء والاستلقاء بعده وجعل رجله اليمنى على اليسرى متن

كتاب الاطعمة والاشربة

استحباب التسمية على كل فعل ووضع على الطعام بخصوصه روايات مثل صحيحة داود بن فرقد قال قلت لابي عبد الله ع كيف اسمّي على الطعام فقال اذا اختلفت الآنية فسمّ على كل اناء قلت فان نسيت قال تقول بسم الله اوله وآخره لعل المراد بكل اناء كل لون لقوله اختلفت ويحتمل مجرد تعدد الآنية فتأمل وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا حضرت المائدة وسمّى رجل منهم اجزأ عنهم اجمعين وتدل على التسمية اولا والحمد آخرا غيرهما رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص واله اذا وضعت المائدة حفّها اربعة آلاف ملك فاذا قال العبد بسم الله قالت الملائكة بارك الله عليكم في طعامكم ثم يقولون للشيطان اخرج يا فاسق لا سلطان لك عليهم فاذا فرغوا فقالوا الحمد لله قالت الملائكة قوم انعم الله عليهم فادّوا شكر ربهم واذا لم يسمّوا قالت الملائكة للشيطان ادن يا فاسق فكل معهم فاذا رفعت المائدة ولم يذكروا الله عز وجل قالت الملائكة قوم انعم الله عليهم فنسوا ربهم كانه يريد بعدم ذكر الله الحمد له بقرينة المقابلة فيفهم ان الحمد يكون بعد رفعها ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص والطعام اذا اجتمع فيه اربع خصال فقد تم اذا كان من حلال وكثرت الايدي وسمّي في اوله وحمد الله في آخره ويدل على ان تسمية واحد على المائدة كافية في تحقق الاستحباب صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة قال اذا حضرت المائدة وسمّى رجل منهم اجزأ عنهم اجمعين فلعل الساقط تأكيد به فهو الاستحباب الكفائي لا اصله وفي الصحيح عن كليب الاسدي الممدوح في الجملة عن ابي عبد الله ع قال ان الرجل المسلم اذا اراد ان يطعم طعاما فاهوى بيده قال بسم الله والحمد لله رب العالمين غفر الله عز وجل له قبل ان تصير اللقمة الى فيه ورواية عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من ذكر اسم الله عند طعام او شراب في اوله وحمد الله في آخره لم يسأل عن نعيم ذلك الطعام ابدا وفي رواية عياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع قال من ذكر اسم الله على الطعام لم يسأل عن نعيم ذلك والاخبار في التسمية والتحميد كثيرة جدا **قوله** وابتداء المالك الخ دليل استحباب ابتداء المالك بالاكل قبل القوم وتأخره عنهم رواية ابن القداح عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص واله اذا اكل مع القوم طعاما كان اول من يضع يده وآخر من يرفعها ليأكل القوم ويدل على الاكل مع الضيف رواية جميل عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول ان الزائر اذا زار المزور فاكل معه القى عنه الحشمة واذا لم يأكل معه ينقبض قليلا ويدل على استحباب الاكل مع الضيف وتأخره عنه رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع ان رسول الله ص واله اذا اتاه الضيف اكل معه ولم يرفع يده من الخوان حتى يرفع الضيف **قوله** والابتداء من على يمينه الخ كان ينبغي ان يقول ابتداء صاحب الطعام بغسل يده ثم من على يمينه قبل الطعام الخ وبعده يغسل اولا من على يساره حتى ينتهي الدور ويختم به كما في غير هذه العبارة وتدل عليه في الجملة رواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله ع قال الوضوء قبل الطعام يبدأ صاحب البيت لئلا يحتشم احد فاذا فرغ من الطعام بدأ بمن على يمين الباب حرا كان او عبدا ولكن فيها ان ابتداء الغسل بعد الطعام بمن على يمين الباب ولم يذكر الابتداء بمن يكون بعد غسل صاحب المنزل قبل الطعام ولعل المراد بالباب الموضع الذي جلسوا فيه وباليمين يمين الداخل فيحتمل في الموضع الذي لا باب له يكون المراد يمين ابتداء المجلس بالنسبة الى الداخل فيه ويدل على تمام ما ذكرناه كما هو المشهور حديث آخر في الكافي بعد الرواية المتقدمة وفي حديث آخر يغسل اولا رب البيت يده ثم يبتدأ بمن على يمينه واذا رفع الطعام بدأ بمن على يسار صاحب المنزل ويكون آخر من يغسل يده صاحب المنزل لانه اولى بالصبر على الغمر فيمكن حمل الاولى على انه كان صاحب المنزل جالسا عند الباب ويمينها يساره او على عدم كونه في المجلس او على الغيبة والظاهر ان المراد بصاحب المنزل هو صاحب الطعام وان كان المنزل لغيره او لا يكون هناك منزل وبيت ويحتمل الحقيقة اذا كان صاحب الطعام غريبا او نزيلا في منزل لغيره فتأمل واما دليل جمع الغسالة في اناء واحد يعني ان يغسل الجميع في اناء واحد حتى يجتمع جميع المياه فيه رواية عمرو بن ثابت عن ابي عبد الله ع قال اغسلوا ايديكم في اناء واحد تحسن اخلاقكم ورواية الفضل بن يونس قال لما تغدى عندي ابو الحسن ع وجيء بالطست بدئ به ع وكان في صدر المجلس فقال ع ابدأ بمن على يمينك فلما ان توضأ واحد اراد الغلام ان يرفع الطست فقال له ابو الحسن ع دعها واغسلوا ايديكم فيها وفيها دلالة على الابتداء بصاحب المنزل بعد الطعام ثم بمن على يساره لان الظاهر انه ع غسل يده وكان صاحب المنزل ويمين الذي يغسل يده يساره ويحتمل ان يكون المراد اراده ان يبدأ به ولم يفعل عليه السلام وامر بغسل من على يساره وهو يمين الغلام ابو افقوما تقدم ثم انه يمكن ان يكون الغسل باليد الواحدة المباشرة للطعام كما يشعر به ما في بعض العبارات غسل اليد ويحتمل استحباب غسل الاثنين وان لم تكن المباشرة الا بالواحدة وانه يستحب المسح بالمنديل في الغسل الثاني دون الاول ويدل عليه حسنة مرازم قال رأيت ابا الحسن ع اذا توضأ قبل الطعام لم يمس المنديل واذا توضأ بعد الطعام مسّ المنديل ورواية ابراهيم بن عقبة يرفعه قال دخلت على ابي عبد الله ع قال مسح الوجه بعد الوضوء يذهب بالكلف ويزيد في الرزق ورواية مفضل قال دخلت على ابي عبد الله ع وشكوت الرمد فقال لي او تريد الطريف ثم قال لي اذا غسلت يدك بعد الطعام فامسح حاجبيك وقل ثلاث مرات الحمد لله المحسن المجمل المنعم المفضل قال ففعلت فما رمدت عيني بعد ذلك وفي رواية اخرى قال ابو عبد الله ع اذا غسلت يدك للطعام فلا تمسح يدك بالمنديل فانه لا يزال البركة في الطعام ما دامت النداوة في اليد وفي رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله ع انه كره ان يمسح الرجل يده بالمنديل وفيها شيء من الطعام تعظيما للطعام حتى يمصها او يكون الى جانبه صبي يمصها لعل فيها اشارة الى عدم تحريم لبسها مطلقا فتأمل **قوله** والاستلقاء الخ دليله رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال اذا اكلت فاستلق على قفاك وضع رجلك اليمنى على اليسرى **تتميم** روي عنه ع قال اذا فرغت من الطعام فقل الحمد لله الذي يطعم ولا يطعم وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص واله اذا طعم عند اهل بيت قال طعم عندكم الصائمون واكل طعامكم الابرار وصلت عليكم الملائكة الاخيار يفهم منه استحباب اطعام الصائم وفي الفقيه عن ابي حمزة الثمالي والظاهر انه صحيح وان قيل انه قوي عن علي بن الحسين عليهما السلام انه كان اذا طعم قال الحمد لله الذي اطعمنا وسقانا وكفانا وايدنا وآوانا وانعم علينا وافضل الحمد لله الذي يطعم ولا يطعم قال رسول الله ص واله نعم الادام الخل وما افتقر بيت فيه خل وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان الثقة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الرجل ليشرب الشربة من الماء فيدخله الله بها الجنة قلت وكيف ذلك قال ان الرجل يشرب الماء فيقطعه ثم ينحي الاناء وهو يشتهيه فيحمد الله ثم يعود فيشرب ثم ينحيه وهو يشتهيه فيحمد الله عز وجل ثم يعود فيشرب فيوجب الله عز وجل له بذلك الجنة وفي رواية عنه عليه السلام قال كان رسول الله ص واله وسلم اذا شرب الماء قال الحمد لله الذي سقانا عذبا زلالا ولم يسقنا ملحا اجاجا ولم يؤاخذنا بذنوبنا وفي رواية اخرى قال ابو عبد الله ع اذا اردت ان تشرب الماء بالليل فحرك الاناء وقل يا ماء ان ماء زمزم وماء فرات يقرءانك السلام

تم والحمد لله

كتاب الميراث وفيه مقاصد

الاول في انسبابه وهي شيئان النسب والسبب والنسب ثلث مراتب الاباء والاولاد ثم الاجداد والاخوة ثم الاعمام والاخوال والسبب زوجية وولاء والولاء ثلثة المعتق وضامن الجريرة والامام وكل من الابوين اذا انفرد اخذ المال لكن للام الثلث بالتسمية والباقي بالرد ولو اجتمعا فللام الثلث مع عدم الاخوة والسدس معهم وللاب الباقي فان انفرد الابن اخذ المال وان كانا اثنين فصاعدا تشاركوا بالسوية وان انفردت البنت فلها النصف تسمية والباقي رد وان كانتا اثنتين فصاعدا فلهن الثلثان تسمية والباقي رد ولو اجتمع الذكور والاناث فللذكر مثل حظ الانثيين ولكل من الابوين مع الذكور او الذكور والاناث السدس والباقي للاولاد بالسوية ان كانوا ذكورا او اولادا فللذكر مثل حظ الانثيين ولابوين مع البنت السدسان ولها النصف والباقي يرد عليهم اخماسا مع الاخوة يرد على البنت والاب ارباعا ولاحدهما معها السدس ولها النصف والباقي يرد ارباعا ولاحدهما مع البنتين فصاعدا السدس وللبنتين الثلثان والباقي يرد اخماسا والابوين مع البنتين فصاعدا السدسان وللبنتين الثلثان وللزوج والزوجة مع احد الابوين حصتهما الدنيا والباقي له ولو كان الابوين ومع الابوين لهما ذلك وللام ثلث الاصل اذا لم يكن اخوة والسدس معهم والباقي للاب وللزوج والزوجة مع الاولاد حصتهما الدنيا والباقي

للاولاد على ما فصل وللزوج مع الابوين والبنت حصته الدنيا وللابوين السدسان والباقي للبنت وان كانت حصة الفاصل عليهما يرد على البنت والابوين اخماسا مع الاخوة على البنت والاب ارباعا ولو كان مع احد الابوين والبنت حصته الدنيا ولاحد الابوين السدس وللبنت النصف والباقي يرد على البنت واحد الابوين ارباعا ولاحد مع الابوين والبنتين حصته الدنيا وللابوين السدسان والباقي للبنتين وللزوجة مع احد الابوين والبنتين حصتها الدنيا ولاحد الابوين السدس والباقي للبنتين ولا عول في المسئلتين والزوجة مع احد الابوين والبنتين الثمن ولاحد الابوين السدس وللبنتين الثلثان والباقي يرد على احد الابوين والبنتين اخماسا

# كتاب الميراث

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الاول في اسبابه الخ اى موجب الارث والذى يقتضيه امران نسب وهو اتصال بين شخصين بسبب الولادة وهو اتصال الخاص بينهما بغير ذلك وهو منحصر شرعا في دين الزوجية والعتق وتضمين الجريرة والامامة ودليل الحصر الاستقراء والاصل وسيجيء تفصيله والنسب ثلث مراتب كما هو المذكور في المتن بمعنى ما دام وجد شخص من المرتبة الاولى لا يرث الثانية والثالثة وكذلك لا يرث احد من الثالثة ما دام وجد احد من الثانية واعلم انه كما كان بين المراتب الثلثة ترتيب فكذا بين احاد كل قسم كل مرتبة فما دام وجد قريب من قسم لا يرث بعيد منه فما دام الولد لا يرث ولد الولد وكذا ما دام الجد لا يرث ابوه وهكذا وكذا الاخوة فما دام الاخ لا يرث ولد الاخ وكذا الاعمام والاخوال لكن يرث البعيد من كل قسم بقيد غيره مع قريب نظيره فولد الولد يرث مع الابوين وكذا ابو الجد مع الاخوة وكذا ولد الاخوة مع الجد بغير واسطة وكذا العم بغير واسطة مع اولاد الخال وكذا الخال مع اولاد العم الا في اعمام الميت واخواله مع اعمام ابائه واخوالهم كما سيجيء ولهذا ما جعلت المراتب اكثر فان كل قسمين في مرتبة واحدة لا ترتيب بينهما ثم اعلم ان لا فرق في هذه المراتب بين الذكور والاناث وان المراد بالاولاد اولاد الصلب واولادهم وان نزلوا وبالاباء الاب والام فقط وبالاجداد ابو الاب وابو الام وامهما وهكذا صاعدا ما صعد وبالاخوة هم واولادهم كذلك بل اعمام ابويه واجداده واخوالهم واولادهم ولكن هم درجات مترتبة فلا يرث الدرجة الفوقانية مع وجود واحد من التحتانية وان كان بعيدا مثل ولد ولد عم الميت وعم اسبق على هذا القياس وهذا مجمل وسيجيء تفصيله ثم اعلم ان بعض الفقهاء ضبط هذه المراتب على الاجمال فقال بان القريب ان تقرب الى الميت بغير واسطة فهو المرتبة الاولى او بواسطة واحدة فهو الثانية او بازيد من مرتبة فهو الثالثة واورد عليه انه انما يتم في حق الاباء والاولاد وفي حق الاخوة والاجداد وفي حق الاعمام والاخوال ويتخلف في حق اولاد الاولاد وفي اولاد الاخوة وفي حق الاجداد العليا وفي حق اولاد العمومة والخؤولة فيحتاج في الادخال والاخراج الى ضرب من التكلف كما لا يخفى ولا يخفى انه لا يتم اصلا نعم يوجد ويصح الحكم في بعض افراد المراتب وهل المراد بها او ورد فتأمل وانه يمكن ان يقال ان ولد الولد انما يرث لكونه ولدا لا لكونه ولد ولد فان المذكور في القران الولد والمراد به الاعم فورثته من جهة الولدية وليس سبب ارثه شيء اخر غير الولادة بخلاف الجد فان ارثه لا لكونه ابا ولهذا عبر في القران بالاب ولهذا ما ياخذ سهمه وكذا الجدة ما تاخذ سهم الام بل من جهة ولده الذى هو ابو الميت ثم الاعلى كلها مرتبة الجد وجدة ليس ارثهم الا بسبب الجدودة والفاصل ليس الا الاب وكذا الاخوة واولادها بخلاف الاعمام فان ارثهم من جهة قربهم الى الميت بالاخوة ثم الاب اليه بالابوة يعني الواسطة بين الميت وبينه اثنان الجد والاب فانه يتقرب بسبب الجد الى اب الميت وبسببه اليه وكذا الخال فهو ظ وكانه مراد المورد بقوله فيحتاج في اخراجهم وادخالهم في المرتبة الى ضرب من التكلف كما لا يخفى او يقال ان المراد بالمرتبة الاولى مثلا التي يرث فيها احد بغير واسطة وهكذا ثم الظاهر ان المراد ان المرتبة الاولى هي التي لا يكون سبب الاتصال الموجب للارث بين احادها والميت مرتبة اخرى مقدمة عليها وهي الابوة والبنوة والثانية هي التي قبلها مرتبة اخرى مثل الجدودة والاخوة فانهما بعد الابوة والبنوة والثالثة هي التي بعد المرتبتين وهي العمومة والخؤولة فانها بعد الجدودة والاخوة وهو ظاهر لا تكلف فيه فافهم نعم في العبارة مسامحة في حمل المرتبة على القريب والمراد مرتبته وهو ظاهر قوله وكل من الابوين اه بيان لاحكام المرتبة الاولى اذا لم يكن من المرتبة الاولى ولم يكن معه من يجتمع من الوارث السببي من الزوج والزوجة فالمال كله له دليل الاجماع والنص من عموم الكتاب اولوا الارحام وخصوصه وورثه ابواه الاية فتامل ومن السنة عموم الاخبار والخصوص مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يرث مع الام ولا مع الاب ولا مع الابن ولا مع الابنة الا الزوج والزوجة وان الزوج لا ينقص من النصف شيئا اذا لم يكن ولد ولا تنقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم يكن ولد فاذا كان معهما ولد فللزوج الربع وللمرأة الثمن وفي صحيحة زرارة قال اذا ترك الرجل امه او اباه او ابنه او ابنته اذا ترك واحدا من هؤلاء الاربعة فليس هم الذين عنى الله عز وجل في كتابه وللا يرث مع الام ولا مع الاب ولا مع الابن ولا مع الابنة احد خلقه الله غير زوج او زوجة والمراد غير من في هذه المرتبة من الابوين والاولاد ويؤيده اعتبار العقل وكذا لو انفردت الام ولكن الام تاخذ الثلث بالفرض والتسمية والباقي بالرد اذ سمي لها الثلث مطلقا الا ان معنى قوله تعالى وورثه ابواه صلاحية كل واحد للارث منفردا او مجتمعا بان لا يكون قاتلا او رقا ونحو ذلك وهذا التفصيل لم يظهر له فائدة هنا بل في صور اخر كما ستقف عليه ودليلها دليل الاولى وقوله تعالى ولامه الثلث لا ينافي اعطاء الباقي لها بالقرابة وهو ظاهر ولو اجتمعا فللام الثلث مع عدم الحاجب وبالسدس معه مثل الاخوة وسيجيء بيان الحجب وشرائطه والباقي وهو الثلثان او خمسة اسداس للاب فالمسئلة من الثلثة او الستة وهو ظاهر ودليله وورثه ابواه فلامه الثلث وان كان له اخوة فلامه السدس فاذا فرض الله تعالى للام الثلث والسدس مع قوله وورثه ابواه فلم يكن الباقي الا للاب ولانه اذا اخذت الام الفريضة ووجد غيرها من هو مثلها في القرب يكون له لعدم الفرض بل الاب اولى بالولد ولا خلاف في ذلك ايضا فالاجماع ايضا دليل مع صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل مات وترك ابويه قال للاب سهمان وللام سهم ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ترك ابويه قال هو من ثلثة اسهم للام سهم وللاب سهمان وظاهر ان هذا مع عدم الحجب لظاهر قوله ترك ابويه فانه ما بقي احد غيرهما ممن يرث معهما او يحجبهما ولقوله وان كان له اخوة فلامه السدس والاخبار كثيرة في انه اذا بقي الابوان يكون المال بينهما اثلاثا مع عدم الحجب باخوة الاب اسداسا معه وكذا لو انفرد الابن من بين هذه المرتبة ولم يكن معه احد الزوجين فله المال كله لما تقدم من عموم الاية والاخبار الدالة على عدم اجتماع احد معه غير الزوجين فان كان معه مثله تشاركا بالسوية لعدم الترجيح وكذا لو انفردت البنت بالمعنى المتقدم الا ان لها النصف بالتسمية والباقي بالرد وان كانتا اثنتين فصاعدا فلكل الثلثان تسمية والباقي ردا ويدل عليه ما تقدم مع الاجماع والاخبار الدالة على بطلان العصبة وهي كثيرة واذا اجتمع الاولاد ذكورا واناثا فالمال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين وهو ايضا ظاهر من الكتاب والسنة واذا اجتمع كل من الابوين مع الاولاد مع الذكر فقط او الذكر والانثى فلكل واحد منهما السدس والباقي للذكور بينهم بالسوية ان كانوا متعددين ومع الوحدة له فقط وان كانوا الذكور والاناث فللذكر مثل حظ الانثيين وان كانت الانثى فقط فان كانت واحدة فلها النصف ولكل واحد منهما السدس ويرد الباقي عليهم اخماسا مع عدم الحجب وهو ظاهر ولا خلاف فيه فالمال من اول الامر اخماس والمسئلة من خمسة ومع حجب الام عن الزائد عن السدس يرد الباقي على الاب والبنت ارباعا فالمسئلة من اربعة وعشرين اعطيت الام السدس وهو

اربعة

ومع فقد الاولاد يقوم اولادهم مقامهم في مقاسمة الابوين ولكل من يتقرب به نصيب من يتقرب به فلبنت الابن ثلثان ولابن البنت ثلث ولو انفرد ابن البنت فله النصف
والباقي بالرد ويرد عليه مع الابوين كما يرد على البنت ولولد الابن جميع المال ان انفرد ذكرا كان او انثى والفاضل عن الفرائض ان شاء الله ستين

اربعة وسهمت الباقي ارباعا بينهما فله خمسة ولها خمسة عشر دليل الاول ولها النصف ولكل واحد منهما السدس بالفرض والفاضل لا يخرج عنهم لعدم احد غيرهم اجماعا
كما عرفت فيقسم عليهم بالنسبة وتؤيده حسنة محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر عليه السلام صحيفة كتاب الفرائض التي هي املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطه علي عليه السلام بيده فوجدت فيها رجل
ترك ابويه وابنته فللابنة النصف وللابوين لكل واحد منهما السدس يقسم المال على خمسة اسهم فما اصاب ثلاثة فللابنة وما اصاب سهمين فللابوين وهي محمولة
على عدم الحجب بالاخوة للام ودليل الثاني ما تقدم مع قوله ان كان له اخوة فلامه السدس فمع وجود الاخوة ليس للام زائد على السدس شيئا اصلا وليس له مخصص
غيرهما فيقسم عليهما بالنسبة فقول الشيخ معين الدين المصري بالقسمة اخماسا في الصورتين لا اثر لرد الام في الاخيرة للحجب بالاتفاق والحجب انما هو للاب فيكون ما
يرد عليها ايضا على الاب على الام وقد ارباعا بالنسبة الى نصيبهما فالمسئلة من اربعة وعشرين اول الامر ودليله يعلم مما تقدم وتدل عليه ايضا حسنة محمد بن مسلم قال اقرأني
ابو جعفر عليه السلام صحيفة كتاب الفرائض التي هي املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده فوجدت فيها رجل ترك ابنته وامه للابنة النصف ثلاثة اسهم وللام السدس
سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فللام ولا حجب للام هنا لان الحجب انما يكون مع الاب هذه الرواية تحتمل الصحة ايضا وهي دالة
على بطلان التعصيب فتأمل وان كانت الانثى اكثر من واحدة واجتمعت مع احدهما فقط فلاحدهما السدس وللبنتين فصاعدا الثلثان ويرد الباقي عليهما وعلى
الاب والام اخماسا فالفريضة من خمسة ودليله يعلم مما تقدم ومعهما معا فلهما فصاعدا الثلثان ولكل واحد منهما السدس فالمسئلة من ستة ويعلم دليله من
الكتاب فلهما الثلثان مع قوله ولابويه لكل واحد منهما السدس ولا حجب في هاتين المسئلتين لعدم اجتماع الاب معهما وعدم الزيادة عن السدس وهو ظاهر واذا
اجتمع احدهما او هما مع احد الزوجين فلاحد الزوجين حصته العليا النصف او الربع والباقي للاب او الام مع الوحدة ومع الاجتماع للام الثلث مع عدم الحجب والسدس
معه والباقي للاب ودليل ذلك الكتاب والسنة والاجماع وما وجد من الطلاق وبعض الاخبار السدس للام والباقي للاب محمول على الحجب والثلث والباقي له محمول على عدمه وهو
ظاهر الحمد لله واذا اجتمع احدهما مع الاولاد فلهم حصة الدنيا الربع او الثمن والباقي للاولاد على ما مر تفصيله مع الوحدة له الكل ومع التعدد والتساوي بينهم على التسوية
ومع الاختلاف للذكر مثل حظ الانثيين واذا اجتمع الاولاد والاباء والزوج فللزوج مع احدهما او معهما او مع البنت حصة الدنيا الربع والباقي بينهما او بين احدهما
ارباعا ان كان احدهما فالمسئلة من ثمانية واربعين للزوج اثنا عشر ولاحدهما التسعة وللبنت سبعة وعشرون وان كانا معا فلكل واحد منهما السدس والباقي لها فالمسئلة
من اثني عشر له ثلاثة ولهما اربعة لكل واحد اثنان ولها خمسة فوقع النقص عليها اذ قد تقع الزيادة لها ولان الانثى لا تزيد في الميراث على الذكر ولو فرض هذه ذكرا ما
كان نصيبه الا خمسة ويدل عليه ما سيجيء في ابطال العول مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها وابنتها قال للزوج الربع ثلاثة
اسهم من اثني عشر سهما وللابوين لكل واحد منهما السدس سهمين من اثني عشر سهما الاخر للابوين وبقي خمسة اسهم فهي للابنة لانها لو كانت ذكرا لم يكن له اكثر من خمسة اسهم من
عشر سهما لان الابوين لا ينقصان كل واحد منهما من السدس شيئا وان الزوج لا ينقص من الربع شيئا وان كان بدل الزوج الزوجة يحصل الزيادة فهي تنقسم على البنت و
الابوين اخماسا فالمسئلة من مائة وعشرين تضرب نصف الثمانية في الستة ثم الحاصل في خمسة مع عدم الحجب بالاخوة ومعه فانما يقسم الفاضل عليها وعلى الاب ارباعا
فيضرب الحاصل في اربعة فيحصل ستة وتسعون ومنها المسئلة وان كان معها احد الابوين فلها حصتها الدنيا الثمن ولها النصف ولاحدهما السدس والباقي
يقسم عليها وعلى احد الابوين ارباعا فالمسئلة من ستة وتسعين وان كانت اكثر من واحدة فلاحدهما حصتها الدنيا ولكل واحد منهما السدس والباقي لها او لهن فيرد
النقص عليهن على تقدير الزوج بالسدس فالمسئلة من اثني عشر وعلى تقدير الزوجة يقع النقص عليهن بنصف النقص الاول وهو الثمن فالمسئلة من اربعة وعشرين
وان كان معهن احدهما واحد الابوين فللزوج الربع ولاحدهما السدس ولهن الباقي فالنقص عليهن بنصف السدس والمسئلة من اثني عشر ودليلها يعلم مما تقدم
مع عدم العول وقوله ولا عول اشارة الى تعدد هذه الغاية من ارتكاب العول في المسئلتين الاولى اجتماع احد الزوجين زوجا او زوجة مع الابوين والبنتين
فصاعدا والثانية اجتماع الزوج مع احدهما والبنتين فصاعدا ففي الاولى ان كان زوجا تزاد على الفريضة ثلاثة حتى تصير خمسة عشر فيصح منه وان كانت زوجة تزاد
عليها ايضا ثلاثة حتى تصير سبعة وعشرين فيصح منه وفي الثانية تزاد على اثني عشر واحدا اخر فيجعل الاثني عشر ثلاثة عشر حتى ينقسم صحيحا وهو ظاهر ودليلنا النص والاجماع
ويجيء في ابطال العول وان كانت الزوجة مع احدهما والبنتين فصاعدا فلها الثمن ولاحدهما السدس والثلثان لهن ويبقى واحد لا ينقسم عليهن وعلى احدهما
هما اخماسا فالمسئلة من مائة وعشرين كما تقدم ودليله مع فهمه مما تقدم صحيحة رواية زرارة قال هذا مما ليس فيه اختلاف عند اصحابنا عن ابي عبد الله وعن ابي جعفر
عليهما السلام انهما سئلا عن امرأة تركت زوجها وامها وابنتيها قال للزوج الربع وللام السدس وللابنتين ما بقي لانهما لو كانا ابنين لم يكن لهما شيء الا ما بقي ولا تزاد
المرأة ابدا على نصيب الرجل لو كان مكانها الى قوله ولا يرث احد من خلق الله مع الولد الا الابوان والزوج والزوجة فان لم يكن ولد وكان ولد الولد ذكورا او
اناثا فانهم بمنزلة الولد وولد البنين بمنزلة البنين يرثون ميراث البنين وولد البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات ويحجبون الابوين والزوجين عن سهامهم
الاكثر وان سفلوا ببطنين وثلاثة واكثر يرثون ما يرث ولد الصلب ويحجبون ما يحجب ولد الصلب قوله ومع فقد الاولاد اه اذا فقد الاولاد للصلب يقوم
مقامهم اولادهم ويشاركون الابوين مثل اباءهم فابن البنت يقوم مقامها وبنت الابن تقوم مقامه فيأخذ الابوان الثلث بينهما نصفان لكل واحد منهما السدس
والباقي لهما له الثلث ولها الثلثان وغير ذلك من الاحكام فان انفردت بنت الابن فلها المال كله بالقرابة مثله وان انفرد ابن البنت فله النصف بالتسمية والباقي
بالرد مثل امه ويرد عليه وعلى الابوين الباقي بعد القسمة اخماسا ان كانا معه وعليه وعلى احدهما ارباعا ان كان معه مثل البنت ولا يرد على بنت الابن مثل
ابيها بل لها الباقي بعد الثلث والسدس وغير ذلك من الاحكام هذا هو المشهور ونسب في الكافي والفقيه الى الفضل وقال الصدوق وقد اخطأ الفضل في ذلك
الى ان قال وهذا مما زل به قدمه عن الطريق المستقيم وهذا سبيل من يقيس وهذا مما الغه كثيرة فتدبر مع انه مذهب الاكثر والان ما تحقق قائلا بغيره الا هو مع انه
ذكر دليله لا دليل الفضل وكان دليله النص الذي سيجيء ودليل الفضل القياس الى الولد الاعم في غير باب الميراث فيكون هنا ايضا كذلك كما سنذكر عنه وفي مذهب الصدوق
الى ان ولد الولد انما يرث نصيبا ان لم يكن من الابوين احد فولد الولد عنده لا يرث مع احدهما ونسبه الشيخ في التهذيب لا نسبنا الى بعض اصحابنا وغلط اصحابنا وان

ويمكن ان يستدل للصدوق بان العقل يجد ان ما دام الاقرب لا يرث الابعد ويدل عليه الكتاب والسنة والاجماع ايضا الا ما اخرج بنص ودليل مثل قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وصحيحة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان في كتاب علي عليه السلام ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث
اقرب الى الميت منه فيحجبه وصحيحة سعد بن ابي خلف عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال بنات الابنة يقمن مقام البنات اذا لم تكن للميت بنات ولا وارث غيرهن وصحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال بنات الابنة يقمن مقام الابنة اذا لم يكن للميت بنات ولا وارث غيرهن وبنات الابن يقمن مقام الابن اذا لم يكن للميت ولد ولا
وارث غيرهن والظاهر ان ولا وارث غيرهن عطف على بنات ويحتمل ان المراد ولم يكن للميت وارث آخر غير البنات ايضا يكون في مرتبة البنات ويمكن توجيه معهن مثل الابوين فـ
المراد نفي مطلق وارث ولكن ليس لنفي غير الابوين مدخل في ارث بنات البنات قال الشيخ فاما ما ذكره بعض اصحابنا من ان ولد الولد لا يرث مع الابوين واحتج في
ذلك بخبر سعد وعبد الرحمن فغلط لان قوله عليه السلام ولا وارث غيرهن المراد بذلك اذا لم يكن للميت الابن الذي يتقرب ابن الابن به او البنت التي تتقرب بنت البنت بها
ولا وارث لهم من الاولاد للصلب الذي يشفع عما ذكرنا ما رواه محمد وذكر الاسناد الى عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال ابن الابن اذا لم يكن من صلب
الرجل احد قام مقام الابن قال وابنة الابنة اذا لم يكن من صلب الرجل احد قامت مقام البنت ويمكن ايضا التاييد بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام
قال بنات البنت يرثن اذا لم يكن بنات كن مكان البنات وهي اعم من ان يكون مع الابوين ام لا والعقل ايضا يستقل والاية مجملة كخبر ابي ايوب والاجماع ودلالتها
على المطلوب غير ظاهر وبعيد التسليم قابل للتخصيص فتامل وقوله ولا وارث الخ حمله معطوفة على قوله بنات الابنة يقمن يعني هن يرثن ولا يرث غيرهن كالبنات
اذا لم يكن للميت ولد فالحديث عليه لانه فيخرج الابوان بنص واجماع ويحتمل ان يكون المعنى وليس للبنات وارث غير بنات البنات والاخير يمكن على تقدير عطفه على
بنات ايضا ويحتمل الحالية ايضا وهو الظاهر ولكن قد يؤيد الحمل الذي ذكره الشيخ بعيد جدا كما ترى وكذا حملنا الاول وان كان الثاني مثله والاية ظاهرة في الجملة و
كذا الخبر والتخصيص غير ضرر بقرينة ومؤيد الشيخ ضعيف لحرمة بن يقطين فانه قال في كتاب ابن داود مخ مهمل ومؤيد المؤيد الشيخ عام يجب حمله على الخاص الذي هو
الصدوق والا ان خصوصيته دليل الصدوق في نفي الابوين ليست بظاهرة بحيث يوجب الحمل مع ما عرفت وامكان ان يستدل للفضل بظاهر الاية ولكل واحد منهما
السدس فانه قيد فيهما السدس لهما بوجود الولد والثلث للام بعدمه والظاهر ان ولد الولد ولد في هذا المقام بل ادعى الاجماع عليه في شرح الشرايع واشار اليه ايضا الفضل
قال في الكافي قال الفضل من الدليل على خطأ القوم في ميراث ولد البنات انهم جعلوا ولد البنات وولد الرجل من صلبه في جميع الاحكام الا في الميراث واجمعوا
على ذلك فقالوا لا تحل حليلة ابن الابنة للرجل ولا حليلة ابن ابن الابنة لقوله عز وجل وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فاذا كان ابن الابنة ابن الرجل
لصلبه في هذا الموضع لم لا يكون في الميراث ابنه وكذلك قالوا فيمن يحرمهم الله [illegible] على ابن الابن كذا ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وذكر عدم قبول
شهادة الجد لولد الولد لانه ولده ثم ذكر انتساب عيسى الى آدم ونوح بالذرية وليس الا من جهة الام بواسطة كثيرة هذه كلها جيد ويفيد ان اطلاق الولد على الولد
ايضا يصح وانه حقيقة وفيه تامل لان الاطلاق اعم مع ان المتبادر هو بغير الواسطة ولكن الظاهر من الاطلاق هو الحقيقة وظهور بعض الافراد لكثرة الاستعمال
فيه لا يدل على كونه حقيقة في غيره من الافراد مجازا وقد مر البحث فيه مرارا مفصلا فتذكر ولكن الاحسن في الالزام هنا ان يذكر الفضل انهم يثبتون الزوج
والزوجة نصيبهما الادنى مع ولد الولد بقوله تعالى ان كان له ولد مثلا فيجعلون ولد الولد في الميراث ايضا ولدا ومانعا لحظ من يعلق حظه بعدمه فكيف لا
يجعلون ذلك في الابوين مع تعليق سدسهم بالولد وثلث الام وثلثي الاب بعدمه وكذا يجعلون النصف للبنت والثلثين للبنتين فصاعدا ويقسمون للاولاد
للذكر مثل حظ الانثيين وان كانوا بواسطة ووسائط وهذا يرد على القوم وعلى الصدوق الا ان يقولوا هنا الخبر دل على ان المراد الولد فقط ويؤيده السابقة
والفرق بين الزوجين والابوين بان الزوجين يرثان بالسبب وهما بالقرابة والنسب فلا يتفاوت الحال في الزوجين بخلافهما فالزوجان يمنعهما اي نسب كان قريبا او بعيدا
بخلاف الابوين غير ان الخبر قد عرفت حاله وكذا التبادر والفرق ضعيف كما ترى فتامل ويرد على الفضل ايضا ومن قال بمقالته انه اذا كان ثبوت الارث لولد الولد لانه
ولد مثل ولد الصلب فيجب ان يكون القسمة بينهم مثل القسمة بين اولاد الصلب فيكون للذكر مثل حظ الانثيين لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ
الانثيين فلا يصح جعل ابن البنت بمنزلتها واعطاؤه الثلث وجعل بنت الابن بمنزلته واعطاؤها الثلثان كما نقل عنه في الفقيه وان نقل عنه في الكافي في كلام مشتمل
عليهما معا فكلامه ينافي بعضه بعضا على ما رايته في الكافي ولعله غلط وسهو من قلمه او من قلم الناسخ نعم انما يناسب ذلك على مذهب الصدوق والقوم ايضا فانهم يوزعونهم
للقرابة ولنقربهم بآبائهم كما دل عليه دليلهم فبنت الابن مثل الابن ياخذ الثلثين وابن البنت مثلها ياخذ الثلث وكان القوم نظروا الى الاية في اصل الارث وثبوته
والى الاعتبار والاخبار في التنصيب حيث كانت فيها ان اولاد الاولاد بمنزلة الاولاد فهو شامل في اخذ الحظ والنصيب ايضا ولو تاملوا فيها من قوله ولا وارث غيرهن عما
تقدم من تاويل الشيخ وغيره ويمكن القول بانهم ولد وحكمهم حكمهم في التقسيم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين كما هو ظاهر شمول الاية لهم ويكون الخبر في اخذ اصل
الارث وثبوته لهم لا في جميع الخصوصيات حتى تعيين الحصة فان ذلك قد علم من قبل باية للذكر مثل حظ الانثيين مطلقا في الاولاد بل غيرهم ايضا كما سيجيء وبالجملة
المناسب بمذهب الفضل والمتاخرين كون حصتهم مثل اولاد الصلب للذكر مثل حظ الانثيين لا نصيب من يتقرب به بخلاف مذهب الصدوق وان امكن هنا
ايضا ذلك لما قلناه من احتمال معنى الخبر وكونه في ثبوت اصل الارث والحاصل ان المسألة مشكلة والقول بظاهر الاية وبعض الاخبار كما قاله المتاخرون في اصل الارث
مع الابوين لا يخلو عن قرب والشهرة مؤيدة ولكن يقتضي جعلهم مثل اولاد الصلب في تعيين النصيب واخذ الحصة ايضا للذكر مثل حظ الانثيين ولا ينافي الاخبار
صريحا ذلك لاحتمال قوله يقمن مقام الابن في اخذ الارث والتقسيم للذكر مثل حظ الانثيين لا في تعيين حصتهم معهم فانه يعلم من موضع آخر يعني انه يقوم الولد مقام
من يتقرب به في اخذ الارث ولكن ينظر اليه فان كان ذكرا ياخذ حصة الذكر وان كان انثى ياخذ حصتها فتامل واعلم ان المذاهب في اولاد الاولاد ثلاثة الاول مذهب
الصدوق وهو عدم اجتماعهم مع الابوين في الارث فانهما واحدهما مقدم ومع عدمهما يرثون نصيب آبائهم ولا يخلو عن قرب والثاني انهم يجتمعون مع الابوين و
يمنعونهما عن الثلث والثلثين الى السدس ويفضلون منزلة آبائهم في اخذ نصيبهم وهو المشهور الآن ولا يخلو عن بعد لما عرفت والثالث يرثون معهما ويمنعونهما

وربما يكون الزوج والزوجة كالآباء

ولا يرث ولد الولد ذكراً كان أو أنثى مع ولد الصلب ذكراً كان أو أنثى وكل أقرب يمنع الأبعد وكل من أولاد الابن وأولاد البنت يقتسمون المال للذكر مثل
حظ الأنثيين ويمنع الأولاد كل من يتقرب بالأبوين من الإخوة والأجداد والأعمام والأخوال وأولادهم وممن يتقرب بهم كأولاد الأولاد وكذا أولاد الأولاد
والأبوان يمنعان آباءهما لكن يستحب الإطعام إن زاد النصيب عن السدس بسدس الأصل فلو كان الأبوان مع إخوة استحب للأب طعمة أبويه
دون الأم ولو كان معهما زوج استحب للأم طعمة أبويها دون الأب متن

كتاب الشرح

عن نصيبهما الأعلى إلى السدس كالزوجين مثل الأولاد للصلب يقتسمون الإرث مثلهم للذكر مثل حظ الأنثيين وبالجملة أنهم أولاد وكأنه مذهب السيد وابن إدريس
وابن أبي عقيل وهو قريب لكنه خلاف المشهور ويفهم من كلام الشهيد أن كون ولد الولد ولداً حقيقة إجماعي عندنا ومتفق عليه بيننا فتأمل **قوله** ولا يرث ولد الولد الخ وجه
عدم إرث ولد الولد مع الولد للصلب سواء كانا ذكرين أو أنثيين أو مختلفين وسواء كان الولد ابا الولد أو عمه أو عمته أو أمه أو خاله أو خالته ظاهر وكذا كل قريب
من الأولاد يمنع البعيد فولد الولد يمنع ولد ولد الولد وهكذا ويحتمل أن يكون المعنى كل قريب في مرتبة يمنع البعيد في تلك المرتبة إلا في المسألة المتفق
عليها وأن كل قريب يمنع البعيد مطلقاً إلا ما استثني مثل الأبوين لا يمنعان ولد الولد مع القرب والبعد على ما هو المشهور وقد تقدمت **قوله** وفيما تكون
الزوج والزوجة الخ وجه كونهم أولاداً فقد قيد نصيبهما الأعلى بعدم الولد وهو مؤيد لكونهم ولداً حقيقة كما مر **قوله** وكل من أولاد الابن الخ أي الخذ الثلث
أولاد البنت يقتسمون بالسوية إن كانوا متحدي الجنس وإن كانوا مختلفين فيه يقتسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين لقوله تعالى للذكر مثل حظ الأنثيين ونقل عن بعض
الأصحاب كونه بينهم بالسوية مطلقاً ووجهه غير ظاهر وكذا أن أخذ الثلثين أولاد الابن يقتسمون للذكر مثل حظ الأنثيين وهو ظاهر أنه لا خلاف فيه وهو مؤيد لما
قلناه من كونهم أولاداً فيكون حكمهم حكم الأولاد للصلب فتأمل **قوله** ويمنع الأولاد كل من يتقرب الخ يعني يمنع أولاد الصلب جميع من يتقرب بالأبوين إلى الميت إلا
يمنعون الأبوين فقط ويمنع من سواهما من الأنساب ممن يتقرب بأبويهما مثل إخوة الميت وأجداده والأعمام والأخوال وأولادهم ويمنعون أيضاً من يتقرب بهم
مثل أولادهم وهم أولاد الأولاد وكذا يمنع أولاد الأولاد من يتقرب بالأبوين إلى الميت من الإخوة والأجداد والأعمام وغيرهم مثل من تقدم وكل ذلك واضح
علم مما تقدم **قوله** والأبوان يمنعان آباءهما لكن يستحب الإطعام الخ منع الأبوين آباءهما بل سائر من يتقرب بهما وبالميت من جهتهما أيضاً ظاهر مما تقدم وسيجيء دليله
ولكن ذكره لتمهيد استحباب الطعمة أي يستحب لأب الميت وأمه أن يطعم من ميراث ولده الذي وصل إليه أباه وأمه وهما جدا الميت وجدته لكونهما محرومين من الإرث
بهما السدس لو حصل لمن زاد نصيبه عنه فالظاهر يكون الزائد سدساً حتى يستحب الطعمة وأنه لا يكون أقل من السدس أصلاً فإذا كان الزائد أقل من السدس لم يستحب
الطعمة هذا ظاهر العبارة ويحتمل كما ذكره البعض أن يكون استحباب السدس موقوفاً على زيادة السدس فيكون مع الزيادة في الجملة استحباباً تلك الزيادة لا السدس و
بالجملة يحتمل أن يكون استحباب الطعمة مع زيادة النصيب عن السدس في الجملة فإن كانت الزيادة سدساً أو أكثر فالاستحباب بالسدس فقط وإلا فالأقل فالاستحباب إطعام
الأقل لا أكثر من السدس وأقل فالطعمة مشروطة بزيادة نصيب المطعم على السدس فإذا كان مع الأبوين الإخوة الحاجبة للأم إلى السدس لم يستحب الطعمة للأم بل للأب
خاصة أن يطعم أبويه وإذا كان معهما زوج استحب الطعمة للأم لأبويها دون الأب لأن الزوج يأخذ النصف وللأم الثلث ويبقى للأب السدس فقط فالحاصل شرط استحباب
الطعمة بالنسبة إليه وعلى الأم أن يطعم أبويها بالزائد وهو السدس يقسم بينهما نصفين لكل واحد نصف السدس هذا مع عدم الحجب لها إلى السدس ومعه فلا استحباب
لها بل للأب فقط وهو ظاهر ولكن ينبغي التأمل في دليل المسألة والحكم تفصيلاً وبحث ولا بيان عدم إرث الأجداد مع الأبوين ثم الدليل على الاستحباب وعدم الإرث
هو المشهور بل كاد يكون إجماعاً إذ ما نقل الخلاف إلا عن ابن الجنيد وهو يجعل الفاضل عن سهام البنت للأبوين للجدين وللجدتين فالطعمة المشهورة تكون
عنده في بعض الأفراد وتكون ميراثاً ودليله عليه غير ظاهر وليس أدلة الطعمة دليلاً إذ لو كانت لكان القول بالوجوب مطلقاً عنده متعيناً إلا في بعض الأفراد
فتأمل والدليل على عدم إرثهم وعدم وجوب ذلك هو ظاهر القرآن فإنه جعل للأبوين لكل واحد منهما السدس مع الولد فدل على أنه على تقدير الولد المال يقسم
بين الولد والأبوين فقط والثلث لها والباقي له وكذا إن لم يكن له ولد جعل للأم الثلث مع عدم الحجب والسدس معه والباقي للأب فما بقي لأحد شيء والمراد بالأبوين
هنا هو الأب والأم فقط بغير خلاف على الظاهر ولأن السدس والتثليث مثلاً ليسا للأم والجدات بل ولا قائل بالاستحباب أيضاً في بعض أفراده ما دام الطعمة بعد الزيادة عن
السدس لمن يتقرب به وأيضاً لو كان للجد الأول والجدة الأولى مرادين وشريكين مع ولدهما يكون أيامهما وجميع الأجداد كذلك لعدم الفرق وصدق الآباء والأمهات
حقيقة أو مجازاً كالأولين وهو ظاهر ولا قائل به ولا دليل على الطعمة أيضاً كما ستقف على دليل الطعمة وأيضاً ظاهر آية أولو الأرحام مع تفسيرها بأن الأقرب أولى
من الأبعد يدل على عدم إرثهم وكذا الاعتبار والأخبار الدالة عليه كما مر مثل صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام أن في كتاب علي عليه السلام أن كل ذي رحم بمنزلة الرحم
الذي يجربه إلا أن يكون وارث أقرب إلى الميت منه فيحجبه وغيرها ولا شك في قرب الأب والأم والولد إلى الميت من الجدين ولأنه قد دلت الأدلة كتاباً وسنة وإجماعاً
على أنهم بمنزلة الإخوة وأولادهم ويجتمعون معهم ويأخذون مثل حصتهم وسيجيء ذلك فلا يكونون مثل من هو مقدم عليهم فإن الولد والأبوين مقدم على الإخوة
وأولادهم ولا يأخذ الإخوة معهم شيئاً أصلاً ولأن قربهم إليه لولدهم فولدهم مقدم عليهم كما أن قرب الإخوة بسبب أبويهم وإنما يرثون بعدهم ويدل عليه
أيضاً ما دلت على عدم اجتماع أحد الأبوين غير الزوج والزوجة مثل صحيحة محمد بن مسلم وما في صحيحة زرارة المتقدمة من قوله ولا يرث مع الأم ولا مع الأب
مع الابن ولا مع الابنة أحد خلقه الله غير الزوج والزوجة ومعلوم أن المراد بالأم والأب غير الجدين وهو ظاهر وما يدل على تقسيم ميراث الأبوين مثل صحيحة زرارة عن
أبي جعفر عليه السلام في رجل مات وترك أبويه قال للأب سهمان وللأم سهم وغيرها وما يدل على قسمة ميراث الأبوين والولد مثل حسنة محمد بن مسلم الطويلة في التهذيب
والكافي وصحيحة في الفقيه قال أقرأني أبو جعفر عليه السلام صحيفة كتاب الفرائض التي هي إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده فوجدت فيها رجل ترك ابنته وأمه للابنة النصف
ثلاثة أسهم وللأم السدس سهم يقسم المال على أربعة أسهم فما أصاب ثلاثة أسهم فللابنة وما أصاب سهماً فللأم قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته وأباه للابنة
النصف ثلاثة أسهم وللأب السدس سهم يقسم المال على أربعة أسهم فما أصاب ثلاثة أسهم فللابنة وما أصاب سهماً فللأب وكذا ما يدل على تقسيم ميراث الولد
والأبوين والزوجة مثل حسنة عمر بن أذينة عن زرارة قال قلت له إني سمعت محمد بن مسلم وبكير أيرويان عن أبي جعفر عليه السلام في زوج وأبوين وابنة للزوج الربع ثلاثة
أسهم من اثني عشر سهماً وللأبوين السدسان أربعة أسهم من اثني عشر سهماً وبقي خمسة أسهم فهو للابنة لأنها لو كانت ذكراً لم يكن لها غير خمسة من اثني عشر إلى قوله فقال
زرارة هذا هو الحق الحديث وصحيحة زرارة في الفقيه عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل مات وترك أبويه قال للأم الثلث وللأب الثلثان تأمل فيها ويدل عليه بخصوصه صحيحة
عبد الله بن جعفر كأنه الحميري الثقة قال كتبت إلى أبي محمد عليه السلام امرأة ماتت وتركت زوجها وأبويها وجدها أو جدتها كيف يقسم ميراثها فوقع عليه السلام للزوج النصف وما بقي للأبوين

ويحبى الولد الصلب الذكر المؤمن الاكبر غير السفيه بثياب بدنه وخاتمه وسيفه ومصحفه ان خلف الميت غيرها وعليه ما فات الاب من صلوة او صيام ولو كان الاكبر انثى خص اكبر الذكور منهن

ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال سألت اباجعفر ع عن رجل مات وترك اباه وعمه وجده قال فقال حجب الاب الجد الميراث للاب ليس للعم ولا للجد شيء ورواية الحسن بن صالح قال سألت اباعبدالله ع عن امرأة مملكة لم يدخل بها زوجها ماتت وتركت امها واخوين لها من ابيها وامها وجدها ابا امها وزوجها قال يعطى الزوج النصف ويعطى الام الباقي ولا يعطى الجد شيئا لان ابنته حجبته عن الميراث ولا يعطى الاخوة شيئا وتدل على الطعمة صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبدالله ع ان بنتي هلكت وامي حية فقال ابان بن تغلب ليس لامك شيء فقال ابو عبدالله ع سبحان الله اعطاها السدس قال الشيخ هذا لا ينافي ما قدمناه من الاخبار من ان الجد لا يستحق الميراث مع الابوين لان هذا انما جعل للجد او الجدة على جهة الطعمة لا على وجه الميراث وايده بحسنة جميل بن دراج عن ابي عبدالله ع قال ان رسول الله ص اطعم الجدة السدس وبموثقة زرارة عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص اطعم الجد السدس ولم يفرض له شيئا ومثله رواية عبد الرحمن عنه ع قال سمعت اباجعفر ع يقول ان نبي الله اطعم الجد السدس طعمة ثم قال على ان الطعمة انما تكون للجد او الجدة اذا كان ولدهما حيا فاما مع عدمه فلا يثبت لهما طعمة ايضا على حال ودل عليه بحسنة جميل بن دراج عن ابي عبدالله ع ان رسول الله ص اطعم الجدة ام الاب السدس وابنها حي واطعم الجدة ام الام السدس وابنتها حية ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبدالله ع في ابوين وجدة لام قال للام السدس وللجدة السدس وما بقي وهو الثلثان للاب ورواية علي بن الحسن بن رباط رفعه الى ابي عبدالله ع قال الجدة لها السدس مع ابنها ومع ابنتها وانت تعلم ان الطعمة لا تنافي كونها ارثا الا ان يكون اصطلاحا عندهم مع ان التعبير بلا ارث بالطعمة مشعر بما قاله الشيخ وانه لا دلالة فيهما على خصوص مذهب ابن الجنيد القائل بوجوب الطعمة وعلى الحصر الذي ادعاه الشيخ وغيره من ان الطعمة انما تكون مع وجود ولد الجد او الجدة وانما يطعمهما ولدهما الا ان يفهم المذكور في حسنة جميل من فعله صلوات الله عليه وآله انه ان كان كذلك وكذا في خبر اسحق وان الروايتين الصحيحة دلت على ان للجدة سدس مع ابنها وابنتها والثلثة التي بعد هاتين تدل على ان للجدة وللجد السدس مما ذكر مع من ولد ورواية اسحق على ان للجدة ام الام مع الابوين السدس وفي رواية الاخيرة ان للجدة مطلقا السدس مع ابنها وابنتها وان ظاهرها ان الطعمة لا تنقص عن السدس ولا تزيد عليه كما هو ظاهر اكثر المتون ويحتمل الاحتمال المتقدم الذي نقلناه عن البعض ولكن لا صراحة في الاخبار عليه لما عرفت كانه لا دلالة فيها صريحة على الطعمة من غير الولد المطعم ولا على اشتراطها منه وان كان فهم من بعضها وسوقها غير بعيد وهذا شرطوه في المتون كما نقلناه عن الشيخ ايضا ولكن العمل بالعموم اولى فان ظاهر لفظ الصحيحة الاولى عام بان الله اعطاها اي الجدة السدس وبالجملة العمل بمضمون الاخبار موجب للسلامة من الاخطار وانها لا تدل على كون هذا السدس الذي هو الطعمة من حصته ولد الجد ولد الميت وانه لا بد ان تكون حصته زائدة على السدس بالسدس حتى يستحب بل مضمونها كما عرفت اعطاء السدس وهو ظاهر في سدس الاصل مطلقا نعم اذا قيل انها من حصته من يتقرب به لا بد من وجود السدس في تلك الحصة وهو ظاهر اما كونها زائدة على السدس بسدس فلا بد من كونها ثلثا فلا يفهم منها وكانهم فهموا ذلك بضرب من الاعتبار والاجتهاد وبان الطعمة سدس ولا معنى لزيادتها على حصة المطعم فلا يكون الا مع كونها ثلثا وما فوقه فتأمل واعمل بمضمون ما هو الحجة واعلم ان قوله تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه يدل على وجوب اعطاء شيء حال القسمة الى هؤلاء وقيل نسخت باية الارث ولا منافاة والاصل عدم النسخ وقيل محمولة على الاستحباب فيحتمل كون اولوا القربى المحجوبين وعموم الوارث الذي لا ارث له كما قيل ولكن قيل ضمير منه راجع الى ما ترك الوالدان فيكون الاستحباب مخصوصا بالولد ومن يورث معه ويمكن ارادة ما ترك الميت فتأمل **قوله** ويحبى الولد الصلب ظاهره وجوب الحبوة المذكورة للولد المذكور ويحتمل استحبابها ويؤيده ترك الوجوب وذكرها بعد استحباب الطعمة المشعر بالاستحباب الكلام هنا في وجوبها واستحبابها وفيما يحبى به ومن يحبى له والشرائط ظاهر المتن هنا الوجوب وكون المحبى له الولد الصلبي اي الولد الاول لا ولد الولد ايضا بشرط كونه مؤمنا ظاهر المؤمن المعنى الاخص فلا حبوة للمخالف وكونه اكبر الاولاد الموجودين ويحتمل كونه اكبر مطلقا وهو بعيد وذكرا فلا حبوة للنساء ولا للذكر اذا كان الاكبر انثى ويحتمل ان يكون اكبر الذكور بل كونه لا اكبر منه ذكرا فلو كان ذكر واحد او مع النساء ولو اكبر منه يكون له الحبوة وكذا لو كان معهم ذكور ويكون الواحد اكبر منهم وان كان اصغر منهن واليه اشار بقوله ولو كان الاكبر انثى خص اكبر الذكور ويشترط كونه رشيدا غير سفيه وظاهر المتن مشعر بكونها عوضا عما عليه ان يفعل للميت مما ترك من الصلوة والصيام وقد مر وجوبهما على الولي مفصلا فتذكر ويحتمل كون مقصوده عدم الاشتراط كما هو الاصل بل مجرد بيان حاله وما عليه فتأمل وما يحبى به في المتن ثياب بدنه التي تهيأت للبس وان كثرت ولم يلبس ويحتمل اللبس في الجملة وعدم الخروج عن العادة وخاتمه وسيفه ومصحفه وحدتها ويحتمل العموم والجنس بشرط ان يخلف الميت مالا آخر غيرها يكون ميراثا فيكون غير الدين والوصية ايضا وينبغي التأمل في الدليل فنقل الادلة التي هي دليل اصل المسألة حتى تعلم ويعمل بمقتضاها فان الاصل وايات الارث دليل عدم الحبوة لانها ظاهرها تدل على انقسام جميع ما ترك على الوجه المذكور فيها مثل كون الربع والثمن للزوجين والثلث للام والسدس للابوين والنصف للبنت الواحدة والثلثين للبنتين فصاعدا فللذكر مثل حظ الانثيين فانها وردت بلفظ عام مثل نصف ما ترك وعموم الاخبار الدالة على ميراث الاولاد وحدهم ومع من يجتمع معهم من الازواج والابوين فافهم واما الاخبار الدالة على ثبوتها فهي صحيحة ربعي بن عبدالله عن ابي عبدالله ع قال اذا مات الرجل فلاكبر ولده سيفه ومصحفه وخاتمه ودرعه وفي صحتها اشكال من جهة توقفها على توثيق محمد بن اسمعيل الذي ينقل عنه محمد بن يعقوب وينقل هو عن الفضل بن شاذان لانه ان كان ابن بزيع الثقة ففيه ما فيه لانه بعيد وان كان غيره فغير ظاهر ولكن عدوا بصحة مثل هذا الخبر وهو كثير جدا وبخصوص هذه ايضا من غير توقف فتأمل وصحيحة ربعي ايضا عنه ع قال اذا مات الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه وكتبه ورحله وراحلته وكسوته لاكبر ولده فان كان الاكبر ابنة فللاكبر من الذكور وفيها اشعار بان المراد الاكبر من الذكور بل المراد لا اكبر منهم منه كما يجيء في مرسلة حريز وفي صحتها ايضا تأمل لوجود محمد بن خالد البرقي وفيه تأمل لعدم توثيق النجاشي اياه وذكره ما يدل على ضعفه ولكن وثقه الشيخ وتبعه العلامة وغيره وهي صحيحة في الفقيه من غير اشكال ولكن ليس في الفقيه راحلته وهي مشتملة على ما لا نعرف القائل به من كتبه الدالة على الجميع والرحل والراحلة والظاهر ان الكسوة هي الثياب ثياب بدنه وموثقة ابي بصير له لاحتمال يحيى بن القسم لنقل شعيب بن يعقوب الذي ابن اخته عنه ويحتمل كونه ليث البختري فهي صحيحة عن ابي عبدالله ع قال الميت اذا مات فان لابنه الاكبر السيف والرحل والثياب ثياب جلده وهذه مروية في التهذيب عن شعيب العقرقوفي بزيادة غير جيدة لعلها غلط ورواية

الفصل الثاني في ميراث الاخوة والاجداد للاخ المنفرد من الابوين المال و للاخوين فصاعدا كذلك بالتسوية و للاخت لهما النصف تسمية والباقي ردا و للاختين لهما فصاعدا
الثلثان تسمية والباقي ردا فان اجتمع الذكور والاناث فالمال بينهم للذكر ضعف الانثى وللواحد من الام ذكرا كان او انثى السدس و للزائد الثلث بالسوية وان كانوا ذكورا او اناثا
والباقي يرد عليه وعليهم ولو اجتمع المتفرق بالابوين مع المتقرب بالام فللمتقرب بالام السدس ان كان واحدا والثلث ان كان اكثر والباقي للمتقرب بهما ذكرا كان او انثى واحدا او اكثر
ولا شيء للمتقرب بالاب ذكرا كان او انثى مع المتقرب بالابوين ذكرا كان او انثى وان فقد المتقرب بالابوين قام المتقرب بالاب مقامه على هيئته الا ان للاخت من الاب مع الواحد من الام

زرارة ومحمد بن مسلم وبكير وفضيل بن يسار عن احدهما عليهما السلام ان الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه فان كانوا اثنين فهو لاكبرهما قال الشهيد الثاني في الرسالة
انها موثقة وليست بظاهرة لوجود محمد بن زياد بن عيسى المجهول وعدم ظهور الطريق الى علي بن الحسن بن فضال الا ان يكون الماخوذ من كتابه المعلوم انه كتابه
وحسنة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا هلك الرجل فترك بنين فللاكبر السيف والدرع والخاتم والمصحف فان حدث به حدث فللاكبر منهم لعل معناه فان مات الاكبر
قبل موت ابيه فللاكبر من الباقي من الذكور بل الذكر الذي لا اكبر منه كما مر وما رواه ابن انيه في الحسن مرسلة عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام ان الرجل اذا ترك
سيفا وسلاحا فهو لابنه وان كان له بنون فهو لاكبرهم ويفهم منها ما تقدم ان المراد الاكبر منه من الذكور ولا يخفى عدم دلالتها على الوجوب صريحا ولهذا ما
نقل التصريح بالوجوب الا عن ابن ادريس ونقل عن ابن الجنيد والسيد المرتضى الاستحباب مع قولهما انه يعطى ذلك ويحسب عليه من ميراثه قال في المختلف نقلا الا
والعبارات هل هذا التخصيص على سبيل الوجوب او الاستحباب نص السيد المرتضى وابن الجنيد وهو ظاهر كلام ابي الصلاح على الاستحباب وكلام الشيخين يوهم الوجوب
من غير ان يدل عليه دلالة ظاهرة ونص ابن ادريس على الوجوب وظاهر الاحاديث يحتمله والاقوى الاستحباب للاصل ثم قال هل التخصيص بالقيمة او مجانا ظاهر
كلام الشيخين الثاني وعليه نص ابن ادريس وقال السيد المرتضى وابن الجنيد بالقيمة قال السيد المرتضى وانما قوينا ما بيناه وان لم يصرح به اصحابنا لان الله
تعالى يقول يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الانثى للذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف ومصحف وغيرهما
وكذلك ميراث الابوين والزوجين تقتضي ان لهم السهام المذكورة من جميع تركة الميت فاذا خصصنا الذكر الاكبر بشيء من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه تركنا
هذه الظواهر واصحابنا لم يجمعوا على ان الذكر الاكبر يفضل بهذه الاشياء من غير احتساب بالقيمة وانما عولوا على اخبار رووها تتضمن تخصيص الاكبر بما ذكرنا
من غير تصريح باحتساب عليه بقيمته واذا خصصناه بذلك اتباعا لهذه الاخبار واحتسبنا بالقيمة فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما اجتمعت عليه الطائفة
من التخصيص لهذه الاشياء فذلك اولى ووجه التخصيص بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه انه القائم مقام ابيه والساد مسده فهو احوج من النساء والاصاغر
للمرتبة والجاه وكلام السيد لا باس به وتؤيده الروايات المتضمنة لتخصيصه بسلاحه ورحله وراحلته وانه لو اعطي بغير الاحتساب لزم الاجحاف على الورثة
والظاهر ان مذهب السيد في الكل في الحبوة لا باس به في المقامين جميعا بان يكون مستحبا وبالقيمة ولكن يمكن ان يؤول كلامه باحدهما اما الاستحباب باخذ الاكبر
مجانا بغير قيمة فللورثة يستحب ان يخلوه المعد في ذات مجانا ويشاركونه فيما في التركة بحظه الذي فرض الله له او الوجوب بالقيمة اولى بان يكون هو مخيرا او يفوض
الامر اليه ويخص في ان ياخذ تلك الاعيان بقيمتها عن ارثه وان نقص يعطيه ثمنها وكذا لو لم يكن غيرها فلا يجوز لاحد منعه عن ذلك وذلك الجمع بين الادلة
اولى مما ذكراه وينبغي الادلة على ظاهرها الكثر ما يقول بالجمع بين الاستحباب والقيمة وهو ظاهر ويؤيد عدم حمل الاخبار على اختصاصه بالعين مجانا او الوجوب
عدم التصريح فيها وصراحة الايات في قسمة المواريث على خلاف مقتضى الاخبار واختلافها فان في بعضها السيف والسلاح وفي اخرى السيف والرحل
والثياب وفي بعضها اربعة السيف والمصحف والثياب والخاتم وفي بعضها زيادة الدرع وفي بعضها معها الرحل والراحلة والكتب كما رايتها وكذا العبارات
وان الموجود في اصح الاخبار ما لا يوجد القائل به وغيرها لا يخلو عن قصور ما فتامل وان العقل والنقل يدلان على وجوب اتباع الدليل اليقيني وهو القران
الا ان يثبت ما يوجب النقل عنه وهنا النقل ما هو ثابت لما عرفت ما في الدلالة وسند البعض وعدم القول ببعضها فتامل ويؤيده ايضا ما روي عنهم عليهم
السلام انهم قالوا كلما وصل اليكم منا فاعرضوه على كتاب الله فاعملوا بما يوافقه واتركوا ما يخالفه ثم في المسئلة فروع كثيرة مذكورة في الدروس وغيرها منها
مع تعدد الاكبر يقسم بينهما وهل يشترط البلوغ ام لا الظاهر عدمه ومع تعدد هذه الاشياء هل ياخذ كلها ام لا الظاهر كل ما يصدق اللفظ الدال عليه من الروايات
سواء كان لفظه عاما او خاصا مثل له خاتمه ومصحفه ولباس بدنه لان الظاهر في مثل هذا المقام ارادة العموم على ما يفهم ويحتمل اخذ الجميع فيما اذا كان لم
لفظ عام مثل الجمع المضاف مثل كتبه ولكن القائل بالاصل غير معلوم فكيف الجميع فتامل ونقل التخصيص عن ابي الصلاح بثياب الصلوة ثم لو كان عليه دين
مستوعب للتركة او ما يشتمل على بعضها فلا حبوة كلا او بعضا لان مقدم على الارث ويحتمل العدم لانها ليست من باب الارث بل ظاهر الروايات ان هذه
الاشياء له مطلقا فهو مالك له فتامل لان الظاهر انها بعد الموت وان مال الميت لم ينتقل مجانا الى احد ولو من حيثية غير الارث الا بعد الدين ولو قضى الورثة
او غيرهم او ابرا ذمته الديان تكون حبوة له ويحتمل العدم فتامل والظاهر انه يملك هذه الاموال باداء الدين واختصاصه بها وهو ظاهر ثم يحتمل جواز تعلق
الوصية بها قبله ان يوصي بها وانه اذا اوصى مطلقا ينظر في اخراج الثلث الى هذه الاموال ايضا ويحتمل العدم لما تقدم في الدين وهنا اولى ولو احتاج الى اجازة
الورثة يتوقف على اجازة صاحبها فقط لا في ثبوتها الا فرق بين بقاء شيء للورثة غيرها ام لا ويحتمل التخصيص بما اذا بقي لهم شيء كما هو ظاهر النص او ما يقابلها
وان قيل بعدم اختصاصه بها وشركته مع غيره فتامل ثم جعل بعض الاصحاب هذه الاشياء مقابلا لفعل الصلوة والصوم الذي يقضي اكبر الاولاد وصاحب
الحبوة وهو غير ظاهر الدليل ثم اشترط البعض كما مر ايمان الولد ورشده وعدم سفاهته وهو ايضا غير ظاهر الدليل ويمكن كون الايمان لعدم ثبوت الحبوة
عندهم فهو ياخذون بمذهبهم كما في بعض الاحكام فتامل قوله للاخ المنفرد الخ هذا بيان المرتبة الثانية ودليلها على الاجمال ما يفهم مما سبق من عموم الكتاب
مثل اولوا الارحام والسنة مثل ما دلت على ان الاقرب الى الميت نسبا اولى بميراثه كما مر في صحيحة ابي مريم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان في كتاب علي عليه السلام كل
ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه فيحجبه وما روي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا التفت القرابات فالسابق احق بميراث قريبه
فان استوت قام كل واحد منهم مقام قريبه وما يدل على بطلان العصبة وسيجيء والاجماع على ان الاقرب اولى بالميراث من الابعد ويؤيده الاعتبار ودليل
مساواة الاخوة وكذا الاخوات ظاهر كاخذ احدهم جميع التركة لو انفرد ودليل كون المال للاخوة والاخوات معا للذكر ضعف الانثى قوله تعالى وان كانوا اخوة رجالا
ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين مع الاخبار والاجماع ظاهر ودليل كون النصف للواحدة الكتاب والسنة كدليل كون الثلثين للبنتين فصاعدا وهو دليل كونهما
للبنتين ايضا لانه اذا ثبت ان للاختين الثلثان ومعلوم ان البنتين ليستا انقص منهما والزيادة عنهما منفية بالاصل فيثبتا ولانه من هنا يظهر ان المراد بقوله اثنتين

الضعف وللواحد السدس والباقي يرد عليهما على النسبة على رأي ومع الاثنين الخمس ولهم الثلث والباقي يرد عليهم اخماسا على رأي منه

بنتان وما فوقهما كما في قولهم فصاعدا او ترك لعلم ثبوتهما فيهما بالطريق الاولى ثم اظهر ذلك واكد باثباتهما في الاختين وبالجملة القول بثبوتهما للاثنتين ظاهر وقول
ابن عباس بان لهما النصف بعيد وكذا دليل كون الباقي بعد النصف والثلثين للواحدة والثلثين للاثنتين بالرد مع عدم من في مرتبتهن واضح مما تقدم من اولوية الا
بالنص والاجماع وبطلان العصبة هذا كله اذا كان الاخ او الاخت من الابوين او الاب فقط فقوله من الابوين لا يخ من مسامحة العله يريد ما قلناه لكنه بعيد و
يمكن انه ترك للظهور ولو قال من الاب لكان اخصر واعم واولى واما دليل كون السدس للواحد من الام اختا كان او اخا والثلث للاكثر ذكورا كانوا او اناثا او هما
معا بالسوية مطلقا فقوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة اى كان الرجل الذي يموت ويورث منه كلالة اى لا يكون ولدا ولا والدا لمن خلفه فما خلف الولد
ولا الوالد او كان الرجل الذي يعطى له الارث كلالة او امرأة عطف على رجل وله اى الذي يورث مطلقا اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من
ذلك فهم شركاء في الثلث ظاهر المشاركة هو التسوية ما لم يفضل كما صرح به في نحو الوصية والوقف قال المفسرون المراد بالاخ والاخت هنا هما من الام بالاجماع والاخبار
ولاثبات النصف للاخت من الاب والكل للاخ له والثلثين للاختين فصاعدا وكون الذكر ضعف الانثى ان كانوا رجالا او نساء والاجماع ولخبر اهل البيت عليهم السلام
مثل ما في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وللاخوة من الام ثلثهم فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث وان كان واحدا فله السدس وانما عنى الله في قوله وان كان
رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة وقال في اخر سورة النساء يستفتونك قل الله
يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعنى بذلك اختا لاب وام واختا لاب فلها نصف ما ترك الخبر والمناسبة فتامل هذا في الصنف الواحد
من الاخوة اما لو اجتمع الاصناف فلو اجتمع المتقرب بالابوين مع المتقرب بالام اى المتقرب بالاب فقط وبالابوين فلو قال هنا ايضا بالاب لكان اخصر واعم
قال ويسقط المتقرب بالاب لكن تركه هنا لذكره بعده بقوله ولا شيء للمتقرب بالاب الخ ليعلم عدم ارثه سواء كان مع المتقرب بالام ايضا او مع المتقرب بالابوين فقط
ثم ذكر اجتماع الكل الا انه لو فعل ما قلناه ما كان يحتاج اليه وكان اخصر مع افادة المراد ولا سر في ذلك هين فللمتقرب بالام بتمامه الفريضة السدس ان كان واحدا
والثلث ان كان اكثر بينهم بالتسوية دليله ما تقدم فانه كان اعم من ان يكون معهم احد ممن يرث ام لا والباقي من السدس او الثلث للمتقرب بهما واحدا كان او اكثر
للذكر مثل حظ الانثيين واما دليل عدم شيء للمتقرب بالاب فقط ذكرا كان او انثى مع المتقرب بالابوين وكذلك سواء معهم المتقرب بالام ام لا كانه الاجماع و
الخبر مثل ما نقل في الفقيه عنه صلى الله عليه وآله وسلم اعيان بنى الام احق بالميراث من ولد العلات ورواية يزيد الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام قال ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن
ابنك اولى بك من اخيك قال واخوك لابيك وامك اولى بك من اخيك لابيك وقال اخوك لابيك اولى بك من اخيك لامك قال وابن اخيك لابيك وامك اولى
بك من ابن اخيك لابيك قال وابن اخيك من ابيك اولى بك من عمك قال وعمك اخو ابيك من ابيه وامه اولى بك من عمك اخي ابيك لابيه قال وابن عمك اخي ابيك
لابيه وامه اولى بك من ابن عمك اخي ابيك لابيه قال وابن عمك اخي ابيك من ابيه اولى بك من ابن عمك اخي ابيك لامه ولكن في يزيد تامل فانه غير ظاهر بهذه الكنية
في اكثر كتب الرجال لكن في كتاب رجال الشيخ مذكور بهذه الكنية في رجال الباقر عليه السلام فالخبر صحيح الا ان فيهما ما لا يقولون به وهو قوله واخوك لابيك اولى بك من اخيك
لامك ولكن الظاهر عدم الخلاف فيه حتى من العامة في العصبة على ما رايته فتامل وكذا دليل كونهم لمن يتقرب بالابوين اذا انفردوا واجتمعوا مع المتقرب بالام فقط الاجماع و
الايات والاخبار العامتين في الارث ويمكن الاعتبار ولا فرق بينهما الا في مسئلتين بناء على رايه هنا الاولى اذا خلف اختا من الاب مع الواحد من الام مطلقا
ذكرا كان او انثى فللاخت النصف وللاخر السدس والباقي يرد عليهما ارباعا خلافا للاجتماع مع الاخت من الابوين فانه لا رد هنا لكلالة الام بل السدس لكلالة
الام والباقي لها للزيادة في القرب فانها متقربة بالابوين وهذا بالام فقط وهو مذهب الاكثر بل كاد ان يكون اجماعا اذ لا نقل الخلاف في الاشتراك في الرد الا عن
الفضل بن ابي عقيل في الشرح بخلاف ما هنا فان الاشتراك في الرد هو مذهب كثير من العلماء على ما نقله في الشرح مثل الشيخ في المبسوط وابن الجنيد وابن زهرة وابن ادريس
والكيدري والمحقق للتساوي في الدرجة [illegible] فكل من قال بالرد في الاولى قال في الثانية بالطريق الاولى فالقائلون بالعدم هناك اختلفوا هنا فمذهب
الشيخ في ط الخ وكذا في المسئلة الثانية وهي الاخت من الاب مع الزائد من كلالة الام فلهما النصف وللزائد الثلث يقسم الباقي عليهما اخماسا فالاولى من اثنى عشر و
الثانية من ثلثين بل الاولى من الاربعة والثانية من الخمسة والقائل بعدم الاشتراك هو الصدوق والشيخ في النهاية والاستبصار والقاضي والتقي وابن حمزة وهو ظاهر
قول المفيد واختاره صحيح الدين لدخول النقص عليهما فاختص بالزيادة لهما ولرواية محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في ابن اخت لاب وابن اخت لام قال لابن الاخت للام
السدس ولابن الاخت للاب الباقي وهو مستلزم لكون الاختين كذلك لان الولد انما يرث بواسطتهما واجيب بان دخول النقص لا يوجب الاختصاص بالزيادة والا
يلزم ذلك في البنت مع الابوين والرواية ضعيفة السند بعلي بن الحسن بن فضال فانه فطحي قال في الشرح ولك ان تجيب عن النقض بان التخلف لمانع وهو
موجود ومعارض بدخول النقص على الابوين اذا كان [illegible] نقصهما مع الولد [illegible] وعن الطعن بانه وان كان فطحيا الا ان الشيخ والنجاشي وثقاه وكذا
وثقه شيخنا المص ولك ان تقول فذ يمنع الملازمة [illegible] وعدم النقض مع ان النقص لا يلزم [illegible] فرض مع الولد ولا نقص عن الفرض
ومع عدمه فالاب ليس صاحب فرض ولا نقص والام صاحبة فرض لا نقص عن فرضها فالمعارضة بهما غير واردة [illegible] اما الاب والتوثيق لا يخرجه عن كونه فطحيا
ولم يصر خبره صحيحا ولا حسنا بل موثقا وهو ليس بحجة مع ان الطريق اليه مقطوع غير معلوم الا ان يقال انه نقله عن كتابه وان ثقاة الفطحية غير ظاهر فانهم ما كانوا
الا في زمان قليل ورجعوا عنه الا القليل منهم ممن لا معرفة له مع [illegible] بالثالث الروايات السابقة [illegible] عنها ولا صحابها فكانه رواها في حال الاستقامة
فتامل فان هذا ينفع في كثير من المواضع وان الدليل الدال على ان المتقرب بالاب يقوم مقام المتقرب بالابوين ظاهر في كون حكمه حكمه فكما كان الرد هناك مخصوصا
به يكون هنا ايضا مخصوصا به هذا ولا يعارضه كون القرب هناك من وجهين لان القرب بالاب قائم مقام القرب بالابوين فرضا مع فقده وياخذ المتقرب به حصته
من يتقرب بهما فكما لم يكن عدم القرب من وجهين مانعا عن ذلك فكذا عن كون الرد له فتامل ويؤيده ان الاية والاخبار والاجماع دالة على ثبوت الثلث او السدس للمتقرب
بالام وهو ظاهر في كون ذلك فقط له اذا كان معه من يرث فيكون الرد مخصوصا بغيره ممن لا فرض له مثل ان كان معه الذكور من الاخوة للاب او للابوين واذا كان

[illegible]

ولو اجتمع الاخوة المتفرقون فان كثروا الذكر والانثى سواء والباقي للمتقرب بالابوين للذكر ضعف الانثى وسقط المتقرب بالاب وللجد والجدة المال ان انفرد لاب كان او لام ولهما
المال للذكر مثل حظ الانثيين ان كانا لاب او بالسوية ان كانا لام ومع الجد والجدة او لهما الام الثلث بالسوية والباقي للجد والجدة او لهما للاب للذكر ضعف الانثى ولو اجتمع الاجداد
مع الاخوة فالجد للام كالاخ لها والجدة لها كالاخت منها والجد للاب كالاخ للابوين والجدة له كالاخت لهما وللجد والجدة او لهما من الام مع الاخوة للابوين او للاب مع عدمهم
الثلث ولو كانا او احدهما مع الاخت للابوين فالباقي للاخت تسمية وردا ومع الاخت من الاب اشكال في الرد والاقرب منع الابعد والاقرب يشارك الاخوة
الثلثان كالاقرب مع عدم من

معه حصة الفريضة ويرجع في الرد من كان من جنس من كان مخصوصا بالرد مع فرضه وتوقف الرواية المتقدمة فتأمل قوله ولو اجتمع الاخوة المتفرقون الخ قد ظهر
شرحه وانه كان يمكن الاكتفاء عنه بما قبله بزيادة لفظ بل بنقص لفظ ثم قوله وللجد والجدة الخ دليل كون المال للجد والجدة او لهما للاب والام ظاهر من
الاجماع وظاهر النصوص مثل عموم اولوا الارحام والاخبار المتقدمة في تقديم الاقرب والاعتبار واما الدليل على ثبوت الثلث للجد والجدة او لهما من قبل الام
والباقي للجد والجدة او لهما من قبل الاب كما هو المشهور ومذهب الاكثر بل الجميع المتاخرين فهو انهما كالام والاب فللمتقرب بالام حصة الام الثلث مع عدم الحجب
والباقي للمتقرب بالاب كالاب مع الام فانهما انما يرثان لقرابتهما بهما ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم اذا لم يترك الميت الا جده ابا ابيه وجدته ام امه فان للجدة الثلث
وللجد الباقي واذا ترك جده من قبل ابيه وجد ابيه وجدته من قبل امه وجدة امه كان للجدة من قبل الام الثلث وسقط جدة الام والباقي للجد من قبل
الاب وسقط جد الاب وهي مقطوعة عن علي بن الحسن بن فضال ولعله اخذها من كتابه كما يفهم من التهذيب والاستبصار وعلى لا باس به فلا يبعد العمل بروايته في
هذه المسألة فتأمل ويؤيده الاعتبار مع عدم وجود دليل فيه بالخصوص بما يخالف ذلك وكون الثلث للمتقربين بالام يقسم بينهما بالسوية والباقي للمتقرب بالاب
للذكر مثل حظ الانثيين فوجه الاول ظاهر فانه الظاهر من القسمة والشركة ويمكن القياس ايضا وكان وجه الثاني قياس على الاولاد والاخوة من الاب والابوين
فيه تأمل ظاهر لبطلان القياس ولانهم ان كانوا مثل الاخوة ينبغي ان يكون للواحد للام السدس مثل الاخ فجعل حكم البعض لذلك وفي البعض لانه بمنزلة
من يتقرب به غير سديد ويحتمل جعلهما بمنزلة الاخوة للام والاخوة للاب والابوين كما هو مذهب البعض مثل الفضل والصدوق ويؤيد التقسيم ظاهر بعض ادلته
الاخبار مثل حسنة زرارة وبكير والفضيل ومحمد وبريد هي صحيحة في الفقيه عنهم عن احدهما عليهما السلام قال ان الجد مع الاخوة من الاب يصير مثل واحد من الاخوة
ما بلغوا قال قلت رجل ترك اخاه لابيه وامه وجده او قلت جده واخاه لابيه وامه قال المال بينهما وان كانا اخوين او مائة الف فله مثل نصيب واحد من الاخوة
قال قلت رجل ترك جده واخته فقال للذكر مثل حظ الانثيين وان كانتا اختين فالنصف للجد والنصف الآخر للاختين وان كن اكثر من ذلك فعلى هذا الحساب
وان ترك اخوة واخوات لاب وام او لاب وجدا فالجد احد الاخوة فالمال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين قال زرارة هذا مما لم يؤخذ علي فيه قد سمعته من ابيه
ومنه قبل ذلك وليس عندنا في ذلك شك ولا اختلاف ورواية اسمعيل الجعفي قال سالت ابا جعفر عم عن الجد فقال يقاسم الاخوة ما بلغوا وان كانوا مائة
الف وصحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر عم في رجل مات وترك امرأته واخته وجده قال هذه من اربعة اسهم للمرأة الربع وللاخت سهم وللجد سهمان ان كان المراد الجد
من الاب والاخت كذلك لما مر فتأمل ورواية ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عم يقول في ستة اخوة وجد قال للجد السبع وفي اخرى له عنه في رجل ترك
خمسة اخوة وجدا قال هي من ستة لكل واحد سهم وموثقة محمد بن مسلم لعبد الله بن بكير عن ابي جعفر عم قال الاخوة مع الجد يعني ابا الاب يقاسم الاخوة من
الاب والام والاخوة من الاب يكون الجد كواحد منهم من الذكور وصحيحة زرارة قال سالت ابا عبد الله عم عن رجل ترك اخاه لابيه وامه وجده قال المال بينهما
نصفان ولو كانا اخوين او مائة كان الجد معهم كواحد منهم للجد ما يصيب واحدا من الاخوة قال وان ترك اخته فللجد سهمان وللاخت سهم وان كانتا
اختين فللجد النصف وللاختين النصف قال وان ترك اخوة واخوات من اب وام كان الجد كواحد من الاخوة للذكر مثل حظ الانثيين وحسنة اسمعيل بن عبد
الرحمن الجعفي عن ابي جعفر عم قال سمعته يقول الجد يقاسم الاخوة ما بلغوا وان كانوا مائة الف وصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عم اخ لاب وجد
قال المال بينهما سواء وصحيحة ابن سنان كانه عبد الله قال سالت ابا عبد الله عم عن رجل ترك اخاه لامه ولم يترك وارثا غيره قال المال له قلت فان كان
مع الاخ من الام جد قال يعطى الاخ للام السدس ويعطى الجد الباقي قلت فان كان الاخ لاب وجد قال المال بينهما سواء ورواية ابي الصباح الكناني قال سالت
ابا عبد الله عن الاخوة من الام مع الجد قال الاخوة من الام فريضتهم الثلث مع الجد ورواية مسمع ابي سيار قال سالت ابا عبد الله عم عن رجل مات وترك اخوة
واخوات لام وجدا قال فقال الجد بمنزلة الاخ من الاب له الثلثان والاخوة والاخوات من الام الثلث فهم فيه شركاء سواء وفي رواية ابي بصير عن ابي جعفر عم
قال الاخوات من الام فريضتهن مع الجد وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عم في الاخوة من الام مع الجد قال للاخوة من الام نصيبهم الثلث مع الجد والاخبار
في ذلك كثيرة ومضمونها قال الاصحاب الا انها تدل على ان حكم الجد والجدة حكم الاخ والاخت اذا اجتمعا معهما ولم يعلم منها ان حكمهما مع عدم الاجتماع كما هو
المطلوب هنا ولهذا حكموا بالثلث للجد والجدة المتقربين للام الذي هو حصة الام لا السدس الذي هو حصة احد اخوتها لما تقدم من المناسبة والرواية ويمكن ان يعلم منه
ذلك لانهم اذا كانوا حال الاجتماع بحكم الاخوة وبمنزلتهم فكذا حال الانفراد اذ يبعد ان يكونوا مثلهم حال الاجتماع ولم يكونوا مثلهم حال الانفراد مع عدم دليل من نص
كتاب او اجماع على ثبوت حكمهم حال الانفراد فيلزم الاهمال والحوالة الى الاجتهاد على ان في الخبر الصحيح عن زرارة قال سالت ابا جعفر عم عن فريضة الجد فقال ما اعلم احدا من
الناس قال فيها الا بالراي الا علي عم فانه قال فيها بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ان ما نقل عنه عم حكمهم حال الانفراد بل المنقول عنهم عليهم السلام حكم الاجتماع كما عرفت
وما روي عن علي بن ابي طالب عم انه قال من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد كذا في الفقيه كان بالراي الا ان الاخبار الدالة على حال الاجتماع ما دلت على التفصيل الذي
هم يقولون به في الاجداد من انهم اذا كانوا للاب يكون حكمهم حكم اخوة الاب والام واذا كانوا للام يكون حكمهم حكم اخوة الام حتى يقاس عليها حال الانفراد بهذا التفصيل وهو
كما ترى ولكن حملوها على ذلك وهو غير ظاهر فيشكل الحكم حال الانفراد بل حال الاجتماع ايضا فتأمل واعلم انه قال في الفقيه قال الفضل بن شاذان رحمه الله اعلم ان الجد
بمنزلة الاخ ابدا يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط وغلط الفضل في ذلك لان الجد يرث مع ولد الولد ولا يرث مع الاخ ولد الولد ويرث الجد من قبل الاب مع الاب والجد
من قبل الام مع الام ولا يرث الاخ مع الاب والام وابن الاخ يرث مع الجد ولا يرث مع الاخ فكيف يكون الجد بمنزلة الاخ ابدا وكيف يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط
بل الجد مع الاخوة بمنزلة واحد منهم فاما ان يكون ابدا بمنزلتهم حيث يرث الاخ ويسقط حيث يسقط فلا ولا يخفى ان غلط الفضل غير ظاهر بل هو خلاف القول المشهور
بين الاصحاب ولا يقول به غير الصدوق وعلى ما نقلوه وثويته ان ولد الولد اقرب اليه من الجد ولهذا الجد بمنزلة الاخ ويرث الاخوة معه وولد الولد مقدم عليه ولا يرث معه
اخ اصلا وكذا ارث الجد مع الاب غير ظاهر بل هو خلاف المشهور فان الاب مقدم كيف والجد يرث معه الاخ بخلاف الاب فانه لا يرث معه احد وايضا قال هو رحمه الله في باب
الاجتماع وحال الانفراد بالرواية المؤيدة بالشهرة بل كاد ان يكون اجماعا من المتاخرين

وكذا لو كان معهم زوج او زوجة فله نصيبه الاعلى والباقي للاجداد الثمانية ... فللاجداد الاربعة الثلثان ثلثاهما للجدين من قبل ابي الاب للذكر ضعف الانثى وثلثهما للجدين من قبل ام الاب كذلك وثلث الاصل للاجداد الام الاربعة بالسوية ويصح من مائة

الزوج والزوجة يأخذ كل منهما نصيبه الاعلى مع الاخوة وللاجداد وان علوا واولادهم ولاحدهما مع الاخوة من الام سهمه الاعلى والثلث للاخوة من الام بالسوية والباقي ردا ولاحدهما

مع الاخت من الاب ومن الابوين سهمه الاعلى وللاخت النصف تسمية والباقي ردا ولاحدهما مع الاخوة المتفرقين نصيبه الاعلى وللاخوة من الام ثلث الاصل والباقي للمتقرب بالابوين

مع عدمهم فالمتقرب بالاب فيدخل النقص عليهم دون كلالة الام وان كان المتقرب بالام واحدا فله السدس والباقي للمتقرب بالابوين او بالاب مع عدمهم فان كان المتقرب

بالابوين او بالاب انثى رد الفاضل على المتقرب بالام والمتقرب بالاب على النسبة على ما مر وقد

ميراث الابوين مع الولد الا بعد لا يرث معهم احد الا الزوج او الزوجة الابوان والابن والابنة فكيف يقول هنا ان الجد يرث مع الابوين نعم قالوا يستحب لهما طعمة ابويهما وقد

هو ايضا طعمة وذلك ليس بميراث فمراد الفضل نفي الارث على سبيل الوجوب والاستحقاق لا نفي الطعمة والاستحباب هو ظاهر ويمكن ان يقال برد على قوله ايضا ان الجد مع الاخوة

بمنزلتهم ابدا اذا كان هنا اخوة من الاب ليس الجد بمنزلتهم فانهم لا يرثون مع الاخوة من الابوين والجد يرث مطلقا فهذا القول مجمل يقال يريد منه المعنى الخاص بقرينة النقض

الذي ذكره فعلى تقدير تسليم قوله يجاب بهذا كما يجاب عن قولهم فتأمل وايضا لا ينافي قول الفضل ارث ولد الاخ مع الجد عدم ارثه مع الاخ لانه فسر قوله الجد بمنزلة الاخ

انه يرث حيث يرث وكيف يسقط حيث يسقط ولا ينافي ذلك ان يرث مع شخص لا يرث ذلك الشخص مع الاخ وبالجملة قد ثبت عند الفضل ومن قال بمقالته مثل الصدوق وابن ابي عقيل و

ابن زهرة والتقي بالنص والاجماع كون الجد والجدة من الام كالاخ والاخت للام فلاحدهما السدس ولهما الثلث فان لم يكن غيرهما فالباقي لهما وهما من الاب كالاخ والاخت

للابوين او للاب ان كانت مخصوصة بالرد مع الاجتماع فكذا الجدة للاب وكذا الحكم ان كانت للام مع الاخت او مع الجدة للاب وعند المتاخرين مثل المص ان الجد او الجدة او

هما من الام الثلث نصيب الام بالسوية والباقي له او لهما مع عدم الغير ومع الجد او الجدة او هما للاب الباقي لها ولهما ومع الانفراد الكل له او لهما للذكر مثل حظ الانثيين ولو اجتمع

الاجداد مع الاخوة يجعل كل واحد اخا او اختا للام ان كانا للام وللابوين ان كانا للاب ويسقط المتقرب بالاب فقط من الاخوة مع المتقرب بهما كما كان يسقط من قبل

ويقوم مقام المتقرب بهما مع عدمه والكل واضح انشاء الله والاقرب من الاجداد يمنع الابعد مثل الجد يمنع اباه وهو يمنع اباه وكذا الجدة سواء كانا للاب والام والا

من حيث يشارك الاقرب من غير جنسه ممن في مرتبته فالجد الابعد يشارك الاخوة والاخوات ويأخذ النصيب الذي كان يأخذه الاقرب وهو بمنزلته كما ان ابن الاخوة

والاخوات يجتمعون الجد والجدة الاولين مطلقا من الاب او الام وان كان كل اقرب يمنع الابعد من جنسه فتأمل وتقريبه يعلم مما تقدم فتذكر وهذا مجمل تفصيله قد تقدم

في محله فتأمل ثم اعلم ان الذي قالوا وكانه فهموا وليس بواضح من الروايات المذكورة التي وردت لارث الاجداد مع الاخوة ان الجد والجدة مطلقا لاب كانا او لام

اذا اجتمعا مع الاخوة لاب ولاب ام يشاركونهم ويصير كاحدهم وان كانا اخوة لام يأخذ اخوة الام نصيبهم السدس ان كان واحدا والثلث ان كان اكثر والباقي

للاجداد ويمكن كون القسمة بينهم بالسوية لاصل عدم الرجحان وظهور القسمة في التسوية ويحتمل التقسيم بينهما للذكر مثل حظ الانثيين مطلقا ويحتمل ذلك في المتقرب

بالاب والتسوية في المتقرب بالام وذلك خلاف ما نص الاصحاب عليه وهو ظاهر كما ترى فتأمل قوله ولاجداد الاب الاربعة الثلثان الخ هذا بيان القسمة بين الاجداد الثمانية

وحاصله انه اذا ترك شخص جدا وجدة لاب من ابيه وجدا وجدة ايضا له من امه فالاجداد الاربعة من جهة ابيه وكذا اربعة اخرى من جهة امه فاجتمع ثمانية اجداد

فثلثا الاصل للاول وثلثه للاخر لان المسئلة بمنزلة ان ترك اخوة متعددة من الاب متعددة من الام فللاجداد للام الثلث لانهم كلالة الام المتعددة ويقتسمونه

بالسوية والباقي لاجداد الاب وهم يقسمون الثلثين اثلاثا فثلثاه للجدين من قبل ابي الاب للذكر ضعف الانثى وثلثهما للجدين من قبل ام الاب كذلك ايضا لان الجدين

من قبل ام الاب بمنزلة كلالة الام بالنسبة الى الجدين من قبل اب الاب لكن يقسم اثلاثا للذكر ضعف الانثى لان الكل من قبل الاب والذكر بمنزلة الاخ والانثى بمنزلة

الاخت فيقسم حصتهم للذكر ضعف الانثى كما بين الاخوة والاخوات من قبل الاب فتأمل بخلاف الاجداد الاربعة من قبل الام فانهم بمنزلة الاخوة والاخوات للام

كلالة الام فيقسم حصتهم بينهم بالسوية كما مر واما كون المسئلة من مائة وثمانية فلان اصل الفريضة ثلثة لان نصيب الاجداد للام الثلث وسهامهم اربعة عدد

رؤسهم وسهام اجداد الاب تسعة لانك تطلب عددا له ثلث ولثلثه ثلث لينقسم عليهم صحيحا وتضرب الاربعة في الثلثة حصل اثنى عشر وتضربه في التسعة صار مائة

وثمانية ويمكن غير هذا الطريق ايضا ولكن في هذا كفاية هذا بناء على ظاهر كلام الاصحاب واما بناء على ظاهر الروايات فليست كذلك فتأمل قوله والزوج والزوجة الخ اذا اجتمع

الزوج او الزوجة مع الاخوة واولادهم مع عدمهم وكذا مع الاجداد فلكل منهما نصيبه الاعلى الربع والنصف لعدم الولد فلو اجتمع كل واحد مع الاخوة من الام فقط

فله نصيبه الاعلى الربع او النصف ولهم الثلث تسمية والباقي ردا وهو ظاهر وكذا الباقي بل لو لم يذكره لامكن قوله ولاحدهما الخ اذا اجتمع الزوج او الزوجة مع الاخوة

المتفرقين يسقط المتقرب بالاب ويقوم مقام من يتقرب بالابوين مع عدمهم مثلهم الا في مسئلة الرد فان المختار عدم الرد على المتقرب بالام مع اجتماعهم

مع المتقرب بالابوين والرد مع المتقرب بالاب مثل ان ترك زوجة واختا للام واختا للاب فللزوجة الربع وللاخت للاب النصف وللاخت للام السدس والباقي

يرد عليهما ارباعا فالمسئلة من ثمانية واربعين ولو كانت الاخت للاب الام مع الاخت للام فقط ما كان الرد الا للاخت للاب والام عنده كما تقدم من ان لها قرابتين

وان النقص عليها فقط دون كلالة الام فالرد لها فقط والوجه الاخير جار في المتقرب بالاب ايضا وكان كليهما وجه واحد فتأمل مثال النقص ان تركت زوجا واختا او اختين

للابوين واخوة للام فله النصف ولهم الثلث كلاهما من الاصل تسمية ويبقى سدس لها او لهما مع ان كان لها النصف ولهما الثلثان وكذا لو كانتا او كانت للاب فقط ودليله كانه

الاجماع ومما تقدم من الاخبار انه لو كان بدلهن الرجال ما كان يحصل لهم الا ذلك وليس في الشرع فضل النساء على الرجال ان كانا في مرتبة واحدة وكل واحد مكان

الاخر وهو ظاهر وان كل من ذكره في القران مرتبتان من الفرائض العليا والدنيا لا يزيد عليهما ولا ينقص عنهما بوجه اذا كان هناك وارث اخر غير ذي المرتبتين لان

بيان المراتب يدل على حصرها وعدم الزيادة على المرتبة العليا والنقص من المرتبة الدنيا المذكور وبين مثل الزوج والزوجة والام بخلاف من ذكر له مرتبة واحدة فقد ينقص

عنها وفي الاخبار اشارة الى كلا الوجهين وقد مضت مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها وبنتها قال للزوج الربع ثلثة اسهم

من اثنى عشر سهما وللابوين لكل واحد منهما السدس سهمين من اثنى عشر سهما وبقي خمسة اسهم فهي للابنة لانها لو كانت ذكرا لم يكن لها اكثر من خمسة اسهم من اثنى عشر

سهما لان الابوين لا ينقصان كل واحد منهما من السدس شيئا وان الزوج لا ينقص من الربع شيئا ولكن قد عرفت ان عدم الرد لكلالة الام مع المتقرب بالاب ايضا

محتمل قريب وهذا مذهب لا يخرج عن قوة للاخبار الدالة على انه بمنزلة المتقرب بالابوين فكما لا رد معهم لا رد مع من هو بمنزلتهم والوجه الثاني المذكور سابقا يقتضي عدم الرد

عليها مع المتقرب بالاب ايضا الا ان يقال الجد ليس لهما مرتبتان بل كل مرتبة واحدة فان السدس للواحد والثلث للاكثر بخلاف الزوج والزوجة والام وهو ظاهر نعم يمكن

ان يقال لما لم ينقص عن السدس اصلا فلا ينبغي الزيادة والرد الا ان هذا ليس بوجه صحيح اذ لا يقتضي عدم النقص عن حصته قليلة عدم حصول الزيادة عليها اصلا

وهو ظاهر بل هو نكتة ووجه مناسبة يقال للرد على المتقرب بالابوين وعدمه على المتقرب بالام لحصول النقص عليه وانما الدليل النص او الاجماع فتأمل قوله

ورهم

ويقوم اولاد الاخوة والاخوات مقام ابائهم مع عدمهم ولكل نصيب من يتقرب به فان كانوا من قبل الاب او الابوين فللذكر مثل حظ الانثيين وان كانوا فبالسوية ولاولاد الاخت للاب
او لهما النصف للذكر ضعف الانثى والباقي لهم بالرد ان فقد المشارك ولاولاد الاختين الثلثان لكل نصيب من يتقرب به ويقوم مقامهم مع عدمهم اولاد الاخوة للاب ويدخل
النقص بدخول الزوج او الزوجة عليهم دون المتقرب بالام ولاولاد الاخ من الام السدس بالسوية ولاولاد الاختين فصاعدا الثلث لكل نصيب من يتقرب به ولو اجتمع الكلالة
مع الزوج والزوجة نصيبه الاعلى ولاولاد الاخوة للام ثلث الاصل ولاولاد الاخوة من الابوين الباقي ويسقط المتقرب بالاب ولو فضل عن السهام رد على المتقرب بالابوين خاصة ومع عدمهم
رد على المتقرب بالام وعلى المتقرب بالاب بالنسبة على راي ولا يقاسمون الاجداد كاباءهم ويمنع الاخوة واولادهم وان نزلوا الاجداد وان علوا الاعمام والاخوال واولادهم الفصل الثالث في

قوله ويقوم اولاده اي يقوم اولاد الاخوة مقام ابائهم مع عدمهم ولكل نصيب من يتقرب به فلاولاد الاخوة للام المال كله بالفرض سدسا او ثلثا والباقي بالرد ان لم يكن معهم من يرث وان كان معهم احد الزوجين فله نصيبه الاعلى والباقي للاولاد واحدا كان او اكثر ذكرا او انثى الا انه مع الكثرة يقسم بينهم المال بالسوية وكذا اولاد الاخوة للاب او للابوين الا انهم ياخذون الكل مع عدم الشركة ومعها الباقي بعد نصيب الشريك بالقرابة لا بالفرض ويقسمون المال بينهم للذكر ضعف حظ الانثى مع الاختلاف فانهم ان كانوا اولاد الاخت الواحدة لهم النصف بالفرض والباقي بالقرابة وان كانوا اولاد الاختين فصاعدا لهم الثلثان بالفرض والباقي بالقرابة ثم ويقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين مع الاختلاف هذا مع عدم من يشاركهم ومعه وهو الزوج او الزوجة ياخذ اولاد الواحدة النصف فقط بالفرض معه ومعها ثلثا بالفرض والربع بالقرابة والرد واولاد الاكثر معه ياخذون النصف فيرد عليهم النقص ومعها الثلثين بالفرض وبالرد نصف السدس ولو اجتمعوا يسقط المتقرب بالاب بالمتقرب بالابوين ويقومون مقامهم مع عدمهم ولاولاد المتقرب بالام السدس مع وحدة المتقرب بها والثلث مع الكثرة يقسم بينهم بالسوية والباقي لاولاد المتقرب به او بهما يقسم بينهم اثلاثا ان اختلفوا هذا ان لم يكن المتقرب به او بهما اختا واحدة او ثنتين فصاعدا فان كانت اختا واحدة فلاولادها النصف بينهم مع الكثرة والاختلاف اثلاثا وبالسوية مع الاتحاد وان كانت اختين فصاعدا فلاولادهما الثلثان لاولاد كل واحدة الثلث فان كان وحده فله ذلك وان كان اكثر فللذكر ضعف الانثى مع الاختلاف ومع الاتحاد بالسوية والباقي ان كان يرد على اولاد المتقرب بالابوين فقط ومع عدمهم على المتقرب بالاب فقط على قول وعليهم وعلى اولاد المتقرب بالام على قول المص ارباعا كما اذا كان الاولاد لاخت واحدة من الاب فلهم النصف ولاولاد لواحد من اخوة الام فلهم السدس واخماسا ان كانوا للاختين من الاب فلهم الثلثان ولاولاد واحد من اخوة الام السدس واخماسا ايضا اذا كانوا من الاخت الواحدة للاب فلهم النصف لكن للاول ثلثة اخماس وللاخر خمسان فاذا دخل عليهم الزوج او الزوجة فيدخل النقص على المتقرب بالابوين او الاب خاصة لا المتقرب بالام وذلك كله ظاهر ولا يحتاج الى البيان الا ان الدليل على ان اولاد الاخوة للام يقسمون المال بينهم بالسوية واولاد الاخوة للاب او له وللام يقسمون بينهم للذكر ضعف الانثى وكانه الاجماع والاخبار من العامة والخاصة مثل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة والاية حيث دلت في اول السورة على الشركة في الثلث بين الاخوة وهي محمولة على التساوي لانه الظاهر من الشركة وفي اخر السورة وقع للذكر مثل حظ الانثيين وحملت الاولى على المتقرب بالام والثانية بالاب وجعلوا اولادهم بحكمهم وكان وجه الجمع الخبر مثل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة والاجماع ولا يمكن الجمع بينهما بحمل الاولى على الثانية لحمل المطلق والمجمل على المبين والمفصل بعكس المشهور فبالحقيقة انما الدليل هو الاجماع والخبر لا الاية ولكن لا اسر في ذلك هين **قوله** ويقاسمون الاجداد كاباءهم قدمر دليل شركة اولاد اخوة الميت مع اجداده وانهم بمنزلة اباءهم كما يشاركه اخوة الميت الاجداد فكذا اولادهم وياخذون كل نصيب من يتقرب به **قوله** ويمنع الاخوة اه قدمر ايضا دليل منع اخوة الميت واولادهم وان نزلوا اعمام الميت واخواله وكذا منع اجداده وان علوا الاعمام وهو مثل اية اولى الارحام فان جده وان علا اقرب اليه من العم لان قرب الجد بواسطة ولده الحاصل منه الذي حصل منه الميت فهو حاصل الجد بواسطة وله دخل في وجوده وقرب العم لوجوده والى الميت من شخص واحد وليس له دخل في في وجود الميت ومعلوم ان الاول اقرب فتامل وكذا بالنسبة الى الخال وكذا اولاد الاخوة اقرب اليه من عمه فان اولاد اخوته ينتسبون اليه بواسطة حصوله وحصول ابيهم من شخص بخلاف العم فانه ينسب اليه لان اباه وجد الميت شخص واحد ومعلوم ان منشا الاتحاد والقرب اذا كان ابا الميت يكون النسبة اقرب من ان يكون جده فتامل وكذا بالنسبة الى الخال وكان فيه الاجماع ايضا ويدل عليه ما في صحيحة بريد الكناسي الطويلة المتقدمة عن ابي جعفر ع قال وابن اخيك من ابيك اولى بك من عمك فتامل **قوله** للعم المنفرد المال اه كون المال كله للعم الواحد فقط وكذا للعمين والاعمام على السواء اذا كان الكل من درجة واحدة اي من جنس واحد مثل كونهم من الابوين او احدهما وكذا للعمة والعمتين والعمات ظاهر اذا لم يكن من هو اولى منهم ولا من في مرتبتهم واما دليل التقسيم للذكر مثل حظ الانثيين اذا اجتمع العم والعمة والاعمام والعمات ان كانوا من قبل الاب او الابوين بان يكون اخا ابيه من ابيه او منه ومن امه والسوية ان كانوا من جهة الام بان يكون اخا ابيه من الام فقط كانه الاجماع وما عرفه والاعتبار فانهم مثل الاخوة فان سبب ارث الاخوة فيكونون مثلهم ولكن قد مر عدم دليل واضح على الاخوة ايضا فتامل ويحتمل الاخبار وما رايتها **قوله** ولا يرث المتقرب بالاب اه عدم ارث المتقرب بالاب فقط مع المتقرب بالابوين اذا كانوا في درجة واحدة اي مرتبة واحدة بان يكون كلهم عما وعمة للميت لا ان يكون بعضهم عم ابيه وامه وعمتها هو المشهور بل كاد ان يكون اجماعا ويدل عليه ايضا ما في صحيحة بريد الكناسي المتقدمة وعمك اخو ابيك من ابيه وامه اولى بك من عمك اخي ابيك من ابيه **قوله** ولو اجتمع المتفرقون الخ اذا اجتمع عمومة الميت للاب وللابوين وللام سقط المتقرب بالاب والمتقرب بهما قدمر مع ما يحتمل يكون دليله من الاجماع والاعتبار والاخبار وما اعرف في ذلك الا امارة وللمتقرب بالام السدس ان كان واحدا عما او عمة والثلث ان كان اكثر بينهم بالسوية مطلقا اعماما او عمات او هما معا والباقي للمتقرب بالابوين ومع عدمه للمتقرب بالاب بينهما بالسوية مع الاتحاد وللذكر ضعف الانثى مع الاختلاف دليله كانه الاجماع والاخبار والاعتبار وما اعرفهما والمذكور في الفقيه وعن الفضل في الكافي وغيره انه يقسم المال بين الاعمام والعمات مطلقا للذكر مثل حظ الانثيين من غير فرق بين كونهم لام او لاب وام او لاب فيهما وان ترك اعماما وعمات فالمال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين مقتضى النظر التقسيم بالسوية في الكل من غير فرق فالشركة في الارث وعدم الاولوية في النسب والزيادة يحتاج الى دليل وليس والتفاضل والفرق انما هو بين الاخوة واجراؤه في العمومة وغيرها قياس فتامل وبالجملة النص الكتابي انما دل على كون السدس للواحد والثلث لاكثر من الاخوة والاخوات حمل على كونهم للام بقرينة الاية الثانية الدالة على كون النصف للواحدة والثلثين لاكثر المحمولة على كونهم للابوين او للاب فقط للاجماع ونحوه وعلى التقسيم بين الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثى حمل على كونهم من الام بقرينة جعل النصف للواحدة والثلثين لاكثر والتقسيم بين الذكور والانثى مثل حظ الانثيين في اية اخرى المحمولة على كونهم للابوين او للاب للاجماع بحيث على عدم ذلك لاولاد الام ولان الثلث والسدس حظ الام فالمناسب كون ذلك لمن يتقرب بها وكذا على التقسيم بين الاولاد واما ساير الكلالات مثل الاعمام والاخوال والاجداد فلا نص فيه وكانه الخبر في البعض والاجماع في الكل ان كان ويمكن ان يفهم الكلالة في اية الشريفة محمولة على المختلف من الاقارب غير الوالد والولد وذكر الاخ والاخت بطريق التمثيل ولكن في فهم ذلك تامل فانه لا يفهم نعم للقياس مجال ويؤيده كون ذلك حصة الام وكذا الادلة ظاهرا الان في سقوط من يتقرب بالاب فقط مع المتقرب بالابوين الا ان يكون خبر بريد الكناسي المتقدمة ويحتمل ان يكون

الاعمام والاخوال وان [illegible] للعم المنفرد المال وكذا للعمين والاعمام بالسوية العمات والعمة [illegible] ان كانوا من قبل الاب والابوين [illegible] العمة والعمات ولو اجتمع الذكور والاناث فللذكر مثل حظ الانثيين من قبل الام [illegible] ضعف المتقرب بالاب مع [illegible] ولا يرث المتقرب بالاب [illegible] المتقرب بالابوين ولو اجتمعوا [illegible] فللمتقرب بالام السدس ان كان واحدا والثلث ان كان اكثر بالسوية والباقي للمتقرب بالابوين للذكر مثل الانثيين ويسقط المتقرب بالاب ويقوم مقامهم مع عدمهم [illegible] انثاهم مثل

ولو اختلفوا فلمن يتقرب بالام السدس ان كان واحدا والثلث ان كان اكثر بينهم بالسوية والذكر والانثى سواء ولو اجتمعوا فالذكر والانثى سواء والباقي للمتقرب بالابوين والذكر والانثى للمتقرب بالاب ويقوم المتقرب بالاب مقام المتقرب بالابوين عند عدمهم بكيفيتهم والاقرب بجهة يمنع الابعد وان تقرب بجهتين والاعمام مع الاخوال فالثلث للخال او الخالة او لهما بالسوية والثلثان للعم او العمة او لهما ولو اجتمع الاخوال المتفرقون مع الاعمام المتفرقين فلمن تقرب بالام من الاخوال سدس الثلث ان كان واحدا وثلثه ان كان اكثر والباقي من الثلث للمتقرب بالابوين بالسوية وسقط المتقرب بالاب وللعمومة من الام ثلث الثلثين بالسوية وان كان واحدا فالسدس والباقي للمتقرب بالابوين للذكر ضعف الانثى وسقط المتقرب بالاب واولاد العمومة والعمات والخؤولة والخالات ياخذ كل نصيب من يتقرب به فلاولاد العم للام السدس بالسوية ولاولاد العمين للام الثلث بكل نصيب من يتقرب به بالسوية والباقي لبني العم والعمة للابوين

اجماعا ايضا الله يعلم فتامل **قوله** والاقرب بدرجة يمنع الابعد اه دليل منع الاقرب من عمومة الميت بدرجة واحدة وان كان الاقرب منه من جهة واحدة الابعد بدرجة واكثر وان كان قربه من الميت بجهتين مثل منع الاخ والاخت من الام ابن الاخ والاخت من الاب والام ظاهر وهو العقل والنقل كما اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وسنة وهي اخبار كثيرة اما استثناء المسئلة الواحدة هي ابن العم من الابوين يمنع العم من الاب للاجماع والخبر وهي مخصوصة بالصورة المذكورة فلا يمنع ابن العم من الابوين العمة من الاب ولا الخال ولا الخالة سواء كانوا معهم عم ام لا وكذا لا يمنع بنت العم من الابوين العم من الاب وغيره لتلك الصور ولعدم الدليل بل الدليل مع دليل العدم الذي تقدم من العقل والنقل **قوله** وللخال المنفرد المال الخ بيان ميراث الخال والخالة فللخال المنفرد فيما ترك ولد اخت مطلقا وكذا للخالة وان كانوا اكثر من نوع كلهم المال كله بالسوية بشرط تساوي الدرجة مثل كونهم اخوالا وخالات لاب فقط او لام او لهما الا ان كان من الام يكون لها او لهما السدس وللاكثر الثلث بالفرض والباقي بالرد ولو اجتمعوا مختلفين في الدرجة لا يرث المتقرب بالاب مع المتقرب بالابوين فيسقط به وياخذ المتقرب بالام السدس ان كان واحدا والثلث ان كان اكثر ويقسم بينهم بالسوية والباقي للمتقرب بالابوين او المتقرب بالاب مع عدمه بالسوية ايضا سواء كانوا ذكورا او اناثا او ذكورا واناثا ومعلوم مما مر ان الاقرب بدرجة وان كان قربه من جهة واحدة يمنع الابعد وان كان قربه من جهتين مثل الخال للاب اي اخو الام من ابيها يمنع ابن الخال للابوين اي ابن اخي الام من الابوين وهو ظاهر الا ان في سقوط المتقرب بالاب بالمتقرب بالابوين اشكالا لعدم الدليل الا ان يكون اجماعا وكذا في اعطاء المتقرب بالام السدس مع الوحدة والثلث مع الكثرة لعدم الدليل ايضا ثم ان كان ذلك لما ثبت عندهم من سقوط المتقرب بالاب بالمتقرب بالابوين في الكلالة وثبوت السدس والثلث في كلالة الام فلا ينبغي التحكيم بتساوي القسمة بينهم مطلقا بل ينبغي ذلك في المتقرب بالام وبالتثليث للذكر ضعف الانثى في المتقرب بالابوين وبالجملة مع جعلهم من كلالة الام ينبغي القسمة بينهم بالسوية مطلقا وجعل السدس للواحد والثلث للاكثر بالفرض والباقي بالرد مطلقا فلا يجعل السدس للواحد والثلث للاكثر للمتقرب بالام والباقي لغيره ويبعد جعلهم من كلالة الام ثم النظر في التقسيم بجعل النقص بالنسبة الى البعض من كلالة الام دون البعض فانه ينبغي النظر الى الميت ومن خلفه وقربه اليه فقط ولا شك ان الخال مطلقا ممن يتقرب بالام وكلالتها لان قربهم الى الميت انما هو بالام وان كان القرب بينهما من جهة الاب وان نظر الى الواسطة فلا ينبغي النظر الى الميت وهو ظاهر فتم يمكن امثال ذلك لو كان عليه دليل غير ما رايناه **قوله** ولو اجتمع الاخوال اه اذا اجتمع الاخوال والاعمام المتفرقون فالثلث للخال او الخالة او لهما بالسوية سواء كان واحدا او اكثر والثلثان للعم او العمة او لهما للذكر ضعف الانثى فالثلث ياخذه الخال والخالة مع الوحدة والكثرة سواء كانوا من الاب والام او الام او الاب ويسقط المتقرب بالاب مع المتقرب بالاب والام ويقوم مقامه مع عدمه ثم ياخذ المتقرب بالام سدس ذلك الثلث ان كان واحدا وثلثه ان كان متعددا ويقسمونه بينهم بالسوية وياخذ العم او العمة او الاعمام والعمات الثلثين ويقسمونهما مع التعدد للذكر ضعف الانثى ويسقط المتقرب بالاب مع المتقرب بالاب والام ويقوم مقامه مع عدمه وياخذ المتقرب بالام سدس الثلثين مع الوحدة وثلثهما مع الكثرة ويقسمون بينهم بالسوية مطلقا والباقي فهو خمسة اسداس الثلثين او ثلثاهما ياخذه المتقرب بالابوين او بالاب ويقسمونه بينهم للذكر ضعف الانثى فيه ما تقدم في الاخوال على ان مقتضى القاعدة ان يكون للخال الواحد والخالة الواحدة السدس وللمتعدد منهما الثلث فان ذلك حظ كلالة الام ولا شك في كونهما منها الا انه قد دلت الاخبار على ان العم والعمة بمنزلة الاب والخال والخالة بمنزلة الام مثل ما رواه في الصحيح ابو بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن شيء من الفرائض فقال لي الا اخرج لك كتاب علي عليه السلام فقلت كتاب علي عليه السلام لم يدرس فقال يا ابا محمد ان كتاب علي عليه السلام لا يدرس فاخرجه فاذا كتاب جليل فاذا فيه رجل مات وترك عمه وخاله فقال للعم الثلثان وللخال الثلث وما في حسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام فاذا اجتمعت العمة والخالة فللعمة الثلثان وللخالة الثلث ومثله مرسلة ابي المعزا عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام وروايته ابي ايوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان في كتاب علي عليه السلام ان العمة بمنزلة الاب والخالة بمنزلة الام وبنت الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه فيحجبه ورواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي عليه السلام يجعل العمة بمنزلة الاب في الميراث ويجعل الخالة بمنزلة الام وابن الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم لم يستحق له فريضة فهو على هذا النحو قال وكان علي عليه السلام يقول اذا كان لم وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال **قوله** واولاد العمومة والعمات اه لما كان لكل من يتقرب بشخص ميراثه فلاولاد العم والعمة ارثهما ولاولاد الخال والخالة ارثهما يقومون مقام ابائهم وياخذ كل نصيب من يتقرب به فلولد العم الواحد للام والعمة الواحدة لها المال كله مع عدم من يرث واحدا كان او متعددا ومعه يقسمونه بينهم بالسوية مطلقا وكذا الولد العم والعمة للاب له او للام الا ان التقسيم هنا للذكر مثل حظ الانثيين ان كانوا اولاد العم وان اجتمع الاولاد المتفرقون يسقط اولاد المتقرب بالاب بالمتقرب بهما وياخذ ولد العم الواحد او العمة الواحدة للام السدس ويقسمونه بالسوية مع التعدد ولاولاد العمين او العمتين واكثر من الام الثلث لكل نصيب من يتقرب به بالسوية والباقي لبني العم والعمة للابوين لكل نصيب من يتقرب به للذكر ضعف الانثى في الاول ومثلها في الثاني ومع عدمهم لبني العم والعمة من الاب كذلك وكذا اولاد الخؤولة اي لاولاد الخال الواحد والخالة الواحدة من الام السدس ويقسم مع التعدد بينهم بالسوية ولاولاد الخالين والخالتين واكثر من الام الثلث بينهم بالسوية ايضا والباقي لبني الخال والخالة من الابوين لكل نصيب من يتقرب به بالسوية ويسقط اولاد الخال والخالة من الاب يقومون مقام اولادهما من الابوين مثلهم **قوله** وعمومة الميت الخ دليل منع اعمام الميت وعماته واخواله وخالاته واولادهم وان نزلوا اعمام ابي الميت وعماته واخواله وخالاته واعمام الام وعماتها واخوالها وخالاتها ظاهر فقد تقدم وكذا دليل قوله فان فقد العمومة والخؤولة واولادهم فللعمومة الاب والام وخؤولتهما واولادهم وان نزلوا وكل بطن وان نزلت يمنع البطن العليا فابن ابن العم اولى من عم الجد وكذا دليل قوله ولو اجتمع عم الاب وعمته وخاله وخالته وعم الام وعمتها وخالها وخالتها فلمن يتقرب بالام مطلقا الثلث بالسوية ولخال الاب وخالته ثلث الثلثين بالسوية والباقي لعم الاب وعمته للذكر ضعف الانثى فيصح من مائة وثمانية فان ذلك كله ظاهر مما تقدم ووجه الوصول الى هذا العدد ايضا ظاهر لان اصل الفريضة ثلثة تنكسر على الفريقين بضرب سهام كلالة الام وهو اربعة في سهام كلالة الاب وهو تسعة اذ ينقسم ثلثه اثلاثا فيصير ستا وثلثين ثلثها اثنا عشر للمتقرب بالام بالسوية والباقي اربعة وعشرون للمتقرب بالاب تنكسر عليهم فيضرب مخرج اقرباء الاب وهو ثلثة في ستة وثلثين فيصير مائة وثمانية والكل واضح **قوله** ولو اجتمع سببان

ولكل من الزوجين نصيبه الاعلى فللاخوال نصيبهم ويدخل النقص على العمومة فللزوج النصف وللخال الثلث وللعم السدس ولو اجتمع الزوج مع العمومة فله النصف وللعمومة من الام الثلث وللعمومة من الاب السدس وكذا الخؤولة ولو يدخل احدهما على اولادهم وكذلك الفصل الرابع في ميراث الازواج للزوج مع عدم الولد وان نزل النصف فان لم يكن سواه ولو كان ضامن جريرة رد عليه على راي وعلى الامام على راي وكذا فعلى غيره ومع الولد وان نزل الربع وللزوجة مع عدم الولد وان نزل الربع فان لم يكن غيرها ولو ضامن جريرة رد عليها مع الغيبة والا فعلى الامام على راي ومع الولد وان نزل الثمن متن

قد يتفق السببان للارث في شخص واحد بالنسبة الى شخص فان كانا متساويين بحيث لا يكون لاحدهما مقدما على الآخر يرث بهما لوجود السبب وعدم المانع مثل ابن عم لاب لشخص ابن يكون ابن اخيه من ابيه ويكون هو ابن خاله لام اي ابن اخيه من امه وذلك بان تزوج اخو شخص من ابيه اخته من امه فالشخص عم لابيه بالنسبة الى الولد الحاصل بينهما لانه اخو ابيه من ابيه وخاله ايضا لانه اخو امه من الام وهما سببان متساويان وابن ذلك الشخص بالنسبة الى الولد الحاصل ابن عم وابن خال وفيه ايضا سببان ومثل ان يكون ابن عم لامرأة هو زوج لها بان تزوج شخص ابنة عمه وان لم يكن السببان متساويين بل متفاوتين بان يكون احدهما اقرب من الآخر فيكون مانعا للابعد كما اذا وجدا في الشخصين فان الاقرب هناك يمنع الابعد فهنا بالطريق الاولى مثل ان تزوج عم شخص امه وحصل منهما ولد فهذا الولد بالنسبة الى الشخص اخ من امه لانه ولد امه وابن عم له لانه ولد عمه فيرثه الولد هنا بالاخوة لا بابنية العم وهو ظاهر **قوله** ولكل من الزوجين نصيبه الاعلى اه اذا اجتمع الزوج والعم والخال فللزوج النصف وهو نصيبه الاعلى وللخال الثلث لانه بمنزلة الام على ما تقدم بالخبر بل الاجماع ايضا والباقي وهو السدس للعم وكذا لو كان بدلهما العمة او الخالة واحدا كانوا او اكثر لما تقدم فورد النقص على العم والعمة بل حقيقة لا نقص اذ لا فرض لهم حتى يكون نقص عن ذلك نعم هو نقص بالنسبة الى بعض الصور فانه يحصل له الثلثان مع الخال لانه بمنزلة الاب على ما تقدم ولو كانت الزوجة بدل الزوج يكون لها الربع الذي نصيبها الاعلى والثلث للخال او الخالة والباقي للعم او العمة ويكون النقص عليهما ايضا الا انه اقل من الاولى فان الحاصل هناك السدس وهنا السدسان ولو اجتمع الزوج او الزوجة مع العمومة المتفرقة فله النصف ولها الربع وللعمومة من الام الثلث وللعمومة من الاب او الام والاب السدس او السدسان وحصة سدس ويسقط المتقرب بالاب بالمتقرب بهما ويقوم مقام المتقرب بهما مع عدمه وكذا لو اجتمع احدهما مع الخؤولة او الخالة المتفرقة وكذا لو اجتمع احدهما مع اولاد العمومة او اولاد الخؤولة فهو مثل الاجتماع مع ابائهم بعينه فلا يحتاج الى البيان **قوله** للزوج مع عدم الولد اه كون النصف للزوج والربع للزوجة مع عدمه والولد والربع له والثمن لها معه وان نزل هو منصوص الكتاب والسنة والاجماع وهو من ادلة اطلاق الولد على ولد الولد حقيقة فافهم واذا كان وارث آخر غيرهما ولو كان ضامن جريرة فما بقي منهما له بالنص والاجماع ايضا على الظاهر واما اذا لم يكن ولو ضامن جريرة فما بقي الى الزوج والزوجة خلاف فمختار البعض الرد على الزوج مطلقا مع حضور الامام وغيبته وعلى الزوجة مع الغيبة دون الحضور فللامام ع ح دليل الاول الروايات الكثيرة مثل رواية مثنى بن الوليد الحناط عن ابي عبد الله ع قال قلت امرأة تركت زوجها قال المال كله له اذا لم يكن لها وارث غيره وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع في امرأة توفيت ولم يعلم لها احد ولها زوج قال الميراث لزوجها فيها اشعار بعدم التفتيش لاحتمال وجود وارث بل يكفي عدم ظهور وارث الحاكم بالعدم وكون الميراث للموجود الظاهر فافهم ورواية ابي بصير قال قرأ علي ابو عبد الله فرائض علي ع فاذا فيها الزوج يحوز المال اذا لم يكن غيره ورواية اخرى له عن ابي جعفر ع قال سألته عن المرأة تموت ولا تترك وارثا غير زوجها قال الميراث له كله فيها القسم على الشركان وفي الصحيح عن ابي بصير قال كنت عند ابي عبد الله ع فدعا بالجامعة فنظر فيها فاذا امرأة ماتت وتركت زوجها لا وارث لها غيره المال له وروايته ابي بصير قال سألت ابا جعفر عن امرأة ماتت وتركت زوجها لا وارث لها غيره فله المال والمرأة لها الربع وما بقي فللامام وهذه تدل على عدم الرد على المرأة مطلقا بل على الامام وصحيحة ابن مسكان كانه عبد الله الثقة عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل مات وترك امرأته قال المال لها قال قلت امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال له وهذه تدل على التسوية بين المرأة والزوج في ثبوت الرد لهما فجمع بينهما في الفقيه وغيره بحمل الاولى على ظهور الامام ع والثانية على غيبته فمنعه المص وقال الشيخ يحتمل ذلك ويحتمل وجها آخر وهو الاولى كون المرأة قريبة الزوج فترث الباقي من حصة الزوجية بالقرابة وايده بصحيحة محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار البصري قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال كله اليها وفي التأييد تامل وفيه بعد ويجيء في التأييد تامل وما ذكرناه من ان المرأة لا تستحق اكثر من الربع مع عدم ولد وان لم يكن هناك وارث ما رواه حسن بن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن بن زياد العطار عن محمد بن نعيم الصحاف قال مات محمد بن ابي عمير واوصى الي وترك امرأة لم يترك وارثا غيرها فكتبت الى العبد الصالح فكتب الي اعط المرأة الربع واحمل الباقي الينا وفي الدلالة على ما ذكره تامل ظاهر ثم ذكر صحيحة علي بن مهزيار وضعيفة محمد بن مروان ورواية جميل وقال في الاخر موثقة وسيأتي كلها مع البحث فيها واعلم ان ظاهر القرآن العزيز حصر نصيب الزوج والزوجة الاعلى في النصف والربع ومقتضى ذلك عدم الرد عليهما اصلا مع ظهور الامام وغيبته لكن المشهور بل نقل في الشرح دعوى الاجماع عن السيد المرتضى والشيخين من الاصحاب على الرد على الزوج مطلقا سواء كان حال الحضور او حال الغيبة وقال فيه ونقله حجة وقال الشيخ وجلة اصحابنا نقلوه ونقلهم حجة ومستندهم في ذلك اخبار كثيرة مثل صحيحة محمد بن قيس وصحيحي ابي بصير المتقدمات صحيحة وحسنة في الكافي الاولى عن ابي جعفر ع قال سألته عن المرأة تموت ولا تترك وارثا غير زوجها قال الميراث له كله ولا يضر وجود محمد بن عيسى عن يونس والاخرى عن ابي عبد الله ع قال قلت امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال له قال معناه لا وارث لها غيره وغيرهما من الاخبار الكثيرة ولا يضر المناقشة بان محمد بن قيس مشترك وكذا ابا بصير لانا قد بينا مرارا ان محمد الذي ينقل عنه عاصم بن حميد ثقة وهنا كذلك واعرف ذلك مما ذكرناه والظاهر ان ابا بصير ايضا هو ليث الثقة لاشتهاره وكثرة وقوعه في الاخبار ولهذا يسمون الاخبار بها فلا يلتفتون الى الاشتراك كما سيجيء هنا في الشرح والحج ايضا مع خبر محمد بن قيس ويمكن ان يكون معلوما عندهم فتم ولا يضر رواية جميل بن دراج قال في الحج في الموثق عن ابي عبد الله ع قال لا يكون الرد على زوج ولا زوجة لان سندها مقطوع الى علي بن الحسن والطريق اليه غير معتبر والظاهر انه ابن فضال وقالوا انه فطحي وان كان ثقة لانه يقال اخذ الشيخ من كتابه لانه يقول في آخر التهذيب والاستبصار اقتصرنا من ايراد الخبر على الابتداء بذكر المص الذي اخذنا الخبر من كتابه فلا نحتاج الى تصحيح السند اليه لانا نقول مع انه منقوض بحسن بن محبوب ليس بصريح في ان كل ما حذف الاسناد فالاسناد اليه مما لا يحتاج الى التصحيح لان غاية ما يفهم انه قد اورد ما اخذ من كتاب شخص ابتدأ بذكره اما كونه كليا فلا ولهذا تراه يذكر المصنفين كثيرا مع الاسناد من غير حذف بل في دون اثنين واحد قد يذكر وقد يحذف وقد يذكر في التهذيب ويحذف في الاستبصار وبالعكس وايضا دلالته على ثبوت كون الكتاب له باليقين او بالطريق الشرعي غير ظاهر اذ قد يريد المنسوب اليه ثم يذكر طريق نقله مع ذلك ووصوله اليه ولهذا يذكر طريقه الى كل من حذف واخذ من كتابه في الفهرست وغيره وبالجملة بمثل هذا الكلام في امثال هذا المقام لا يمكن له الاحتجاج ولهذا ما نجد كثيرا ما قال في هذا المقام مطابقا لما فعل فكانه يريد شيئا آخر ولهذا عد اسناده الى الحد وغير معتبر كثيرا خصوصا الى هذا الرجل وامثاله من العلماء

ولو كن اربعا تساوين في الربع او الثمن ولا يتوقف
ميراث احدهما من صاحبه على الدخول الا في عقد المريض
متن

فعملوا في تصحيح طرقه وحكموا بضعفه لاكثر والظاهر ان غرضهم عدم الاعتناء بذلك الخبر والاحتجاج به وهو ظاهر وايضا دلالتها على المطلوب غير واضحة لاحتمال الارادة عند الرد مع وجود وارث اخر غير الامام عم ويؤيده عدم تنكير الرد ولو سلم وكذا الجمع ان لم يمكن تخصيصها بواحدة مثلها انتفى التي الدالة على الرد بسلبيته عن المعارض الحاصل ان الرد على الزوج واضح الحمد لله واما الزوجة فالظاهر عدم الرد عليها للظاهر الاية والاخبار الكثيرة وقد مر بعضها مثل ما في رواية محمد بن نعيم عن العبد الصالح عم مكتب الي اعط المراة الربع واحمل الباقي الينا وما في رواية ابي بصير عن ابي جعفر عم رجل توفي وترك امراته قال للمراة الربع وما بقي فللامام عم ومثلها رواية اخرى عنه عم ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم في رجل مات وترك امراته قال لها الربع ويرفع الباقي ورواية محمد بن مروان عن ابي جعفر عم في زوج مات وترك امراته قال لها الربع ويدفع الباقي الى الامام واسند الشيخ والصدوق بصحيحه علي بن مهزيار قال كتب محمد بن حمزة العلوي الى ابي جعفر الثاني عم مولى لك اوصى الي بمائة درهم وكنت اسمعه يقول كل شيء هو لي فهو لمولاي فمات وتركها ولم يامر فيها بشيء وله امرأتان اما واحدة فلا اعرف لها موضعا الساعة والاخرى بقم ما الذي تامرني في هذه المائة الدرهم فكتب اليه انظر ان تدفع هذه الدراهم الى زوجتي الرجل وحقهما في ذلك الثمن ان كان له ولد فان لم يكن له ولد فالربع وتصدق بالباقي على من تعرف ان له اليه حاجة ان شاء الله ثم اعترض بقوله قلت في الاستدلال بهذه على المطلوب نظر اما اولا فلاشتمالها على المكاتبة واما ثانيا فلان الظاهر ان هذه المائة لم يثبت للميت الا باقرار الصادر عن الميت فلعله عم علم بالحال وامر باعطاء الزوجتين لا يدل على انه ارث قلت المكاتبة مثل المشافهة في الحجية ان ثبت ان الكتابة عنه عم وذلك هنا ثابت بشهادة العدل كالقول نعم قد يرجح في مقام المعارضة وهو ايضا محل التامل اذ الاهتمام بالكتابة اكثر بل من التقية ابعد فتامل والظاهر ان مراده من قوله فهو لمولاي ليس انه ماله كان ثابتا في ذمته او عين ماله بل انما طريق الانقطاع كما يقال كل ما املك لله ولرسوله بمعنى انه يصرف في سبيل الله ذلك او انه حاصل من بركة الله ورسوله وبعيد كونه ماله عنده وعلمه الى ذلك الوقت او على سبيل الوصية ونحو ذلك ويدل على عدم كونه له وكون الاعطاء ميراثا قوله وحقهما من ذلك الثمن فان المتبادر منه كونه ارثا فانه لو كان حقه الذي اعترف به وعلمه عم ما كان ذلك دعاء ولا ثمنا نعم يمكن فرض كونه له عم على وجه يكون ثمنا او ربعا للزوجتين اتفاقا او يكون بحسب الظاهر والعرف فانهما مدعيتان ذلك وذلك لهما بحسب الظ ولم يمكنه عم دفعهما او يمكن ولكن تسامح الا ان ذلك بعيد وكذا كونه وصية فيكون الرد عليها على تقدير علم وصية الباقي فلا يدل على المطلوب ويحتمل ان يكون ممن اعتقه عم فيكون الباقي بعد حصة الزوجة له بالارث وهذا ايضا بعيد الا انه اقرب مما ذكره الشارح وهو ظاهر وبالجملة الاستدلال انما هو بالظ وظاهر الرواية ذلك فتامل وهذه الرواية تدل على التصدق بالباقي فيحتمل ان يكون له عم فامره لانه ماله ويحتمل ان يكون حكم ما بقي عن الزوجة هكذا ولا يكون مردودا عليها ولا للامام عم بل مصرفه مصرف الصدقة ومن اهل بلد الميت كما هو مذهب البعض وتدل عليه بعض الروايات غيرها ايضا مثل ان امير المؤمنين عم كان يقسمه على فقراء اهل البلد وقال في الفقيه وقد روي في خبر اخر ان من مات وليس له وارث فماله لهمشهريجه يعني ماله لاهل بلده متى لم يكن له وارث ولا قرابة اقرب اليه منهم ونقل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عم في رجل مسلم قتل وله اب نصراني لمن تكون ديته قال تؤخذ فتجعل في بيت مال المسلمين لان جنايته على بيت مال المسلمين ويمكن القول بمضمونها وعدم التعدي الى غيرها من الصور لصحتها وجعل مال من لا وارث له سوى الامام له عم لا لغيره لما تقدم مع الشهرة العظيمة ولصحيحة محمد بن مسلم في الفقيه عن ابي جعفر عم قال من مات وليس له وارث من قرابته ولا مولى عتاقة قد ضمن جريرته فماله من الانفال ومعلوم ان الانفال مال الامام عم لعل قوله قد ضمن جريرته محمول عند الاصحاب على عدم التبري من ضمان جريرته فان مجرد ذلك عندهم موجب لضمان جريرته ومثبت للارث منه هذا وتدل على الرد على الزوجة صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عم في امراة ماتت وتركت زوجها قال المال كله له قلت فالرجل يموت ويترك امراته قال المال لها قال في الفقيه بعد نقل رواية ابي بصير الدالة على عدم الرد عليها بل كونه للامام عم قال مصنف هذا الكتاب هذا في حال ظهور الامام فاما في حال غيبته فمتى مات الرجل وترك امراته ولا وارث له غيرها فالمال لها ويصدق بذلك ما رواه محمد بن ابي عمير ونقل هذه الصحيحة وقبله الشيخ وغيره ايضا ولا يخفى بعد هذا التاويل والحمل بل عدم امكانه اذ لا يعقل كون المال الذي تركه الزوج في زمان الصادق عم كما في هذه الرواية لها حال غيبته صاحب الامر وان حملت على المراة التي يموت زوجها في ذلك الزمان فلا يفهم ولم يكن الجواب ايضا مطابقا للسؤال وان حمل الغيبة على غيبته عم عن بلد الميت المال فهو غير متعارف والظاهر لا قائل به وليس مقصود المأول والقائل له ذلك هو ظاهر وكذا الحمل الاخر الذي ذكره الشيخ وايده برواية محمد بن القسم المتقدمة على انه لا دلالة فيها كما عرفت فتذكر ويمكن ان يقال صحيحة رواية ابي بصير غير ظاهر لاشتراكه ووجود ابان في طريق الفقيه وفي طريق التهذيب والاستبصار والكافي ابن مسكان المشترك ومحمد بن عيسى وطعن في ابان وابن عيسى كلام وكذا دلالتها على كون جميع المال لها غير ظاهر وان امكن دفع هذه الامور بالظ ولكن في مقام المعارضة واخراج القران عن ظاهره بمثله مشكل ويمكن حملها على كون الزيادة عن ربعها عطية منه عم لها ولو سلم دلالتها ومعارضتها يمكن حذفهما بواحدة او بالكل مما يعارضه ويبقى الباقي وظاهر القران على حالهما **قوله** ولو كن اه دليل تقسيم الثمن او الربع بالتسوية بين ما فوق الواحدة الى الاربع ظاهر اذ فرضها مطلق الثمن او الربع ومع التعدد لا دليل للتفصيل فتكون متساوية وايضا يدل عليه الخبر الدال على حكم ميراث المطلقة المشتبهة وسيجيء **قوله** ولا يتوقف اه عدم توقف ميراث احد الزوجين من الاخر على الدخول ظاهر لان عموم ادلة توريثهما يشمل الدخول وعدمه وهو عموم الكتاب والسنة والاجماع وتدل على ارث الزوجة من الزوج مخصوصة قبل الدخول روايات كثيرة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يموت وتحته المراة لم يدخل بها قال لها نصف المهر ولها الميراث كاملا ومثلها مرسلة عبد الرحمن بن الحجاج عن رجل عن علي بن الحسين عليهما السلام ورواية ابن ابي يعفور واشتمالها على نصف المهر الذي لا يقول به الاصحاب لا يضر وقد تقدم البحث في ذلك فتذكر وتدل على التوريث من الجانبين رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله عم عن رجل تزوج امراة ولم يفرض لها صداقا فمات عنها او طلقها قبل ان يدخل بها ما لها عليه فقال ليس لها صداق وهي ترثه ويرثها الظ ان المراد بالارث في صورة الموت لا في صورة الطلاق وهو ظاهر واما استثناء الزوجة التي تزوجها الرجل وهو مريض ومات ولم يدخل بها من التي ترث وتورث فهو خلاف مقتضى الادلة والعقول عند الشرع عنه بحسب الظ فيحتاج الى دليل ولعله ما نقل عنهم من توقف نكاح المريض على الدخول الظ ان مرادهم توقف استمراره وعدم ترتب فائدة واحكامه الثابتة للنكاح بعد موته مثل الارث والعدة لا اصل صحته وانعقاده وترتب الاثر قبل الموت والا لزم عدم جواز وطيها وترتب الاثر

ثاني في الشرح

علم

والمطلقة رجعية كالزوجة ما دامت في العدة ولا توارث في البائن ولو اشتبهت المطلقة من الاربع بعد تزويجه بخامسة فللاخيرة ربع الثمن والباقي بين الاربعة ولو اشتبهت بواحدة من الاربع او باكثر او بالجميع احتمل القرعة والتشريك والحكم فتقسم الحصة عليهن مع الاستيعاب في حصة المشتبهة بين من وقع فيه الاشتباه ولا يرد على الزوج والزوجة الا مع عدم كل وارث مسابق مناسب لانتقاصها عن ذي السهمين وذات الولد من زوجها ترث منه من جميع تركته فان لم يكن لها منه ولد لم ترث من رقبة الارض شيئا واعطيت حصتها من قيمة الآلات والابنية والنخل والشجر على راي

كتاب الميراث

عليه ان وطئها في المرض وبطلانها العقد بعد البرء والصحة ولم يقولوا به وما رأيتهم دليلا لذلك الا رواية زرارة عن احدهما عليهما السلام قال ليس للمريض ان يطلق وله ان يتزوج فان تزوج ودخل بها فجائز وان لم يدخل بها حتى مات في مرضه فنكاحه باطل ولا مهر لها ولا ميراث وهي صريحة فيما قلناه من معنى التوقف بمعنى البطلان بذلك لا ما يتوهم ولا انه علم بعد ذلك بطلانه اولا وعدمه ووقوعه بل طرأ عليه البطلان بالمعنى المذكور فالحكم غريب كالبطلان لان الحكم بصحة عقده مدة وترتب اثره عليه ثم البطلان ان وقع موت بمعنى عدم ترتب اثر الصحة في تلك المدة مع بطلانه من جهة اخرى وهو الموت غريب وفي السند ابن بكير تأمل لانه نقل في زيادات نكاح التهذيب عن الحسن بن محبوب وفي الطريق اليه يحتمل الحسن والصحة مع ما في زرارة وكانه لذلك قال في الشرائع نكاح المريض مشروط بالدخول فان مات في مرضه ولم يدخل بطل العقد ولا مهر لها ولا ميراث وهو رواية زرارة عن احدهما عليهما السلام لعل غيره قائل في شرح الشرائع وفي الدروس نسبه الى قول مشهور وكانه لذلك الا ان الظاهر عدم الخلاف عندهم في ذلك والا لكان مذكورا وان الطريق الى الحسن صحيح ويظهر من الفهرست وزرارة ثقة عندهم فتأمل ولعل المراد بعدم الطلاق حال المرض بقصد الاضرار وحرمانها من الارث وعدم ترتب اثره عليه من عدم ارثها منه لما تقدم انه يقع طلاقها ولكن ترثه دونه الى سنة ان مات في ذلك المرض ولم تتزوج هي ويدل عليه الاخبار مثل ما في مرسلة ابان عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل طلق امرأته تطليقتين في صحته ثم طلق الثالثة وهو مريض قال ترثه ما دام في مرضه وان كان الى سنة وحسنة ابي العباس كانه فضل البقباق عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طلق الرجل المرأة في مرضه ورثته ما دام في مرضه ذلك وان انقضت عدتها الا ان يصح منه فقلت له فان طال به المرض فقال ما بينه وبين سنة هما مقيدتان بعدم تزويج المرأة كانه للاجماع ولمرسلة عبد الرحمن بن الحجاج عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل المريض يطلق امرأته وهو مريض قال ان مات في مرضه ذلك وهي مقيمة عليه لم تتزوج ورثته وان كانت قد تزوجت فقد رضيت بالذي صنع ولا ميراث لها وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال اذا طلق الرجل امرأته تطليقتين ثم طلقها الثالثة وهو مريض فهي ترثه محمولة على السنة وعدم التزويج لغيرها فتأمل فيها فكانه لا خلاف عندهم فيها قوله والمطلقة رجعية اه كون المطلقة الرجعية كالزوجة فترثه وهو يرثها ما دامت في العدة بخلاف البائن فانه بمجرد الطلاق صارت كالاجنبية وانقطع الربط بينهما فلا يبقى شيء من آثار النكاح السابق وهو المشهور وكانه مجمع عليه مستند اخبار مثل حسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا طلقت المرأة ثم توفي عنها زوجها وهي في عدة منه لم تحرم عليه فانه ترثه وهو يرثها ما دامت في الدم من حيضتها الثانية من التطليقتين الاولتين وان طلقها الثالثة فانها لا ترث من زوجها شيئا ولا يرث منها وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طلق الرجل وهو صحيح لا رجعة له عليها لم يرثها ولم ترثه وقال هو يرثها ويورثها ما لم ترى الدم من الحيضة الثالثة اذا كان له عليها رجعة وهي صريحة في ان الاعتبار في العدة بالحيض لا بالطهر وقد مر البحث عن ذلك فتذكر وموثقة زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يطلق المرأة فقال يرثها وترثه ما دام له عليها رجعة وصحيحة الحلبي وابي بصير وابي العباس كانه البقباق جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ترثه ويرثها اذا انقضت العدة لعل في طلاق المريض وبقيد بالسنة لما تقدم وان الطلاق رجعي قوله ولو اشتبهت المطلقة اه يعني لو كان لشخص اربع نسوة فطلق واحدة منها طلاقا بائنا او خرجت العدة ثم تزوج بخامسة ومات واشتبهت المطلقة بين الاربع الاول فللاخيرة الربع او الثمن مع الولد وعدمه فلغير المشتبهة وهي الخامسة ربع الربع او ربع الثمن والباقي بين الاربعة الاول بينهم ارباعا الا ان واحدة ليست مستحقة من غير تعيين فتخرج معينة دون غيرها غير معقول فيقسم تأمل ولصحيحة ابي بصير قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج اربع نسوة في عقد واحد او قال في مجلس واحد ومهورهن مختلفة قال جائز له ولهن قلت ارأيت ان هو خرج الى بعض البلدان فطلق واحدة من الاربع واشهد على طلاقها قوما من اهل تلك البلاد وهم لا يعرفون المرأة ثم تزوج امرأة من اهل تلك البلاد بعد انقضاء العدة التي طلق ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال ان كان له ولد فان للمرأة التي تزوجها اخيرا من اهل تلك البلاد ربع ثمن ما ترك وان عرفت التي طلق من الاربع بعينها ونسبها فلا شيء لها من الميراث وعليها العدة قال ويقسم الثلث نسوة ثلاثة ارباع ثمن ما ترك وعليهن العدة وان لم يعرف التي طلق من الاربع نسوة اقتسمن الاربع نسوة ثلاثة ارباع ثمن ما ترك بينهن جميعا وعليهن العدة جميعا والظاهر انه لا ساقط عن قوله وعليها العدة اذ الفرض انها خرجت عن العدة ثم تزوج زوجها بخامسة كانها مراده وان لم يكن في اللفظ لعل اكتفى بما في قوله فلا شيء فتأمل وايضا كان المناسب ذكر حكم عدم الولد ايضا كانه ترك للظهور وهذا في الصورة المنصوصة ولعله لا خلاف فيها واما اذا كان الاشتباه بين اثنتين فصاعدا وغير ذلك ولم يكن صورة النص ففيه احتمال القرعة لانه من الامر المشكل وهي له واجراء حكم النص فيه لعدم فرق معقول ويحتمل الاتفاق حتى يصطلحن حكم النص غير بعيد لعدم الفرق مع وجود النص وعدم ظهور الخلاف ويؤيده ما تقدم وانه لا شك ان حكم النص غير مخصوص بشخص الصورة الواقعة بل ولا بنوعها اذ الفرض كون عقد الاربع في مجلس واحد ومرة واحدة واختلاف المهور والتزويج في الغيبة مع اشهادها قوم من اهل الطلاق ومع عدم معرفتهم المطلقة وغير ذلك من الخصوصية مثل كون الطلاق رجعية الدخول بالخامسة والظاهر انهم لا يعتبرونها في الحكم المذكور بل بعد وإلى كل خامسة ودعوى ظهور عدم مدخلية تلك الخصوصية وخفاء غيرها مثل عدد النساء بعيد فتأمل والاحتياط يقتضي المصالحة والتراضي قوله ولا يرد اه قد مر ما يدل على عدم الرد على احد الزوجين الا مع عدم جميع الوارث نسبا وسببا غير الامام عليه السلام وهي اخبار كثيرة ولو كان هذا عند ذكر الرد عليهما كان اولى بل فهم من ذلك ولا يحتاج الى ذكره وكذا عدم النقصان عن سهميهما الربع والثمن وهو مدلول الكتاب والسنة والاجماع قوله وذات الولد اه هذه مسئلة مشكلة لانها خلاف ظاهر القرآن وعموم الاخبار الكثيرة الدالة على ان الزوجين يرثان كل واحد من صاحبه من جميع ما ترك كسائر الورثة فاخراج الزوجة منها مشكل وهي مما انفردت بها الطائفة المحقة كمسئلة الحبوة وادعوا الاجماع على حرمانها في الجملة وان خالف فيه ابن الجنيد فانه جعلها كغيرها من الورثة ولكن قال في الشرح وهو سابق على الاجماع ومسبوق به ثم اختلفوا فيما تمنع منه والممنوع منها لاختلاف الاخبار والانظار والبحث هنا في مقامين الاول في الزوجة الوارثة الممنوعة التي لم ترث من كل ما ذكر زوجها فقيل ظاهر كلام الشيخ وقول المرتضى في الانتصار والمفيد في الاستبصار والنهي وهو صريح قول ابن ادريس عموم الزوجة لعموم الادلة التي تدل على منعها فانها بعمومها شاملة لكل زوجة ذات ولد وغيرها وتشملها ويؤيده شمول التعليل الذي في الرواية لهما مطلقا وذهب الصدوق في الفقيه واكثر المتاخرين الى انها الزوجة التي لا ولد لها من الزوج الميت لصحيحة عمر بن اذينة في النساء اذا كان لهن ولد اعطين من الرباع لانها منفصلة تحجب

حمل الابل عليها والجمع بين الادلة فان صحيحة الفضيل بن عبد الملك وابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته او ارضها من التربة شيئا
او يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئا فقال يرثها وترثه من كل شيء ترك وتركت تدل على ارثها من كل شيء وهي دليل ابن الجنيد كما يضر وجود ابان في الطريق
وغيرها من الروايات الصحيحة جدا على عدم ارثها فلا بد من الجمع بينها فيحمل هذه على ذات الولد وتلك على غير ذات الولد لصحيحة عمر بن اذينة وبه يسلم عموم الآية والاخبار
ايضا في الجملة ويمكنه انه يصير التخصيص فيه اقل وانت تعلم ان العمدة في ذلك رواية ابن اذينة وهي كما ترى ليست بصحيحة ولا صريحة بل ولا ظاهرة في تمام المطلوب لكونها مقطوعة
بل ظاهرها انها فتواه حيث ما اسند الى احد لا الى امام ولا غيره بل هو قال من عند نفسه كما يقول الانسان فتواه وليست هي مثل سائر المقطوعات والمراسيل حتى يقال الظاهر انه
نقل مثله عن الامام عليه السلام وليست بصريحة في الزوجات ايضا ولا في الاعطاء عن كل ما ترك ولا في الاعطاء عن كل ما ترك ولا كل ما فيه النزاع ولا فيه حكم غير ذات الولد
ولا كون الولد من الميت فتخصيص الآيات والاخبار بمثل هذه بعيد جدا وكانه لذلك ما جمع في الاستبصار بل ظاهره انه تركها وحمل رواية ابن الجنيد على التقية وعلى
الاوثان ما عدا تربة الارض وغيرها مما فيه النزاع وايضا حمل عموم الآيات على هذا التفصيل بعيد لا يمكن فهمه اذ لو خصصنا بذات الولد يبقى مع بعده حال حكم غيرها
غير مفهوم وان حمل على التفصيل فائدة مثل ذلك لغاز وتعمية فتأمل وكانت رواية ابن الجنيد صريحة في التسوية بين الرجل والمرأة وعدم الفرق فيبعد تخصيصها بامرأة
واحدة مع بقاء الحكم للمرأة الاخرى مجهولا على ان السائل سأل عن الكل فتخصيصها ايضا بعيد جدا فتأمل وحمل الاستبصار ايضا بعيد واما دليل العموم فهو الروايات
مثل حسنة العلماء الخمسة زرارة وبكير وبريد وفضيل ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام فمنهم من رواه عن ابي جعفر عليه السلام ومنهم من رواه عن ابي عبد الله عليه السلام و
منهم من رواه عن احدهما عليهما السلام ان المرأة لا ترث من تركة زوجها من تربة دار او ارض الا ان يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها او ثمنها ان كان له من قيمة الطوب
والجذوع والخشب ظاهرها عموم المرأة سواء كانت ذات ولد من زوجها الميت ام لا حيث صرح بالثمن فتخصيصها بغير ذات الولد بعيد من حمل غيرها عليه فتأمل ومنها
من ارض او دار وغيره صريحة في منعها عن كل ارض وعقار بل من ارض دار والتربة بمعنى التراب هنا كناية عن الارض فيحتمل ان يكون او ارض للشك من الراوي انه عليه السلام قال
تربة دار او ارض دار او يكون وارض كما هو الظاهر والقرينة بان يكون عطفا تفسيريا ولهذا بين الارض بالتربة في رواية الفضل وغيرها وليست بصريحة في المنع عن قيمة
الاواني والعقار ثم صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئا وترث من المال والفرش والثياب ومتاع
البيت مما ترك ويقوم النقض والابواب والجذوع والقصب فتعطى حقها منه وهذه انقص في عموم الترجيح عن الاولى ومشتملة على ما لا اخذ فالاولى من منعها من السلاح
والدواب فهما موجودان في رواية طربال بن رجاء المجهول ايضا وحملها على كونهما موصى بهما للاحد او من الحبوة بعيد وكذا اسقاطهما بالاجماع وبالجملة الاستدلال بها لا
يخلو عن شيء فتأمل ورواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال النساء لا يرثن من الارض ولا من العقار شيئا هذه صريحة في المنع من عينهما لا من قيمتهما وفي سندها
في الكافي محمد بن عيسى عن يونس عن محمد بن حمران المشترك وفي التهذيب والاستبصار مقطوع عن يونس بن عبد الرحمن عن محمد بن حمران ولكن قالوا الطريق اليه صحيح
ومع ذلك لا يكون طريقها طريق الكافي لان فيه محمد بن حمران المشترك وهم كلام في يونس ففي تسميتها بالصحيحة كما فعله في المختلف محل التأمل ورواية محمد بن مسلم قال قال ابو عبد
الله عليه السلام ترث المرأة الطوب ولا ترث من الرباع شيئا قال قلت كيف ترث من الفرع ولا ترث من الرباع شيئا فقال لي ليس لها منهم نسب ترث به وانما هي دخيل عليهم فترث
من الفرع ولا ترث من الاصل ولا يدخل عليهم داخل بسببها هذه كانها صحيحة في الكافي وان لم يكن كذلك في التهذيب والاستبصار وليست لها دلالة الا على المنع
من الرباع وهي الدور وتدل على الارث من الطوب وهو الاجر ومشتملة على مناسبة وحسنة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لا ترث النساء من عقار الارض
شيئا ليست بصريحة في الزوجة بل في منع النساء عن عقار الارض فقط وحسنتهما ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ترث النساء من عقار الدور شيئا ولكن يقوم البناء
والطوب وتعطى ثمنها او ربعها قال وانما ذلك لئلا يتزوجن فيفسدن على اهل المواريث مواريثهم وكذلك ما يعلم مما سبق وصحيحة الحسن بن محبوب في الفقيه عن الاحول
كأنه ابو جعفر محمد بن علي بن النعمان الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول لا يرثن النساء من العقار شيئا ولهن قيمة البناء والشجر والنخل يعني بالبناء الدور
وانما عنى من النساء الزوجة فهي ظاهرة في عموم الزوجة بناء على التفسير ولكن لم تدل على المنع عن العقار وتدل على قيمة الشجر ايضا فلا يحتاج الى المعنى في اثبات
قيمته لانه مشهور وغير موجود في الاخبار الصحيحة صريحا بان يدخل في العقار كما يفهم من شرح الشرائع مع ان الظاهر انه ليس بداخل فيه فانه فسر بالمنزل والضيعة وفي القاموس
نعم قال فيه الا العقار شجر ورواية ميسر عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن النساء ما لهن من الميراث قال لهن قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب فاما الارض و
العقارات فلا ميراث لهن فيه قال قلت فالبنات قال البنات لهن قال قلت كيف صار ذا ولهذه الثمن والربع مسمى قال لان المرأة ليس لها نسب ترث به وانما هي
دخيل عليهم وانما صار هذا هكذا لئلا تتزوج المرأة فيجيء زوجها او ولد من قوم آخرين فيزاحم قوما في عقارهم هذه معللة او لها صريحة في المنع عن الارض والعقار
الا انها اخر فاشعر باختصاص العقار وعامة في النساء وفي السند علي بن الحكم وان كان الظاهر انه الثقة وحال ميسر غير معلوم فان كان ابن عبد العزيز فالظاهر انه ممدوح
فالخبر حسن في الفقيه فتأمل وغيرها من الاخبار الكثيرة لكن تركناها لعدم اعتبار السند وللكفاية بغيرها ثم ان تمام رحمهم الله ذكروا للمنع وجها اعتباريا ماخوذا من الروايات
الكثيرة مثل ما تقدم ورواية حماد بن عثمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا يتزوجن فيدخل عليهم من يفسد مواريثهم قال في
الفقيه الطوب الطوابيق المطبوخة من الاجر وغيرها من الروايات قال في الشرح وقد علل الائمة عليهم السلام والاصحاب ذلك بانه لو ورثت من الرباع اعني الدور والمساكن
لادى الى الاضرار بأقرباء الميت اذ لا حجر عليها في التزويج فربما تزوجت بمن كان ينافس الميت او يبغضه او يحسده فيثقل ذلك على اهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك الى
احسن الوجوه وهذا التعليل مما تقتضيه الحكمة ويستبعده كالمستهزئ بالشرع الظاهر ان هذه مناسبة ظاهرة يفهمها الانسان كامثالها من التعليلات التي ذكروا
انه لا يعتبر فيها عدم الاطراد والانعكاس فتأمل وقد يكون فيها حكمة بالغة غير ذلك لا يصل اليها افهامنا وما ذكر كما في سائر الاحكام وبالجملة اذا ثبت الحكم من الشرع مبين
ان المستهزئ استبعاده لا يحتاج الى فهم العلة وهو ظاهر وانما الكلام في ثبوت ذلك ولنشتغل بان هذه الحكمة انما تقتضي الحرمان من عين تلك الاموال لا قيمتها
ثم الثالث في بيان الممنوع منه قال في الشرح فيه اقوال ثلاثة وجعله من شرح الشرائع اولها بمساواة المنع عن عين الشجر واعطاء قيمته على المذهب الاقل قال في الشرح

الاول

## الفصل الخامس في الولاء ولا يرث المعتق مع وجود النسب ويرث مع الزوج والزوجة نصيبهما الأعلى والباقي للمعتق فان عدم المنعم ومن يرث الولاء انتقل الى الضامن الجريرة متن

الاول المشهور بين الاصحاب انه من نفس الارض والقرى والرباع كالدور والمنازل ومن عين الالات والابنية لا من قيمتها اختاره الشيخ في النهاية والقاضي وظاهر كلام ابي الصلاح وابن حمزة واختاره المحقق لما تقدم من الروايات والارض اعم من ان تكون خالية او مشغولة بزرع وشجر وبناء والممنوع منها ملك الارض وقيمتها لا قيمتها من البناء والشجر والزرع والبئر وغير ذلك بل تاخذ نصيبها من ذلك كلها وكذا المياه والانهار وقال المحقق الثاني مرادهم بالالات ما تقدم في الروايات من الطوب والخشب والقصب والشجر بل جميع ما اثبت في البناء من الابواب والالواح ونحو ذلك وان لم يكن جميع ذلك له مذكورة في الروايات لانه مفهوم من سوقها والحرمان عنه غير ثابت بالدليل في التوريث لثابت بالبرهان من عينها والظاهر تقويم البناء والاشياء المثبتة فيها بحيث يدخل فيه العمل ايضا لا مجردة الالات والنفقة المرمية فان لها في تلك المعمولة حصة منعت من الارض وعين المعمولة فاستحقت قيمتها للبقاء على مقتضى البرهان لا في الصورة الخارجة بالدليل المقبول الشرعي فيقوم البيوت مثلا مستحقة البقاء في تلك الارض ولم تكن الارض داخلة وتعطى من تلك القيمة حصتها بل اذا كانت الارض بحيث لا قيمة لها كالارض في اثناء الوقت لها الحصة من تمام البناء اذ لا قيمة الا للاشجار ثم اعلم انه يحتمل ان تكون القيمة للورثة رخصة دفعا هيئة لما لهم كما هو المتبادر من الروايات والتعليل المذكور فيها وفي كلام الاصحاب فلو بذلوا الاعيان لم يكن لها الامتناع وطلب القيمة وهذا هو المناسب بظاهر الايات والروايات وفيها محافظة على ظاهرها في الجملة وايضا الاصل عدم تكليف القيمة وذلك يكون شاقا فالزامهم اضرار منفي ومناف للحكمة الباعثة المذكورة ويحتمل كونها عزيمة وحصالها يتوهم من ظاهر الادلة وهو مختار المحقق الثاني في المنسوبة اليه فتأمل وان ليس فيها ظاهر الروايات المنع عن قيمة الارض وغيرها بل ظاهر العبارات مثل الروايات مثل كلام النهاية الذي هو الاصل لغيره قال فيها والمرأة لا ترث ذوجها من الارضين والقرى والرباع من الدور والمنازل بل يقوم الطوب والخشب وغير ذلك من الالات وتعطى حصتها منها ولا تعطى من نفس الارض شيئا وانها الابد من توريثها من عين غير محل النزاع والدليل ومن قيمة غيرها فيفهم المنع من القيمة ايضا حفظا للظاهر الايات والروايات مهما امكن

والثاني ان المنع من الدور والمساكن دون البساتين والضياع وتعطى قيمة الالات والابنية قالوا وهو قول المرتضى على ذلك في رواية محمد بن مسلم المتقدمة وغيرها مثل صحيحة يزيد الصائغ قال سمعت ابا جعفر عم يقول ان النساء لا يرثن من رباع الارض شيئا ولكن لهن قيمة الطوب والخشب قال قلت له ان الناس لا ياخذون بهذا فقال اذا وليناهم ضربناهم بالسوط فان انتهوا والا ضربناهم بالسيف فان الممنوع فيها ما كانت عين الرباع وهي الدور والمساكن ويدل على القيمة رواية يزيد الصائغ وغيرها قال الشيخ لا تدل على انه يحرم من الارضين نصيبها الا من جهة دليل الخطاب وذلك يترك لدليل اي بدليله مفهوم يسقط بالمنطوق الذي هو غيرها من الروايات وانت تعلم ان ليس مفهوم رواية الشيخ المفيد رحمه الله دليلا حتى يسقط بالمنطوق فانه مفهوم اللقب ليس بدليل وهو واضح وانه سلم كونه صفة فكذلك فتأمل

الثالث المنع من عين الرباع فقط دون قيمتها فتاخذ من عين الجميع غير الرباع ومنها القيمة فلا تحرم عن شيء بالكلية وهو مذهب السيد والفرق بينه وبين مذهب الشيخ في حرمانها عن قيمة ارض الرباع عنده واخذها عند السيد فالتفاوت في قيمة ارض الرباع وعدمها ولو فرض عدم القيمة لها لا فرق بينهما وكان السيد نظر الى عدم اعتبار الاخبار فانها ما وصلت الى حد التواتر فالعمدة هو الاجماع وانما انعقد على الحرمان في الجملة بل على عين الرباع فقط فيبقى غيرها تحت عموم الاية والاخبار ويؤيده قلة التخصيص فيها وعدم الخروج عن ظاهرها كثيرا وانه مع الشيخ المفيد وشارح المختصر نظر الى انه ما وجد المنع من الاراضي مطلقا في خبر صحيح اصلا بل ولا في حسن ايضا بحيث يكون نصا صريحا في ذلك فانه يحتمل ارض الدار ووجود الرباع في الصحيح وثبوت الميراث لها في عموم الاجماع والايات والاخبار الكثيرة اليقينية متنا بل ولا لزاين وخصوص رواية الفضل وابن ابي يعفور الصحيح على الظاهر الدالة على التساوي بينهما فاخرجوا منها الرباع وابقوا الباقي تحت تلك الادلة اليقينية عملا في الجمع بين الادلة من الايات والاخبار الصحيحة والاجماع ثم نظر السيد الى عدم ثبوت المنع في النص والاجماع عن قيمة ارض الرباع بخصوصهما ولا بعمومهما فان الظاهر من المنع هو المنع عن العين والقيمة ثابتة في كثير من الاخبار وثابتة في الجملة بالاجماع فهو ابقاء للادلة مهما امكن ولا شك انه اولى لكن عموم ادلة الارث من الايات والروايات والاجماع لا تدل بظاهرها الا على الارث من العين فاثبات القيمة بعد تسليم منع العين بابقائها محل المناقشة فيمكن الاختصاص على الالات الثابتة بالاخبار الكثيرة كما هو المذهب الشيخ المفيد ثم اعلم انه كان احد لا ينظر الى الاجماع المنقول وكثرة الاخبار والشهرة لوجود المخالف وقبل ضا له خصوصا مع اختلاف تلك الاخبار واشتمال بعضها على ما لا يقول به احد كما ... ولا يخرج عن الكتاب والسنة والاجماع اليقينية الا بمثلها وينظر الى ما روي عنهم عليهم السلام اذا وصل اليكم منا الاخبار المختلفة فاعملوا بما يوافق القرآن واتركوا ما يخالفه فعليه بقول ابن الجنيد فكان ذلك نظر فتامل ولكن ترك الاجماع والشهرة مع هذه الاخبار الكثيرة مع ان منها صحيحة في الجملة وكثيرة منها حسنة لابرهيم وهو بمنزلة الثقة بل ثقة عندهم مشكل فالعمل بها في الجملة غير بعيد فكانه لذلك ذهب اليه الاكثر ومن ينظر الى اعتبار مثل هذا الاجماع لا الاخبار فعليه بقول السيد ومن ينظر الى عدم الخروج عن الكتاب والسنة والاجماع الا بدليل ولا يخصصها الا بخبر صحيح صريح خال عن القصور بل معتضد بالعمل فيكون دلالته على محل التخصيص اظهر من دلالة تلك العمومات اليقينية كما هو الحق فعليه بمذهب الشيخ المفيد ومن تابعه فذلك غير بعيد ومن ينظر الى الشهرة والكثرة خبرا وفتوى فعليه بالقول المشهور وحمل خبر ابن الجنيد على التقية كما فعله في الاستبصار ومن ينظر الى عدم اطراح الخبر خصوصا الصحيح مطلقا فعليه بحمل المذكور والعمل بجميع هذه الاخبار حتى لا يرد شيء منها من وجه وسلامة حلها لما في الرواية الصحيحة فتأمل وبالجملة المسئلة من مشكلات الفن والله يعين على تحقيق الحال **قوله** الولاء الموجب الثاني للارث السبب وهو قسمان الزوجية وقد مر احكامها والولاء وهو اقسام اولها ولاء العتق وقد مر اكثر احكامه في كتاب العتق فمنها عدم ارثه الا بعد فقد جميع الانساب ودليله كانه الاجماع والنص من الكتاب مثل آية اولوا الارحام والاخبار مثل رواية ابي الصلاح الكناني عن ابي عبد الله عم في امرأة اعتقت رجلا لمن ولاؤه ولمن ميراثه قال للذي اعتقه الا ان يكون له وارث غيرها ومثلها صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عم عن امرأة اعتقت رجلا لمن ولاؤه ولمن ميراثه قال للذي اعتقه ان لم يكن له وارث غيرها خصصنا بالوارث النسبي بالاجماع وغيره من الايات والاخبار فيرث المعتق مع الزوجين فلا احد معه يشاركه الا على النصف في الزوج والباقي له وهو ظاهر ولا يرث معه ضامن الجريرة ولا الامام عم وهو ايضا ظاهر **قوله** فان عدم المنعم الثاني في اقسام الولاء ولاء ضامن الجريرة فاذا مات المعتق الذي له الولاء وورثته الذين لهم الولاء بعده انتقل المال الى ضامن الجريرة هذا ظاهر هذه العبارة وغيرها وفيه تامل اذ لا يجتمع ولاء

وهو كل من ضمن جريرة غيره وحدثه ويكون ولاؤه له ويثبت بذلك الميراث ولا يتعدى الضامن ولا يضمن الا السائبة ولا يرث الا مع فقد كل مناسب حتى المعتق ويأخذ مع احد الزوجين ما فضل عن نصيبه متن

المعتق مع ولاء الضامن في شخص ولو بالترتيب اذ ولاء العتق على ما تقرر عندهم انما يكون على من اعتقه لله تبرعا لا في كفارة ونحوها وليتبرأ من ضمان جريرته فيكون هو ضامن جريرته وولاء ضامن الجريرة انما يكون مع السائبة التي لا ولاء لاحد عليه مثل ان اعتق في كفارة او تبرأ المعتق عن ضمان جريرته الا ان يقال يمكن ان لو مات المنعم الذي له عليه ولا احد يرث الولاء منه صار المعتق سائبة فيصح له ان يعقد ضمانا مع شخص فيثبت للضامن ح هذا غير بعيد ولكن غير مفهوم من ادلة الضمان والارث على انه ينبغي ان يقول فان لم يكن من يرث بولاء العتق انتقل الخ فتامل **قوله** وهو كل من ضمن اه معناه انه اذا كان شخصان لا وارث لاحدهما عقدا عقد ضمان بان يقول من لا وارث له للآخر عاقدتك على ان تنصرني وتعقل عني وترثني فيقول الاخر قبلت هذا اذا كان من جانب واحد الظاهر انه يجوز اذا كان من الجانبين فلا بد من عدم الوارث للآخر ايضا يقول القابل ايضا ما قاله الموجب او يقبله الموجب او يقول احدهما تنصرني وانصرك وتمنع عني وامنع عنك وتعقلني واعقلك وترثني وارثك هكذا في شرح يع ولزوم النصر والمنع غير مفهوم من العبارات والروايات بل الظ ضمان الحدث مثل العاقلة فلا يبعد ان يكتفي بالعقل فقط فيلزم الارث والضمان كما في العاقلة او بضم شرط الارث ايضا وقال ايضا انه يفتقر هذا الى ايجاب وقبول كغيره من العقود ويمكن اشتراط الايجاب والقبول بمعنى وجوبهما بل لعلهما صريحا اما الاشتراط بمعنى جميع ما اعتبره في العقود من اللفظ العربي مع القدرة والماضي والقواعد العربية والمقارنة على الوجه الذي ذكروه في ساير العقود فمحل التامل كما في ساير العقود ثم بعد وجوده في لزومه خلاف نقل في شرح يع عن الخلاف جوازه للاصل وعن ابن ادريس اللزوم للآية مثل اوفوا بالعقود والخبر مثل المسلمون عند شروطهم وبعد انعقاد العقد يصير احدهما عاقلة الاخر فيضمن خطاه كالعاقلة ثم يرثه جميع ما تركه لو كان للمسلمين اولا يتوارثون بهذا العقد لقوله تعالى والذين عقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم ثم نسخ باية الارث مثل واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاخبار الدالة على الارث والاجبار على هذا العقد كثيرة مثل ما في صحيحة بريد العجلي الطويلة عن ابي جعفر ع في بحث عتق التهذيب وان كان يتوالى قيل ان يتوالى الى احد من المسلمين فضمن جنايته وحدثه كان مولاه ووارثه ان لم يكن له قريب يرثه وفيها دلالة بتعميمها على ان مجرد الضمان كاف فالاحتياج الى العقد المقرر محل التامل وان فقد الوارث النسبي الغير الممنوع من الارث شرط لا غير فيشعر بعدم ضرر وجود مثل القاتل والزوج والزوجة فتامل وصحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال اذا والى الرجل الرجل فله ميراثه وعليه معقلته وصحيحة ابي عبيدة قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل سلم فتوالى الى رجل من المسلمين قال ان ضمن عقله وجنايته ورثه وكان مولاه ورواية ابي بصير لعلها الصحيحة عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع فيما انكل مملوكه انه حر لا سبيل له عليه سائبة يذهب فيتولى من احب فاذا ضمن جريرته فهو يرثه فيها دلالة على ان التنكيل سبب للعتق وانه لا ولاء للمولى عليه ويصح له عقد ضمان الجريرة وكان التنكيل سبب لسقوط الولاء ويصيره سائبة يتوالى من يريد كساير اسباب العتق الغير الاختياري فكذلك العتق في الكفارة ويدل عليه مثل صحيحة ابن رئاب وهو علي الثقة وعمار بن ابي الاحوص المجهول قال سالنا ابا جعفر ع عن السائبة فقال انظروا في القرآن فما كان فيه فتحرير رقبة مؤمنة فتلك يا عمار السائبة التي لا ولاء لاحد عليها الا الله عز وجل فما كان ولاؤه لله فهو لرسول الله صلعم واله وما كان لرسول الله صلعم واله فان ولاءه للامام وجنايته على الامام وميراثه له وفيها دلالة على ان الامام ع وارث من لا وارث له وعاقلته وتدل على الارث بعقد الضمان ايضا صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال قضى امير المؤمنين ع فيمن اعتق عبدا سائبة انه لا ولاء لمواليه عليه فان شاء توالى الى رجل من المسلمين فليشهد انه يضمن جريرته وكل حدث يلزمه فاذا فعل ذلك فهو يرثه وان لم يفعل ذلك كان ميراثه يرد على امام المسلمين وصحيحة ايضا عنه قال من اعتق رجلا سائبة فليس عليه من جريرته شيء وليس له من ميراثه شيء وليشهد على ذلك وزاد في التهذيب وقال من تولى رجلا ورضي بذلك فجريرته عليه وميراثه له وفي صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن المملوك يعتق سائبة قال يتولى من شاء وعلى من يتولى جريرته وله ميراثه قلنا له فان سكت حتى يموت ولم يتول احدا قال يجعل ماله في بيت مال المسلمين لعل يريد بيت مال الامام حيث دلت الاخبار على كونه له ولما كان ع ولي المسلمين ويصرف ماله في مصالحهم سمي بحيثية بيت مال المسلمين ويحتمل التقية ويمكن التاويل في ذلك ويكون معنى كونه له كونه للمسلمين لذلك فتامل وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال السائبة ليس لاحد عليها سبيل فان والى احدا فميراثه له وجريرته عليه وان لم يوال احدا فهو لاقرب الناس لمولاه الذي اعتقه لعل المراد بالسائبة في الاخبار الذي تبرأ مولاه من جريرته حين عتقه وان قوله في الاخيرة وان لم الخ ينافي غيرها من الاخبار الدالة على ان ميراث من لا وارث له للامام ع او لاهل بلده او لبيت المال على اختلافها فردها الشيخ لذلك قال انه غير معمول فيمكن ان تقيد بعقد الجريرة مع المولى او على استحباب ان يعطيه الامام ع على تقدير حاجته او على المال الذي كان له لا الذي مات بعد العتق فانه لوارثه ان كان وان كان ذلك كله بعيدا او خلاف الظاهر الا انه اولى من الحذف والحمل على الغلط الله يعلم فاذا صح العقد يثبت الولاء ويثبت بذلك الميراث كما في النسب لكن لا يتعدى الميراث الى غيرهما فلا يرث قريب احدهما الاخر ولا العكس لعدم الدليل الا في الضامن على ما تقدم كما في ساير الاسباب فان الارث بالزوجية والامامة ايضا لا يتعدى عنهما وعن الامام ع فان علته الزوجية والامامة وهما غير موجودين في غيرهما بل في الحقيقة لم يتعد الميراث في النسب ايضا فان لكل احد يرث بقرابة مخصوصة فان الولد يرث بقرابة الولدية وولد الولد بسبب كونه ولد الولد وهكذا في غيرها فالمراد ظاهر فان المفهوم انه اذا تحقق ولاء الضمان بينهما لا يسري ذلك الى عقبهما بخلاف ولاء العتق فانه يسري وهو ظاهر فانه شرط يفعله الانسان على نفسه لشخص فلا معنى لثبوته لغيره بغير رضاه وعقد منه له فتامل **قوله** ولا يضمن الا السائبة اه اي لا يتحقق عقد الضمان على شخص الا ان يكون سائبة اي لا معتق له ولا نسب موجبا للارث مثل حر ومعتق في كفارة لا قريب لهما او معتق بتنكيل كذلك ومع التبري من ضمان جريرته اي عتق بلا عوض بسبب مباح وقد مر دليله وهو الاخبار المتقدمة الدالة على تحقق الضمان في السائبة وقد مر في تلك الاخبار ايضا اشارة الى معنى السائبة فافهم وصرح بذلك في رواية ابي الربيع قال سئل ابو عبد الله ع عن السائبة فقال هو الرجل يعتق غلامه ثم يقول له اذهب حيث شئت ليس لي من ميراثك شيء ولا علي من جريرتك شيء ويشهد على ذلك شاهدين هذه موافقة للقوانين وغيره من الاخبار تدل على انه انما يحصل البراءة كما قاله الاصحاب وانه يصح بعد العتق ايضا وانه لا بد من الشهادة

كانه

فان ضمنا من الجريرة فهو للامام ولا يورث الا مع فقد كل مناسب ومسابب وكان امير المؤمنين عم يضعه في فقراء بلده وضعفاء جيرانه تبرعا منه عم

كانه للتعليم ولا يضر الجهل بحال ابي الربيع فان مضمونه موافق للقوانين وغيره من الاخبار في الجملة فتامل وقد علم انه لا يرث ضامن جريرة عن ضامن الا مع فقد كل وارث نسبي وسببي ايضا الا الامام والزوج او الزوجة خلاف الظاهر ويدل عليه قوله بعيد هو يأخذ مع احد الزوجين ما فضل عن نصيبه الاعلى النصف او الربع فانه على القول بالرد عليهما ايضا انما يرث مع فقدهما وقد صرح من قبل به واعلم ان في قولهم ولا يرث الا مع فقد كل مناسب ومسابب مسامحة فان ظاهره انه يجتمع معهما لكن لا يرث الا بعد فقدهم والحال انه لا يوجد معهم لما علم انه لا يتحقق الا في السائبة وقد مر هنا هاما وكان غلا لكان اولى فانه يتفرع عليه لانه اذا قيل ولا يضمن الا السائبة علم انه لا يرث الا مع فقدهم اذ لم يكن السائبة الاخ وكذا في قوله ومسابب حتى المعتق اذ يرث مع سبب اخر غيره وانما المانع هو المعتق فقط **قوله** فان عدم ضامن الجريرة الخ ثالث اقسام الولاء الامامة والامام عم يرث سواء كان غائبا او حاضرا بعد عدم وارث نسبي او سببي حتى ضامن الجريرة سواء لم يكن هناك وارث اصلا او يكون ولكن ما يرث لمانع من قتل وكفر مع اسلام الميت ونحوهما وهذا صحيح على تقدير القول بالرد على الزوجة وان قيل بعدم الرد فلا يشترط فقد كل السابب ففي صحة هذا القول على قول المص بالرد على الامام دون الزوجة حال الغيبة تامل ثم كون ميراث من لا وارث له للامام هو المشهور بين الاصحاب والظاهر ان مرادهم كونه له خاصة وكونه من خاصة ماله كالانفال وساير امواله لا انه من بيت مال المسلمين كما هو عند العامة وقال الصدوق في الفقيه ان كان الامام حاضرا فهو له وان كان غائبا فهو لاهل بلده ونقل عن مقنعة الشيخ المفيد جعله في الفقراء والمساكين مع انه نقل عنها قبل انه لامام المسلمين ودليل المشهور حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال من مات وترك دينا فعلينا اداؤه والينا عياله ومن مات وترك مالا فلورثته ومن مات وليس له مولى فماله من الانفال وقد تقرر ان الانفال له عم واول الخبر تفضل عنهم عليهم السلم على شيعتهم في الدنيا والاخرة فافهم وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال من مات وليس له وارث من قرابته ولا مولى عتاقه ولا ضامن جريرته فماله من الانفال كانه يريد بضامن الجريرة عدم التبري فيئول الى كلام الاصحاب فظاهرها ان الارث بالعتق انما يثبت بعقد الضمان وشرطه لا بمجرد عتقه وح يلزم عدم الفرق بينه وبين غيره الا ان يقال يحتاج هناك الى عقد وهنا يكفي مجرد القول بالقبول وهو بعيد وكان كلام الاصحاب ارجح ولم ينقل عنهم فيه الخلاف وصحيحة محمد الحلبي عن ابي عبد الله عم في قول الله تعالى ذكره يسئلونك عن الانفال قال من مات وليس له مولى فماله من الانفال والتقريب ما تقدم مع التصريح في غيرها بكونه له عم ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن الاول عم قال الامام وارث من لا وارث له وما في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة عن ابي عبد الله عم وان لم يفعل ذلك كان ميراثه ردا على امام المسلمين وصحيحة بريد العجلي في باب العتق عن ابي جعفر عم وان لم يكن توالى الى احد من المسلمين حتى مات كان ميراثه لامام المسلمين وما في صحيحة ابي بصير عن ابي جعفر عم وان لم يسلم من قرابته احد فان ميراثه للامام وما تقدم في صحيحة ابن رئاب وما كان لرسول الله فان ولايته للامام وميراثه له وهذا يدل على ان الانفال له عم فافهم وغير ذلك ولعل دليل الشيخ المفيد على انه من بيت المال الروايات الكثيرة مثل ما تقدم في صحيحة ابي بصير يجعل ماله في بيت مال المسلمين وقد عرفت تاويله ورواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول من اعتق سائبة فليتوال الى من شاء وعلى من والى جريرته وله ميراثه فان سكت حتى يموت اخذ ميراثه فيجعل في بيت مال المسلمين اذا لم يكن له ولي وكان الصدوق في الفقيه ما فرق بين كونه للامام وبين كونه مال المسلمين حيث قال بعد صحيحة مسلم المتقدمة وقد روي في خبر اخر ان من مات وليس له وارث فماله لهمشهريجه يعني اهل بلده قال مص هذا الكتاب متى كان الامام حاضرا فماله للامام ومتى كان الامام غائبا فماله لاهل بلده متى لم يكن له وارث ولا قرابة اقرب اليه منهم بالبلدية ونقل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عم في رجل مسلم قتل وله اب نصراني لمن تكون ديته قال يؤخذ فيجعل في بيت مال المسلمين بل الشيخ ايض في يب ما فرق بين كونه للامام وبين كونه في بيت مال المسلمين حيث قال بعد نقل رواية معوية بن عمار المتقدمة ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة التي فيها وان لم يفعل ذلك كان ميراثه ردا على امام المسلمين ورواية ابي بصير المتقدمة التي فيها وان لم يوال احدا فهو لاقرب الناس لمولاه الذي اعتقه قال محمد بن الحسن هذا الخبر يعني رواية ابي بصير غير معمول عليه لان الاخبار كلها وردت في انه متى لم يتوال السائبة احدا كان ميراثه لبيت مال المسلمين وقد استوفينا ما في ذلك في كتاب العتق واوردنا في هذا ما فيه كفاية الحمد لله ويؤيد ذلك بيانا تاما ورواه الحسن الى قوله قال يجعل ميراثه في بيت مال المسلمين ثم ذكر رواية عمار بن ابي الاحوص المتقدمة وذكر في كتاب العتق رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عم انه سئل عن المملوك يعتق سائبة قال يتولى من شاء وعلى من يتولى جريرته وله ميراثه قلت فان سكت حتى يموت ولم يترك احدا قال يجعل ماله في بيت مال المسلمين وفي الطريق شعيب العقرقوفي عن ابي بصير فيحتمل كونه يحيى بن القسم فتامل وذكر صحيحة ابن سنان المتقدمة وزيادة قال الخ ولا دلالة فيها على المطلوب هنا ورواية ابي الربيع التي تقدمت في معنى السائبة ولا دلالة فيها ايض عليه ثم ذكر رواية عمار بن ابي الاحوص المتقدمة وهي تدل على كونه للامام عم كما فهمت فليس في كتاب العتق زيادة على ما في هذا المقام فتامل الحمل على نظر الشيخ والصدوق والى ما ذكرناه من التاويل من انه ولي المسلمين وبيته بيت مال المسلمين او بيت مالهم بيده عم وكان ذلك مراد الشيخ المفيد ايض حيث قال اولا انه للامام ثم ذكر انه لبيت مال المسلمين فتامل واما دليل الصدوق فكانه الجمع بين الروايات المتقدمة وبين رواية السري يرفعه الى امير المؤمنين عم اعطى همشاريجه في الرجل يموت ويترك مالا ليس له وارث قال فقال امير المؤمنين عم اعط همشاريجه قال الشيخ في التهذيب وروى ايض عن داود عمن ذكره عن ابي عبد الله عم قال مات رجل على عهد امير المؤمنين عم لم يكن له وارث فدفع امير المؤمنين عم ميراثه الى همشاريجه فجمع الصدوق بحمل الاول على ظهور الامام عم وهذه على غيبته وانت تعلم انها لا تصلح للمعارضة على تقدير الثاني حتى يجمع بهذا الجمع واشار اليهما الشيخ في التهذيب والاستبصار وقال العمل بالرواية فهذه رواية مرسلة لا تعارض ما قدمناه من الاخبار مع انه ليس فيهما ما ينافي ما تقدم لان الذي تضمن ان امير المؤمنين عم اعطى تركته همشاريجه ولعل ذلك فعل لبعض الاستصلاح لانه اذا كان المال له خاصة جاز له ان يعمل به ما شاء وليس في الروايتين ان هذا حكم كل مال لا وارث له فيكون منافيا لما قدمناه من الاخبار وهذا توجيه حسن فانه وان كان مشتملا على الامر باعطا همشاريجه فليس منافيا لما تقدم لانه ماله يفعل به ما يريد وقال في الخ وما قال الشيخ جيد والمعتمد العمل على المشهور من كونه للامام هذا كلام جيد ولكن قال بعده

بالفصل وتأويل الصدوق لا بأس به وكانه الذي اختاره المفيد هو غير جيد كما ترى اذ مراده روايته غير صالح للمعارضة فلا يحتاج الى التأويل وان كلام الشيخ راجع الى المشهور وانه يعينه كلام الشيخ فان كان هو مخالفا للمشهور فكذلك كلام الشيخ وان حمل كلامه على كلام الصدوق بعيد جدا ولعل في العبارة غلطا او اعلم انه اشار في المتن ايضا الى ما ذكره الشيخ من الحمل بقوله وكما تأتي الخ ولكن ما علم صرفه في ضعفا سجيرا منه من تلك الرواية كانه علمه من موضع اخر ثم اعلم ايضا ان في هذه الاخبار دلالة على الرد على الزوج والزوجة دونه عليه السلام فافهم قوله ومع الغيبة الخ لعل دليل صرفه في زمان غيبته ما ذكره انه مستغن عنه وغير محتاج فمعلوم رضاه به وانه لو كان حاضرا او مستغنيا عنه لفعله فهكذا وتؤيده الرواية الدالة على فعل امير المؤمنين ثم ينبغي الملاحظة في صرفه بان يدفع الى المحتاجين من اهل بلد الميت يحتمل ان المراد بلد الموت وبلد الميت بل هو المتبادر من هشام بحيره فان كانوا حاضرين في بلد المال فينبغي اختيارهم والا فغيرهم ويختار الاحق وقدر الحاجة ولو كان نوما ممكنا ينبغي ذلك او دفع الى امين حتى يصرفه يوما فيوما عليهم ويختار الايتام على غيرهم والعاجزين على الكسب كالعاجز والشيوخ والمرضى ويؤيد ذلك كله ما ذكروه في الخمس وهو يقتضي ان يكون المتصرف هو الحاكم النائب ومع التعذر وتعذره ان يحتمل العدل المعروف والله يعلم ثم ان الظاهر على تقدير وصية الميت به ينبغي صرفه كله فيه لا الثلث مع الاحتمال الظاهر لظاهر ادلة الثلث في الوصية وقد حملنا على الوصية الخبر الدال على حمل المال الى بيته وقد مرت في عدم الرد على الزوجة فقد كونها كانت الرواية ولا يجوز دفعه الى الظالم لاحد اختيارا وان اخذه قهرا فلا اثم والظاهر عدم الضمان ان كان تصرفه فيه مشروعا عادية لم تكن يد ضمان قبل الاخذ منه والحاصل كثير من الاموال فتأمل قوله وكل من مات الخ دليله ما تقدم من الاخبار بل هذه المسألة هي تلك المسألة والظاهر ان الاعادة للتصريح بحال الحربي في بحث الجهاد دليل كون ما يتركه المشركون خوفا من غير حرب فانه من الانفال وذلك له قوله الكفر الخ من موانع الوارث عن الارث الكفر فانه يمنع الكافر بانواعه مرتدا او اصليا ذميا او حربيا من ان يرث شيئا عن مورثه المسلم مطلقا دليله لعله الاجماع والاخبار المخصصة لعموم ايات الارث واخباره واجماعه مثل حسنة جميل وهشام عن ابي عبد الله انه قال فيما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يتوارث اهل ملتين فقال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام لم يزده في حقه الا شدة فيها دلالة على ان المراد بعدم توارث الملتين عدم ارث الكافر من المسلم لا غير فلا ينافي التوارث من ملتين كافرين وهو ظاهر وحسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول لا يرث اليهودي والنصراني المسلم ويرث المسلم اليهودي والنصراني فغيرهما يكون كذلك بالطريق الاولى وحسنة ابي ولاد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المسلم يرث امرأته الذمية ولا ترثه وهي صحيحة في الفقيه والاخبار في ذلك كثيرة بعضها يدل على عدم التوارث بين الملتين واول الشيخ ما يدل على عدم التوارث بين الكافر والمسلم بعدم التوارث من الجانبين وحمل الذي يدل على عدم توريث المسلم بخصوصه ايضا من الكافر على التقية مع عدم اعتبار اسناد شيء منها ويدل على منع المرتد بخصوصه ما في رواية ابي بكر الحضرمي ولا يرثها ان ماتت وهو مرتد عن دين الاسلام وفي الصحيح عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي عبد الله عليه السلام وسلم نصراني ثم مات قال ميراثه لولده المسلمين والمراد بالولد هو الحاصل قبل ارتداده وهو ظاهر قوله ولو كان للكافر لعل دليله الاجماع ومما سبق ظهر ايضا ذلك فافهم ومرادهم بالوارث المسلم الذي يرث من الكافر غير الامام فانهم يورثون الكافر من الكافر مع والبه اشار بقوله وان بعد كضامن الجريرة فانه يفهم منه انه لفرد الاخفى فلا بعد ولا يكون ابعد منه ويحملون ما دل على عدم ارث الكافر ان كان وارث مسلم على الوارث الخاص المتبادر وعدم عد من الوارث الشخص بخصوصه فافهم ويؤيده عموم ادلة الارث وعدم ثبوت عدم ارث الكافر من الكافر مطلقا قوله فان لم يخلف لعل دليله عموم ادلة الارث مع عدم ثبوت المعارض والمخصص فلو ترافعوا في ذلك الينا حكم لهم بالارث الاسلامي ولكن هذا اذا كان الميت كافرا اصليا فلو كان مرتدا لم يرثه الكافر الوارث لا الاصلي ولا المرتد فانه بحكم المسلم عندهم فانه لا يرثه الا المسلم لما في مرسلة ابان بن عثمن عمن ذكره عن ابي عبد الله في رجل يموت مرتدا عن الاسلام وله اولاد فقال ماله لولده المسلمين لعل المراد المسلم في صحيحة ابي ولاد عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل ارتد عن الاسلام لمن يكون ميراثه قال يقسم ميراثه على ورثته على كتاب الله وكذا في رواية محمد بن مسلم كانها صحيحة قال سألت ابا جعفر عن المرتد فقال من رغب عن دين الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت امرأته منه فيقسم ما ترك على ولده كانه ترك قيد الاسلام لانه كان مسلما فمعلوم كون ولده كذلك فيها بعض احكام المرتد مثل عدم قبول توبته لعله الفطري والمراد عدم سقوط القتل فافهم ولو لم يكن له وارث مسلم فميراثه للامام عليه السلام كما من لا وارث له لعل دليله الاجماع او عموم ما يمنع الكافر عن الارث وبخصوصه في ارثه عن الكافر الاصلي فتأمل قوله فلو خلف مع الولد الخ متفرع على توريث الكافر من الكافر مع عدم المسلم غير الامام وعدم استقلاله اليه عليه السلام اي فلو مات كافر اصلي وخلف ولدا كافرا وزوجة مسلمة فللزوجة الثمن لانه لا يرث الا ما فرض لها والفرض لها مع الولد الوارث هو الثمن والمفروض ان الولد الكافر يرث من ابيه الكافر مع عدم وارث يمنعه وبالجملة اذا لم يكن وارث للكافر غير الكافر يرث من الكافر ولو كان هناك وارث يرث في الجملة فانه لا يمنعه ولا يحجبه لعدم ارثه المال فهو بالنسبة الى غير ما يرث كالمعدوم فكانه مات كافر ولم يخلف الا كافرا واعلم ان هذا التقرير يقتضي ان يكون لها الربع فانها ترث مع عدم الولد الوارث الربع وهنا كذلك وان الولد انما يرث ما يبقى فتأمل فيه ويمكن ان يقال انها ترث الربع مع عدم الولد اصلا وارثا كان او غيره لظاهر الادلة من الكتاب والسنة ولكن يبقى انه ينبغي ان يكون الحكم مبنيا على عدم الرد على الزوجة فعلى مذهب المصنف يكون على تقدير غيبة الامام عليه السلام وعلى المذهب الذي يرد عليها يكون الكل لها ولا يكون للولد شيء اصلا واذا قيل بعدم الرد مطلقا يكون ما ذكره على عمومه صحيحا وهو ظاهر قوله وان كان مرتدا الخ اي ان كان الميت الكافر مرتدا ولا وارث له مسلم وان كان له وارث كافر من جنسه ام لا لم يرثه الكافر بل الامام عليه السلام وقد مر وجهه مع التأمل قوله ولو كان وارث المسلم الخ دليله ايضا ما مر وهو ظاهر قوله ولو اسلم الكافر على ميراث الخ اذا كان الوارث كافرا والمورث منه مسلما وكان هناك من يرثه من ورثته المسلمين فان كان واحدا حاز المال فلا شيء لمن اسلم بعده سواء تصرف الوارث في المال ام لا وسواء كان قريبا ممن اسلم ام لا فانه بمجرد الموت انتقل التركة اليه بادلة الارث وصرفه عنه يحتاج الى دليل وليس الا ان يكون الوارث الامام عليه السلام فان بعضهم اشترط نقله الى بيت المال لعل المراد بيت ماله وليس له دليل واضح بعد ان تقرر انه الوارث فيكون مثل سائر الورثة فتأمل وسيجيء بيان تلك المسألة وان كان متعددا فان اسلم وارث اخر بعد القسمة فلا شيء له لما مر وان اسلم قبل القسمة شارك ان ساواه او اختص به ان كان اولى ولو كان بعدها او كان الوارث واحدا فلا شيء له متن

[Right margin glosses:] ويقسم في الفقراء والمساكين — فان خيف من دفع الى الظالم — متن — ولا وارث له وان كان حربيا فميراثه للامام وما تركه المشركون خوفا من غير حرب فهو للامام متن — ويرث الكافر من الكافر — ولو كان للكافر وارث مسلم وان بعد كضامن الجريرة — كان الولد متن — فان لم يخلف الكافر مسلما — ولو خلف زوجة مسلمة — فلها الثمن والباقي للولد — ولو كان وارث الامام مرتدا فالميراث للامام متن

بقيتها

قبلها فان كان مقدما واقرب الى الميت ممن كان اخذ المال كله وان كان في مرتبتهم شاركهم بحصته وهذا الحكم خلاف قواعدهم لما تقدم من ان المال بعد الموت ينتقل الى
من يرث في تلك الحال اذ لا يبقى ملك بلا مالك وبعده لا وجه للانتقال عنه الى اخر ولكن الظاهر انه مجمع عليه ومستندهم اخبار اهل البيت عليهم السلام فيمكن ان يقال يبقى على
حكم مال الميت الى ان يقسم او يسلم الباقي ويصير الى مالك بالفعل غير الله ولا بعد في ذلك اصلا او ينتقل الى ملك الموجودين ملكا متزلزلا ثم ينتقل منهم كله او بعضه
الى من يسلم بعده ويحتمل ان يكون اسلامهم كاشفا عن انه كان لهم بعد الموت والظاهر الاول فتامل والاخبار التي هي مستند الحكم صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
في الرجل يسلم على الميراث قال ان كان قسم فلا حق له وان كان لم يقسم فله الميراث قال قلت العبد يعتق على ميراث فقال هو بمنزلته وحسنة عبد الله بن مسكان عن
ابي عبد الله قال من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فله ميراثه وان اسلم بعد ما قسم فلا ميراث له وحسنة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال من اسلم على ميراث قبل ان يقسم المال
فهو له ومن اسلم بعد ما قسم فلا ميراث له ومن اعتق على ميراث قبل ان يقسم الميراث فهو له ومن اعتق بعد ما قسم فلا ميراث له وقال في المراة اذا اسلمت قبل ان يقسم
الميراث فلها الميراث وفي رواية البقباق عن ابي عبد الله من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فهو له وصحيحة ابي بصير قال سالت ابا جعفر عن رجل مسلم مات وله ام نصرانية
وله زوجة وولد مسلمون قال فقال ان اسلمت امه قبل ان يقسم ميراثه اعطيت السدس قلت فان لم تكن له امراة ولا ولد ولا وارث له سهم في الكتاب من المسلمين
وامه نصرانية وله قرابة نصارى ممن له سهم في الكتاب لو كانوا مسلمين لمن يكون ميراثه قال ان اسلمت امه فان ميراثه لها وان اسلم بعض قرابته ممن له سهم في الكتاب فان ميراثه له وان
لم يسلم من قرابته احد فان ميراثه للامام واعلم ان في الحكم بانه ان سلم وارثا واعتق قبل القسمة فان كان ممن يرث مع الموجودين ورث حصته سواء بينهما تفاوت
ام لا وان كان بعضها فلا يرث شيئا بعد انتقال التركة بمجرد الموت الى الوارث فيما اذا كان الميت مديونا فتامل وان لم يرث شارك وساوى اخذ حصته ان كان ممن يرث
ولو لم يكن مساويا في الحصة كما ذكرناه وهو ظاهر قوله ولو كان الوارث اماما الخ وجه اختصاص الامام من بين وحدة الوارث بنقل المال الى بيت المال غير ظاهر
بعد الحكم بانه ان كان واحدا فلا ميراث له وان اسلم اخر مساويا او اعلى بعد الموت والمذكور ثالث الاقوال وقبل الامام اولى مطلقا وقبل من اسلم اولى مطلقا
ومقتضى الدليل السابق القول الثاني كما في غيره والظاهر ان مراده من بيت المال بيت ماله لا بيت مال المسلمين بناء على ما تقدم وصرح به في القواعد
انه يحتمل ان يكون كناية عن تصرفه فيه عليه السلام بنفسه او وكيله حتى لو تصرف ولم ينقل ثم اسلم وارث لم يكن له شيء ويحتمل ارادة حقيقته فما لم ينقل وان
تصرف يكون له لو اسلم ولكن ينبغي اخراج التصرف الثاني والله يعلم قوله والزوج كالواحد الخ يعني اذا خلفت المسلمة ورثة كفارا وزوجا مسلما او بالعكس
فالزوج كالوارث الواحد القريب الذي حكم بان المال له فان اسلم بعده احد من الورثة ليس له ميراث فانه بمجرد موتها استوعب الزوج كل التركة النصف او
الربع بالفرض ان قلنا بان المراد بالولد المانع عن النصف مطلق الولد وارثا كان ام لا والباقي بالرد دليله ما تقدم في اثبات الرد وقيل ان الباقي للوارث ان اسلم
قبل القسمة بين الامام والزوج والزوجة كالمتعدد فان اسلم وارث بعد القسمة بين الزوجة والامام فلا شيء له بل لها الربع ويحتمل الثمن ان كان هناك ولد وان كان
له وان اسلم قبلها فلها الربع ويحتمل الثمن ان كان له ولد والباقي لمن اسلم هذا على تقدير الرد فهي كالواحد تحوز المال فلا شيء له ولا للامام وقال في القواعد
ان قلنا بالرد عليهما لم يرث من ان منعناه ورث ما فضل عن فرضيهما ينبغي التفصيل بقبل القسمة او بعدها الا ان يكون مبنيا على منع الامام الكافر وبالجملة
المسالة فرع مسالة الرد وقد عرفت فكان ينبغي على مذهب المصنف هنا في الزوجة التفصيل بانه ان كان حال الحضور فهي كالمتعدد والا فكالواحد فكان المقصود
ذلك منزلته للظهور او اشار الى الرجوع عن الاصل قال في الشرح هذه المسالة مبنية على اصلين الاول ان الوارث الواحد لا شركة معه اذا اسلم الكافر بعد موت الوارث
وخالف فيه ابن الجنيد حيث شرك بينهما اذا كانت التركة عينا باقية في يد الوارث وانت قد عرفت ان المشهور راجح فمذهب ابن الجنيد ضعيف ولهذا حكموا
بالمشهور من غير اشارة الى خلافه في اكثر المتون ويؤيده ان هذا الخيال جار في بعض الموانع الاخر مثل الرق ولم ينقل منه فيه ذلك ولانه لا دليل على تعيين هذه
الغاية بل الثاني الخلاف المتقدم في الزوجين فعلى القول بالرد مطلقا اذا اسلم الكافر على ميراث وارثا فلا شيء له وعلى العدم مطلقا يشارك ما لم ياخذ
الامام او يصرف في مصارفه وانت تعلم ان مقتضى كلام المصنف كالواحد والمتعدد وان لم ينتقل الى بيت المال كان عليه ان يقول يشاركهما لو لم يقسم بين الزوج
او الزوجة والامام او لم ينقل الى بيت المال ان جعلا متعددين ومبنى على تقدير عدم الرد فيكون مثل ما كان الامام وحده فتامل ثم نقل القول بان الفاضل
من سهمهما لمن اسلم عن الشيخ في النهاية وابن البراج مع قولهما بالرد وقال ونص على ذلك المحقق في النكت محتجا بان الزوج لا يستحق سوى النصف والرد انما يستحقه
ان لم يوجد للميت وارث محقق ولا مقدر وهنا الوارث المقدر موجود فانه اذا عرض على الكافر الاسلام واسلم صار وارثا ومنع من الرد والا رده وانت تعلم
هنا الحكم والاحتجاج ضعيف فانه قد ثبت الرد بالادلة ومدلولها ان المال كله له او لها والمتبادر من الوارث هو الذي يرث بالفعل
المحقق لا المقدر ولانه قد دلت الادلة على منع الكفر من الارث فيكون الكافر ممنوعا حال الموت فينتقل المال اليهما وايضا لا شك انهما اقوى من بعض الورثة
من الامام وقد مر ان المال له مع وجود وارث كافر وايضا جار في كل مانع يحتمل زواله مثل الرق فتامل وايضا احتجاجه جار في كل وارث منع كافر عن الارث
سواء ورث فرضا وردا او قرابة خصوصا الذي ياخذ بالفرض والرد ونقضه في الشرح بالبنت وهو منقوض بغيرها ايضا ولانه يجر الى انه ما ان يصير موقوفا
ينبغي الى ان ينقرض وما بقي احد اذ قد يتصور الاسلام في زمان اخر غير الزمان الاول الذي عرض عليه وامتنع مع انه ضرر ما قالوا به وان كان الشرط هو العرض
مرة واحدة مع احتياجه الى دليل فقد يتعذر بالغيبة والصبا والجنون الا ان يقال باخراجه وبالجملة مقتضى القول بالرد انهما كالواحد وان الواحد يرث الكل
ولا يشاركه احد وان اسلم قبل تلف العين في يده ثم قال والتحقيق ان الوارث ان عنى به الوارث الواحد الجميع بالفرض والرد فالحق ما قالوه وان عنى به الوارث مطلقا فالحق
المنع مع ثبات الدليل في البنت الواحدة والفرق بينهما تكلف في الاقرب المنع وهو مختار ابن ادريس وشيخنا في الخ وانت تعلم ان الوارث الواحد ليس من
المسائل الاصولية والامور المقررة وليس في الدليل ايضا حتى تحقق المراد منه ويتبع بل في كلامهم فكل احد يفسره بما يطابق مقصوده وان مثل هذا المبنى كثير
وانه في مرتبة المدعى على انه قد بينا فيه في كلامه بانه ينبغي ان يقول ان كان الوارث الواحد يرث الجميع بالفرض والرد فالحق ما قالوه وان كان غيره فالحق المنع

فهو اولى ان لم ينتقل الى بيت المال متن

على راى والزوجة كالمتعدد على راى متن

والطفل تابع

وكذا البحث لو كان الميت كافرا والورثة كفارا الكن منا لو اسلم قبل القسمة اختص وان كان مساويا لاحد ابويه في الاسلام الاصلي والمتجدد فان بلغ وامتنع عن الاسلام قهر عليه فان امتنع كان مرتدا ولو خلف الكافر اولادا اصغارا واخا واختا في الاسلام وابن اخ وابن اخت مسلمين كان الميراث لهما دون الاولاد ولا انفاق على اي احد الورثة فنصيبه لوارثه وان لم يقسم ولا وارثه الميت الا الامام فلا يرث ولا يورث فانه لا ملك له سواء كان قنا او مدبرا او مكاتبا مشروطا او مطلقا لم يؤد او ام ولد فلو كان لاحد الوارثين رق اختص الحر وان بعد كالمعتق وضامن الجريرة دون العبد وان قرب كالولد ولا يمنع ولد الولد بابيه ولا بكفره

وبانه وان كان الواحد مما يرث الجميع بالرد والفرض يمكن القول بالمنع فان الزوج والزوجة ورث الكل كذلك اذ ما كان غيرهما موجودا والفرض ثبوت الرد وهو ظاهر وانه ان كان مطلقا يكفيه ما قالوه وان يرجح الحكم بدون ترجيح ما يبتني عليه غير جيد وعلى كل حال فالظاهر مع الرد والمنع وهو المشهور وعليه الاكثر **قوله** وكذا البحث لو كان الميت كافرا الخ يعني ما سبق من انه اذا اسلم وارث كافر على ميراث الخ كان الميت الذي يورث منه مسلما مع اسلام بعض الورثة وحكم ما اذا كان الميت كافرا ولم يكن في الورثة مسلم مثله فاذا اسلم من يرث الكافر في الجملة فان كان الكافر الوارث الذي يرثه واحدا لم يرث شيئا وان كان متعددا فان كان بعد القسمة فكذلك وان كان قبلها يرث ما تركه كله ويختص به وان كان بعيدا والكافر الوارث الباقي قريبا مثل المعتق المسلم وضامن الجريرة مع الاباء والاولاد فلو كان بعد تولده كان مساويا وان كان نسبيا الكان اولى **قوله** والطفل تابع الخ لعل دليله الاجماع والخبر فيترتب عليه احكام الاسلام من الارث وغيره ولكن يقتضي ذلك انه يجبر انكاره الاسلام لا يكون مرتدا عن الفطرة بل يجبر على الاسلام ولا يقبل وان اسلم قهرا يكون مقبول الاسلام وان امتنع يكون ح مرتدا كما هو ظاهر المتن وذلك مطلقا غير ظاهر وسيجي تحقيق الارتداد واحكامه واقسامه ان شاء الله **قوله** ولو خلف الخ لو خلف الكافر وارثا قريبا غير مسلم وبعيدا مسلما كالاولاد الذين لا خط لهم في الاسلام اي لا ام لهم مسلمة يتبعونها وابن اخيه وابن اخته المسلمين فالاولاد بحكم فلا ارث لهم فانهم بمنزلة العدم فالمال لابن الاخ والاخت فان كانا للابوين او للاب فالمال بينهما بالتثليث لابن الاخ الثلثان ولابن الاخت الثلث مثلهما وان كانا للام فبالسوية وان كانا مختلفين فلكلالة الام السدس والباقي لكلالة الاب او لكلالة الام وان كان احدهما للاب والاخر للابوين يسقط المتقرب بالاب فيرث الاخر ولا يجب على الوارثين الانفاق على الاولاد للاصل والقواعد المقررة وهو مختار المتن وابن ادريس والمحقق والاكثر على خلاف ذلك لرواية مالك بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال سالته عن نصراني مات وله ابن اخ مسلم وابن اخت مسلم وللنصراني اولاد وزوجة نصارى قال فقال ارى ان يعطى ابن اخيه المسلم ثلثي ما تركه ويعطى ابن اخته ثلث ما ترك ان لم يكن له ولد صغار فان كان له ولد صغار فان على الوارثين ان ينفقا على الصغار مما ورثا من ابيهم حتى يدركوا قيل له كيف ينفقان قال فقال يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة ويخرج وارث الثلث ثلث النفقة فان ادركوا قطعا النفقة عنهم قيل له فان اسلم الاولاد وهم صغار قال فقال يدفع ما ترك ابوهم الى الامام حتى يدركوا فان بقوا على الاسلام دفع الامام ميراثهم اليهم فان لم يبقوا على الاسلام اذا ادركوا دفع الامام ميراثه الى ابن اخيه وابن اخته المسلمين يدفع الى ابن اخيه ثلثي ما ترك ويدفع الى ابن اخته ثلث ما ترك فهي مخالفة للقوانين فيمكن طرحها العدم الصحة لعدم توثيق مالك بل يفهم ذمه فانه في الخلاصة روى الكشي ان مالك بن اعين ليس من هذا الامر في شيء وعن علي بن احمد العقيقي انه كان مخالفا فالقول بالصحة كما فعله في الشرح والقول مشكل لعل المراد انه صحيح ولكن ح لا تصلح للحجية في مثل هذه الاحكام المخالفة للقوانين وهو ظاهر على ان في متنه ايضا قصورا حيث حكم اولا بتوريث ابن الاخ وابن الاخت ولم يفصل بانه اسلم الاولاد ام لا وحكم بعده بانه ان اسلموا اعطى الامام الخ ويفهم وجوب الانفاق على ابني الاخ والاخت مع عدم العلم بانهم اسلموا ولم يفهم وجوب الانفاق على الامام مع علمه بالاسلام بل ظاهر دفع الميراث اليهم ان بقوا على الاسلام واليهما بالتثليث ان لم يبقوا ايشعر بعدم الانفاق فتامل فلا يحتاج الى التاويل والتنزيل ونقل في الشرح انه نزل على اربعة وجوه الاول ان المانع انما هو الكفر وهو مفقود في الاولاد ورد بان عدم الاسلام ايضا مانع وعلى تقديره تسليم الحصر الاولاد في حكم الكفار ولانك تعلم ان الذي ثبت بالاجماع او غيره ان الكفر مانع وهو ظاهر في الحقيقي فتخصيص عموم الادلة بغير ذلك مشكل فتامل فلا يرد هذا التنزيل بالرد المذكور نعم يمكن رده بانه ح يلزم توريث الاولاد لا ابني الاخ والاخت والانفاق عليهما بل ياخذه الحاكم وينفق وعدم جواز الاخذ منهم بعد ان كفروا وبالجملة ان التنزيل لا يصلح ما في هذه الرواية الثاني تنزيلها على ان الاسلام الصغير معد للاسلام الحقيقي والكافر الحقيقي اذا اسلم قبل القسمة يرث وهنا الصغير قبل مقدور له اذ لا يقدر الا على اظهار الاسلام ولم يكن ذلك سببا للارث بالفعل بل المراعاة لينكشف الحال بعد البلوغ ورد ايضا بان الاسلام الحقيقي السابق المستقر لا يعارض بمثل هذا وبينهما بعض ما تقدم لانه قريب من الثالث تنزيلها على عدم القسمة الى حين البلوغ والاسلام وان قوله يعطى ابن اخيه وابن اخته ليس بصريح في حصولها ومارد به انه ايضا لا يدفع جميع ما فيها فان الانفاق لا يبنى على انه ظاهر في حصولها اذ قال فان على الوارثين الرابع حملها على الاستحباب وقال الثالث الاول مستفادة من تحقيقات الامام المحقق نجم الدين في النكت والاخيرة تنزيل شيخنا الامام المصنف الخ وانت تعلم ان الرابع صحيح الا انه خلاف الظاهر ولكن ارتكابه للجمع بين القوانين والادلة غير بعيد ويؤيده عدم صحتها فلا يمكن القول بوجوب مضمونها لذلك والاستحباب ايضا في دليله كثير تامل ولو كانت صحيحة توجب العمل لامكن القول بمضمونها مع عدم تعديتها اصلا بل جعلها حكما في قضية ومع التعدي فالى غير هذه الصورة ايضا وجه تاولى من مثلها ايضا يعني في كل موضع يكون فيه الاولاد الصغار للميت الكافر مطلقا مع وارث مطلقا سواء كان موخرا عنهم في الارث او في مرتبتهم وهو بعيد **قوله** لو ارتد الخ يعني لو استورث احد من ميت كافر او مسلم شيئا ثم ارتد ومات لم ينتقل ما استورثه الى ورثة الميت الاول بل هو لورثة الثاني سواء كان وحده او مع جماعة وارتد ومات قبل القسمة او بعدها هذا اذا كان مطلقا واما اذا كان فطريا فلم يحتج الى فرض موته ووجهه ظاهر **قوله** الثاني الرق الخ المانع الثاني من الارث هو الرق فلا يرث الرق اصلا محضا كان او فيه شائبة العتق مثل المكاتب المشروط او المطلق مع عدم اداء شيء او المدبر او ام الولد ولا يورث منه ايضا استدل عليه بعدم الملك فانه لا يملك فلا يدخل شيء في ملكه فلا يخرج لذلك هذا ظاهر ان ثبت ذلك وقد تقدم البحث فيه مرارا فتذكر ويمكن الاستدلال ايضا على عدم ارثه من غيره بما تقدم في صحيحة محمد بن مسلم الخ اسلام الوارث على ميراث قلت العبد يعتق على ميراث فقال هو بمنزلته وما في حسنة من اعتق على ميراث قبل ان يقسم الميراث فهو له ومن اعتق بعد ما قسم فلا ميراث له فيها دلالة على انه اذا لم يعتق قبل القسمة وصحيحة ايضا عن احدهما قال لا يتوارث الحر والمملوك ومثله رواية جميل بن دراج ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام وهما لا تدلان على عدم ارث الحر عن العبد فتامل ورواية مهزم الجهني عن ابي عبد الله في عبد مسلم وله ام نصرانية وللعبد ابن حر قيل ارايت ان ماتت ام العبد وتركت مالا قال يرثها ابن ابنه الحر وتدل عليه ايضا الروايات التي تدل على عتق الوارث ليرث وسيجي فيلزم منه ان يرث الحر البعيد من الورثة وان كان معتقا او ضامن جريرة مع وجود الرق القريب مثل الاباء والاولاد لان البعيد وارث ولا وارث غيره فلا يمنع كفر القريب عن ارث المسلم البعيد وان كان فرعه لانه هو وارث بالاستقلال مثل القريب ليس فرعا له الا انه ما يرث مع وجوده وارثا وهو ظاهر مما تقدم ويدل

عليه

ولو عتق قبل القسمة شارك ان ساوى واختص ان كان اقرب ولو اعتق بعدها او كان الوارث واحدا فلا شيء له ولو قسم بعض التركة ثم عتق او اسلم شارك في الجميع ولو لم يكن له وارث غيره اشتري من التركة واعتق واخذ الباقي ويقهر المالك على البيع سواء كان ابا او ابنا او غيرهما حتى الزوج والزوجة على راى

عليه بخصوصه وانه مهر المتقدم ولا يضر الجهل بحاله وكذا الكلام في عدم منع رق القريب الحر البعيد من ارثه وهو ظاهر مما تقدم **قوله** ولو عتق قبل القسمة الخ البحث في العتق على الميراث مثل الاسلام عليه وقد مر مفصلا الا ان العتق والاسلام بعد قسمة البعض دون البعض فحكم هنا بشركة المعتق والمسلم في كل التركة ما قسم وما لم يقسم هذا انما يكون مع فرض كون الاحرار والمسلمين الذين كانوا حين الموت وقبل اسلام من اسلم وعتق من اعتق ممن يرث ويشارك معهم في الارث مثلهم واما اذا لم يكونا كذلك بان يكون من اعتق او اسلم اقرب منهم وما نعين من ارثهم يكون جميع التركة مختصة بهما فلو قال شارك واختص كما قاله في القواعد كان اولى وذكر فيه احتمالين اخرين وهو الشركة او الاختصاص في الباقي وعدم الارث اصلا ولكن قال على بعد ولعل وجه الاول انه يصدق عليه انه اسلم او اعتق قبل القسمة فيجري الادلة الدالة على التوريث من كل التركة ووجه الثالث انه قد ثبت الارث لغيرهم بدليل منعهم فانه قد دل على انهم بمنزلة العدم فيكون الميراث بغيرهم وملكوه لادلة الارث وقد خرج منه ما اذا ثبت الاسلام والعتق قبل القسمة اصلا بالاجماع والنص وبقي الباقي اذ يصدق عليه انهما ما وقعا قبل القسمة فانه لا شك انه وجد القسمة في الجملة فلا يوجد نقيضها فان الماهية توجد بوجود فرد منها وانما ينعدم بعدم جميع افرادها وبالجملة بعد تحقق انتقال المال الى المسلم والحر الموجودين بعد الموت بلا فصل اذ بقاء ملك بلا مالك عندهم غير معقول يحتاج الانتقال عنهم الى غيرهم الى دليل والدليل غير صريح فيما اذا وقعا بعد الشروع في القسمة لاحتمال اختصاصه بما اذا لم يشرع اصلا وان لم يكن ظاهرا في ذلك فلا شك في احتماله وهذا المقدار كاف الا ان يقال ان المال باق على حكم مال الميت حتى يقسم او يسلم او يعتق الباقي او انه ينتقل الى الموجودين ملكا متزلزلا لان الاصل عدم اللزوم ويقال ان الادلة ظاهرة في قسمة الكل يعني اذا اسلم او اعتق وارث قبل قسمة الميراث والميراث هو الكل لانه عبارة عن جميع ما تركه الميت فيأخذ قريب بعضه فكانه اليه نظر المص وغيره ورجحوا الاحتمال الاول ومما تقدم علم وجه الثاني وهو انه يأخذ الوارث بعد الاسلام والعتق حصته مما لم يقسم ولا يأخذ مما قسم اذ يصدق على الاول انه اسلم قبل قسمته ولا يصدق على الثاني فتامل ثم ان الظاهر انه انما يكون اذا كان له حصة في المنقسم وغيره واما اذا لم يكن له حصة في المنقسم فالظاهر انه ليس فيه الا الاحتمال الاول مثل زوجة سلمت قبل قسمة ما لها فيه حصة وبعد قسمة ما ليس لها منه حصة مثل الرباع والعقار ومثل ان قسم المال بين الزوجين مع الاولاد بان اخذنا الثمن واسلمت او اعتقت اخرى قبل القسمة بينهما او اسلم او اعتق احد الاولاد قبل القسمة بينهم وانه اذا كان الوارث الواحد هو الامام ثم اعتق الوارث يجيء فيه الاحتمالات المتقدمة في الاسلام في الارث والمنع والتفصيل **قوله** ولو لم يكن له وارث غيره الخ اذا مات شخص ولم يخلف وارثا حرا او ان بعد سوى الامام وخلف قريبا مملوكا لو لم يكن كذلك لورث كان ابويه يفك بالشراء بالاجماع المنقول وبالنصوص مثل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله قال كان امير المؤمنين يقول في الرجل الحر يموت وله ام مملوكة قال تشترى من مال ابنها ثم تعتق ثم يورثها وصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله يقول في رجل توفي وترك مالا وله ام مملوكة قال تشترى امه وتعتق ثم يدفع اليها بقية المال وحسنته عنه قال قضى امير المؤمنين في الرجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه من ماله ويدفع اليها بقية المال اذا لم يكن له ذو قرابة لهم سهم في الكتاب لعل المراد بالسهم في الكتاب مطلق الارث وكان الاب مفهوم بالطريق الاولى فان عتق الاب اولى ولما سيجيء من عتق الولد وغيره مثل الزوجة والقرابة فالاب اولى وتدل عليه ايضا مرسلة ابن ابي بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال اذا مات الرجل وترك اباه وهو مملوك وامه وهي مملوكة والميت حر اشتري مما ترك ابوه او قرابته وورث ما بقي من المال ولاخرى له عنه وسيجيء ويحتمل ان المراد بالاب والام هنا الاولان لا الاجداد والجدات ايضا فان ادعوا الاجماع فيه ظاهر بل شمول النص لهم كذلك ويؤيده ان ليس لهم حكمهما في الارث بل هم في المرتبة الثانية ويحتمل ارادة العموم كما في غير هذه المسألة واما الاولاد فنقل بعض عدم شرائهم وعتقهم بل القصر على شراء الابوين فقط لعدم الاجماع والاصل وادلة عدم توريث الرق وبالجملة ان هذا الحكم مخالف لقواعدهم فاثباته يحتاج الى دليل قوي وقال بعض بشرائهم والعتق لانهم كالاباء ولصحيحة جميل قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يموت ويترك ابنا مملوكا قال يشترى ابنه من ماله فيعتق ويورث ما بقي وما في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ... ولدا تزوج من رجل ومات الرجل وخلف ولدا عن ابي عبد الله قال ان كان ترك مالا اشتري منه بالقيمة فاعتق وورث والظاهر ان الرجل كان قد اعتق ثم مات فلا يحتاج الى ما ذكره الفقيه فانه تكلف بعيد بل غير ممكن ورواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله في رجل مات وترك ابنا له مملوكا ولم يترك وارثا غيره وترك مالا فقال يشترى الابن ويعتق ويورث ما بقي من المال كانه لا فرق بين الابن والبنت في لشعره صحيحة وهب بن عبد ربه ويؤيده رواية اسحق الاتية اما غيرهم من الاقارب فمنع بعض من الشراء والعتق كالمحقق في الشرائع مع قوله بما تقدم لما تقدم من انه خلاف القوانين ولا دليل عليه وبعض كالمص والمحقق الثاني قال به للقياس باستخراج العلة ولما سيجيء من الخبر الصحيح الدال على اشتراء الزوجة فالاقارب بالطريق الاولى ولما في رواية عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله قال سالته عن رجل مات وترك مالا كثيرا وترك اما مملوكة واختا مملوكة قال تشتريان من مال الميت ثم تعتقان وتورثان قلت ارايت ان ابى اهل الجارية كيف يصنع قال ليس لهم ذلك يقومان قيمة عدل ثم يعطى مالهم على قدر القيمة قلت ارايت لو انهما اشتريتا ثم اعتقتا ثم ورثتا من كان يرثهما قال كان يرثهما موالي ابنهما لانهما اشتريتا من مال الابن وهي مع ضعف السند مخالفة للقواعد المقررة لاشتمالها على اشتراء الام والاخت واعتاقهما وتوريثهما معا ولا تدل على عموم القرابة وبعضهم من المفيد حملها على وجود احدهما لا وجودهما معا ويؤيده قوله ان ابى اهل الجارية فتامل ورواية اسحق قال مات مولى لعلي فقال انظروا هل تجدون له وارثا فقيل له ابنتان باليمامة مملوكتان فاشتراهما من مال الميت ثم دفع اليهما بقية الميراث وهي ايضا ضعيفة السند مع اشتمالها على البنت فقط فلا عموم فيها مع احتمال كون ذلك تبرعا منه فان المال بعد عدم الوارث له يفعل به ما يشاء ويمكن ان يقال ان ظاهر السوق يدل على العموم وعدم التبرع فافهم ولما في مرسلة ابن بكير المتقدمة ولما في مرسلة اخرى له عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال اذا مات الرجل وترك اباه وهو مملوك او امه وهي مملوكة او اخاه او اخته وترك مالا والميت حر اشتري مما ترك ابوه او قرابته وورث ما بقي من المال وفيهما ضعف السند بالارسال وابن بكير وقال بعض كالمص والمحقق الثاني باعتاق الزوجة وتوريثها ايضا لصحيحة سليمان ابن خالد قال قال ابو عبد الله كان علي اذا مات الرجل وله امراة مملوكة اشتراها من ماله فاعتقها ثم ورثها ويمكن ان يقال عموم الايات والاخبار والاجماع دلت على توريث الوارث مطلقا حتى الزوج والزوجة وخرج منها المملوك مع وجود الحر بالاجماع والاخبار والاعتبار بقي الباقي تحتها فيرث المملوك بان يشترى

ثمنه ان قصر المال لم يجب الشراء وكان المال للامام وكذا لو كانا اثنين وقصر عنهما لم يجب شراء احدهما وان فضل عنه ولو قصر نصيب احدهم اشترى الاخر واعتق ويأخذ المال ولو شرى بعضه ورث من نصيبه بقدر حريته منع من البلد وكذا يورث منه ومع ظهور الامام عليه السلام لو قصر الربع ووفت التركة ففي الشراء نظر ومن

ويعتق ويورث الباقي ان كان فتامل فيه ثم اعلم ان الشيخ رحمه الله ذكر بعد نقل هذه الروايات في الكتابين اخبارا تدل على عدم التوارث بين المملوك والحر مثل ما تقدم في صحيحة محمد بن مسلم في الكافي ولكنها غير صحيحة فيهما لا يتوارث الحر والمملوك وما كان نحوه مثل ما في رواية محمد بن حمران وحملها على عدم التوارث من الجانبين بمعنى ارث كل من الاخر وحمل في الاستبصار صحيحة سليمان الاخيرة على كون ذلك تبرعا منه عليه السلام لا ان الحكم ذلك وانه واجب لانه قد بين ان لو وجد اخا له حرة لا لها ويمكن حملها على شرائها من حصتها او توريث بابيها ولهذا قال لو رثها ولم يقل يدفع اليها الباقي وحمل فيهما على عدم ارث المملوك مع وجود الحر وبالجملة اشتراء الزوجين واعتاقهما ينبغي ان يكون مع القول بالرد ومن حصتهما فتخصيصهما بالذكر من اعتاق غير الاباء والاولاد حتى الزوج والزوجة مطلقا تامل مايدل على ان العبد لا يرث مثل رواية فضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال العبد لا يرث والطليق لا يرث هي غير صحيحة فيهما ولكنها صحيحة في الفقيه عن علي بن رياب بتغيير ما قال قال ابو عبد الله عليه السلام العبد لا يورث والطليق لا يورث وهذه يحتمل ان يراد منها عدم الارث منه مؤيدة ببعض الاخبار المتقدمة الدالة على عدم ارثه مع وجود الحر كل ذلك للجمع بينهما وبين الاخبار الدالة على الشراء والعتق والتوريث فهذا مؤيد لما قلنا من ان ظاهر الادلة ان المملوك يرث والا ما كان يحتاج الى هذا الحمل والتاويل بان يقال ان المملوك ما يورث بل يشترى ثم يعتق بدليل شرعي من مال الميت ثم يورث الارث ثم يورث منه فيخرج صاحب المال فالحر وارث الحر ويمكن ان يقال المراد بالارث المثبت في العموم واخبار العتق استحقاقه المال بان يصرف في مصالحه ان لم يكن هو المتصرف بل وليه وهو الامام او نائبه لا انه يملك ملكا بالفعل وبالارث المنفي في خصوص الاخبار الملك بالفعل ثم مع الاول المباشر للشراء هو الامام او من ينوبه على ما يظهر من كلامهم من ان الناظر الحاكم او القاضي مقاصه وللعتق ايضا ان قيل بالاحتياج الى الاعتاق ولم يحصل بمجرد الشراء كما يدل عليه ما في بعض الروايات المتقدمة فيشترى فيعتق ثم يعتق والعبارات مثل المتن واعتق ابناه لو تعذر الحاكم يمكن ان تكاتب احد من المؤمنين ذلك ينبغي العدل ويستثنى ان العدل ان امكن والا فيفعله كل من يقدر ويحتمل كون ان يكاتب من بيت المال اولى الثالث الظاهر وجوب الشراء والعتق كفاية صرح به في شرح الشرائع بانه يجب كفائي فتامل يحتمل كفاية المعاطاة كما في غيره والاولى ايقاع العقد الحقيقي كما في غيره الرابع يحتمل كفاية الشراء عن الاعتاق وحصوله بمجرد الشراء او مع تسليم الثمن كما في تقويم حصة الشريك على المعتق ويدل عليه ما في حسنة عبد الله بن سنان تشترى من مال الميت ثم تدفع اليها بقية المال ومرسل ابن بكير فانها ظاهرة في الاعتاق بمجرد الشراء ويمكن حمل الباقية عليه بان المراد بيعتق فينعتق او انه اذا وقع الشراء المستلزم للعتق يصدق عليه انه اشتراه واعتقه وهذا محتمل في العبارات كالروايات ولكنه لا يخرج عن بعد لوجود ثم في بعضها والاحوط ايقاع صيغة العتق كالشراء الخامس وجوب البيع على المالك فلو لم يفعل يبيع عليه الحاكم ومن يقوم مقامه ويدل عليه بعض ما تقدم مثل رواية عبد الله بن طلحة السادس يحتمل عدم وجوب بل عدم جواز اعطاء اكثر من قيمته وقهره عليه ان كان راضيا ببيعه باكثر منه لانها المتبادر من الرواية الدالة على الشراء فانها تنصرف الى السوقية ولا بعد في ذلك فانه يقهر على اصل البيع مع انه مخالف للقانون العقلي والنقلي في الجملة للدليل وكذا التقويم بالقيمة ويؤيده ما في رواية عبد الله بن طلحة المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قلت ارايت ان ابى اهل الجارية كيف يصنع قال ليس لهم ذلك يقوم قيمة عدل ثم يعطى ما لهم على قدر القيمة قد مر ما في هذه الرواية متنا وسندا على انه لم تدل على القيمة السوقية على تقدير تسليمه ايضا بالبيع والروايات الاول ايضا غير صريحة في وجوب الامر بالبيع والشراء لا يدل على ذلك صريحا كما في الاحكام فان المحتكر يؤمر بالبيع ويقهر على ذلك ولكن لا يقوم عليه بل هو يقوم بما اراد الا ان يجحف ويؤيده القواعد العقلية والنقلية والظاهر انه احوط بالنسبة الى العبد ولا شك ان الاكتفاء بالقيمة السوقية احوط بالنسبة الى المالك لان الاخبار المتقدمة ظاهرة في القيمة السوقية خصوصا ما في صحيحة وهب بن عبد ربه اشترى منه بالقيمة فتامل السابع لا فرق في ذلك كله بين القن المحض وغيره مثل ام الولد والمدبر والمكاتب المشروط والمطلق الا ان عتق منه شيء فورث بجزئه الحر حصة من التركة فيمكن ان يعتق بها ان وفي والا كمل من حصته المملوكية واعتق كما في كله اذا لم يعتق منه شيء فتامل **قوله** وان قصر المال الخ لو قصر المال عن ثمن المملوك الواحد الوارث لو كان حرا لم يشتر ولم يعتق منه البعض لان الشراء والعتق مخالف للقوانين والاصل فيحتاج الى الدليل ولا دليل الا في الكل فلا بد من الاقتصار على محل الدليل وهو المشهور ومقتضى الدليل ونقل في المختلف وغيره القول عن البعض من غير تعيينه بشراء ما يفي به وعتقه وسعيه في ثمن الباقي حتى يعتق كله ثم قال فيه ليس بعيدا من الصواب لان عتق الجزء يساوي عتق الجميع في الامور المطلوبة شرعا فيساويه في الحكم ويؤيده ولا يسقط الميسور بالمعسور وقوله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم وان الامر بشراء الجزء وعتقه موجود في ضمن الكل وليس بمعلوم اشتراط ذلك في توقفه على البعض الاخر والادار وانت تعلم ان دليل عدم شراء البعض مع قصر المال جار فيما اذا ابقى بقيمته ولم يبق شيء اصلا اذ مورد النص والاجماع ما كان مع الوفاء وبقاء مال والفرق بينهما ظاهر وان هذا القول مخالف للقوانين فاثباته بمجرد هذه الامور لا يخرج عن اشكال فان القياس ما نقول به على انه مع الفارق اذ يلزم هنا تسلط المملوك وعدم وصول كل ثمنه الى المالك وهو ضرر لم يكن في الاول وايجاب اعتاق البعض بالسعي ووجوب قبول ذلك على المالك تكليف وهو مخالف للقواعد والاصل وان هنا ما يبقى مال وكان في الاصل يبقى مال فقد يكون له دخل في ذلك فعلم ان فيه مخالفة القواعد اكثر وليس بمعلوم صدق لا يسقط الميسور بالمعسور فان المراد على الظاهر انه اذا كان اشياء مامورا بها وتعسر بعضها لم يسقط الباقي وكذا الكلام على قوله اذا امرتكم مع عدم ظهور سنده والامر بالجزء انما هو في ضمن الكل وهو لا يستلزم الامر بالجزء منفردا وهو ظاهر ولا يلزم منه القول بالاشتراط والتوقف حتى يلزم الدور بل انما هو لما مر فالكل والجزء في ضمنه اذا لم يجب الشراء يكون المال للامام لما تقدم من ان المال الذي لا وارث له له **قوله** وكذا لو كانا الخ والبحث فيه بعينه مثل سابقه الا ان هنا يحتمل تعيين شراء احدهما وعتقه بالقرعة على القول بعدم الشراء والعتق اذا لم يف حصته بثمنه وكذا الحكم لو كانوا اكثر من الاثنين **قوله** ولو قصر الخ دليله واضح مما ذكر والفرق بينه وبين ما اذا لم يف كل واحد بثمنه ظاهر كعدم الفرق بينه وبين من حصته بثمنه وبقي شيء من التركة ولم يكن معه من لا يفي حصته وعدمه بين الاولين كما هو ظاهر الشرائع واختاره المحقق الثاني غيره تامل **قوله** ولو تحرر بعضه الخ دليله ادلة عموم الارث وادلة منع المملوك عن الارث وخصوص صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال المكاتب يرث ويورث على قدر ما ادى وفيها حسنة محمد بن قيس في مكاتب عن ابي جعفر عليه السلام قضى انه يورث بحساب ما عتق منه وصحيحة عنه عليه السلام في مكاتب توفي وله مال قال يحسب ميراثه على قدر ما اعتق منه لورثته وما لم يعتق منه لاربابه الذين كاتبوه من ماله **قوله** ومع ظهور الامام الخ اي لو خلف زوجا حرا وزوجة مملوكة فمع حال ظهور الامام عليه السلام قلنا بشراء

فالفرق بينهما

الزوجة

ويمنع القاتل الثالث القتل ويمنع القاتل عمدا ظلما وفي الخطأ قولان اقربهما المنع من الدية لا من التركة ولو تجرد العمد عن الظلم كالقصاص في الحد لم يمنع منه

الزوجة في الجملة وبعد الولد عليها الخ كما هو مذهب المصنف هنا والا فلا شراء او بانتفاء الاول وبشرى مع انتفاء الثاني قطعا ولم يعرف الربع الذي نصيب الزوجة بثمنها او في كل التركة بذلك هل تشتري المرأة بما بقي من التركة وتعتق وان كان فاضلا تعطى الام بل يكون المال كله للامام بناء على عدم الشراء اذا لم يف النصيب بالثمن والاكثر بعضها وبعتق ذلك تسوق فيه نظر وجه العدم ظاهر وهو ان الشراء انما يكون بمال الميت وعلى المشتري على تقدير كونه حرا والفرض هنا عدم الوفاء وعدم كفاية نصيبها بثمنها ووجه ثبوته عموم الدليل وعدم التفصيل ولهذا اطلق القائل بشرائها من غير تقييد بصورة بقي نصيبها بثمنها وكانه ضعيف لان الدليل مخصوص بصورة بقي وكذا الظاهر قولهم لما قلنا من ان الشراء انما يكون بما له على تقدير عتقه فينبغي ان لا يكون النظر بناء على القول بعد الولد ويحتمل ان يكون وجه النظر انه هل لها ولم لا تعطي الاول لا تشترى وعلى الثاني لا ولكن لا يناسب النظر من المص بعد الجزم على المبنى عليه وهو عدم الرد ولا القيد بحال الحظر فتأمل قوله ويمنع القاتل الخ قد نقل الاجماع على عدم ارث القاتل عمدا ظلما ومستنده الاخبار مع الاعتبار مثل صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر في رجل قتل امه قال لا يرثها ويقتل بها صاغرا ولا اظن قتله بها كفارة لذنبه ولا فرق بين الابن والام وبين غيرهما وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال اذا قتل الرجل اباه قتل به وان قتله ابوه لم يقتل به ولم يرثه ولا فرق بينهما وبين غيرهما والاخبار العامة المحمولة على العمد والظلم لما سيأتي كثيرة واما الخطأ ففيه اقوال ثلثة ثالثها لا يرث من الدية ويرث من غيرها دليل ارثه مطلقا عموم ادلة الارث كتابا وسنة واجماعا خرج العامد الظالم بدليله وبقي غيره وعدم المؤاخذة به لرفعه عن الامة ورواية محمد بن قيس في التهذيب والاستبصار وحسنة في الفقيه عن ابي جعفر قال قضى امير المؤمنين في رجل قتل امه قال ان كان خطأ فان له ميراثه وان كان قتلها متعمدا فلا يرثها وصحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن رجل قتل امه قال ان كان خطأ ورثها وان كان عمدا لم يرثها ولم يفرق بين الام والولد وغيرهما ودليل المنع مطلقا عموم الاخبار مثل رواية جميل بن دراج عن احدهما قال لا يرث الرجل اذا قتل ولده او والده ولكن يكون الميراث لورثة القاتل ورواية اخرى لجميل وهي حسنة في الفقيه عن احدهما قال قال رسول الله لا ميراث للقاتل ورواية فضيل بن يسار عن ابي عبد الله قال لا يقتل الرجل بولده ويقتل الولد بوالده اذا قتل والده ولا يرث الرجل الرجل اذا قتله وان كان خطأ والاخبار العامة والمطلقة في عدم ارث القاتل كثيرة ولكنها محمولة على العامد للجمع بينها وبين الاخبار الدالة على ارث القاتل خطأ لوجوب حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد واما رواية الفضيل الدالة على نفي الارث عن المخطي ايضا فهي ضعيفة بالارسال وبمعلى بن محمد فانه رواه في الكافي عن بعض اصحابه في طريقه الاخرى في التهذيب بالارسال الى علي بن الحسن بن علي بن فضال قال حدثنا رجل عن محمد بن سنان وهو كما ترى ومثل هذه لا تصلح للاحتجاج خصوصا مع معارضتها بما تقدم قال الشيخ بعد نقل رواية محمد بن قيس وصحيحة عبد الله بن سنان الدالتين على ارث المخطي مطلقا ولا ينافي هذين الخبرين ما رواه وذكر رواية فضيل بن يسار ثم قال لان هذا الخبر مرسل مقطوع الاسناد ومع ذلك يحتمل ان يكون الوجه فيه ما كان يقول شيخنا ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان من انه لا يرث الرجل اذا قتله خطأ من ديته ويرث مما عدا الدية والمعتمد انه لا يرث شيئا لا من الدية ولا من غيرها وكان بهذا التأويل يجمع بين الحديثين وهذا وجه قريب والذي يؤكد هذا التأويل ما رواه محمد بن احمد بن يحيى عن ابراهيم بن هاشم عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه ان عليا كان لا يورث المرأة من دية زوجها شيئا ولا يورث الرجل من دية امرأته شيئا ولا الاخوة من الام من الدية شيئا قال محمد بن الحسن انما حملنا هذا الخبر على هذا المعنى لانا قد بينا فيما تقدم ان كل واحد من الزوجين يرث من دية صاحبه اذا لم يكن قاتلا وجه لهذا الخبر الا ما قلنا والا بطل الخبر ويحتمل ان يكون الخبر خرج على وجه التقية لان ذلك مذهب العامة ولا يخفى ما في هذا الكلام من فهم اختياره ارث القاتل خطأ ثم المنع عن الارث مطلقا مع ما عرفت ما في دليله وحكمه بالارسال والقطع ثم جعله دليلا للشيخ المفيد والحكم بانه قريب وتأييده بضعيفة النوفلي والسكوني الغير الدالة على ذلك الا بتأويلها وحملها على ذلك لما ثبت من ارث كل واحد من الزوجين من دية الاخر ومن حكمه بانه ان لم يفعل ذلك يلزم الابطال مع قوله بعيد ويحتمل التقية وبالجملة مذهب الشيخ المفيد هو ثالث المذاهب ودليله ما فهم من الجمع بين الاخبار ولكن قد عرفت ان لا دليل على عدم ارث المخطي من الدية بل مطلقا الا انه يمكن ان يقال ادلة اثبات الارث للمخطي ليست بظاهرة في اثباته من الدية ايضا لكل وارث بل ظاهرة في ارث الرجل من امه في الجملة اذ انما قتلها خطأ وان المتبادر من قوله ميراثها ويرثها الارث من الاموال التي كانت لها حال الحياة لا الدية التي تثبت بعد الموت وايضا تؤيده ان الدية كانه من القاتل وارثه عنها بعيد غير مفهوم وايضا ظاهر الاية الدالة على الدية ودية مسلمة الى اهله هو تسليم الدية الى غير القاتل من اهل الميت وان كان المسلم هو العاقلة وايضا يؤيده الاعتبار فان العقل يمنع عن ارث شخص مما يلزم من جنايته ويؤيده ايضا ما في صحيحة ابي عبيدة في امرأة حامل شربت دواء فالقت ولدها قلت له فهي لا ترث ولدها من ديته قال لا لانها قتلته فلا ترثه وهي شاملة للعمد والخطأ وكالصريح في نفي ارث القاتل خطأ من الدية مطلقا ويبعد تخصيصها بها فتأمل ورواية محمد بن قيس عن ابي جعفر قال ايما امرأة طلقت فمات عنها زوجها قبل ان تنقضي عدتها فانها ترثه ثم تعتد عدة المتوفى عنها زوجها وان توفيت في عدتها ورثها وان قتلت ورث من ديتها وان قتل ورثت من ديته ما لم يقتل احدهما صاحبه والمراد المطلقة الرجعية وهو ظاهر وظاهرها كون ما لم يقتل قيدا للتوريث من الدية وعدم الفرق بين الزوجين وغيرهما ويؤيده ايضا ما نقل في الشرح عن عمرو بن شعيب عن جده وعبد الله بن عمر ان النبي قال لا يتوارث اهل ملتين شتى ترث المرأة من مال زوجها ومن ديته ويرث الرجل من مالها ومن ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه عمدا فلا يرث من ماله ولا من ديته ومن قتل صاحبه خطأ ورث من ماله ولا يرث من ديته ثم قال وهذا نص في الباب وذكر الزوجين غير مخصص اجماعا وفي رواتها في اصولنا كلام لانها عامية ولا يضر ثم قال فيه وهذا القول اختياره اكثر الاصحاب كابن الجنيد والمرتضى والشيخ نقله عن المفيد رحمه الله وهو مذهب ابي الصلاح والقاضي وابن حمزة وابن زهرة والفاضل والكيدري وحسنه المحقق واختاره المص في المخ وقربه في المتن وجوده في القواعد والمحقق الثاني ايضا وبالجملة منع المخطي عن الارث مطلقا بعيد وارثه من غير الدية قريب لان العمومات الدالة على ارثه مع ظهور شمولها للدية معارضة بالعمومات الدالة على عدم ارث القاتل مطلقا والخصوصات التي اقتضت حمل العمومات عليها غير ظاهرة في الارث عن الدية وهي رواية محمد وعبد الله والاصل عدم الارث والجمع بين الروايات وان كانت ضعيفة في مثل هذه المسئلة جيد والتقية بعيدة كالطرح فانها طرح في الحقيقة فتأمل قوله ولو تجرد العمد الخ دليله ظاهر ويخصص الاخبار الدالة على المنع بالظلم وفي بعضها تصريح بالظلم حيث اوجب فيه القصاص وفي بعضها تصريح بانه اذا كان حقا يرث هل شبيه العمد ملحق به او بالخطأ فيه خلاف اختار في القواعد الاول لعل دليله عموم الاخبار الدالة على منع القاتل مطلقا خرج المخطي لدليله الذي تقدم

س سدى لها قال للميراث للامام ويطالب بالقود او الدية ولا عفو ولا يمنع ولد الولد بجناية ابيه ويرث الدية كل مناسب ومسابب وفي المتقرب بالام قولان ولا يرث الزوجان من القصاص
بل من الدية ... وامثالها وهو يقطع الميراث الرابع اللعان وهو يقطع الميراث بين المتلاعنين وبين الملاعن وكل من يتقرب به وبين الولد فان اعترف به الاب ورثه
هو ولا من يتقرب به وورثه الولد متن

الباقي فيه تامل اذ المتبادر من القاتل في الاخبار هو القاتل عمدا فلا يدخل شبيهه فيه وفي بعضها تصريح بكونه عمدا حيث اوجب فيه القصاص مع عدم سقوط ائمة وعلى تقدير تسليم شموله له نفي تخصيص عموم الكتاب والسنة والاجماع المتواترات بمثل هذه العمومات من الاخبار الاحاد تامل واضح اذ انما يجوز تخصيص اليقيني بالخبر الواحد الظني عند من جوزه اذا كان خاصا ونصا دلالته يقينية لا انه عام يقيني بعضها متن اليقيني ويؤيده اعتبار ان العامد الظالم يستحق ذلك لظلمه وقصده وربما يكون قاصدا للارث فيعمل بخلاف مقتضى غرضه بخلاف غيرهما مع عدم المخصص لدليل الثاني وكانه لذلك اختاره المصنف في البحر على ما نقله في الشرح فتامل
قوله ولو لم يكن سوى القاتل الخ وجه كون الارث للامام مع عدم وارث غير القاتل ظاهر مما تقدم فتذكر واما وجه عدم العفو له عن القاتل لو ورث بل تعيين عليه اما القصاص او الدية مع ثبوته لغيره فغير ظاهر كان لهم دليلا على ذلك من اجماع او خبر وما رايته والامر اليهم قوله ولا يمنع ولد الولد الخ اذ القتل يحجبه اياه وليس له وارث غيره وللقاتل ابن يرث جده المقتول ولا يمنع قتل ابيه حرمانه من الارث من ارثه لان القاتل الذي لا يرث بمنزلة العدم فلا ولد له الا ابن ابنه فيحوز المال كله مع عدم الشريك واذا كان معه شريك مثل ابن عمه او الزوج او الابوين فيارثهم بحسبه ولو كان من يمنعه ان كان بمنزلة ابيه القاتل مثل عمه لا يرث شيئا وبالجملة القاتل بمنزلة العدم فيرث غيره وقد كان في بعض الاخبار المنقلة تصريح بذلك مثل حسنة جميل في الفقيه عن احدهما في رجل قتل اباه قال لا يرثه فان كان للقاتل ولد ورث الجد المقتول قوله ويرث الدية الخ لعل دليل ارث كل وارث مناسب ومسابب الدية هو عموم ادلة الارث ودليله مع استثناء الاخوة من الام خصوص الاخبار مثل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال قضى امير المؤمنين ع في دية المقتول انه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم اذا لم يكن على المقتول دين الا الاخوة والاخوات من الام فانهم لا يرثون من ديته شيئا وصحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله قضى امير المؤمنين ع ان الدية يرثها الورثة الا الاخوة والاخوات من الام فانهم لا يرثون من الدية شيئا وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال الدية يرثها الورثة على فرائض المواريث الا الاخوة من الام فانهم لا يرثون من الدية شيئا وضعيفة ابي العباس عن ابي عبد الله ع قال سالته هل للاخوة من الام من الدية شيء قال لا وكذا ضعيفة عبيد بن زرارة عنه ع قال لا يرث الاخوة من الام من الدية شيئا هذا في غير من يتقرب بالام او بالاب فقط موضع وفاق على الظاهر وفيه خلاف نقل عن المبسوط وموضع من الخلاف وعن ابن ادريس في كتاب الجنايات عدم الفرق بين الدية وغيرها فيرثها كل من يرث ما عداها لقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وسائر عمومات ادلة الارث هذا على قول من يذهب الى عدم حجية خبر الواحد كابن ادريس او الى عدم جواز تخصيص الكتاب به كما هو راي البعض من الاصوليين حسن لان الظاهر ان هذه الاخبار مع كثرتها ما وصلت الى حد التواتر بل صارت مستفيضة واما على قول من يقول بهما كالشيخ والمص فلا فتوقف المص هنا بعيد وفتوى المبسوط وموضع من الخلاف ابعد فتامل الا ان يخصص بغير الاخوة والاخوات من الام ومن تحتها مثل الاخوال واولادهم ان قيل بعدم حرمانهم من حرمان الاخوة بالطريق الاولى ومنه علم قوة القول الثاني وهو توريث كل احد غير من يتقرب بالام وهو مذهب النهاية والقاضي والتقي وابن زهرة والكيدري ونجيب الدين وابن ادريس في كتاب الميراث لما تقدم من الروايات لكن كان اكثرها مخصوصا بالاخوة وفي الاوليين اخوات ايضا موجودة وذلك كانه لعل غيرهم ممن يتقرب بالام مثلهم ونفيهم حرمانهم بالطريق الاولى وكانه لذلك ما نقل الفرق بينهم وان كان مقتضى ظاهر الدليل كما هو حرمان الاخوة والاخوات فقط وتوريث غيرهم ممن يتقرب بالام ايضا عملا بعموم الادلة وخصوصها مع عدم المانع والمعارض ومفهوم الموافقة غير ظاهر وليس بحجة الا مع العلم بالعلة ووجودها في الفرع وهو غير ظاهر وان كان يغلب على الظن ذلك مؤيدا بعدم وجود القائل بالفرق على الظاهر فتامل والاحوط ونقل من موضع من الخلاف منع المتقرب بالاب فقط ايضا ووجهه غير ظاهر واعلم ان وجود هذه الروايات في حرمان الاخوة والاخوات من غير معارض مع قلة وجود مثل هذا في مثل هذه المسئلة الخلافية مؤيد لحرمانها فتامل في ان الدية بمنزلة مال الميت بالنسبة الى الديون والوصايا على ما ذكره الاصحاب ويدل عليه في الجملة صحيحة يحيى الازرق قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل قتل وترك دينا وليس له مال فياخذ اولياؤه الدية اعليهم ان يقضوا دينه قال نعم قلت وان لم يترك شيئا قال نعم انما اخذوا ديته فعليهم ان يقضوا دينه كان الوصية مثل الدين ولان صرفها في الدين لانها بحكم ماله فتامل وهذه تدل على عدم وجوب قضاء الدين عليهم ولا على قضائه من مال الميت واشارة الى ان تصرفهم في المال جائز وماض قبل اداء الدين باستيعابه لا فتامل قوله ولا يرث الخ لعل دليل عدم توريث الزوجين القصاص الاصل والاجماع يفهم من الشرح الاتفاق عليه بل على ارثهما من الدية بعد رضا الورثة المستحقين للقصاص بها وظاهر مما تقدم فتامل قوله وهو يقطع الميراث رابع موانع الارث اللعان وقد مر انه يقطع الزوجية ويفسخ العقد ويحرم الزوجة على الزوج مؤبدا وينتفي عنه الولد فلا توارث بين المتلاعنين ولا بين الملاعن ومن يتقرب به وبين الولد الذي نفاه ولا بين اقاربهما وهو ظاهر بل لا ينبغي عد اللعان من الموانع اذ المقصود منه هو الذي يمنع الوارث مع كونه وارثا شرعيا اذ لا يعد الطلاق مانعا وهو ظاهر وكانه عد باعتبار انه حكم بحسب ظاهر الشرع انه ولده فيكون وارثا وبنفاه عنه باللعان فتامل او باعتبار انه لو اقر به بعده واكذب نفسه في نفيه يرثه ولا يرث الاب للعانه وكذا الاب ومن يتقرب بالاب لدليله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وغيره من ادلة قبول الاقرار وعدم قبول الاقرار اذا كان نافعا للمقر هكذا قالوا وفيه تامل اذ هذا يصح ما بالنسبة الى وجوب النفقة لا بالنسبة الى الارث فان اخذ الارث لا يضره انما يضر ورثته وهو ظاهر والعمدة في الحكم هو الاجماع ان كان والنص وهو روايات كثيرة مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال في الملاعن ان اكذب نفسه قبل اللعان ردت اليه امراته وضرب الحد فان ابى الا ان يمضي لم يحل له ابدا وان قذف رجل امراته كان عليه الحد وان مات ولده ورثه اخواله فان ادعاه ابوه لحق به وان مات ورثه الابن ولم يرثه الاب وما شيخنا في صحيحة ايضا عنه ويرث الابن الاب ولا يرث الاب الابن وغيرها واما ان لم يكذب نفسه فيبقى على حاله فيتم الاحكام على حالها فهو ومن يحيل منه بالنسبة الى الام ومن يتقرب بها مثل ما لم يوجد اللعان ووجهه ظاهر وهو انه بالنسبة اليها يحكم بانه ولدها فهو ممن يدل عليه ايضا النصوص مثل صحيحة منصور عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يقول اذا مات ابن الملاعنة وله اخوة قسمت ماله على سهام الله تعالى الظاهر ان المراد الاخوة من الام او الاب والام وصرح به في الفقيه حيث قال بعد هذه الرواية يعني الاخوة للام او للاب والام فاما الاخوة للاب فقط فلا يرثونه والاخوة للاب والام انما يرثونه من جهة الام لا من جهة الاب وهم ولا اخوة

وهل يرث المتقرب بابيه قيل نعم وفيه نظر ويبقى الارث ثابتا بين الولد وامه ومن يتقرب بها ولو نفي باللعان توامين توارثا بالاخوة من الام ولو خلف ولد الملاعنة اخوين احدهما للابوين والاخر للام فهما سواء ولو لم يخلف سوى امه فلها الثلث تسمية والباقي رد ولو كان معها ابن فلها السدس ولو لم يخلف وارثا من قبل الام لم يرثه الاب ولا من يتقرب به بل ميراثه للامام واما ولد الزنا فلا يرثه ابواه ولا من يتقرب بهما وكذا هو لا يرثهم وانما يرثه الزوجان والاولاد وان نزلوا فان فقدوا فالامام عليه السلم

متن

كتاب الميراث

للام في الميراث سوا ونعم ما قال ورواية موسى بن بكر عن زرارة عن ابي جعفر ان ميراث ولد الملاعنة لامه فان كانت امه ليست بحية فلاقرب الناس الى امه اخواله والظاهر انه لا يضر موسى وان للاخوال ان لم يكن اقرب منهم مثل الاخوة كما تقدم ومثلها رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله وما رواه ابو بصير في الصحيح في الفقيه عن ابي عبد الله قال ابن الملاعنة ينسب الى امه ويكون امره وشانه كله اليها وصحيحة الحلبي في الفقيه عن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله عن الملاعنة التي يرميها زوجها وينتفي من ولدها ويلاعنها ويفارقها ثم يقول بعد ذلك الولد ولدي ويكذب نفسه فقال اما المراة فلا ترجع اليه ابدا واما الولد فاني ارده اليه اذا ادعاه ولا ادع ولده وليس له ميراث ويرث الابن الاب ولا يرث الاب الابن يكون ميراثه لاخواله وان لم يدعه احد فولد الزنا جلد الحد هكذا في الفقيه وزاد في التهذيب الاستبصار بعد قوله لاخواله فان لم يدعه ابوه فان اخواله يرثونه ولا يرثهم وهو مخالف لما سبق من الاخبار والقواعد فانها تقتضي كونه بالنسبة الى الام ومن يتقرب بها مثل الاب لا من امه ومثله موجود في ضعيفتي ابي بصير ومضمرة الفضيل الضعيفة قال في التهذيب والعمل على ثبوت الموارثة بينهم احوط واولى على ما يقتضيه شرع الاسلام وهو ظاهر معلوم القائل بذلك الا انه في الاستبصار قال لا منافاة بينها لان ثبوت الموارثة بينهم انما يكون اذا اقر الولد بعد انقضاء الملاعنة لان عند ذلك يبعد التهمة عن المراة ويقوى صحة نسبه فيرث اخواله ويرثونه والاخبار الاخيرة متناولة لمن لم يقر بالولد بعد الملاعنة فان عند ذلك التهمة باقية فلا يثبت الموارثة لا يرثهم لانه لا يصح نسبه وقد فصل ذلك ابو عبد الله في رواية ابي بصير ومحمد بن مسلم وابي الصباح الكناني وزيد الشحام وانه انما يثبت الموارثة اذا اكذب نفسه وقد نقل هذه الاخبار اولا ولكنها ضعيفة الاسناد وانت تعلم ان القاعدة تقتضي التوارث مطلقا فلو لم يكن ما في حسنة الحلبي على ما في التهذيب والاستبصار لامكن ردها وغيرها ومع ذلك غير بعيد ردها ايضا لعدم الصحة وحملها على الاشتباه ولهذا ما نقل في الفقيه ويمكن حملها على الاستحباب او التقية لو كانت كما حمل عليها الشيخ صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر قال ابن الملاعنة يرثه امه الثلث والباقي للامام المسلمين لان جنايته على الامام وصحيحة زرارة على الظاهر عن ابي جعفر قال قضى امير المؤمنين في ابن الملاعنة ترث امه الثلث والباقي للامام لان جنايته على الامام وهذا الحمل بعيد ولا ضرورة اذ يمكن القول بمضمونهما لصحتهما وعدم المعارض بخصوصها والعمومات الدالة على ان الام ترث جميع مال ولدها مع عدم وارث غيرها يمكن تخصيصها بغيرام ولد الملاعنة والخاصة ليست بصحيحة ولا صريحة في توريث الام جميع مال ولدها من زوجها الملاعن مع وجود القائل بمضمونها وهو الصدوق في الفقيه لكن خصصهما بحين ظهور الامام حيث قال بعد رواية موسى بن بكر عن زرارة المتقدمة قال مصنف هذا الكتاب متى كان الامام غائبا كان ميراث ابن الملاعنة لامه ومتى كان ظاهرا لامه الثلث والباقي للامام وتصديق ذلك ما رواه الحسن بن محبوب في رواية ابي عبيدة وزرارة المتقدمتين وذلك غير بعيد ويؤيده استثناء نسبة جنايته على الامام انما يكون مع حضوره وان احتمل كونه كناية عن بيت المال فتامل قوله وهل يرث الخ يعني اذا اكذب الملاعن نفسه واقر بالولد هل يرث الولد من يتقرب بابيه مثل اخوته من ابيه وجده ام لا بل انما يرث اباه فقط فيه نظر عند المص وهو ظاهر في توقفه ونقل عن اكثر الاصحاب عدم الارث لانه قد ثبت باللعان عدمه وعدم النسب ايضا وعوده عن ابيه بسبب اقراره والاخبار لا تدل على تعديته ولهذا افترق في الاخبار الحاكمة بابيه برده اليه بالارث منه عدم عدم ارثه عنه ونقل عن التقي ابي الصلاح ارثه عمن يتقرب به ايضا محتجا بان الاقرار كالبينة فكما اذا ثبت النسب بالبينة يتعدى فكذا بالاقرار وفيه منع ظاهر على ما ثبت النسب هنا بالاقرار ايضا بل ثبت مجرد ارثه عنه بالنص والاجماع ولهذا ما يرثه الاب وثبوت ساير احكام النسب ايضا غير ظاهر نعم وجوب نفقته عليه غير بعيد فتوقف المص هنا لتعارض دليلي الطرفين المذكورين كما يفهم من الشرح ايضا غير جيد ونقل فيه عن بعض كتب المص انه قال فيه الاقرب انهم ان صدقوا الاب على اللعان لم يرثهم ولا يرثونه وان اكذبوه ورثهم وورثوه كانه مبني على ما تقرر من ان اقرار العقلاء على انفسهم جايز مثل ما قيل في الاب قد عرفت ما فيه نعم ان اقر هو ايضا بالاخوة لهم مثلا لا يبعد ثبوت التوارث بل النسب لما تقرر عندهم من حصوله باقرار الطرفين العاقلين البالغين الرشيدين ولكن علمهم في هذه الصورة لا يخلو عن اشكال فتامل وقد مضى في شرح الكتاب قوله ولو نفي باللعان توامين الخ يعني اذا نفي شخص ولدين توامين عن نفسه ولاعن انتفيا عنه معا ولكن كلاهما منسوبان الى امهما وهما ولداها واخوان من الام فقط فيتوارثان بالاخوة وياخذ كل واحد ميراث الاخر من جهة اخوة الام ويرثان الام وبالعكس وهو ظاهر مما سبق وكذا قوله ولو خلف ولد الملاعنة اي اذا مات ولد الملاعنة من الملاعن الذي نفى عنه وثبت نسبه بالنسبة اليها وخلف اخوين مثلا احدهما للاب والام والاخر للام فقط سواء كان احد التوامين ام لا يتساويان في الارث لان كلاهما اخوة الام فقط ونسبة الابوة منقطعة بالفرض ولا اعتبار لها ولهذا ما يرثه الاخ للاب فقط وان انفردا واجتمع مع اخوة الام فقط مثل ما يرثه الاب قوله ولو لم يخلف سوى امه الخ اي لو مات ولد الملاعنة ولم يخلف ممن يرثه الا امه ترث جميع ما تركه الثلث بالتسمية والباقي بالرد لما تقرر من القواعد المتقدمة وفيه اشارة الى ان ليس الباقي للامام كما هو مقتضى بعض الروايات المتقدمة ومذهب الفقيه من ان الباقي مع ظهوره له ومع غيبته لها وقد مر مفصلا ومرجحا قوله ولو كان معها ابن الخ اذا خلف ولد الملاعنة معها ابنه فللام السدس والباقي للولد ولو لم يخلف وارثا من الام ومن يتقرب بها وولده وزوجته فهو كمن لم يخلف وارثا اصلا وان كان الملاعن او من يتقرب به موجودا فانه بالنسبة اليه اجنبي وليس بوارث وبالجملة هذا الولد ما له اب ولا من يتقرب به فوارثه منحصر في الام ومن يتقرب بها وولده وزوجته فهو بالنسبة اليهما كسائر اولادها فمع وجودها او وجود من يتقرب بها يرثانه وبالعكس فلو مات ولم يخلف احدا منهم فهو كمن لا وارث له فميراثه ميراث من لا وارث له وقد تقرر انه للامام قوله واما ولد الزنا الخ قد تقرر بالشرع الشريف ان الزنا لا يثبت به النسب لقوله بالطريق العامة والخاصة الولد للفراش وللعاهر الحجر فلا اب له ولا ام ان كان الزنا بالنسبة اليهما فلا يرث احدهما ولا يرثهما ولا من يتقرب بهما وبالجملة لا نسب له مع احدهم فلا يحصل له نسب شرعي بالنسبة الى من يحصل منه ويحصل له سبب الارث بالزوجية والولاء وهو ظاهر فما له وارث ولا موروث سوى الاولاد وان نزلوا دون الاباء والاخوة والاخوات والاعمام والاخوال وهو ظاهر وان كان الزنا بالنسبة الى احدهما فقط لم يحصل النسب للزاني ويحصل للاخر فهو كولد الملاعنة وهو ظاهر فلو كان ولد الزنا زوجا وخلف زوجة فقط او مع الاولاد فميراثه مثل ما تقدم وكذا لو كانت زوجة وخلفت زوجا او مع الاولاد ولو لم يخلف الزوج او الزوجة ولا الاولاد فهو مثل من لا وارث له وان كان الزانيان او من يتقرب بهما موجودين ومع ميراثه للامام كغيره ممن لا يخلف وارثا وهو ظاهر وتؤيده رواية عبد الله بن سنان كانها صحيحة عن ابي عبد الله قال سالته فقلت له جعلت فداك كم دية ولد الزنا قال يعطى الذي انفق عليه ما انفق عليه قلت فانه مات وله مال من يرثه قال الامام لعل انفق عليه او من بيت المال ويمكن المراد يكون ميراثه له ذلك فتامل وفي بعض الروايات ما يدل على توريثه

ومن تبرأ عند السلطان من جريرة ولده وميراثه لم يصح على رأي الخامس الاشتباه في التقدم والتأخر الا في الغرقى والهدم فلو ثبت ماتا جماعة يتوارثون واشتبه المتقدم او علم الاقتران فلا توارث بينهم بل يورث كلا منهم ورثته فلو ادعى زوج الميتة موتها قبل ولدها وادعى اخوها التأخر ولا بينة فميراثها بين الزوج والاخ وميراث الولد للاب اما في الهدم والغرقى فانهم يتوارثون ان كان لهم او لاحدهم مال وكانوا يتوارثون واشتبه المتقدم فلو انتفى المال او التوارث فان كان من احدهما او علم الاقتران او تقدم احدهما فلا توارث

لقرابة امه مثل صحيحة يونس قال ميراث ولد الزنا لقرابته من قبل امه على نحو ميراث ابن الملاعنة ردها في الاستبصار بشذوذها وقطعها وحملها على انه مذهب يونس ويمكن حملها على ما كان الزنا بالنسبة الى الرجل فقط دون المراة مع صدقها وتؤيده تشبيهه بولد الملاعنة واما غيرها ففيه تأويل ان امكن فتامل **قوله** ومن تبرأ عند الخ قد مر في بحث الوصية ان الانسان اذا اوصى باخراج بعض ولده من الارث وهذه غير تلك لان حكمها في حال الحيوة وتلك يظهر حكمه بعد موته فانه وصيته وهو ان يجيء شخص عند الامام ويحتمل الحاكم مطلقا ويقول انا بريء من ولدي من ضمان جريرته ومن ارثه وهل هذا العقد صحيح يترتب عليه اثره من انقطاع النسب وحكمه حتى انه اذا مات لا يرثه وبالعكس ايضا ام لا المشهور لا عملا بعموم ادلة الارث والنسب وان الامر الذي ثبت بكتاب الله وسنة رسوله واجماع الامة لا يمكن قطعه بمجرد اشتهاء النفس وهذا ورد في كثير من الاخبار في الشرط الذي يخالف الكتاب شرط الله قبل شرطك وهو ظاهر ولكن ورد بصحته بعض الروايات وعمل به الشيخ في بعض كتبه وهو رواية صفوان عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سألته عن المخلوع تبرأ منه ابوه عند السلطان ومن ميراثه وجريرته لمن ميراثه فقال قال علي ع هو لاقرب الناس اليه نقل عن الصحاح الخليع هو الذي خلعه اهله فان جنى لم يطلبوا بجنايته ورواية يزيد بن خليل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل تبرأ عند السلطان من جريرة ابنه وميراثه ثم مات الابن وترك مالا من يرثه قال ميراثه لاقرب الناس الى ابيه والخروج عن تلك الادلة بهما مع ضعفهما وعدم صراحتهما مشكل ولهذا قال المص لم يصح وهو رأي الاكثر قال في الشرح فيهما نظر من وجهين الاول ارسال الاولى وقطعها وجهالة راوي الثانية الثاني انهما ليسا صريحين في المنع فان الولد يصدق عليه انه اقرب الناس اليه بجواز فقد الاب الا ان التاويلين بعيدان وعمل بمضمونهما الشيخ في النهاية والقاضي والكيدري وردها ابن ادريس والمحقق والامام المص لمخالفتهما ظاهر الكتاب مع ضعفهما وقال الشيخ في الحاير ان فيهما نظر كانه يريد بمجهول راوي الثانية المجهول بحال يزيد بن خليل وايضا ابو بصير في الاولى مشترك وفي كليهما ابن مسكان المشترك ثم ان الظاهر انه على تقدير القول بمضمونهما يحتمل التعدي الى غير الاب المتبري والى الابن فيجيء العكس وغيرهما من الاقارب ويحتمل الاقتصار على موضع النص وايضا يحتمل ان يكون الحكم مخصوصا بما يكون عند السلطان فلا يكون لو وقع مثله بغير حضوره كذلك والظاهر يكون الحكم بعدم ارث المتبري فقط واذا لم يعتقد الاخر كذلك يكون هو يرث المتبري ويحتمل وقوعه عند غيره كذلك ثبوته بالنسبة الى الطرفين وينبغي الاقتصار على موضع النص على تقدير كونه معمولا ولا يتعدى عنه الا مع دليل شرعي بالمساواة عقلا او نقلا وهو ظاهر وهو مفقود ظاهرا **قوله** الخامس الاشتباه الخ الخامس من موانع الارث اشتباه تقدم موت المورث وتأخره على موت من يرثه لان معنى ارث شخص عن اخر انتقال ماله عنه بموته فقط اليه ولا يتم هذا الا ببقاء الثاني بعد الاول بزمان ما وهو ظاهر فاذا حصل الاشتباه انتفى العلم بالشرط فلا يمكن الحكم بالارث الذي هو المشروط لامتناع العلم بالشرط ولان مع الاشتباه احتمال ثلثة الاقتران وتقدم هذا على هذا والعكس والارث انما يثبت في احتمال واحد فهو مرجوح وعلم منه ان العلم بالمعية ايضا مانع كالاشتباه واليه اشار بقوله او علم الاقتران فلو اشار اليه ايضا لكان اولى بان يقول الخامس عدم التقدم فتامل وبالجملة عدم العلم بالتقدم بدليل شرعي هو المانع من ارث بعض المشتبهين عن بعض مع ثبوته لولا الاشتباه ومقتضى كلامهم هو جعل ارث كل واحد لمن بقي له من الوارث الغير المشتبه كما اذا علم الاقتران فجعلوا ذلك الوارث المشتبه معدوما ويقسمون ما تركه على غيره كسائر الموانع مثل الكفر والقتل وغيرهما ووجهه انه اذا لم يكن وارثا فهو معدوم بالنسبة الى الميراث فالميراث لغيره سواء كان هو مقدما على الباقي او كان في مرتبته ويحتمل هنا القرعة ويضعفها عدم ذكرهم اياها وان القرعة انما تكون فيما اذا ثبت الحق واشتبه وهنا ليس كذلك لاحتمال المقارنة فلا ارث لاحد عن الاخر الا ان هذا الاحتمال بعيد جدا لا يكون وعدم ذكرهم ليس بحجة فتامل ثم اعلم ان المص فرع على عدم توريث المشتبه ابطال دعوى زوج الميتة قبلية موتها على موت ولدها منه ليكون جميع ما تركته له ودعوى اخيها تأخر موتها عن موت ولدها منه ليكون النصف له مع عدم البينة لتعينه من صور الاشتباه فلا ارث لكل واحد من جهة دعواه بل يجعل المراة ميتة مشتبهة بالنسبة الى موت الولد وعدمه فلا توارث بينهما فيجعل الولد كالمعدوم فيكون التركة بين زوجها واخيها ياخذ هو نصيب الزوجية وهو النصف والباقي للاخ وهو ظاهر مع عدم الولد ولان النصف للزوج باقرار منازعه ولانها اما موتها قبل فيكون له الكل او بعد فيكون له النصف اما بعد فيكون له الكل وايضا ينبغي ان يكون ذلك بعد التحالف الا ان يرضيا بعدم التحليف ثم اعلم ايضا انهم رحمهم الله استثنوا عن ذلك الغرقى والمهدوم عليهم وقالوا بتوريث كل واحد من الغرقى صاحبه وكذا المهدوم بشروط ياتي لدعوى الاجماع والنص مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله ع عن القوم يغرقون في السفينة او يقع عليهم البيت فيموتون ولا يعلم ايهم مات قبل صاحبه قال يورث بعضهم من بعض كذلك هو في كتاب علي ع ومثله عنه بطريق اخر الا انه قال كذلك وجدناه في كتاب علي ع وما في صحيحتين اخريين له وسيجيئان ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن القوم يغرقون او يقع عليهم البيت قال يورث بعضهم من بعض وفيه القسم بن محمد عن ابان بن عثمن ومرسلة حمران بن اعين عمن ذكره عن امير المؤمنين ع في قوم غرقوا جميعا اهل البيت قال يورث هؤلاء من هؤلاء وهؤلاء من هؤلاء ولا يرث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء شيئا ولا يورث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء شيئا ما رايت في الغرقى غيرها وفي الثلثة الاول عبد الرحمن بن الحجاج وفيه شيء وان قيل انه رجع عن الكيسانية الى الحق وهو ثقة لانه نقل في مشيخة الفقيه انه اذا ذكر عند ابي الحسن ع قال انه لثقيل على الفؤاد وغير معلوم كونه قبل الرجوع عن الكيسانية وانه نقل الرواية بعدها وان امكن ان يقال لو كان كذلك لعلم بطلانها لو فرضها ومنع عن روايتها واشتهر ذلك ان الاصل عدم الرواية حتى رجع ولكن الاصل عدم الرجوع حتى نقل فلابد للعمل من العلم المعتبر في العمل فتامل فيه واما الهدم ففيه روايات كثيرة مثل ما تقدم ومثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في الرجل سقط عليه وعلى امراته بيت قال تورث المراة من الرجل ويورث الرجل من المراة معنا تورث بعضهم عن بعض من صلب اموالهم لا يرثون مما يورث بعضهم من بعض شيئا يحتمل ان يكون كلامه ع وبعض الرواة وصاحب الكتاب مثل الشيخ وفي الطريق علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس وفيه تامل ومثلها عن عبيد بن زرارة وفيه القسم بن سليمان ومثلها ايضا صحيحة ابان عن فضل بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع في الفقيه الا انه قال ثم يورث الرجل بدل ويورث الرجل وصحيحة عاصم بن حميد عن محمد بن قيس وهي حسنة في الفقيه عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في رجل وامراة انهدم عليهما بيت فماتا ولا يدري ايهما مات قبل فقال يرث كل واحد منهما زوجه كما فرض الله لورثتهما وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله ع عن بيت وقع على قوم مجتمعين فلا يدري ايهم مات قبل قال يورث بعضهم من بعض قلت فان ابا حنيفة ادخل فيها شيئا قال وما ادخل قلت رجلين اخوين احدهما مولاي والاخر مولى لرجل لاحدهما مائة الف درهم والاخر ليس له شيء ركبا في السفينة فغرقا فلم يدر ايهما مات اولا فان المال لورثة الذي ليس له شيء ولم يكن لورثة الذي له المال شيء

فقال

ومع الشرائط يرث بعضهم من بعض من تركته لا مما ورثه من الآخر ويقدم الاضعف في التوريث تعبدا لا وجوبا متن

قال فقال ابو عبد الله لقد سمعتها وهي كذلك قلت لو ان مملوكين اعتقت انا احدهما واعتقت انت الآخر وكان لاحدهما مائتا الف وللآخر ليس له شيء فقال مثله وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ايضا عن ابي عبد الله قال قلت له رجل وامرأة سقط عليهما البيت فماتا قال يورث الرجل من المرأة والمرأة من الرجل قال قلت فان ابا حنيفة قد ادخل عليهم في هذا شيئا قال واي شيء ادخل عليهم قلت رجلين اعجميين ليس لهما وارث الا مواليهما احدهما له مائة الف درهم معروفة والآخر ليس له شيء ركبا سفينة فغرقا واخرجت المائة الف كيف يصنع بها قال يدفع الى موالي الذي ليس له شيء ولم يكن للآخر شيء فقال ما انكر ما ادخل فيها صدق هو هكذا ثم قال يدفع المال الى موالي الذي ليس له شيء ولم يكن للآخر مال يرثه موالي الآخر فلا شيء لورثته كتب على قوله قال بخطه اشارة الى زيادته وتكراره بل الى انه غلط وينبغي كتابته على قوله ثم فتامل والظاهر ان المراد بالرجلين كونهما وارثين مثل الاخوين ويؤيده ما في الكافي اخوين اعجميين في نفي وارث غير الاخوين الا انهما اعجميين وهو ظاهر وفي الطريق ايضا علي ابن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس وامره هين وهذه مؤيدة لاستثناء الغرق اما الشرائط فهي ثلثة كما اشار اليه المصنف الاول ثبوت المال لجميع المهلكين او لواحد منهم فلو انتفى المال عن الكل فلا معنى للتوريث ويكفي من جانب واحد فيورث الآخر ولا ينعكس فيأخذه وارث من لا مال له والثاني كونهم ممن يرث بعضهم بعضا وبالعكس اما مقدما على جميع من سواهم او يكون شريكا فلو لم يكن استحقاق ارث اصلا سواء كان لعدم النسب والسبب او لوجود المانع مثل الكفر والرق فلا يجري فيه الحكم المذكور فوجه هذا الشرط ايضا ظاهر اذ لا معنى للبحث مع عدم الارث ولو كان استحقاق الارث من احد الجانبين فقط مثل ان غرق اخوان لواحد منهما ولد وليس للآخر اقرب من الاخ لا فائدة هنا ايضا في البحث عن التقدم والتأخر لتوريث كل منهما صاحبه لكن قد يفيد البحث في وجه التشاجر بين الباقين مثل ان فرض لمن ليس له اقرب من اخيه وارثا بعد من اخيه الغريق معه مثل ابن الاخ او يكون الغريق الاخ من الابوين للآخر وله اخ آخر من الاب فيدعي موت اخيه بعد اخيه الصاحب لولد حتى يرث فالحكم مثل ما سبق في غير الغرق والهدم من صور الاشتباه فتامل وغيره انه قد يقال ان الغرق ليس فيه هذا الحكم بل التوريث ان لم يكن الا من جانب واحد كما اذا كان لاحدهما مال ولم يكن للآخر شيء اصلا ومجرد صلاحية الارث غير معلوم النفع وكذا اذا كان احد الاخوين الغريقين كافرا او رقا فيحتمل ايضا كما لا يسابقه التوريث من جانب واحد فينتقل المال من الكافر الى المسلم ثم منه الى وارثه الابعد من الاخ الكافر كما في صورة المال من جانب واحد بعينه فلا يكون حكمه حكم غير الغرق والهدم الا ان يقال هذا الحكم مخالف للاصل والقاعدة وانما الاستثناء للدليل وقد وجد في صورة المال من جانب واحد لا غير فتامل والثالث اشتباه التقدم والتأخر او علم الاقتران والتقدم فلا بحث فيما كان يحتاج الى هذا اللزوم من الاستثناء كما لا يحتاج الى الرابع وهو الموت بسبب الغرق والهدم ونحوهما ان قيل بالالحاق كما شرح في القواعد لانه المفروض لعله ذكر للالحاق ثم اعلم ايضا انه جماعة كما نقل في المتن انتصروا على الاستثناء الغرق والهدم من صور الاشتباه للنقل والاجماع اقتصارا على موردهما وعدم ثبوت العلة ليقاس وبعضهم الحقوا بهما كل سبب مثل الحرق والتردي في بئر بل القتل بسبب مطلقا قياسا عليهما باستخراج العلة وهو القتل بسبب بين الموت حتف الانف مع الاشتباه لعدم معقولية الفرق بينهما وبين سائر الاشتباه وهو مختار القواعد واختار في الاول كما في المتن مع الحكم بخلو الثاني عن قوة قال فيه انه لنا ان الاصل عدم توريث احد من صاحبه لعدم العلم ببقائه بعده خرج عنه الغرقى والمهدوم عليهم للنصوص الدالة عليه فيبقى الباقي على اصل المنع احتج بان العلة الاشتباه وهو موجود في القتل والحرق والجواب المنع من التعليل بمطلق الاشتباه فجاز ان يكون العلة الاشتباه المستند الى احدهما على ان قول ابن حمزة لا يخلو عن قوة وانت تعلم ان هذا الاحتجاج يدل على كون الامر كذلك في مطلق الاشتباه ولو كان الموت حتف انفه والظاهر انه لا قائل به بل نقل الاجماع في شرح الشرائع على عدم القائل به وتؤيده رواية القداح عن جعفر عن ابيه قال ماتت ام كلثوم بنت علي وابنها زيد بن عمر بن الخطاب في ساعة واحدة لا يدري ايهما هلك قبل فلم يورث احدهما من الآخر وصلى عليهما جميعا ولكنها ضعيفة مع مخالفتها لبعض الاصول وان عدم عموم الحكم بالاجماع مؤيد لعدم القياس في الاسباب ايضا لانه لو كان القياس حقا لقيل لا فرق بين القتل والموت وانما العلة هي الاشتباه وان جواب لجاري اكثر العلل المنصوصة مع قوله بحجية القياس فيها فينبغي الاحتجاج على الوجه الذي اشرنا من كون العلة هي القتل بسبب مع الاشتباه والجواب بان لا يفهم العلة هنا لعدم ظهور ما هو علة في نفس الامر الا ان يريد الامارة فقد يمنع كليتها والقياس حج اذ اهل القياس يشترطون كونها علة باعثة لا مجرد امارة وعلى تقدير كونها ظاهرة عندنا فليس الا الغرق والهدم مع الاشتباه اذ لا ضر شيء والذي فهم مورد ذلك هو ظاهر وبالجملة المعقول هو الاقتصار على موضع النص والاجماع

قوله ومع الشرائط الخ اي اذا حصل الشرائط يرث كل واحد منهما جميع ما ترك صاحبه لا ما استورثه منه بعد موته لفرض حياته للاصل ولعدم الدليل وليس النص والاجماع حجة كان بل الظاهر انه في ذلك ولانه يلزم اعلام انقطاع القسمة او الترجيح بلا مرجح ولما تقدم في الاخبار مثل ما في صحيحتي عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمتين من كون المال لورثة من ليس له مال وعدم شيء لورثة الآخر وما في آخر صحيحة محمد بن مسلم على تقدير كونه من الرواية وما في مرسلة حمران ولا يورث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء شيئا ولان ذلك مستلزم لفرض واحد حيا وميتا في وقت واحد فانه اذا فرض واحد منهما ميتا واستورث منه صاحبه ثم قطع النظر عن حيا وفرض ميتا واستورث منه الاول فاذا لم يورث الا من اصل المال فلا محذور فيه اذ فرض اولا حيا ثم قطع النظر عن ذلك وفرض ميتا بامر الشارع ولا محذور فيه اصلا واما اذا استورث مما ورثه ايضا فلا بد من فرضه ميتا الآن عنه واعتبار حيوته ايضا ليكون له ما ورثه منه حتى يستورثه غيره وكون الوارث ايضا ميتا ليكون ماله لغيره هكذا قرره في المختلف والايضاح وشرح الشرائع لك ان تقول لولا النص والاصل وعدم الدليل لامكن ان يقال لا بعد بعد وجود النص لو كان بان يفرض ميتا ثم حيا ولا يلزم كونه حيا وميتا وانما هو مجرد الاعتبار انه حصله اعطاه وارث احدهما ارثه من الآخر وعند توريث وارث الآخر حصته من مال الآخر فلا يلزم عدم الانقطاع ولا الترجيح من غير مرجح اذ تعيين الاول للنص فيحصل الزيادة تحت الثاني ولهذا نقل القول به عن الشيخ المفيد ومن تابعه لو كان الامر كذلك كيف يذهب اليه مثل الشيخ المفيد الجليل ودليله على ذلك ما تقدم في الروايات من قوله ثم يورث الرجل ونحوه انه لا شك انه يقتضي وجوب تقديم المرأة الضعيفة وليس له فائدة الا مع القول بتوريث المتأخر مما ورثه الاول هذا هو القول بتقديم الاضعف نصا وهو قوله رحمه الله ايضا ولكن فيه تامل لما مر من دليل عدم الارث مما ورث مع علم ثم الاتفاق رواية واحدة في الفقيه مع احتمال كون ثم لمجرد الاشارة الى التفاوت بينهما في المرتبة وامثالها كثيرة في القرآن وغيره وكونه للاستحباب وكانه اشار اليه بقوله تعبدا لا وجوبا وكان المتن لا لفائدة التوريث مما ورث او استحبابا بلا دليل تعبدا وكون الفائدة شيئا آخر ان خفاء الفائدة علينا وظهور كون شيء فائدة ظاهرا لا يستلزم القول بذلك فان اكثر

فلو غرق زوج وزوجة فرض الموت للزوج اولا فللزوجة نصيبها والباقي لورثته ثم يفرض موت الزوجة فللزوج نصيبه الثاني وما ورثته لورثتها وكذا غيرهما ولو كان كل منهما اولى من ورثة الاخر ورث كل منهما جميع ما تركه الاخر وانتقلت الى ورثته فيأخذ اخوة الابن من امه جميع ما تركه الاب ويأخذ اخوة الاب جميع ما تركه الابن ولو تساويا بلا تقديم كالاخوين وينتقل مال

الحكم والمصالح الشرعية مخفية عنا خصوصا مع هذه الادلة ولهذا ترك ثم في اكثر الاخبار كما رايت على انه قد يطالب بحكمة تقديم الاضعف فالجواب الجواب وانه لا يتم الا بما يوجد ضعيف فمع تساويهما في الارث لا دليل له اصلا وكذا اذا لم يكن لاحدهما مال اصلا او يكون شخص واحد بينهما مثل الامام فتامل ثم بعد تسليم ذلك كله لا يدل على وجوب تقديم الاضعف على غيره مطلقا وفي جميع المراتب والوارث بل في الزوجة والزوج فقط فقد لا يكون السبب اضعف بل مجرد الزوجية وبالجملة القول بوجوب تقديم الضعيف استلزامه لتوريث ما ورث بعيد وليس له دليل صالح فافهم واعلم ان هذا مع عدم قرينة دالة على التقدم وهو ظاهر ويدل عليه رواية يونس عن ابيه عن علي ع في رجل وامراة ماتا جميعا في الطاعون ماتا على فراش واحد ويد الرجل ورجله على المراة تجعل الميراث للرجل وقال انه مات بعدها ولكن سندها ضعيف والقرينة ايضا ضعيفة وانه اذا اشتبه الكافر والمسلم والحر والمملوك الوارث وغيره يستخرج بالقرعة لانه امر مشكل وهي له ويدل عليه الروايات مثل صحيحة حريز عن احدهما ع قال قضى امير المؤمنين ع باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم فبقي منهم صبيان احدهما مملوك والاخر حر فاسهم بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له واعتق الاخر ورواية محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت امرأة وحرة وقع عليهما بيت وقد ولدتا وماتا كيف يورثان قال فقال يسهم عليهما ثلث مرات وكل فايهما اصابه السهم ورث من الاخر ولا يضر جهل السند والظاهر ان ثلث مرات على طريق الاستحباب لما تقرر ان القرعة مرة واحدة كما يدل عليه بعض الاخبار فيها عن فيه ايضا مثل الاولى ورواية الحسين بن المختار قال قال ابو عبد الله ع لابي حنيفة يا ابا حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان احدهما حر والاخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من المملوك فقال ابو حنيفة يعتق نصف هذا او يقسم المال بينهما فقال ابو عبد الله ع ليس هكذا ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو حر ويعتق هذا ويجعل مولى له ولعل التقية الحسين لا يضر مع قول بتوثيقه وضعف قول ابي حنيفة ظاهر ولكن الحكم بعتق المملوك في قوله ع غير ظاهر والقواعد تقتضي الحكم برقيته للحر اذ الفرض ان المملوك منهما مملوك الاخر كما صرح به في الاخيرة لعل المراد في غيرها ايضا ذلك ويمكن حملها على العلم بالوصية بعتقه مع خروجه عن ثلث ماله او علم وجوب عتقه على مالكه وبركته لما كرواية مع التعذر ولعله يجوز لاخبار المتين العارفين بل يجب عملا بها ايضا ولو لم يكن الغرقى والمهدوم عليهم وارث سوى الامام فينتقل الكل اليه وان كان لاحدهما وارث دون الاخر ينتقل ما له فقط اليه وهو ظاهر

**قوله** فلو غرق الخ اراد ان يمثل لتقديم الاضعف في الميراث فغرض اولا موت الزوج وورث الزوجة فاقلها اقل نصيبا منه فان نصيبها اما الربع او الثمن ونصيبه اما النصف او الربع فيعطي الزوجة الربع مع عدم الولد والثمن معه والباقي للباقي من ورثته ثم فرض موت الزوجة وورث زوجها الربع من تركتها او النصف فقط لا مما استورثته لما ورثتها وكذا ما استورثه منها الباقي لورثته كتركته وكذا اذا فرض غيرهما ومع وجود ضعيف يقدم الضعيف في الارث فيفرض غيره ميتا كما فعل هنا ولو كان كل واحد منهما اولى بارث الاخر من باقي الورثة ولم يكن لغيرهما ارث اصلا ورث كل واحد منهما جميع ما تركه الاخر ثم ينتقل منه الى ورثته فيرث ولو ورث كل واحد ارث الاخر مثال ذلك غرق الاب والابن وللاب اخ وهو عم لذلك الابن وكذلك للابن اخ من جهة الام فكل واحد من الاب والابن اولى بميراث الاخر فاخذ الاب كل مال الابن واخذ الابن كل مال ابيه وانتقل منه الى اخيه من امه ومن الاب الى اخيه عم الابن وانما فرضنا الاخوة من الام فقط لانه لو كان اخا من ابيه ايضا كان شريكا مع الابن في ارث ابيه والفرض عدم وارث اخر لهما غير الغريقين ومثال التساوي الاخوان من الاب فقط او الام كذلك فالكل واحد اعمام او اخوال فاذا غرقا ووجد شرايط التوارث ينتقل مال كل واحد منهما الى الاخر ثم انتقل منه الى ورثته فورث كل واحد ارث الاخر من غير تقديم وتاخير واليه اشار بقوله فلا تقديم اذ التقديم وجوبا او استحبابا انما يكون للاضعف وهو مفقود مع التساوي في هذا انما يضعف الاستدلال بالتوريث مما ورث ايضا كما اشرنا اليه فافهم ولو لم يكن لاحدهما وارث غير صاحبه ينتقل ما انتقل اليه الى الامام ع وكذا اذا لم يكن لاحد وارث غير صاحبه ينتقل مال كل واحد الى الاخر ثم الكل اليه ع وهنا ايضا لا معنى للتقديم وان فرض عدم التساوي فقد مر وكذا مر لتمثيل ما اذا كان لاحدهما مال فقط وانتقل ذلك الى صاحبه ثم منه الى وارثه فيحصل لوارث من لا مال له اصلا جميع ما تركه الاخر ولم يحصل لورثته شيء اصلا اذا كان غير ذي المال اولى بميراث ذي المال من غيره مثل ان غرق اخوان والثاني اعمام او اخوال فورث غير ذي المال من صاحبه ذي المال ثم يرثه منه ورثته اولاد او غيره ولم يحصل لاعمام ذي المال واخواله شيء وهذا ايضا مما لا يتصور فيه التقديم فلا يتم الاستدلال به على التوريث مما ورث فقد مر فتذكر **قوله** ولو غرق الابوان والولد الخ اشارة الى بيان حكم ما فوق الاثنين اذا غرقوا فلو غرق ابوان وولدهما فالولد اقوى نصيبا منهما فهما ضعيفان فيفرض موتهما وورثا منه ما تركه ثم يفرض موت الاب يورث الام فانها اضعف بالنسبة اليه فترث هي عن الاب جميع ماله والذي استورثه من ولده الغريق معهما وهو يرث من ابنه من جميع اصل ماله لا مما استورثه منه ثم يفرض موتها فيورث منها الولد من جميع ما عندها اصل مالها والذي استورثته من الاب ولا يرث مما استورثته من الولد ويورث الاب عن جميع ما تركت سوى ما ورثته من اصل مالها والذي استورثته من الولد وبذلك يظهر مما تقدم فان منع الاستيراث مما ورثنا مما كان لما تقدم من الادلة وهي انما تجري فيما ورث منه يعني لا يرث احد من احد من ماله الذي استورثه منه اي لا ينتقل المال الذي انتقل عنه بفرض موته بالارث الى وارثه الحي فرضا اليه بان يفرض حيا وذلك ميتا واما عن غيره فلا فتامل ثم اعلم ان ليس حكم الاكثر مثل حكم الاثنين في عدم حصول التفاوت لتقديم الاضعف وتاخير الاعلى مذهب الشيخ المفيد من توريثه مما ورث منه بل يحصل التفاوت على المذهبين معا فان واحدا منهم وان لم يورث مما ورث غيره منه ولكن يستورث مما ورثه من غيره مثلا في الصورة المذكورة ما بقي عند المراة لورثتها الا ما استورثته من الولد بعد ان اخذ الاب منه حصته وهو الربع فبقي عندها ثلث مال الولد الذي استورثته منه الا ربعه واذا عكس بان يفرض موت الاضعف فالاضعف مثل المراة اولا ثم الاب ثم الولد يبقى عندها ثمن مال الاب مع ثلث مال الولد اصله والذي استورثته من الاب بالجملة الذي يفرض موته اولا ما يؤخذ منه الا ما تركه فيبقى عنده جميع ما يستورثه والذي يفرض موته بعده يستورث منه ما تركه وما استورث مما قبله وهكذا فيحصل تفاوت كثير الا ان يفرض موته مرة اخرى بعد من فرض موته بعده واستورث منه وكلامهم خال عن ذلك بل ظاهره خلافه قال ذلك حيث لو كان الغرض الكثرة لحكم كذلك او لو كثرت الغرقى لم يتغير الحكم وذكروا الامثلة وبينوا التوريث مرة واحدة مثل ما ذكر في المتن على انه يلزم المحال الذي ذكره في د

مذهب الشيخ

**خاتمة** المفقود ينتظر مدة لا يمكن ان يعيش مثله اليها غالبا ثم يقسم تركته للموجودين وقت الحكم ولو مات له قريب حاضر توقف في نصيبه وقدر حوته في حق الحاضرين متن

**قوله** ... مذهب الشيخ المفيد ومن تابعه فتامل فيه فعلم ان فرض تقديم موت غريق وتاخيره تفاوتا ولا دليل لتعيين المقدم والمؤخر فيحتمل تعيين ذلك بالقرعة الى ان يحاصر المفقود الخ المشهور في ميراث المفقود ما ذكره في المتن ودليله من العقل انه لا يجوز التصرف في مال الغير الا على وجه شرعي ولا وجه هنا فيصبر حتى يعلم او ليس من جوته فيحكم الشرع بموته فيكون ماله حين الحكم بموته لورثته الموجودين حينئذ لا قبل وحين موت مورثه وانتقال المال اليه وهو ظاهر ومن النقل عموم ما يدل على المنع عن التصرف في مال الغير وصحيحة هشام بن سالم قال سال حطاب الاعور ابا ابرهيم وانا جالس فقال انه كان عند ابي اجير يعمل عنده بالاجرة ففقدناه وبقي له من الاجرة شيء ولا نعرف له وارثا قال فاطلبوه قال قد طلبناه فلم نجده قال فقال مساكين وحرك يديه قال فاعاد عليه قال اطلب واجهد فان قدرت عليه والا هو كسبيل مالك حتى يجيء له طالب فان حدث بك حدث فاوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه وقريب منها ما روي في الفقيه عن الحسن عن هشام بن سالم قال سال حفص الاعور ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر فقال كان لابي اجير وكان له عنده شيء فهلك الاجير فلم يدع وارثا ولا قرابة وقد ضقت بذلك كيف اصنع فقال رايك المساكين فقلت جعلت فداك اني قد ضقت بذلك فكيف اصنع فقال هو كسبيل مالك فان جاء طالب اعطيته وبينهما فرق في المتن والسند ولعل المراد بعد الوارث عندهم فتامل ورواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري اين يطلبه ولا يدري احي هو ام ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا قال اطلبه قال ان ذلك قد طال فاتصدق به قال اطلبه ورواية الهيثم ابي روح صاحب الخان قال كتبت الى عبد صالح اني اتقبل الفنادق فينزل عندي الرجل فيموت فجاة لا اعرفه ولا اعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف اصنع به ولمن ذلك المال فكتب اتركه على حاله وهذه الاخبار وان لم تكن في الميراث الا ان الظاهر عدم الفرق بينه وبين سائر الحقوق ثم اعلم ان الاقوال في حكم ميراث المفقود مختلفة لاختلاف الاخبار وان ظاهر هذه الاخبار يدل على عدم جواز التصدق بمال الغير لو كان مجهول المالك وابقائه على حاله حتى يصل الى اهله ووجوب الايصاء على من عنده مال الغير وضمان ذلك فلا يبعد في اللقطة ايضا مثل ذلك على تقدير ضمانها الصاحبها كما هو راي البعض واليه اشار الشيخ في الوسيلة سيجيء والمشهور خلافه وتدل عليه اخبار كثيرة مع صحة بعضها وقد مر البحث عنه مرارا فيمكن حمل ما هنا وامثالها على عدم الياس ويؤيده الامر بالطلب فانه مع الياس بعيد بل لا معنى له ويؤيده ايضا ما في الفقيه بعد خبر معوية وقد روي في خبر اخر ان لم تجد له وارثا وعرف الله عز وجل منك الجهد فتصدق بها ويؤيده ايضا خبر فيض بن حبيب صاحب الخان قال كتبت الى عبد صالح قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف له ورثة فرايك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى تخرج الظاهر ان المراد حتى على تقدير حاجته التجارة قليلا قليلا حتى يفنى لاحتمال حصول المالك وان كان قال الشيخ في الاستبصار والوجه في هذا الخبر احد الشيئين احدهما ان يتصدق به ويكون ضامنا لصاحبه جاء مثل اللقطة والثاني انه اذا كان مال من لا وارث له فهو من الانفال يستحقه الامام يامره بما يريد وحمل الشيخ في الاستبصار قوله كسبيل مالك على انه انما يكون كسبيل ماله اذا ضمن المال ولزمه الوصية به عند حضور الموت فتامل وان في رواية الهيثم دلالة على ابقاء المال الذي لا يعلم وارثه وقد مر ان مال من لا وارث له للامام فيمكن حملها على انه ماله وراى المصلحة في تركه او على العلم بوجود الوارث وعدم تعيينه ويحمل على عدم العلم بوارث او العلم بعد ورواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن عليه السلام في رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه وانه يدل بعض الروايات وهو مذهب البعض على تقسيم حصة المفقود على الورثة الملاء بمقدار مال المفقود مثل ما رواه اسحق بن عمار في الصحيح قال سالته عن رجل كان له ولد فغاب بعض ولده ولم يدر اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه قال يعزل حتى يجيء قلت فقد الرجل فلم يجيء فقال ان كان ورثة الرجل ملاء بماله اقتسموه بينهم فاذا هو جاء ردوه عليه ومثلها اخرى عن ابي برهيم ولكن في الطريق سهل بن زياد الضعيف واخرى في الصحيح عنه ايضا قال سالته عن رجل مات وترك ولدا وكان بعضهم غائبا لا يدري اين هو قال يقسم ميراثه ويعزل للغائب نصيبه قلت فعليه الزكوة قال لا حتى يقدم فيقبضه ويحول عليه الحول قلت فان كان لا يدري اين هو قال ان كان الورثة ملاء اقتسموا فان جاء ردوه عليه وهذه تدل على عدم الزكوة الا مع القبض وحول الحول بعده لعل القدرة عليه مع عدم المانع وبدل الوكيل كافية فتامل وكلها يدل على جواز القسمة ويحتمل الوجوب ان طلبا في الورثة ولا يوقف الى ان يحضر الغائب من الورثة ويمكن توقف ذلك باذن الحاكم ومع عدم امكانه او تعسره كفاية قسمة العدول والروايات خالية عن الجميع كما ترى والاحتياط ظاهر ودلالتها على المطلوب ظاهرة والسند ايضا جيد الا ان في اسحق قولا هذا قول الشرايع بعينه الظن معناه كونه فطحيا وبنيا عليها لكنه غير منبض اذ قال الكشي انه قال بها عامة مشايخ الفضلاء وما كان لهم للفطحية مستند الا امر بعيد وقد عرفوا كونهم على الباطل فرجع اكثرهم وما كانوا عليها الا زمانا قليلا فيبعد بقاء مثل هذا الشخص العالم بعد ذلك عليها ويفهم من كتاب الشيخ انه ثقة وكتابه معتمد وكذا قال النجاشي بل ما دعليه فلا يضر ما اورد شارح الشرايع على قول الشرايع في اسحق قول وفي طريقها سهل بن زياد وهو ضعيف ان فطحية مجمع عليه والرد لفساد المذهب مع التوثيق ومطلقا مختلف فيه فلا معنى لقوله فيه قولا دون غيره ولكن بقي قوله وفي طريقها سهل بن زياد انك قد عرفت انه في طريق واحد وانه يدل على التربص اربع سنين ما رواه الشيخ عما كانه في الصحيح قال قال ابو الحسن عليه السلام المفقود يتربص بماله اربع سنين ثم يقسم كانه مذهب الصدوق وغيره قال في الفقيه بعد هذه الرواية قال مصنف هذا الكتاب يعني بعد ان لا تعرف حيوته عن موته ولا نعلم في اي ارض هو وبعد ان يطلب من اربعة جوانب اربع سنين ولا يعرف له خبر حيوة ولا موت فتعتد امراته عدة المتوفى عنها زوجها ويقسم ماله بين الورثة على سهام الله عز وجل في الفريضة والظاهر ان مراد الجماعة القائلين بالصبر اربع سنين هذا وهذا مما لا ينبغي ان ينازع فيه عند الاصحاب حيث قالوا ان للزوجة ان يامرها بعدة الوفاة وتزويجها وهو ظاهر ويفهم من ليسه الاجماع على ذلك في المخ وقال فيه بعد اختيار المشهور ونقل كلام الصدوق وهذا القول لا باس به مع طلبه في البلاد كما في الاعتداد ويؤيد ذلك ايضا رواية عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال المفقود يحبس ماله عن الورثة قدر ما يطلب في الارض اربع سنين فان لم يقدر عليه قسم ماله بين الورثة فان كان له ولد حبس المال وانفق على ولده تلك الاربع سنين والعجب ان في شرح الشرايع ما ذكر الا هذه الرواية وضعفها بها على انها غير صريحة في المطلوب في متنها ايضا شيء ومذهب البعض انه يقسم ماله على ورثته بعد عشر سنين لرواية علي بن مهزيار قال سالت ابا جعفر عن دار كانت لامراة وكان لها ابن وابنة فغاب الابن بالبحر وماتت المراة فادعت ابنتها ان امها كانت صيرت هذه الدار لها وباعت اشقاصا منها وبقيت في الدار قطعة الى جنب دار رجل ...

والحمل يرث بشرط انفصاله حيا وان كان بجناية ان علم استناد حركته الى الحيوة ولا يشترط حيوته عند موت المورث ولو سقط ميتا او نصفه حيا ونصفه ميتا فهو معدوم ويأخذ الموجودون
باسوء الاحوال فيعزل للحمل ذكرين فيأخذ الابوان السدسين والبنت الخمس فان سقط ميتا اكمل لهم ودية الجنين لابويه ومن يتقرب بهما او بالاب نسبا او سببا معتق

اصحابنا وهو يكره ان يشتريها لغيبة الابن وما يتخوف من ان لا يحل له شراؤها وليس يعرف للابن خبر فقال لي منذ كم غاب فقلت منذ سنين كثيرة فقال ينتظر به غيبته عشر سنين ثم يشتري فقلت له اذا انتظر بها غيبته عشر سنين يحل شراؤها قال نعم وفي دلالتها عليه تامل اذ الحكم ببيع حصته من داره بعد صبر عشر سنين لا يدل على الحكم بموته والتصرف في ساير امواله وتقسيمها بين ورثته وهو ظاهر على ان تلك الحصة كان لها مدع من غيرها نازع ولعله كان يجوز له البيع بينه وبين الله في الحال ولهذا بالغ في تقاضا منها وقيل له هو ما انكر ذلك والتصبر انما يكون للاحتياط ولم يجب على الحاكم منعه ايضا لحمل افعال واقوال المسلمين على الصحة ولهذا يجوز بيع ما قال البايع ان هذا كان لفلان واشتريته منه او وهبه لي وغير ذلك مما علم انه ما كان له باليقين ويكون الحاكم يجوز بيع مال الغايب والصبر في هذه المدة كان لمصلحة الغايب فيحتمل ان يكون في الاذن في البيع له هو يحفظ حصته من الثمن وان كان خلاف الظاهر حيث سكت وما اشار اليه ع والظاهر انه صحيح في التهذيب لانه نقلها عن علي بن مهزيار بواسطة وطريقه اليه صحيح وان كانت في الكافي ضعيفة لسهل بن زياد قال في شرح الشرايع في طريق الرواية سهل بن زياد وهو ضعيف كانه ما رآها الا في الكافي او يكون سهل ساقطا في التهذيب عنده وعرفت ان الطريق هنا بعينها طريق الكافي قوله والحمل يرث الخ يعني اذا مات شخص وخلف امرأته حاملا مثلا يرث ما في بطنها ويعزل بعض التركة اليه حال موت ابيه كما يرث غيره موجودين بالفعل ولكن ظهور صحة الحكم ولزومه موقوف الى ان يخرج من بطن امه حيا بحيث صدق عليه انه حي سواء كان حيوته مستقرة بالمعنى الذي ذكروه ام لا وسواء كان ولد تاما او ناقصا قبل كمال زمان الحمل وسواء كان سقوطه بجناية ام لا وسواء صاح بعد الولادة ام لا وسواء علم حيوته في بطن امه حال موت ابيه ام لا بل يكفي للارث كونه مادة في البطن حين موت ابيه فلو جامع فمات بعده بلا فصل ثم جاء الولد لاقل مدة الحمل وقبل مضي اقصاها بحيث يحكم بكونه ملحقا به يرث من ابيه في كل هذه الصور على ما يظهر من كلامهم نعم اذا ولد ميتا او خرج بعضه ولو كان اكثره من بطن امه وهو حي ثم خرج الباقي وهو ميت حكمه حكم الميت فلا يرث فهو بمنزلة العدم في الحالتين على ما يظهر من كلامهم ولعل دليلهم على ذلك كله الاجماع ويدل على عدم الارث في موضعه الاصل وعدم ادلة الارث فانه مشروط بالحيوة فلو لم تكن الادلة على ارث الحمل كان مقتضى ذلك عدم توريثه فتامل والاخبار مثل صحيحة ربعي بن عبد الله الثقة عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول في المنفوس اذا تحرك ورث انه ربما كان اخرس المنفوس هو المولود ويظهر منها ان الحمل يرث لان الظاهر ان المراد وان مات في الحال فيتم ما كان وقت موت ابيه الا حملا فتامل وانه لا يشترط الحيوة المستقرة ولا الحيوة والوجود حال موت الاب وكذا شموله جميع الاقسام المشار اليها في اول المسئلة فتامل وحسنته ايضا قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في السقط اذا سقط من بطن امه فتحرك تحركا بينا يرث ويورث فانه ربما كان اخرس ومثلها صحيحة ابي بصير الحسن بن عثمان وغيره هذه اصرح من الاولى في شمولها لبعض الاقسام لعل المراد بالتحرك البين هو التحرك الدال على الحيوة في الجملة احترازا عن بعض الحركات التي ليست كذلك مثل التقلص والقبض والبسط طبعا لا اختيارا فان ذلك قد يحصل في اللحم وصحيحة الفضيل كانه ابن يسار قال سال الحكم بن عتيبة ابا جعفر ع عن الصبي يسقط من امه غير مستهل ايورث فاعرض عنه فاعاد عليه فقال اذا تحرك تحركا بينا ورث فانه ربما كان اخرس وهذه اصرح في عدم اشتراط وجود الصوت فالذي في صحيحة عبد الله بن سنان والحسن بن سماعة وغيره وفي مرسلة ابن عون الجهولي عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع ان المنفوس لا يرث من الدية شيئا حتى يصيح في الاولى وحتى يستهل في الثانية ويسمع صوته لا ينظر اليه ويمكن حمله على الكناية عن الحيوة وعلامته من الصوت وغيره ومنها الحركة لما تقدم وحمله الشيخ على ان صيحا وتحركا او التقية ويدل على توريث الحمل صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل مات وترك امرأته وهي حامل فوضعت بعد موته غلاما ثم مات الغلام بعد ما وقع الى الارض فشهدت المرأة التي قبلتها انه استهل وصاح حين وقع الى الارض ثم مات بعد ذلك قال على الامام ان يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام وهذه تدل على قبول سماع شهادة اربع النساء في الاستهلال وتوريث المستهل تمام ارثه وامرأة واحدة في ربع الارث وكانه مخصوص بهذه الصورة فان قبول بعض الشهود في بعض المدعى غير مطابق للقواعد وما ذكره الا في هذه والوصية وان القبول واجب ان الظاهر لا خصوصية له بالامام بل يكون ذلك على الحاكم مطلقا مع احتمال الاختصاص فانه مخالف للقواعد فيحتمل قصره على محل النص ويؤيده ان نظر غيره ليس مثل نظر الامام فتامل وفيها اشعار بانه لا يقبل بدون الامام او الحاكم مع احتمال العلم مع العدم فيؤخذ له ربع حصته من الورثة ويوضع في يد امين حتى يظهر حاله وانه يحتمل سماع امرأتين في النصف والثلث في ثلثة ارباع الارث ويؤيده عدم معقولية الفرق بل تحصل الظن بكثرة اكثر وصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تجوز شهادة القابلة في المولود اذا استهل وصاح في الميراث ويورث الربع من الميراث بقدر شهادة امرأة واحدة قلت فان كانتا امرأتين قال تجوز شهادتهما في النصف من الميراث فيها دلالة على عدم اختصاص الحكم بشهادة القابلة بل تكفي مطلق المرأة ويحتمل اعتبار العدالة وتركت لظهور اعتبارها في مطلق الشهادة ويحتمل العدم لظاهر اللفظ واختصاص موضعها بخلاف القواعد فيكون عدم اعتبارها ايضا منه فتامل **قوله** وياخذ الموجودون الخ اشارة الى كيفية قسمة التركة على الموجودين والحمل فلو لم يكن غيره ممن يصلح للارث غير الامام او يكون ولكن يكون هو مقدما فالكل يبقى له فان ولد حيا فهو له وان مات بعده فهو لورثته والا فهو للمتاخر عنه اماما كان او غيره وان كان معه من يرث مثل الزوجة والابوين فان لم يتفاوت الحال بوجوده وعدمه بالنسبة اليه مثل ان خلف ولدا فقط فان لها الثمن وللابوين لكل واحد منهما السدس سواء كان هناك حمل ام لا وان تفاوت يريد ياخذ باضر الاحوال فيعطى اقل ما يمكن له بان يفرض الحمل ذكرين اذ لا يمكن اكثر من ذلك غالبا وان حكي انه يوجد اكثر من ذلك ايضا فان كان ذلك لو ولد بنتا تعطى خمس الباقي وان كان ابنا يعطى ثلثه ثم ان ولد على ما فرض فالقسمة ماضية وان خرج ميتا يقسم الحصة الموقوفة كاصل التركة وان خرج حيا على خلاف ذلك الفرض فيقسم الزايد مثلها والكل ظاهر سوى يفهم من هذا وغيره ان لا يوقف التقسيم لغيبة بعض الورثة وعدم امكان تصرفه بل يقسم ويعزل حصته وذلك مع الولي والوصي والحاكم ظاهر فانه يتكفل ذلك فيحفظ الحصة ومع التعذر لا يبعد ارتكاب ذلك لبعض الثقات ويدل عليه بعض الاخبار مثل مضمرة سماعة قال سالته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار من غير وصية وله خدم ومماليك وعقد كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث قال ان قام رجل ثقة فاسم ذلك كله فلا باس وكان الاخبار وزرعه وسماعه لا يضر للزوم الحرج المنفي عقلا ونقلا وما تقدم في الوصية مثل صحيحة محمد بن اسمعيل الدال على جواز بيع مال الايتام له ولمثله حتى الجواري اذا لم يكن للميت وصي فتذكر **قوله** ودية الجنين الخ يدل على كون دية الجنين للابوين ومع عدمهما المتقرب بهما او به فقط دون المتقرب بالام انفرادا وعدم الدليل على انهم يرثونها ولا يرثها المتقرب بالام الا ان في الدليل ما كان الا عدم ارث الاخوة من الام فكانه علم عدم ارث الغير بعدم الفرق والقائل بل بالطريق

الابوين

ومن مات وعليه دين مستوعب فلا ميراث وان لم يكن مستوعبا فالفاضل للوارث كل اقرب تتمة في الحجب كل اقرب يحجب الابعد فالابن يرث ولده ولد مع ولد الصلب الا في المسئلة الاجماعية والمتقرب بالابوين يمنع المتقرب بالاب مع التساوي في الدرجة والاخوة يحجب الام عما زاد عن السدس بشروط خمسة وجود الاب وان يكونا رجلين او رجلا وامرأتين واربع نساء او اربع خناثى وان لا يكونوا كفارا ولا عبيدا ولا قتلة وان يكونوا من الابوين او من الاب وان يكونوا منفصلين لا حملا ولا يحجب اولاد الاخوة متن

الاولى ويشمل الدليل جميع الورثة الا الاخوة من الام فيدخل جميع من يتقرب بالاب اي من له ربط ونسب الى المقتول بالاب حتى المعتق والامام ايضا وفي قوله وسيما مسامحة والامر في ذلك هين بعد وجود الدليل على الحكم ووضوح المسئلة ولكن الادلة ما كانت صريحة بل كانت ظاهرة فينبغي ذكرها وتاملها ولعل ذكر الجنين بخصوصها مع انه فهم من قبل من يرثها مطلقا الخلاف فيها او شبهة ولو من العامة فتامل قوله ومن مات الخ قد مر البحث في هذه المسئلة وهي مشكلة جدا ولكنه في القواعد في الحجر والوصية والميراث في كل موضع بخلاف الاخر ان حكم الوصية حكم الدين في ذلك فان ظاهر الاية عدم الارث حتى يخرج الدين والوصية بالفعل وقد يدل عليه بعض الاخبار ايضا وقد مرت وما في صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال قضى امير المؤمنين ع في دية المقتول انه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم اذا لم يكن على المقتول دين الخبر فتامل قوله كل اقرب الخ قد مر تفصيل ذلك مع دليله فتذكر وكذا المسئلة الاجماعية وهي اولوية ابن عم للابوين من العم للاب لا على الاخ للاب من ابيه وقد مرت مفصلة ايضا مع دليلها وكذا ما بعدها قوله والاخوة يحجب الخ دليل حجب الاخوة الام عن الثلث الى السدس الكتاب قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس والسنة وسيجيء والاجماع وهو منقول عن المسلمين فلا كلام في الحجب في الجملة وانما البحث في الشرائط الخمسة الاول وجود الاب هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ودليله ظاهر الاية فانها ظاهرة في ان الحجب مع وجود الاب فانه بعد الحكم لها بالثلث مع وجوده قال وان كان الخ اثبت لها السدس والحجب عن الثلث اليه وهو ظاهر وخبر بكير عن ابي عبد الله ع قال الام لا تنقص من الثلث ابدا الا مع الولد والاخوة اذا كان الاب حيا ولا يضر ضعف السند بالقطع الى علي بن الحسن بن فضال وخزيمة بن يقطين المجهول ويؤيده التعليل بانه لكثرة عيال الاب في نقل عن بعض الاصحاب عدمه استدل له بعموم اية الحجب وقد عرفت انها دليل عليه لا له فتامل ويمكن ان يحتج بعموم بعض الاخبار وجوابه تخصيصها وتقييدها بعد التسليم لانها وسندها غيرها فتامل والثاني كونهما ذكرين او ذكرا وانثيين او اربع نسوة هذا الشرط مخالف لظاهر اية الحجب فانها بظاهرها انما تدل على حجب الاخوة وهي جمع الاخ واقله ثلثة على ما ثبت في الاصول والعربية فدليله الاجماع المنقول في الجملة والاخبار مع ان الاية لا تنافي حجب غيرهم صريحا نعم لا تدل على غيرهم لك فيمكن اثباته بالاجماع والاخبار وهي مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال لا يحجب الام عن الثلث اذا لم يكن ولد الا اخوان او اربع اخوات وحسنة ابي العباس وهو فضل بن عبد الملك البقباق الثقة عندهم عن ابي عبد الله ع قال اذا ترك الميت اخوين فهم اخوة مع الميت حجبا الام عن الثلث فان كان واحدا لم يحجب الام وقال اذا كن اربع اخوات حجبن الام عن الثلث فانهن بمنزلة الاخوين وان كن ثلثا فلا يحجبن وفي رواية اخرى له قال سالت ابا عبد الله عن ابوين واختين لاب وام هل يحجبان الام عن الثلث قال لا قلت فاربع قال نعم واخرى له عن ابي عبد الله ع قال لا يحجب الام عن الثلث الا اخوان او اربع اخوات لاب وام او لاب واما حجب الاخ والاختين فيمكن استفادته من هذه الاخبار خصوصا الحسنة فان فيها ان الاربع بمنزلة الاخوين فالثنتان بمنزلة اخ واحد فهما مع اخ واحد كالاخوين ويؤيده ايضا عدم القائل بالفرق على الظاهر وكذا اربع خناثى والخنثيين مع اخ وكان ينبغي ذكرهما ايضا لانهما اما اخوين او اختين وعلى تقدير عدمهما فليس باضعف من الاختين فيجري حكمهما فيهما بالطريق الاولى او بالمساواة فيمكن حمل الاية على الاخوين وما فوقهما والاخ والاختين او اربع اخوات واربع خناثى مجازا او تغليبا او يخصص الاية بالثلثة ويستدل على الباقي بغيرها فتامل وبالجملة اكثر الايات مجملة انما يبين المقصود منها بالسنة مثل اية الصلوات فانها دلت على شروطها وافعالها واوقاتها مفصلة واية الزكوة ظاهرة في اخراج الزكوة والانفاق عن المال مطلقا وقد خصصت ببعض الاموال وبالنصاب والحول واية الحج في غاية الاجمال فبينت بما علم من الافعال والشرائط المذكورة في محلها فليس ببعيد ما ذكره الاصحاب هنا من الشرائط وهو ظاهر فتامل واما عدم ثلث نسوة والثنتين فقط فلظاهر الاية والاخبار وقد مر فتذكر وكذا ثلث خناثى واثنين فقط لان الحجب مشروط بما اثبتنا الحجب به وهما غيره وهو ظاهر وانما اثبتنا بالاربع منها وباخ واحد والاثنين منها لانها لم تنقص عن الانثى وهو ايضا ظاهر فاحتمال كون القرعة قويا ضعيف فتامل الثالث ان لا يكون ان لا يكون الحاجب كافرا ولا مملوكا ولا قاتلا هذا الشرط ايضا مخالف لظاهر القران لعل دليل الاولين الاجماع المنقول المستند الى الاخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عن المملوك والمشرك يحجبان اذا لم يرثا قال لا والظاهر عدم الفرق بين الذكر والانثى بل هما يطلقان عليهما وتؤيده رواية الفضل عن ابي عبد الله ع قال سالته عن المملوك والمملوكة هل يحجبان اذا لم يرثا قال لا والاعتبار وان الثلث ثبت لها بالكتاب والسنة والاجماع وغير معلوم دخولهم في الاخوة الحاجبة لما علمت من اجمال القران وعدم بقائه على عمومه وارادة الخاص منه كثيرا فتامل فان الاجماع غير معلوم والخبرين مع ضعف الاخير من وجوه لا يدلان صريحا بل ولا ظاهرا على عدم حجبهما الام على الثلث الى السدس اذ قد يكون المراد عدم حجب من يرث بالتقرب بهما مثل ولدهما المسلم والحر عن ارث جدهما ويؤيده انهما يدلان على انهما يحجبان مع ارثهما وذلك لا يمكن اذا حملا على الاخوة ومنعهم الام عن الثلث وهو ظاهر وانما يمكن ذلك في الميت المشرك او المسلم واسلم وارث المشرك الاقرب قبل قسمة وتركه المسلم البعيد تركته فيحجبهم والحر الذي مات وخلف مالا ولم يخلف من يرثه غير المملوك فيشتري المملوك فيعتق فيرث ح ويحجب الامام فتامل وبالجملة تخصيص اية الحجب بهما مشكل وبالاعتبار اشكل وبالاجماع ممكن ان ثبت نعم يمكن ان يقال لا عموم للاية فانها تدل على ثبوت الحجب للاخوة ولا تدل على كل اخوة في كل حال فتامل فانها قد تدعى العموم العرفي والا فيمنع ح ثبوت الثلث ايضا لكلالام فقد لا يكون لها الثلث اذا اجتمعت مع الاخوة الكفرة والمماليك بل لا يبقى عموم الاقليل فتامل واما الثالث فما رايت له دليلا الا الاعتبار وان الثلث ثبت لها الخ والقياس حيث فهم من الحديثين ان العلة عدم صلاحية الارث في الاولين والظاهر عدم الاجماع وان نقل عن الخلاف اذ نقل الخلاف عن الصدوقين وابن ابي عقيل ولا اعتداد باجماع الخلاف فانه قد ادعى فيه الاجماع في اكثر الخلافية المحققة الخلاف بل ادعى الاجماع على خلافه في غيره لعله اراد به معنى اخر نعم لو كان الحديثان حجتين مع القياس اذا فهم العلة من النص مطلقا يثبت عدم الحجب بالقاتل ايضا وكذا اذا ثبت عموم الثلث وعدم عموم الاخوة فتامل وذلك غير بعيد فافهم والرابع كونهم من الاب ومن الاب والام دليله على ذلك مع انه ايضا مخالف في الجملة لظاهر الاية هو الاجماع المستند الى بعض الاخبار المتقدمة وموثقة عبيد بن زرارة لابن فضال وابن بكير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الاخوة من الام لا يحجبون الام عن الثلث ورواية زرارة قال قال لي ابو عبد الله يا زرارة ما تقول في رجل ترك ابويه واخوته من امه قال قلت السدس لامه وما بقي فللاب فقال من اين قلت هذا قلت سمعت الله عز وجل يقول في كتابه فان كان له اخوة فلامه السدس فقال لي ويحك يا زرارة اولئك الاخوة من الاب فاذا كان الاخوة من الام لم يحجبوا الام عن الثلث وفي الطريق عبد الله بن يحيى

مثلث قال الاقلت

تكملة

العول عندنا باطل بل النقص على البنت أو البنات والأب ومن يتقرب به أو بالأبوين ولا ارث بالتعصيب بل بالقرابة والتسبيب فما ان يرث بالفرض خاصة كالام الا في الرد والزوج والزوجة أو بالفرض تارة وبالقرابة أخرى كالأب والبنت والبنات والأخت والأخوات وكلالة الام أو بالقرابة خاصة وهم من عداهم فان كان الوارث لا فرض له فالمال له ان لم يشاركه غيره كالابن وان شاركه مثله فلهما وان اختلف السبب فلكل نصيب من يتقرب به كالاخوال والاعمام وان كان ذا فرض اخذ فرضه والباقي عليه ان لم يشاركه مساو كالبنت مع الاخت وان ساواه ذو فرض اخذ فرضه فان فضل ولا مساوي رد عليهما بالنسبة الا مع حاجب لاحدهم او زيادة في الوصلة وان نقصت فالنقص على ما ذكرناه اولا وان كان المساوي غير ذي فرض فالباقي له من

الضعيف ويجري فيه بعض ما تقدم فتامل الخامس الانفصال فلا يحجب الحمل دليله ظاهر الاية فان الاخوة ما لم يكونوا منفصلين احياء بعد موت الميت لا يقال لهم
لنص لم يكن اخوة وهو ظاهر فلا ينبغي النزاع بل لا يرث الحمل ايضا لو لم يكن القول جيدا ويؤيده خبر العلاء بن الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الطفل والولد لا يحجب ولا يرث الا ما آذن بالصراخ ولا شيء اكنه البطن وان تحرك الا ما اختلف عليه الليل والنهار وقد ورث الحمل حال الموت مع انفصاله حيا بدليل خارج وذلك ليس يستلزم الحجب وهذه الرواية ضعيفة السند مشوش المتن فتامل في التاييد بها ويجري فيه ايضا بعض ما تقدم من بحث العموم والخصوص فتامل واما عدم الحجب باولاد الاخوة فظاهر بل لا يحتاج الى الذكر فان الثابت الحجب بالاخوة واولادهم ليسوا اباءهم ولا يقال لهم اخوة وهو ظاهر لعلهم ذكروا لدفع توهم ان يقال لابن الاخ اخ كما يقال لابن الابن ابن قوله العول الخ واعلم انه اذا زادت السهام المفروضة لو ثبوتها عن الفريضة مثل ان خلفت اختين من اب وام او من اب وزوجا كانت الفريضة الستة لهما الثلثان وله النصف وهو معلوم عدم امكان ذلك منها والعامة يعولون الفريضة فيجعلونها سبعة ويعطون ثلثي اصل الفريضة اي الاربعة الاختين وللزوج نصفه وهو الثلث فهم يجعلون السهام على حالها ويعلون الفريضة بل يجعلون السهام ناقصا فانهم يجعلون الثلثين والنصف هنا اقل فيريدون بهما اقل منهما وما هو قريب منهما فالثلثان سهم وهما فاربعة اسهم وكذلك النصف وما في بابه وكذا في غير هذه الصورة هذا هو العول والتعصيب خلافه وهو نقص السهام عن الفريضة مثل ان خلف بنتا واختا او ابن ابن اخ بل ابن ابن عم وان نزل فانهم يجعلون النصف للبنت والباقي لاقارب الذكور وهو اولى عصبة ذكر وان الاصحاب رحمهم الله استوفوا البحث عن الكلام في بطلانهما واثبات ان الحق خلافهما عقلا ونقلا فلا يحتاج الى شيء اصلا الا انا نشير ايضا الى بعض منها لئلا يخلو الكتاب عنه فنقول دليلهم على ذلك كله هو اجماعهم على بطلان العول وان خلافه هو الحق وهو ان النقص يقع على من قد يحصل له الزيادة البنت والبنات والاب ومن يتقرب به مثل الاخت والاختين له واخبارهم المتظافرة مثل صحيحة محمد بن مسلم والفضيل بن يسار وبريد بن معوية وزرارة بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال ان السهام لا تعول وصحيحة محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر عليه السلام صحيفة كتاب الفرائض التي هي املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده فاذا فيها ان السهام لا تعول وفي اخبار كثيرة ان الذي يعلم عدد رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول ويدل عليه ما في الاخبار ان الابوين لا ينقص نصيبهما عن السدس وان الزوج والزوجة لا ينقص نصيبهما مع الولد عن الربع والثمن مع عدمه عن النصف والربع وهو موجود في مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وما رواه في الحسن بل في الصحيح بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها قال للزوج النصف ثلاثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر والانثى فيه سواء وبقي سهم للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة من الام من ثلثهم الخبر وهو طويل وفيه ايضا ما يدل على المطلوب صريحا واخرى كذلك عن بكير قال جاء رجل الى ابي جعفر عليه السلام فسأله عن امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واختها لابيها فقال للزوج النصف ثلاثة اسهم وللاخوة من الام الثلث سهمان وللاخت من الاب السدس سهم فقال له الرجل فان فرائض زيد وفرائض العامة والقضاة على غير ذا يا ابا جعفر يقولون للاخت من الاب ثلاثة اسهم تصير من ستة تعول الى ثمانية فقال ابو جعفر عليه السلام ولم قالوا ذلك فقال لان الله تبارك وتعالى يقول وله اخت فلها نصف ما ترك فقال ابو جعفر عليه السلام فان كانت الاخت اخا قال فليس له الا السدس فقال له ابو جعفر عليه السلام فما لكم نقصتم الاخ ان كنتم تحتجون للاخت النصف بان الله سمى لها النصف فان الله قد سمى للاخ الكل والكل اكثر من النصف لانه قال عز وجل فلها النصف وقال للاخ وهو يرثها يعني جميع مالها ان لم يكن لها ولد فلا تعطون الذي جعل الله له الجميع في بعض فرائضكم شيئا وتعطون الذي جعل الله له النصف تاما فقال له الرجل اصلحك الله وكيف نعطي الاخت النصف ولا نعطي الذكر لو كانت هي ذكرا شيئا قال تقولون في ام وزوج واخوة لام واخت لاب فتعطون الزوج النصف والام السدس والاخوة من الام الثلث والاخت من الاب النصف ثلاثة فجعلوها من تسعة وهي من ستة فترتفع الى تسعة قال كذلك يقولون قال فان كانت الاخت ذكرا اخا لاب قال ليس له شيء فقال الرجل لابي جعفر عليه السلام فما تقول انت فقال ليس للاخوة من الاب والام ولا للاخوة من الام ولا للاخوة من الاب مع الام شيء قال عمر بن اذينة وسمعته من محمد بن مسلم يرويه مثل ما ذكر بكير المعنى سواء ولست احفظ بحروفه وتفصيله الا معناه قال فذكرته لزرارة فقال صدقا هو والله الحق وصحيحة محمد بن مسلم مثل الحسنة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له ما تقول في امرأة ماتت تركت زوجها واخوتها لامها واخوة واخوات لابيها قال للزوج النصف ثلاثة اسهم ولاخوتها لامها الثلث سهمان الذكر مثل الانثى فيه سواء وبقي سهم فهو للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول وان الزوج لا ينقص من النصف ولا الاخوة من الام من ثلثهم لان الله يقول فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث وان كان واحدا فله السدس وانما عنى الله في قوله وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة وقال في اخر سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعني بذلك اختا لاب وام او اختا لاب فلها النصف مما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزادون وينقصون قال ولو ان امرأة تركت زوجها واختيها لامها واختيها لابيها كان للزوج النصف ثلاثة اسهم ولاختيها لامها الثلث سهمان ولاختيها لابيها سهم وان كانت واحدة فهو لها لان الاختين من الاب لا تزادون على ما بقي ولو كان اخ لاب لم يزد على ما بقي وفي الصحيح عن بكير عن ابي جعفر عليه السلام قال سأله رجل عن اختين وزوج فقال النصف والنصف فقال الرجل اصلحك الله قد سمى الله لهما اكثر من هذا لهما الثلثان فقال ما تقول في اخ وزوج فقال النصف والنصف فقال اليس قد سمى الله له المال فقال وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وغيرها مثل صحيحة عمر بن اذينة عن زرارة قال قلت له اني سمعت محمد بن مسلم وبكيرا يرويان عن ابي جعفر عليه السلام الخبر وصحيحة محمد بن مسلم عنهم عليهم السلام ايضا كذلك الخبر وبالجملة انما يقع النقص على من لم يكن له في القران فرضان فان الفريضة الثانية لا ينقص اذ جعل الفرضين له يدل على ان ليس له مرتبة اقل والا لعد نحلا ما لو فرض له فرض واحد فانه ينقص عنه ويزيد فيحمل ذلك على بعض الاحوال بقرينة ان ما صار بصدد استيفاء حصته وهو ظاهر وموجود في الروايات رواه العامة ايضا عن عبيد الله عن ابن عباس انه لما ذكر الفرائض عنده فقال سبحان الله العظيم اترون ان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر الله وما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص فادخل على كل ذي حق حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله واخر

من اخره

من اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر فايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت
عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر واما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع ولا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت
عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنها صارت الى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات
والاخوات لها النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي
شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر فما منعك ان تشير بهذا الرأي على عمر فقال هيبته فقال الزهري والله لولا انه تقدمه امام عدل كان امره على الورع
فامضى امرا فمضى ما اختلف على ابن عباس في المسألة اثنان فعلم ان العول هو شيء ثبت برأي عمر وليس له دليل من اجماع وغيره بل لم يكن رأي الصحابة مثل الاول وغيره
ايضا ذلك فالذهاب الى مثل هذا خارج عن قانون الاستدلال بل العقل فان فعل صحابي واحد ورأيه ان كان مجتهدا ليس بحجة اجماعا فالنقص عندنا انما يقع على البنات
مثاله ابوان وزوج او زوجة وبنتان فصاعدا فاخذ الابوان الثلث كل واحد السدس والزوج او الزوجة الربع او الثمن بقي الباقي وهو اقل من فريضة البنات وعلى
البنت مثاله ابوان وزوج وبنت لهما الثلث وله الربع والباقي الذي هو اقل من فريضته النصف لها وعلى المتقرب بهما من الاخت والاخوات للاب وله وللام
مع كلالة الام والزوج لها النصف ولهما الثلثان وللكلالة السدس او الثلث وله النصف فيأخذ هو نصفها والكلالة سدسها او ثلثها والباقي للاخت وهو اقل
من فريضتها النصف وللاخوات وهو اقل من فريضتها الثلثان مثال النقص على الاب فقط ابوان مع عدم الاخوة الحاجبة للام وزوج له النصف وللام الثلث
والباقي للاب وفي وقوع النقص عليه فيه مسامحة فتامل وحكم العقل المستفاد من الاخبار ايضا وهو انه محال ان الله تعالى يفرض سهما لم يكن في الفريضة وهو لازم لهم في
كل مسألة عولية هكذا ذكروا وبينوها بالامثلة خصوصا الفضل بن شاذان رحمه الله ولكن الظاهر انهم ما يقولون به بالحقيقة فانهم يعلمون الفريضة ويجعلون
النقص على الكل على التسوية فهم يحملون الثلثين مثلا عليهما وعلى اقل منهما وكذا الثلث والنصف ويجعلونها مما فوق الفريضة من عدد يمكن اخذها صحيحا مثل
السبعة في مثال الاختين والزوج فكانهم يقولون انما اراد الله بهذه السهام في صورة العول ما قرب منها لا عينها لاستحالتها فكانهم يريدون السهام في الجملة
كما اشرنا اليه فيفهم من الاخبار ايضا فالذي يلزم هو اخراج السهام عن معناها وحملها على بعض الصور وهي غير صورة العول وعلى ما قرب منها وهي صورة العول
وهذا القرب مجهول وفي كل صورة شيء فالذي يلزمهم ليس اسناد المحالات الى الله تعالى التي ذكروها بل الالغاز والتعمية من وجوه ومثل هذا لا يجوز على الحكيم الا مع البيان
بالكتاب او بالسنة او بالاجماع لا بمحض رأي رآه عمر بن الخطاب فقط كما نهت فلو جاز مثل هذا لجاز ان يخرج كل لفظ عن مقتضاه في الكتاب والسنة والاجماع فلم يبق لفظ
يعلم المراد منه حتى الاعداد في الحدود وهو واضح البطلان فهم صرحوا ايضا بذلك في اصولهم وقال في الكشاف لا يجوز ان يراد بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم في اية الوضوء الوجوب
والاستحباب معا للمتوضي والمحدث لانه الغاز وتعمية مع انه لزم ذلك في هذه الاية بحمله المسح على المسح الحقيقي والغسل القليل في الرأس والرجل فتامل وبالجملة مثل هذا اكل
خارج عن قانون اللغة والاصول والعربية فلا يجوز ارادته ولا يمكن ولا يجوز من الله تعالى الخطاب بمثل هذا بحيث يكون المقصود العمل به وايجاده في الخارج عند احد حتى القائل
بجواز التكليف بالمحال وهو ظاهر فافهم واما اصحابنا فانهم يخصصونها بغير صورة العول للادلة العقلية والنقلية والتخصيص والبيان في القرآن بل في مطلق الكلام غير
عزيز على انه قد لا يسلم العموم اللغوي بحسب الافراد والاحوال والاوضاع وهو ظاهر فافهم وبالجملة من المعلوم والمسلم ان ليس المراد في صورة العول باسمها حقيقتها
فلا بد من التصرف فيها ولا شك ان ما ذكره الاصحاب ارجح ان لم يكن متعينا المامر ويؤيده انهم قائلون بان كل الورثة مراد في صورة العول فلا شك في ان الذي ما نقول
بنقص حصته مراد والاصل كون سهمه فرضه محمولا على حقيقته وكون الغير مراده مختلف فيه فما نقول به مخصص كونه مرادا بالفرض بغير هذه الصورة فتامل واما ما نقلوه
عن امير المؤمنين عليه السلام حيث سئل عن رجل مات وخلف زوجة وابوين وابنتين فقال صار ثمنها تسعا انه غير صحيح فان اهل بيته وشيعته اعرف بمذهبه وقوله وظاهره لغاء.
قد صرح بمثله التفتازاني في شرح الشرح وانه قاصر عن اثبات جميع المطلوب وحمله الشيخ بعد التسليم على الانكار لا الاقرار وعلى التقية ونقل عن طريق العامة عنه
ما يدل على ذلك حيث خالف في ذلك عمر كلامه فقال يقول عمر قال بقوله الاول بعد ذلك ثم قال هذا هو الحق وان اباه قومنا على ان قوله ليس بحجة عندهم
فلا يصير حجة تحقيقا ولا جدلا لعدم تسليم الخصم ذلك فانه يشترط عدالة الرواة وكونهم على مذهبه ويعتقد فسق جميع من خالفه والرواة كلهم كذلك بل يعتقد البعض
كفره واما استدلالهم بالقياس على الدين او الوصية فهو باطل لبطلان القياس مع استنباط العلة وعدم ظهور الفرق فكيف ما لم يظهر فيه العلة ويظهر الفرق
فهو قياس مع الفارق من وجوه متعددة كما بينه الفضل والشيخ رحمهما الله ولا يحتاج الى ذكره لظهوره واما التعصيب فيدل على بطلانه وان الحق خلافه مما اخبار
الاصحاب قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فان المتبادر منه كون الاقرب اولى من الابعد من غير فرق بين الذكر والانثى وقوله تعالى للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون والسنة وهي الاخبار الدالة على الرد على اصحاب الفرائض وقد مر كثير منها فتذكر واجماعهم الحجة على ذلك فلا ارث بالتعصيب بل اما
بالقرابة والنسب او بالسبب كما مر مفصلا فالذي يرث بالقرابة والنسب فاما ان يرث بالفرض خاصة ام لا والاول مثل الام مع عدم الولد فان فرضها ح الثلث
او السدس كما مر مثل ان خلف الابوين مع عدم الولد فان لها الثلث ح ومعه لها السدس والباقي للاب الا في صورة الرد فانها ترث بالفرض والقرابة مثل
الابوين والبنت فان لها النصف بالفرض ولكل واحد منهما السدس كذلك والسدس الاخر يرد عليهم اخماسا والذي يرث بالسبب ايضا اما ان يرث بالفرض
خاصة مثل الزوج والزوجة مع عدم الولد وليس غيرهما صاحب فرض في السبب او بغيره خاصة وهو الضامن والمولى والامام والثاني فمن يرث بالقرابة قد يرث
بالفرض وحده وقد يرث بهما اي بالقرابة معا كالاب كما تقدم وقد يرث بالقرابة فقط مثل ان لم يكن غيره والبنت فانها قد ترث بالقرابة فقط مثل ان يكون مع الابن
وكذا البنات وقد يرث بالفرض والقرابة كما في صورة اجتماعهما مع الابوين وقد تقدمت ولا ترث بالفرض وحده وهو ظاهر والبنات فانهن قد يرثن بالفرض
فقط ايضا مثل ان كن مع الابوين وقد يرثن بهما معا مثل ان كن مع الاب فان له السدس ولهن الثلثان والسدس الاخر يرد عليه وعليهن اخماسا والاخت من الاب
او الابوين فانها قد ترث بالفرض فقط مثل ان كانت مع الزوج وقد ترث بالقرابة فقط مثل ان تكون مع الاخ وقد ترث بهما مثل ان تكون وحدها او مع الزوجة وكذا.

المقصد الثالث في اللواحق وفيه فصول الاول الخنثى من له فرج الذكر والانثى فيلحق بمن سبق البول منه فان انقطعا الحق بمن ينقطع عليه اخيرا فان تساويا
اعطى نصف سهم ذكر ونصف سهم انثى متن

الاخوات وكلالة الام فانها ان كانت منفردة ترث السدس ان كانت واحدة والثلث ان كانت اكثر بالفرض والباقي بالقرابة الباقي ذكرا كان او انثى وكذا ان كانت مع الزوج
او الزوجة او الاخت للاب على الخلاف وبالفرض فقط ان كانت مع الاخوة للاب فان الباقي لهم وكذا ان كانت اكثر من واحد مع الاختين واكثر للاب فان لها الثلث وله
الثلثان وفي الفرق بين الام وهؤلاء كما فعله في المتن تامل لما وغيره من ذكرنا من اصحاب الفرايض انما يرث بالقرابة فقط فان كان الوارث ممن لا فرض له مطلقا ادني تلك
الحال فالمال له كله ان لم يكن له شريك مثل ان خلف الابن والام فقط فان التركة له اولهما وان كان له شريك مثله وفي مرتبته فالمال بينهما نصفا كالابنين فانهما يقتسمان
التركة بينهما على السوية وان كان وارث آخر في مرتبته شريك معه ولكن اختلف توريثهما وتقربهما ولم يكن سببا اوليا للارث بل لكونه منتهيا ومنتسبا الى غيره ويتقرب
به فلكل نصيب من يتقرب به مثل الاخوال والاعمام فان الخال ينتسب الى الميت من جهة الام منسبب نسبته اليه بالام والعم من جهة الاب منسبب تقربه اليه بالاب فللخال
نصيبها وهو الثلث مع عدم الحجب وهنا الاحجب والباقي للعم كما لو اجتمع الاب والام فقط وان كان ذا فرض اخذ فرضه ويرد عليه الباقي ان لم يكن له شريك مساو له في الارث
يرث معه كالبنت الواحدة مع الاخت فانها ياخذ النصف بالفرض والباقي بالقرابة ويسقط العصبة لاية اولوا الارحام والاخبار واجماع علماء اهل البيت ولا يبطل الفرض
لها على ان حظها في ذلك لان شاركه ذو فرض مساو له وفي مرتبته يرث معه مثله انقص منه في الحصة ام لا فان لم يفضل شيء فلا بحث مثل الاخت للاب والزوج فان النصف
لها والنصف له وان فضل شيء فمع التساوي يرد عليهما بالسوية ولكن هذا مجرد فرض وليس له فرد في الخارج ومع عدمه بان يكون نصيب احدهما اكثر من الآخر يرد عليهما الباقي
من الفرض بالنسبة التي بين فريضتهما كالبنت والابوين فان لها النصف ولكل واحد منهما السدس والباقي وهو السدس يرد عليهما اخماسا ان لم يكن للام حاجب عن الفاضل
عن السدس مثل الاخوة مع شرايط الحجب ومعه يرد على البنت وعلى الاب رباعا او يكون لاحدهما زيادة في الوصلة فيختص صاحب الزيادة بالرد مثل الاخت من الابوين
مع كلالة الام الواحدة او اكثر فان للاخت النصف وللكلالة السدس او الثلث والسدس الباقي يرد على الاخت للابوين لا على كلالة الام ايضا لان الاخت
للابوين اكثر وصلة من كلالة الام لانها متقربة بالابوين وهي بالام فقط وقد مر ذلك مع دليله والنظر فيه والتحقيق فتذكر وان نقصت الفريضة عن السهام فالنقص يرد
على من ذكرناه لا على الكل فيكون عولا باطلا وان كان الذي يرث مع ذي الفرض غير ذي فرض ومساو له في مرتبته يرث كما يرث يكون الباقي بعد فرض ذي الفرض له ولا رد هنا
والكل قد مر مفصلا مع دليله ولا يحتاج الى الاعادة فتذكر وتامل قوله المقصد الثالث في اللواحق الخ الخنثى من له فرج الذكر وفرج الانثى
فان كانت ممتازة بحيث يعلم كونها احدهما بامر ظاهر فامرها ظاهر ولا تسمى مشكلا لانه هو مشكل وانما الكلام فيه ويفهم من كلامهم عدم الخلاف بينهم بل الاجماع
في امتيازهما بالبول في الجملة فان بالت باحدهما دون الآخر فيحكم به وكذا ان بالت بهما ولكن يسبق احدهما على الآخر وان كان في الابتداء معا ويتاخر احدهما عن
الآخر فالحكم للمتاخر ويفهم من كلام ابن البراج ان الحكم للسابق انقطاعا ايضا وقال في الشرح وهو توهم فاسد توهم من كلام الشيخ ومستندهم في ذلك اخبار منهم مثل
صحيحة داود بن فرقد عن ابي عبد الله قال سئل عن مولود ولد له قبل وذكر كيف يورث قال ان كان يبول من ذكره فله ميراث الذكر وان كان يبول من القبل فله ميراث
الانثى وغيرها مثل حسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله في الكافي قال قلت له المولود يولد له ما للرجال وله ما للنساء قال يورث من حيث سبق بوله فان خرج منهما
سواء فمن حيث ينبعث فان كانا سواء ورث ميراث الرجال والنساء اي نصفهما اذ لا معنى لزيادة الخنثى على الرجل وهو ظاهر ونقل في التهذيب والاستبصار هذه عن هشام بن
سالم بتغيير في السند عن ابي عبد الله قال قضى علي في الخنثى له ما للرجال وله ما للنساء قال يورث من حيث يبول فان خرج منهما جميعا فمن حيث سبق فان خرج سواء
فمن حيث ينبعث فان كانا سواء يورث ميراث الرجال والنساء الظاهر انها الاولى ولهذا وجدت قال قضى امير المؤمنين في الحاشية ولكن سندها مغاير فانه مرسل الى علي
ابن الحسن بن فضال عن محمد بن الزيات عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم قال في الشرح وشرح الشرايع انها موثق وهو غير ظاهر لعدم العلم بطريقه الى علي فانه قد يصرح فيهما
بسند غير معتبر الا ان يكون ماخوذا من كتابه المعلوم انه رواه ومحمد بن الزيات ايضا مجهول وسندها في الكافي حسن لابراهيم وسند الآخر فيه عبد الله بن محمد كانه ابن عيسى
اخو احمد وفيها دلالة على توريثها نصف ميراث الذكر ونصف ميراث الانثى على تقدير التساوي في البول ابتداء وانقطاعا وعدم التمييز وهو مذهب جماعة من الاصحاب وهي الملايم
مع القياس الى بعض الدعاوي فانه مثل دعوى الشيئين فيقسم فكانه يدعي انها ذكر ووارث آخر يدعي انها انثى ولا ترجيح فيقسم فتامل ولان حرمانه من الارث غير معقول
وترجيح احد الشيئين بغير مرجح كذلك فيجعل بينهما وذلك باعطاء النصف من ارث كل منهما فتامل وتؤيده ايضا رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يقول
الخنثى يورث من حيث يبول فان بال منهما جميعا فمن ايهما سبق البول ورث منه فان مات ولم يبل فنصف عقل المرأة ونصف عقل الرجل هذه ضعيفة بالقول
في فطحية اسحق والجهل بحال غياث بن كلوب مع عدم التصريح بتوثيق الحسن بن موسى الخشاب وان لم يضر ذلك مع اجمال في المتن والدلالة واختصاصها بحال الموت فتامل ورواية
هشام مع عدم الصحة وان كانت حسنة في الكافي ليست بصريحة في المطلوب وهو ظاهر وفي متنها ايضا شيء اذ ينبغي فمن حيث يتاخر ونحو ذلك بدل فمن حيث ينبعث فتامل
والقياس ليس بحجة والاجماع وغيره وكذا ما بعده فانه مناسب اذ قد يقال ينبغي القرعة او ان يورث مثل النساء لان حصة النساء متيقن والزائد منفي بالاصل وبان
حصة الذكر انما يثبت له بالآية والاخبار والاجماع مع ثبوت انه مذكر وعدم الفرض فلو لم يكن بعض النصوص مع عدم قول الاصحاب لكان القول به وبالتوريث مثل النساء متعينا كما هو
مذهب بعض العامة وكان لما ذكرناه من عدم دلالة التنصيف ذهب بعض الاصحاب الى القرعة لدخول هذه في كل امر مشكل ولصحيحة الفضيل بن يسار قال سالت ابا عبد الله عن مولود
ليس له ما للرجال ولا ما للنساء قال يقرع الامام او المقرع به يكتب على سهم عبد الله ويكتب على سهم امة الله ثم يقول الامام او المقرع اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغيب
والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون بين لنا امر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في الكتاب ثم يطرح السهمان في سهام مبهمة ثم تجال السهام على ما خرج
ورث عليه وفيها دلالة على الدعاء في القرعة وما ذكره ولعله للاستحباب ويؤيده اخبار اخر مثل رواية اسحق المرادي المجهول عن ابي عبد الله ومرسلة ثعلبة عن بعض اصحابنا
عنه مع وجود ابن فضال والحجاج فيها ورواية عبد الله بن مسكان قال سئل ابو عبد الله وانا عنده عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الا دبر كيف يورث قال يجلس الامام
ويجلس عنده اناس من المسلمين فيدعون الله ويجيل السهام عليه على اي ميراث يورثه ثم قال واي قضية اعدل من قضية يجال عليها بالسهام يقول الله تعالى فساهم فكان من المدحضين
قال في الشرح انها موثقة وهي موقوفة على توثيق طريق الشيخ في التهذيب الى علي بن الحسن وقد مر مثله وفيه ايضا تامل اذ هذه الروايات في المولود الذي ليس له ما للرجال ولا ما للنساء

منه دام ظله

يمكن ان يحمل بعض الاخبار ... ويعطى للمنثى من فرج الذكر ... من العلامة ... ان كان المنصوص ... عدم ذكر ...

فان انفرد فالمال له وان كان معه مثله فنسا وبالقلب كان معه ذكر فرض ذكرا تارة وانثى اخرى وضرب احدى الفريضتين على احد التقديرين في الاخرى على الاخر ثم ضرب المجتمع في اثنين وله المجتمع
من نصف السهمين وللذكر الباقي وكذا لو كان معه انثى وهما معا فتضرب لو اجتمعا اربعة في خمسة ثم اثنين في المجتمع فللخنثى ثلاثة عشر وللذكر ثلثا الباقي وللانثى الثلث ولو اتفق زوج او زوجة
صحح فريضة الخناثى ومشاركيهم ثم ضربت مخرج الزوجين في المجتمع فتضرب اربعة مخرج نصيب الزوج في اربعين فللزوج اربعون والخنثى تسعة وثلثون وثلثا الباقي للذكر والمتخلف للانثى

والخنثى تسعة عشر

فقد يقال هنا بالقرعة لان الخنثى لاحتمال الفرق ولهذا ما وجد في الخنثى قرعة ولا فيه ما تقدم في الخنثى ولا قياس ولا يستدل بالعموم المفهوم من الاخبار وغيرها لعدم صحتها ولاحتمال الاختصاص بما تقدم قد يقال لا اشكال في الخنثى بعد النصوص الكثيرة والاجماع في اعتبار حاله بالبول فمع عدم الحصول فلما تقدم من دليل التنصيف.

ويؤيد الفرق انه قال في المختلف الذي ليس له ما للرجال ولا ما للنساء يورث بالقرعة عند اكثر العلماء وقال ابن الجنيد ان كان في الموضع ثقبة لا يبلل الفرج ولا الذكر ينظر وان كان اذا بال نحى ببوله ناحيته من هذا مباله فهو ذكر فان لم ينح وبال على حاله فهو انثى والمشهور الاول واستدل عليه برواية ابن مسكان واجاب عن احتجاج ابن الجنيد برواية ضعيفة بان ما ذكرناه اوضح طريقا واشهر بين علمائنا فاخترنا هنا القرعة وفي الاول التنصيف بل لم يعلم ان احدا ذهب اليها هنا وذهب بعض آخر الى عد الاضلاع فان كان اضلاع جنبيها متساويين في العدد فانثى والا فذكر لان حواء خلقت من ايسر ضلع آدم وكانه لذلك ترى اكثر النساء اعوج وصعبا وقليلة الخير فتامل ودليله قضاء امير المؤمنين في قضاء شريح حيث جاءت اليه خنثى وحكت حكاية عجيبة وهي مشهورة ونقل في المختلف عن الشيخ في الحائريات حيث سئل عن هذه واجاب بانه مشهور بين اهل النقل من اصحابنا والمخالفين وهو خاص لا مانع منه وهو في قضايا امير المؤمنين ع ثم وهذا قوله يدل على انه اجماع المسلمين فضلا عن نقلنا ثم اختار التنصيف في ما اجاب عن الاسناد الا على العدد وفي شرح الشرائع بضعف السند وقال في الفقيه مع ذكره الرواية المشتملة عليه مفصلا عن عاصم بن حميد في الحسن عن محمد بن قيس ان حواء ما خلقت الا من طين آدم وكذا النخلة والحمام والا يلزم ان يقول اهل التشنيع آدم ينكح بعضه ويأكل بعضه وانت تعلم انه لا يفهم من قوله اجماع اصلا فضلا عن اجماع المسلمين وانه كان يبتني على القول بمضمونها الفتوى بذلك لا بالتنصيف والجواب بالرد كانه ترك للظهور اذ طريق رواية الشيخ ضعيف وعدم الاجماع معلوم كما ادعى في غيره من التنصيف والقرعة وغيرهما وانت تعلم ايضا ان كلام الصدوق غير جيد اذ لا بعد في ذلك كما قاله الشيخ واعتراض اهل التشنيع غلط الا ان يقال انه يعتقد هو ايضا ذلك وذكر من لسانهم واعتقادهم الا انه يفهم من كلامه صحة الاعتراض فتامل وانه خرج لا ينافيه الخبر القائل بصحته وحجيته بينه وبين الله الا ان يأول بهذا ويكون مقصود التأويل بان لم يصرح وهو بعيد وان هذه الرواية حسن في الفقيه فلعل ما قال في شرح الشرائع ان الرواية ضعيفة نظرا الى التهذيب او الى اعتقاد اشتراك محمد بن قيس وعدم البحث بتحقيق حاله مرارا فتذكر قوله فان تعدد الخ اشارة الى تفصيل ارث الخنثى وغيره كون المال له مع عدم وارث آخر غيره في مرتبته ظاهر واما ان في الخنثيين في الارث اذا كانا في مرتبة ودرجة واحدة مطلقا فلا يبعد عن تأمل لاحتمال كون احدهما ذكرا والاخر انثى ويعلم ذلك بالعلامات المتقدمة مثل البول وعد الاضلاع عند القائل به نعم ان تعذر ذلك حتى لا يعلم بالعلامة امكن القول بذلك ويمكن حمل المتن عليه مع احتمال القرعة ايضا فتامل اذ قد يعلم احدهما ان الاخر انثى فتامل قوله فاذا الخ

واذا كان معه ذكر نفرض الخنثى ذكرا فالفريضة اثنان ونفرضه انثى فهي ثلاثة وتضرب احديهما في الاخرى صارت ستة ثم يضرب حاصله في الاثنين صار اثنى عشر فعلى الاول سهمه فاخذ نصفها الثلثة وعلى الثاني اربعة فاخذ نصفها اثنان فمجموعهما وهو خمسة له ففي المتن زيادة للتوضيح فيمكن الاكتفاء بالاقصر بل يمكن ان يقال لا يحتاج الى اخذ الحصة من الفرض الاخر ثم الجمع فانه اذا اخذ من حصة الذكر سدسا فما بقي يكون حصة الخنثى وكذا اذا اضيف الى حصة الانثى ربعها يصير حصة الخنثى وهذا ظاهر بل يمكن ان يقال لا يحتاج الى الفرض مرتين اذ يكفي احديهما الا انا اذا فرضناه ذكرا مثلا حصته واحد واذا اخذت سدسه يحصل المطلوب فنطلب عددا يكون لنصفه سدس ويسقط من ذلك النصف سدسه فالباقي للخنثى وذلك العدد اثنى عشر ولكن غرضه بيان الضابطة مفصلا لتعيين حصة الخنثى ومن معه على القول بان له نصف الذكر ونصف الانثى فانه متصور بوجوه ذكرها في القواعد واقتصر هنا على واحد منها وفصله والظاهر ان مراده بضرب احدهما في الاخر مع التباين كما في الامثلة ومع التوافق يضرب في وفق الاخر ومع التساوي يكتفي باحدهما وبالاكثر في التداخل ومعلوم انه على القول بالقرعة او عد الاضلاع لا يحتاج الى هذا اذ ينكشف الحال ويعمل بمقتضاها وهو ظاهر وكذا لو كان مع الخنثى انثى فتفرضه انثى فالمسألة من اثنين فتفرضه ذكرا فمن الثلاثة وحاصل ضربهما ستة وحاصل ضربها في الاثنين اثنا عشر فللخنثى نصف الثلثين وهو اربعة منه ونصف النصف ايضا وهو ثلثة والمجموع سبعة والباقي اي الخمسة للانثى وفي صورة اجتماع الخنثى مع الذكر والانثى تضرب اربعة وهي فريضة فرضه انثى في خمسة وهي فريضة كونه ذكرا والمجتمع وهو عشرون في اثنين صار اربعين فله على الاول عشر فاخذ نصفه خمسة وعلى الثاني ستة عشر فاخذ نصفه ثمانية فحصل له ثلثة عشر وثلثا الباقي الذي هو سبعة وعشرون وهما ثمانية عشر للذكر وثلثه الباقي وهو تسعة للانثى وهو ظاهر قوله ولو اتفق زوج الخ

اي لو اتفق مع الخنثى احد الزوجين في المسائل الثلث المتقدمة تصحح فريضة الخنثى على الوجه الذي تقدم ثم تضربها في مخرج نصيب احد الزوجين ومثل المصنف للثالثة وبينها لانها اشكل بيانه انك تضرب اربعين الذي هو فريضة الخنثى والانثى والذكر في الاربعة التي هي مخرج نصيب الزوج على تقدير الولد فيكون مائة وستين فللزوج ربعها وهو اربعون وللخنثى تسعة وثلثون وهو حاصل ضرب نصيبه من المسألة في مخرج نصيب الزوج بعد وضع نصيبه منه وثلثا الباقي للذكر فهما اربعة وخمسون حاصل ضرب نصيبه منه وهو ثمانية عشر في المخرج المذكور بعد وضع نصيب الزوج والثلث الذي بقي للانثى وهو سبعة وعشرون حاصل ضرب نصيبها منه وهو تسعة في الاربعة بعد وضع نصيب الزوج ويمكن استفادة ما بقي من الثالثة منها مثل ضرب اربعين في مخرج نصيب الزوج مع عدم الولد فيحصل ضعف ما ذكرنا ويقسم عليهم بعد اخراج نصيب الزوج وهو الاربعون مثلها وذلك ظاهر وضربه في مخرج نصيب الزوجة مع الولد وعدمه فان الاولى ضعف ما ذكر في اجل الولد فيحصل من ضرب ثمانية في الاربعين ثلثمائة وعشرون وتقسيمه ظاهر والثانية هي بعينه والاولى والثانية تفهمان مما تقدم فافهم قوله ولو كان الخ يعني اذا اجتمع الخنثى الولد مع ابوي الميت فمع فرضه ذكرا يكون لهما السدسان اذ لهما ذلك مع الذكر كما مر والخمسان مع فرضه انثى لان لها النصف ولكل واحد منهما السدس فالفرض يبقى سدس بينهم اخماسا فالكل مقسوم كذلك كما مر فالفرض الاول ستة والثاني خمسة يحصل من ضرب احدهما في الاخر ثلثون ولا يحتاج الى ضرب المجموع مرة اخرى في الاثنين لتحصيل حصة الخنثى صحيحا من حيث هو وكذا شريكيه من غير نظر الى التقسيم بين كل واحد منهما صحيحا كما ذكره في اول الباب لان ذلك انما يحتاج اليه مع عدم الصحة بدونه وهنا صحيح فان للثلثين حصة الذكر منه عشرون فاخذ نصفه للخنثى وحصة الانثى منه ثمانية عشر ونصفه تسعة فمجموع النصفين تسعة عشر وهو ظاهر ويبقى لهما احد عشر واذا اريد التقسيم بينهما صحيحا تضرب المجموع في الاثنين يصير ستين لكل واحد ضعف ما تقدم فقد عرفت من هذا ان الضرب في الاثنين ليس مما يحتاج اليه في تحصيل حصة الخنثى في جميع الصور بل لضبط القاعدة الكلية وهو ظاهر قوله ولو كان الخ اذا كان مع احد الابوين اثنان من الخناثى فالفرضان والضرب واحد على تقدير انهما والدا

وان مع الخنثى والانثى احد الابوين فله تارة السدس واخرى الخمس فله مع السدس نصف التفاوت تضرب خمسة في ستة ثم اثنين في المجتمع ثم ثلثة في ستين فللاب ثلثة وثلثون وللانثى ستون وللخنثى ستة وثمانون ولو كان الاخ او العم خنثى فكالولد قال الشيخ ولو كان زوجا او زوجة فله نصف ميراثهما وفاقد الفرجين يورث بالقرعة وذو الراسين والبدنين يوقظ احدهما فان انتبها فواحد والا اثنان متن

ذكر ان الفريضة ستة وعلى تقدير انهما انثيان خمسة فيحصل بالضرب ثلثون كما تقدم ولكن هنا لم يحصل منه حصة احد الابوين صحيحا فانه لابد من تنصيف حصته في كل فرض فريضة كانت او رد او رده واحدة ولا نصف لها وكذلك فريضة فانها خمسة وكذا حصة الخنثى فانها من الاول خمسة وعشرون فلا بد من ضرب المجموع في الاثنين لتحصيل حصة الخنثيين ولمن يقابلها صحيحا فبعد الضرب حتى اثنين يحصل احد عشر لاحدهما وخمسون الا واحد لهما وهو نصف اربعة الاخماس ونصف خمسة الاسداس فان نصف الاول اربعة وعشرون ونصف الثاني خمسة وعشرون وذلك خمسون ولكن ايضا لا ينقسم عليهما فان اردت اتمام القسمة تضرب اثنين يحصل مائة وعشرون حتى ضعف المضروب فيحصل لكل واحد ضعف الاول اثنان وعشرون لاحدهما ولكل من الخنثيين ما كان لهما معا في الاول وهو خمسون الا واحدا وهو ظاهر فعلم ان ضرب الحاصل في الاثنين ليس لاتمام القسمة اذ قد يحصل بذلك ايضا كما عرفت وعرفت ايضا حل قوله لان الخ وان فيه شيء اذ كان المناسب ان يقول لان حصة الخنثيين ضعف ما حصل لهما في الفرضين وليس له نصف صحيح لان في الاول مهد القاعدة لتحصيل حصة الخنثى وان كان ما ذكره مستلزما لذلك ولانه قد يقال لا يحتاج الى اخذ الفريضة وحدها والتنصيف في الرد كذلك الحق ان يحسب ويؤخذ ان مرة واحدة وينصف في صورة الرد لاحد الابوين ستة نصفها ثلثة وانما الكسر في غير صورة الرد ولانه مشعر بان نصف الفرض صحيح وليس كذلك وهو ظاهر والامر في ذلك هين ولكن هنا شيء اخر قد مر اليه الاشارة وهو انه قد يكون احدهما ذكرا والاخر انثى فالحكم كلية على هذا الوجه فيه مشكل الا ان يقال انما الكلام مع الياس عن تحقيق الامر بوجه من الوجوه والعلامة المقررة في الاحتمالا ان في كل واحد منهما متساويان فلا رجحان ولكن قد يقال فلا ينازع احدهما ويطلب القرعة وهذا جيد على القول بالقرعة فتامل **قوله** ولو كان مع الخنثى الخ اذا كان مع الخنثى الولد الانثى كذلك احد الابوين فلاحد الابوين على تقدير الانوثة ستة وللخنثى الثلثان يبقى السدس لم ينقسم فيرد اخماسا فمع الرد له الخمس نصيبه حقيقة وهو الخمس على تقدير الذكورة له السدس فله نصف المجموع فيحصل له خمس ونصف فيحتاج الى ضرب الحاصل من ضرب احد الفرضين في الاخر وهو ثلثون في الاثنين يحصل ستون له احد عشر ولم يحصل حصة الخنثى والانثى صحيحا وهو ظاهر فيحتاج الى ضربه في ثلثة للاحتياج الى اخذ الثلث على تقدير كونه ذكرا يحصل مائة وثمانون فيحصل لاحد الابوين ثلث وثلثون فالاب في الكتاب على طريق المثال وللانثى احد وستون وللخنثى ستة وثمانون **قوله** ولو كان الاخ الخ يعني اذا كان الخنثى وارثا اخر غير الولد للميت مثل ان يكون اخاه او عمه على تقدير كونه ذكرا او اختا وعمة على تقدير الانوثة فهو كالولد في تقسيم الميراث واخراج حصته بان يفرض تارة ذكرا واخرى انثى وهو ظاهر ولكن لابد ان لا يكون كلالة الام فانه لا فرق فيهم بين الذكر والانثى فان للواحد السدس وللاكثر الثلث بينهم بالسوية مطلقا فلا يتغير الحال بالذكورة والانوثة فلا فرق بين الخنثى وغيره **قوله** قال الشيخ الخ نقل ذلك عن المبسوط ومبناه حديث ميسرة بن شريح ومحمد بن قيس المشتمل على قضاء امير المؤمنين المشهور في زمان قضاء شريح وقد اشرنا اليه من قبل وانت تعلم بعد الرجوع الى تلك الرواية انه لا دلالة فيها على هذا الحكم وعلى امكان كون الخنثى زوجا وزوجة على حسب الشرع انما يمكن ان يدل عليه قوله اتت امراة شريحا القاضي وقالت ان لي ما للرجال وما للنساء قال شريح فان امير المؤمنين يقضي على المبال قالت فاني ابول بهما جميعا ويسكنان معا قال شريح والله ما سمعت باعجب من هذا قال وما هو قالت جامعني زوجي فولدت منه وجامعت جاريتي فولدت مني فضرب شريح احدى يديه على الاخرى متعجبا ثم جاء الى امير المؤمنين الخبر حاصله انه حكم بعد اضلاع جنبيها وما كانت متساوية فحكم بانه رجل واعطاه القلنسوة والنعلين وفي التهذيب اخذ من شعرها واعطاها الرداء والحقها بالرجال وسندها في الفقيه حسن عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ولا دلالة فيها على ذلك كما ترى نعم فيها دلالة على اعتبار عد الاضلاع قد ذكرناه هناك دليلا للقائل به وعلى قبول خبر الواحد ان كان حسنا بشرط التوثيق في مثل تلك حيث لم يرد بينا الخصوص كان من صالحي اهل الكوفة وعراقيا واخبر بعدم تساوي الاضلاع فحكم بالرجولية بعد ذلك وعلى جواز التجربة لمثل هذا الغرض وعلى ان القلنسوة والرداء والنعلين وعدم الشعر من زي الرجال وهي صريحة على ما في الفقيه في انها ولدت فقول الشارح بعد نقل ما في التهذيب هذه الرواية دلت على انها اولدت ولم تدل على انها ولدت كما ادعاه بعضهم ولكنها دلت على انها كانت زوجة محل التامل اذ قد يكون مراده البعض على ما في الفقيه وانه لم يفهم انها كانت زوجة شرعية كيف وحكم بانه رجل والحقه بالرجال نعم ابن عمها يدعي انه زوجته بحسب اعتقاده وزعمه حيث قال يا امير المؤمنين بنت عمي قد ولدت مني تلحقها بالرجال ثم اعلم انه لا معنى لهذا الحكم المنقول عن الشيخ في المبسوط انه قال فيه لا يمكن كون الخنثى ابا واما ويمكن كونه زوجا وزوجة لبعض الروايات وهو اشارة الى هذه لانه ان كان طرفه الاخر رجلا فالخنثى تكون امراة وزوجة وان كان امراة يكون هو زوجا ورجلا وان كان مشتبه الحال والمشكل فلا يتعين الزوج والزوجة ولكن في الصورتين انما زوج بانه امراة في الاول ورجل في الثاني فلا معنى لتوريثه نصف حصة الزوج والزوجة وهو ظاهر وايضا الظاهر انه لا يصح له التزويج فكيف يكون زوجة او زوجا الا ان يقال قد يكون مع عدم العلم فيكون شبهة موجبة لصحة العقد باعتقادهم فيكون موجبا للارث كما في سائر الانكحة الواقعة على غير الوجه المعتبر والصحيحة باعتقادهم فيكون بالارث وسائر احكام الزوجية حتى بين الكفار فتامل فيه وكذا لا معنى للتوريث وان كان الطرف الاخر الخنثى المشكل ولكن لو فرض صحة التزويج ظاهرا على ما تقدم امكن الارث به على الوجه الذي تقدم وان كان ذلك بعيدا لانه لابد في العقد من تعيين احد الطرفين لان تكون زوجة وموجبا وثبت له المهر واحكام الزوجة والاخر زوجا قابلا يجب عليه بذل المهر وسائر احكام الزوج وبالجملة بطلان هذا واضح والفرق بين كون الخنثى ابا واما وبين كونه زوجا وزوجة بامكان الثاني وامتناع الاول غير واضح وما نعرف قصد الشيخ رحمه الله **قوله** وفاقد الفرجين الخ قد مر دليله في بيان القول بالقرعة في الخنثى وهو اخبار وبعضها صحيح فالقول بها متعين ويمكن الاكتفاء في القرعة بان يكتب عبد الله وامة الله ويحتمل سهم عبد الله وسهم امة الله ويجال ثم يستخرج بعد الدعاء المنقول في الروايات السابقة وينبغي الدعاء في جميع صور القرعة خصوصا ما نحن فيه لوجوده فيه في الروايات كما عرفت **قوله** وذو الراسين الخ دليله رواية حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله ع قال ولد على عهد امير المؤمنين ع مولود له راسان وصدران في حقو واحد فسئل امير المؤمنين ع يورث ميراث اثنين او واحد فقال يترك حتى ينام ثم يصاح به فان انتبها جميعا معا كان له ميراث واحد وان انتبه واحد وبقي الاخر نائما يورث ميراث اثنين وروى البرقي عن ابي جميلة قال رايت بفارس امراة لها راسان وصدران على حقو واحد متزوجة تغار هذه على هذه وهذه على هذه قال وحدثنا غيره انه راى رجلا كذلك وكانا حائكين يعملان جميعا على حف واحد والرواية ضعيفة لجهولية علي بن احمد بن الاشيم ومحمد بن القسم الجوهري فالحكم مشكل ويحتمل القرعة وعدهما اثنان مطلقا وتكليفهما بتكليف الاثنين والظاهر انه لابد من صومهما والصلوة لا يخرج عن اشكال فان امكن فعلهما اياها معا فلا اشكال والا فمشكل اذ يلزم زيادة بعض الافعال ويحتمل فيفعلان في وقت احدهما

بكل

واختلف فيه في ميراث المجوس اختلف فيهم فمن علمائنا من ورثهم كالمسلمين ومنهم من ورثهم بالنسب الصحيح والفاسد والسبب الصحيح خاصة ومنهم من ورثهم بالصحيح منهما والفاسد فلو تزوج بامه فاولدها

بنتا فللام نصيب الزوجة والام وللبنت نصيبها ولو كان احدهما ما نعا ورث باعتبار المانع كبنت هي اخت من ام وبنت هي بنت بنت وعمة هي اخت من اب عمة هي بنت عمة ولو اولد من ابنته بنتا ثم

يمكن التعدد فيه كالوقوف فيتوارثون بقفان وبفعلان مرتين بما يمكن فيه التعدد كالبنية والثلاثية قوله الفصل الثاني واختلف فيهم الخ الاقوال ثلثة ثالثها انه

يورث بالصحيح من النسب والفاسد ايضا وبالصحيح من السبب وهو مختار اكثر المتاخرين وهو قول الشيخ في التهذيب بل الظاهر انه احتج فيه الى على جواز الاحداث وليس في المسئلة

نص معتمد واما الاجماع فارثه بالصحيح وشبهه من النسب والصحيح من السبب كالمسلمين وعليه جاءت ادلة الارث كتابا وسنة واجماعا فتامل ثم روى السكوني عن جعفر عن ابيه

عن علي انه كان يورث المجوسي اذا تزوج بامه وابنته من وجهين من وجه انها امه ومن وجه انها زوجته وهي ضعيفة السند من وجوه فتامل قوله فلو تزوج بامه الخ ذكر هنا مثالا على

القول بالارث بالسبب الفاسد ايضا منها انه اذا تزوج مجوسي بامه وكان جائزا عندهم فاولدها بنتا ثم مات فللام زوجة والبنت اخت ترث الام بهما لعدم المنع ولا ترث

البنت الا انها بنت لمنع الاخت عن الارث بالبنت واليه اشار بقوله ولو كان احدهما مانعا ورث باعتبار المانع كبنت هي اخت من ام قوله وبنت الخ مثال الثاني تزوج

بنته فاولدها بنتا فالمولود بنت وبنت بنت فلا ترث لو مات ابوها الا بانها بنت واذا تزوج مجوسي صاحب الولد بام حصلت منها بنت فالبنت بالنسبة الى الولد

عمة لانها اخت ابيه من ابيه واخته من ابيه لانها بنت ابيها ولو تزوج ذلك بنته فولدها بنتا فالبنت اخت للولد وبنت اخته فهي عمة وبنت عمة بالنسبة الى الولد

هذا الولد ولو تزوج بنته واولدها بنتا ورثته البنتان العليا اي الزوجة والسفلى اي بنت البنت بالبنية ولا ترث السفلى ببنية البنت وترث العليا بالزوجية

ايضا ولو ماتت البنت العليا فان كان قبل ابيها الذي هو زوجها فقد تركت زوجها واباها وبنتها واختها فالاب يرثها بالزوجية والابوة والبنت يرثها بالبنية

لا الاخية وان كان بعده فخلفت بنتها واختها فترثها بالبنية لا الاخية ولو ماتت السفلى قبله فيرثها بالابوة لا بالجدودة وترثها العليا بالامية لا الاخية

ولو تزوج ذلك الى المجوسي السفلى واولدها ثم ماتت الوسطى التي هي كانت السفلى والزوجة الثانية عن زوج هو ابوها وجدها وعن ام وبنت هما اختاها من ابيها

فللزوج الربع والسدس بالزوجية والابوة وسقطت الجدودة وللام السدس وللبنت النصف والباقي يرد عليهما وعلى البنت اخماسا وسقطت الاخية ولو ماتت الوسطى

بعد موت الاب فترثها الام السدس والبنت النصف ويرد عليهما الباقي ارباعا فالربع للام وثلثة الارباع للبنت والصور كثيرة ولا يحتاج الى اكثر مما ذكر بل اليس في ذكره فا

ئدتها الا ان يكون المقصود الاشارة الى تحقيق الارث بالنسب الفاسد الحاصل من الشبهة في المسلمين فان جميع ما ذكر يتحقق في المجوس يمكن فرضها في المسلمين بالشبهة

مثل ان تشتبه امه او بنته بالزوجة او بالاخية ثم تزوجها وغير ذلك من الامثلة والاحتمالات قوله واما المسلم الخ يرث بالنسب الصحيح الحاصل بالعقد الصحيح المشتمل

على جميع الشرائط وبالنسب الفاسد ايضا والمراد به هنا الحاصل بالوطي الذي يكون مباحا بحسب الشرع لشبهة موجبة لذلك باعتقاد المسلم الواطي والموطوءة ولم يكن

تحريمه من الضروريات ويحتمل كون مثله في حق مثله شبهة مسموعة شرعا فهذا ايضا نسب صحيح شرعا واطلق عليه الفاسد نظرا الى عدم كونه بالعقد الصحيح المشتمل على

جميع شرائطه المعتبرة فيحصل بهذه الشبهة النسب الشرعي المستلزم لترتب احكام الشرع عليه مثل الارث والتحليل والتحريم في النكاح ووجوب النفقة وغيرها سواء ذلك السبب عقد

فاسد في نفس الامر للاخلال بشرائطه سهوا او لاعتقادا لعاقد عدم ذلك كالعربية والمقارنة عند بعض العامة وغير ذلك ام لا بل اشتباها على الحس بان تشتبه الزوجة

الامة بغيرهما والفاسد الذي ذكرنا فيما سبق في المجوس ليس بهذا المعنى بل معناه الذي يفسده الشرع ويحكم بانه فاسد وباطل ولم يترتب عليه الاثر لكونه خلافه ضروريا بالدين مثل

اخذ الام والبنت ونحوهما والظاهر ان دليل ذلك اجماعهم مع صدق النسب فالولد الحاصل من ماء رجل بسبب الوطي شبهة يطلق عليه انه ولده وهذا ابوه ومثل الله

ولا ينتقض بالحاصل بالزنا اما المنع الصدق اذ العالم بانه حاصل من الزنا لا يطلق عليه انه ولده وهذا ابوه او لخروجه بالنص والاجماع فلو سلم ان ادلة الاحكام المتعلقة

بالنسبة مثل توريث الابن يعم الكل نقول خرج الحاصل من الزنا بالنص والاجماع وبقي الباقي تحتهم وثبوت حرمته شرعا فانه يحتسب العدة حال الموطوءة شبهة وليس

للواطي اخذ اختها حتى تخرج عدتها ونحو ذلك على ما يظهر من كلامهم وبعض الروايات والظاهر انه يدل على حصول النسب بوطي الشبهة في الجملة بعض الاخبار وايضا

بخصوصها وانه لا خلاف عند الاصحاب في عدم الارث بالنسب والسبب الفاسدين بالمعنى الذي قدمناه في ارث المجوس ولا بالسبب الفاسد الذي ذكرناه في ارث المسلم

الا العقد الفاسد لاخلال شرائطه المعتبرة عندنا مع صحته عند المتعاقدين بحيث يكون لهما مذهبا من مذاهب المسلمين ولم يكن ضروري البطلان الفساد من الدين كشبهة

مثل المخالفين حيث ما شرطوا الصيغة العربية والمقارنة لانا نعلم فساده وعدم صحته وكون مثل ذلك عقدا مثل ما يحكى عن بعض الاعراب انه يجر ويضرب الرمح على باب

المراة عقد موجب لكونها زوجته له ومثل قوله انزل عن بيت نحي ونحو ذلك فلعل دليلهم على عدم الارث بالسبب الفاسد هو الاجماع ايضا وان الادلة لا تشمل الا

الصحيح ما استثناه من الفاسد اذ لا يقال للموطوءة شبهة انه زوجة الواطي وان صح ان الولد ابن الواطي وبنته وكذا الموطوءة وكذا المعقود عليها بالعقد الفاسد غير ما ذكر

وان كان الوطي حلالا لظنه وانه ولد لا حق به شرعا فتامل قوله الفصل الثالث او هي ستة الخ اي السهام المفروضة في القران العزيز ستة النصف والربع

والثمن والسدس والثلث والثلثان وهي الكسور واشار في المتن الى تفصيلها مع مخارجها بقوله النصف من الاثنين الخ يعني النصف يخرج صحيحا من الاثنين فاراد

بالخارج الكسر وبالمخرج اقل عدد يخرج ذلك الكسر منه صحيحا فمخرج النصف اثنان ومخرج الربع اربعة ومخرج الثمن ثمانية ومخرج الثلث والثلثين ثلثة ومخرج السدس ستة

فان اجتمع اثنان منها في فريضة واحدة مثل السدس والربع وذلك اذا خلفت ابوين وابنا وزوجا والسدس والثمن اذا خلفهم والزوجة يصير المخرج اكثر يحصل بضرب وفق

احدهما في الاخر في المثالين فيحصل من ضرب الثلثة في اربعة اثنا عشر وهو مخرج الاولين والثلثة في الثمانية يحصل اربعة وعشرون فهو مخرج الاخيرين ويمكن قياس غيرهما

عليهما قوله فان لم ينقص الفريضة الخ ان نقصت الفريضة عن السهام او زادت عليها فهو عول وتعصيب فالمراد ان لم ينقص ولم تزد بان يخرج الكسور التي هي حظ من خلف

من اصحاب الفروض منها ولم تزد عليها فان صحت الفريضة بان سهمت الكسور على اصحابها مثل ان خلف اختا من الابوين او الاب وزوجا فلكل واحد منهما النصف ومثل

ان خلف ابوين وبنتين فالثلث لهما لكل واحد منهما السدس فياخذ كل واحد واحدا وللبنتين الثلثان تاخذ كل واحدة شيئين فهو ظاهر قوله والا الخ اي ان لم تصح

الفريضة بان لا تنقسم حصص اصحاب الكسور عليهم صحيحا بل تنكسر فلا يخلو اما ان يكون الكسر على فريق واحد او اكثر فعلى الاول ينظر فان لم يكن بين عدد من ينكسر عليهم

عليهم وبين نصيبهم وفق فهو المباين ضربت العدد في الفريضة وان كان بينهما وفق وهو التوافق وهو كون العددين بحيث يفني احدهما الاخر او يفنيهما ثالث الحذف

عنها مثل الاربعة والثانية او الستة فانه لا يفني احدهما الاخر ويفنيهما الاثنان ويسمى المتفق غاية ان كان العدد مخرج النصف كالمثال وهو الاثنان يقال بينهما

## الفصل الرابع

في المناسخات اذا مات احد الورثة قبل القسمة صحح فريضة الاول فان كان وارث الثاني هو وارث الاول من غير اختلاف فالفريضة واحدة كاخوين واختين مات اخ واخت على الباقين ولو اختلف
٢ الوارث او الاستحقاق او هما فقد ينهض نصيب الثاني بالفريضة الثانية كزوجة مع بنت وابن خلفت ابنا وبنتا وقد لا ينهض فيضرب وفق الفريضة الثانية لا وفق نصيب الميت الثاني في الاولى ان كان بين نصيب
١ الميت الثاني من الفريضة الاولى والفريضة الثانية وفق كزوج مع اخوين من ام واخوين من اب ماتت عن ابن وبنتين ولو تباين النصيب والفريضة ضربت الفريضة الثانية في الاولى كزوج واخوين من
ام واخ من اب ماتت عن ابنين وبنت كذا البحث لو تضاعفت

التوافق

توافق بالنصف وان كان مخرج الثلث هو الثلاثة فهو وفق الستة والتسعة يقال بينهما توافق بالثلث وهكذا ويقال للجزء الذي نسب اليه التوافق وفق فان نصف احدهما مما اذا كان التوافق بالنصف وفق وكذا الثلث فيما اذا كان بالثلث وهكذا اما يفني الاقل الاكثر هو التداخل وما بعدها ثالث بالمعنى الاخص نصيب وفق العدد في الفريضة فيهما مثال الاولى مات شخص وخلف ابوين وعشر بنات الفريضة ستة لان لكل واحد من الابوين السدس وللبنات الثلثان وههنا لا زيادة ولا نقيصة ولكن لم يصح اي لم ينقسم حصة البنات عليهن اذ الاربعة لا تنقسم على العشر صحيحا وان صح قسمة الثلث على الابوين ولم يكن بين الخمسة التي هي عدد من ينكسر نصيبهن عليهن وبين نصيبهن اي الاربعة وفق بل تباين ضرب عددهن في الفريضة صار ثلاثين ومنه يصح اذ يحصل للابوين عشرة لكل واحد خمسة ولكل من البنات اربعة وهو ظاهر مثال الاول من الثاني مات زوج وخلف زوجة وستة اخوة من الاب الفريضة اربعة نصيب الاخوة ثلاثة ينكسر عليهم وبينه وبين عددهم تداخل وتوافق بالثلث ضربنا الاثنين في الفريضة صار ثمانية ومنها يصح مثال الثاني منه مات شخص وخلف ابوين وست بنات الفريضة ستة ولهما الثلث ينقسم عليهما صحيحا لكل واحد منهما السدس وبقي الثلثان اربعة لم تنقسم عليهن صحيحا وبين عددهم ونصيبهم توافق بالنصف فضرب نصف العدد ثلاثة في الفريضة الستة تصير ثمانية عشر لكل منهما ثلثة ولكل واحدة منهن اثنان ولا يحصل بضرب وفق النصيب اي الاثنين في الفريضة لانه يحصل اثنا عشر لكل واحد منهما اثنان يبقى ثمانية لا تنقسم عليهن صحيحا لانهن ستة وهذا كله واضح الا انه اراد بالوفق هنا ما يشمل التداخل ايضا كما ذكرنا وهو الذي يفني الاقل الاكثر وهذا الاصطلاح موجود فللتوافق معنيان اعم واخص ولا يمكن التساوي هنا فتامل اما على الثاني وهو الذي يكون الكسر على اكثر من فريق فينظر فان كان بين نصيب سهام كل فريق وطايفة من الورثة وبين عدد رؤسهم وفق وتوافق بالمعنى الذي تقدم رد كل فريق الى جزء الوفق اي يؤخذ نصف كل واحد ويطرح النصف الاخر ان كان بينهما توافق بالنصف ويؤخذ الثلث ويترك الثلثين ان كان التوافق بالثلث وهكذا الى العشر وان لم يكن بين الكل ذلك فان كان بين البعض يؤخذ وفق ذلك البعض ويترك الاخر وان لم يكن وفق اصلا يترك الكل على حاله ثم ينظر في عدد رؤس كل فريق سواء كان كله اصلا لم يغير اصلا او كان كله مغيرا الى الوفق او غير بعضه الى الوفق دون البعض فعددها اما كله وفق او كله اصل او بعضه وفق وبعضه اصل وعلى التقادير الثلث ينسب بعضها الى بعض فان كان بينها تماثل اقتصر على احدها اي اخذ احد الاعداد المتساوية وضرب في الفريضة يحصل المطلوب وهو القسمة على الكل صحيحا كمن مات وخلف اربعة اخوة من اب واربعة اخوة من ام فالعدد في الطرفين اربعة فحصل التساوي فنضربها في الفريضة حصل المطلوب هذا بحسب ظاهر الامر ومن غير نظر الى اصل الفريضة الى اخر ما ذكر فيحتمل ان يكون مراده الاشارة الى التمثيل للتساوي فقط لا للاصل المفروض اولا مع التساوي كما هو الظاهر والا فهو مثال التداخل فان الفريضة ثلاثة للاحتياج الى الثلث فينكسر سهم كل واحد على رؤسهم فان الواحد ينكسر على الاربعة من الام وكذا الاثنان على الاربعة من الاب بين الواحد والاربعة تباين وبين الاثنين والاربعة توافق بالنصف بالمعنى الذي تقدم فاخذنا نصفه فصار عدد الرؤس اربعة واثنين وبينهما تداخل واخذ الاكثر وهي اربعة وضربناه في الثلاثة صارت اثنا عشر للاخوة من الام ثلثها وهو اربعة لكل واحد واحد والباقي للاخوة من الاب لكل واحد اثنان وان كان بينهما تداخل

التداخل

بين العددين كونهما بحيث يفني اقلهما الاكثر بالحذف عنه مرة بعد اخرى فانهما غير متساويين مثل ثلاثة اخوة من ام مع ستة من اب فان الثلاثة تفني الستة بالحذف عنها مرتين ولعل التمثيل هنا ايضا لمثل هذا المقدار لا الاصل المسألة فان الفريضة ثلاثة منكسرة على الفريقين وبين نصيب كلالة الاب لستة وبين سهمهم الاثنان توافق بالنصف فاقتصرنا على نصف الستة التي هي كلالة الاب هي الثلاثة وبينها وبين الثلاثة كلالة الام تماثل فاكتفينا باحدى الثلاثة وضربناها في الثلاثة الفريضة حصل التسعة الثلثة لكلالة الام لكل واحد واحد والستة لكلالة الاب لكل واحد كذلك فهذا مثال صلح ان يكون مثالا للتماثل كما انه صلح للتداخل فلو عكس لكان اولى ولو عكس هذا المثال بان يفرض كلالة الام الستة والاب الثلاثة لكان مثالا للتداخل كما فعله في القواعد وان كان بينهما توافق ضرب وفق اي الجزء الوفقي في تمام العدد الاخر والمجتمع في الفريضة يحصل منه المطلوب كمن مات وخلف اربع زوجات وستة اخوة من الاب الفريضة اربعة منكسر على كل الفريق عليهم وبين الاربعة والستة وفق بالنصف فضربنا الثلاثة وفق الستة في الاربعة حصل اثنا عشر وضربناها في الفريضة حصل المطلوب فيعطى الزوجات اثنا عشر ربعها وحصل لكل واحد من الاخوة ستة وهذا ايضا بحسب الظاهر واذا نظرت الى التفصيل فهذا المثال ايضا لم ينطبق فانه اذا ارجعنا عدد رؤس الاخوة الى الثلث تصير اثنين مع اربعة وبينهما تداخل لا توافق ولعل نظره الى ما ذكرناه فتامل وان تباين عدد رؤس احد الفريقين بعد العمل المذكور مع الاخر والتباين بينهما كونهما بحيث اذا اسقط احدهما من الاخر بقي واحد حاصله انه لا يفني احدهما الاخر ولا ثالث غير الواحد فضرب تمام احدهما في كل الاخر ثم حاصل الضرب في الفريضة يحصل المطلوب مثل اخوين من ام وخمسة من اب الفريضة ثلاثة ونصيب كل واحد منكسر على عدده وليس بين النصيب والعدد وفق اذ لا وفق بين الواحد والاثنين بل لا نسبة اذ الواحد ليس بعدد وان كان عددا فالمراد اكثر منه في المنقسم الى الاقسام ولا بين الاثنين والخمسة فبقيا على حالهما وبين الاثنين والخمسة تباين فيضرب احدهما في الاخر حصل عشرة ثم العشرة في الفريضة وهي ثلاثة صار ثلثين تقسم ثلاثة على الاخوين من الام صحيحا يحصل لكل واحد خمسة والثلثان على الخمس من الاب كذلك يحصل لكل واحد اربعة فهذا المثال مستقيم بخلاف ما تقدم كما تقدم فتامل **قوله** في المناسخات الخ قيل المراد بالمناسخات ان يموت انسان ويموت بعده وارثه قبل قسمة تركته ويتعلق غرضنا بقسمة الفريضتين من اصل واحد فلابد من تصحيح الفريضتين من اصل واحد فلابد من تصحيح الفريضة الاولى واستخراج حظ الميت الثاني منها صحيحا ثم ينظر ان كان وارث الثاني هو وارث الاول بعينه نصيبا وعددا الا انه ليس في الثاني الميت الثاني فالفريضة واحدة مثل ان مات اخ عن اخوين واختين ثم اخ ثم اخت اخرى فبقي اخ واخت فهنا لا تفاوت ولا يحتاج الى فريضتين بل يكفي الاولى فيقسم ما تركه الاموات بين الاخ والاخت الباقيين مثلثا ان كانا من الاب والاب [illegible] وان اختلف نصيبهم واستحقاقهم مع اتحاد الورثة مثل ان مات شخص عن ثلاثة اولاد ثم مات احد الاولاد وخلف اخويه او اختلف الوارث مع اتحاد الاستحقاق مثل ان مات شخص عن ابن ثم مات الابن عن ولد او اختلفا معا مثل ان مات شخص وخلف ولدا ومات وخلف اخا وفي الاقسام الثلاثة قد ينهض نصيب الميت الثاني بالفريضة الثانية اي يصح قسمة ذلك النصيب على ورثة الثاني فيؤخذ ذلك النصيب ويجعل الفريضة الثانية ويقسم على الورثة مثل ان مات عن زوجة وبنت وابن ثم ماتت عن ابن وبنت الفريضة ثمانية تنكسر في مخرج الثلث فيضرب احدهما في الاخر يصير اربعة وعشرين للزوجة ثلثة والباقي بين البنت والابن اثلاثا فنصيب الزوجة

اي الثلثة

# كتاب القضاء

وفيه مقاصد الاول في صفات القاضي وآدابه وفيه مطلبان الاول يشترط فيه البلوغ والعقل والايمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة والضبط والحرية على رأي والبصر على رأي والعلم بالكتابة على رأي وإذن الامام او من نصبه ولو نصب اهل البلد قاضيا لم تثبت ولايته ولو تراضى خصمان بواحد من الرعية وحكم بينهما لزم الحكم ويشترط فيه ما يشترط في القاضي المنصوب عن الامام عليه السلام

اي الثلثة تقوم بالفريضة الثانية اذ للابن اثنان وللبنت واحد وعلى الاول ينظر في الفريضتين وينظر ان كان بين نصيب الميت الثاني من الفريضة الاولى وبين الفريضة الثانية وفق وتوافق بالمعنى الذي تقدم فتضرب وفق الفريضة الثانية لا وفق نصيب الميت الثاني من الفريضة الاولى في الفريضة الاولى كما اذا ماتت عن زوج واخوين من ام واخوين من اب ثم مات الزوج عن ابن وبنتين فالفريضة الاولى من الستة لوجود النصف والثلث لكن نصيب اخوي الاب هو الواحد ينكسر عليهما فتضرب مخرج النصف الاثنان في الستة فيصير اثني عشر نصيب الميت الثاني ستة لا تقوم بورثته اي لا ينقسم عليهم صحيحا اذ الاربعة وبين هذا النصيب وبين الفريضة الثانية توافق بالنصف نصف هذه الفريضة لا نصف النصيب في الفريضة الاولى وهو اثنا عشر حصل اربعة وعشرون ويحصل منه الفريضتان اثنا عشر للزوج ينقسم على ورثته لكل واحد من الابنين ثلثة وللاخوين للميت الاول اربعة وللثاني ثمانية وان لم يكن بينهما وفق بل تباين تضرب احدى الفريضتين في الاخرى مثل ان ماتت زوجة عن زوج واخوين من ام واخ من اب ثم مات الزوج عن ابنين وبنت الفريضة الاولى ستة للزوج ثلثة ولكلالة الام الثلث اثنان وللواحد لكلالة الاب الثلثة التي هي نصيب الميت الثاني لا يقوم ولا ينقسم صحيحا على ورثته لعدم الخمس والفريضة الثانية خمسة ولا وفق بينها وبين النصيب اصلا بل تباينا فيضرب احدى الفريضتين في الاخرى يحصل ثلثون ومنه يحصل المطلوب للزوج خمسة عشر ينقسم على ورثته للبنت ثلثة خمسة ولكل واحد من الابنين ستة وللاخوين من الام عشرة لكل واحد خمسة والخمسة للاخ من الاب كل ذلك ظاهر والحمد لله وما ذكره مثال لبعض الصور والباقي يعلم بالمقايسة وكذا الفرض كالعلم بالبنت في المرتبة الثانية ويعلم منه حال الميت في المرتبة الثالثة وما زاد واليه اشار بقوله وكذا البحث لو تناسخت وهو ظاهر فافهم

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب القضاء قوله وفيه مقاصد الاول في صفات القاضي الخ القضاء ولاية عامة بالنيابة عن النبي او الامام عموما او خصوصا وله شرائط واحكام يعلم ان شاء الله منها انه يشترط في صفات القاضي وهي البلوغ والعقل ودليلها الاجماع وان الصبي والمجنون لا ولاية لهما الا على انفسهما فكيف يكون لغيرهما والايمان اي كونه اثنا عشريا وهو ايضا اجماعي عندنا وتدل عليه ايضا الاخبار الآتية ولا العدالة كما سيجي شرط وغيره غير عدل بل فاسق بل ما كان يتبعون ذكره اكتفاء بالعدالة عند الامام رادوا التصريح والتنصيص فلا يحتمل ان يكون المراد مجرد الاسلام كما ذكر في شرح الشرائع واما اشتراط العدالة فلان المامون في امور الدين والدنيا المكلفين والنائب عن النبي الذي يشترط عصمته لا يمكن غير عدل وهو ظاهر ولهذا شرط في الفتوى وهو شرط في القضاء ولهذا شرط في الشاهد فيه بالطريق الاولى لكونه واجب الاتباع ووجوب قبول قوله والفاسق لا يعتبر العدل لمن كذلك للعقل والنقل فتامل وطهارة المولد فكان دليله الاجماع ونفرة النفس وعدم الانقياد واشتراطها في الشاهد فيه والعلم والمراد بالعلم او الظن بما يقضي به شرطان يكون مستفادا من الادلة المعتبرة عقلا او نقلا ممن له ملكة استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من الاصول والادلة حاصله اشتراط كون القاضي عالما بالحكم والقضاء في حال القضاء مع كونه مجتهدا وهو معلوم في الاصول لعل دليله عليه الاجماع والاعتبار والآيات والاخبار مثل خبر ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال قال لي ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه ولا يضر ضعف السند بعد شهرته لو انجبر بالعقل وقبول الاصحاب اياه فيه دلالة على تحريم الترافع الى الطاغوت وجواز القضاء للمتجزي فافهم وصحيحة معوية بن وهب في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اي قاض قضى بين اثنين فاخطاء سقط ابعد من السماء ورواية ابي بصير قال قال ابو جعفر عليه السلام من حكم في درهمين فاخطا كفر والظاهر ان المراد بالخطا هنا غير خطاء القاضي الحق بعد السعي والاجتهاد اذ لا باس به ح وهو ظاهر ولما تقرر في الاصول والفروع وما روى اصبغ بن نباتة انه قضى امير المؤمنين عليه السلام ان ما اخطات القضاة في دم او قطع فهو على بيت المال فتامل وصحيحة ابي عبيدة قال قال ابو جعفر عليه السلام من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من يعمل بفتياه وهي تدل على الاعم من المطلوب ومثلها حسنة عبد الرحمن بن الحجاج قال كان ابو عبد الله عليه السلام قاعدا في حلقة ربيعة الراي فجاء اعرابي فسال ربيعة عن مسئلة فاجابه فلما سكت قال له الاعرابي اهو في عنقك فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئا فاعاد المسئلة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي اهو في عنقك فسكت ربيعة فقال ابو عبد الله عليه السلام هو في عنقه قال او لم يقل وكل مفت ضامن وحسنة ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من حكم في درهمين بغير ما انزل الله عز وجل فهو كافر بالله العظيم وهو صريح القرآن ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اخرى هم الظالمون وفي اخرى هم الفاسقون والروايات الدالة على ذلك وعلى عدم الرجوع الى حكام الجور وغير اصحابنا كثيرة جدا ومستفيضة بل يمكن دعوى تواترها منها رواية داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك فقال عليه السلام من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله تعالى ان يكفر به قال الله تعالى يتحاكمون الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله فهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل واحد منهما اختار رجلا وكلاهما اختلفا في حديثنا قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال فقلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا ليس يتفاضل كل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما المجمع عليه اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله عز وجل والى الرسول صلى الله عليه وآله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان المفتيين غبي عليهما معرفة حكمه من كتاب وسنة

تنظر

ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم بأي الخبرين ناخذ قال بما خالف العامة فان فيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويوخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبران جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات هذه الرواية مع علة ظهور صحة سندها بكون داود بن الحصين وانفيا عند الشيخ وابن عقدة وان كان ثقة عند النجاشي ومحمد بن عيسى كانه العبيدي الذي ضعيف عند الشيخ ايضا وغيره وان كان الظاهر انه ممن لا باس به كما يظهر من كتاب النجاشي وقبله المص ومجهول عمر بن حنظلة باعتبار كتب الرجال وان ادعى الشيخ زين الدين في الدراية انه علم توثيقه من موضع اخر ومتنها ايضا لا يخلو عن شيء كما ترى مقبولة عندهم ومضمونها معمول به فتامل وفيها احكام كثيرة وفوائد عظيمة منها تحريم التحاكم اليهم وتحريم ما اخذ بحكمهم وان كان الحق ثابتا في نفس الامر وان ذلك معنى الاية وتحريم ما اخذ بحكمهم الذين ظاهره وان العين فتامل ويحتمل تقييد ذلك بامكان الاخذ بغير ذلك فتامل والاحوط والظاهر عدم الفرق في ذلك بين كون الحاكم الجائر والسلطان الظالم مومنا وعدمه بعد ان لم يكن قابلا للحكم ومتصفا بصفات الحاكم بالحق ومنها كون من روى حديث اهل البيت ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف احكامهم حاكما وان لم يكن مجتهدا في الكل ولم يروا ما روى عنهم غيرهم ولم يعرف ما حرم وحلل غيرهم ويؤيده ما رواه ابو خديجة قال قال ابو عبد الله اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه ومن كونه حاكما فهم كونه نائبا منابه الامام في جميع الامور ولعله به يشعر قوله عليه السلام والراد الخ فافهم وان الحاكم لا يكون حكمه الا ما اصوبا او حكمهم حكم الله وانه اذا علم ان ليس فيه كذلك حكمهم لا يجوز رده وعدم قبوله منه وان حكمه شرك وحكمهم وحكمه تعالى فتامل وان الظاهر لا خصوصية بزمان الامام القائل ذلك بل بزمان امام حاضر فان قوله اذا حكم الخ يدل على ذلك فافهم وانه يجوز تعدد العلماء والحكام وان اختلافهم ليس بمحذور وانه يقدم حكم الاعدل والافقه والاصدق في الحديث والاورع وان كل ذلك سبب للترجيح ولكن مع الاجتماع على سبيل الاختلاف لم يعلم الترجيح فيمكن ترجيح الاعدل لتقديمه في العبارة وسوق الكلام وان ذلك الاختلاف بسبب اختلاف روايتهما وترجيح تقديم الاعدل والاورع والاصدق غير بعيد وان كان الاخر اعلم فتامل ويحتمل الاعلم والافقه لانه مدار الحكم والفتوى ويكفي وجود العدالة المانعة عن الاقتحام وانه مع التساوي في العدالة بل في العلم وغيره من الصفات المرجحة ايضا لقوله ليس يفضل واحد منهما على صاحبه فانه يدل على ان لا فضل بينهما اصلا يرجح من حكمه موافق للمجمع عليه للاصحاب والظاهر ان المراد المجمع عليه في الرواية ويحتمل الفتوى ايضا فتامل بل يدل على ترجيح ما هو الموافق للمشهور من الرواية ويحتمل الفتوى ايضا على الشاذ النادر ومن الرواية والفتوى بان يراد من المجمع عليه لك بقرينة ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك ويحتمل ان يراد بالمشهور المجمع عليه لتكرر لفظ المجمع عليه والاصل كونه حقيقة ويؤيده قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وعلى التقادير لا يبعد للمفتي ترجيح ما وافق الاكثر مع التساوي في الدليل من كل وجه وكذا للمقلد بقول فتوى الاكثر وانه لا يجوز نقل الاجماع على تقدير ارادة الحقيقة وذلك غير بعيد على تقدير ثبوته بحيث يعلم او يظن دخول قول المعصوم فيه فتامل وانه ارشاد في الحكم في الطرفين فذلك المشكل وعلم فيه ترجيح التوقف والرد الى الله لا التخيير كما قيل فتامل وان ترك الشبهات والاجتناب عنها جيد وموجب للنجاة بل ان ارتكابها موجب للهلاك والفقه فتامل فيه وان الراوي والقاضي والمفتي لا بد ان يكون ثقة وان الحكم قد يكون مخالفا لظاهر الكتاب والسنة ويجوز العمل به مع عدم الخلاف بينهم في الرواية والفتوى ومن ذلك مثل تخصيص الكتاب والسنة النبوية ولو كانت متواترة بخبر اهل البيت وان كان واحدا وان ما وافق الكتاب والسنة مقدم على غيره مما يوافق العامة وانه على تقدير عدم موافقة الكتاب والسنة يوخذ بما يخالف العامة وكان المراد الجمع بحمل ما يوافقهم على التقية وكون الحكم في نفس الامر ما يخالفهم وانه على تقدير موافقة الخبرين لهم يوخذ بما هو حكامهم وقضاتهم اميل اليه وكان المراد ما نفى من الجمع والحمل على التقية فافهم وانه على تقدير الموافقة في ذلك ايضا من المشكلات فالحكم فيه كما تقدم التوقف وعدم الفتوى والحكم بشيء وان فيه ذلك منجي لا التخيير ولا الاقتحام فانه موجب للهلكات فتامل ومرفوعة احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه عن ابي عبد الله قال القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة ورواية ابي بصير عن ابي جعفر في حكم عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله قال من حكم في درهمين بغير ما انزل الله عز وجل ممن له سوط او عصا فهو كافر بما انزل الله على محمد وقريب منها رواية ابي بصير المتقدمة ومرفوعة عبد الله بن مسكان الى رسول الله وبالجملة انه لا بد من العلم وقد عينوا انه لا بد من ان يكون مجتهدا مطلقا قوله قد عرفوه في الاصول وذكروا شرايطه والعلوم التي لا بد منها فيه بما لا مزيد عليه ولا شك في ذلك مع وجود المجتهد واما مع عدمه فالمشهور بل نقل الاجماع على عدم جواز الحكم ح ولكن رايت في حاشية على الدروس ما هذا لفظه قال للمفتية العدل الامامي وان لم يجمع شرايط الاجتهاد الحكم بين الناس ويجب العمل بما يقوله من صحة او بطلان وكذا حكم البينة واليمين في التزام الحق وعدمه في حال الغيبة وعدم المجتهد ابن فهد رحمه الله وكتب بعدها منقولة هذه الحاشية من الشيخ حسين بن الحسام دام فضله فيحتمل ان يكون مراده في المجمع عليه في المختلف فيه ايضا بفتوى الاعلم الذي لو كان حيا لكان الحكم له او المتجزي الذي اجتهد في ذلك الحكم فيعلم منه جواز الفتوى عنده ما لطريق الاولى وظاهر الادلة اشتراط العلم بالمسألة فيهما وهي العقل والنقل كتابا او سنة واجماعا والاحتياط واضح لا يترك ان امكن واما الشرايط المذكورة فلك ظاهر فيما لم يحصل المراد فيه امره واما في غير ذلك فلا نعلم له دليلا واضحا نعم ذلك هو المشهور فلو كان اجماعا فلا بحث والا فالمنع بالكلية محل بحث اذ لا يخلو وفي حكمها شهادتها النساء مع سماع شهادتهن بين المراتين مثلا بشيء مع اتصافها بشرايط الحكم واما الضبط فهو مما لا بد منه في محله لا مطلقا اذ ما يحكم ما نعا الحكم من لا ضبط له كثيرا مع اتصافه بالشرايط وضبط حكم هذه الواقعة وكذا اشتراط الحرية ما نجد له دليلا واضحا بعد اتصافه بالشرايط واذن المولى ان احتاج اليه لفوت مصلحته له وكذا اشتراط البصر فيما لا يحتاج فيه الى البصر وكذا العلم بالكتابة ويؤيد عدم كونه اميا على المشهور وان احتمل انه كان اميا ثم عرف الكتابة من زمان الحكم ولا شك في مضي حكم من جعله المعصوم حاكما وانما الكلام في انه هل يجوز له نصب هذه الاشخاص ام لا وهل يجوز لهم الحكم في زمان الغيبة ام لا ان كان فما ذكره شرط ح ايضا واما اشتراط اذن الامام او اذن من نصبه مع امكانه فكانه اجماعي ولعل سنده مثل رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله قال اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين كنبي او وصي نبي وهي حسنة في الفقيه مع زيادة قوله وقال امير المومنين لشريح يا شريح قد جلست مجلسا ما جلسه الا نبي او وصي نبي او شقي وهي في رواية اخرى.

ترغيبا

ولو نصب اهل البلد قاضيا لم تنعقد ولايته ولو تراضى خصمان بواحد من الرعية وحكم بينهما لزم الحكم ويشترط فيه ما يشترط في القاضي المنصوب عن الامام و في حال الغيبة ينفذ قضاء الفقيه من علماء الامامية الجامع لشرائط الفتوى والقضاء واجب على الكفاية ويستحب للقادر عليه ويتعين ان لم يوجد غيره ويتعين تقليد الاعلم مع الشرائط ولا ينفذ حكم من لا يقبل شهادته كالولد على الوالد والعبد على مولاه والخصم على عدوه متن

كتاب القضاء

ابن عمار في التهذيب والكافي قال قال امير المؤمنين لشريح يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او شقي لعل المراد ان لم يكن باذنهما فهو شقي او ماذون منهما في الوصي ويشعر به حسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال لما ولى امير المؤمنين شريحا القضاء اشترط عليه ان لا ينفذ القضاء حتى يعرضه عليه واعلم ان المتبادر من عباراتهم انه لا ينفذ قضاء القاضي مطلقا في حال الحضور من نصب الامام او من نصبه له بخصوصه فلا يجوز للمتصف بالشرائط الحكم بغير نصبه ولا دليل عليه غير تام الا ان يكون اجماعيا وظاهر الاخبار المتقدمة يدل على ان كل من اتصف بالشرائط هو منصوب من قبلهم وله الحكم مثله وانه ليس مخصوصا بحال الغيبة بل ظاهره في حال الحضور اذ الصادق جعله حاكما وذلك زمان الحضور الا ان يخص حينئذ بعدم امكان الوصول اليه والى نائبه وعدم امكان نصبه بخصوصه وهو بعيد نعم لا بد من ارتكابه ان تم الدليل عليه فتامل قوله ولو نصب الخ لو كان فلو كان وليا ليكون تفريعا على ما سبق من اشتراط اذنه او اذن من نصبه فلا يصير شخص بنصب اهل البلد له حاكما وقاضيا ولم يجز ولم ينفذ حكمه اذ لا بد من الاذن نعم لو تراضى الخصمان بواحد من الرعية ان يحكم بينهما بحكم الله ولم يكن ماذونا ومنصوبا بخصوصه من الامام ونائبه للحكم والقضاء وحكم بحكم موافق للحق ونفس الامر بشرط اتصافه بشرائط الحكم غير الاذن من الاجتهاد والعدالة صح ذلك الحكم ومضى حكمه فيهما وليس لهما نقضه بعده ولا يشترط الرضا بعد الحكم على المشهور ولا يجوز لهما الانتقال بعد هذا انما يتصور في زمان الحضور وامكان الاستيذان اما حال الغيبة التي لا يمكن الاستيذان فيه كل من اتصف بما تقدم من الشرائط فهو قاض وحاكم ولم يحتج الى شيء اخر غير ذلك كما تقرر عندهم اللهم الا ان يكون علم منه موجودا ويمكن من الوصول اليه وانفاذ حكمه وح يتعين ذلك بناء على القول المشهور من تعيين الاعلم وح يتصور تراضي الخصمين بواحد من الرعية فتامل وكان قيل نفاذ حكم من تراضى الخصمان به بشرط اتصافه بالشرط المذكور هو الاجماع ايضا والاخبار له دليلا بعد جعله مخصوصا بحال الحضور واشتراط الاذن والنصب منه بخصوصه او نائبه كذلك فهم اعرف على انه ح قليل الجدوى اذ لا بد من كونه حال الحضور والامكان على ما ذكره وح يمكن على تقدير وقوعه استعلام احكامه وجوازه ولا يحتاج الى البحث في هذا الزمان الى تحقيق ذلك وتحقيق فرعه من انه لا بد من الرضا بعده ام لا وانه يجري في كل الاحكام حقوق الناس وحقوق الله ام لا وهل يجوز له الحبس ام لا ونحو ذلك فالاشتغال بغيره اولى وكذا في جميع ما يتعلق بزمانه الا ان يفرض ذلك في زمان الاعلم كما تقدم فتامل قوله وفي حال الغيبة الخ دليله كانه الاجماع والاخبار المتقدمة الدالة على جعله العالم بالاحكام قاضيا وحاكما وان خلافه لا يجوز بل الراد عليه هو الراد على الله وهو انه على حد الشرك بالله وان لم يكن سندها معتبرا على ما عرفت الا ان مضمونها موافق للعقل وكلامهم وقواعدهم المقررة مع تاييدها انه لو لم يكن يلزم اختلال نظام العالم وبه اثبت بعض وجوب النبوة والامامة فتامل ولعل عندهم غير تلك الاخبار ايضا او علموا صدورها عنه وان كان الراوي غير ثقة الا انها غاية بل ظاهرة في حال الحضور بالخصوص لعلهم خصوا بحال الغيبة وعدم امكان النصب والاذن للاجماع ونحوه واما اشتراط اتصافه بشرائط الفتوى الذي ذكروها فلا يحتاج الى النصب في الاصول والفروع فكانهم اخذوها من الروايات لقوله وعرف احكامنا فان عرفان الاحكام بدون الاجتهاد لا يمكن ويؤيده الاعتبار وفيه تامل لعدم حجية الاعتبار وان ظاهر الاخبار انه يكفي مجرد الرواية وان فهمها كاف ولعله اشارة الى تجزي الاجتهاد وبالجملة الروايات غير ظاهرة في ذلك فتامل وكانهم يدعون فيه الاجماع فتامل فيه قوله والقضاء الخ دليل وجوب قبول الولاية من الامام ونائبه حال حضوره ان لم يفهم وجوبه منه بخصوصه ووجوب الحكم وارتكابه حال الغيبة مع عدم المانع كفاية كانه الاجماع والاعتبار من وجوب رد الظالم على ظلمه وانتصاف المظلوم منه ودفع المفاسد وغلبة بعضهم على بعض وايصال حقوق الناس اليهم واقرار الحق مقره بل انتظام النوع ومعاشه وذلك دليل وجوب النبي والامام واما كونه كفائيا فلحصول الغرض المطلوب منه كما فهم من دليله فعلى تقدير الانحصار او الاحتياج الى اكثر يكون الوجوب عينيا وكذا تحصيل هذه المرتبة على تقدير عدمها يكون عينيا بالنسبة الى من يتمكن منها وذلك يتفاوت فلا يبعد تعينه على من يكون قريبا منها الا انه حصل اكثر ما يتوقف عليه وبقي القليل فلا يكون واجبا على من لم يتمكن منه عادة بل على من يمكن ايضا ولكن ما حصل منها شيئا او حصل شيئا يسيرا او حصل كثيرا الا انه يحتاج الى الاشتغال بها زمان كثير حتى يحصلها بخلاف غيره وهكذا وذلك بعينه هو حال الاجتهاد ثم لا يبعد على غير المشتغلين وجوب مساعدتهم بكل ما يقدرون من تحصيل معاشهم والورق والدواة والقلم والكتب والمقابلة وبكل ما امكن مما يقربهم الى المطلوب ولا شك في حسنه وهو ظاهر قوله ويستحب للقادر عليه الخ يستحب للقادر على القضاء وقيد بالوثوق بنفسه عدم الخروج عن الشرع ويمكن ادخاله في القادر ان يرتكب ذلك حال الغيبة وان يقبله ويطلب من الامام حالة الحضور مع عدم غيره له حتى يجعله قاضيا مع عدم تعينه لذلك بوجه من الوجوه فهو يكون ح ممن يجب عليه كفاية ولا ينافيه الاستحباب العيني كما ذكروه في غير هذا المحل واما على تقدير التعيين فيكون واجبا عينيا عليه وهو ظاهر قوله ويتعين تقليد الاعلم الخ يعني اذا كان هنا علماء متصفون بصفات المفتي والقاضي وفيهم من هو اعلم من غيره يجب على المقلدين تقليد الاعلم وكذا الاستفتاء عنه والتحاكم اليه فقط حال الغيبة ويجب على الامام تعيينه خاصة ايضا حال الحضور ويحتمل ان يكون مراد العبارة الثاني بقرينة البحث فمعنى تقليد الامام الولاية للاعلم جعلها له لا لاخر دليله ما تقدم في خبر عمر بن حنظلة موافقا لاصول المذهب من قبح تقديم المفضول على الفاضل والاعتبار العقلي وهو حصول الظن بقوله اكثر وارجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وقد ادعى الاجماع عليه ايضا ويمكن منعه ويشعر بعدم الاجماع كلام المص في تهذيب الاصول وقد يمنع لزوم ترجيح المرجوح اذ قد يظن التساوي بل الرجحان في الفتوى الواحد والحكم الواحد بل اكثر مع كونه مفضولا وقياسه على حال الامامة والرياسة العامة غير سديد لان ذلك كالنبوة في اتباع المحض والتفويض اليه بالكلية ويحكم بالعلم البديهي ويحتاج الى علم الهي في جميع الامور ومنشا الفتوى والحكم الظن المستفاد عن بعض القرائن فقد يفرض حصول مفضول الى الحق دون الفاضل ولا محذور في ذلك ولا يمكن مثل ذلك في اصل الامامة والنبوة فان المدار هنا على العلم الحق ولهذا قد جوز امامة المفضول للفاضل في الصلوة وجوز للامام نصب القاضي من غير اشتراط تعذر الوصول اليه لان الظن كاف للحكم فتامل ولا شك ان تعيين الاعلم اولى وانه لو فرض وجوبه قوله يمكن القول بعدم جواز العدول عنه ويحتمل في العكس ايضا فتامل نعم الرواية لو كانت حجة الاتباع او علم الاجماع فلا كلام ولكن قد عرفت سندها ومتنها ودلالتها وحال الاجماع معلوم فان الخلاف مشهور في الاصول والفروع بل ظاهر عبارة الشرايع تجويز الرجوع الى المفضول ويشعر به تجويز تعدد القاضي في بلد واحد مع بعد التساوي فتامل واحتط ولا تخرج عنه مهما امكن ولا شك انه لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجية بتحصيل الظن بقول الاعلم اكثر فيتبع قوله ولا ينفذ الخ اي لا يمضي حكم من لا يقبل شهادته على شخص عليه كشهادة الحكم الولد على الوالد فان المشهور بل ادعى الاجماع على عدم قبول شهادة

ولا حكم من لم يستجمع الشرائط وان اقتضت المصلحة توليته لم يجز ولو تجدد مانع الانعقاد انعزل كالجنون والفسق وللامام عزل القاضي مع الشرائط
لمصلحة لا مجانا وينعزل بموت الامام والمنوب متن

الولد على والده فلا يجوز حكمه عليه لان الحكم شهادة وزيادة فيه تامل اذ سيجي ان لا اجماع ولا دليل على ذلك بل الدليل على خلافه وقد منع الاولوية على تقدير وجود الدليل على منع الشهادة فقط والقياس ممنوع فيجوز الحكم بعموم الادلة وكذا سيجي الكلام في عدم قبول شهادة العبد على الحر مولاه وغيره وصحيح الحلبي في الفقيه يدل على منع شهادته على الحر المسلم وخصصه الصدوق بكونها المولى وسيجي تحقيقه وكذا منع شهادة الخصم على خصمه العدو وان كان مقبول الشهادة على غيره اذا كانت العداوة لا يستلزم الفسق وسيجي تحقيقه وعلى تقدير ثبوته ففي الحكم تامل اذ الاولوية غير ظاهر والقياس غير معتبر نعم غير بعيد اذا لم يكن فيه خلاف **قوله** ولا حكم الخ دليل عدم جواز الحكم لمن ليس متصفا بصفة القضاء وعدم انفاذ حكمه ظاهر واما اذا اقتضت المصلحة لنصبه قاضيا هل يجوز للامام ان ينصبه قاضيا ام لا فينبغي النظر منشأه من اقتضاء المصلحة وما نقل من نقل امير المؤمنين عليه السلام نصب شريح قاضيا مع عدم اتصافه بالعلم والعدالة على ما هو المشهور ومع عدم استحقاقه وانتفاء شرطه المستلزم لانتفاء الشرط واقتضاء المصلحة له بحيث يكون ضروريا واجبا وتركه محذور ولا يندفع الا به ممنوع وكانه على ذلك حمل المصنف المصلحة حيث جزم بعدم الجواز والا مع فرض المصلحة بحيث يندفع المفسدة الا به فالظاهر الجواز من غير نزاع كسائر الضروريات ولكن لا يجوز التحاكم اليه وانفاذ امره الا بالضرورة وبقدرها وهو ظاهر وفعله صلوات الله عليه بحيث يكون مفوضا ومستقلا غير ظاهر بل المصلحة اقتضت نصبه قاضيا ظاهرا وكان هو الحاكم وما كان يحكم واصيا كما روى هشام بن سالم في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال لما ولى امير المؤمنين عليه السلام شريحا القضاء اشترط عليه ان لا ينفذ القضاء حتى يعرضه عليه فيفهم منها عدم الرضا بقضائه وانه كان عدم عزله وابقاؤه على حاله ضرورة وتقية وعلى تقدير عزله على ذلك المفاسد اعظم حيث كان ولا منصوبا من قبل عثمن وقد تقرر عند الناس كونه قاضيا بالحق وتؤيده قوله عليه السلام قد جلست مجلسا لا يجلس فيه الا نبي او وصي نبي او شقي وبالجملة التفويض اليه بالكلية غير معلوم وكذا تركه للضرورة والتقية اذ المفسدة في عزله ليس باعظم من المفاسد التي كانت في عزل معوية لما يترتب عليه من القتل والقتال والمفاسد الكثيرة فما رضي بنصبه لعلمه بان المفسدة في نصبه اعظم حيث يصير حاكما على انفس المسلمين واموالهم بامره وبرضاه وتسلطه عليهم ويظهر انه حق مع بطلانه بالكلية لا شك في جوازه مع الضرورة على ان البحث عن هذه مستغنى عنه لانه فعله عليه السلام وهو عالم بما يفعله وليس لنا التصرف فيه والبحث عنه وهو ظاهر **قوله** ولو تجدد الخ اي كل ما يمنع من انعقاد الولاية ابتداء لو وقع بعده يوجب عزل من انعقد القضاء له مثل ان جن القاضي بعد ان كان عاقلا حال نصبه او فسق بعد ان كان عدلا و نحو ذلك دليله واضح لان عدم هذه الامور شرط للحكم والقضاء فوجوده يكون مانعا لاستدامته كابتدائه وهو ظاهر ومما لا نزاع فيه وانما النزاع في عوده بزوالها وصيرورته مثل ما كان حال الابتداء يحتمل العود من حيث انه اذا زال امر فوجوده بعده يحتاج الى مقتضي ومجرد زوال المانع ليس بكاف لوجوده فانه بعض العلة وعدمه من حيث ان الغرض الاتصاف بذات الشرط وعدم المانع وهو حاصل والتحقيق انه اذا فهم الناصب صلاحية شخص للحكم ونصبه لذلك بحيث علم ان مقصوده اتصافه بالاوصاف حال الحكم وان لم يكن متصفا بها في وقت اخر بل وقت النصب ايضا فيمكن ان لا ينعزل حتى بزوال تلك الاوصاف نعم لا يجوز له الحكم ولا ينفذ في تلك الحالة وان قيل انه ينعزل فالمراد به ذلك والعزل الحقيقي في ذلك الوقت ومن غيره فيكفي في عودها في ثبوت ما كان اذ لا هو حج يحتاج الى وجود مقتضي ولو يكفي عدم المانع انه حاصل النيابة والنصب انه قاض وحاكم ومأذون له وجوز ذلك له في كل وقت يكون بصفات القاضي فهو كما يشمل حال الانعقاد مثل زوال تلك الاوصاف يشمل حال الاتصاف بها بعد زوالها وتخلل المانع وان لم يعلم منه ذلك ينعزل ولا يعود ولكن في الغالب يعلم ذلك هو ظاهر كلامهم خال عن ذلك بل يفهم الاجماع في انعزال الوصي الذي كان عدلا ثم فسق وهو مؤيد للعزل هنا ايضا الا ان لنا كلاما ثم في عدم العود بعد عود العدالة فتامل ويؤيد ما قلناه انه اذا كان الفقيه الجامع للشرائط حال الغيبة نائب الامام عليه السلام ووكيله وفرض جنونه او اغماؤه مثلا ثم عاد الى الاستقامة يعود النيابة من غير نزاع على الظاهر لعموم قوله عليه السلام جعلته حاكما وهذا البحث وان كان قليل الثمرة في زماننا فيما نحن فيه لان الناصب هو الامام عليه السلام وهو عالم لم يعزل النائب بذلك فلا يحتاج نحن الى التحقيق ككثير من المسائل مثل السابقة واللاحقة الا انه ينفع في امثالها مثل ما قلنا في الوصي العادل وكذا في الوكيل ونحوهما فتامل واما ما ذكر في شرح الشرائع من انه يمكن الفرق بين ما يزول سريعا كالاغماء وبين غيره كالجنون فيعود الولاية في الاول بزواله دون الثاني لان الاغماء كالسهو الذي يزول سريعا ولا ينفك عنه غالبا والفرق واضح اذ السرعة والبطؤ لا دخل له فان الدليل الذي ذكره جار فيهما وهو ان التولية السابقة قد بطل فعوده فيحتاج الى دليل الا ان يقول ان ما حققناه يجري في السريع لا البطي وحينئذ يمنع على ان عدم الانفكاك غالبا وعسر زواله ممنوع وكذا بطؤ الجنون دائما اذ قد يكون الامر بالعكس وكذا دليل الايضاح على الزوال وهو ان القاضي مكلف والمجنون والمغمى عليه غير مكلف غير واضح فانه منقوض بالنائم والغافل والساهي فتامل **قوله** وللامام عليه السلام الخ لا شك ان كل ما فعله الامام عليه السلام فهو له فبحثنا هل يجوز له كذا او كذا عبث على ان الظاهر انه عليه السلام لم يعزل من ولاه الحكومة بغير مصلحة نعم ذلك يمكن في نائبه ولكن كونه ايضا في زماننا غير معلوم فبحثنا الآن عن البحث عنه وكذا البحث عن انه هل ينعزل بالعزل او لا بد من الاشهاد والاعلام ويمكن فهمه مما تقدم في عزل الوكيل **قوله** وينعزل بموت الامام الخ عزل النائب بموت المنوب عنه اذا كان حكومته بنيابته ظاهر فاذا مات الامام عليه السلام ينعزل نوابه كلهم من جهة نصبه بخصوصه فان لم ينقل بخصوصية المتصف بشرائط القضاء بالعموم وان ذلك لا يكفي بل يحتاج الى النصب بخصوصه ويكون امام اخر ظاهرا فيمكنا من نصبه يحتاج الى نصبه فلا يجوز له القضاء ولا يمضي حكمه حتى ينصب بخصوصه ومع احتمال تجويز ذلك قضاء على ان الامام الثاني يعرف ان الامام الاول ما يفعل الا ما فيه المصلحة فانه اذ ما لا ان يفرض خيانة ظهر تغييره فيه او ان النصب شرط بخصوصه من كل امام بعد فتامل وينبغي ان يكون وجه قول طاب ثراه بعدم الانعزال ما ذكرنا لا ما قيل من ان ولاية ثابتة شرعا فيستصحب لا ينعزل وانه يترتب على الانعزال مفسدة عظيمة من خلو بلد عن القاضي حتى ينصب الامام الثاني قاضيا لان الولاية كانت بالنيابة والفرعية كالوكالة فلا ينبغي بطلان اصلها فانه لا معنى لبقاء الولاية بالنيابة مع عدم اصلها فتامل ولانه لا مفسدة في الخلو الى ان ينصبه الامام الثاني الا حال الحضور والتمكن لا يكون منصوبا من الغائب بغير اذن بخصوصه كما ان قبل نصبه كان خاليا وهو ظاهر فان البلاد كلها خالية عن القاضي في ذلك الزمان نعم لو قيل بلزوم المفسدة ان قلنا انه ينعزل بالموت قبل وصول الخبر فانه قد يكون حكم باحكام كثيرة وتفرق المتحاكمون في البلاد ويكون الحكم باطلا لا يمكن استدراكه فيضيع حقوق الناس او كلف تحصيلهم والنقض ورد الحقوق يلزم الحرج العظيم لامكن ذلك فعلى تقدير الانعزال ينبغي عدم العزل الا بوصول الخبر كما قيل في انعزال الوكيل بعزل الموكل فتامل

بل الظاهر

ولكن هنا ايضا

غير واضح

[illegible]

[illegible]

ويجوز نصب قاضيين في بلد يشتركان في ولاية واحدة او يختص كل بطرف ولو شرط اتفاقهما في كل حكم لم يجز فان تنازع الخصمان في الترافع قدم اختيار المدعي واذا اذن له في الاستخلاف جاز والا فلا مع الامارة كاتساع الولاية وتثبت الولاية القاضي بشاهدين وبالاستفاضة

كتاب القضاء

اعلم انه قال في شرح الشرائع تدل يدل على القول بانعزال النائب بموت الامام في الآية الغيبة حال الغيبة فان الامام الذي جعله قاضيا وحاكما منه ما يجري في حكمه تلك الحالة المذكورة الا ان الاصحاب مطبقون على استمرار تلك الولاية فانها ليست كالتولية الخاصة بل حكم بمضمون تلك الاعلام بكونه من اهل الولاية على ذلك كاعلامه بكون العدل مقبول الشهادة وذي اليد مقبول الخبر وغير ذلك وفيه بحث وانت تعلم انه لا قدح فيه اذ الفقيه حال الغيبة ليس نائبا عن الائمة الذين ماتوا حال حياتهم حتى يلزم انعزاله بموتهم وهو ظاهر بل عن صاحب الامر وانه معلوم بالاجماع او بغيره مثل انه لو لم ياذن يلزم الحرج والضيق بل اختلال نظم النوع وهو ظاهر او الاخبار المتقدمة فانها تدل بمنطوقها وظاهرها على ان المتصفين كل من اتصف بتلك الصفات فهو منصوب من قبلهم دائما باذنهم لا انه منصوب من الواحد فقط في زمانه باذنه حال حياته فقط فان لم يمكن ان يكون من خصوص ذلك كاف ولا يحتاج الى النصب بخصوصه على انه قد يقال انما يحتاج الى الاذن اذا كان حال الظهور والتمكن من النصب بخصوصه كما صرح به مطلقا فيكون الفقيه حال الغيبة حاكما مستقلا نعم ينبغي الاستفسار عن دليل كونه حاكما على الاطلاق وعن وجوب جميع ما يرجع اليه كما هو المقرر عندهم فيمكن ان يقال دليله الاجماع او لزوم اختلال نظم النوع والحرج والضيق المنفيين عقلا ونقلا وبهذا اثبت البعض وجوب نصب النبي والامام فتامل ولعله يريد بقوله وفيه بحث ان الاخبار الدالة على النصب لا يدل على الاعلام المذكور بل على انه جعله حاكما وعلى اذنه في ذلك فلا يدل على غيره وانت تعرف ان سوقها غير ذلك انه لا يكون دليل كون الفقيه حال الغيبة حاكما تلك الاخبار فقط وانه لو كان كذلك يلزم عدم الانعزال بالموت حال الحضور بل لا يحتاج الى الاذن في النصب بخصوصه ايضا المعلوم من سوقها فلعل لهم دليلا آخر من اجماع ونحوه على الاحتياج حال الحضور بالاذن الخاص بخصوصه من كل امام حال امامته وتمكنه من ذلك كونه نائبا عنه فيلزم البطلان بالموت كما في الوكيل فهو ظاهر ثم لو لم يكن دليل غيرها يمكن ان يقال بعدم الانعزال ح ايضا لعدم الاحتياج الى الاذن الخاص كما في حال الغيبة وقد مرت اليه الاشارة فتذكر ثم اعلم ان انعزال القاضي بموت منوبه الذي هو نائب عن الامام المأذون في النيابة فهو ظاهر ان كان نائبا عنه معاونا له لا عن الامام وان كان الثاني ايضا نائبا عنه ويكون هو وكيل الامام لنصب الثاني كما في الوكيل الثاني فلا ينعزل وهو ايضا ظاهر وانما البحث في حال الاطلاق فان ظهرت قرينة يعمل عليها والا ففيه اشكال ولا يبعد كونه نائبا عنه ايضا فان الحكم له وهو الاصل الاصيل فهو نائب النائب بخلاف الاصل فيحتاج الى اذن صريح والفرض عدمه فيحمل على انه نائب عنه فلا ينعزل بموت الواسطة وقد مر مثله في الوكيل فتذكر فاطلاق القول بالانعزال غير جيد كالاطلاق بعدمه الا ان يحمل على حال عدم القرينة هذا كله في النائب العام والقاضي على الاطلاق واما نوابه الخاص في شغل خاص مثل كونه نائبا في بيع مال الغائب الخاص او الميت كذلك لاداء دينه والوصية بطفله ونحو ذلك فنقل في شرح الشرائع عدم الخلاف في انعزاله بموت القاضي فانه معين وتابع فيبطل ببطلان الاصل ونقل الوجهين في النائب المتصرف في شغل عام مثل كونه وصيا على الاطفال كلها في البلد ووكيل الغياب وناظرا في الموقوفات والمنذورات من حيث البعثة ومن ترتب الضرر بانعزالهم الى ان يجيء قاض آخر ونقل في الايضاح عن المصنف عدم الخلاف فيه ايضا قال واما المنصوبون في شغل عام كقوام الايتام والوقوف فقال والدي انهم لا ينعزلون بموت القاضي وانعزاله بغير خلاف لئلا يختل ابواب المصالح وسبيلهم سبيل المتولين من قبل الواقف ويمكن التفصيل المتقدم هنا ايضا وكأنه محمول على انهم نواب بغيره له لا انه معاون للقاضي وتابع له ويرشد اليه قوله وسبيلهم سبيل المتولين فتامل قوله ويجوز نصب قاضيين الخ هذه المسألة ايضا مستغنى عنها الا ان يكون الناصب نائبا فهو ايضا كذلك فانه بإذنه وفي زمانه فتامل الظاهر عدم الخلاف في جواز نصب القاضيين في بلد واحد في قطر وكذا في زمان او احكام مخصوصة مثل كون احدهما قاضيا في الاموال والآخر في الدماء واما اذا كان في زمان واحد ومكان واحد فان شرط اجتماعهما في الحكم ففيه وجهان الجواز وقال في شرح الشرائع انه مختار العلامة وولده لان النيابة له وباختيار تعيينه فانه كالمصادرة والعدم وهو مختار المص هنا لانه قد يؤدي الى تعطيل الاحكام وبقاء المنازعة اذ قد لا يتفق اتفاقهما في الاجتهاد ويمكن ان يقال يحكمان مع الاتفاق ويرجع الى غيرهما مع الاختلاف وان لم يشترط اتفاقهما في الحكم ففيه ايضا وجهان الجواز وهو مختار المص مع عدم الاحتمال النزاع لاحتمال اختيار كل غير الآخر فلا يرتفع النزاع والخصومة ويمكن دفعه بتقديم من سبق او بيان كان مع معية الداعي تقديم من يخرج بالقرعة كذا قال في شرح الشرائع ومع عدم الداعي تقديم مختار المدعي فان المنازع له فينبغي ان يتبع وفيه تامل خصوصا اذا كان مختاره مفضولا او غيره اعدل او اورع ان جوز ذلك ببعد الرجوع اليه ان امكن بسهولة والا القرعة قوله فان تنازع الخ من تمته يشتركان في ولاية واحدة وقد يتصور التنازع في الاختصاص ايضا بان يكون احدهما من قطر ولاية قاض والآخر من اخرى ففيه ايضا ما تقدم فيحتمل تقديم قطر المدعي مع التامل قوله واذا الخ هذه ايضا مثل الاولى ويجوز الاستخلاف مع الاذن ظاهر وكذا عدمه مع العدم الا مع قرينة مفيدة للاذن بان يكون ما ولاه فيه من البلد لا يمكن ان يتعاطى ولايتها بنفسه فقط لاتساعها كما في نصب المعاونين من القوام لاموال الايتام والنذورات والغياب وحفظ الامانات من الودائع والامانات الشرعية وغيرهم لتكثر في التوكيل والوصي والظاهر انه لا نزاع فيه قوله وتثبت الخ الظاهر ان ثبوت الولاية بالشاهدين مما لا نزاع فيه بل يجمع عليه لأكثر الاحكام لانها حجة شرعية الا فيما شرط اكثر مثل الزنا وكذا بالسماع عنه واما بالاستفاضة فالمشهور ذلك ايضا بل ما نقل فيه خلافا فان فسرت باخبار جماعة تفيد العلم اليقيني فلا نزاع فيه ايضا بل هو اقوى من الشاهدين لان العلم متبع بالعقل والنقل ويجيء ان القاضي يعمل بعلمه وان فسرت بما افاد الظن الغالب المتاخم للعلم بل هو العلم العادي العرفي الذي لا يضره الاحتمال البعيد الذي هو مجرد التجويز العقلي فالظاهر انه كذلك فلا ينبغي النزاع في ثبوتها بها ايضا ولا في ثبوت غيرها من الاحكام الا ما نص الشارع وكذا بغيرها حتى الكتابة والجمع مع الامارات المفيدة لما قلنا لانه العلم العادي ولا يطلب الشارع اكثر من ذلك فان مداره على العرف فتامل واما مجرد الظن الراجح الغير الواصل الى تلك المرتبة فما نعرف له دليلا الا قولهم على الاجمال فان كان اجماعا والا ففيه تامل فان مجرد قولهم ليس بحجة وكذا البحث فيما عداها من الامور التي عدوا اثباتها بالاستفاضة مثل النسب والملك المطلق والموت والنكاح والوقف والعتق كما فصله في الشرائع واضاف اليها غيرها وعللوا اثباتها مثل النسب بانها امور لا مدخل للبينة فيها فان المثبت غالبا الامر فيه رؤية الولادة في فراش الانسان وذلك في غاية البعد مع انه لم يحصل الاجداد وغيرهم وفيه ما لا يخفى مع انهم استشكلوا في النسب من الام والملك انها مختلفة وهو موجب لعسر الاطلاع وفيه ايضا ما لا يخفى بل اكثر والموت بعد حضور الشاهدين حين الموت فيه ايضا ما فيه بل الظهر وكذا الوقف لا تقع مع انه قد يطول الزمان ويعدم الشهود ولو كان في المرتبة الثالثة لم تقبل الاستفاضة يلزم التعطيل وكذا النكاح وفيها ما تقدم خصوصا النكاح اذ لا فرق بينه وبين الطلاق فتامل وعلى هذا القياس وبالجملة هذه مناسبات يمكن تبويبها نكتة للنص او الاجماع لا جعلها

مع استقلال كل واحد

ولا يجب قبول قوله من دون بينة وان حصلت الامارة ولو كانت له دعوى على القاضي رفعه ولا يتبع دفع الى خليفته **المطلب الثاني** في الآداب يستحب ان يكون سكناه في وسط البلد والاعلام
بقدومه والجلوس بارزا مستدبر القبلة واستعلام حال بلده من اهله والبداءة باخذ الحجج من المعزول والودائع والسؤال عن سبب الحبس واحضار غرمائهم والنظر في صحة السبب وفساده
ولو لم يظهر لاحدهم غريم بعد الاشاعة اطلقه وعن اولياء الايتام واعتماد ما ينبغي من عزل او ضم او تضمين او ابقاء وعن امناء الحكم والضوال وبيع ما يلزم منها وتسليم المعرف حولا الى ملتقطه
ان طلبه واحضار العلماء حكمه ليرجع اذا نبهوه على الغلط متن

ادلة ويؤيده الاختلاف في ذلك فانه قد زاد بعض على ما ذكرناه وبعض اخر نقص عنه والحاصل ان الحكم الشرعي يحتاج الى دليل شرعي وما رأينا كونها دليلا شرعيا لاثبات كل
الاحكام ولا في البعض الا ان اشياء منها مذكورة في كلامهم مع الاختلاف فيما يثبت بها واما الاستدلال بانها تفيد ظنا اقوى مما يفيده الشاهدان فيقبل بالطريق الاولى
لمفهوم الموافقة كما فعله في شرح الشرائع ففيه انه موجب لطرح كلامهم بالكلية مع ثبوت المنع فانه تدل تلك الكلية الا ان يخصص بتلك الصورة على انه قد لا يحصل الظن بالشهود وقد يحصل
بغير الشهود بمجرد قول المدعي وقد يحصل بشهادة الفاسق وانه قد اعتبر في مفهوم الموافقة العلم بعلية العلة ووجودها في الادنى وليس بمعلوم ان قبول الشاهد قول
العدلين لحصول الظن للحاكم بحقيته قولهما بل الظاهر خلافه والا لزم ما ذكرناه فيحتمل الاحكام الله يعلم بالصواب **قوله** ولا يجب قبول الخ بل يمكن عدم جوازه ذلك وان
حصلت الامارات المفيدة للظن الا ان يحصل العلم او الظن المذكور **قوله** ولو كانت له دعوى الخ اذا كان لشخص دعوى على القاضي فلا يمكن ترافعه اليه بل لا بد الى غيره
فان كان في البلد نائبه خليفة يرجع اليه والا الى غيره ومعناه ايضا يحتمل الرجوع الى غيره ايضا وهو ظاهر **قوله** يستحب سكناه الخ بيان آداب القاضي وهي كثيرة منها
استحباب جعل مسكنه ومنزله ومجلسه للقضاء وسط الموضع الذي هو فيه ليكون النسبة الى جميع الخصوم على السواء ومنها الاعلام بان يامر من ينادي الا
ان فلانا جاء قاضيا وقرأ عهده او اخبر شهوده بعد اخبار الناس ان احتاج الى ذلك ان يجلس للقضاء بادوا مثل ضياء لم يكن له باب ولا حيطان ليسهل الوصول اليه
لكل من يحتاج اليه وينبغي له حين ان يدخل البلد ان يروح الى المسجد ويصلي الصلاة فيه ركعتين للتحية ولكن لا خصوصية له بالقاضي بل ورد في الرواية مطلقا ان يذهب داخل
البلد اولا الى المسجد ذكره في الدروس ويجلس حال الحكم مستدبر القبلة ليكون الخصوم مستقبلها لعلهم يخافون الله تعالى ويرجعون عن الظلم وقيل يستقبلها هو لما روي عنه
انه خير المجالس ما استقبل به القبلة فينبغي ان يختارها لنفسه استعلام امور بلده بان يطلب عن اهله من يسأله ما يحتاج اليه من احوال الناس من العلماء والعدول
ليكون على بصيرة ممن يعتمد عليه ويكل الى قوله ويعرف من يستحق التعظيم ومن لا يستحقه ومن ينبغي ان يخالطه ويصاحبه ومن يجتنب عنه ومن يخاف شره ومن يرجو خيره
وينبغي كون ذلك قبل الوصول وان لم يتيسر فبعده وهذا انما يكون بعد معرفة حال المسؤول عنه ويجوز له ذكر شر من يتقي شره مختصرا على قدر الحاجة مجملا او تفصيلا
في الجملة وكذا استماع القاضي كانه من جملة ما استثني من تحريم الغيبة واستماعها كالجرح ثم ابتداء باخذ ما في يد الحاكم المعزول من حجج الناس المودعة عنده وحجج الايتام
والوصايا والاوقاف والمحاضر والسجلات وغيرها ليعرف احوال الناس وحوائجهم وحقوقهم ثم ينبغي ان ينظر اولا في حال المحبوسين ان لم يبعث قبله من يفحص ولم يكن هنا
امر ضروري احوج منه فان الحبس عذاب بل ينبغي ان ينادي ان احتاج ان القاضي يسأل عن حال المحبوسين فليحضر من له محبوس ومن هو خصمهم فيخرج بنفسه او يبعث امينا
او اكثر اليهم ولو اقتضت المصلحة باخراجهم لاستعلام حالهم فعل فيسأل فمن ظهر له خصم وان حبسه على حق يحبس ومن علم انه على باطل يطلقه ومن لم يظهر له خصم
وقال ما لي خصم او ما اعرف يشيع حاله بحيث لو كان لظهر فان لم يظهر يمكن ان يطلقه مع عدم المفسدة وان علم ان له خصما غائبا فيه احتمالات الحبس وعدمه مع امنية
والكتابة الى الخصم والتحقيق فتامل ثم يسأل عن اولياء الايتام وهم اوصياؤهم الذين نصبهم الاب او الجد او الجد له فينظر ويعتمد على ما ينبغي ان يعتمد عليه فان كان
احد منهم لا يليق ولا يستحق عزله وان كان في الايتام من بلغ ورشد يسقط وصيه ويسلم اليه ماله وان كان يحتاج الى ضم احد معه يفعل وان كان فيهم من ضمن
بتفريط او افراط يغرمه ويأخذ منه ويسأل ايضا عن امناء الحكم وهم الذين نصبهم القاضي السابق على اموال الايتام وانفسهم وصيا اذا لم يكن هناك وصي ووضع
عندهم ودائع الناس واموال الغياب ومال المحجور عليه لسفه او فلس فمن كان ممن يعتمد عليه تركه على حاله ومن لم يكن كذلك عزله ونصب غيره ومن يحتاج الى معاون عاونه
ضمنه وغرمه وعزله وغيره فينظر في الضوال المراد بها هنا لقطة المال حيوانا كان او غيره فيبيع منها ما يراه ان يباع مثل الذي يخشى تلفه او نقصه وما يستوعب نفقته ثمنه ونحو
ذلك ويسلم اللقطة التي يجوز تملكها الى ملتقطها ان طلبها والا فيحفظها في بيت المال معزولا مكتوبا عليه انه ملتقط ويمكن ان يتصدق به لصاحبه ويضمن او يخلطه
ببيت المال ويضمنه فيه وكذا يفعل فيما لا يجوز تملكها مثل لقطة الحرم وما لم يعرف من يتعرف به واذا حصل حال اشتغاله بهذه الامور حكومة وخصوم فان امكن الجمع
بحيث لا يضر باحدهما يفعل ومع الضرر يقدم صاحبه لا يقدم احوال المحبوسين والاطفال فانهم احوج وان امكن الاستخلاف بان يكون ماذونا ويوجد من يصلح
لذلك يستخلف في احدهما ويفعل بنفسه الاخر **قوله** واحضار العلماء الخ اي يستحب له ايضا ان يحضر العلماء حال حكمه ليرشدوه او يخطئ فينبهونه فيرجع بعد ان اي
ما ذكره صوابا اليه او بما استشكل عليه المسئلة للغفلة عن دليلها او التسامح او للتعارض وعدم حضور وجه الجمع لتثبت باله حال القضاء او غير ذلك فينبهونه
بل ينبغي له السؤال والمشاورة معهم في كل مسئلة لم تكن قطعية واضحة لاحتمال الغفلة وغيرها ثم اعلم ان ليس احضارهم ليقلدهم في الحكم والمسئلة بل للتنبيه لما عرفت ان
المجتهد والقاضي لا يجوز له الحكم والفتوى بالتقليد وغير المجتهد لا يجوز له ذلك للاجماع المنقول وان ليس المراد بهم المجتهدون فقط بل الظاهر انه الاعم اذ يجوز لغير المجتهد تنبيه المجتهد
اذا غفل وذلك بان يفتي ويحكم في مسئلة بخبر ويعرف غير المجتهد ان في سند ذلك الخبر من هو فاسق غير مقبول بان يعرفه وقد ذكر هذا المجتهد قبله لان في سند هذا الحكم
الفلاني الفاسق او ان له معارض اقوى او ان هذا الحكم مبني على الجمع بهذا الوجه وهو غير سديد اذ هنا وجه اخر احسن من هذا ونسيه وحفظه المقلد مثل الاجماع والتخصيص
خبر منه او الاشتراك والمجاز وهو خير ونحوه ومثل هذا لا يبعد عن غير المجتهد وقد رأينا كثيرا انه قد يعرف المفضول شيئا لا يعرفه الفاضل ويعرف التلميذ شيئا لا يعرفه
الاستاذ مع انه اخذه منه ونسيه فقول شارح الشرائع المراد باهل العلم المجتهد غير سديد وبالجملة هو يذكر في مواضع عدم جواز بحث غير المجتهد معه وهو ليس بصواب بل
يفهم من كلامه عدم البحث الا في المسئلة الدينية بين المجتهدين وهو خطأ ظاهر وان ليس الاستحباب مخصوصا بمذهب من يقول ان المصيب واحد اذ كون كل واحد مصيبا لا
ينافي التذكير بعد السهو والنسيان او لرجوع عن اجتهاده مع ظهور خطائه ولا يوجب العفو في الحكم بحيث لا يجوز له التفتيش والاستفسار ولا يوجب عدم استحباب احضار
من ينبهه على مثل ذلك لاحتمال ذلك وهو ظاهر ولهذا الظاهر انه يقول بالاستحباب ايضا من قال ان لكل مصيب قال في الشرائع ويحضر من اهل العلم من يشهد حكمه فان اخطأ
نبهوه لان المصيب عندنا واحد قال في شرحه قوله لان المصيب عندنا واحد الى شرحه وقوله لان المصيب عندنا واحد نبه به على خلاف بعض العامة حيث ذهب الى ان كل مجتهد
مصيب فلا وجه حينئذ في الرجوع الى قول من ينبهه لان كلا منهما موافق للصواب وان كان بعض الاراء ارجح من بعض وفيه نظر لان هذا الحكم يجري على المذهبين وقد ذكره ايضا
في آداب القضاء لان الاصابة في الاجتهاد على القول بكون كل مجتهد مصيبا انما هي مع موافقة اجتهاده للدليل المناسب للحكم والمفروض هنا الغفلة عنه والنسيان فتعلم

فان تلف خطأ فالضمان على بيت المال ويعزر المتعمد لمن الغريمين ان لم يرتدع ويكره الحاجب وقت القضاء والقضاء وقت الغضب والجوع والعطش والغم والفرح والوجع ومدافعة الاخبثين والنعاس وان يتولى البيع والشراء لنفسه في الحكومة والانقباض واللين وتعيين قوم للشهادة وان يضيف احد الخصمين والشفاعة في اسقاط او ابطال وتوجيه الخطاب الى احدهما

ان خطأ ذلك لا يخفى على مثل المحقق فيمكن ان يقال ان مراده ان التنبيه على الخطأ واجب عليه من غير ان المصيب واحد او واجب لا يتركه اذ قوله لان المصيب واحد دليل الجزم على انه ينبههم في البتة او يجب عليهم بناء على ان المصيب واحد ذلك فليس تقييدا لاصل الحكم وهو ظاهر نعم يمكن ان يفهم ان فائدة الايضاح ظاهرة فانه لو اخطأ الحاكم ينبهه الحاضر البتة ولا يسكت عنه لان المصيب واحد ففائدة الايضاح هنا ظاهرة واضحة مكشوفة لا على القول بان الكل مصيب فانه يحتمل عدم الوجوب بل عدم الاولوية فيسكت فلا يظهر للايضاح فائدة مثل ما فهموها على الاول فتامل واما اعتقاد المحقق او الفهم من كلامه انه لا وجه في الرجوع الى قول من نبهه لان كلا منهما موافق للصواب فلا ينبههم فاسناده الى المحقق بعيد فافهم قوله فان تلف الخ اذا اخطأ القاضي في الحكم وبسبب حكمه تلف مال او نفس لا على وجه الحق بعد ان اجتهد وبذل جهده وكانت المسألة اجتهادية فلا شك في ضمان هذا المال او النفس فان امكن الاخذ من المتلف فالظاهر اخذه منه والا فيكون الضمان في بيت المال لانه لمصالح المسلمين ونصب القضاة لها فلو الزم من ماله فيمكن ان لا يقبله احد فيلزم تعطيل امور المسلمين فهو ظاهر ولما قال في الفقيه روى الاصبغ بن نباتة انه قال قضى امير المؤمنين عليه السلام ان ما اخطأت القضاة في دم او قطع فهو في بيت مال المسلمين ولعله لا خلاف ايضا قوله ويعزر الخ اذا تعدى احد الخصمين على الآخر او خرج عن الشرع بغير ذلك لو جبه بما لم يجب على القاضي منعه وزجره من باب النهي عن المنكر على الوجه الذي تقدم الاسهل فالاسهل فيبين له انه حرام لا تفعل برفق فان كان له شبهة ازالها كذلك فان لم يترك فيصيح عليه ويغلظ صوته فان لم يترك فيزبره فان توقف على التعزير بالتاديب فيوقع الاهانة ولو كان ضربا يفعل على الوجه الذي تقدم وان كان بالنسبة الى الحاكم بان ينسبه الى الميل الى الخصم واخذ جانبه لا الحق فله ان يعفو عنه وان يؤدبه والاول اولى للعقل والنقل ان لم يؤد الى سقوط محله وعدم سماع حكمه وقوله ونحو ذلك وان كان غير حرام ولكن ترك ادب فيعرفه طريق الادب في السلوك برفق بما يراه انه احسن قوله ويكره الخ هذه الآداب المكروهة التي ينبغي للحاكم تركها عكس الاولى منها اتخاذ الحاجب وهو الذي لا يدخل شخص على صاحبه الا برضاه دليل الكراهة العقل لانه قد لا يرضى ويكون الامر ضروريا لصاحب الحاجة فيفوت غرضه ويلزم حاجة ويلزم تعطيل بعض الامور والنقل ايضا مثل ما روي انه قال من ولي شيئا من امور الناس فاحتجب دون حاجتهم وفاقتهم احتجب الله دون حاجته وفقره ونقل فخر الفقهاء عن بعض الفقهاء القول بالتحريم لظاهر الحديث فتامل ومع اتخاذه على الدوام يمنع ارباب الحوائج ويضر بهم الظاهر انه لا خلاف في التحريم بل ولو كان في بعض الاوقات اذ يجب على القاضي ان يرفع ما يمنع الوصول اليه المستلزم لرفع الظلم وايصال الحقوق الى اهلها ويمكن حمل الخبر عليه نعم يمكن الكراهة اذا لم يتحقق منع المحتاج والضرر بالناس بان يعلم انه يخلي كل من له حاجة ضرورية مصرح له ولكن لا احتمال ان يمنع ذا الحاجة ايضا او قد يستحي ولا يستاذنه فيؤول الى اضاعة حقه فيكره ومن هذه يعلم عدم الاحتياج للدخول على القاضي الى الاستيذان وكذا من هو مثله حال الوصول للناس اليه فتامل ولا شك انه افضل للعموم مكن في الظاهر انه لا خصوصية للكراهة بالقاضي فانه مستلزم للمنع عن زيارة المؤمن للمؤمن الا برضا شخص قد لا يرضى فيمنع من قضاء حاجته بل قد يحصل له الاذاء ويحصل الغرض الصحيح باشتراط الاستيذان لهذا ما نقل عن احد من الصلحاء ذلك بل نقل عنهم الا ما نقل عن بعضهم لعله محمول على غرض صحيح كالخوف من الظلمة مع العلم بعدم الضرر والمفسدة التي ذكرت فقول شرح الشرائع بعد الكراهة لغير القاضي محل التامل وقول المصنف وقت القضاء يشعر بذلك بل بعدم الكراهة للقاضي ايضا في غير ذلك الوقت فيمكن ان يحمل على عدم ما ذكرناه او يكون المراد شدة الكراهة التي قال بعض بالتحريم لا مطلق الكراهة فتامل قوله والقضاء الخ اي من الآداب المكروهة قضاؤه وقت شغل نفسه عن كمال توجهه مثل الغضب والجوع والعطش والغم والفرح والوجع ومدافعة الاحداث والنعاس وكثرة النوم ونحو ذلك يدل عليه الاعتبار والاخبار مثل ما روي انه قال في الفقيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله من ابتلي بالقضاء فلا يقضي وهو غضبان رواه في التهذيب والكافي ايضا بالاسناد عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال الخبر وما نقل في شرح الشرائع روي عنه انه قال لا يقضي وهو غضبان وفي حديث آخر عنه انه قال لا يقضي الا وهو شبعان وفي آخر لا يقضي وهو غضبان مهموم ولا مصاب محزون وفي وصية امير المؤمنين لشريح ولا تقعدن في مجلس القضاء حتى تطعم وعن احمد بن ابي عبد الله رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلام لشريح لا تسار احدا في مجلسك وان غضبت فقم ولا تقضين وانت غضبان الخبر ويظهر منها ان المراد منع القضاء مع حالة مشغلة النفس عن التفكر واستيفائه وبذل الجهد والتوجه بكله فيتعدى الى كل ما هو كذلك مثل ما مر مع عدم نص فيه وكانه لعدم صحة الاخبار مع الاعتبار حملت على الكراهة فان الفرض علمه وعدالته فهما يمنعانه عن ترك ما يحتاج اليه والاخلال بالواجب الا انه مع عد تلك الحالات اولى فتامل ومع ذلك لا شك انه لو حكم مع تلك الحالات يكون نافذا وقد خص بعض الغضب بما اذا لم يكن لله واما اذا كان لله والقاضي ممن يكون قادرا على منع نفسه فلا كراهة لما روي عنه لما جاءه الانصاري ينازع زبيرا في سقي الزرع قال اسق يا زبير ثم دعه فقال الانصاري ان كان ابن عمتك فاحمر وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ اصول الجدر فقضى له باستيفاء حقه مع الغضب بعد ان كان نقص بعض حقه حيث لم يصرح بتمام حقه اولا كانه فهم منه المسامحة في ذلك ومثله هذا الاتقاء عليه فان الغضب بالنسبة اليه كالعدم فانه لا يمكن ان يمنعه من كمال الحق بوجه وانه لا يحتاج الى الفكر ولا يشغله عنه شيء وهو ظاهر قوله وان يتولى البيع لعل دليل كراهة تولي البيع والشراء بنفسه قولهم وانه قد يقع في المعاملة امور تنفر عنه الطباع وانه قد يلاحظ المعامل ظاهرا وان لم يكن راضيا باطنا وانه قد يميل قلبه الى من يلاحظ وينفر عن غيره وقد يخطر ببال من لا حظ انه يراعيه في الحكم وينفر عنه غيره لعدم ملاحظته ونحو ذلك يؤيده ما روي عنه عليه السلام قال ما عدل وال اتجر في رعيته ابدا ولا يخفى عدم صحة سنده وكونه في المطلوب ثم ان الظاهر ان لا خصوصية بهما بل سائر المعاملات كذلك مثل الاجارة والاستيجار والصلح وغيرهما وان لا خصوصية بنفسه بل من كان معلوما للمعامل انه وكيله كذلك لجريان بعض ما تقدم فينبغي له ان لا يوكل معينا معروفا بخصوصه بل شخصا مجهولا غير معروف بالنسبة اليه واذا عرف عزله ونصب غيره وهكذا وان قولهم لنفسه لا يناسب بل بنفسه فافهم واما دليل كراهة ارتكابه الحكومة بنفسه بان يقف مع خصمه في منازعة بين يدي قاض لما تقدم في البيع والشراء ولما مر من كراهة المحاكمة لذوي المروات مطلقا والقاضي منهم بل اعظمهم ولما روي عنه عليه السلام ان للخصومات قحما واني اكره ان احضرها لعل المراد ارتكابها والقحم بالضم الامر الشاق ولما روي ان امير المؤمنين عليه السلام وكل عقيلا في خصومة ودليل كراهة الانقباض هو احتمال كونه مانعا عن تحرير الدعوى والجواب والحجة لاحتمال ان ينسى حجته ودعواه لهيبته وكراهة اللين المفرط لاحتمال ان يحصل للخصم جرأة ويسقط محله عن القلوب ولا يبقى له وقر واعتبار وذلك يخل بالمقصود منه واما كراهة تعيين قوم للشهادة فوجهه ظاهر لانه تضييق على الناس وقد يؤول الى تضييع الحقوق المحرم والحرج والضرر المنفيين لعدم حضورهم للتحمل ولا يستشهد غيرهم لظن عدم قبوله ولانه ينبغي تساوي العدول عنده

المساجد على راى ما ثماً ولا يكره متفرقاً وان يعنت الشهود العارفين الصلحاء ولو ارتاب فرّق بينهم ويحرم عليه الرشوة ويأثم الدافع ان توصل بها الى الباطل وعلى المرتشي اعادتها
فيضمن **المقصد الثاني** في كيفية الحكم اذا حضر الخصمان بين يديه سوى بينهما في السلام والكلام والقيام والنظر وانواع الاكرام والانصات والعدل في الحكم ولا
يجب في الميل القلبي ولا بين المسلم والكافر فيجوز اجلاس المسلم وان كان الكافر قائماً معه

فالترجيح غير سديد وقيل لانه لم ينقل من السلف القضاء غير المرتب فيه تامل ونقل في شرح الشرايع قولاً بالتحريم لذلك والظاهر انه على تقدير التعيين لا تهمهم عندهم يجب قبوله ولا يجوز رده فلا شك في تحريم الرد وحصر المقبول في جماعة معينين مع ان اتصفت بزيادة ورع اذ القبول لا يحتاج الى اكثر من الشروط المذكورة في العدل لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولعل القائل بالتحريم اراد ذلك واما كراهة ضيافة احد الخصمين دون صاحبه فللتساوي المطلوب منه ولما روى السكوني ان رجلاً نزل بامير المؤمنين ع فمكث عنده اياماً ثم تقدم اليه في خصومة لم يذكرها لامير المؤمنين ع فقال له اخصم انت قال نعم قال تحول عنا ان رسول الله ص نهى ان يضاف الخصم الا ومعه خصمه واما كراهة الشفاعة في اسقاط حق بعد ثبوته فلانه منصوب لاستيفاء حقوق الناس لا لاسقاطها وقد يستحيي الخصم او لكونه محتاجاً اليه فيسقط لاجله فيضيع حقه وكذا في ابطال الدعوى فانه منصوب لسماعها نعم يجوز له طلب الصلح بل يستحب ذلك على ما يظهر واما دليل كراهة توجه الخطاب الى احدهما دون صاحبه فهو التساوي المطلوب كما سبق **قوله** والحكم الخ اختلف قولهم في كراهة القضاء في المسجد على اقوال ثالثها القول بالكراهة مع الدوام للاخبار الكثيرة الدالة على ان المسجد انما بني لذكر الله ولا يقال للقضاء انه ذكر الله فيمنع عدم كونه ذكراً غير سديد ولقوله ص جنبوا المساجد صبيانكم ومجانينكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم والخصومة قد يطلق على الحكومة مع انها مستلزمة للمنازعة ورفع الصوت غالباً ويمكن ان يستدل بظاهر ما تقدم على الكراهة مطلقاً ولكن قيد بالدوام لما روي من قضاء امير المؤمنين ع في جامع الكوفة ودكة القضاء الى الان مشهورة وكانه قد وضع هناك لقضاء غريب اتفاقاً واشتهرها لغرابتها الا لكونه كان يقضي دائماً فيها ولو قيل به فيحتمل ان يكون ذلك لعلمه بكونه خالياً عن المحاذير المذكورة فلا يطرد معها فتامل ولانه قد يؤول الى دخول الصبيان والحيض ومن لا يتقي النجاسة ومن لا يكن مشغولاً بالذكر وهو يؤيد كراهة الدوام اذ هو لا ينفك عنه وقيل بالكراهة مطلقاً وهو قول المحقق في كتاب الصلوة لما مر ونقل القول بالاستحباب عن جماعة كثيرة مطلقاً لان القضاء من اعظم الاعمال فالافضل ان يقع في افضل المواضع وانه ذكر فتامل وقيل الجواز كان المراد الاباحة للاصل فتامل قال المحقق الثاني لا يكره مطلقاً بل انما يكره انفاذ الاحكام مثل الحد والتعزير وغيرهما وذلك ايضاً يحتاج الى دليل لعله انه ليس بذكر وقد يوجب المنازعة والحدث **قوله** وان يعنت الشهود الخ وجه كراهة التعنت اي التشديد في الاستفسار عن الشهود العلماء والصلحاء البعيدين عن التهمة والسهو والخطاء مثل ان يفرقهم انه يوجب التهمة لهم والنقص والقدح فيهم في الجملة وربما يحصل به الاذى بغير موجب فقد يؤول الى التحريم ولا شك في حسن ذلك بل قد يجب مع التهمة كما فعل امير المؤمنين ع في بعض قضاياه واليه اشار بقوله ولو ارتاب فرق بينهم **قوله** ويحرم عليه الرشوة الخ اي يحرم على القاضي الرشوة دليله العقل والنقل كتاباً واجماعاً من المسلمين ومنه اخبار كثيرة من طرقهم وطرقنا مثل ان النبي ص قال لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم وعن ابي عبد الله ع قال الرشا في الحكم هو الكفر بالله فينبغي تحقيقها وهي في اللغة الجعل والظاهر ان المراد بها هنا ما يعطى للحكم حقاً او باطلاً لانه المفهوم الموافق للغة والخبر فهو حرام على الراشي ايضاً مطلقاً فتخصيص البعض بانها التي تشترط بازائها الحكم بغير الحق والامتناع من الحكم بالحق غير جيد وكذا تعميم عدم الاثم ان دفعها لاخذ الحق في نفس الامر فانه موهم لعدم التحريم على المرتشي ايضاً وايضاً الظاهر ان التحريم عليه اذا لم يتوقف الحكم على ذلك فاذا توقف يجوز له ذلك وان يكون حراماً على المرتشي ولكن لم يصح اخذاً بالحكم الحق بل استيفاء الحق بوجه كالمقاصة فلا بد من البعد بكل وجه حتى يحل ذلك قال في الخ منع ابو الصلاح من التوصل بحكم المخالف للحق الى الحق اذا كان الغريمان من اهل الحق فان كان احدهما مخالفاً جاز ومنعه بقوله وهو موضع المنع لان للانسان ان ياخذ حقه كيفما امكن وكما جاز الترافع الى المخالف مع المخالف توصلاً الى استيفاء الحق فليجز مع المؤمن الظالم بمنع الحق ولعل دليل ابي الصلاح الروايات الكثيرة جداً في منع المحاكمة اليهم وان ذلك حرام وكذا الماخوذ وان ليس للمجوز دليل سوى الاعتبار واما قياس الخ فهو غير ظاهر ولا يفيد العموم اذ المؤمن المدعى عليه قد لا يعرف الحق عليه فلا يكون ظالماً وان عرفه المدعي فكان اصله متفق عليه ويدل عليه بعض الروايات فهو لا باس به اما الفرع فمحل له دليل الا قولهم المشهور والاعتبار اي لزوم تضييع الحق المحقق من غير وجه فيشترط التعذر بكل وجه وقد شاع في هذا الزمان الترافع اليهم واخذ المال بحكمهم من غير تعذر وبادي نظر او عدم امكان ثبوته عندنا لعدم شهود عدول وهو ليس بجيد لما عرفت من تحريم المال واخذه بالحكم من غير اهله نعم لو كان المال عيناً باقية لا يبعد جواز اخذها مهما امكن مع عدم ترتب المفسدة ومنها يختار ما لا مفسدة فيه مثل حكم قاضي الجور ومما سبق يعلم وجوب الاعادة على المرتشي وانه لا بد من دفعها فوراً مع وجود العين ومع التلف عوضها مثلاً او قيمة على الوجه الذي تقرر في ضمان المتلفات سواء كان بتفريط ام لا مثل الغصب فان اليد ليست بيد امانة وهو ظاهر ثم الظاهر انه يجوز له قبول الهدية فانه مستحب في الاصل الا انه يمكن ان يقال صار حراماً مكروها لاحتمال كونها رشوة الا ان يعلم باليقين انها ليست كذلك مثل ان كان بينه وبين المهدي صداقة قديمة وعلم ان ليس له غرض من حكومة وخصومة بوجه او يكون غريباً لا يعلم او جاء من السفر وكان عادته ذلك وفعل ذلك بالنسبة اليه والى غيره ومع ذلك لا شك ان الاحوط هو الاجتناب في وقت يمكن ويحتمل احتمالاً بعيداً كونها رشوة ويؤيده الاخبار من طرقهم وقد روي انه ص قال هدايا العمال غلول وفي اخرى هدية سحت واخرى ان النبي ص استعمل رجلاً من بني اسد يقال له ابو اللتبية على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا اهدي الي فقال ص فهل جلس في بيت ابيه او في بيت امه فينظر ان يهدى له ام لا والذي نفسي بيده لا ياخذ احد منها شيئاً الا جاء يوم القيمة يحمله على رقبته ان كان بعيراً له رغاء او بقرة لها خوار او شاة تيعر ثم رفع يده حتى راينا عفرة ابطيه ثم قال اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت ولا ينافي ذلك قبول الهدايا وكذا اهل البيت وترغيبهم وتحريضهم على الاهداء والقبول حتى جعلوا قبولها من حقوق الاخوان وقال ص لو اهدي الي كراع لقبلته لانهم معصومون وان كان ذلك في زمان كونهم حكاماً لانه لا يتوهم فيهم الميل الى جانب في الحكم وغيره مما لا يجوز بل ولا ينبغي وكانوا يعرفون المقاصد فما كان احد يقدر ان يقصد ذلك فيتم له والتحريض محمول على غير مادة يتوهم ذلك فيهم فضلاً عن الرواج واليقين وهو ظاهر لا خفاء فيه **قوله** واذا حضر الخصمان الخ ظاهره يدل على ان التسوية بين الخصمين في السلام والكلام والقيام والنظر والالتفات وغير ذلك من انواع الاكرام واجب فان سوى خبرية بمعنى الامر الظاهر للوجوب ولعطف الواجب عليه بقوله والانصات وهو الاستماع الى الدعوى وجوابها والعدالة في الحكم ولنفي الوجوب عن الميل القلبي بقوله ولا يجب التسوية في الميل القلبي الخ لان ذلك غير مقدور وغالباً ويجوز تفضيل المسلم على الكافر بل ينبغي ذلك مثل ان يكون الكافر قائماً والمسلم جالساً لتميز المسلم عن الكافر ولكن لا يجوز العدول عن الحق في المسئلة والحكم وقد صرح

التسوية

ويحرم عليه تلقين احد الخصمين وتنبيهه على وجه الحجاج ويسمع من السابق بالدعوى فان اتفقا فمن الذي عن يمين صاحبه ولو ابتدر احدهما بالتاخير قدم ولو تعدد الخصوم بدا بالاول فالاول فان وردوا دفعة اقرع واذا اتضح الحكم وجب ويستحب الترغيب في الصلح وان اشكل اخر الى ان يتضح ولو سكتا استحب ان يقول ليتكلم المدعي او يامر به ان احتشما واذا عرف الحاكم عدالة الشاهد حكم بعد سؤال المدعي ولا يطلب المزكي ولا يكفي معرفته بالاسلام متن

كتاب القضاء

التسوية بين الخصمين المتساويين في الاسلام والكفر قال في شرح الشرايع والاكثر بالوجوب كما يظهر ونقله في المخ واستدل له برواية النوفلي عن السكوني ان امير المؤمنين ع قال من ابتلي بالقضاء فليساو بينهم في الاشارة وفي النظر وفي المجلس واجاب بمنع صحة السند والدلالة على الوجوب وانت تعلم ان ظاهرها الوجوب ولكن المبعدية ضعف السند والاصل وورود الامر للندب كثيرا خصوصا مقارنا بالآداب الا انه حملت على الندب قوله ويحرم عليه الخ اي يحرم على القاضي ان يلقن احد الخصمين وان ينبهه على وجه صحيح من الحجاج بان يعلمه دعوى صحيحة اذا اراد بها مثل ان يدعي بطريق الاحتمال فيعلمه ان يدعي بالجزم حتى يكون دعواه مسموعة وان ادعى عليه بالقرض واراد ان يقول دفعته اليك فيعلمه الانكار لئلا يلزمه الاعتراف ثم البينة بالاداء ونحو ذلك لانه منصوب لقطع المنازعة لا لفتح بابها فتجويزه ينافي الحكمة الباعثة للنصب نعم لا باس بالاستفسار والتحقيق ان ادى الاخرة الى صحة دعواه بل لا يبعد جواز الاول ايضا اذا كان المدعي جاهلا لا يعرف التحرير والقاضي علم بالحال ثم ما ذكر ليس دليلا للتحريم مطلقا اذ فتح باب المنازعة الحقة ليس بمنهي بسبب انه عدم ابطال حقوق الناس لا نعرف فساده الا ان يكون لهم دليل اخر من اجماع وغيره فتامل قوله ويسمع من السابق الخ اذا حضر الخصمان فان ابتدا احدهما بالدعوى سمع منه من غير نزاع وان اتفقا وابتدا معا فالمشهور انه يسمع من على يمين صاحبه بل نقل الاجماع عن السيد على ذلك ثم اذا خلص دعواه يشرع الآخر في الدعوى ولعل المستند رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قضى رسول الله ص ان يقدم صاحب اليمين في المجلس بالكلام ويمكن ان يجعل صحيحة عبد الله بن سنان ايضا دليلا له عن ابي عبد الله ع قال اذا تقدمت مع خصم الى وال او الى قاض فكن عن يمين الخصم فان الفائدة في ذلك فتامل فانهما غير صريحين بل ظاهرين في المطلوب ونقل عن الشيخ القرعة وعن ابن الجنيد تاويل الرواية بان يكون المراد تقديم المدعي فانه صاحب اليمين خطابها من المدعى عليه لا شك انه تاويل بعيد كما قاله الشهيد والظاهر ان الكلام مع كون كل واحد منهما مدعيا على الاخر والا فلا بحث في تقديم المدعي والقرعة انما يكون مع الاشتباه ومع الرواية لا اشتباه وايد كون المقصود ذلك رواية ابن سنان المتقدمة فان الحسن بن محبوب روى كليهما احديهما عن محمد بن مسلم والاخرى عن عبد الله بن سنان قال الخ ومع تعدد الخصوم بدا بالاول فالاول ومع الاتفاق المبهم في الدخول على القاضي يستعمل القرعة لانها لكل امر مشكل وهنا كذلك لاشكال الترجيح بغير مرجح ويحتمل جعل الامر الى القاضي والقرعة اولى هذا مع عدم اختصاص الضرر باحدهما بالتاخير والا يقدم من يختص بالضرر للعقل والنقل فتامل واعلم انه لو ذكر بعض ما ذكره في الكيفية في الآداب بل ما ذكره فيها الى هنا لكان اولى فانها مقدمات لا كيفية للحكم فتامل قوله واذا اتضح الحكم الخ يعني اذا ظهر على الحاكم بعد تحرير الدعوى والمنازعة الحكم الحق في ذلك وجب عليه ان يحكم لصاحبه ووجهه ظاهر ولكن الظاهر انه بعد سؤال صاحبه لا مطلقا كما سيجيء فانه حق له فما لم يطلب لم يجب فان له تركه وغيره ويستحب له ان يرغب المتخاصمين بعد ظهور الحق على الصلح بان الصلح خير ونحو ذلك لان الترغيب بالخير خير وان اشكل الحكم عليه وما ظهر عنده لعدم الدليل او للتعارض وجب التاخير وعدم الحكم فان الحكم مع الجهل حرام بل كاد ان يكون كفرا كما مر بل عليه ان يتامل ويجتهد ويطالع ويراجع ويبحث عنه ويشاور العلماء حتى يظهر والظاهر ان يكون عليه ح اعلام صاحب الحق ويحتمل ان يترك حتى يرجعوا اليه ويستفصلوا منه وفي الاول ايضا ينبغي ان يشاورهم ويبحث معهم ويعرض عليهم ان كانوا احضارا ان احتمل خلاف ما فهمه ولم يكن منصوصا عليه بنص جلي بل لا يبعد مع ذلك ايضا التشاور فانه ص ما كان يحتاج في الحكم ولا في امر من الامور من تدبير الجدال والعسكر وغيرهما الى غيره ولكن امر بالمشاورة في الجملة ليقتدى به وليطيب قلوبهم واستمالتهم ولئلا ينبسطوا عن حسن خلقه ومعاشرته معهم قوله ولو سكتا الخ لو سكت المتخاصمان عند القاضي ولم يتكلما استحياء منه واحتشاما له استحب له ان يقول ليتكلم المدعي منكم او يامر من يتكلم بذلك لذلك ولاحتمال ان ينتظروا الاذن فيضيع وقتهم ووقته بالانتظار والعبث قوله واذا عرف الحاكم الخ اذا احضر الخصوم وحرروا منازعتهم فان اقر المدعى عليه على وجه يلزمه المدعي فاتضح الحال فلا يحتاج الى الشاهد فيحكم للمدعي عليه به بعد سؤاله كما مر والا فيحتاج الى الشاهد فان ادعى ان عليه الشاهد احضره والا يعرف فان قال ما هو بحاضر انظره حتى يحضره والظاهر عدم جواز الحبس والكفيل لعدم ثبوت الموجب لذلك نعم يمكن المراقبة على وجه لا يضر بحاله ولا يفوت المدعي لو احضر الشهود ولكن بمقدار ما يمكن احضارهم ومع الحضور ان عرف فسقهم ردهم بالاجماع والآية والاخبار وان عرف العدالة حكم بعد سؤال المدعي والا فان عرف الاسلام فقط فالمشهور بين المتاخرين عدم الحكم بل يتوقف ويطلب المزكي حتى تثبت العدالة ونقل عن المتقدمين الحكم ح ايضا بل نقل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على ذلك ونقل عن بعض العامة مثل ابي حنيفة في غير الحدود وعن غيره حتى صاحبيه ابي يوسف ومحمد انه لا بد من البحث والتفتيش حتى تظهر العدالة دليل الاول اصل عدم الحكم وعدم ثبوت الحق حتى يثبت بالدليل ولزوم الفساد باخذ الاموال والفروج والدماء بمجرد شهادة المسلم فانا نجد العدول في زماننا هذا بين المسلمين قليلا جدا وهو ظاهر ومما يدل على عدم الخروج عن اليقين الا بيقين اخر وعدم العمل بالظن مثل لا تقف ما ليس لك به علم وغير ذلك من عمومات الآيات والاخبار وخصوص الآية مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والاخبار مثل صحيحة عبد الله بن ابي يعفور الثقة في الفقيه قال قلت لابي عبد الله ع بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة واذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلاة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن احدا ان يشهد على آخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله ص هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان منهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك فكيف تقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله ص فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وفيها احكام كثيرة وبيان لعدم زائدة على الصلاة جماعة في المسجد فافهم ومثلها مذكورة في التهذيب لا مستبصرا بتغيير ما في المتن والسند ورواية عبد الله بن ابي يعفور عن اخيه عبد الكريم بن ابي يعفور عن ابي جعفر ع قال تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات البذاء

لشاوركم كذا

والتبرج الى الرجال في انديتهم ولا يضر عدم صحة سنده هذا وصحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى ابي محمد هل يقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد
آخر عدل فوقع عليه السلام اذا شهد معه آخر عدل فعلى المدعي يمين وكتبت ايجوز للوصي ان يشهد لوارث الميت صغيرا او كبيرا بحق له على الميت او غيره وهو القابض للوارث
الصغير وليس للكبير بقابض فوقع ع نعم ينبغي للوصي ان يشهد بالحق ولا يكتم الشهادة وكتبت او يقبل شهادة الوصي على الميت مع شاهد آخر عدل فوقع نعم من بعد
يمين وفيه جهل للدلالة انه لو لم يكن شرطا لزم ان يكون التقييد لغوا فتامل فيه ولا يضر اشتماله على يمين المدعي مع الشهود انه يمكن حمله على الاستحباب مطلقا او في وقت لم يثبت او
الوجوب ايضا بمعنى اليمين على نفي العلم بان الميت استوفاه او يحذف اذ كان خلاف النص والاجماع ان لم يكن الجمع وفيها دلالة على اليمين على المدعي في الدعوى على الميت مع
العدلين وهو مما تقرر بينهم ولكن مع امكان الحمل على بعض ما تقدم والاختصاص بالصورة المذكورة ليست بحجة في ذلك كله فتامل وسيجيء هذا الخبر مع ما يمكن ان يقال
فيه وسيجيء مكاتبة اخرى حسن كالصحيح مع ما فيها فتامل وحسنة عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الرضا ع قال من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جاز شهادته وصحيحة عمار
بن مروان قال سالت ابا عبد الله ع او قال ساله بعض اصحابه عن الرجل يشهد لابنه او الاخ لاخيه او الرجل لامرأته قال لا باس بذلك اذا كان خيرا جازت شهادته لابيه و
الاب لابنه والاخ لاخيه ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ولا يضر ضعف سندها مع وجودها في الفقيه وما في رواية العلا
بن سيابة عن ابي عبد الله ع سئل عن المكاري والملاح والجمال فقال وما باس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء ولا يضر جهل العلا مع كونه في الفقيه وحسنة عبد الرحمن بن
الحجاج عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وما في حسنة محمد بن مسلم لقاسم بن عروة مع انه نقل توثيقه في كتاب ابن داود عن الكشي
عن ابي عبد الله ع في شهادة المملوك قال اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة الخ وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في رجل يشهد على شهادة رجل فجاء الرجل فقال
لم اشهده قال فقال يجوز شهادة اعدلهما ولو كان عدلهما واحدا لم يجز شهادته ورواية عمر بن شمر عن جابر عن ابي جعفر ع قال شهادة القابلة جائزة على انه استهل
او برز ميتا اذا سئل عنها فعدلت ولا يضر ضعف السند وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين
ولم يجز في الهلال الا شاهدي عدل والاخبار الكثيرة الصحيحة مثلها في الهلال وقد مر في كتاب الصوم وايضا الاية والاخبار الكثيرة الدالة على اشتراطها في الطلاق وكذا الاجماع
المنقول فتامل وايضا لا شك ان الفسق مانع من قبول الشهادة بالعقل والنقل كتابا وسنة وهي اخبار كثيرة جدا واجماعا ولا بد للحكم بقبول الشهادة من العلم الشرعي برفع
المانع بديهة وذلك لم يحصل الا بالعلم او الظن الشرعي بالعدالة اما بشهادة العدلين او المعاشرة المطلعة على الحال بحيث يحصل فلا يكفي الاسلام فتامل واما دليل
المتقدمين كالشيخ في الخلاف فهو مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمكن تقييده بما تقدم وبعض الروايات مثل قول ابي عبد الله ع خمسة اشياء يجب على
الناس الاخذ فيها بظاهر الحال الولايات والتناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسال عن باطنه وهي مع ضعف
سندها اذ نقلها يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع لا يقول المستدل ايضا بظاهرها فانهم يقولون بقبول الظاهر في اكثر من خمسة اشياء وهو ظاهر ولا يعارض ما ذكر من
الادلة ويمكن حملها على عدم التكليف بما في نفس الامر من حقيقة الحال وانه لا يدل على عدم اعتبار العدالة وكفاية مجرد الاسلام والا فلا ينافي سبق له ظاهرا مامونا
وهو ظاهر واستدل ايضا في شرح الشرايع برواية عبد الله بن المغيرة المتقدمة وهي دليل عليهم لا لهم فافهم وبما في رواية ابي سلمة بن كهيل في حديث طويل قال سمعت
عليا ع يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب منه او معروفا بشهادة زور او ظنينا وهذه ايضا ضعيفة وايضا ان الفاسق مردود
مطلقا ويفهم منها عدمه الا ان يحمل الظنين عليه ففيها نقص وزيادة فافهم على انه لا صراحة فيها على القبول فيحتمل ان يكون المراد عدم الرد بل البحث والتفتيش وصحيحة
ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم قال قلت الفاسق والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين وقال في معناها رواية عبد الله بن سنان
وسليمان بن خالد وغيرها من الروايات الدالة على رد شاهد الفاسق ويمكن الجواب عنها بان في الاولى ابو بصير والظاهر انه يحيى الواقفي لنقل شعيب عنه ويمكن ان يكون التامل
في سند الاخيرين ايضا لوجود ابراهيم ومحمد بن عيسى عن يونس في الاولى وبعد نقل علي بن ابراهيم عن عبد الله بن مسكان في الثانية وبانه مفهوم فلا يقبل مع تلك المنطوقات
على انها تدل على عدم رد غير الفاسق وذلك مسلم فانه لا يرد بل يجب البحث والتفتيش والعمدة في الاستدلال صحيحة حريز عن ابي عبد الله ع في اربعة شهدوا على رجل
محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه
وانما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق ويمكن ان يناقش في السند بعد ظهور صحته الى الحسن بن محبوب فانها
منقولة في التهذيب في اخر باب البينات مقطوعة عن الحسن وفي اواسط الباب نقلها عن احمد بن محمد عن الحسن واحمد مشترك فالطريق اليه غير ظاهر وفيه ابو ايوب وهو ايضا مشترك وفي
حريز ايضا شيء وان كان الظاهر ان الطريق الى الحسن صحيح واحمد هو ابن محمد بن عيسى الثقة والطريق اليه صحيح وكذا ابو ايوب هو الخزاز كما صرح به في اخر الباب وحريز مقبول عندهم
بل ثقة ويمكن حملها على التقية واختصاصها بالصورة المذكورة فلا يكون دليل عدم الاشتراط مطلقا بل دليله في الجملة على انه قد استثنى المعروف بالفسق فلا بد
من العلم والظن بعدم ذلك وليس معلوم حصوله من دون العدالة فتامل وبالجملة الظاهر اشتراط العدالة بل يظهر من الاصول والفروع في الجملة ذلك الا ان الكلام في
مفهومها وفي انها هل تحصل بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ام يجب الظاهر ام لا بد من المعاشرة الباطنة وقد عرفت في الاصول والفروع من الموافق والمخالف انها الملكة
التي يقتدر بها على ترك الكبائر والاصرار على الصغائر والمروات وقد عرفت انه لا بد من العلم الشرعي بحصولها ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا بالمعاشرة المطلعة او قول المزكي
ولكن ما نعرف دليل اعتبار هذه الملكة وينبغي عدم الدقة والمبالغة في ذلك والاكتفاء بما يعلم من صحيحة ابن ابي يعفور بل الاقل الظهور حمل بعض ما فيها على المبالغة
والتاكيد للاجماع وغيره وايضا ما نعرف دليل اعتبار المروات المباحات في العدالة لعل لهم دليلا ما رايناه فتامل واما الاستدلال بكفاية الاسلام بناء على ان الاصل في
المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة وان الظاهر من حال المسلم ذلك اذ لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولهذا لو سبه احد الحق ذلك يفسق ويعزر
ضعيف اذ الاصل عدمها وهو ظاهر والظاهر لا يدل على حصولها وهو مع اعتبار الملكة واضح ومع عدم الاشتراط في اعتبار امور كثيرة وجودية فيها والاصل عدم ذلك
كله وظهور حال المسلم لا يستلزم حصولها على انه معارض بما تراه من اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت الناس خصوصا في السفر وبالمعاملة عرفت ان اكثرهم غير عدل ولهذا الرجوع

الا نادرا

ولا البناء على حسن الظاهر ولو ظهر فسقهما حال الحكم نقضه ويسئل عن التزكية سرا متن

كتاب القضاء

الا ان مراد الظاهر يعارض بالظاهر وحمله على عدم ترك الواجبات وفعل المحرمات وعلى الصحة والسداد وتعتبر من نسبة الى الفسق للمصلحة وذلك لا يقتضي الجزم ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بشهادته في القضية الموقوف على ظهورها عند الحاكم بحيث يحكم بها شرعا وهذا يحمل على ذلك ولو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات وبغير ذلك ونسبته اليه ولو علم فسقه وبالجملة فرق بين ثبوت شيء عند الحاكم بحيث يحكم عليه ويحكم على الخلق بسبب وجوده وبين عدم الحكم بالعدم والحمل على الفعل بناء على ظاهر الحال للمصلحة فافهم ولا يستلزم الثاني الاول وهو ظاهر فتامل واما الاستدلال بالاجماع وعمل الصحابة والتابعين فانهم ما كانوا يبحثون عن الشهود بل يكتفون بالاسلام كما يظهر من خلاف الشيخ ضعيف فان ذلك في مثل هذه المسئلة بعيد حتى لم يظهر القول بذلك مطلقا من المخالفين ايضا بل نقل ذلك عن ابي حنيفة فقط في غير الحد لا مطلقا ولهذا ذهب الى غير ذلك غيره وهو اعرف ثم اعلم ان الظاهر ان مراد الشيخ من الاسلام الايمان بالمعنى الاخص فانه بعيد قوله بقبول مطلق المسلم مع قوله بفسقهم لمخالفة المذهب فكيف يستدل الشيخ بفعل الصحابة والتابعين القائلين بقبول كل المسلمين بل غير المؤمنين كما روي ان ابا يوسف رد شهادة ابن ابي يعفور وقال لانك [illegible] مع علمه بانه صدوق طويل الليل فجعل يبكي وقال نسبتني الى قوم اخاف ان لا اكون منهم مثله كذا في التهذيب وغيره فتامل واعلم ايضا انه قال في شرح الشرايع بعد نقل بعض ادلة الاول وفي هذه الادلة نظر اما الاية فلا ينافيها ان المراد منها ما هو زائد على الاكتفاء بظاهر الاسلام اذا لم يظهر الفسق فنقول ذلك هو العدالة فانها الاصل في المسلم بمعنى ان حاله يحمل على القيام بالواجبات وترك المحرمات ومن ثم جرى عليه هذا الحكم حتى لا يجوز رميه بفعل محرم ولا ترك واجب اخذا بظاهر الحال واتفق الكل على ان من باع عقد على الصحيح سلمنا ان العدالة امر اخر غير الاسلام وهو الملكة الاتية لكن لا يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها عن المسلم والعدالة في الاية انما جاءت شرطا حتى يقال انه يلزم من الجهل بها الجهل بالمشروط وانما جاءت وصفا ومفهوم الوصف ليس بحجة بحيث يلزم من عدمه عدمه بخلاف الشرط نعم جاء الفسق شرطا الى قوله ان العدالة تقتضي امرا زائدا على الاسلام مسلم لكن لا يدل على وجوب العلم بوجودها لان الاية المطلقة اقتضت قبول المسلم من جانبنا الشامل بالاطلاق للفاسق وغيره والوصف بالعدالة دلت على امر زائد هو اعتبار ان لا يكون فاسقا واما اثبات وصف اخر زائد على عدم العلم بالفسق فلا فالخصم يدعي ان العدالة تحصل ظاهرا مع الجهل بحال المسلم مبينا ولهذا الاية فيه نظر اولا من حيث تطويل الكلام واطلاق الاصل على الظاهر في قوله فانها الاصل في المسلم بمعنى ان حاله الخ وثانيا انك قد عرفت ان العدالة امر زائد على ذلك ولا يطلق العدالة على مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولا يفهم ذلك من هذا اللفظ بوجه من الوجوه وايضا قد عرفت ان الفسق مانع شرعا عن قبول الشهادة فلا بد من العلم برفعه على الوجه الشرعي لانه وهو ان يعلم او يظن ظنا شرعيا وقد عرفت ايضا انه لم يحصل الملكة بمجرد الاسلام ولا مع العلم بعدم الفسق بل ولا يظن بذلك عدم الفسق ظنا شرعيا لما عرفت من ظهور حال الناس وثالثا انه بعد تسليم ان العدالة امر اخر غير الاسلام وهو الملكة لا معنى لعدم اشتراط العلم الشرعي بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها عن المسلم الخ وانه يكفي الامر باشهاد ذوي العدل وان لم يكن بطريق الشرط فانه علم الحكم حينئذ باشهاد العدل مع العلم به ولم يعلم جواز الحكم بغيره فلا يضر منع الاشتراط بعد تسليم الوصف فتامل ورابعا انه لا معنى بعد تسليم انها امر اخر وهو الملكة منع ذلك في احتمال ان يكون عدم الفسق وهو ظاهر فافهم ثم قال اما الرواية فمع قصورها لاشتمالها على مطلوبهم في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي عن ابيه والظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وابوه وغايته ان يكون محتملا لهما او كان وفيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة ثم انه معارض برواية ابن المغيرة وهي التي نقلت وفيه ايضا نظر اذ قد عرفت انها صحيحة في الفقيه والظاهر ان في سند التهذيب والاستبصار غلطا وينبغي ان يكون هكذا احمد بن الحسن بن علي عن ابيه يدل عليه قرائن كثيرة مثل وجوده في مثل هذا السند وهو ظاهر خصوصا بعد هذه الرواية في هذا الباب وعدم وجود علي بن فضال في الروايات ولا في كتب الرجال بل الموجود علي بن الحسن والحسن بن علي وكل ذلك ظاهر عند المتتبع فتتبع وان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وكذا احمد والظاهر ان محمد بن موسى لانه اثنان ثقتان والواحد ضعيف كانه غير مشهور ولذلك ما ذكره في كتاب ابن داود فيغلب على الظن كونه ثقة فتامل وان رواية ابن المغيرة ضعيفة على ما ذكره الشارح عن التهذيب والاستبصار فلا يصلح معارضا لها نعم هي حسنة على ما نقلناها عن الفقيه ومع ذلك قد عرفت ان لا تعارض في الدلالة لدلالتها على خلاف هذه على ما عرفت واعلم ايضا انه قال في الاستبصار بعد نقل روايتي عبد الله وعبد الكريم ابني ابي يعفور فاما ما رواه علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام الى اخر الرواية فلا ينافي الخبرين الاولين من وجهين احدهما انه لا يجب على الحاكم التفتيش عن بواطن الناس وانما يجوز له ان يقبل شهادتهم اذا كانوا على ظاهر الاسلام الى قوله والوجه الثاني ان يكون المقصود بالصفات المذكورة في الخبر الاول الاخبار عن كونها قادحة في الشهادة وان لم يلزم التفتيش عنها والمسئلة والبحث عن حصولها وانتفائها ويكون الفائدة في ذكرها انه ينبغي قبول شهادة من كان ظاهره الاسلام ولا يعرف فيه شيء من هذه الاشياء فانه متى عرف فيه احد هذه الاوصاف المذكورة فانه قد يقدح ذلك في شهادته ويمنع من قبولها ويريد ما قلناه بيانا ما رواه وذكر رواية يونس ورواية حريز المتقدمة ثم ذكر رواية عبد الله بن المغيرة المتقدمة وانت تعلم بعد هذين الحملين وضعف رواية عبد الله بن المغيرة المذكورة في الاستبصار والتهذيب نعم رواية حريز صحيحة ورواية عبد الله حسنة في الفقيه وانها ليست بمنافية لما تقدم وان رواية حريز ليست بصريحة في المطلوب وما وله بما تقدم فتامل وتذكر **قوله** ولا البناء على حسن الظاهر اي لا يكفي لقبول الشهود كون ظاهرهم حسنا من دون العدالة بالمعنى المشهور لما مر وهو اشارة الى مذهب اخر في المذاهب الثلثة العدالة المشهورة والاكتفاء بالاسلام مع عدم ظهور الفسق واشتراط حسن الظاهر **قوله** ولو ظهر فسقهما حال الحكم نقضه قد مر انه لم يحكم مع ظهور مانع عن الحكم مثل فسق الشهود ولو لم يكن حال اقامة الشهادة مانع ثم حدث فان كان قبل الحكم فالظاهر انه لا يمنع فان المقصود من اتصاف الشهود بالاوصاف المعتبرة دفع الكذب والغلط والوثوق بخبرهم لثبوت الحق ومع عدم المانع حال الاقامة يحصل ذلك فلا يضر وجوده بعدها ولانه كما اذا كان قبل الاقامة فاسقا وصار وقت الاقامة عدلا لا يضر الفسق السابق فكذا اللاحق ويحتمل عدمه لصدق انه حكم بشهادة الفاسق ولعدم بقاء الوثوق حينئذ فانه يصدق انه حكم بشهادة العدل حال الشهادة وان كان فاسقا الان وذلك لا يضر الوثوق حينئذ اذ عروض الفسق لا يدفع كونه موثوقا به قبله فتامل ولو كان المانع موجودا حال الحكم ولم يظهر ثم ظهر فان كان قبل الحكم لم يحكم وان كان بعد الاقامة وان كان بعده نقض حكمه وان كان بذل جهده فيما هو وظيفته ولم يظهر الا بعده فان حكم الحاكم عندنا لا يثبت الحق في نفس الامر ظاهرا وباطنا بل انما يثبت به ظاهرا بالعقل والنقل فاذا علم فساده بحسب الظاهر ينقضه فتامل ويثبت المانع بشهادة الجارحين بعد الحكم كما قبله ويحتمل باقرار الشاهد ايضا ولكن يحتمل الغرامة ويعلم الحاكم باي وجه كان **قوله** ويسئل عن التزكية سرا الخ

ويفتقر المزكي الى معرفة الباطنة المستندة الى تكرر المعاشرة ولا يجب التفصيل وفي الجرح يجب التفصيل على اى
ولو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قدم الجرح وان تعارضا وقف

الحاكم يعرف عدالة الشهود يحكم بعد سؤال المدعي وان عرف الفسق لم يحكم بل يرد والا يسأل عن المزكي وينبغي السؤال عن التزكية وتفصيل حال الشهود عن المزكي سرا لانه ابعد عن التهمة وحصول الخجل لهم وعدم استحياء المزكي عنهم فيقولون ما يعرفون من غير حياء ومفسدة فتامل **قوله** ويفتقر المزكي الخ اى يحتاج المزكي في تزكيته احدا وتعديله اياه لئن يشهد بعدالته الى المعرفة الباطنة اى المعاشرة الباطنة المتكررة المخبرة بباطن حاله مدة بحيث يعلم بذلك وجود الملكة الباطنة فيه بمعنى انه لو لم يكن معتادا ومتصفا بملكة لظهر خلافها منه في هذه المدة بتلك المعاشرة بالفسق وترك المروة على تقدير اعتبارها وذلك قد يحصل بمجرد المصاحبة اذا كان المصاحب كما في مدة قليلة وقد يحصل في مدة طويلة بالجوار والمعاملات الا تفاقا وبالجملة ذلك الى المعاشر والظاهر انه لا يعتبر العلم بل الظن المتاخم له بل الظن الماخوذ من المعاشرة على الوجه الذي ذكرناه فينبغي ان يكون المعاشر عالما بطريق العدالة من معرفة الكبائر وغيرها والظاهر انه يمكن حصوله لمن لا يعرف الكبائر بالتفصيل ايضا اذ قد يحصل من المعاشرة المطلعة على الباطن ان مثل هذا الشخص لا يفعل الذنب الكبير بل لا الذنب عمدا وان لم يعرف المعاشر الذنوب بالتفصيل وهو ظاهر وقد مرت اليه الاشارة والدليل عليه بعد اعتبار العدالة انه لابد من معرفتها وهي خفية والتكليف بالعلم حرج منفي بل غير معقول ومطلق الظن ايضا غير معتبر لاصل المانع العمل بمطلقه فبقي الظن الذي يحصل معه الاطمينان بحصول تلك الملكة وعدم الجرأة على الكذب الذي هو المنافي لقبول الشهادة وذلك يحصل بما تقدم فتامل ويمكن فهمه من الروايات السابقة ايضا كصحيحة ابن ابي يعفور فافهم وايضا الظاهر ان ذلك قد يحصل بالاستفاضة وايضا قد يحصل باخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف في ذلك بل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما ذكرناه ولا اشكال في الحكم بتوثيق الرواة وتفسيقهم في زماننا هذا فالحصر المستفاد في هذا المقام من كلامهم مثل المتن والشرايع وشرحه حيث قال ويفتقر الى المعرفة الباطنة المتقادمة ولا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب الجرح قال ولا يعتبر التقادم في الجرح بل يكفي فيه المعاينة او السماع اما المعاينة فبان يراه يفعل فعلا يخرج عن العدالة واما السماع بان يسمعه يقذف او يقر على نفسه بمعصية توجب الفسق او يسمع من غيره على وجه يبلغ حد العلم بذلك او يتاخمه وما سيجيء في المتن وفي غيره مما هو صريح في هذا في الحصر محل التامل الا ان يكون الغرض هو الحصر الحقيقي بل الاضافي بالنسبة الى حصول المنوع وهو خلاف الظاهر او يكون ذلك في مقام الشهادة فقط لا مقام الرواية وهو بعيد فتامل او يكون المقصود انه لابد من الانتهاء بالاخرة الى ذلك فتامل قال ايضا ويشترط في المزكي ايضا ان يعرف نسب الشاهد والمتداعيين لجواز ان يكون بينه وبين المدعي شركة او بينه وبين المدعى عليه عداوة فلا يكفي اثبات اصل العدالة وبالجملة صفة المزكي صفة الشاهد مع زيادة هذه الامور مضافا الى معرفته بشرائط الجرح والتعديل وما يخرج به من العدالة من الافعال والاقوال والاحوال فيه ايضا تامل اذ المزكي هو مثبت عدالة الشاهد لا مثبت قبول شهادته فيما يشهد به كانه يريد به ذلك مع ذلك قد يقال يكتفى بعدم ساير الموانع من القرابة والعداوة وجر النفع بالشركة وغيرها بالاصل ولهذا ما ذكرت هذه الاوصاف في اكثر العبارات على ان معرفة النسب لا دخل لها في الجرح والتعديل خصوصا بالشركة والعداوة وايضا قد عرفت انه يحصل الظن المتاخم للعلم بل العلم بعدالة شخص من غير المعرفة بتفاصيل الكبائر التي تقدح في العدالة ثم اعلم ان الظاهر انه يكفي قوله هو عدل مع معرفة معناها وكذا ما يؤدي مؤداها ولا يحتاج الى اضافة على ولي لاحتمال ان يكون عدلا في بعض الامور كالصادق كما قيل لان معناها عرفا لا يتحقق الا مع الملكة بل مع مقبولية الشهادة اذا اطلقت خصوصا في مقام التزكية والشهادة ولهذا تراهم ما يذكرون في كتب الرجال اكثر من ذلك فكان جميع شرائط القبول داخلة فيها بحسب العرف اذ يكتفون بذلك ويؤيده قوله واشهدوا ذوي عدل منكم وساير ادلة شرائط قبول الشهادة حيث ما ذكر فيها غيرها وايضا انه لو لم يكن ذلك كافيا لم ينفع اضافة على ولي بل لابد من ضمهما الا انها ويل نعم لو وجب تعيين الاكتفاء بها بل لابد من قول مقبول الشهادة لكان وجها هذا ايضا اذا من المزكي من يثبت قبول الشهادة لا مجرد العدالة ولو لم يكن ذلك فهو ما من العدل ولا الكفى فتامل واعلم ايضا ان في قوله المعرفة الباطنة مسامحة فتامل والامر في ذلك هين والعمدة بيان انه هل يحتاج في بيانهما الى التفصيل والتفسير ام لا ففيه خلاف في الاصول والفروع وقيل لا يحتاج فيهما اذا الكلام فيمن يعرف طريقهما وقبول قولهما فان التفصيل ايضا كلامه فلا ينفع الزيادة ويؤيده ذوي عدل ونحوه مما تقدم اذ لو احتاج الى اكثر من ذلك لذكر وقيل يحتاج فيهما معا اليه للاختلاف في اسبابهما وطريقهما واحتمال الاشتباه والالتباس فقد يجعل ما هو سبب وليس كذلك في نظر الحاكم للسهو والاشتباه وعدم الدليل وكونه كذلك على مذهب غيره وقسم حال دليل الاول واشهد والتبيان وضعف التهمة للشهود لا لجميع شرائط القبول وبيانا انه اي شيء يذكره المزكي فتامل فيه وقيل يجب التفصيل على العدالة دون الجارح فانه يحتاج الى المعاشرة الكثيرة المطلعة التي هي قليل الوجود وكذا ما يشهد به من العدالة فانها قليلة جدا ويحتاج الى فعل امور كثيرة وترك امور كذلك بخلاف الجرح فانه يكفي فيه العلم بامر واحد فهي لا تتحقق انسب فبيان ذلك الا يوجب التفصيل في البيان مع انه يعسر ذكره بل لا يمكن الا ان يكتفى بالاجمال بانه رايته مواظبا على الطاعات وترك المحرمات والمروات فتامل عرفت ان ذلك ملكة له وقيل بالعكس وهو الاشهر ومختار الاكثر لان العدالة كما عرفت تحتاج الى امور كثيرة جدا ولا يمكن تفصيلها فايجابه يؤدي الى تعطيل الاحكام وليس كذلك الجرح مع اختلاف العلماء في اسباب الجرح فرب شيء يراه الجارح قادحا لم يكن كذلك عند الحاكم وفيه احتمال الاشتباه والسهو والنسيان فلا يبعد ان ذلك مشترك بين الجرح والتعديل فان الاختلاف في احدهما عين الاختلاف في الاخر وكذا الاشتباه والنسيان لما قلنا ان ذلك اي مما لا يمكن ايجابه يستلزم التعطيل المنافي لغرض نصب الحاكم وان الاشتباه والنسيان موجب ولو اكتفى بالاجمال فهو مثل قوله عدل نعم لو فرض كونهما عالمين بحيث لو كان سبب الجرح والتعديل خلاف مذهب القاضي لصرح به مع ظهور حالهما عند الحاكم من عدم الاشتباه والسهو والنسيان ظاهرا بل لم يكن محتملا او كان ولكن يكون بعيدا غاية البعد لم يحتج الى التفصيل فيهما وهو مذهب بعض المحققين في الاصول كالمص فلا يرد عليه ان الفرض علمهما وضبطهما فلم يكن هذا المذهب ضعيفا كما قيل وبالجملة ينبغي التفصيل خصوصا في الجرح واستفصال طريق شهادته فان المعتبر عندهم هو العلم فيه كما سيجيء وحصوله من غير اشتباه قليل في العدالة سيما مع الريبة ولو كانت من جهة المعارضة فقط فتامل **قوله** ولو اختلف الشهود الخ اراد بالشهود المزكي والجارح اعلم ان باب الترجيح باب عظيم النفع لكن من مشكلات الاصول والفقه قد تبين في محله ومنها الترجيح بين المزكي والجارح فنقول ان زكى عدل شخصا وجرحه اخر فهما بمنزلة تعارض الدليلين على حكم واحد فان امكن الجمع بينهما

ويجرم الشهادة بالجرح الا مع المشاهدة او الشياع الموجب للعلم ومع ثبوت العدالة يحكم باستمرارها ولو طلب المدعي حبس المنكر الى ان يحضر المزكي لم يجب متن

بوجه بفعل ولا يطرح احدهما لوجوب الجمع بين الدليلين مهما امكن عقلا ونقلا وان لم يمكن الجمع بوجه من الوجوه الاتية مثل ان يشهد الاول بانه عدل وكان في الآن الفلاني مشتغلا في الموضع الفلاني بكذا والثاني بانه كان في ذلك الوقت في ذلك المكان او في غيره مشتغلا عمدا عالما بفسق مانع من العدالة مع تساوي العدول وغيرهما من الاسباب المرجحة الاتية فقد توقف بعض كالشيخ والمص لتكافؤ الدليلين وترجيح الجارح بانه مؤسس وهو خير من المؤكد كما قيل في ذلك في ترجيح دليل التحريم والكراهة بعيد اذ اثبات الحقوق والحكم الشرعي بمثل هذه النكتة مشكل وكذا بانه اثبات شيء معدوم ابعد من نفي موجود فيحتمل غفلة المزكي في عدم رؤيته دون اشتباه الجارح لان الفرض اثبات كل منهما معدوما ولانه قد ينعكس مثل ان يقول الجارح ما يصلي ويقول المزكي يصلي فتامل ويمكن ترجيح المزكي كما قاله من يرجح دليل عدم التحريم والكراهة بانه موافق للاصل اذ الاصل عدم ذلك الفسق وان كان ترك عبادة فالظاهر من حال المسلم خلافه فيكون له دليلان المزكي الاصل والظاهر مع بعد الاطلاع على كونه عمدا عالما فيحتمل العدم فتامل ويمكن ان يقال الاصل عدم الحكم وثبوت الحق للمدعي الى ان يثبت عدالة الشهود ولم يثبت فرد الشهود بمعنى انه لا يحكم لا بمعنى يحكم بفسق الشهود كما في مجهول الحال لعله المراد بالوقف ولا يبعد خروج الحكم اذا امثل بقبول مجهول الحال لتعارض شاهدي الجرح والتعديل فصار كان لم يكونا فصار شهود الاصل مجهول الحال فتامل واما وجوه الترجيح ونفي التعارض منها ما رجح به ابن الجارح للجمع مثل ان اطلقا او قيدا احدهما دون الاخر او قيدا بحيث تغاير الوقت او امكن التغير والتعدد في ذلك الزمان فيمكن للمزكي ما راى منه الفسق وراه الجارح وكان في وقت متصفا باحدهما وفي وقت آخر بالاخر فلا تعارض ولا تكاذب حقيقة وهو ظاهر ولكن يمكن ان يرجح المزكي في بعضها فانه قد يكون الفسق مقدما ثم تاب عن ذلك وصار عدلا ولا شك انه يرجح المزكي على تقدير العلم بالتقدم بحيث يمكن في ذلك الوقت حصول الملكة وعلى القول بكفاية التوبة يكفي مجرد التقدم وان اعتبر معها اصلاح العمل في الجملة كما هو الظاهر من الايات والاخبار يجب التقدم بمقدار امكان صلاح العمل فيه وهو ظاهر وانما الاشكال مع الاشتباه في التقدم والتاخر وفي تعدد الزمان واتحاده فان ظاهر كلامهم ترجيح الجارح لما مر ويمكن ترجيح المعدل بالجمع على الوجه الذي تقدم فيما التعارض بين الوجهين حمل المعدل على عدم رؤيته الفسق والجارح على رؤيته والحمل على تقدم الذنب وتاخر العدالة الظاهرة بالتوبة والعمل الصالح او الملكة وقد يرجح الاخير بان حمل العدل على عدم تحقق الملكة وغفلته عنها وحمل الفاعل على الندامة واخفائه منه دون الجارح بعيد اذ الفرض المعاشرة الباطنية بحيث لو كان فاسقا لظهر والحمل على تقدم الفسق بناء على هذا فتامل ومثله لو قال احدهما فطحي والاخر انه عدل امامي بل عدل وثقة اذا كان عرف القائل انه يريد من العدل والثقة الامامي لا العدل في مذهبه ثقة كما انه حمل بعض ما ورد في بعض الرواة قيل انه ثقة وقيل فطحي على انه فطحي ثقة محل التامل نعم ذلك جيد اذا لم يعرف والاصطلاح في ذلك وكذا اذا شهد احدهما بالضبط والاخر بعدمه فتامل ومنها كثرة العدد فيرجح الاكثر على الاقل ومنها الاعدل والاورع كما دل عليه الرواية في القاضي ويحتمل الاعلم ومنها لو امكن الحمل على وقوع الذنب الفسق نسيانا وغلطا وغفلة وجهلا ايضا على تقدير كونه عدا كما هو الظاهر في اكثر الامور ولكن لا بد ان يكون ذلك في حق من امكن في حقه ذلك مثل حمل الفعل الذي يراه الجارح انه فسق على غيره ان امكن مثل ان قال اغتاب من لا يجوز غيبته فيحمل على الفرد الجائز من الغيبة ان امكن مثل ان كان شخصا مبهما او اعتقد ردعه عن ذلك لعلها او عدم سماعه لها وعدم كراهته لها ونحو ذلك وبالجملة بعد شهادة العدلين بالحمل على الصحة بحيث يجتمع مع العدالة فانه مع الامكان يجب ترجيح جانب العدالة خصوصا على ما مر من بعض ما يدل على قبول المجهول وعدم اشتراط الملكة والمعرفة الباطنية وقد يكون سبب ترجيح الجارح على ما يوجد في اكثر العبارات في الاصول والفروع ان المعتبر في الجرح عندهم هو العلم على ما سيجيء وفي التعديل الظن والعلم اقوى في الاتباع من الظن بل يمكن الجمع الا ان يدعي هو ايضا العلم ويمكن ان يقال قد يمكن جعل ذلك سببا لرجحان التعديل فان العلم بالجرح والفسق مع وجود شهادة العدل بعيد وبعد يحصل الظن بالاشتباه للجارح وغيره من الاحتمالات فيرجح عليه غيره فتامل **قوله** ويجرم الشهادة الخ هذه العبارة كغيرها صريحة في حصر مثل الشهادة بالجرح في العلم وبعضهم من شرح يفهم دعوى الاجماع على عدم جوازها بالظن المطلق قال في الشرايع بعد مثل ما هنا ولا يعول على سماع ذلك من الواحد والعشرة لعدم اليقين بخبرهم وهي ايضا صريحة في اعتبار اليقين في الجرح وهو مشكل اذ لا يعتبر في اصل الحكم وعدالة الشهود المبني عليها احكام الشرع حتى القتل والزنا على انه قد يحصل العلم بخبر العشرة بل الاقل لعل مراده مع عدم حصوله وايضا قد يقال ان العدالة حجة شرعية بل تقرر في الاصول ان الجرح يثبت في الرواية بعدل واحد بل يثبت من الكتب ويشهد مصنفه به مع عدم مشاهدته للجارح وعدم ثبوت جرحه عنده بالتواتر ونحوه بل ينقله عن واحد ورؤيته في كتابه وهو ظاهر عند من تتبع وانصف قال في شرحه قد تقدم ان المعتبر في التعديل الخبرة الباطنية الموجبة لغلبة الظن بالعدالة واما الجرح فلا يكفي فيه مطلق الظن اجماعا بل لا بد فيه من العلم بالسبب اما بالمشاهدة بان يراه يزني او يشرب الخمر او يسمعه يقذف او يقر على نفسه بالزنا وشرب الخمر واما اذا سمع من غيره فان بلغ المخبرون حد التواتر جاز الجرح لحصول العلم وان لم يبلغوا حد العلم لكنه استفاض وانتشر حتى قارب العلم ففي جواز الجرح به وجهان الى قوله ويظهر من المص وغيره اشتراط بلوغ العلم فلا يصح بدونه وهو اولى اما الجرح بناء على خبر الواحد وما فوقه مما لا يبلغ ذلك الحد فلا يجوز اجماعا فيفهم منه الاجماع على عدم اعتبار الظن الغير المتاخم من العلم وان مختاره ايضا هو اليقين وقد يجوز قبل هذا الاكتفاء بالظن المتاخم من اليقين في العدالة بل قال في بيان اعتبار العدالة وعدمها الى اعتبار الظن المساوي للظن الحاصل من العدلين وقد عرفت الاشكال في حصر سبب الشهادة بالتعديل في معرفة الباطنة وبالجرح فيما يفيد العلم مثل ان يشاهده او يسمعه انه يقر بنفسه بالفسق او يسمع من عدد يوجب اخبارهم العلم على انه قد لا يحصل العلم من اقراره بفسق بل من المشاهدة ايضا لاحتمال الشبهة والجهل والاشتباه كما يقع في المحاورات كثيرا فتامل **قوله** ومع ثبوت العدالة الخ دليل الحكم باستمرار العدالة بعد ثبوتها هو الاستصحاب واصل البقاء وهو جيد خصوصا اذا فسرت بالملكة وهو ظاهر ونقل عن بعض البحث اذا مضت مدة يمكن التغير فيه وتحديده عن الشيخ بستة اشهر وهو تعبد ولا يبعد الاستحباب للاحتياط وهو مثل رجوع المجتهد اذا لم يحفظ الدليل

**قوله** ولو طلب المدعي الخ اذا احضر المدعي واحتاج الحكم له الى البينة ولم يثبت عدالتها واحتاج الى المزكي ولم يكن حاضرا وقال انه غائب فاحبس المدعى عليه حتى احضره لم يجب على الحاكم اجابته للاصل بل يمكن انه لا يجوز فان الحبس تعجيل عقوبة من غير ثبوت موجبها وكذا لو كان الشهود غيابا وطلب الحبس الى ان يحضرهم بل هنا لا يحبس بالطريق الاولى ونقل عن الشيخ ذلك لعل دليله ان حق الدعوى ثابت والحق موقوف على اتضاح البينة ويخاف فوته لو لم يحبس فيجب وفيه منع واضح نعم لا يبعد مراقبته على وجه لا يفر بان

تزكية الاثنين شهادة عدلين وكذا الترجمة ويجب في كاتب القاضي العدالة والمعرفة ويستحب الفقه وكل حكم ظهر بطلانه فانه ينقضه سواء كان الحاكم هو او غيره وسواء كان قطعيا او اجتهاديا ولا يجب تتبع حكم السابق الا مع علم الخطاء فان زعم الخصم البطلان نظر فيه ولو ادعى استناد الحكم الى فاسقين وجب احضاره وان لم يقم المدعي بينة فان اعترف الزم والا فالقول قوله في الحكم بشهادة عدلين على راي متن

كانت المراقبة زمانا قليلا لا يحصل له ضرر فيه بالمراقبة حتى يحضر الشهود او يبرأ او يؤول الى الضرر للجمع بين الحقين مع عدم المفسدة فتامل **قوله** ولا تثبت التزكية الا الخ دليل ثبوت التزكية بالعدلين كانه عموم منطوق الاية والاخبار الدالة على قبولهما وانهما حجة شرعية وقبولهما في الدعوى ففي التزكية اولى والاجماع ودليل عدم قبول الاقل هو الاصل وعدم الدليل مع ما يدل على عدم العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وهذا ليس منه مع ثبوت ربع الميراث بقول امرأة واحدة والمال بشاهد ويمين فلا يبعد والظاهر ان المراد تزكية الشهود لقبول الشهادة لا الرواية فان الواحد فيها مقبول ففي فرعها الذي هو تزكية الراوي بالطريق الاولى وقد بين ذلك في الاصول وكذا لا تثبت الترجمة الا بشهادة مترجمين عدلين لعين ما تقدم في الاثبات والنفي وهو ظاهر **قوله** ويجب في كاتب القاضي الخ لما كان كاتب القاضي امينا على كتابته ولا يكتب الا الحق اشترط كونه عدلا ليوثق به كما في سائر الامناء مثل الامين على اموال الايتام والغياب كذا اشترط معرفة الكتابة على الوجه المطلوب وهو ظاهر ودليل استحباب الفقه الزائد على قدر الحاجة والواجب هو زيادة المعرفة بالكتابة على الوجه المطلوب **قوله** وكل حكم الخ اذا حكم القاضي بحكم اي حكم كان ثم ظهر بطلانه له قبل العمل وبعده او لغيره نقض ذلك وابطل وحكم بما يوافق الحق والصواب والظاهر ان الفتوى والاجتهاد كذلك فينبغي اعلام من استفتاه وافتى له وان كان مكتوبا في كتاب ضرب عليه وجهر انه خلاف الحق والصواب فيجب دفعه لئلا يقع الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولا به ومعتقدا لاحد وهو ظاهر الا ان المراد بظهور البطلان غير ظاهر وقد يشتبه ذلك بتغير الاجتهاد الذي لا يجب نقض الحكم ولا اخراجه من الكتاب كما نراه في الكتب فان في كتاب واحد يوجد الفتويان المختلفان فلا يكون بينهما فاصلة الا قليلا وان كنا نحن نجد ان ضرب ذلك ايضا اولى واعلام من اخذه وعمل لئلا يعمل بعده ويعلم فتواه المتاخر نعم لا يجب ابطال العمل الذي عمل به مثل ان صلى صلوات وترك جلسة الاستراحة ثم ظهر له وجوبها لا يجب عليه ولا على مقلده قضاء تلك الصلوات والظاهر ان المراد بظهور البطلان الذي يجب نقض الاول هو العلم ببطلان الحكم الاول بظهور دليل من الكتاب والسنة والاجماع المتواتر مع كونها مضافي الباب مما صار الحكم خلافه فلم يطلع عليه او غفلة عن ذلك حين الفحص وبالجملة ليقصر في الاجتهاد والسعي في طلب الدليل وكذا لو وجد الخبر الواحد المعمول به عنده او عاما او مفهوم موافقة بل مخالفة حجة عنده ايضا او قياسا جليا كذلك وبالجملة ان يوجد دليل يجب العمل عنده وما رآه وعمل بغيره من الادلة التي ليست بحجة مع وجود ذلك مع تقصير في التفتيش والسعي والاجتهاد بناء على ظن كفاية ما سواه فاكتفى بمثل الاصل والشهرة وعدم ظهور الخلاف وحسن ظنه ببعض العلماء حيث نظر في كتابه وما رآه فظن انه لو كان لذكره مثل ان نظر في المخ او المنتهى وما رأى له دليلا فزعم ان لا دليل فيه وحكم بخلاف الحق للاصل ثم ظهر ما ذكرناه من الادلة المفيدة للظن وان لم تكن قاطعة مثل الاول والمراد بتغيير الاجتهاد ان ينظر الادلة ويتتبع فرجح بعضها على بعض لمرجح ثم ظهر له ان العكس اولى مثل ترجيح التخصيص على الاضمار وبالعكس او ظهر دليل مخفي بعد التفتيش التام في الكتب المعمولة في غير ذلك الكتاب من الكتب الغريبة مثل ان رأى دليلا في قرب الاسناد ومحاسن مع عدمه في غيرهما من الكتب المتداولة او في موضع ومحل ما كان محله وما كان محتملا عنده كونه هناك ثم رآه فيه مع كون المسألة اجتهادية وخلافية ووجود القائل في الطرف الذي افتى اولا ونحو ذلك وبالجملة انه ينظر ان كان الحكم الثاني وقوي كذلك كان في الظهور والوضوح من حيث الدليل بحيث يعد من خالفه مقصرا في الاجتهاد بل يقال ان خلافه ليس باجتهاد بل من غير نظر في دليل فتامل ينقض وان لم يكن كذلك بل كان لكل وجه وقائل فكان الاول واجها ثم رجح الثاني بسبب ما ظهر له لا ينقض فلا فرق في ذلك بين كون المستند قطعيا او اجتهاديا وكون الناقض هو القاضي الثاني والاول كما ذكره المص وغيره وكان الى ما ذكرنا ما اشار بقوله ظهر بطلانه فان الظاهر من البطلان كونه فاسدا وغير صواب ضلالا وكان التفصيل الذي ذكرناه مقصود الشهيد في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان هو الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع ما انتهى فلا اشكال فيه وقد استشكله في شرح الشرايع حيث قال وللاصحاب في هذا الباب عبارات مختلفة وآراء متباينة والمحصل ما حررناه واقوى ما فيه الاشكال منها عبارة الشهيد في الدروس ونقل هذه العبارة ثم قال وهذا يتم في الامثلة الثلاثة وهو نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع واما خبر الواحد وان كان صحيحا فهو من مواضع الخلاف ودليله ظني وقد انكره جماعة من اصحابنا وغيرهم فمخالفته لا يضر اذا كان قد ذهب اليه الاول لدليل اقتضاه ومثله القول في مفهوم الموافقة ومنصوص العلة الخ وهذا الايراد عليه لما فهمت الا ان الحق ان الفرق بين تغير الاجتهاد الذي لا يوجب النقض وبين ظهور البطلان الموجب لا يخلو عن اشكال فتامل لعله يظهر مما حررناه **قوله** ولا يجب الخ اذا عزل قاض ونصب غيره لا يجب على الثاني تتبع احكام السابق والتفتيش والفحص عن صحتها وفسادها للاصل والظاهر وعدم الدليل على ذلك وهو ظاهر نعم اذا ظهر فساده وبطلانه عنده يجب النظر بل النقض سواء كان في حقوق الناس او حقوق الله وسواء كان مستند الحكم قطعيا او اجتهاديا على ما مر وكذا لو كان هناك غريم يدعي انه حكم عليه بجور وباطل فينبغي التتبع هنا والنظر والتفتيش لامكان صدقه وانه دعوى كساير الدعاوي وليس فيه محذور وذلك لا ينافي كون الاول امينا ظاهرا لاحتمال الاشتباه والخطأ بل العمد فتامل وكذا لو كان هناك محبوس فيجب ان ينظر فيه فان كان ممن يجب عليه الحكم يحكم وان كان ممن ينبغي يبقى في الحبس والا يطلقه لانه عقوبة فيجب عليه رفعها ان كان باطلا واخذ الحق لصاحبه ان كان ممكنا من غير حبس **قوله** ولو ادعى الخ ولو ادعى احد عند الحاكم الجديد ان الحاكم القديم حكم عليه بشهادة الفاسقين يجب عند المص اجابته واحضار الحاكم في مجلس الحكم وان لم يقم المدعي بينة بل وان لم يقل ان له بينة بذلك بل وان قال لا بينة لي لانه دعوى محتمل ويمكن ان يقر به عنده فيلزمه الضمان كما ان يدعي عليه مالا للمعاملة وقرض وغير ذلك فان الظاهر انه يجب اجابته بغير خلاف كالدعوى على غيره ويحتمل ان يكون دعوى الرشوة عليه كدعوى حكمه عليه بالفاسقين ويحتمل عدمه لان الرشوة حرام واضح وفسق الشهود قد يختفي ويقصر في التفتيش ونحو ذلك فتامل وقيل لا يجب بل يمكن ان لا يجوز فانه موجب لهتكه وزهد القضاة عن القضاء ولانه امين الامام فالظاهر وقوع فعله على الوجه الشرعي نعم ان بين ان له بينة شرعية على ذلك سواء عين او اطلق يجاب ويمكن ان يكون المراد بقوله وان لم يقم البينة نفي ذلك اذ لا معنى لاقامة البينة قبل الاحضار ولا للاحضار فهو اشارة الى رد هذا القول والاول اختيار الاكثر لعموم ادلة سماع الدعوى فانه في الحقيقة دعوى مالية لانه لو اقر او اشهد عليه بذلك يلزمه الضمان كساير الدعاوي ولكن ينبغي ان يكون الضمان عليه مع العلم بالفسق والتقصير في طلب المزكي بل حكم بمجرد الشهادة مع ثبوت عدم الحكم الا بالبينة العادلة عنده بمعرفة المزكي

المطلع

ويحرم عليه ان يتعتع الشاهد بان يداخله في التلفظ بالشهادة او يتعقبه بل يكف عنه حتى يشهد فان تلعثم صبر عليه ولو توقف لم يجز له ترغيبه في الاقامة ولا تزهيده فيها ولا ايقاف عزم الغريم على الاقرار الا في حقوقه تعالى واذا سال الخصم احضار خصمه مجلس الحكم اجيب مع حضوره وان لم يحرر الدعوى ولا يجاب في الغائب الا مع التحرير ولو كان في غير ولايته اثبت الحكم عليه بالحجة وان كانت امراة برزة كلفت الحضور والا انفذ من يحكم بينهما ويكتبه ما يحكم به في كتاب ولا يجب عليه دفع القرطاس من ماله بل ياخذه من بيت المال او الملتمس متن

كتاب القضاء

المطلع على الباطن ونحوه ولو كان خطأ يكون على بيت المال على ما تقرر ولو كان تدليسا من الشهود يحتمل ان يكون الضمان عليهم والظاهر ان المقصود هنا الدعوى عليه بحيث يكون الضمان عليه ثم انه على تقدير الاحضار مطلقا فان اقر بحيث يلزمه الضمان حكم عليه بذلك وكذا ان قام عليه البينة وان لم يكن احدهما فقيل عليه اليمين وكانه قول الاكثر لانه كسائر الامناء اذا ادعى عليهم ولعموم اليمين على من انكر وقيل لا يقبل قوله معها بل لا بد له من البينة بانه حكم بالعدلين لانه تلف بالجرارة بالحكم ما لا موجبا للضمان فلا يخرج عنه الا بالبينة ولا يزول عنه بمجرد دعوى المسقط والاصل عدم الحكم بالعدلين فهو مدع لذلك وقد يمنع كونه موجبا للضمان فانما هو موجب لو اقر انه حكم بالفاسقين والفرض عدله وقد جعله الامام امينا فالظاهر حكمه بالعدلين وافعاله محمولة على الصحة والا يلزم الفساد وبالجملة هو منكر للاتلاف الموجب للضمان فلا ضمان عليه حتى يثبت خلافه وايضا يلزم مع ذلك بلزوم الرغبة عن القضاء والمفاسد واهانة امناء الشرع بل لو قيل بقبول قوله مع عدم اليمين كما نقل عن بعض العلماء لا امكن فكيف مع اليمين فلا ينبغي القول بالضمان الا ان يقر او يثبت بالبينة انه حكم بما يوجب الضمان فانه قد يتعسر بل يتعذر على القضاة اقامة البينة على انهم حكموا بالعدل وبما لم يوجب ضمانا فتامل **قوله** ويحرم عليه الخ هذه المسائل من الاداب فكان حقها ان تذكر هناك الاولى ان يحرم على القاضي ان يتعتع الشاهد وهو تداخل القاضي الشاهد في اثناء تلفظه بالشهادة بان يدخل كلامه في كلامه حتى يجعله الشاهد وسيلة الى صحة شهادته ويرجع عما يريد ان يتكلم به للشهادة ولم تكن صحيحة فتصح بذلك شهادته او ياتي بكلام حتى ياخذه الشاهد فلم يات بشهادة صحيحة وبالجملة ياتي القاضي حين شهادة الشاهد بكلام لياخذه الشاهد ينفع في الشهادة فتصح او تضر فتبطل ولا شك في تحريم ذلك وكذا في تحريم ما يتعقبه من الكلام اي ياتي بعد اتمام شهادته وفراغه منها بكلام لياخذه الشاهد وياتي به فيصير به شهادته مردودة او مسموعة بل الذي يجب عليه ان يكف في ذلك وليستمع حتى ياتي الشاهد بما يريد فينظر ويتامل محض كلامه ومحصله فان كان مقبولا يحكم به على الخصم والا يردها وهو ظاهر فان تلعثم وحصل له مكث في الكلام واضطراب صبر عليه ولا يتكلم بكلام حتى ياتي بكلام صحيح ويتم شهادته على ما يعلم الثانية انه لو توقف الشاهد وحصل له شك وتردد يحرم على الحاكم ولم يجز له ترغيبه على الاتيان بالشهادة واقامتها ولا تزهيده عن اقامتها بان يتكلم بما يخوفه في الشهادة بل يتركه على حاله ويفعل بما يعلم اذ قد يحصل له ويتذكر ما يوجب الشك والتردد فيما هو شاهد فيه او يحصل الجزم به بعد ذلك وكذا لو راه جازما لا يزهده عنه ووجه كل ذلك انه قد يصير القاضي سببا لترك الحق والاتيان بالباطل ولكن لا يبعد بل يحسن بيان ان الشاهد لا بد ان يعلم فيشهد ان حصل له الريبة في علم الشاهد بذلك وليس ذلك ميلا الى الاقامة ولا الى عدمها وتعريضا للباطل وردعا عن الحق ولهذا يفرق الحاكم بين الشهود ويسال عما يشهدون بالتفصيل التام حتى انه يسال عن الزمان والمكان وساير جزئيات ذلك اذا حصل له الشك في شهادتهم كما سيجيء في الحدود فتامل الثالثة يحرم عليه ان يوقف عزم الغريم ويمنع المدعى عليه عن اقراره بالحق للمدعي سواء فعل ذلك صريحا او كناية لانه سبب لابطال حق الناس نعم يجوز بل يستحب ذلك اذا اراد شخص ان يقر بحقوق الله من الحد والتعزير لان الحق له تعالى وهو غني عن الانتقام والاستيفاء وستار وغفار وعفو والمفوض اليه اولى وتدل عليه الاخبار الكثيرة من قولهم وفعلهم صلوات الله عليهم بذلك سيجيء في الحدود **قوله** واذا سال الخ من الاداب اذا سال المدعي القاضي احضار المدعى عليه مجلس الحكم يجب عليه اجابته فيطلبه اليه وان لم يحرر المدعي دعواه ليعلم ان لها صورة معقولة ام لا بشرط ان يكون المدعى عليه حاضرا في البلد ولم يتضرر بحضوره ولم يشق عليه بخلاف ما اذا كان شاقا او مضرا او غائبا عن البلد اذ الظاهر صحة دعواه وبطلبه يحصل المطلوب مع عدم الضرر ولانه كان ذلك معمولا في الزمن السابق الى الان من غير انكار وكانه اجماعي عندهم كما يفهم من شرح يع وفي الوجوب بل الجواز تامل اذ مجرد الطلب الى مجلس القاضي والدعوى ضرر واهانة فيفعل ذلك من غير ظهور موجب محل التامل ومجرد قوله والظاهر صحته وحصول مطلوبه لا يوجب ذلك وهو ظاهر على ان بتحرير الدعوى لا يضر بوجه فان ثبت الاجماع والا فيه ما ترى هذا في غير المتضرر واما فيه فالظاهر انه لا يسمع الا مع تحرير الدعوى وذلك ايضا مع حضوره في البلد وامكان حضوره المجلس من غير مشقة بمرض ونحوه مثل عرض وحبس وخوف ونحو ذلك ككون المراة مخدرة وح يبعث اليه المعاودين من يسمع الدعوى ويحكم وان احتاج الى الحلف يحلفه واطلاق كلامهم يقتضي عدم اشتراط كونه مجتهدا وضابطه الكلي مقتضيه ولا شك ان المجتهد اولى ان امكن والعدالة والمعرفة لا بد منهما ثم الاولى ان يسمع ويعرض على القاضي فيحكم ثم يرجع الخليفة فيخبره بحكم القاضي ولا يبعد كون الاولى هو التوكيل ان امكن فيجيء الوكيل مجلس القاضي فيسال ويحكم فتامل فان التفصيل ما رايته في كلامهم ولا يجاب المدعي لطلب خصمه مع الغيبة بمجرد قوله ان له عليه دعوى بل مع تحرير الدعوى ويكون لها صورة وكان في ولايته ولم يكن مانع منه وان لم يكن لها صورة تبطلها ولو كان لها صورة وهو في ولايته وعدم الامكان مثل الحاضر الممنوع ومعه يطلبه عنده ويمكن ان يكون مؤنة الاحضار على بيت المال ان كان لانه للمصالح وهو منه والا فعلى المدعي ويحتمل ان يكون عليه مطلقا لانه لمصلحته الخاصة والظاهر انه لو لم يحضر للقاضي ان يستعين على ذلك بحكام الجور ولو بصرف بعض المال فيكون من مؤنة المدعي ان كان باذنه ويحتمل من بيت المال فتامل وان كان في غير ولايته يثبت عليه الحكم بالشهود المقبولة ويبعث الى قاضي ذلك البلد فيجريه عليه مع صحته عنده والغائب على حجته **قوله** ولو كانت الخ اي مجرد كون المدعى عليه امراة ليس مانعا من حضور مجلس الحكم فيجب الاحضار مطلقا ولو كانت امراة الا انه يشترط ان لا تكون مخدرة فلا فرق بين الرجل والمراة البرزة فتطلب وتحضر وان كانت في غير بلده لكن مع امن الطريق من هتك العرض ووجود المحرم وهكذا يظهر من العموم وصرح به في شرح الشرايع ولكن فيه تامل فلا يبعد ان يكون الاولى البعث اليها او التوكيل الا بالنسبة الى بعض النساء اللاتي لا تبالي بشيء من ذلك والظاهر ان ليس المراد بالمخدرة ان لا تطلع من بيتها مطلقا او التي لا تطلع الا لضرورة اذ الظاهر ان التي تطلع الى عزاء اقوامها وعرسهم وزيارتهم في الجملة او الزيارات والحج كذلك مخدرة نعم مع الخروج ولو كان لذلك كثيرا وعدم المبالاة به وعدم التاثر وخروجها الى السوق لبيع الغزل ونحوه ليست مخدرة بل برزة والحوالة في ذلك الى العادة والعرف في امثالها ونقل عن المبسوط ان البرزة هي التي تبرز لقضاء حوائجها بنفسها والمخدرة التي لا تخرج لذلك **قوله** ويكتب الخ ظاهره وجوب كتابة الحجة على القاضي لما يحكم به لعل المراد مع التماس الخصم ولكن لا يجب عليه دفع القرطاس من ماله والظاهر ان القلم والمداد كذلك بل ياخذه من بيت المال ان كان لانه للمصالح وهذا منه ومع العدم يكون على الملتمس فانه لمصلحته وينبغي ان يكتب نسختين احدهما يكون عند الملتمس والاخرى في ديوان الحكم فانه احفظ وامن عن التغيير وهذه هي التي يقولون انه يجمعه في كل اسبوع وشهر وسنة مع غيرها من الوثايق والسجلات

ولو اعتقد تحريم الشفعة مع الزيادة لم يحل له اخذها بحكم من يعتقدها لكن لا يمنعه من الطلب بناء على معتقده ولا يحل له ان يحكم بما يجده مكتوبا بخطه من دون الذكر كالشهادة ولو كان الخط محفوظا عنده وامن التزوير ولو شهد شاهدان بقضائه ولم يذكر فالوجه القضاء ولو تمكن المدعي من انتزاع عينه ولو قهرا فله ذلك من دون اذن الحاكم مع انتفاء الضرر ولو كانت الدعوى دينا والغريم باذل مقر لم يستقل من دون تعيينه او تعيين الحاكم مع المنع ولو كان جاحدا او هناك بينة ووجد الحاكم فالاقرب جواز الاخذ من دونه ولو فقدت البينة او تعذر الحاكم جاز الاخذ اما مثلا او بالقيمة متن

هذا ظاهر ولكن الوجوب غير ظاهر فان فيه خلافا ودليل الوجوب القياس على الحكم والاشهاد على الاقرار لوسأله المقر له والمشترك هو الحجية والالتماس مع احتياج الملتمس انتفاعه به ومنه تامل لانه قياس ويمكن الفرق بان الحق يضيع بدون الحكم والاشهاد بخلاف الحجة فتامل ودليل العدم هو الاصل مع عدم الدليل على الوجوب فان المثبت والحجة هو الحكم فلا يلزم غيره نعم وجوب الاشهاد ايضا ممكن لئلا يضيع الحق **قوله** ولو اعتقد الخ يعني اذا كان المدعي مجتهدا يعتقد تحريم الشفعة اذا كانت الشركاء اكثر من اثنين والقاضي يعتقد حله وحكم له بها لم تحل الشفعة للمدعي لاعتقاده تحريمه وحكم القاضي ليس بمحلل في نفس الامر ولا ينفع باعتقاد المدعي وهو ظاهر ولكن في عدم منع القاضي للمدعي عن طلب الشفعة بناء على اعتقاده حله مع علمه باعتقاد المدعي تحريمه اشكال وكذا في حكمه له بها لانه اذا اعتقد المدعي تحريمها فلا بد من اعتقاد القاضي ايضا بتحريمه له بناء على اعتقاده وان كان باعتقاد القاضي مباح ولكن لغيره من يعتقد تحريمه بالاجتهاد فكيف يصح له ان يسمع دعواه لاثبات ما يحرم له ولا يمنعه عنه ويحكم له به ويمكن حمله على عدم العلم باعتقاده ولكنه خلاف الظاهر فتامل ويمكن ان يقال كذا اذا كان المدعي مقلد المجتهد يكون اعتقاده التحريم خلاف ما يعتقده القاضي ولكن هنا لا يجب عليه التزام مذهب ذلك المجتهد فله ان يرجع الى مذهب القاضي ويأخذ الشفعة بناء على اعتقاد القاضي حليتها الا ان يكون بحيث لا يجوز له الرجوع عن تقليد ذلك المجتهد وتقليد القاضي مثل ان يكون ذلك اعلم ويكون تقليد الاعلم واجبا عليه ويجوز الا ما نصب لغير الاعلم او لم يعلم به ونحو ذلك فتامل فيه **قوله** ولا يحل له الخ دليل عدم جواز حكم القاضي بما يجده مكتوبا بخطه مع علمه بانه خطه وامنه عن التزوير ما لم يتذكر انه يمكن التذكر فيحصل العلم وانه كالشهادة وهي لا تجوز بمثله لاعتبار العلم ولصحيحة الحسين بن سعيد قال كتب اليه جعفر بن عيسى جعلت فداك جاء في جيران لنا بكتاب زعموا انهم اشهدوني على ما فيه وفي الكتاب اسمي بخطي قد عرفته ولست اذكر الشهادة وقد دعوني اليها فاشهد لهم على معرفتي ان اسمي في الكتاب وليس الي الشهادة او لا تجب لهم الشهادة على حتى اذكرها كان اسمي في الكتاب بخطي او لم يكن فكتب لا تشهد ورواية علي بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك فيمكن ان يقال اذا علم خطه يقينا بحيث لا يحتمل خلافه والتزوير وانه ما كتب بغير قصد له ان يقضي بالعلم ولا نه قد لا يتذكر فيفوت حق الناس والقياس على الشهادة ممنوع للنص فيها ولاعتبار العلم فيها وعدمه في الحكم ولهذا يجوز الحكم بالشاهدين ولا يجوز الشهادة على الشهود على انه قد يقال ذلك في الشهادة ايضا مع الشرط المذكور ويحمل المنع الوارد في بعض الروايات مع منع اعتبار سنده على عدم ذلك ويشعر به رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تشهد بشهادة لا تذكرها فانه من شاء كتب كتابا ونقش خاتما فانها كالصريح في ان المنع انما هو لاحتمال التزوير وكذا صحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يشهدني على الشهادة فاعرف خطي وخاتمي ولا اذكر من الباقي قليلا ولا كثيرا قال فقال لي اذا كان صاحبك ثقة ومعك رجل ثقة فاشهد له فانها ظاهرة في جواز الشهادة والقبول مع عدم الاحتمال فان توثيق الصاحب والرجل الاخر لرفع ذلك لعل فيها اشارة الى توثيق الشاهد ولان المراد بالثقة مقبول الشهادة فتامل **قوله** ولو شهد شاهدان الخ لو قال المدعي عند القاضي انت حكمت لي بيني وبين خصمي كذا فان ذكره امضاه وليس هذا بحكم فلا يحتاج الى تجديد الدعوى والاشهاد وان لم يذكره لم يمضه بدون البينة وهو ظاهر واما لو اقام بينة بذلك ففي الامضاء خلاف والظاهر الامضاء لانه اذا شهد الشاهدان عند حاكم اخر يمضيه بغير خلاف فكذا هو وكذا العكس ولانه اذا روى راو عن شخص ولم يذكر هو فروايته مقبولة بل ينقل الاصل عنه عن نفسه فكذا هنا ولان البينة الشرعية مسموعة ومتبعة ويجب على الحاكم الحكم بها والعمل بها وامضاؤها والفرض كونها على حكم فيجب تنفيذه وامضاؤه كغيره مما يقوم به البينة المتبعة عملا بعموم ادلة قبولها ونقل عن المبسوط عدمه لانه لو قامت على شهادته لم يجز له الشهادة بذلك ولانه قد يتذكر فيتوقف فلا يمضيه ولا ينقضه حتى يتذكر والفرق بينه وبين قاض اخر ظاهر فانه لا يمكن في حقه التذكر فلو نقل هذه القضية عنده يحكم به لانه قد شهد بحكم الحاكم وعدم تذكره لا يضر وانت تعلم عدم الفرق بين الحكم وغيره والفرق بينه وبين الشهادة فان المعتبر فيها العلم وفي القضاء الظن مع انه قياس في مقابلة الدليل الذي ذكرناه والفرق بينه وبين قاض اخر لو تم لم يضر فتامل **قوله** ولو تمكن المدعي الخ لو كان لشخص عند اخر مال وعلم ذلك علما يقينا لا يحتمل النقيض فان كان عينا وكان قادرا على اخذه بحيث لا يحصل معه امر غير مشروع مثل نقب داره والتصرف في ماله وضربه وشتمه جاز اخذه ذلك سواء كان جاحدا او مقرا باذلا ام لا فان لم يتمكن حين اراد الا بالتصرف في ماله مثل دخول داره ونحوه مما لا يجوز الا باذنه مع عدم تصريحه بهتك عرضه وغيره فالظاهر جواز ذلك ان امكن اخذه بغير هذا الوجه في زمان اخر مع عدم الضرر بالتاخير فالاولى التاخير ومعه يجوز ايضا وهو ظاهر وان امكن بغير ذلك الوجه وقت الارادة فظاهر انه لا يجوز لانه ارتكاب للمنهي مع عدم الحاجة وامكان التوصل بتحصيل المقصود بغيره وان كان دينا فالخصم ان كان مقرا لكن ليس بباذل وان قال انا باذل ولكن يماطل فالظاهر من ضوابطهم ان ليس له ذلك ايضا بل يرجع الى الحاكم ليأخذ له ومع عدم امكان الحاكم او امكانه مع فوت نفعه وحصول ضرر ما بالتاخير فيمكن ان يكون له الاخذ كما في صورة الجحود وان كان جاحدا وهو قادر على اثباته بالبينة الشرعية عند الحاكم الشرعي فيحتمل عدم الجواز فان التصرف في مال الغير بغير اذنه لا يجوز الا مع التعذر وعدم امكان اخذ الحق وهنا ليس كذلك وقيل يمنع ذلك بل يجوز معه ايضا بالدليل وهو مختار المصنف والاقرب عند المصنف جواز الاخذ ايضا لقوله تعالى من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولانه يحتمل جرح الشهود ونحو ذلك وان الخصومة والدعوى مشقة وتكليف والاصل عدمه ولقوله صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وهي مشهورة بين العامة والخاصة في الاصول والفروع فافهم ودلالتها ورواية ابي بكر الحضرمي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل كان له على رجل مال فجحده اياه وذهب منه ثم صار اليه بعد ذلك للرجل الذي ذهب ماله مثله ايأخذه مكان ماله الذي ذهب منه قال نعم يقول اللهم اني انما اخذ هذا مكان مالي الذي اخذه مني وفي رواية اخرى عن ابي بكر الحضرمي مثله الا انه قال يقول اللهم اني لم اخذ ما اخذت خيانة ولا ظلما ولكن اخذته مكان حقي ولا يضر عدم التصحيح بتوثيق ابي بكر الحضرمي وفي خبر ان استحلفه على ما اخذ منه فجائز له ان يحلف اذا قال هذه الكلمة وصحيحة داود بن زربي الثقة قال قلت لابي الحسن عليه السلام اني اعامل قوما فربما ارسلوا الي فاخذوا مني الجارية والدابة فذهبوا بها مني ثم يدور لهم المال عندي فاخذ منه بقدر ما اخذوا مني فقال خذ منهم بقدر ما اخذوا منك ولا تزد عليه هذه صحيحة صريحة في جواز الاخذ من غير قيد مع ترك الدعاء فكانه محمول على الاستحباب ويؤيد عدم الوجوب عدم ذكره في بعض الاخبار الاتية ايضا وعدم ذكر الاصحاب لكن قد يقيد بما قيد به وعدم ذكر الاصحاب ليس بحجة مع انه قال في الفقيه فجائز ان يأخذ منه حقه بعد ان يقول ما امرته بما قد ذكرته وقال في التهذيب جاز له ان يأخذ بقدر

ولو باذلا فلا يجوز له الاخذ من دون اذنه وتعيينه فان لحق ذمته امرا مجملا ولو حصر معينا الا بعد تعيينه باذنه ولا يجوز له التصرف في مال الغير الا باذنه وهو ظاهر وان كان يقرأ بما له

ماله بعد ان يقول الكلمات التي ذكرناها فلا ينبغي تركه ورواية جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يكون له على الرجل الدين فيجحده فيظفر من ماله بقدر
الذي جحده أيأخذه وان لم يعلم الجاحد بذلك قال نعم ولا يضر وجود علي بن حديد الضعيف في رواية علي بن مهزيار قال اخبرني اسحق بن ابرهيم ان موسى بن عبد الملك كتب
الى ابي جعفر يسأله عن رجل دفع اليه مالا ليصرفه في بعض وجوه البر فلم يمكنه صرف ذلك المال في الوجه الذي امره به وقد كان له عليه مال بقدر هذا المال
فقال هل يجوز لي ان اقبض مالي او ارده عليه فكتب اقبض مالك مما في يدك هذه ايضا غير مقيد بالجحود كرواية داود فيمكن تقييدهما بغيرهما وعدم
المنافاة فتأمل ورواية ابن مسكان كأنه عبد الله عن ابي بكر قال قلت رجل لي عليه دراهم فجحدني وحلف عليها ايجوز لي ان وقع له قبلي دراهم ان آخذ منه بقدر حقي
قال فقال نعم ولهذا كلام قلت وما هو قال يقول اللهم اني لم آخذه ظلما ولا خيانة وانما اخذته مكان مالي الذي اخذ مني لم ازدد شيئا عليه ولا يضر عدم التصريح بالامام
وعدم التصريح بتوثيق ابي بكر ومثلها رواية سعد بن عمير عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله وهذه تدل على جواز الاخذ وان حلف وكأنها محمولة على انه
حلف من غير ان يحلفه صاحب الحق عند الوالي فانه لو احلفه لسقط حقه في الدنيا وليس له ان يدعيه ويأخذ على المشهور لصحيحة عبد الله بن ابي يعفور عن ابي
عبد الله قال اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعي فلا دعوى له قلت له وان كانت له بينة عادلة قال
نعم وان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له حق فان اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه قال رسول الله من حلف لكم على حق فصدقوه
ومن سألكم بالله فاعطوه ذهبت اليمين بدعوى المدعي ولا دعوى له وحملها عليه ايضا الصدوق والشيخ لصحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عن رجل
وقع لي عنده مال فكابرني عليه وحلف ثم وقع له عندي مال آخذه لمكان مالي الذي اخذه وجحده واحلف عليه كما صنع هو فقال ان خانك فلا تخنه ولا تدخل
فيما عبته عليه وحملت على الاستحلاف لما تقدم ولرواية ابرهيم بن عبد الحميد عن خضر بن عمرو النخعي عن ابي عبد الله في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده قال ان
استحلفه فليس له ان يأخذ منه بعد اليمين شيئا وان تركه ولم يستحلفه فهو على حقه ونقل مثلها بعينها في الخ عن الشيخ في الحسن عن ابرهيم بن عبد الحميد النخعي وهو غلط
فانه ليس بالنخعي بل النخعي هو الخضر وهو موجود في الكافي والفقيه وفي نسخ من التهذيب ايضا وفي اكثر النسخ عن النخعي فكأنه عن ساقط عن النسخة والخضر هذا
نواد وروى عنه النجاشي باسناده عن ابرهيم المذكور فهو تلميذه فحسن الخبر غير ظاهر اذ لم يعلم من حال الخضر غير ذلك مع قطع النظر عن ابرهيم فقيل ثقة وقيل
واقفي ذكره المص في الخلاصة وعلى تقدير توثيقه فالخبر صحيح وحسن في الكافي نعم هو حسن في التهذيب لابرهيم بن هاشم الا ان يريد ان سبب حسنه ابرهيم بن عبد الحميد
كما اشار اليه عند ذكر عيسى بن ابي منصور في الخلاصة ولقول النبي من حلف بالله فليصدق ومن حلف له بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله في شيء الا ان الظاهر
ان المراد مع الاستحلاف فتامل ويدل ايضا على جواز الاخذ مع الجحود مرسلة ابرهيم بن عبد الحميد عن بعض اصحابه في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده فيحلف له
يمين صبر اله عليه شيء قال ليس له ان يطلب منه وكذلك ان احتسبه عند الله فليس له ان يطلبه منه ورواية علي بن سليمان الثقة قال كتب اليه رجل غصب رجلا مالا
او جارية ثم وقع عنده مال بسبب وديعة او قرض مثل ما خانه او غصبه ايحل له حبسه عليه ام لا فكتب نعم يحل له ذلك ان كان بقدر حقه وان كان اكثر فيأخذ منه ما كان
عليه ويسلم الباقي اليه فيها جواز الاخذ من غير الجنس ومن الوديعة ايضا ولكن في سند هذه تامل لانه نقل في التهذيب عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى عن
علي بن سليمان وفي الاستبصار بدل عيسى يحيى وفي هذا اشكال لان علي بن سليمان ليس الا واحدا وهو من له اتصال بصاحب الامر فنقل محمد بن عيسى عنه غير
معقول وكذا نقل محمد بن الحسن عن محمد بن يحيى والظاهر صحة ما في الاستبصار وانه الخثعمي ولا اشكال ولكن توثيقه غير ظاهر لاشتراكه على الظاهر فتامل ورواية عبد الله
ابن وضاح قال كانت بيني وبين رجل من اليهود معاملة فخانني بالف درهم فقدمته الى الوالي فاحلفته وقد علمت انه حلف يمينا فاجرة فوقع له بعد ذلك عندي
ارباح ودراهم كثيرة فاردت ان اقبض الالف درهم التي كانت لي عنده واحلف عليها فكتبت الى ابي الحسن فاخبرته اني قد احلفته فحلف وقد وقع له عندي مال فان
امرتني ان آخذ منه الالف درهم التي حلف عليها فعلت فكتب لا تأخذ منه شيئا ان كان ظلمك فلا تظلمه ولولا انك رضيت بيمينه فحلفته لامرتك ان تأخذ من تحت
يدك ولكنك رضيت بيمينه فقد مضت اليمين بما فيها فلم آخذ منه شيئا فانتهيت الى كتاب ابي الحسن وهذه ايضا تدل على الحمل المذكور وايضا يمكن الجمع بالحمل
على عدم الاخذ من الامانة والوديعة للاخبار في ذلك كما سيجيء والاخذ من غيرها وعلى عدم جواز الاخذ مع القول المذكور وعدمه مع عدمه واعلم انه قد فهم
من هذه الاخبار سقوط الحق في الدنيا وهو المشهور وقول الشيخ في ف ويه وط في موضع ونقل الاجماع عليه في الخلاف فليس له الدعوى والاخذ ولا تسمع بينته ولا
يحكم له بها لكن يجب على المدعى عليه ان يخرج عن حقه ان كان عنده فاذا اقر واعطاه له الاخذ وتدل على السقوط ايضا رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الدالة على
اليمين في الدعوى على الميت كانها صحيحة وسيجيء وصحيحة محمد بن مسلم في ان اليمين مسقط للحق وانها كالبينة فتامل وجوز الشيخ المفيد ذلك مطلقا ما لم يشترط
سقوطه باليمين وقال في موضع آخر من المبسوط انه ان اقام البينة غيره وتولى ذلك لغيره الاشهاد ولم يعلم هو او هو تولى ولكن نسي ان له بينة فانه يقوى في نفسي
انه تقبل بينته واختار في الخ مذهب النهاية ثم قوى واستحسن ما في موضع آخر من المبسوط حيث قال بعد نقل دليل الشيخ المفيد بان كل حالف يجب عليه الحق باقراره
يجب عليه بالبينة كما قبل اليمين وجوابه بالفرق فان الاقرار اقوى من البينة فلا يلزم التساوي ويحتمل عندي قويا سماع بينته ان خفي عنه ان له بينة بان تولى الاشهاد
وكيله او اتفق انهما شهدا من غير شعور منه بذلك لانه طلب الاحلاف بظن عجزه عن استخلاص حقه بالبينة فما قواه الشيخ في المبسوط لا يخلو عن وجه حسن وانت تعلم ان
الروايات خصوصا صحيحة ابن ابي يعفور لا يبقى له قوة ولا وجه حسن يستحسنه العقل وانه قال في الفقيه بعد صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال مصنف هذا الكتاب
متى جاء الرجل الذي يحلف على حق ثابت وحمل ما عليه مع ما ربح منه فعلى صاحب الحق ان يأخذ منه رأس المال ونصف الربح ويرد عليه نصف الربح لان هذا رجل
تائب وروى في ذلك مسمع ابو سيار عن ابي عبد الله وساذكر الحديث بلفظه في هذا الكتاب في باب الوديعة وانت تعرف بعدها عن القواعد الا ان يحمل على الشرط باليمين
وحمله في المختلف مطلقا واعطاء نصف الربح على الاستحباب والاحسان لا الوجوب كما هو ظاهرها ويدل على الاحسان الى التائب على ان رواية مسمع غير صحيحة ثم اعلم
ان الظاهر عدم الخلاف مع تعذر الاستيفاء بالاثبات لعدم البينة او عدم الحاكم على ما يظهر من المتن وغيره في جواز الاخذ مثلا ان كان مثليا او بيع بيد المثل ولا

فان تلفت العين قبل بيعها قال الشيخ لا ضمان ولو كان المال وديعة كره الاخذ على راى فلو ادعى ما لا يد لاحد عليه فهو اولى ولو انكسرت سفينته فما اخرجه البحر فلاهله وما اخرج بالغوص فلمخرجه بنيته

# المقصد الثالث في الدعوى

وفيه مطالب الاول في تحقيق الدعوى والجواب يشترط في المدعى التكليف وان يدعى لنفسه او لمن له ولاية عليه كالاب والجد والوصى والوكيل والحاكم وامينه ما يصح تملكه وان كان مجهولا متن

القيمة المقررة للحقوق قوله فان تلفت العين الخ اذا اخذ صاحب الحق عينا من مال من عليه الحق واراد بيعه ليأخذ حقه ويرد الباقي فتلفت العين قبل البيع ففيه وجهان الاول الضمان لقوله على اليد ما اخذت حتى تؤدى ولانه كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ولانه كالمأخوذ بالسوم وقد يمنع صحة الاولين في عمومهما وكذا صحة الثالث مع انه قياس ولانه ماخوذ بغير اذن صاحبه كقبض الرهن بغير اذن الراهن واستدل بالاخير في الشرح وقال هكذا علله المحقق وفيه نظر لانه اذن لا يستيفاء حقه الشرع وهو اعظم من المالك وبه يفرق بينه وبين المرتهن الثاني عدمه للاصل ولان الظاهر انه ماذون من الشارع لا يوجب الضمان حتى يقوم به دليل واستدل له في الشرح بانه مقبوض بحق فجرى مجرى الرهن وقال فيه المص متوقف حيث احال الضمان الى الشيخ ويمكن فهم عدم الضمان فافهم وقال في الشرح انه مبنى على جواز الاخذ من غير جنسه وانه اخذ ليبيع بقدر حقه الخ ويفهم من كلامه ان لنا ما لا في جواز الاخذ من غير جنس حقه وتقدم ما يدل عليه فافهم وانه اذا اخذ ليبيعه كله لاخذ حقه لم يكن كذلك والظاهر انه كذلك اذا توقف الحق عليه وايضا انه ان اراد ان يقال منه بعضه وتلف قبل ان يجعله كذلك لم يكن ايضا كذلك وهو ايضا محل التأمل فان الظاهر انه مع ارادة ذلك عند التقصير والتلف حينئذ لا فرق بينه وبين الاخذ ليبيعه ويأخذ بقدر حقه في الضمان وعدمه قوله ولو كان المال الخ اذا كان المال الذى عنده لصاحب الحق وديعة هل يجوز له الاخذ منه ام لا قيل لا وهو مذهب الشيخ في النهاية وجماعة وادعى عليه الاجماع ويدل عليه عموم ادلة عدم جواز الخيانة في الوديعة كتابا مثل قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وغيرها وسنة وهي اخبار كثيرة دالة على المبالغة في اداء الامانة واعطائها الى اهلها مثل صحيحة ابي ولاد عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان ابي يقول اربع من كن فيه كمل ايمانه ولو كان ما بين قرنه الى قدمه ذنوب لم ينقصه ذلك قال هي الصدق واداء الامانة والحياء وحسن الخلق وحسنة حسين بن مصعب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلث لا عذر فيها لاحد اداء الامانة الى البر والفاجر وبر الوالدين برين كانا او فاجرين والوفاء بالعهد للبر والفاجر ولا ينصرف الحسين بالسيف ورواية عمار بن مروان قال قال ابو عبد الله عليه السلام في وصية له اعلم ان ضارب علي عليه السلام بالسيف وقاتله لو ائتمنني على سيف واستشارني ثم قبلت ذلك منه لاديت اليه الامانة ورواية عمر بن ابي حفص قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اتقوا الله وعليكم باداء الامانة فلو ان قاتل علي عليه السلام ائتمنني على اداء الامانة لاديتها اليه وغيرها فانها كثيرة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون لي عليه حق فيجحدنيه ثم يستودعني مالا الى ان اخذ مالي عنده قال لا هذه الخيانة وصحيحة زيد الشحام قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام من ائتمنك بامانة فادها اليه ومن خانك فلا تخنه ورواية ابن اخي فضيل بن يسار المجهول قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام ودخلت عليه امرأة وكنت اقرب القوم اليها فقالت لي اسئله فقلت عما ذا فقالت ان ابني مات وترك مالا في يد اخي فاتلفه ثم افاد مالا فاودعنيه فلي ان اخذ منه بقدر ما اتلف من شيء فاخبرته بذلك فقال لا قال رسول الله صلى الله عليه وآله اد الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك وصحيحة سليمان بن خالد المتقدمة فافهم وقيل نعم لكنه مع الكراهة وهو مذهب الاستبصار بل التهذيب ايضا مع التأمل والمص والمحقق وابن ادريس وهو بعيد عنه فتأمل لرواية على بن سليمان المتقدمة وروايتي ابي بكر الحضرمي المتقدمتين ولرواية ابي العباس البقباق كانها صحيحة ولا يضر اشتراك ابن مسكان فافهم ان شهابا ماراه في رجل ذهب له الف درهم واستودعه بعد ذلك الف درهم قال ابو العباس فقلت له خذها مكان الالف الذى اخذ منك فابى شهاب قال فدخل شهاب على ابي عبد الله عليه السلام فذكر له ذلك فقال اما انا فاحب ان ياخذ ويحلف اى الاولى له ان ياخذ فان جاء المستودع فطلبه منه انكر وحلف على العدم ولكن يورى فيها بما يكون صادقا وفي المتن شيء ولى تأمل ايضا في البقباق فافهم فيمكن القول به مع القول بالكراهة كما في المتن للجمع بين الادلة التى ذكرناها بحمل ما يدل على التحريم على الكراهة فان خصوص روايتي ابي العباس وعلى بن سليمان المتقدمتين تدلان على الجواز المذكور في الشرح من عموم الاذن في الاقتصاص وضعيفة جميل وتقرب منه رواية ابي بكر فترك الاستفصال يدل على العموم فوجب حمل العام على الخاص مع الصحة وهنا ليس كذلك لما عرفت مع ان روايتي جميل وابي بكر ايضا داخلتين في العموم ولهذا قال فترك الخ مع انهما قال ان رواية ابي العباس صحيحة ونقل القول بالجواز عنهما مثل رواية على بن سليمن وما نقل للتحريم اكثر الاخبار الصحيح بل رواية ابن اخي فضيل ورواية سليمن بن خالد وردها بعدم الدلالة لكونها في الحلف لا في الوديعة مع انه يمكن استخراجها من قوله ان خانك فلا تخنه فتأمل فانه لا شك في ان الاحوط والاولى عدم الاخذ من الوديعة للاية وكثرة السنة وللتأمل في رواية ابي العباس وكذا على بن سليمن على ما مر وكانه لذلك ما استدلوا بها قوله فلو ادعى الخ دليل ان من ادعى ما لا يد عليه اولى بمعنى انه يحكم له ويقر عليه بظاهر الشرع ولا يطالب بالبينة ولا باليمين ولا يمنع من التصرف فيه ثم يجوز الاخذ منه والتصرف فيه باذنه هو حمل افعال واقوال المسلمين على الصحة ما لم يظهر خلافه للظاهر ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت عشرة كانوا جلوسا ووسطهم كيس فيه الف درهم فسأل بعضهم بعضا الكم هذا الكيس فقالوا كلهم لا فقال واحد منهم هو لي فلمن هو قال للذى ادعاه ولا يضر اشتراك يونس فان الظاهر كونه ابن عبد الرحمن الذى اعتقد توثيقه وقد صرح بابن عبد الرحمن في شرح الشرائع لعل في اصله كان كذلك فالخبر صحيح فتأمل قوله ولو انكسرت سفينته الخ لعل دليله رواية امية بن عمرو عن الشعيري قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن سفينة انكسرت في البحر فاخرج بعضه بالغوص واخرج البحر بعض ما غرق فيها فقال اما ما اخرجه البحر فهو لاهله الله اخرجه واما ما اخرج بالغوص فهو لهم وهم احق به وفي السند من ترى فان امية مجهول والشعيري غير ظاهر ويحتمل ان يكون الشعيري كونه السكوني المشهور العامى ولهذا حكم في الشرائع بضعف الرواية والمتن لمخالفة القواعد فيمكن حملها على اعراض صاحب المتاع عما غرق فهو مباح للاخذ فيمكن ان يكون اولى بان يكون له التصرف فللمالك اخذه على الاحتمال وان يكون مالكا له وهو ظاهر الرواية فتأمل فان الظاهر انه خرج كسائر الاموال المعرض عنها فيحكم الاخذ مع ثبوت الاعراض واليأس كما في سائر المعرض عنها الابل ونحوه كثيرة من الاموال وقد مر البحث عن ذلك في لقطة الحيوان فتذكر قوله يشترط في المدعى التكليف الخ اعلم انه قد اشتهر بل كاد ان يكون اجماعا بين العامة والخاصة ان البينة على المدعى واليمين على من انكر ودل عليه الخبر المستفيض من طرقهم عنه صلى الله عليه وآله قال البينة على المدعى واليمين على من انكر ومن طريق الخاصة قال في الفقيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه اسناد الصدوق اليه وذكره في كتابه المضمون يدل على ثباته عنده وصحته ذلك فتأمل وحسنة الحلبي وجميل وهشام عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله البينة على من ادعى واليمين على المدعى عليه وفي الموثق عن عبد الله بن بكير عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله حكم في دمائكم بغير ما حكم في اموالكم ان البينة على من ادعى عليه واليمين على من ادعى لئلا يبطل دم امرئ مسلم فلا بد من تحقيقهما وقد فسر المدعى بانه اذا ترك الخصومة ترك وبعبارة اخرى اذا سكت سكت عنه والمدعى عليه بخلافه

وابن

لازما فلا تسمع دعوى الهبة مجردة عن دعوى القبض ولا دعوى ان هذه بنت امته او ضم ولدتها في ملكه ما لم يصرح بدعوى
ما لكية البنت ولا تسمع البينة الا بذلك وكذا هذه ثمرة نخلتي ولو اقر الخصم بذلك لم يحكم عليه متن

وبانه من يدعي خلاف الاصل والمدعى عليه من يدعي خلاف الظاهر وهو ما يوافقه وفي كثر الموارد يتفق التفاسير ولكن قد يختلف كما فرضوا في الزوجين اذا اسلما قبل
الدخول فالزوج يدعي بقاء الزوجية لوقوع الاسلام معا والزوجة عدمه للتعاقب فقيل الزوج مدعي بناء على الاول فانه يترك لو ترك وهي مدعى عليه فانها لا
تطلب شيئا وكذا على الثالث فان الزوج يدعي امرا خفيا نادرا خلاف المتعارف فهو المدعي والزوجة تدعي ما هو الظاهر المتعارف اي التعاقب فان وقوع سلامهما
بحيث لا يتقدم احدهما على الاخر اصلا بعيد جدا وقيل المراة مدعية على الاول فانها لا تترك لو تركت فانها تدعي انفساخ النكاح وتريد التزويج بغيره والزوج عنهما
فلو تركت بقيت على ما كانت عليه لتركها الزوج وعلى الثاني ايضا فانها تدعي السبق والاصل عدمه وبالجملة التحقيق لا يخلو عن اشكال فالذي يظهر ان الحق
معناه الاول وقريب منه الثاني لانه المتبادر عرفا من المدعي فيحمل عليه لما تقرر من انه اذا لم يكن للفظ حقيقة شرعية يحمل على المعنى العرفي وتحقيق الذي لو ترك
الخصومة ترك انه الذي اذا ترك الخصومة وعمل بما يقتضيه الحال السابق شرعا قبل الدعوى ترك لا مطلقا مثلا نقول فيما نحن فيه هي المدعية لانها اذا تركت وعملت
بما يقتضيه الحال السابق شرعا وهو الزوجية تركت وسكت عنها واذا ترك الزوج وعمل بها بالحال السابقة من الزوجية لا يترك هي الزوج ولا تسكت عنه بل تدعي
الخروج عن تلك الحالة وهو الزوجية بانفساخ العقد بالتعاقب وكذا هي تدعي خلاف الاصل فان الاصل بقاء الزوجية وعدم الانفساخ بالاسلام حتى يتحقق
الموجب وهو يتحقق الاسلام متعاقبا والاصل عدمه وهو ظاهر نعم ينبغي هنا البحث انه اذا تعارض الاصل والظاهر ايهما يقدم فان الظاهر هنا عدم المقارنة
والاصل عدم سبق الاسلام احدهما على اسلام الاخر وبقاء النكاح والظاهر تقديم الاصل هنا لان النكاح كان متحققا يقينا ولا يرتفع الا بمثله وبما
يتحقق شرعا انه مبطل ومفسخ له وهو ظاهر فتامل هذا ثم ان الظاهر انه لا خلاف في اشتراط البلوغ في المدعي بل وشرط ايضا الصحة ان يكاره واقراره والعقل ولعل
دليله الاجماع المفرع عندهم كما في سائر الامور الا الوصية ونحوها مما تقدم فتذكر وكذا اشتراط دعواه لنفسه او لمن عليه الولاية كالاب والجد له والذي وصي اليه
احدهما والوكيل والحاكم وامينه كل واحد مدعي لمن عليه الولاية حين ثبوتها عليه واما اذا احتيج الى اليمين بالرد مثلا لا يحلف فيترك الى ان يصير قابلا لذلك بل لا يحلفه
المنكر ايضا اذ يسقط بها الدعوى والحق في الدين لا مصلحة له في ذلك بل يحتمل انه اذا بلغ ورشد يثبت المدعي بالبينة او يصالح ويحصل له نفع ما فتامل وكذا اشتراط
كون ما يدعي به مما يملكه المدعي والذي يدعي له ايضا ظاهر فانه لا معنى لدعوى ما لا يملك هذا ان كان من الماليات ولا يشترط تعيينه فيصح دعوى ما يملك مع
مجهولا في الجملة ومعلوما بوجه مثل ان يدعي فرسا او دابة بل شيئا فان الفائدة ظاهرة اذ لو اقر الخصم او يثبت بالبينة يحكم بمسمى المدعي فيلزم به فان جاء به
وادعى عليه الزيادة يحلفه وان ادعى هو ايضا جهالته يلزم بالمسمى ويؤخذ منه ويحلف على نفي العلم ان ادعى عليه بنحو ذلك وجه انه قد لا يكون معلوما عند
المدعي الا هذا المقدار فلو لم يسمع لزم اضاعة الحقوق ويؤيده انه يجوز الاقرار والوصية بالمجهول وكذا دعوى ما به بالاجماع على ما نقل في شرح مط ونقل عن الشيخ
عدم سماع الدعوى اذا كان المدعي مجهولا لعدم الفائدة اذ لا يمكن الحكم عليه لو اقر باعطاء شيء وقد عرفت الفائدة فتامل **قوله** لازما الخ اشارة الى
شرط اخر اي يشترط كون ما يدعى به ملكا لازما للمدعي او لمن يدعي له على المدعى عليه لا ملكا متزلزلا يجوز للمدعى عليه الرجوع عنه مثل دعوى الهبة والقبض
بالاذن فان الهبة بدونه لا تلزم فلو ادعى هبة مال معين مجردا عن القبض لا يسمع واذا ضم اليها اقبضني ونحوه مثل هبة يلزمه التسليم الى يقبل لانه
الهبة اعم من المقبوضة وغيرها ولا يلزمه الا المقبوضة فلا فائدة في اثباتها اذ لم يمكن الحكم بالتسليم ولانه قد يكون هبة ثم رجع فلا يلزمه شيء هكذا علل وفيه
فامل لانه اذا ثبت الهبة قد يترتب عليها الفائدة مثل ان يكون نادرا ابتاض كل هبة وعدم الرجوع ولانه لو كان اللزوم شرطا لزم عدم سماع الدعوى مع الاقباض ايضا
اذ لا يلزم معه ايضا في كثير من الافراد مثل الاجنبي وايضا يلزم عدم دعوى شراء حيوان الا مع ضم مضي ثلثة ايام سقوط خيار الثلثة وتفرق المجلس في سائر العقود
ونحوها والظاهر عدم القائل بذلك وبالجملة اصل الملك مراد ومراد ولكل فائدة فيمكن دعوى احدهما بدون الاخر واذا ثبت احدهما يبقى الاخر فان سلم المدعى
عليه ذلك والا لا بد من اثبات ذلك الامر الاخر وادا اللزوم فيمكن ان يثبت او يحلف كما في سائر الدعاوى فتامل على انه قد يقال المتبادر من هبة المال المعين
الهبة الكاملة فانه عرفا يفهم منها القبض خصوصا على مذهب من يجعل القبض شرطا للصحة لا للزوم فتامل ثم اعلم ان قوله لازما غير واضح ولو كان ولازما كا
اولى ليكون عطفا على ما يطلع تملكه الذي هو مفعول ان يدعي اي يشترط في المدعي التكليف وان يدعي لنفسه او لمن يدعي لنفسه او لمن له ولاية عليه ما يملكه
هو او من له الولاية وان يكون ذلك لازما على المدعى عليه بل كان الاظهر ان يقول وان يكون ما يدعى به مما يصح تملكه ولازما على المدعى عليه وكان لم جعله حالا
عن ما او عن ضمير تملكه او صفة لمحذوف **قوله** ولا دعوى ان الخ ولا يسمع دعوى ان هذه البينة بنت امتي اذ قد يكون بنت امته ملكا لغيره فلا يستلزم كونها بنت
امته كونها ملكه وهو ظاهر اذ يصح كونها بنت امته مع كونها لغيره مثل ان ولدها قبل ان تصير ملكه وكذا لو ضم اليه انه ولدتها حال كون الام في ملكه اذ قد تكون
مزوجة بحر فتكون البنت حرة او يكون لمولى الزوج وبانها شرط كونها المولى الزوج وبالجملة لا يقبل الدعوى الا مع صراحتها في كون المدعى به ملكا لازما للمدعى
عليه فقوله ولا دعوى ان هذه الخ عطف على مفعول لا يسمع وهو دعوى الهبة الخ فهو ايضا تفريع على اشتراط اللزوم ولكن فيه مسامحة اذ الظاهر من اشتراط
اللزوم اخراج ما يكون ملكا ولكن غير لازم وهذه العبارة غير ظاهرة في الملك فكانه متفرع على اشتراط التملك فتامل وكان ينبغي ان يقول ولا بد من الاتيان
في الدعوى بعبارة صريحة في الملكية فلا يسمع دعوى ان هذه الخ فتامل **قوله** ولا يسمع الخ اي ولا يسمع البينة ايضا الا بملكيته بحيث تكون صريحة في الملكية
ولا يكفي ان يقول البينة هذه بنت امته ولو ضم البنت ولدت في ملكه لما مر **قوله** وكذا الخ اي كذا لا يسمع الدعوى اذا قال المدعي هذه الثمرة هي ثمرة نخلتي لعين ما تقدم في
امته وكذا لو ضم انه ثمرتها في ملكي لاحتمال ان باع ثمرتها قبل الاثمار بشرائط صحتها مثل ان يضم اليه شيئا او سنتين متعددة ولاحتمال خروجها عن ملكه فلا بد من
التصريح بكونها ملكه وكذا لا يسمع البينة الا على ما يدل صريحا على الملكية فلا يسمع في جميع ما تقدم الا ان يصرح بالملكية فتامل فيمكن سماعها في مثله
ثبت انه كان فرع ملكه وتابع له في الملك والاصل عدم الخروج والتخلف حتى يثبت ولهذا يسمع الدعوى بالملك المطلق بل يقيد على الحادث عند جماعة فتامل **قوله**
ولو اقر الخصم الخ اي لو اقر المدعى عليه بان هذه الثمرة ثمرة نخل المدعي لا يحكم عليه بالتسليم وبانه ملك المدعي لعدم الصراحة في الاقرار بانه له وانه للمدعي في كون

ويحكم لو ... الدقيق من حنطته ولو قالت هذا زوجي كفى في دعوى النكاح من غير توقف على ادعاء حقوقها
ولو ادعى علم الشهود بفسق الشاهدين او الحاكم او الاقرار او انه قد حلف ففي اليمين اشكال لانه ليس عين الحق بل ينتفع فيه وليس له تحليف
الشاهد ولا القاضي وان نفعه تكذيبهم انفسهم ويسمع الدعوى بالدين المؤجل ولا يفتقر الدعوى الى الكشف الا في القتل فلو ادعى فرسا سمعت
وهل يشترط الجزم ام يكفي الظن فيه اشكال

ثمرة نخله اعم وكذا في بنت امته وفيه ما مر فان الاصل اذا كان للمدعي وقد اعترف المدعى عليه ان هذا الفرع من الاصل الذي له فيلزم ان يكون الفرع له بحسب الظاهر حتى يعلم عدمه فتامل فانه في شرح الشرايع انه اذا قيد الاقرار بما ينافي التبعية لا يلزم شيء مثل ان يقول ثمرة نخلته وبنت امته لكنهما لي او لزيد واما اذا اطلق فظاهر كلام المص ان يكون اقرارا بالولد والثمرة عملا بالظاهر من كونهما تابعين للاصل وقال ايضا وتبع المص على هذا الحكم العلامة في القواعد والنهاية والفرق بين الدعوى والاقرار لا يخلو عن اشكال والاحتمال قائم والفرق بالعمل بالظاهر في الاقرار دون الدعوى لا دليل عليه وهو كذلك فانه اذا كان الاقرار مسموعا ينبغي ان يكون الدعوى مسموعة لاحتمال ان يقر بالمدعى فيلزمه المطلوب وكذا البينة بل الظاهر ان يعتبر الصريح في الاقرار اذ لو فسر اقراره بالمحتمل عرفا بل بغير ذلك ايضا يسمع مثل ان لو فسر المال العظيم بشيء قليل جدا او اراد بالعظيم من حيث الحلية فيحتمل ان يقبل هنا ايضا قبول الدعوى والبينة خصوصا في ثمرة النخلة ولكن يقبل منه التفسير بما ينافيه وكذا ان اعترض بعد البينة بذلك بان يقول انها ليست بصيرة في المطلوب نعم لو قيل بعدم سماع الاقرار اتجه عدم سماع الدعوى والبينة كما قاله في المتن فتامل قوله ويحكم الخ اي يحكم على شخص لو اقر ان هذا الغزل من قطن فلان او ان هذا الدقيق من حنطته بان هذا اقرار بان هذا الغزل للمقر له الذي صاحب القطن وكذا الدقيق فان الغزل والدقيق ليسا بغير عينهما بل هما القطن والحنطة بتغيير في صفة ما فهو بعينه مثل ان يقول هذه الحنطة وهذا القطن له فيصح دعواه والاشهاد عليه ايضا قوله ولو قالت الخ لو قالت امرأة ان هذا زوجي فهو اقرار بالزوجية واتفاق زوجيته وفي ذلك كفاية في الدعوى فاذا كان غرضها اثبات زوجيته فهو دعوى مقبولة فتسمع ويسمع البينة على ذلك فانها صريحة في الزوجية ولا يحتمل غيرها ومحمولة على الصحة كما في الدعاوى مثل بيع واجارة فلا يحتاج الى انضمام على كون انعقاده في العدة وعدم ورود المستند خلافا لبعض العامة ولا يحتاج الى انضمام دعوى حق من حقوق الزوجية ايضا مثل الكسوة والنفقة والمضاجعة وغيرها فان الزوجية امر مستقل يمكن دعوها واثباتها فيترتب عليها امور اخر وهو ظاهر ولعل الاشارة الى رد بعض العامة فانه اعتبر في سماعها انضمام حق مثل الصداق والنفقة قوله ولو ادعى علم الشهود له الخ لو ادعى المنكر بعد اقامة بينة المدعي بفسق الشهود او القاضي فيمكن انه يسمع ويطالب بالبينة ولكن في القاضي يحتاج الى قاض اخر فان اثبته بالبينة فلا يثبت الحكم ولكن لا يسقط الدعوى بل هي باقية كما كانت ويمكن ان لا تسمع لعدم الفائدة والفساد وان لم يكن بينة وادعى علم المدعي بذلك فان اقر المدعي به توقف الحكم ايضا كما مثله وان كان بعد به ابطاله ويحتاج في اثباتها الى شهود اخر او عند حاكم اخر وان انكر المدعي هل له تحليفه على عدم العلم بذلك ام لا استشكله المص وغيره لانه ليس بحق يثبت بالنكول او برد اليمين ولانه يقتضي الفساد ولانه يحصل به نفعه لما مر من انه اقر بطل او توقف الحكم وقد لا يكون له بينة اخرى فيحلف ويخلص من حقه وهذا نفع يمكن دعواه ويمنع اقتضاء الفساد فانه حرج في مقام الحاجة وهو جار ويمنع ايضا حصر فائدة الدعوى والاحلاف في حصول المال وثبوته بالنكول او برد اليمين فهو ظاهر ويوجد امثاله وكذا البحث في دعوى المنكر اقرار المدعي بفسق الشهود او بفسق الحاكم واعترافه به او انكاره وطلب الحلف منه وكذا دعوى انه حلفه وحلف له فلا مطالبة له في الدنيا ولو بالبينة على ما مر فان اعترف بطل دعواه ولا ياخذ منه شيئا وان انكر وطلب حلفه فان حلف فهو ظاهر وان لم يحلف ثبت تحليفه وسقوط حقوقه بان قيل بالقضاء بالنكول والا مع اليمين المردودة فالظاهر السماع في كل ذلك عدم الاشكال الا في دعوى فسق الحاكم فانه لا يخلو عن اشكال فانه امين الامام وفتح هذا الباب موجب لعدم اجراء الاحكام والطعن في الحكام ولا يقبلون القضاء فان كل منكر يدعي فسق الحاكم فيتعطل الامور وذلك فساد ظاهر فتامل قوله وليس له تحليف الشاهد الخ عدم استحقاق المنكر تحليف الشاهد ولا القاضي ظاهر من العقل والنقل فانه يقتضي ان صاحب الحق يحلف لا الاجنبي وان البينة على المدعي واليمين على من انكر وليسا احدهما الا في مواضع ليس هذا منها وان اليمين انما يكون لاثبات حق الحالف لا الغير ولانه ليس له بعد البينة الا الدعوى لان احد الحجتين قائمة فلا يحتاج الى الاخرى كتحليف غيره بالطريق الاولى ولعله اراد الرد على بعض العامة فتامل قوله ويسمع الدعوى الخ دليل سماع الدعوى بالدين المؤجل هو عموم ادلة سماع الدعوى من العقل والنقل وعدم صلاحية كونه دينا مؤجلا مانعا فانه انما هو مانع الطلب بالفعل لا الاثبات ولانه قد يؤول الى التضييع اذ قد يكون مثل الحلول يمكن اثباته لا بعده لفقد الشهود او الحاكم او غيبة ونحو ذلك وهو ظاهر قوله ولا يفتقر الخ عدم افتقار الدعوى الى التفصيل غير القتل هو المشهور بل كاد يكون اجماعيا سواء كان مالا او غيره من النكاح وغيره لعموم ادلة الدعوى ومقبوليته الدعوى على الاطلاق من غير تفصيل وعدم كون الاجمال مانعا ولان اسباب الملك كثيرة ومتكررة فقد لا يحصى ولا ينضبط فلو شرط التفصيل لادى الى تضييع الحقوق ولعله اشترط بعض مطلقا وبعضهم خصص بالنكاح للاحتياط في الفروج ولا دليل عليه والاحتياط فيها لا يقتضي التفصيل في الدعوى بل يحتاج الى الحجة في الاثبات وعدم الحكم بوجوده وعدمه الا بالحجة بل قد يؤول ذلك الى عدم الاحتياط اذ قد تكون الزوجية الصحيحة معلومة ونسي تفصيلها فلو لم يسمع مثلها لادى الى الحكم بعدم الزوجية فتتزوج الزوجة بزوج مع انها زوجة غيره نعم لو كان الحكم مختلفا يجب التفصيل مثل القتل فان العمد يقتضي القصاص والخطاء الدية على وجه خاص غير الوجه الذي يكون شبه العمد فما لم يفصل لا يمكن الحكم بشيء خاص بخصوصه ولانه اذا فات شيء بالحكم في القتل لا يمكن استدراك ذلك بعينه فينبغي الملاحظة في ذلك فان النفس المقتولة لا يمكن تحصيلها بوجه بخلاف غيره وقد ينتقض هذا بالنكاح فان الوطي لا يستدرك وقد يقال الاستدراك برده او بالمهر ممكن بخلاف النفس على انه يمكن الاكتفاء في القتل ايضا بعدم التفصيل وغايته انه لا يمكن اثبات حكم بخصوصه وثبت اصله خصوصا مع عدم امكان التفصيل للنسيان والاشتباه وعدم التحقيق ويحكم بالاصل ويمكن ان يحكم بالخطاء اذ لو لم يسمع مثله لادى الى ابطال دم امرئ معصوم مع امكان اثباته بوجه لا ضرر في ذلك او يحكم بالمصالحة فتامل قوله فلو ادعى الخ متفرع على سماع الدعوى مجملا من غير تفصيل ولعل المراد انه ادعى مدع ان له عند شخص فرسا معينة بالوصف الرافع للجهالة بحيث يصح بيعه وصفا او عينه بقوله الفرس الفلانية ولم يذكر سببه من انه اشترى منه او غيره سمعت دعواه فانها دعوى صحيحة خالية عن الموانع ولو لم تكن معينة وقلنا بصحة دعوى المجهول مثل دعوى بيت ما ودابة ما كما هو راي المص لصحت ايضا وسمعت فهو ظاهر قوله وهل يشترط الجزم الخ ظاهر العبارة ان الاشكال في اشتراط جزم المدعي بثبوت المدعى في ذمة المدعى عليه في نفس الامر بمعنى ان يكون جازما بالحق ومجرد الظن غير كاف فيشاء من ان المتبادر من الدعوى على شخص في شيء كونه جازما بذلك لان من لوازم جواز اليمين ان ردت اليمين ولا يمين الا مع العلم بل الحكم بمجرد النكول ايضا على المدعى عليه اخذ الحق منه مع عدم علم المدعي به ايضا مشكل ومن عموم ادلة الدعوى مثل ان احكم بينهم بما انزل الله فلا ولن

لانه ظنون

ولو احاط الدين بالتركة فالمحاكمة الى الوارث فيما يدعيه للميت فاذا ادعى وسأل المدعي المطالبة بالجواب فان اعترف الزم بان يقول الحاكم
حكمت او قضيت او اخرج من حقه مع التماس المدعي ولا يثبت الحق ولو طلب ان يكتب عليه اجيب ان
عرفه الحاكم او عرفه عدلان ولا ان يشهد بالحلية متن

لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ويمنع التبادر بحيث يكون حجة ويمنع ايضا لزوم اليمين على تقدير الرد والقضاء بالنكول فيحتمل ان يجوز الدعوى
بالظن فان سلم الخصم واقر او شهد بالشهود يأخذ المدعي على الظاهر والا فلا يأخذه بمجرد النكول عن اليمين وان قيل بالقضاء بالنكول في غير هذه الصورة لعدم ثبوت الحق
لاحتمال تعظيم اليمين او كراهتها ولا يحلف المدعى عليه ويكون ذلك من لوازم الدعوى الجازمة اليقينية لا مطلقا ويؤيده انه اذا اقر شخص بان لي عنده كذا ولم يعرف وجه
فساده فالظاهر انه يجوز اخذه ومع الظن بالطريق الاولى وكذا اذا شهد الشاهدان على ذلك فح يمكن سماع الدعوى لاحتمال ان يحصل الاقرار او يثبت بالشهود بل اذا
سمع الاقرار او من الشهود ذلك يصح له الدعوى فيمكن ان يثبت عند الحاكم فيلزمه ويأخذ ولكن ينبغي ان يأتي بعبارة دالة على الظن لا الجزم حذرا من الكذب والتدليس
ليس الاتيان بالجزم ضرورة حتى يأتي ويوري وهو ظاهر هذا قال في الشرايع ايراد الدعوى بصيغة الجزم ولو قال اظن او اتوهم لم يسمع الخ قال في شرحه بقوله ايراد
الدعوى بصيغة الجزم على ان المعتبر من الجزم ما كان في اللفظ بان يأتي بصيغة جازمة مثل ان يقول لي عنده كذا دون ان يقول اظن او اتوهم كذا سواء انضم الى الجزم
بالصيغة جزمه بالقلب واعتقاده لاستحقاق الحق ام لا والامر كذلك فان المدعي لا يشترط جزمه في نفس الامر الخ كذا قاله في الشرح ايضا وقال مع المعلوم انه اذا كان لانسان
بينة تشهد له بحق وهو لا يعلم بان له ان يدعي عند الحاكم لتشهد البينة له به فيه انه تدليس وكذب بغير ضرورة مع ان ما ذكر التورية فلا يجوز ولا شك في بعده عن
مقصود المحقق كيف ودليل المنع هو لزوم القضاء بالنكول ورد اليمين وانه لا بد من العلم ليأخذ ويحلف والعجب من الشارح انه ذكر ذلك حيث قال ووجه اختيار المصنف
اشتراط الجزم بالصيغة ان الدعوى يلزمها ان يعقبها يمين المدعي والقضاء بالنكول وهما غير ممكنين مع عدم العلم باصل الحق الخ فاذا كان هذا مفهوم كلامه لزوم
العلم كيف يكون مقصوده جواز الدعوى مع عدم العلم والظن مع الاتيان بعبارة دالة على العلم على انه قد يمنع لزوم اليمين بالرد والقضاء بالنكول في كل الدعاوى
بل انما يكونان فيما اذا كان الدعوى مع العلم واذا لم يكن العلم ولم يكن الشهود لم يثبت الدعوى سواء حلف المدعى عليه او نكل او رد مع انه قد يلتزم بجواز الاخذ مع النكول
من دون العلم على القول بالقضاء بالنكول كما احتمله في الشرح ولكنه بعيد ويؤيد عدم لزوم القضاء او رد اليمين بمطلق الدعوى ما نقل المحقق من تجويز نجيب الدين
محمد بن نما سماع الدعوى في التهمة وان لم تكن جازمة ويحلف المنكر من غير ان يترتب عليها رد اليمين على المدعي لعدم امكانه وهو ظاهر فتامل قوله ولو احاط الدين بالتركة
لكون الخصومة والمحاكمة الى الوارث لا الى الديان وان استوعب دينهم تركته على تقدير انها تنتقل الى الوارث كما هو الظاهر في قضاء الدين عن التركة وغيرها وقد يتعلق
بها الدين كتعلق ارش الجناية برقبة الجاني فيتصرفون فيها كيف شاؤوا ويضمنون الدين او كتعلق الدين بالرهن فلا يتصرفون فيها ان التركة مالهم فلم يكن دعوى اثباتها
الا لهم ولكن لا يجوز لهم المسامحة كدعوى سائر اموالهم الا ان يلتزموا بقضاء الدين من غير التركة وهو ظاهر ولكن التقدير غير ظاهر وقد مر البحث فيه ويمكن ان يجيء ايضا فتامل
ثم انه قد يناقش في ظهور ذلك على ذلك التقدير ايضا لتعلق حقهم بها فلهم ان يتنازعوا او يدعوا الخصومة في الدعوى حتى لا يتسامحوا ولا يتفقوا مع الخصم والمدعى عليه و
يضيعوا اموالهم ويسقطوا اذ عرفوا انه لا يصل اليهم لانه يأخذه الديان ويؤيده رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقتل وعليه دين وليس له مال فهل لاوليائه
ان يهبوا دمه لقاتله وعليه دين فقال ان اصحاب الدين هم الخصماء للقاتل فان وهبوا اولياؤه دية القاتل فجائز وان ارادوا القود فليس لهم ذلك حتى يضمنوا الدين للغرماء
والا فلا ولكن في السند محمد بن اسلم الجبلي المجهول وفي المتن شيء والمضمون غير موافق لقواعدهم فافهم واما على تقدير بقائها على حكم مال الميت او ينتقل الى الديان
فغير ظاهر نعم هو محتمل على تقدير البقاء فينبغي الاجتماع او التوكيل ويشكل الحلف ان نكل المدعى عليه ورد اليمين فلا بد من القول بعدمه هنا كما في بعض الصور فتامل
قوله فاذا ادعى الخ اذا ادعى المدعي عند الحاكم على خصمه فالخصم ان اجاب والا فهل يحتاج الحاكم في مطالبة الجواب الى سؤال المدعي ذلك ام لا قيل نعم كما هو ظاهر المتن لان
الحق له فيقف على طلبه وقيل لا لان الطلب حاصل فان الانسان لا يحضر خصمه في مجلس الحاكم ويدعي عليه الا ويريد الجواب على انه قد يقال كون الحق له لا يستلزم توقفه
على طلبه او انه بعد الاحضار كان حق الحاكم وهما ثابتان في الحكم بعد ثبوت المدعى والظاهر فيهما الثاني ورجح في الشرايع الاول في الاول حيث قال والوجه انه يتوقف
وضعفه في الثاني حيث قال هل يحكم عليه من دون مسألة المدعي قيل لا لانه حق له فلا يستوفى الا بمسألته حيث عبر عنه بالقيل وهو غالبا يكون اشارة الى ضعفه وقال
شارحه بقوله ونسبه المصنف الى القيل ايذانا بضعفه وكان ينبغي ح ترجيح الاول بالطريق الاولى فان المحقق هنا اظهر لعله نظر الى ان الحكم بعد ظهور الحق حق الحاكم
فيحكم طلب ام لا بخلاف السؤال فانه بعد ما ثبت شيء فنظر الى ان الكلام في الاقرار والحق يثبت بمجرده ولا يحتاج الى حكمه فلكل احد ان يحكم بثبوت الحق في ذمته
بناء على اقراره بغير اذن صاحب الحق فكذا الحاكم بالطريق الاولى فيه تامل اذ الحكم بالثبوت مشكل ولهذا لم يقيد احد ان يشهد بثبوته في ذمته بل باقراره فليس
الحكم الا للحاكم لاجتهاده دون اقرار العقلاء على انفسهم جائز ونحوه والاجماع فح يجوز الحكم واخذ الحق عنه لكل احد بغير رضاء المقر له محل التامل وظاهرهم
يدل على الجواز وذلك غير بعيد كان قبول الامر على نفس المقر والالزام صار ضروريا لا يحتاج الى الاستدلال والاجتهاد فتامل ويحتمل ان يكون مراده
اختيار هذا القيل حيث نقله ونقل دليله الذي هو كان سبب اختياره الثاني في الاول واكتفى بظهور ذلك على التقادير فالخصم اما ان يقر او ينكر او
يسكت فان اعترف واقر باقرار صحيح شرعي مشتمل على جميع شرائط الصحة المتقدمة في بابه ثبت للمدعي الحق المقر به في ذمته ولا يفتقر ثبوته الى حكم الحاكم فله ان يأخذه
بدون اذن الحاكم وحكمه على الوجه المشروع والى ذلك اشار بقوله ولا يثبت الحق الى ان لم يلزمه الحاكم ويحكم عليه ثبت ففيه مسامحة ما فافهم بخلاف البينة فان الحق
لا يثبت بها عندهم الا بحكم الحاكم فالبينة ليست حجة مطلقة لكل احد بل للحاكم ولغيره مع حكمه فتامل فيمكن ان يجوز اخذ ما اقر به بنفسه بغير الحاكم الشرعي ان كان عيانا
وان امكن اثباته عند الحاكم بخلاف ما ثبت بالبينة ما لم يعلم فتامل وللحاكم ايضا ان يلزمه به ويحكم عليه به بعد سؤال المدعي وقبله على الخلاف بان يقول حكمت
وقضيت عليك بكذا او ادفع حقه اليه او اخرج من حقه ونحو ذلك ولو طلب المدعي بعد ان اعطى القرطاس بل المداد والقلم ايضا او وجد من بيت المال من الحاكم
ان يكتب على المدعى عليه حجة للمدعي ثبوت الحق عليه عنده سواء حكم ام لا تجب اجابته للحاكم على ذلك الظاهر وجوب الاجابة والقبول وفيه خلاف وجه الوجوب انه حجة
له كالحكم والاشهاد ووجه العدم ان الذي يجب عليه الحكم والاشهاد لا غير لدليلهما والاصل العدم لعل الاستحباب ارجح حتى يثبت الوجوب الا ان يكون وصول
الحق موقوفا على الكتابة فعلى تقديرها انما يكتب باسمه ونسبه ان عرفه بنفسه علما لا تخمينا او يعرف ذلك بشاهدين عدلين ان امكن فيكتب ذلك بعد ان يكتب خاتمته

للسيد بجواب القصاص والارش لا العبد فان ادعى الاعسار وعرف صدقه بالبينة ظاهرا واعتراف خصمه انظر حتى يوسع الله تعالى عليه والا طولب بالبينة
ان كان له مال ظاهر او كان اصل الدعوى مالا والا احلف متن

بيانا عن عدّا او يمكن التخيير على تقدير معرفة النسب بنفسه ايضا وينبغي الجمع بينهما لبعد عن التزوير ويحتاط في تحقيق الاسم والنسب وغيره بحيث لا يشتبه ولا يزور قوله
ويطالب الخ يعني اذا ادعى على مملوك بما يوجب قصاصا في نفسه او طرفه او ارش جناية كذلك يطلب السيد بالجواب لا المملوك لان اقراره غير مقبول فيما يوجب شيئا في نفسه قصاصا
او مالا فانه في الحقيقة اقرار بلزوم الحق على السيد وهو ظاهر وكانه لا خلاف فيه نعم اذا كان الموجب يوجب عليه شيئا بعد العتق يسمع اقراره فيه قوله فان ادعى اعسارا
اي لو ادعى المدعى عليه الاعسار بالمدعى بعد ثبوته عليه على اي وجه كان فان عرف ذلك اما بعلم الحاكم او بتصديق المدعي او بالبينة الشرعية فالمشهور بين الاصحاب انه ينظر
ويخلى سبيله حتى يوسع الله عليه ويقدر على اداء الحق او بعضه فيؤخذ ما يقدر لقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة قال في الشرايع فان استبان فقره انظر
وفي تسليمه الى غرمائه ليستعملوه او يواجروه روايتان اشهرهما الانظار حتى يوسر قال في شرح الرواية الدالة على ذلك لم يحضرني حال الكتابة وذكر بعضهم انها ليست موجودة
اصلا وجعلها صاحب كشف الرموز رواية زرارة عن الباقر ع كان علي ع لا يحبس في الدين الا ثلثة الغاصب ومن اكل مال اليتيم ظلما ومن ائتمن على امانة فذهب بها وان وجد
له شيئا باعه غائبا كان او شاهدا ولا دلالة في هذه الرواية على المدعى فضلا عن كونها اشهر وهي صحيحة مذكورة في زيادات كتاب القضاء من التهذيب ويمكن توجيه
الدلالة بانها تدل على عدم الحبس الا في الثلثة فاذا كان قادرا او عاجزا اخرج القادر بالاجماع ونحوه وبقي المديون الغير الثلثة فيها فعلم انه لا يحبس بعد التسليم
الخصم ليستعملوه او يواجروه حيث او انه اذا لم يجز حبسه مع العجز بل مع القدرة على ظاهر الرواية لم يجز استعماله ومواجرته بالطريق الاولى او يفهم من سوق الرواية انه ما كان
يستعمل المديون فتامل على ان عدم الدلالة لا ينافي اشهريتها وانه لا يريد صاحب الكشف بيان الاشهر الذي في المتن او اراد المتن ان مضمونها اشهر لا نفسها ويمكن كونها
رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس وحاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا ويمكن كونها رواية السكوني المذكورة
عنده ورواية زرارة المتقدمة عن جعفر عن ابيه عن علي ع ان امراة استعدت على زوجها انه لا ينفق عليها وكان زوجها معسرا فابى ان يحبسه وقال ان مع العسر يسرا ولا
شك انه يفهم من هذه الرواية عدم استعمال الزوج ومواجرته في تحصيل نفقة الزوجة لقوله ابى ان يحبسه خصوصا وقال ان مع العسر يسرا فالغير بالطريق الاولى
او بالمساواة لوجود العلة وهو قوله ان مع العسر يسرا فافهم ولا يفهم ضعف السند ونقل في الاستبصار رواية الاستعمال ورواية زرارة ورواية غياث وجمع
بينهما بالحمل على الحبس على سبيل العقوبة او على الحبس الطويل يجوز الحبس في الدين حتى يتبين ان له مالا ام لا وكذا جمع في التهذيب بين رواية زرارة والسكوني
هو بعيد كما ترى فان الحبس عقوبة لا وجه لها قبل الاستحقاق وهو ظاهر على انه يلزم عدم الحبس الطويل الا في الثلثة وذلك ليس بصحيح وهو ظاهر فالحمل الاول
اولى ولعل المراد بالتحجير المذكور في رواية زرارة هو القيد ونحوه فيمكن ان يقال ان المراد عدم الحبس في غير الا هذه الثلثة على انه لا يحتاج الى الجمع لضعف
غير رواية زرارة ومخالفته للعقل والنقل فتامل ونقل عن نهاية الشيخ القول بتسليم المديون الغرماء ليستعملوه او يواجروه لرواية السكوني عن الصادق ع ان عليا
كان يحبس في الدين ثم ينظر ان كان له مال اعطى الغرماء وان لم يكن له مال دفعه الى الغرماء فيقول لهم اصنعوا ما شئتم ان شئتم آجروه وان شئتم استعملوه وانت تعلم
انه لا يمكن في مثل هذه المسئلة العمل بمثل هذه الرواية المخالفة للعقل فان حبس شخص قبل موجبه غير معقول وان تسليط شخص على اخر يفعل به ما يشاء يفعل به مع
عجزه مما يأباه العقل والنقل من عموم القرآن وخصوص فنظرة الى ميسرة والحديث وخصوص الرواية المتقدمة والشهرة ثم تفصيل ابن حمزة غير بعيد وهو انه اذا ثبت
اعساره خلى سبيله ان لم يكن ذا حرفة مكتسب بها والا دفعه اليه ليستعمله فيها وما فضل عن قوته وقوت عياله اخذ بحقه ويمكن حمل رواية السكوني المتقدمة عليه للجمع بين
الادلة وقال في المختلف وما قاله ابن حمزة ليس بعيدا من الصواب لانه متمكن من اداء ما وجب عليه وايفاء صاحب الدين حقه فيجب عليه كما يجب عليه السعي في المؤنة ولانه مع تمكنه
من الكسب لا يكون معسرا لان اليسار كما يتحقق بالقدرة على المال يتحقق بالقدرة على تحصيله ولهذا منع القادر على الكسب من اخذ الزكوة وهذه الادلة لا تأبى
هذا الا انها لا تدل على ما ذكره من مذهب ابن حمزة من تسليم المديون الى الغريم ليستعمله فيمكن كون ذلك كناية عن وجوب الكسب اذا كان ذا كسب وحرفة يقدر
معها من تحصيل ما يصرفه في الدين لكن لا يكون مفوتا لما يجب عليه ولا يكون شاقا لا يحتمل مثله عادة فيكون الكسب لتحصيله واجبا كما اذا كان عنده عروض من غير
جنس ما يجب عليه يجب عليه ان يبيع ويحصل ما هو من جنس ما عليه على اي وجه كان فتامل فيامره الحاكم بذلك فان لم يفعل يستعمله الحاكم او يوكل عليه الغير ليستعمله
ويأخذ ما حصل وذلك غير بعيد للجمع بين الحقين ولان الكسب مما يتوقف عليه الواجب اي اداء الدين واجب مع القدرة ولا شك ان صاحب الحرفة والصنعة على
الوجه المفروض قادر ولا ينافيه اية النظرة الى الميسرة فانها مقيدة بذي عسرة وقد يمنع كون المفروض كذلك اذ المتبادر منه الى الذهن العاجز على الوجه المتعارف
بالكلية فتامل فيه وان لم يعلم اعساره وعلم انه كان له مال ولو كان ذلك المال هو المدعى به واصل الدعوى بان كان قرضا عنده او ثمن مبيع من دار ودابة بعيب ونحوه كلف
بالبينة على تلف ذلك المال وان لم يكن له بينة بذلك فلو ايحبس حتى يثبت ذلك بالبينة او يخرج عن حقه او يخرجه صاحب الحق لعله لدليله ان الحق ثابت عليه والمال
كان موجودا والاصل بقاؤه فقوله غير مسموع الا بالبينة وليست فيحبس حتى يقر في القضية او يثبت التلف في رواية غياث المتقدمة ومثلها رواية الاصبغ بن نباتة عن امير
المؤمنين ع وكانه المراد بما يوجد في مثل هذه الرواية والعبارة انه يحبس حتى يتبين الاعسار واذا تبين خلى سبيله ومع ذلك لا يخلو عن شيء اذ قد لا يكون له بينة ويكون يوجد نسخة
معسرا والمال تالفا ولم يكن مما طالما حتى يحل عرضه عقوبة عاجلة من غير ظهور وجهها وبمجرد وجود مال عنده لا يستلزم بقاؤه حتى يحبس لاعطائه والرواية مع ضعفها
ليست بظاهرة في المطلوب فالحبس بعيد خصوصا اذا كان ظاهر حاله انه ممن يستقرض ويخرجه في مؤنته مع حاجته او وجد عنده ولكن يحتاج كل يوم الى نفقة فالظاهر
من حاله انه اخرجه من اين يأتي بالبينة حين اخراج كل درهم درهم فيمكن عدم الحبس بل الاحلاف على عدم بقائه عنده فتامل ويخلى سبيله الى ميسرة ويؤيده ظاهر الاية
فان الظاهر من كونه ذا عسرة بحسب الظاهر لا في نفس الامر وهو ح كذلك فيمكن عدم اليمين ايضا لذلك الا انه لما ادعى عليه المال وقد علم وجوده ولم يمكن للمدعي اثبات بقائه
الان والاستصحاب يقتضي البقاء وانكر هو وجوده احلف ويمكن حمل الحبس على المراقبة ولا شك ان التربص بالكلية الى ميسرة اولى لاحتمال دخوله تحت ظاهر الاية والاخبار
الدالة على المسامحة ومواساة الاخوة وحسن الاقتضاء وعدم التضييق على الاخوة وان تصدقوا خير لكم وان لم يعلم وجود مال اصلا كان يكون الدعوى صداقا للزوجة
او نفقتها او ارش الجناية واقر بها المدعى عليه وادعى الاعسار ولم يمكن الاثبات بالبينة قالوا احلف وخلي ومنها ايضا تامل وعدم الاحلاف اظهر لما مر من ظاهر الاية وغيره

ولعموم

وان انكر طولب المدعي بالبينة فان قال لا بينة لي وطلب احلاف المنكر احلف وبرئ ولو اثم لو ادعاه او المطالبة ولا يحل له المقاصة فان رد او نكل حلف المدعي فان نكل بطل حقه ولو حلف المنكر من غير مسئلة المدعي الاحلاف وقعت لاغية وان كانت بامر الحاكم ولو اقام المدعي بينة بعد احلاف الخصم لم تسمع وان لم يشترط سقوط الحق باليمين او نسيها نعم لو اكذب الحالف نفسه طولب وقوصص متن

كتاب القضاء

قوله وان نكر الخ ولعل الدليل على ذلك الا ان يدعي عليه وجوه المال وانكر فيدخل تحت عموم اليمين على من انكر مع انه مخالف لظاهر الاية وما مر ولا شك ان الترك اولى لما مر اذا ادعى المدعي وكان جواب المدعى عليه هو الانكار طولب المدعي بالبينة لقوله البينة على المدعي كما مر فان حصلت البينة الشرعية بحيث يحكم بها عليه يحكم عليه بعد سؤاله ولا يثبت الحق عندهم الا بالحاكم فان مجرد البينة لا يكفي فان للاجتهاد ونظره دخلا في الاثبات فلا بد من انضمامه فكانها ليست بحجة شرعية مطلقا كالاقرار بل للحاكم مع الحكم لغيره ايضا وان لم يحصل وقال لا بينة لي فان خلى المدعي سبيله فهو والا وان طلب احلاف المنكر له ذلك فيجاب اليه فان حلف بغير سؤال المدعي يقع اليمين لاغية فوجودها كعدمها فله طلبها بعده وان حلف بحكم الحاكم لانه حقه لعله اجماعي ثم ان حلفه بسؤاله برئ ذمة المدعى عليه في الدنيا بمعنى انه لا يجوز له مطالبته فيها ثم لو فعل ولا الاقتصاص من ماله لو ظفر به بل ولا الدعوى وان كانت له بينة فلو اقامها بعد احلاف المدعى عليه لم تسمع سواء شرط سقوط الدعوى ام لا وسواء قال لي بينة ونسيتها او نحو ذلك في طلب اليمين ام لا وهو اشارة الى رد من قال بالسماع ح وقد مر البحث فيه وسيجي الدليل على سقوطها مطلقا نعم لو اكذب المدعى عليه نفسه تعمد الحلف واقر بالحق يحل له مطالبته واخذ الحق منه بل يمكن مقاصته ايضا الا ان اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولعله لا خلاف فيه ايضا ولعموم دليل المقاصة فيخصص عموم ادلة السقوط بالعقل والنقل فتامل قوله فان رد الخ جواز رد المدعى عليه اليمين على المدعي مشهور بين الاصحاب بل ما نجد فيه خلافا وعليه روايات والظاهر انه يكون في موضع ثبوت الحق بذلك للمدعي نفسه ويكون مما يجيء اليمين فلا يمين على المدعي انه كان كيلا وان علم المدعي ولكن يحتمل ان يطلب المدعى عليه توقف الخصومة الى ان يحضر المدعي لرد عليه اليمين كما في كيل المدعى عليه فتامل وكذا لا يمين عليه اذا ادعى كما مر وكذا لا يمين على وصي الايتام اذا ادعى مالا على اولياءهم مطلقا وكذا على الوصي اذا ادعى حجا او خمسا او زكوة ونحو ذلك في ذمة الميت مع كونه وصيا فانكر الوارث ورد اليمين على الوصي وغير ذلك من الصور هكذا قالوه وليس ببعيد وح يلزم المدعى عليه على تقدير الانكار اما دفع الحق الى المدعي او اليمين وقال في شرح الشرايع ان كان الوارث يتيما اخر حتى يبلغ ويرشد وفيه تامل لاحتمال وجوب الاخراج على الولي بعد علمه بذلك الا ان يكون مقصودا لخوف ضمانه على تقدير انكار اليتيم بعد ذلك فتامل وبعد رد اليمين على المدعي ان حلف استحق المدعي من غير نزاع كانه للاجماع ويشعر به بعض الاخبار ويؤيده الاعتبار نعم انما النزاع في ان يمينه بمنزلة البينة او بمنزلة اقرار المدعى عليه وجه الاول انها حجة له كالبينة فهي تكون بمنزلتها ووجه الثاني ان ثبوت الحق من جهة المدعى عليه بنكوله ورده فيكون بمنزلة تصديقه والاقرار بالحق فيه ولعله بالاقرار اشبه لان عدم حلفه يشعر بعلمه بالحق وانه كاذب في الانكار ولا يحلف كذبا والا يحلف وفرعوا على الخلاف فروعا كثيرة منها انه اذا اقام المدعى عليه البينة باداء الحق او ابراء المدعي له عنه بعدما حلف فانه على الاول تسمع فانه يصير مثل تعارض البينتين وعلى الثاني لا لان البينة اذا كانت مكذبة لقوله لا تسمع وهنا انه يحتاج بعد اليمين الى الحاكم فعلى الاول يحتاج بخلاف الثاني وغير ذلك من التفريعات الكثيرة المذكورة في مضانها هكذا قالوه ولي فيه تامل اذ لا ينبغي الحكم على الاطلاق بانها كالبينة او كالاقرار والتفريع عليه اذ لا دليل على شيء منه بل بعض التفريعات كما رايت بل في الحقيقة كالبينة او كالاقرار اجرا الفروع واستنباطها بمجرد القياس والاعتبار والمناسبة فينبغي ان يقال انه شيء براسه ينظر في كل فرع بخصوصه ويتامل ويحكم على مقتضى الدليل في ذلك مثلا الظاهر في الفرع الاول عدم سماع المدعى عليه مطلقا لان تركه البينة واليمين وردها الى المدعي ما صريح في انه يلتزم بالحق بعد ذلك وانه يخرج من العهدة ح من غير نزاع في ذلك والظاهر في ذلك بحيث يلزم به فان المدعي انما اقدم على ذلك لذلك وهو ظاهر ولان الاخبار الدالة على اسقاط الدعوى بعد احلاف المدعى عليه يدل على اسقاط دعواه ايضا بها بل يمكن دعوى الاولوية ولانه اذا لم يحلف المدعي يسقط دعواه لما سيجيء فكذا سقوط دعوى المدعى عليه بعد احلافه اياه فتامل ولانه بعد ذلك لم يسمع الى بذل يمينه فكذا بينته ولانه يلزم التعارض بين اليمين والبينة واذا كان حكمه حكم البينة يلزم ترجيح بينة المدعي على المشهور من ترجيح بينته فان رجح بينة المدعى عليه كما هو ظاهر كلامهم على نقله جعلها كالبينة يلزم خلاف ذلك مع كون مذهبهم في ترجيح البينات خلاف ذلك وكذا في الثاني عدم التوقف على حكم الحاكم خلاف الاصل ايضا فان الظاهر من الحجة ما يثبت بها المدعي بل لو لم يكن في البينة ايضا اجماع لكان هنا ايضا الثبوت بها متجها وفيه تامل ولان سقوط الدعوى بيمينه لا يحتاج الى حكم الحاكم فكذا يمين المدعي فانها ليست باضعف من ذلك بل اقوى فانها مثبتة موجبة وهي نافية ومانعة ولانهم يقولون انه يثبت الحق بالنكول بناء على القول بالقضاء به فكذلك يثبت باليمين المردودة على القول بالقضاء بها بالطريق الاولى ولانهم قالوا لو بذل المنكر بعد النكول وسيجيء في المتن لم يلتفت اليه فكذا ينبغي ان لا يلتفت الى بينته بعد اليمين وحصولها من المدعي بطلبه وهو ظاهر وبالجملة ينبغي التامل والتدبر في حصول الفرع واستخراجها بالدليل ثم ان نكل المدعي وامتنع من اليمين بطل حقه وليس له مطالبة الخصم وينبغي ان يقال يساله الحاكم عن سبب ذلك فان ذكر عذرا محتملا للاثبات بحقه بوجه اخر مثل ان يقول لي بينة سيحضرها او نسيتها او ساذكرها او قد يقر الخصم بالحق ونحو ذلك فالحكم بسقوطه محل التامل وان لم يذكر بل يقول ما اريد ان احلف فان اليمين مكروهة غير مرغوبة او لم يذكر شيئا فح يسقط حقه به وليس له مطالبة الخصم بعد ذلك واستيناف الدعوى ولو في مجلس اخر وقاض اخر بل يمكن عدم جواز اخذ الحق المدعى منه على وجه المقاصة كما في صورة احلافه المدعى عليه وقيل انما يسقط في هذا المجلس فقط وقال في شرح الشرايع هو الاصح الا ان ياتي ببينة وفيه تامل اذ الدليل يدل على سقوطه مطلقا فان نكوله عن اليمين بمنزلة الاقرار بعدم الحق المدعى به ولانه يلزم عدم الانقطاع فانه قد ياتي بالخصم وهكذا والعمدة في ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يدعي ولا بينة له قال يستحلفه فان رد اليمين على صاحب الحق فلم يحلف فلا حق له ورواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يدعى عليه الحق ولا بينة للمدعي قال يستحلف او يرد اليمين على صاحب الحق فان لم يفعل فلا حق له وفي السند القسم بن سليمان المجهول ورواية ابان عن جميل عن ابي عبد الله ع قال اذا اقام المدعي البينة فليس عليه يمين وان لم يقم البينة فرد عليه الذي ادعي عليه اليمين فابى ان يحلف فلا حق له هكذا في الفقيه لعله ابان بن عثمن الذي طريقه اليه صحيح والظاهر انه ثقة ومثلها رواية علي بن الحكم او غيره عن ابان عن ابي العباس في الكافي الا انه بدل المدعي الرجل ومما في رواية محمد بن عيسى عن يونس عمن رواه قال استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فان لم يكن امراتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان لم يحلف ورد اليمين

ولو امتنع المنكر من اليمين والرد قال له الحاكم ان حلفت والا جعلتك ناكلا ثلثا فان حلف والا احلف المدعي على راي وقضي عليه بالنكول على راي ولو بذل المنكر يمينه بعد النكول لم يلتفت اليه متن

على المدعي فهي واجبة عليه ان يحلف او ياخذ حقه فان ابى ان يحلف فلا شيء له وفي السند ما ترى وفي المتن لا يخرج عن شيء مما قال له هذه الاخبار مطلقة لا يخرج عنها ما لو اظهر عذرا مثل ان قال ارجو ان اقيم بينة او اتذكر او الفقه او انظر في الحساب ونحو ذلك كلام ولكن قال في شرح الشرايع لو بطل حقه فان كان اجماعا فلا باس والا فمحل التامل لظاهر الروايات ويحتمل منعه والتخصيص للاصل والاعتبار فليس ببعيد بقاء الدعوى ثم ذكر وجهين في مدة الامهال وقال اجودهما عدم التقدير فان الحق للمدعي فله التاخير الى متى اراد بخلاف يمين المدعى عليه فان الحق للمدعي فتامل قوله ولو امتنع المنكر الخ اي لو امتنع المنكر عن اليمين وردها يقول له الحاكم ثلثا ان حلفت او رددت اليه او ردها الى المدعي والا جعلتك ناكلا معناه انه يحكم عليه بمجرد ذلك بالحق او برد اليمين على المدعي ثم يحكم عليه على ما هو مقتضى مذهبه وما رايت لهم دليلا عليه لعل لهم دليلا ويحتمل ان يكون ذلك مستحبا كما صرح به في الشرايع حيث قال استظهارا لا وجوبا قوله فان حلف الخ ان حلف المدعى عليه سقط الحق كما مر وكذا ان ردها على المدعي ولم يحلف وقد مر تفصيله واما ان لم يحلف ولا يرد ففيه الخلاف فنقل عن الصدوقين والشيخين واتباعهما القول بالقضاء والحكم عليه بالحق بمجرد النكول وهو اختيار المحقق في بعد تسليم الخبر المشهور المتضمن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه المتبادر منه كون كل واحدة مختصة بصاحبها خرج منه ما ثبت بالدليل مثل اليمين التي ردها المدعى عليه وبقي الباقي يمكن الحصر وبعد التسليم يحتمل كونه كذلك بان ذلك الاصل وظيفتها لا مطلقا فلا ينافي وجود كل واحدة في الاخر بالعارض مثل الرد ولهذا قد تعارض البينتان ويقبل تقديم بينة المدعي وقيل بالعكس وسيجيء البحث في ذلك وفي صحيحة محمد بن مسلم ان امير المؤمنين لما اراد ان يحلف الاخرس كتب والله الذي لا اله الا هو الى قوله ان فلان ابن فلان المدعي ليس له قبل فلان ابن فلان اعني الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا سبب من الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه الدين وهي طويلة مذكورة في الفقيه والتهذيب وفي الكافي اقتصرنا على موضع الحاجة وهي ظاهرة في عدم الرد فانه حكم على الاخرس بعد نكوله عن اليمين بلا فصل ولا بردها على المدعي الشاقة ويمنع دلالتها فانه ما يفهم منه انه حكم عليه بالحق ويكون المراد بالزام الدين عدم السقوط ويكون الغرض بيان تحليفه كما هو المتبادر من اول الخبر واقتصر على ذلك فما بقي وقد يكون معلوما عندهم ردها اليمين او رد بعد ذلك فلا يلزم التاخير عن وقت الحاجة او يقال قد يكون ذلك مخصوصا بالاخرس فاذا كان لا يشرب هو اليمين يلزم الحق من الرد ولا يلزم منه المطلوب هو عدم الرد والحكم في جميع الدعاوي بمجرد النكول بلزوم الحق على المدعى عليه هو قدح ظاهر وان كان الاول بعيدا الا ان يثبت الاجماع على عدم الفرق وما في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الاتية في اليمين على المدعي مع البينة في الدعوى على الميت عن الكاظم ع قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له وان لم يحلف فعليه اي ان لم يحلف المدعى عليه فعليه الحق للمدعي فحكم بثبوت الحق له عليه بمجرد عدم الحلف فهو القضاء بالنكول ويمكن المناقشة في دلالتها فانها غير ظاهرة في لزوم الحق بغير رد اليمين ولعل المقصود عدم سقوط الحق ان لم يحلف ويؤيده ما ذكر في اخر هذه الرواية بعينها ولو كان اي للمدعى عليه حقا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين وهذه مؤيدة للقدح في رواية الاخرس ايضا فافهم مع كلام في السند بعدم توثيق ياسين الضرير ووجود محمد بن عيسى كانه العبيدي الذي قد يطعنون فيه وان كان الظاهر انه مقبول لكن يشكل قبول ما في هذه الرواية من لزوم اليمين على المدعي مع البينة اذا كان الدعوى على الميت على قبول جميع ما في هذه الرواية ولا توثيق من في سنده هنا الا احتمال كون الحكم ثابتا بغيرها مثل الاجماع والشهرة وغيرهما وهو ظاهر وكانه لذلك ما جعلت دليلا على هذا الحكم فلا يرد قول شارح الشرايع وهذه الرواية لم يذكرها في الاستدلال مع انها واضحة الدلالة وهي من الروايات المتلقاة للاصحاب بالقبول فتامل ونقل عن المبسوط والخلاف والقاضي في المهذب وابن الجنيد وابن ادريس والمص في المخ والمتن بل اكثر كتبه وسائر المتاخرين والمراد غير المحقق ومن تابع الشيخين الاول القول بالقضاء بعد رد اليمين لما روي عنه انه رد اليمين على طالب الحق وكانه مروي بطريق العامة وان كان مذكورا في كتبنا مثل المخ وما في بعض الروايات المتقدمة الدالة على سقوط حق المدعي بترك حلفه مثل رواية عبيد بن زرارة وتدل عليه ايضا حسنة هشام عن ابي عبد الله ع قال ترد اليمين على المدعي كان القاضي يردها عليه ويؤيده الاجماع المنقول عن الخلاف ولكن انت تعلم ما في مثل هذا الاجماع وعدم صحة الروايات والصراحة فانه يمكن ان يكون المراد بحسنة هشام رد المدعى عليه اليمين على المدعي فلا يعلم لزوم ردها مع نكوله وعدم ردها ايضا فلا ينفع لو سلم كون المفرد المحلى باللام للعموم فقول شارح الشرايع وعموم الدعوى المردود عليه اليمين في رواية هشام مبني على كون المفرد المحلى باللام الجنسية للعموم وهو غير مرضي عند الاصوليين محل التامل فانه يدل على صحة الاستدلال بها على تقدير عمومها على انه مختلف فيه عند الاصوليين واهل العربية وانه ينبغي ان لا يقول عند الاصوليين وانه هنا ظاهر في العموم وان لم يكن لغة فلم يكن هنا رواية صريحة صحيحة فكانه لذلك قال في الشرايع الاول اظهر وهو المروي حيث حصر الرواية فيه فتامل الا ان هنا ايضا ما كانت رواية صحيحة صريحة في المطلوب غير رواية الاخرس فانها صحيحة وظاهرة فيه بحيث يجب اتباعها وما يعرف قائلا بالفرق ويؤيده انه قد يؤول رد اليمين على المدعي الى تضييع حقه من غير رضا المدعى عليه وطلبه بل بمجرد سكوته وامتناعه عن اليمين ورده المشعر بثبوت الحق في ذمته بان لا يحلف المدعي خوفا او جهلا فيسقط حقه لما تقدم من الروايات الدالة عليه ويؤيد الثاني الاصل فان الاصل عدم الحق وعدم الحكم حتى يثبت الموجب وما علم من تلك الادلة ذلك فينبغي ان لا يحكم بمجرد النكول ولا خلاف في الحكم بعد رد اليمين ان حلف وانه يحتمل ان لا يعلم ان له الرد وانه لا يحلف المدعي فيسقط ولا يلزم المدعى عليه شيء ومع الحكم بالنكول يلزم وان رد اليمين حق له فسقوطه بمجرد سكوته غير معلوم وان علم ان له ذلك كان معه الاحتياط ولهذا لم يجوز بعضهم طلب البينة وسؤالها والحكم بغير سؤال صاحب الحق مع انه معلوم انهم لم يتحاكموا الا لذلك فهذا انه يحتمل لقبل الاول ايضا بان يقال كيف يرد اليمين من غير اذن المدعى عليه ولكن قد يقال انه نافع له لا مضر فالاذن معلوم ومع ان الحكم مع سكوته كانه رضا فافهم تمام مقام فتامل وبالجملة ينبغي ان يفصل الحاكم ويعلم كل احدهم وما يؤول اليه الحال ولهذا قال في الشرايع يقول الحاكم للمدعى عليه يحلف والا جعلتك ناكلا ثلثا استظهارا لا وجوبا ويمكن الجمع بين الادلة بكون القضاء بالنكول جائزا والاولى الرد او يكون الاول فيما اذا علم المدعى عليه ان له الرد وترك الرد من غير احد احلاف شخص حيث يخيل انه قد يضره في الدنيا والاخرة وان كان حقا كالحلف فهو متعارف عند الناس ولا شك ان ترك اليمين مع انه حق افضل تعظيما لله بالعقل والنقل وقد مر في باب الايمان او علم الحاكم انه لم يرض بالرد ولا يرده والثاني على عدم ذلك فهم الحاكم انه ما صرح لوجه ويحتمل ومع الاشتباه الظاهر ان الاولى ترك الحكم بالنكول بل الاصلاح والصلح وان لم يكن فرد اليمين فانه الاولى والاحوط اذ لا دليل عليه الا خلاف في واقعة الاخرس وهو بمجرده لا يفيد العموم ثم ان المعلوم ان البحث فيما اذا امكن احلاف المدعي ولم يكن من المستثنيات مثل دعوى الظن والتهمة وهو ظاهر ويمكن الجمع بذلك ايضا فافهم قوله ولو بذل المنكر الخ اي ان نكل المنكر وامتنع عن اليمين بعد توجيهها اليه والطلب منه ثم بذلها وقال انا احلف فظاهر المتون انه لا يلتفت

اليه

وان قال المدعي لي بينة واحضرها سألها الحاكم ان التمس المدعي فان وافقت الدعوى ثم سأل المدعي الحكم حكم بها ان عرف العدالة وان عرف الفسق طرحها ولو اقر الخصم بعدالة الشاهدين لم يجب التزكية والا احتيج الى عدلين مزكيين للشهود ولا يقتصر المزكيان على العدالة بل يضمان انهما انه مقبول الشهادة لاحتمال الغفلة ولو قال لا بينة لي ثم احضرها سمعت ولو ادعى المنكر الجرح انظر ثلاثة ايام فان تعذر حكم

كتاب القضاء

الى يمينه بل يلزم بالحق لان الحق قد ثبت عليه بالنكول فلا يرتفع عنه ببذله اليمين وفيه اشكال لانه مبني على القضاء برد اليمين لبذل الصوت اصلا فانه لا يثبت الحق قبل يمين المدعي بالرد عليه ولهذا لا يجوز للحاكم ان يحكم قبله وهو ظاهر نعم هو مقبول لو بذل بعد يمين المدعي برد اليمين عليه او برد الحاكم بعد نكوله وعدم رده وذلك خلاف ظاهر المتن فقليل الجدوى واما بناء على القضاء بالنكول فقيل ايضا انه ليس بمعلوم ثبوت الحق في ذمته بمجرد النكول فوريا مستقرا ولهذا من قال بالقضاء بالنكول ايضا قيد نكوله وامتناعه من اليمين بان يقول القاضي للمدعى عليه ان حلفت والا جعلتك ناكلا ثلثا بل الظاهر عدم ثبوت الحق الا مع حكم الحاكم وهو ظاهر ان كان نكوله بمنزلة البينة فتامل وظاهر بعض العبارات كالمتن وجوبا وفي بعضها صريح مثل الشرائع بالاستحباب وما وجدت نصا في الباب والاصل بقاء استحقاق اليمين الثابتة له بالنص والاجماع وعدم ثبوت شيء في ذمته حتى يعلم ولا علم في الفرض لعدم دليل معتبر لذلك من عقل ونقل نعم ذلك مما لا يلتفت اليه بعد حكم الحاكم على الوجه الشرعي لثبوت الحق في ذمته وسقوط يمينه بالنص والاجماع وحمل افعال المسلمين على الصحة وقليل الجدوى لان النكول ليس باعظم من البينة فان الحق بمجردها لم يثبت حتى لا يحكم الحاكم على الوجه الشرعي فكيف يثبت بالنكول بل لا يثبت بعد يمين المدعي المردودة ايضا عند من يجعلها كالبينة كما مر فتامل **قوله** وان قال المدعي الخ عطف على قوله فان قال لا بينة لي يعني اذا ادعى مدع وانكر خصمه طولب المدعي بالبينة وقال لي بينة بعد السؤال او قبله نقل عن المبسوط انه لا يقول الحاكم له احضر بينتك فان الحق له فقوم ويلزم بحق نفسه وقيل يجوز ولعله الظاهر اذ الامر هنا ليس للايجاب والالزام بل للاعلام والارشاد فان لم يفعل لا يمكن ان يتم ساكتا ويضيع الوقت ولا ينفصل فينبغي القول اذ لم يعرف المدعي ذلك او طال الزمان ولا يتكلم احد وكان ظاهر المتن يشعر بالاول حيث قال واحضرها وبعد الحضور هل للحاكم السؤال قبل سؤال المدعي ام لا يجيء فيه الوجهان المتقدمان وكانه اختار عدمه في المتن بقوله سألها الحاكم بعد التماس المدعي فيسمع الحاكم شهادتها فان لم توافق الدعوى ابطلها وطرحها وان اتفقت فان عرف الحاكم عدالتها وقبولها في المدعي المذكور حكم بعد سؤال المدعي ذلك فهنا ايضا اختياره عدم الحكم الا بعد السؤال حيث قال سأل المدعي وتقدم البحث فيه في شرح قوله اذا ادعى ثم سأل المدعي المطالبة بالجواب طولب الخصم يؤيد ما اختاره انه قد يعفو ويحصل له ما يمنعه ولم يحصل للمدعى عليه شيء او للشهود ولكن يمكن استدلال لذلك كله فالتوقف على السؤال غير ظاهر نعم لا شك انه احوط الا ان يؤل الى تضييع الحقوق لان الحكم صعب جدا كما عرفت من صفات القاضي والتشديد والمبالغة فيه فالاحتياط يقتضي تركه مهما امكن وكان له المفر والمخلص منه ويمكن الجواز لما مر من انه انما جاء المدعي لذلك فكان السؤال حاصل على تقدير الاحتياج اليه ومجيئه لبينة وطلبه الدعوى دليل عليه على ذلك وكذا يحكم الحاكم بعد السؤال اذا اقر المدعى عليه بعدالة الشهود وقبولهم في هذه الشهادة بمعنى عدم مانع فيها بخصوصها من العداوة المانعة والعبودية ونحوها فلا يحتاج في الصورتين الى التزكية فليس للمدعى عليه ان يطلب المزكي في الاولى لانها لعلم الحاكم بالقبول والفرض وجوده ولا للحاكم في صورة الثانية لان غرض الحاكم من تزكية الشهود اثبات الحق على المدعى عليه وقد حصل باعترافه موجبه كاقراره بالحق فيحكم وقد مر في الاولى بانه لا بد ان يظهر عند المدعى عليه وقول الحاكم بمجرده لا يعلم انها حجة عليه خصوصا اذا قيل ان ليس للحاكم الحكم بعلمه كما هو مذهب البعض على انه قد لا يكون عالما فان التزكية لا يحتاج الى العلم كما بل يبعد فرضه وفي الثانية ايضا بانه لا بد ان يثبت المدعى عند الحاكم بالحجة الشرعية حتى يحكم اما باقرار المدعى عليه او البينة فانهما حجتان بالنص والاجماع وهما مفقودان هنا وكانه لذلك قال الشيخ علي في بعض حواشيه بل يجب التزكية ويمكن ان يقال في الجواب عن الاولى الظهور عند الحاكم على الوجه المعتبر كاف لحكمه وهو المراد بالعلم ولا يحتاج الى الظهور عند المدعى عليه بعد ثبوته عند الحاكم وقد ادعى الاجماع في انه حينئذ يحكم ولا يحتاج الى التزكية وانه استثناء من عدم حكم الحاكم بعلمه من قبل كما اقر عنده في مجلس الحكم او غيره ولم يسمع غيره وانكر بعد ذلك وعن الثاني ان الحاكم يحكم باقرار المدعى عليه فاذا اقر بالبينة مقبولة كانه اقر بالحق فللحاكم ان يحكم ح نعم لا يجوز له الحكم بعدالة الشهود ومقبوليتهم في قضية اخرى فلو لم يعرف الحاكم ولا اقر المدعى عليه بالعدالة احتيج الى عدلين مزكيين للشهود ولا يقتصران على العدالة بل يضمان اليها ان هذا الشاهد مقبول الشهادة هذا الحكم هنا ولا يشترط في اثبات العدالة ولا يشترط في التزكية ايضا ذلك فلو زكيهما المزكيان وثبت مقبولية شهادتهما برفع المانع مثل العداوة والعبودية والابوة ان قيل بالمانعية بمعرفة الحاكم او اقرار المنكر حكم فقوله ولا يقتصر لا يخرج عن شيء ولكن احسن مما وقع في شرح الشرائع ويشترط في المزكي ايضا ان يعرف نسب الشاهد المتداعيين لجواز ان يكون بينه وبين المتداعين شركة او بينه وبين المدعى عليه عداوة لعدم اشتراط ذلك في المزكي على انه لا يحتاج الى معرفة النسب فان تلك المعرفة لا بد مع الشركة والعداوة بينهما وهو ظاهر فالجواب عن جميع الا ان المقصود ظاهر ثم لا يخفى تامل في الاحتياج الى اثبات عدم المانع من العداوة والشركة والعبودية ونحوها لان الاصل عدمها ولقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل وكذا الاخبار الدالة على قبول الشاهد ولهذا ما ذكروا في شهود الاصل الا العدالة بل ذلك لو ان علم الحاكم العدالة او اقر المدعى عليه حكم ويبعد ارادة رفع الموانع ايضا من غير لفظ وكذا ادخالها في العدالة وهو ظاهر على تقدير عدم ثبوت اشتراط رفع الموانع باجماع ونحوه وسيجيء البحث من ذلك في بحث الشهادات فتامل **قوله** لاحتمال الغفلة دليل لعدم الاقتصار وضم انه مقبول الشهادة اي لا يكفي ذلك لاحتمال غفلة المزكين من وجود المانع في الشهود مثل الشركة والعداوة والعبودية والابوة ان قيل بها فيشهدان بالمقبولية او لاحتمال وجود الغفلة وعدم الدقة والضبط في شهود الاصل مثل ان يكونوا كثيري السهو والنسيان وعرضا بطين وخفاف العقل والابله وذلك لا ينافي العدالة وهو ظاهر اذ قد يرجح شفاعته من يرد شهادته كما هو المشهور **قوله** ولو قال لا بينة لي الخ وجه سماع بينة المدعي ان احضرها بعد قوله لا بينة لي ظاهر وهو عموم ادلة السماع مع عدم المانع اذ لم يثبت كون قوله لا بينة لي مانعا لعدم المنافاة لاحتمال النسيان والغفلة او اعتقاد عدم حضورها ونحوه عند الحاكم ونحو ذلك **قوله** ولو ادعى المنكر الخ اذا احضر المدعي الشهود واثبت بقولهم وادعى المنكر ان عنده الجارح ولكنه ليس بحاضر انظره الحاكم ثلثة ايام فان جاء الجارح ينظر فيه الحاكم فيعمل بما يثبت عنده من الجرح والتعديل وان تعذر الحكم عليه ولم ينظره اكثر من ذلك ولعل وجه الانظار انه يدعي امرا ممكنا وقد يكون صادقا في ذلك فلو لم يسمع لكان ظلما واما التقدير بالمقدار المذكور فكانه لان الاكثر منه ضرر على المدعي والامهال يوجب تعطيل الاحكام ولان ذلك هو المقدر في بعض المسائل فتامل وفي رواية طويلة في وصية امير المؤمنين عليه السلام لشريح واجعل لمن ادعى شهودا غيبا امدا بينهما فان احضرهم اخذت له بحقه وان لم يحضرهم اوجبت عليه القضية فان ذلك

ولا يستحلف المدعي مع البينة الا ان يكون الشهادة على ميت او صبي او مجنون او غائب فيستحلف على بقاء الحق استظهارا يمينا واحدة وان تعدد الوارث — متن

بعد الجارح عن ثلثة ايام يحتمل المهلة مقدار الوصول الى بلد الحاكم ويحتمل الحكم بالفعل وعدم الامهال لثبوت الحق بالعدالة والاصل والظاهر فينفيان الجرح حتى يثبت وعدم دليل الامهال ولو ثبت بعد ذلك جرحهم له ان يرجع بالحق فتامل **قوله** ولا يستحلف المدعي مع البينة دليل عدم احلاف المدعي خصوصا مع البينة المقبولة ظاهر وهو الاصل والاجماع والسنة عموما مثل البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه المشهورة المروية من طرقهم وطرقنا مع اعتبار السند خصوصا من طرقنا مثل حسنة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يقيم البينة على حقه هل عليه ان يستحلف قال لا ورواية ابان عن جميل المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اقام المدعي البينة على حقه فليس عليه يمين فان لم يقم البينة فرد عليه الذي ادعى عليه اليمين فابى ان يحلف فلا حق له ومثلها رواية ابي العباس ولا يضر فيه او غيره ومثلها رواية ابان عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام ولا يضر فيها ابان عن رجل فانه قال في شرح الشرائع الرواية ضعيفة فان المرادي اما سلمة بن كهيل وهو ضعيف لعل هنا غلطا اذ ليس فيها المرادي بل فيها عمرو بن ابي المقدام عن ابيه عن سلمة وهم ضعفاء على انه لا معارض له فلا يعارضهما ما في الرواية الطويلة التي يوصي فيها امير المؤمنين عليه السلام شريحا ورد اليمين على المدعي مع بينته فان ذلك اجلى للعمى واثبت في القضاء لما مر لان في طريقها عمرو بن ابي المقدام وابي المقدام وهو الحداد وسلمة بن كهيل وكلهم ضعيف على ما يفهم من كتاب الكشي وغيره نعم روي في الكشي بسند غير ظاهر ان الصادق عليه السلام قال انه من الحاج في مقام المدح ونفى كثرة الحاج وذكر مثلهم ولانه يدل على ان امير المؤمنين عليه السلام جعل شريحا قاضيا وعلمه طريق الحكم والقضاء مع انه قال له اياك ان تنفذ قضية حتى تعرض علي ذلك هي موجودة ايضا في حسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ولى امير المؤمنين عليه السلام شريحا القضاء واشترط ان لا ينفذ القضاء حتى يعرض عليه ففيهما تناف فانهم مع ما تقدم مما يدل على عدم صلاحيته للقضاء وانها مشتملة على المندوبات فيمكن حملها على الندب في صورة الريب والشك ويؤيده قوله فان ذلك الخ وعلى الصورة المستثناة منها صورة رد اليمين على المدعي وقد تقدم فتامل وسيجيء في صحيحة محمد بن الحسن ما يدل على اليمين على المدعي اذا كان احد الشاهدين الوصي ويمكن حملها ايضا على الاستحباب **قوله** الا ان يكون الخ المستثنى من عدم استحلاف المدعي مع البينة استحلافه اذا كان الدعوى على ميت فان المشهور انه اذا ادعى على ميت واقام على ثبوت الحق في ذمته البينة المقبولة يحتاج مع ذلك في اثبات الحق واخذه وحكم الحاكم له بذلك الى يمين على بقاء ذلك الحق في ذمة الميت الى وقت الطلب يمينا واحدة سواء كان له وارث واحد او متعدد فلا يحلف لكل وارث يمينا على حدة ولا يكلف لكل دعوى واحدة على ما المبد، الكل بمنزلة الميت ولعدم الدليل على الزيادة والقائل على الظاهر مع ثبوت عدم اليمين على المدعي لعل معنى قوله استظهارا طلب ظهور ثبوت الحق وبقائه الى حين الطلب اذ البينة شهدت بكونه في ذمته فقد يكون ادى او المدعي ابراه منه ويحتمل ان يكون المراد استحبابا كما قال في الشرائع اذا انكر ولم يحلف ولم يرد يقول له الحاكم ثلث مرات ان حلفت والا جعلتك ناكلا استظهارا لا وجوبا وان الظاهر ان المراد هو الاول فتامل واما دليل الاستثناء فهو الاعتبار المفهوم ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت للشيخ اخبرني عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له البينة بماله قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له عليه وان لم يحلف فعليه فان هكذا في التهذيب والكافي وفي الفقيه وان رد اليمين على المدعي فلم يحلف فلا حق له فان كان الخ كان المطلوب بالحق قد مات فاقيمت عليه البينة فعلى المدعي يمين بالله الذي لا اله الا هو لقد مات فلان وان حقه لعليه فان حلف والا فلا حق له لانا لا ندري لعله قد وفاه ببينة لا نعلم موضعها او بغير بينة قبل الموت فمن ثم صارت عليه اليمين مع البينة فان ادعى ولا بينة له فلا حق له لان المدعى عليه ليس بحي ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه فمن ثم لم يثبت له عليه حق فيها احكام كون البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وسقوط الحق بيمين المدعى عليه والحكم بالنكول من دون الرد لقوله وان لم يحلف فعليه ولكن يدل قوله او يرد اليمين عليه على عدم ذلك وكان المراد عدم سقوطه عنه بمجرده والثبوت في الجملة وان كان بعد رد اليمين وكانه لذلك ما جعل دليلا عليه بناء على ما في الفقيه وح يدل على سقوط حق المدعي اذا لم يحلف بعد الرد وعدم اشتراط حضور المدعى عليه في الدعوى فانه ليس للجواب والخطاب فيصح الدعوى على المجنون والطفل والغائب واقامة البينة وعدم احتياجها الى طلب المدعى عليه حيث ما قيد بطلب الوارث والتغليظ في اليمين وانه لا يشترط في سماع البينة ان يقول حق المدعى عليه باق الى الان وغيرها فتامل ولكن في سنده هنا محمد بن عيسى بن عبيد وهو العبيدي المشهور وفيه قول وان نقلت في الفقيه عن ياسين الضرير ويدل طريقه اليه صحيح ولكن فيه ايضا محمد بن قيس وياسين الضرير غير موثق بل قيل له كتاب فيه ايضا قد يكون الشيخ غيرهم وليس قول الصدوق في الفقيه يعني موسى بن جعفر عليه السلام مع عدمه في غيره مثل الكافي والتهذيب حجة اذ قد يكون منه اجتهادا فتامل فالاستدلال بها على هذه الاحكام مشكل وثبوت الحكم عندهم وفتواهم بها لا يدل على تلقيهم هذه الرواية بالقبول حتى يستدل بها عليها اذ قد يكون للحكم دليل اخر وموافقة حكم الدليل لا يستلزم كونه مستنبطا منه وهو ظاهر او يكون المقبول هذا الحكم فقط وكانه لذلك لما ذكرناه ما جعله الاصحاب دليلا على القضاء بالنكول فلا يتم قول شارح الشرائع ويدل عليه رواية عبد الرحمن اشارة الى هذه وان هذه الرواية لم يذكروها في الاستدلال عليه مع انها واضحة الدلالة وهي من الروايات المتلقات بالقبول للاصحاب الا انها مستند الحكم بثبوت اليمين على المدعي على الميت اذا كان له بينة فتامل ثم في دلالتها على المطلوب ايضا تامل لعدم التصريح بعد البينة وان سلم بها ظاهرها في ذلك وظاهرها وجوب يمين المغلظ على الوجه الذي ذكر وان قلنا ان عليه هذا الوجوب ولا قائل به الا فلا يدل على المطلوب فيمكن حملها على التقية لانه مذهب اكثر المخالفين على ما قاله في شرح الشرائع وعلى الاستحباب فتامل ويمكن ان يستدل ايضا بصحيحة محمد بن الحسن الصفار في الكافي والتهذيب والفقيه كتب محمد بن الحسن الصفار الى ابي محمد الحسن بن علي عليه السلام هل تقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد اخر عدل فوقع عليه السلام اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعي اليمين وكتب ايجوز للوصي ان يشهد لوارث الميت صغيرا او كبيرا بحق له على الميت او على غيره وهو القابض للوارث الصغير وليس للكبير بقابض فوقع عليه السلام نعم وينبغي للوصي ان يشهد بالحق ولا يكتم شهادته وكتب او تقبل شهادة الوصي على الميت بدين مع شاهد اخر عدل فوقع نعم من بعد يمين فيها دلالة على اعتبار العدالة وما ذكروها وقد مرت فافهم ولكنها مكاتبة في صورة خاصة ومشتملة على ما يخالف بعض قواعدهم مثل قبول شهادة الوصي فيما هو وصي فيه ولكن يحتمل ذلك فتامل وهذا مؤيد له الا ان يقال ان يرجع الضمير في قوله معه شاهد عدل الى الوصي وح يصير اليمين على المدعي مشكل مع انه لا يمكن في الوصي الصغير فان ما له تماما في يده بل بلغنا انه لا كلام فيه الا ان يحمل على جواز الشهادة فقط لا القبول ولهذا قال فيها ايجوز للوصي ان يشهد لما صح

بالقبول

كتاب القضاء

ويكفي اليمين مع الشاهد الواحد عنهما ولا يجب التعرض في اليمين لصدق الشهود ولا للشهود عليه لا مساس التسليم حتى يشهد القاضي متن

وان ثبت باعترافه متن

بالقبول منه وهو بعيد فتامل والحكم باليمين على المدعي مع البينة وان كان المدعى عليه حيا بل هو الظاهر من قوله على بحل مع عدم ذكر الموت وان ليس للوصي ان يقضي دين الميت مع
علمه به وان كان مع علم الاخر الا مع يمين المدعي وهو خلاف ما تقرر فان ظاهر كلامهم انه يجوز للوصي ان يقضي دين الميت مع علمه بالبقاء وهو فائدة الوصي فيمكن حملها
على عدم علمه بالبقاء او على الاستحباب والظاهر انه لابد من ذلك في الاول فيكون في الاخر كذلك ويؤيده ما تقدم من الدليل على عدم المدعي مطلقا وضعف دليل هذا | اليمين على
الاستثناء وصحيح محمد بن الحسن الصفار في التهذيب والفقيه والكافي الا انه ما صرح فيه بابن الصفار قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام رجل اوصى وترك وفيهم كبار وقد ادركوا وفيهم صغار
يجوز للكبار ان ينفذوا وصيته ويقضوا دينه لمن صح على الميت بشهود عدول قبل ان يدركوا الاوصياء الصغار فوقع عليه السلام على الاكابر من الولد ان يقضوا دين ابيهم ولا يحبسوه
بذلك فهذه ظاهرة في انهم ان يقضوا بذلك الشهود العدول التي تقبل دعواه مع اليمين لانهم فلو كانت مرادة لزم الاغراء بالجهل والتاخير عن وقت الحاجة فتامل فيه وبالجملة
ان كان على الحكم دليل غير ما ذكرنا والا فالحكم مشكل وعلى تقديره ينبغي الاقتصار على موضع الشهرة والنص حتى يمكن ان يقال بجبر الضعف بالشهرة وقال في شرح الشرايع
موضع الوفاق والنص وذلك غير جيد فيكون في الدين فقط فلو كان ما يدعي على الميت عينا سواء كان وديعة او عصبا او غير ذلك لم يحتج الى يمين المدعي مع الشاهدين
اذ يقولون في العين بوجوب ضم اليمين مع البينة بغير يمين صرح به في القواعد وشرح الشرايع وان كان ظاهر الرواية اعم لان المذكور فيها هو الحق ولا يدل على كونها في الدين فوقوع
دان لم يحلف فلا يثبت فان حصر لعلية انه عليه يستعمل في العين ايضا نعم قوله وفاه يشعر بذلك على انه هو علة فيمكنه وذلك قد يكون في الاخص من المطلوب كالبرء في استعمال
المتهم وامثاله كثيرة ويمكن اطلاقه في العين ايضا ففي قول شرح الشرايع ثم علم انه مع العمل بمضمون الخبر يجب الاقتصار على ما دل عليه من كون الحلف على المدعي مع عوضه دينا
على الميت كما دل عليه وان حمل لعلية فانا لا نذكر لعله فيه تامل على انه لو اقتصر على قوله عليه لكان اخصر واتم واظهر ويجب ان يقول بمضمون الخبر والوفاق كما قال الا موضع
الوفاق والنص فتامل ثم قال ولو لم يوجد في التركة وحكم بضمانها للمالك ففي الحاقها بالدين نظر الى انتقالها الى الذمة او العين نظر الى اصلها وجهان اجودهما الثاني اقتصارا
على ما قال انه يجب العمل بمضمون الخبر اجودهما الاول بل ليس الا هو فانه صار دينا وقال ان ذلك مضمون الخبر نعم على ما قلنا من الاقتصار على موضعهما فلا اجوديه الا ان التخيير
بعدم وجدانها في التركة الذي يظهر منه انه غير معلوم التلف ثم الا يظهر وجه ان الوجهين جاريان فيما اذا علم تلف العين فتامل وايضا لو علم القاضي بالحكم لا يحتاج الى اليمين
فانه ليس من صورهما فانهما في صورة البينة وكذا لو ثبت عنده باقراره سواء مضى مدة يمكنه الوفاء ام لا لما مر وان كانت العلة جارية على القول بحكمه بعلمه فيجعل علمه
شاملا لما يخرج به الحكم مما يصح له ان يحكم به غير هذه مثل ما يحصل عنده ما يصح له الحكم بعد البينة الشرعية اي لو كان له علم بما يشهد به البينة مثلا من غير البينة و
يكون هو مثل احدهما يحكم به ذلك غير بعيد فانه المتبادر من دليل حكمه بعلمه وهو انه اذا صح له الحكم بما يعلم غيره فيصح ان يحكم بعلمه فتامل وايضا يمكن تسليم من بيده المال
اذا كان وصيا باخراج الديون اذا كان شاهدا على اصله واقر عنده او وصى من غير احتياج الى اليمين كما مر ولعله فائدة الوصية اذ كان لنفسه فيما لطريق الاولى الفاسق
بصح ولو لم يكن وصيا الاخراج في الاخذ بيده ما الا ويكون عالما سواء كان فاسدا اوعلى البينة الشرعية ام لا وكان هناك من يخاف الا يعطي الخصم فيما لطريق الاولى ولكن
في بعض الروايات انه ليس للوصي اخذ ما يحبسه عوض ماله عنه يثبت عند الحاكم لعله لدفع الخصومة ونزاع الورثة ونحو ذلك فتامل قال في شرح الشرايع ولو اقر له قبل
الموت بمدة لا يمكن فيها الاستيفاء عادة ففي وجوب ضم اليمين الى البينة وجهان من اطلاق النص الشامل لموضع النص وقيام الاحتمال وهو ابرائه وقبضه من ماله ولو
بعد الموت ومن البناء على الاصل والظاهر من بقاء الحق وهذا اقوى فيه تامل يعلم مما سبق فانه اذا قال بوجوب العمل بالخبر وشموله اياه لا يبقى الاحتمال الثاني وجه
فكيف يكون اقوى ويؤيد ما فيه ايضا ما تعين ان الوجوه المذكورة مثل الابراء جار في الحي ايضا نعم يمكن كونه اقوى لما قلناه فتذكر ثم ان الظاهر عدم التعدي الى الصبي
والمجنون والغائب لما ذكرناه من الاقتصار على موضع الاجماع وعدم حجية الخبر فقطع اختصاصه بالميت على وجه خاص كما عرفت ولم يعلم العلة فيهما على وجه يصح
القياس او قد يكون المذكور فيه نكته لا علة موجبة كما اشرنا اليه فيما مر فان الاجماع عليه غير معلوم ولا علم به واما النص فانه ليس فيه الا قوله لانا لا ندري لعله قد اوفاه
وذلك بعينه غير جار في الصبي ولا المجنون بل ولا الغائب فانه قال فيه قبل الموت وضمير لعله راجع الى الميت ولا يصح جريان مثله في بعض الا قياسا المنصوصة فان حجيتها ايضا
مبنية فالمنع مجال واستفادته مثل العلة ثم القياس ليس بمنصوص العلة وهو ظاهر والا يلزم في الحي ودعوى العين على الميت ايضا لاحتمال الابراء هنا وتملكها فخاد
هنا التعدية ليس بواضح ولهذا حكم بعدمها في القواعد والشرايع وقال في شرح الشرايع ذهب الاكثر الى تعدي الحكم الى من ذكر لمشاركتهم للميت في العلة المومى اليها في
النص وهو انه ليس للمدعي عليه لسان يجيب به فيكون من باب المنصوص العلة ومن ثم اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس الممنوع منه ثم قال وفيه نظر لان
العلة كونه ميتا وايضا ان هو كرد النص وهو الميت اقوى لعدم امكان الجواب بخلاف الملحق به وفيه تامل لان اتحاد الطريق هو القياس الجلي وليس هنا فالعبارة ايضا
غير حجة والعلة قوله انا لا ندري لا كونه ميتا وقد في الاصل مع اشتراك الدليل الا يصير فتامل قوله ويكفي اليمين لعل وجهه انه بنفسه حق واحد فلا يحتاج الى ضم شيء اخر
ولان المقصود هو اليمين على الحق وهو حاصل فلا فائدة في تكرارها وفيه ان اليمين مع الشاهد الواحد كالبينة يحتاج الى اليمين وايضا اليمين على ما يشهد به الشاهد
ليس فيه بقاء الحق فيبقى الاحتمال نعم لو حلف على الوجه الذي مضمون الروايتين مثل قوله مات وحقي عليه امكن الاكتفاء لحصول الغرض وعدم الفائدة في التكرار
ويؤيد ذلك ايضا انه حجة شرعية كالاقرار والبينتين ولا يلزم من ثبوت البينتين بنص مخصوص بهما ثبوتها فيه وهو ظاهر قوله ولا يجب الخ اي لا يجب على
المدعي ان يتعرض في يمينه بان شاهده صادق فان اليمين جزء للحجة مثل الشاهد فلا يجب بتصديق احدهما الاخر كما لا يجب على الشاهد ان يقول يشهد شاهد اخر
ويحتمل ان يكون المراد نفيه في هذه الصورة فقط لانه محتمل ومتوهم هنا ثم اعلم انه يحتمل توقف الحق على اليمين فاذا نكل بعد الحاكم او غيبته لا يثبت ويحتمل له ان
يأخذ ويقول انا باذل لليمين فاحلفني على الوجه الشرعي وهو بعيد ان ذلك لا يسقط بانتقاص بعض الحق فلا يمكن ان يسقط من مال الطفل شيء لليمين فيسقط التابع باسقاطها
فيبقى بيمين لان الثبوت موقوف عليها وقد صرح في الرواية بانه اذا لم يحلف لا حق له كما لا يمكن اسقاط شاهد واحد باسقاط بعض الحق نعم اذا كان الوارث ممن
يصح صلحه ينبغي المصالحة وكذا مع الولي صبيا او حاكما باسقاط اليمين فانه صلح من الاحلاف واعطا جميع الحق ولا يترك الولي مصلحته قوله والمشهود عليه الخ
اذا ثبت الحق على المدعى عليه بالشهود او باقراره له الامتناع من تسليم المدعي الى المدعي حتى يشهد على ذلك خوفا من انكاره واخذه مرة اخرى باليمين ونحو

على المدعي دفع الحجة ولا على البائع دفع كتاب الأصل ولو قال إن لي بينة غائبة خير بين الصبر والإحلاف ولا يجب الكفيل وإن سكت المنكر عناداً حبس حتى يجيب أو كان لآفة توصل الحاكم
إلى إفهامه فإن احتاج إلى المترجم وجب عدلان وإن قال الفلاني له دفعت المحكوم عنه وكان المقر له غائباً وطلب المدعي إحلافه على عدم العلم
بملكيته فإن نكل غرم ولو أقر للمجهول لم يندفع الحكومة حتى يبين فإن أنكر المقر له حفظها الحاكم منه

لتخليصه عن الإحلاف ويحتمل أن يكون حضور الحاكم كافياً فإنه لا يحكم وبعلمه ولا يحتاج إلى الشهود ويحتمل العدم إذ الحاكم قد لا يبقى فلا يسمع حكمه بموته ونحو ذلك ولا يضر حينئذ البعض في الشاهد والظاهر أن الواحد لا يكفي ولهذا يعطى بعد ذلك هو ظاهر **قوله** وإن ثبت باعترافه عطف على محذوف وهو إن ثبت بالشهود وفي العبارة مسامحة إذ يصير التقدير أن الشهود عليه الامتناع إن ثبت الحق عليه باعترافه فكأنه يريد من الشهود عليه المدعى عليه ونحوه مثل قوله وإن ثبت المقر له الامتناع عنه إن ثبت باعترافه فالأمر هين **قوله** ولا على المدعي إذ كان المدعي حجة على كون الحق على المدعى عليه أخذ الحق منه لا يجب دفع تلك الحجة إليه وإن طلبها منه لأنها ماله ولا يجب عليه دفع ماله وكان عليه الإشهاد وقد يفعل أو دفع غيره ولاحتمال أن يظهر للدافع مستحق فيحتاج إلى الإثبات ثانياً أو يكون ثالث تذكره بل قد تكون حجة له ويحتمل وجوب الدفع وضعفها إذ قد يدعي مرة أخرى فيأخذ ثانياً أو يكون الشهود غائباً أو ميتاً أو خرجوا عن استحقاق الشهادة لوجود مانع ونحو ذلك والمنقاف الآن فيها إليه ولا يجب أيضاً على البائع مثلاً دفع كتاب الأصل والحجة التي كانت مشتملة على أن كان لفلان بن فلان انتقل إلى فلان بن فلان على وجه كذا وكذا وهو البائع وإن طلبه المشتري منه لما تقدم ولأن في ذلك حجة له على الذي نقل منه إليه فإن أنكر أثبت عليه أو أخذ ثمنه لو خرج مستحقاً ونحو ذلك وهو المسمى بالقبالة الآن ويحتمل الوجوب كما تقدم والمنقاف تسليمها وقطع النظر عن تلك الغرض فكأنه ينتفع بالأخذ منه وإثبات المدعي وتمكن قطع النزاع بكتاب آخر في المسألتين بكتبه القاضي إلى الطالب أو من بيت المال وقد مر أنه يجب على القاضي [illegible] لا فتأمل وتذكر **قوله** ولو قال الخ لو قال المدعي بعد تحرير الدعوى وإنكار خصمه وطلب البينة إن بينتي غائبة خيره الحاكم بين الصبر حتى يحضر بينته ويثبت حقه وبين أن يحلف المدعى عليه فينقطع الدعوى لأن الحق له فله أن يفعل ما يريد بهما ولا يجب على المدعى عليه كفيل للدعوى بمعنى أنه متى حضرت البينة أحضره للدعوى وسماع البينة وليس له حبسه بل وليس له تكليفه بنصب كفيل عنده ولا في بلد البينة إن ثبت هناك ولأن لا يذهب معه بل لأن كل أحد شاهد أو يدعي أحد الثلاث بحقوق الأصل ولأن مثل ذلك صعب عقوبة قبل الاستحقاق ولأن الكفيل إنما هو الحق إن لم يحضر المكفول له وهنا لا معنى له قبل إثباته ولا معنى أيضاً لكون ذلك الحق هنا هو حضور الدعوى وسماع البينة وهو ظاهر ولأنه بعد إحضار البينة إن كان حاضراً وإلا يحكم عليه وهو غائب ويطلب بالحق كسائر الغيّاب ويؤيده كون البينة على المدعي [illegible] بما روي عنه صلى الله عليه وآله قال للمدعي ليس لك إلا ذاك أي من المدعى إلا البينة ولكن كان الخصم حاضراً مع كونها غائبة غير مسندة فتأمل فيدعى فوقه طلب الوكيل لأجل الدعوى كما في بعض حواشي المحقق الشيخ علي محل التأمل مع أنه خلاف المشهور وقليل أيما يخرج عنه نعم أنه قول الشيخ في النهاية وأنه أحوط لو فعل المنكر **قوله** وإن سكت المنكر عناداً الخ عطف على قوله فإن اعترف الخ أي لو سكت المدعى عليه بعد تحرير المدعي دعواه عليه إن لم يكن لعناد ولا لآفة صبر عليه حتى يتكلم لاحتمال كونه لحياء أو دهشة وإن كان لعناد ففيه قولان الأول وهو مختار المتن والنهاية مع جماعة هو حبسه حتى يختبر ويأتي بالجواب أو يموت أو يعفو عنه المدعي فينبغي أن يكون ذلك بعد الإلزام بالجواب باللطافة والرفق ثم بالأذى والشدة فإن أصر حبس لأن الجواب حق واجب عليه وهو قادر عليه وممتنع فيحبس ولكن يجوز المدعي كما في اليمين للأخبار على ذلك مثل الخبر المشهور بين العامة والخاصة لي الواجد يحل عرضه وعقوبته أن طلبه وحبسه وقد تقدم مع غيره فتذكر وتأمل ولعل مراد المحقق في الشرائع حيث قال والأول أي الحبس مروي إذ ما وجدنا منه بخصوصه رواية والثاني أنه يجبر بل يضرب ويبالغ في الإهانة حتى يجيب كأنه من باب الأمر بالمعروف وأخذ الحق مهما أمكن ولكن لا يفعل بحيث يؤول إلى القتل والجرح على إشكال والثالث أن يجعل كالناكل فيقال له ثلثاً إن أجبت وإلا جعلتك ناكلاً فإن أصر فيحكم عليه بالحق على القول بالنكول أو بعد رد اليمين على المدعي على القول به لأن السكوت عن الجواب هو النكول بل أقوى من النكول فإن النكول معه إنكار وامتناع من الحق وعدم الحلف وعدم الرد فإذا صح الحكم مع عدم الجواب لأنه إما مقر أو منكر فبهاتنا [illegible] أن يكون منكراً ولم يحلف ويرد وجميع أدلة الحكم بالنكول والرد جارية فيه وكأنه إليه أشار ابن إدريس حيث نقل عنه خلف وقال ابن إدريس الصحيح من مذهبنا وأقوال أصحابنا وما يقتضيه المذهب أن في المسألتين معاً يجعله الحاكم ناكلاً ويرد اليمين على خصمه في المسألتين أو سكت عناداً أو قال لا أقر ولا أنكر يعني وهذا في المسألة الأولى صحيح ومبني على القول بالرد وإلا فلا يحتاج إلى رد اليمين وهو ظاهر وأما في المسألة الثانية ففيها تأمل قال في الخ والمعتمد ما قاله الشيخ في النهاية أي الحبس لما أن الواجب عليه الجواب وهو كما يحتمل الإقرار يحتمل الإنكار فيجب الحبس عليه لأن غيره ليس بواجب عليه ولأن الأصل براءة الذمة ورد اليمين في هذا الموضع جعله ناكلاً يحتاج إلى دليل ولا دليل في الشرع عليه أجيب بأن السكوت كالنكول والجواب بالمنع منه تأمل إذ لا يرتب وجوب الحبس على ما تقدم لاحتمال الضرب في غيره حتى يجيب وجعله كالناكل والعجب من المص أنه اعترف بأنه يحتمل الإقرار كما يحتمل الإنكار ويفهم منه أن المانع كونه منكراً وغفل أنه يلزم جعله كالناكل بالطريق الأولى لأنه يجعل مع الإنكار ناكلاً ومع الاعتراف الحق لازم ويؤيده أن الحبس قد يؤول إلى ضررهما المدعي بتأخير وصول الحق بل بتضييعه والمدعى عليه بالحبس فما حصل نفع لأحدهما وكذا الجبر بل قد يؤول إلى الموت وانتقال الدعوى إلى غيرهما وهكذا فلا ينقطع أبداً فتأمل وجد الدليل فقوله فلا دليل في الشرع ليس بواضح وكذا قوله والجواب المنع [illegible] على ما قاله ابن إدريس إنه قد ادعى الحق المدعي ولم يكن منكراً ولا معترفاً لزمه الحق ولم يفصّل بينكره لأنه يلزم به شرعاً فإن السكوت يجاب بأنه إن قدر على الإثبات يفعل وإلا يرضى معه فقد أدخل الضرر وهو على نفسه إن كان ترك الإشهاد على الوجه الشرعي في الأداء وأنه قد يكون الحق ثابتاً وعلماً ومقراً وإذا رد اليمين على المدعي فنكل يبطل حقه بخلاف ما لو حبس أو ضرب فيجاب بأن احتمال الفوت مشترك ولأنه هو المفوت لأنه إن علم ينبغي أن يحلف ويأخذ حقه إن ادعى وإن لم يحلف ويعظم الحلف فهو تركه باختياره العوض صحيح معوض وإن لم يعلم فلا يحلف ولا يأخذ لاحتمال العدم ولم يعلم ثبوته حتى يقيناً وإن لو أثبت [illegible] على الحبس كما أشار إليه فيجاب بأنه بعد تسليم حجيتها يمكن تخصيصها بما في حال الإنكار فإنها ظاهرة في حق ما ثابت ونحوه ولا مثل الجواب فتأمل وإن كان لآفة مثل الأخرس توصل إلى إفهام الدعوى فإن احتاج في إفهامه فهم إنكاره وإقراره إلى من يعرف إشارته كأنه المراد بالمترجم هنا فلا بد من عدلين لأنه شهادة عليه فيفهم المقصود من الاعتراف والإنكار ويعمل به فإن سكت بعد الفهم والإفهام ولم يشر إشارة مفهمة فحكمه حكم الساكت بغير آفة ويحتمل إعلامه لما مر في حكايته حال الأخرس فتأمل فإنه لم يفهم منها كونه منكراً أو ساكتاً **قوله** وإن قال الخ لو قال المنكر المدعى لغير المدعي فإن عينه مثل أن قال هو لفلان بن فلان انصرف الدعوى عنه بمعنى أنه ليس بخصم في هذه الدعوى من هذه الحيثية لأنه لا معنى للدعوى مع شخص في مال حكم الشارع بأنه لغيره لو يكن ولياً وأيضاً وهو ظاهر ولكن إن ادعى المدعي علم المدعى عليه الأول بأنه له فهذه الدعوى ليست بباطلة بل مسموعة ومعقولة لوجود الدعوى وصورها فإن أقر به بعد الإنكار كلف بالتسليم من غير إثبات عند الحاكم وحكمه لأنه مؤاخذ بإقراره والمال بيده وهو قادر على دفعه إلى أهله وإن كان يلزمه الغرامة للمقر له أولاً وهو ظاهر وإن أصر على الإنكار يلزمه الحلف له على عدم علمه بأن هذا المدعى ملك المدعي فائدة اليمين و عدمها تبرئة عليه من الغرامة بالنكول وعدمها باليمين فإن حلف خلص منه وبطلت الدعوى عنه بالمرة فإن نكل عن اليمين فإن رد اليمين عليه فله فإنه غير بعيد علمه

## المطلب الثاني في الاستحلاف وفيه مباحث الاول في الكيفية ولا يصح اليمين الا بالله وان كان كافرا نعم لو رأى الحاكم احلاف الذمي بما يقتضيه دينه اردع جاز ويستحب الوعظ والتخويف منه

كتاب القضاء

عالم فيجوز في اليمين وارد فان حلف اخذ وان نكل سقط حقه وان لم يرد اليمين العزم ايضا يجري ذلك على القول بالقضاء بالنكول والا يعيد اليمين الى المدعي فان حلف و
ان نكل سقط كما مر وان لم يعين بل قال انه لشخص غيرك وغيري او سيدفع الحكومة عنه حتى يبين فان لم يفعل يجري فيه الاقوال المتقدمة وهنا الحبس غير بعيد لما تقدم
لا قول ابن ادريس انه لم يجز الدليل هنا ويجري دليل الحبس في الجملة فمنع انه هنا ليس بالحبس لما تقدم فتأمل ويمكن ان يقال ان قال وضع بيده بحيث عرفت انه لغيري
ولكن ما اعرفه او قال كنت اعرفه وكان غيره لكن نسيته ينبغي عدم جريان هذه الاقوال لامكانه وحمله على الصدق فيمكن ان يأخذها الحاكم ويحفظها ويفعل بها ما يقتضي
ويحتمل ان يجوز له صرفه في المستحقين مثل سائر الاموال المجهولة مالكها ان صرفها على جواز صرفها مطلقا او مع الياس ويحتمل القول بانها للمدعي لما سيجيء فان انكر المقر
له سواء كان معينا او لا او عين بعد الحبس او الضرب حفظ العين المقر بها الحاكم او تدفع للمدعي لعدم اليد والاثبات الشرعي مع انكار صاحب اليد وللصاحب اليد لا انكاره
للمقر له كذلك فيحفظها الحاكم حتى يثبت المدعي كونها له ويحتمل تسليمها اليه فانه يدعي مالا ليس لها صاحب شرعا وافعال المسلمين واقوالهم تبنى على الصحة والصدق
حتى يظهر خلافه ولو رجع المنكر وادعى انه له فالظاهر انه لا يسمع ولو كانت له بينة للتكاذب وهو مقر عندهم الا ان يظهر لها وجها مسموعا معقولا فتأمل قوله
ولا يصح الخ الظاهر ان المراد انه لا يصح اليمين في الدعوى الا بلفظ الله كأنه لانه المتبادر من اليمين بالله وقد دلت الاخبار على اليمين بالله والحلف بالله مثل رواية محمد
مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام قول الله عز وجل والليل اذا يغشى والنجم اذا هوى وما اشبه ذلك فقال ان لله عز وجل ان يقسم من خلقه بما يشاء وليس لخلقه ان يقسموا الا
به وهي حسنة في الكافي والتهذيب وصحيحة علي بن مهزيار في الفقيه مع زيادة والنهار اذا تجلى بعد يغشى ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ارى ان يحلف الرجل الا بالله فاما
قول الرجل لا بل شانئك فانه من قول اهل الجاهلية ولو حلف الرجل بهذا واشباهه لترك الحلف بالله فاما قول الرجل يا هياه ويا هناه فانما ذلك لطلب الاسم ولا ارى
به باسا واما قوله لعمر الله وقوله لاهاه فانما ذلك بالله عز وجل وهي صحيحة في غير ما ورواية ابي حمزة كأنه الثمالي عن علي بن الحسين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تحلفوا
الا بالله ومن حلف بالله فليصدق ومن حلف له بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله عز وجل ومثلها رواية ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام ولا يضر وجود منصور بن
يونس في الاول وعثمان بن عيسى في الثانية مع انها صحيحة في الفقيه واعلم ان امثالها تدل على عدم جواز اليمين والحلف مطلقا الا بلفظ الله فيمكن ان يحمل على
ما اشرنا اليه من عدم الصحة بمعنى عدم حصول الغرض المطلوب منه في الدعوى من غير حصول الاثم لو حلف بغيره او معه فلا يكون جائزا ايضا وكأنه الى الاولى اشار
المصنف بقوله لا يصح ولم يقل لا يجوز ولا يستحلف كما يوجد في غيره مثل الشرائع ويمكن جعلها اعم بمعنى عدم حصول الغرض في الدعوى وعدم الانعقاد بحيث يترتب عليه
الكفارة في غيرها مع الاثم وعدمه مع حمل الله الواقع في الاخبار على المسمى بها بلفظ مخصوص بها مثل لفظ الله او الغالب فيه مثل الرحمن الرحيم بل غيرها ايضا مما يفيد
ذلك مع القرينة مثل الرب على التفصيل الذي مضى في كتاب الايمان وان كان في الدعوى بتغيير ما واما قوله لعمر الله الخ فتأمل ويبعد حمله على الكراهة كما فعله
في شرح الشرائع لظاهر التحريم مع عدم الحاجة ولانه ما مكروه بالله عز وجل بل بالله اكثر الا مع الضرورة او الغرض كما عرفت للاية والاخبار مثل رواية ابي ايوب الخزاز
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين فانه عز وجل يقول ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم حتى في اسقاط دعوى مال ظلما يقينا ومثل رواية ابي بصير
قال حدثني ابو جعفر صلوات الله وسلامه عليه ان اباه كانت عنده امرأة من الخوارج اظنه قال من بني حنيفة فقال له مولى له يا ابن رسول الله ان عندك امرأة تبرأ من جدك فقضي
انه طلقها فادعت عليه صداقها فجاءت به الى امير المدينة تستعديه فقال له امير المدينة يا علي اما ان تحلف واما ان تعطيها فقال لي يا بني قم فاعطها اربعمائة دينار فقلت له يا ابه
جعلت فداك الست محقا قال بلى يا بني ولكن اجللت الله ان احلف به يمين صبر ومرسلة علي بن الحكم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ادعي عليك مال ولم يكن له عليك
فاراد ان يحلفك فان بلغ مقدار ثلاثين درهما فاعطه ولا تحلف وان كان اكثر من ذلك فاحلف ولا تعطه كأن هذه تدل على عدم الكراهة اذا كان المقدار المدعى ثلاثين درهما ورواية
ابي بصير لا تدل عليها وان كانت ومعناه ذهبا لعله بالنسبة الى الاشخاص يتفاوت الحال والمراد نفي خفة الكراهة في اكثر من ثلاثين فتأمل وبالجملة ينبغي عدم الحلف بالله وغيره
كالاسقاط الحق الا مع الضرورة والغرض الصحيح وعلى تقديرهما لا يجامع الا بالله ولا يحلف في الدعوى ولا في اليمين التي يراد انعقادها على مندوب وغيره مثل الوضوء والغسل الذي
لم يكونا واجبين الا بالله واعلم انه لا خلاف في الا بالله وان كان الحالف كافرا غير معتقد بالله تعالى وهو المشهور ودليله عموم ما مثل ما تقدم وخصوصا مثل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي
عبد الله عليه السلام قال لا تحلفوا اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي بغير الله ان الله عز وجل يقول فاحكم بينهم بما انزل الله عليه كأنه اراد بما في دين الاسلام وحسنة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن اهل الملل يستحلفون فقال لا تحلفوهم الا بالله عز وجل ورواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته هل يصلح لاحد ان يحلف احدا من اليهود والنصارى والمجوس بآلهتهم قال لا يصلح لاحد
ان يحلف الا بالله عز وجل هذه تدل على نفي القسم مطلقا الا بالله كالاول وقريب منها رواية جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يحلف بغير الله وقال اليهودي والنصراني والمجوسي
لا تحلفوهم الا بالله وان هذه الاخبار وان كان بعضها مخصوصا ببعض الكفار ولكن الظاهر عدم الفرق مع وجود العموم ولهذا قال في المتن وان كان كافرا وانه ايضا لا يضر عدم
اعتقادهم بالله تعالى والخبر بهذا الحلف لان العبرة بشرع وعظم المقسم عليه وقصد الحق من الحالف والمحلف لما عرفت من انه لو لم يقصد الحالف المحلف بنوى فلا ينفعه بل يترتب
عليه الاثم اذا لم يكن محقا كما في غير المورى والقاصد فاليمين تابع لقصد الحق وبالجملة الامر الى الشارع والشرع فقول المبسوط ومثل صاحب الى ان ذلك عدم كفاية ذلك في يمين المجوس
لا بد ان يضم خالق النور والظلمة لئلا يتأوله فانهم يسمون الظلمة والنور الها فيحتمل انه يريد بالله ذلك بعيد سلمنا عليه انه لو ينفع لانهم يقصدون ان يسموا شيئا آخر بالله
يقصدوا وكذا غير المجوس وانهم جوزوا احلاف الذمي بما يقتضيه دينه من التوراة وغيرها ان كان الحاكم يرى انه اردع واكثر منعا من انكار الحق والحلف عليه للاعتبار والخبر مثل رواية
النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين صلوات الله عليه استحلف يهوديا بالتوراة التي انزلت على موسى عليه السلام وانت تعلم ان الاعتبار ليس بحجة خصوصا مع منافاته
لظاهر الاخبار والرواية ضعيفة بما ترى ولا عموم لها لانه الفعل المثبت بل لا عموم وهو ظاهر ويحتمل اختصاصها بتلك الواقعة وبالامام العالم عليه السلام فلا يتعدى وبالجملة ان كان هناك
دليل مثل الاجماع فيمكن تخصيص ما تقدم بما ذكروه والا فلا قوله ويستحب الوعظ والتخويف لعل دليل استحباب الوعظ ان الاجتناب عن المكروه مرغوب مطلوب كذا التهمة عليه
مع انه يحتمل الحلف على الكذب هو حرام ومذموم جدا فينبغي الوعظ بذكر الاخبار المتقدمة الدالة على كراهة اليمين والآيات مثل قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله و
ايمانهم ثمنا قليلا الآية وقوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم والاخبار الكثيرة مثل قوله ان من الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس وما حلف حالف بالله

والتغليظ في الحقوق كلها وان قلت الا المال فلا يغلظ على اقل من نصاب القطع ولا يجبر الحالف على التغليظ وقد يكون باللفظ مثل والله الطالب الغالب المنتقم النافع المدرك المهلك الذي يعلم من السر ما يعلم من العلانية وبالمكان كالمساجد وبالزمان كيوم الجمعة والعيد بعد العصر ويحلف الاخرس بالاشارة ولا يستحلف احد الا في مجلس الحكم الا المعذور للمرض وغيره

صبر فادخل فيها مثل جناح بعوضة الا جعله الله نكتة في قلبه الى يوم القيامة وقوله من قطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد اوجب الله له النار وحرم عليه الجنة فقال له رجل وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك وقوله اياكم واليمين الفاجرة فانها تدع الديار من اهلها بلاقع وقوله من حلف بالله فاجرا ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وقول الصادق من حلف بالله كاذبا كفر ومن حلف بالله صادقا اثم ان الله عز وجل يقول ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وقوله اليمين الصبر الكاذبة تورث العقب الفقر وقول الباقر ان في كتاب علي ان اليمين الكاذبة وقطيعة الرحم تذران الديار بلاقع من اهلها وتنقل الرحم يعني انقطاع النسل ورواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله قال اليمين الفاجرة تنغل في الرحم قلت ما معنى تنغل في الرحم قال تعقر وامثال ذلك من الاخبار والظاهر ان المراد استحباب الوعظ للقاضي قبل الحلف في الاحلاف وهو الترغيب على تركه بان فيه ثوابا واجرا والترهيب من حلفه بانه يحتمل ان يكون موجبا للعقاب في الاخرة والنقص في الدنيا الخ ففي قوله والتخويف مسامحة لعله اراد بالوعظ التخويف وجعله عطفا تفسيريا والترغيب والتحريض على ترك الحلف وجعل ثوابه فقط وانه ينبغي ان يذكر ما يردع الحالف بفعله عن الاثم ويقول ليس لك في ذلك نفع اصلا لا في الدين ولا في الدنيا بل مجرد اتباع الهوى باشفاء الغيظ والانتقام وارادة ادخال ضرر على المنكر لا غير وذلك غير ممدوح فان العفو حسن بالعقل والنقل من الكتاب والسنة التي لا تحصى وظهورها يغني عن ذكرها واجماع الامة وهو ظاهر **قوله** والتغليظ الخ اي يجوز للقاضي التغليظ في اليمين استحبابا بمعنى انه يكفي في الاحلاف مجرد قوله قل والله ما له مثلا حق وليس للحالف ان يكلفه باكثر منه لان اتيانه بالحلف المأمور فاذا اتى به صدق عليه انه اتى بما يجب عليه وهو ظاهر ولكن قالوا يستحب للقاضي ان يغلظها في اللفظ مثل ان يقول له قل والله الطالب الغالب المنتقم النافع المدرك المهلك الذي يعلم من السر ما يعلم من العلانية ونحو ذلك من اوصافه المشتملة على عظم شأنه والقادر على الاهلاك الحال وانتقامها ومنتقم شديد العقاب والغيظ وينبغي ان يذكر ما في حكاية تحليف امير المؤمنين عليه السلام الاخرس التي اشار اليها في مسألة رد اليمين على المدعي وهي في صحيحة محمد بن مسلم لنذكرها فانها تصلح دليل استحباب التغليظ قال سألت ابا عبد الله عن الاخرس كيف يحلف اذا ادعي عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال ان امير المؤمنين اتي باخرس وادعي عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال امير المؤمنين الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للامة جميع ما يحتاج اليه ثم قال ائتوني بمصحف فاتي به فقال للاخرس ما هذا فرفع راسه الى السماء واشار انه كتاب الله عز وجل ثم قال ائتوني بوليه فاتي باخ له فاقعده الى جنبه ثم قال يا قنبر علي بدواة وصحيفة فاتاه بهما ثم قال لاخي الاخرس قل لاخيك هذا بينك وبينه انه علي فتقدم اليه بذلك ثم كتب امير المؤمنين والله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب الضار النافع المهلك المدرك الذي يعلم السر والعلانية ان فلان بن فلان المدعي ليس له قبل فلان اعني الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا سبب من الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه الدين وهذه تدل على جواز اكل ما يكتب به

ابن فلان

نعلم اي شيء كان واستحباب احضار ولي المدعى عليه عند الاحلاف ويحتمل كونه لافهام الاشارة ويحتمل الوعظ لظن انه قد يهلك ولا يوجد احد به وان لا اخ له في الجملة واحضار المصحف والتأكيد في النفي وقوله وطلبه الى اخره ولعله ايضا مما نقلتم في الوعظ فانه نوع وعظ فانه يوجب الخوف فعسى ان يردع وايضا كانه اجماعي عندهم فليس له الامتناع عن التغليظ فتأمل وذلك قد يكون بالمكان مثل المساجد والمشاهد المشرفة وبالوقت كيوم الجمعة والعيد بعد صلاة العصر للاية لانه يخاف منه في مكنة تكون لها قرب عند الله الا وهو يكذب لك اكثر فلعله يخاف بتعجيل العقوبة لو كان كاذبا فيرتدع او يجل الله فيترك الحلف فيعطي المدعي فيصالح ثم اعلم ان نهاية ما يمكن استحبابه ان المشهور لمنع القول بالوجوب على ما نقل عن بعض العامة بعيد لا دليل عليه ان الظاهر ان ذلك ليس بمخصوص بحق من حقوق بل جار فيها كلها وان قلت الا المال فانهم قيدوا التغليظ ايضا بالقطع وهو ربع الدينار العام لعله لم يدلا على ذلك من اجماع ونحوه وقال في شرح الشرائع الحكم مشهور وذكروا انه مروي وما وقفت على مستنده وقيل انه مروي وما وقفت عليه وهو تقريب لما ان شاء الله ونقل عن بعض العامة ايضا تقييده بذلك وعن بعض اخر بنصاب الزكاة وان الاستحباب مخصوص بالحاكم ولا يستحب للحالف لان الاصل مكروه في الاصل فالمغلظ بالطريق الاولى ويمكن ان يكون مكروها في الاصل وبعد الاحتياج يكون المغلظ مستحبا لانه ادل على حصول غرض المدعي وذلك بعيد لا دليل عليه بل غايته ما يمكن ابتنائه بما مر من قولهم وغيره لا استحباب القاضي فلو حلف على عدم التغليظ بل لو تركه ايضا ينعقد لانه ترك مكروه فلا يحنث بطلب الحاكم والتماس المدعي وغيره بل لو علم القاضي لا يجوز له طلبه فتوقف سن في انعقاد يمينه لاطلاقهم الا ومن احتمال اختصاصه بالقاضي لا يخرج عن كونه يعلم على القول بالوجوب على ما نقل عن بعض العامة لا ينعقد لانه يمين على ترك الواجب **قوله** ويحلف الخ كون تحليفه بالاشارة فقط هو المشهور بينهم لعل دليلهم ان اشارته المفهمة بمنزلة لسانه ولهذا يكتفى بها في اقراره وانكاره وسائر اموره قال الشيخ في النهاية اذا اراد الحاكم ان يحلف الاخرس حلفه بالاشارة والايماء الى اسماء الله ويوضع يده على اسم الله في المصحف ويعرف يمينه على الانكار كما يعرف اقراره وانكاره وان لم يحضر المصحف فليكتب اسم الله تعالى ووضعت يده عليه ايضا جاز وينبغي ان يحضر يمينه من له عادة يفهم اغراضه وايماءه واشارته وقد روي انه يكتب نسخة اليمين في لوح ثم يغسل اللوح ويجمع ذلك الماء ويؤمر بشربه فان شرب كان حالفا وان امتنع منه الزم الحق ظاهر هذه العبارة ان له ان يحلف بالاشارة وحدها او بوضع يده على اسم الله في المصحف ان امكن والا على اسم الله فعنده طريقان للحلف واشار الى الثالث بالرواية وكانه اليه اشار في الشرائع حيث قال حلف الاخرس بالاشارة وقيل يوضع يده على اسم الله في المصحف او يكتب اسم الله ويوضع يده عليه وقيل يكتب اليمين في لوح الخ ان يقول قيل بها او يوضع يده على اسم الله في المصحف او يكتب الخ وبالاشارة ظاهر ولعل كونه لحلفه ليوافق كلام النهاية فلا يحتاج الى ان يقول قيل بها او وضع اليد الخ ويحتمل ان يكون ووضع بيان الاشارة والايماء فيكون مراده الاشارة بهذا الوجه اي هذه الاشارة فتأمل قال في شرح الشرائع القول باشتراط وضع يده على اسم الله تعالى للشيخ في النهاية وجعل ذلك ضعفا الى اشارته ولم يكتف باحدهما وان كانت العبارة لا تدل عليه وينقل عبارة النهاية فالذي فهمنا من كلام النهاية ان لحلفه ثلث طرق الاشارة ووضع اليد على اسم الله في المصحف ان كان حاضرا او اسمه تعالى ان لم يكن حاضرا والثالث ما في الرواية ومن الشرائع ان مختاره الاشارة وقولا بوضع اليد على اسمه في المصحف او في غيره ومن الشرح انه مذهب النهاية الاشارة مع وضع اليد فتأمل وان الذي يخطر رجحان ما في الرواية لصحتها وعدم ظهور دليل غيرها ومجرد كون الاشارة معتبرة في مواضع لا يوجب كونها كلية وعدم جواز العمل بالرواية وان التخيير بين الاشارة وما في الرواية اولى من تعيين الاشارة وما يجاد ليلا للشيء بوضع اليد سواء قلنا بالانضمام او انه علي وتكون الضم الى الاشارة بتحريك اللسان والاشارة باليد

النفي في

مثل في موضع اشارته فانها مقام لسانه فتأمل **قوله** ولا يستحلف الخ لعل المراد النهي عن الاستحلاف بغير الحاكم وخصوص فالمراد بمجلس الحكم مجلس الحاكم سواء حكم فيه ام لا فانه محمول لما ان يحلف في غير مجلس الحكم بان يحكم في مجلس ويحلف في اخر ولانه لا يجوز لغيره ان يحلف وان كان في مجلس الحكم ولا يجوز بل قالوا يستحب الاحلاف في المواضع الشريفة مثل المساجد والمشاهد الا في المال الذي هو اقل من نصاب القطع وان يكن مجلس الحاكم بل يكون الحكم فيه مكروها فلا يحتاج هنا بل لا يصح تخصيص الحلف باليمين الغير المغلظة او الحمل على الكراهة مع كون محل الحكم من امكنة تغليظ اليمين كما نقله في عبارة الشرائع في شرحه ولان اليمين المغلظة ايضا في مجلس الحكم اذا كان التغليظ بغير المكان ولانه قد يقع الحاكم

وانما يحلف على القطع الاعلى نفي فعل الغير فانها على نفي العلم ويحلف على نفي الاستحقاق ان شاء وان حلف على نفي الدعوى جاز ولا يجبر عليه ان اجابه فلو قال لي عليك عشرة فقال لا يلزمني العشرة حلف انه
لا يلزمه ولا شيء منها ولا يكفيه الحلف على انه لا يلزمه عشرة فان اقتصر كان ناكلا فيما دون العشرة وللمدعي ان يحلف على عشرة الا شيئا الا في البيع كما لو ادعى انه باعه
بخمسين فيحلف انه باعه لا بخمسين لم يكفه الحلف على الاقل منه

## كتاب القضاء

في مكان التغليظ ولان كراهة اليمين في امكنة التغليظ فتامل والامر في ذلك هين وانما الحاجة هو الدليل ولعله على ما شرحنا انه من تتمة الحكم ولا حكم لغيره اذ هو العالم بالكيفية لا غيره
او الاجماع او تبادر ذلك الى الفهم من الاستقلال في الروايات والعبارات فتامل وبالجملة قد تقرر عندهم عدم جواز الاحلاف الا للحاكم وقد استثنوا عنها الممنوع بالعذر مثل
المريض والزمن الذي لا يمكنه او يشق عليه الحضور الى مجلس الحاكم او الخائف من العدو ونحو ذلك وكذا المرأة الغير البرزة اي التي ليست من عادتها وشانها البروز والتردد الى مجمع
الرجال والحكام ويكون ذلك نقصا في حقها وعيبا عليها وكذا اذا كانت حائضا او نفساء او المستحاضة التي لا يامن تنجيس المسجد اذا كان في المسجد عادة الحلف هناك او احتاج الى التغليظ
بالجملة كل معذور معذور في الشرع يجوز معه التخلف عن الحلف عند الحاكم فيستنيب الحاكم من يحلفه في موضعه ليلزم العذر والنقل الدال على نفي الحرج والعسر والسهل مطلوب الشارع
ثم انه ينبغي ان يروح الحاكم اليه ويحلفه بناء على ما تقرر من كونه حال القضاء وكونه في مجلسه الا مع العذر الا ان يجعل رواح الحاكم عند المخدر نقصا او مسقطا محله عند الناس اذ ليس من شانه
التردد عند المدعى عليه وسماع الجواب او الحلف فيستنيب فالذي لا يجوز هو الحلف بغير اذنه لا من غير حضوره كما في سماع الدعوى فانه يبعث الى المخدر لسماع الدعوى فيسمع
ويحكم ولا يجعل مثل الغائب فانه حاضر ويبعث اليه النائب لكن ينبغي ان يسمع ويرجع ويحكي جوابه ويحكم الحاكم الا ان يحكم فان الحكم ليس الا له عندهم فتامل قوله وانما يحلف
بيان لكيفية الحلف والمشهور انه لا يمين الا على البت دائما الا على نفي فعل الغير فعلى نفي العلم بذلك فيحلف المنكر على القطع والجزم بنفي استحقاق المدعي لما يدعيه او بنفي ما يدعيه
فان المطلوب حاصل بغيره فلا يكلف بالزائد ان كان الجواب بنفي ما يدعيه بعدمه اصلا مثل ان يقول المدعي بعتك شيئا بثمن كذا او اقرضتك كذا او جنيت على كذا فيقول
المنكر ما بعتني شيئا وما اقرضتني وما جنيت ثم يحلف على انك لا تستحق عندي شيئا ونحو ذلك ويحلف على نفي علمه ان كان فعل الغير ولا يحلف الا ان يدعي عليه العلم مثل
ان يدعي على مورث شخص شيئا ولم يكن له شهود ويكون بيده مال له وانكر ذلك لم يحلف بعدم ثبوته في ذمته بل لا يحلف اصلا حتى يدعي عليه علمه بذلك فينكر فيحلف على
نفي علمه بذلك اذ ليس فعله والعاملة معه بل مع الغير ويعسر الاطلاع على ذلك العلم به فيكفي نفي العلم بعد دعواه لنفي الحرج والضيق نعم قد يمكن الفرض بحيث يكون له
مثبتة ويكون له علما بعدمه مثل ان يقول اني افرضته في المكان الفلاني والوقت الفلاني وبعته الشيء الفلاني في وقت كذا في مكان كذا ونحو ذلك وقد علم عدم
ذلك الشيء او عدم حضور المدعي في ذلك الوقت او في ذلك المكان فله ان يحلف على البت والقطع بالنفي لا على نفي العلم فقط واعلم ان المدعي يحلف بتكليف الحاكم عليه اما برد
المنكر او بمجرد نكوله على القطع والجزم والبت فانما يثبت المدعي وكونه عند المدعى عليه فانه يحلف دائما على فعله لا على نفي فعل الغير وقد مر انه يسمع الدعوى مع الظن فيحتمل ان لا
يمكن الحلف ويمكن تكليفه باليمين على ما يدعيه مثل ان يقول والله اني اظن كذا وكذا فانه يعلم ظنه كما يعلم عدم علمه في موضع يحلف على نفي العلم فالتحقيق ان اليمين اما
على العلم والبت والقطع والجزم ففي عباراتهم مسامحة فافهم ثم ان الدليل على ما ذكرناه بعد الشهرة ان المتبادر من يمين المدعى عليه والمدعي هو ان يمين الاول على نفي ما يدعى
ويمين الثاني على ثبوته ولانه كما ان شهود المدعي على اثباته يكون يمينه كذلك ويمين المنكر على نفيه ولان الذي حلف امير المؤمنين عليه السلام الاخرس هو عدم ثبوت الحق
عليه لا على نفي العلم وكذا ما تقدم في اليمين على المدعي مع البينة في الدعوى على الميت فانها كانت على الثبوت والجزم وما تقدم في صحيحة ابن ابي يعفور فحلف ان
لا حق له مثله ذهب باليمين الخ على البت بنفي الاستحقاق وح لو قال المنكر اني ما احلف على عدمه فاني ما احلف على عدم علمي بثبوت حقك في ذمتي لا يكفي بل يحلف
بالحق بمجرد ذلك ح ان قيل بالقضاء بالنكول او بعد رد اليمين على المدعي ان لم نقل به ويحتمل قويا هنا عدم القضاء بالنكول وان قيل به في غيره بل يجب الرد ح ويحتمل الاكتفاء
الاسقاط بيمينه على عدم علمه بذلك للاصل وعدم ثبوت ما تقدم والتامل فيه فتامل ولا يكفي يمين المدعي ايضا بقوله اظن ولا اعلم عدمه بل لا بد حين دعوى المنكر عدم العلم بثبوت
المدعي في نفسه من علم المدعي بالثبوت ويمينه على البت حتى ياخذ المال فعلى المشهور لا بد في يمين المدعي من البت على ما يدعيه ليحل له الاخذ وفي يمين المنكر لا بد من العلم بعدم الحق
والحلف حتى يسقط به ويجوز له مع النكول نفيا لليمين ورد اليمين اعطاء المدعي وان كان ظالما ولا يجوز له الحلف والاسقاط به مع عدم العلم بل يتعين عليه اما الحق المدعى من غير
رد اليمين او ردها ولا يجوز للمدعي ايضا الحلف والاخذ الا مع العلم فتم هذا الاشكال فيه الحمد لله ولكن قد استشكلوا في مواضع منها ان ادعى على شخص ان مملوكه جنى جناية
يلزم الارش وانكر ولم يثبت بالبينة هل يكفي هنا اليمين على عدم العلم او لا بد من القطع على نفي الموجب من حيث انه فعل الغير فيكتفي بنفي العلم ومن حيث انه فعله فلا بد من
القطع وجزم في الدروس بانه ان كان انسانا كالعبد يكفي وان كان دابة فلا وفي القواعد استشكل في العبد يمكن ان يقال الاصل عدم ثبوت الموجب للحق في ذمة المدعى عليه
وطريق ثبوته الشهود والفرض عدمها ولم يثبت دليل على انكار المدعى عليه ودعوى عدم علمه بالحق وعدم حلفه على البت موجب لثبوت الحق في ذمته او موجب لرد اليمين على
المدعي وحلفه وانه بذلك يثبت الحق في ذمته ومعلوم ان ليس فعل المملوك فعل المالك ولا دليل على ان فعله حكم فعله فتم ويؤيده عموم البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه
بظاهره يدل على عدم اليمين على المدعي فان يمين المنكر اعم من ان يكون على نفي المدعى وعلى نفي العلم به فيمنع بعد ان المفهوم كون اليمين على من انكر وهو لا ينكر الا علمه ان
لم يعلم عدم المدعى وايضا ان البينة ما تشهد بثبوت الحق على الجزم والقطع الا ان بل اقصى ما يشهد به علمه بثبوته مع عدم علمه بالمزيل فينبغي ان يكون اليمين ايضا كذلك فتم
ولهذا لو ادعى عليه ان وكيله قبض حقه او ابراه وانكر ذلك يكتفي بيمينه على نفي العلم بذلك مع عدم البينة ولا يحكم عليه بالنكول ومنها انه لو ادعى على وكيل البيع تسليم المبيع
وقبض الثمن ان موكله اذن في التسليم قبل قبض الثمن فليس له حبس المبيع حتى يقبض الثمن وانكر ذلك وجه الاشكال انه فعل الغير فيكتفي على نفي العلم وانه يثبت لنفسه استحقاق اثبات
اليد فلا بد من البت والظاهر هنا ايضا انه كاف بما تقدم ومنها انه لو ادعى البائع علم المشتري بظهور عجزه عن تسليم المبيع من انه للغير ومن انه يثبت لنفسه عدم وجوب تسليم الثمن
على ان الاذن بالجواز الا يستلزم وجوب التسليم نعم لو ادعى ان الموكل اوجب التسليم قبل القبض يجيء الاشكال ومنها انه لو انكر وارث كون المدعي وارثا معه مثل كونه اخا له
مع علمه من انه للغير ومن انه يثبت لنفسه كل الميراث والظاهر في الكل ما تقدم كما تقدم ويؤيده انه كونه مثبتا لنفسه شيئا لا يوجب كون اليمين على البت ولا تلازم بينهما فوجه
الاشكال ضعيف فتم قوله ولو قال الخ لو ادعى المدعي مقدارا معينا وانكر المدعى عليه لزوم ذلك المقدار عليه جملة لا يكفيه الحلف على نفي ذلك جملة بل لا بد ان يحلف
على عدم لزوم شيء منها مثل ان يقول لي عليك عشرة فقال المنكر لا يلزمني العشرة لا يكفيه في سقوط الدعوى حلفه على عدم لزوم العشرة عليه بل لا بد ان يحلف على عدم لزوم العشرة
وعدم لزوم شيء منها ايضا فان دعوى العشرة مستلزمة لدعوى كل جزء جزء منها وعدم لزوم الكل لا يستلزم عدم لزوم جميع اجزائه فان حلف على عدم لزوم العشرة وكل
الحلف على عدم شيء من العشرة يكون ناكلا بالنسبة الى ما دون العشرة فاما ان يلزم بالحق بمجرده او بعد رد اليمين وهو ظ وعلى تقديره رد اليمين ح على المدعي له ان يحلف

وكون للغير

اعلم بل

نفي لزوم

فالمنكر يحلف **البحث الثاني** في الحالف وهو اما المنكر او المدعي فالمنكر يحلف مع عدم البينة الا مع اقامتها في كل موضع يتوجه الجواب عن الدعوى فيه ولو اعرض المدعي عن
البينة والتمس اليمين او قال اسقطت البينة وقنعت باليمين جاز وله الرجوع ما لم يحلف ولا يمين على الوارث الا مع ادعاء علمه بموت مورثه وبالحق وبتركه مالا في يده ولو ادعى على المملوك
فالغريم مولاه في المال والجناية ولا يمين في حد ويحلف منكر السرقة لاسقاط الغرم فلو نكل حلف المدعي ولزم المال لا القطع متن

١٧
على العشرة الاشياء او ياخذ ذلك ويمكن جعل بعين المستثنى اليه فليسقط من العشرة ما يصدق به عليها انه ليس بعشرة الا ان يكون يمين المدعي دعوى ما دون العشرة بناء في دعوى
العشرة مثل ان قال بعته الشيء الفلاني بعشرة وانكر المشتري وقال ما بعتني بعشرة وحلف على ذلك فهنا لا يقدر ان يحلف المدعي انه باعه باقل من عشرة وكذا ان قال انه باعه بخمسين
لم يمكنه الحلف على الاقل فهنا لو حلف المنكر على نفي ما يدعيه الخصم يكفي ذلك له ولا يكلف باكثر من ذلك وهو ظاهر فافهم **قوله** فالمنكر يحلف الخ الحالف في الدعوى
اما المنكر او المدعي ولكن اصل اليمين على المنكر فان المدعي انما عليه البينة للحديث المشهور فالمدعي انما يحلف في مواضع مخصوصة كما سيجيء والمنكر يحلف في جميع المواضع
مع عدم اقامة المدعي البينة المقبولة على دعواه الا مع اقامتها فان الحق ح يثبت فلا معنى لليمين ح وهو ظاهر ولو كان له بينة مقبولة واعرض عنها وتركها واراد يمين
المنكر له ذلك لان اقامة البينة على المدعي حق له ومتعلق به لا غير فله ترك ذلك وح يثبت له حق اليمين فله طلبه وكذا له ان يقول اسقطت بينتي وقنعت بيمينك
فان الحق له يجوز اسقاطه وكذا له الرجوع عن ذلك ما لم يحلف واذا احلفه سقط الحق في الدنيا لما مر فلذا ان قول الشيخ بعدم جواز الرجوع بعيد لان الحق له ثابت والاصل
بقاؤه وعدم سقوطه حتى يثبت ولم يثبت كون قوله اسقطت بينتي مسقطا وكذا له الرجوع الى يمينه وشاهد واحد وهذا اظهر وقد يقال للمنكر ان يقول انما
على اليمين مع عدم البينة لا مع وجودها فمعها لا احلف فعليك اما ان تقيم البينة او تسكت فيجاب بانه ليس كذلك فان المفهوم من الخبر الذي هو دليل البينة
واليمين التقسيم وهو كون البينة للمدعي فليس من جانبه الا البينة وان ذلك ثابت له مع بذل المنكر اليمين وعدمه فليس هنا للمنكر منعه من البينة والحلف وكون
اليمين من جانب المنكر بمعنى انه اذا اراد المدعي منه يمينه عليه ان يحلف ليس فيه تقييد بعدم البينة نعم قد قيد به في بعض العبارات بناء على عدم الحاجة الى
اليمين مع عدم تعينها عليه الا وقت عدم البينة وهو ظاهر فتامل **قوله** ولا يمين على الوارث الخ اذا ادعى شخص مالا على مورث فانكر الوارث ذلك فاراد المدعي
تحليفه لا يمكن له ذلك الا بدعوى علمه بموت المورث وبثبوت المال في ذمته وانه ترك مالا تحت يده فانه اذا اقر ح ولو سكت او انكر ولم يحلف بل نكل يلزم المال بمجرده
او مع رد اليمين ح وهو ظاهر واذا لم يدع احدها لم ينفع اذ لا يلزم منه شيء فانه على تقدير علمه بالموت وثبوت المال في ذمته ولم يدع ولم يعلم هو ايضا بوجود مال تحت يده
لا يترتب عليه اثر اصلا فعلى تقدير دعوى علمه فانكر الكل او البعض يحلف على نفي العلم بذلك لا على النفي والبت الا في ثبوت المال تحت يده فعلى تقدير انكار
المتعدد منها يمكن ان يتعدد الحلف لكل واحد يمين واحدة ويحتمل الاكتفاء بالواحدة مع ان يجمع مثل ان يقول والله ما علم بموت فلان وبثبوت ما ادعى في ذمته
وما له عندي مال ويمكن الاكتفاء بنفي الواحد فقط اذ لو انتفى احدهما يكفي لعدم ثبوت الحق ولزوم شيء فلا اثر لنفي الثاني فانه لو اقر بها لا ينفع ويمكن ايضا الاكتفاء
بنفي العلم في ثبوت المال تحت يده بما في نفس الامر ايضا فانه لم يكلف من غير علمه اذ يحتمل ان يكون في نفس الامر تحت يده شيء من ماله ولا يعرفه هو فتامل **قوله**
ولو ادعى على المملوك الخ يعني اذا ادعى شخص على مملوك مالا او جناية موجبة للمال وقصاص طرف او نفس فالخصم المدعى عليه هو مولى ذلك المملوك بمعنى انه لو اقر ذلك
المملوك بذلك لا يسمع ولا يترتب عليه اثره بل انما يترتب الاثر على اقرار مولاه فيؤخذ باقراره المال المدعى على المملوك اصالة او بواسطة الجناية خطأ وكذا لو انكر
المملوك لا يترتب عليه اثره من اليمين وردها او القضاء مع النكول او مع رد اليمين وان ذلك كله الى المولى وكذا القصاص فانه لا يقتص باقراره بل يقتص منه باقرار مولاه
بالموجب وكذا لو ثبت للمدعي بالبينة او بتوجه اليمين على المولى وبالجملة المدعى عليه هو المولى لا المملوك في الدعوى على المملوك مطلقا هذا ظاهر عبارة المتن
وبعض عبارات اخرى وفيه تامل ظاهر اذ قد يمنع لزوم المال على السيد بمجرد اقراره ان مملوكه اخذ مال الناس او اتلفه وليس قد يترتب على اقراره اثر بان يتبع به بعد
العتق كما مضى في بحث الاقرار نعم لو كان المدعى المال الموجود بالفعل في يده صح ذلك كذا في الاقتصاص فانه قد يترتب على اقراره اثر بمعنى انه اذا اقر بالموجب وانكر السيد يجب عليه
القصاص بعد العتق فاذا اعتق يقتص منه ايضا اثبات القصاص عليه بالفعل مع انكاره وعدم البينة بمجرد اقرار السيد مشكل جدا فان للعبد ايضا حق وكيف لا وهو المتألم
نعم يمكن ان يقال للمجني عليه منعه بقدر الجناية وايضا كيف يكون اليمين متوجها الى السيد مع انكاره واقرار العبد وسيحلف على نفي فعل الغير مع اقراره لغيره نعم
يمكن الاحلاف على نفي العلم وكانه المراد فتامل والحاصل ان هذه العبارة غير جيدة وتفصيل المسئلة يعلم من غير هذا الموضع مثل بحث الاقرار **قوله** ولا يمين
في حد الخ يعني اذا ادعى احد على شخص حدا من حدود الله اي صدر منه ما يوجب ذلك مثل الزنا والشرب وانكر المدعى عليه ذلك لا يتوجه عليه اليمين كما يتوجه في سائر الدعاوي
بل لا يسمع مثل هذه الدعوى الا مع البينة بل يحد مدعيه لو ادعى بحيث يكون موجبا لذلك على ما هو المقرر وتدل عليه اية حد القذف واخباره حيث دلت على انه
اذا لم يات القاذف بالزنا باربعة شهداء يجلد ثمانين جلدة وكذا الشهود اذا لم تكمل عددهم المعتبر ويشعر به ايضا ادرؤا الحدود بالشبهات والاصل عدم اليمين وفي مرسلة احمد
محمد بن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اتى رجل امير المؤمنين ع برجل فقال هذا قذفني ولم يكن له بينة فقال يا امير المؤمنين استحلفه فقال لا يمين في حد
ولا قصاص في عظم ولا يضر ارساله ولا وجود سهل بن زياد الضعيف فلذلك ينحط الخبر المستفيض وهو ظاهر فيما هو حق الله المحض وكانه المجمع عليه فان المدعي هنا هو الله
تعالى وهو يحب الستر والعفو والصفح ولهذا يوجد في الاخبار فانه الستار والعفو والغفور ويوجد ايضا فيها تعليم الانكار ودعوى غيره فيمن اقر بالزنا لعلك قبلته واما لكثرة
وكون كتمان الذنب محبوبا لله تعالى واضح فلا ينبغي الدعوى والاشهاد نعم اذا ظهر شرعا بحيث لا يمكن انكاره وتاويله يجب الحد واما اذا كان فيه حق الناس ايضا مثل
القذف فنقل عن المبسوط انه تسمع الدعوى ويحلف المنكر ليثبت اليمين على القاذف فاذا قذف شخصا بالزنا وادعى عليه فانكر ولم تكن بينة يحلف المقذوف
ليثبت اليمين على القاذف فان نكل ورد اليمين على القاذف ثبت للمدعي بالنسبة الى سقوط الحد عن القاذف فيمكن القول به مع التحمل لقوله فلا يمين في حد لكن
مع تخصيص لخوف المحصن لعموم اليمين على من انكر وترجيح جانب حقوق الناس فالعمل به لا يمنع من القول به وهو ظاهر فهم ظاهر قوله والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة عدم اليمين على منكر الزنا بل يثبت الحد على القاذف بمجرد القذف وعدم البينة ولا يحتاج الى يمين المقذوف ولا يسقط برد ها الى
القاذف كما قاله الشارح فانه رتب الحد على مجرد القذف وعدم الشهود فافهم **قوله** ويحلف الخ لما ثبت عدم اليمين في حد فيتوهم عدم اليمين على منكر السرقة فانها
موجبة للحد فاراد دفع ذلك حاصله ان السرقة تارة موجبة للحد والمال وهو انه اذا ثبت بالاقرار او بالبينة مع الشرائط من النصاب وغيره وتارة موجبة للمال فقط مثل
ان عدم الشرائط فلا تلازم بينهما فيمكن دعويها واحلاف منكرها ولم يكن ذلك لنفي الحد بل لنفي المال واسقاط الغرم فلو نكل عن اليمين لزم بالمال على القول بالقضاء

بالنكول

ويصدق الذمي في ادعاء الاسلام قبل الحول والحربي في الانبات بالعلاج لا بالسن ليتخلص من القتل على اشكال واما المدعي فيحلف في اربعة مواضع اذا رد المنكر عليه الحلف واذا نكل واذا اقام شاهدا
واحدا بعين او اذا اقام لوثا بالقتل ولو بذل المنكر اليمين بعد الرد قبل الاحلاف قال الشيخ ليس له ذلك الا برضا المدعي ولو ادعى المنكر الابراء او الاقباض انقلب مدعيا ولا يحلف الا مع العلم
ولا ليثبت مال غيره فلو اقام غريم الميت والمفلس شاهدا حلف الوارث او المفلس واخذ الغريم ولا يحلف الغريم ولو اقام المرتهن شاهدا بملكية الراهن حلف الراهن يقضى على الغائب
المطلب الثالث في القضاء على الغائب عن مجلس الحكم مسافرا كان او حاضرا تعذر عليه الحضور ولا على اي حقوق الناس لا في حقه تعالى ويقضى في السرقة بالغرم دون القطع من

بالنكول ويعيد اليمين على المدعي على القول الآخر وعلى القولين لا قطع مطلقا فان القطع حد وهو يدرأ بالشبهة هذا ظاهر كلامهم وفيه تامل اذ يلزم هنا القطع
ان وجد شرائطه على ما تقرر عندهم من ان النكول واليمين المردودة اما بمنزلة البينة او بمنزلة الاقرار وعلى التقديرين يلزم الحد فتامل فانه مؤيد لما ذكرناه من ان
النكول واليمين المردودة امر عليحدة وليس بمنزلة البينة ولا الاقرار فافهم **قوله** ويصدق الذمي الخ اشارة الى بعض ما يقبل فيه الدعوى من غير بينة ولا يمين
وهو ان الذمي لو ادعى انه اسلم واراد اسقاط الجزية عن نفسه بقول انه اسلم في اثناء الحول المقرر للجزية وكذا قول المالك في دفع الزكوة وتبديل المال في اثناء الحول مما
بقي عنده النصاب حولا وكذا في نقصان الخرص الذي خرصوا عليه ويؤخذ منه الزكوة بمقدار ما اقر به وقد ادعى الاجماع في القبول في هذه المواضع وامثالها كثيرة وعد
في شرح الشرايع اثني عشر زائدا على ما في المتن قال وضبطها بعضهم بان كل ما كان بين العبد وبين الله ولا يعلم الا منه ولا ضرر فيه على الغير ويتعلق بالحد
او التعزير فيه كما قال الاجماع انه منقوض بكثير من الصور التي عدها منها فتامل واستشكل المصنف وغيره في قبول قول الحربي اذا اخذ واريد قتله لانه بالغ بالانبات انما حصل بالعلاج
قبل اوانه وانه ليس ببالغ وما حصل الانبات بمقتضى طبعه ليدفع عن نفسه القتل فيبقى مثل ساير الاطفال ووجه القبول ان هذا ايضا حق الله ويعلم من قبل المكلف مثل المواضع
الاجماعية وان الحد يدرء بالشبهة فان دعواه دافعة للقتل ووجه العدم انه يدعي خلاف الاصل والظاهر فعليه الاثبات فاقل مرتبته اليمين فلا يقبل الا بها وهنا يمكن ذلك
لانه حكم عليه بحسب الظاهر بالبلوغ للانبات هكذا قيل وفيه تامل اذ يلزم من قبول قوله بيمينه وصحة يمينه عدمه اذ يلزم بعد اليمين الحكم بانه غير بالغ وما وقع اليمين
من البالغ ومن شرط صحتها البلوغ وبالجملة الظاهر الاول **قوله** واما المدعي الخ اشارة الى المواضع التي يحلف المدعي وهي اربعة الاول رد المنكر يمينه عليه
الثاني نكول المنكر عن اليمين على القول برد اليمين بالنكول الثالث اذا كان له شاهد واحد مع كون الدعوى مالا وسيجيء تحقيقه الرابع في صورة اللوث بالقتل وسيجيء
وقد مر انه يحلف اذا كان الدعوى على الميت مع البينة والحق بعضهم به الطفل والمجنون والغائب والمقر قبل الموت بزمان يمكن فيه الاداء ونحو ذلك فتركه لذكره
سابقا ولا يحتاج الى ذكر يمين مدعي معالجة الانبات فانه غير معلوم انه قائل به كما مر **قوله** ولو بذل المنكر الخ اذا رد المنكر يمينه على المدعي ثم رجع قبل الاحلاف
قال الشيخ ليس له ذلك الرجوع الا برضا المدعي فلو لم يرض يحلف المدعي ويثبت بها حقه واذا رضي بيمين المنكر يحلف ويسقط حقه بما مر ولعل دليله انه لما رد اليمين
صار مسقطا حقه وصار اليمين حقا للمدعي فلا يزول عنه الا برضاه وهو غير ظاهر فان الحق كان للمنكر وليس بمعلوم زواله وسقوطه بمجرد قوله رددتها اليك فان كون
ذلك تاما ومزيلا ومسقطا بالكلية موقوف على الدليل وليس بمعلوم من العقل والنقل نعم لو كان ذلك هو ظاهر والاصل يقتضي بقاءه وعدم سقوطه ولا فرق في ذلك بين
حضور الحاكم وعدمه بل بين ان حكم الحاكم ام لا ما لم يقع الحلف فلو بذل اليمين بعد الحلف لا ينفع وهو ظاهر **قوله** ولو ادعى المنكر الخ دليل انقلاب المنكر مدعيا
اذا اسلم الدين وادعى ابراء ذمته او اقباضه اياه ظاهر فيصير عليه البينة وعلى خصمه اليمين كما في ساير الدعاوي وهو ظاهر **قوله** ولا يحلف الخ اي لا يجوز اليمين
مع العلم بما يحلف عليه فلو كان منكر الثبوت قرض في ذمته لا يجوز له ان يحلف الا مع علمه بعدم قرض له عليه علما يقينيا لا يحتمل النقيض اصلا وهو ظاهر من العقل
والنقل في يمين الابدان يكون لاثبات حق الحالف فلا يحلف لاثبات مال غيره فلو اقام غريم الميت والمفلس اي الذي له دين على ميت او مفلس شاهدا واحدا على ثبوت
مالهما على الغير واحتيج الى اليمين ليثبت حق الغير وان كان المال والنفع راجعا اليه بل انما يحلف صاحب المال الذي يكون المال له على تقدير عدم الدين وهو وارث
الميت الذي عليه دين والمفلس نفسه فانما يحلف الوارث والمفلس لان المال لهما ثم يأخذه الغريم وحلف الوارث بناء على انتقال التركة اليه ظاهر ويشكل بناء على القولين
الاخرين فتامل وكذا لو ادعى المرتهن ملكية الرهن للراهن واقام على ذلك شاهدا واحدا ليس له ان يحلف بدل شاهد آخر بل الذي يحلف بدل شاهد هو الراهن
الذي هو صاحب الرهن فيما لكه وبعد ان ثبت انه له يأخذه المرتهن ولعل دليلهم على ذلك اجماعهم وليس في العقل ما يقتضيه وما وجدت نقلا صريحا في ذلك نعم موجود
في كلامهم رحمهم الله فان كان اجماعا فلا كلام والا فللكلام فيه مجال الله يعلم بحقيقة الحال **قوله** تقضى على الغائب الخ المشهور عند علمائنا وبعض العامة
جواز الحكم على الغائب عن مجلس الحكم سواء كان غائبا عن البلد او حاضرا وقادرا على مجلس الحكم ام لا لكن لا بد ان يكون حق الناس المحض مثل الديون والعقود لا في حقوق الله
تعالى المحض مثل الزنا واللواط فانه لا يجوز الحكم على الغائب عن مجلس الحكم في حق من حقوق الله تعالى اصلا ونقل عن الشيخ عدم الجواز في حقوق الناس ايضا الا على من تعذر
عليه الحضور ودليل الجواز الخبر المشهور بينهم ان هندا زوجة ابي سفيان جاءت الى النبي صلى الله عليه وآله وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ايجوز ان آخذ ماله
ما يكفيني وولدي قال خذي ما يكفيك وولدك ونقل ان ابا سفيان كان حاضرا في البلد وفيه احكام كثيرة فافهم وافهم ايضا دلالته على المطلوب ومن طرقنا رواية
جميل بن دراج عن جماعة من اصحابنا عنهما قال الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب ويكون الغائب على حجته اذا قدم
قال ولا يدفع المال الذي اقام البينة الا بكفلاء وسند الاول بعد تسليم دلالته غير ظاهر وكذا سند الثاني للارسال وغيره من المجهول بحال جعفر بن محمد بن ابراهيم وعبد الله
ابن نهيك مع عدم العموم المدعى وهو ظاهر وان كان منقولا بسند واضح الى جميل مثله ولكن لم يفهم الاسناد اليه فانه يحتمل الارسال والاسناد اليهما وانه ان ادخل
ضرر على الغائب اذ قد يكون له جواب او قدح ونحو ذلك فيتعذر ذلك بعد الحكم وعلى تقديره قد يتعذر استيفاء الحق بموت الخصم وفقره والكفيل ايضا على تقديره ينبغي
الاقتصار على موضع الوفاق وفي موضع علم الخصم انه ان لم يحضر يحكم عليه وهو غائب فاذا لم يحضر لا يبعد الحكم عليه وان كان فيه ضرر فهو ادخله على نفسه والذي يظهر
عدم الخلاف فيه من الغائب مسافة عدوى ومن يتعذر حضوره لا غير فان ثبت عليه اجماع فهو كذلك والا فلا ينبغي الحكم فيه ايضا واما في غيره فلا ينبغي الحكم الا مع الحضور
وبالجملة هو للضرورة فيقتصر على موضعها كما هو رأي الشيخ وان كان خلاف الشهرة والجماعة وينبغي الحكم عليه وهو غائب ايضا على تقدير مراداته قصدا عن مجلس الحكم فانه
المدخل الضرر على نفسه وهو بذلك اضر وغيره فتامل وكان عدم الحكم في حقوق الله الا مع حضور الخصم اجماعي مؤيدا بالتخفيف والعفو عن الله وبادرؤا الحدود بالشبهات
وبما تقدم في دليل جواز الحكم في حقوق الناس وعدم الدليل على حقوق الله تعالى واعلم انه اذا حكم على الغائب بثبوت مال عنده فللحاكم اخذه وتسليمه الى اهله ولكن لا يسلمه
الا بكفيل على الظهر فائدة الحكم ولا يلزم تاخير الحقوق ولا يفوت مال الخصم على تقدير قدحه وهذا كان في الرواية التي دليل الحكم لا يدفع الا بكفلاء **قوله** ويقضى في السرقة الخ لما
كانت السرقة مشتملة على حق الله وحق الناس ولا يجوز الحكم في الاول ويجوز في الثاني على الغائب فيجوز ان يحكم على الغائب بالمال وغرامته لاهله بعد ثبوتها شرعا ولا يحكم

ولو ادعى الوكيل على الغائب واقام بينة فالتحليف بل يسلم المال بكفيل ولو قال الحاضر للوكيل الغائب المدعى ابرأني موكلك وسلمت فالاقرب الزامه
ثم يثبت دعواه ولو حكم على الغائب ثم انهى حكمه الى حاكم اخر انفذه بشرط ان يشهد عدلان على صورة الحكم مسمعا الدعوى على
الغائب واقامة الشهادة والحكم بما شهدا به ويشهدهما على الحكم متن

الحكم عليه بقطع اليد هو مقابل بصريح محض فيثبت عليه ويقطع هذا هو المشهور وتردد في الشرايع في القطع كانه من حيث حكم الاصحاب بانه من حقوق الله ولا حكم منه
على الغائب فيه ومن حيث ان القطع والمال معلولا علة واحدة وهي السرقة فاذا ثبت احد معلوليها ثبت العلية فيلزم ثبوت معلولها الاخر والا لزم تخلف المعلول
عن علته التامة وهو محال واجيب بان التخلف لمانع واقع كثيرا مثل ما لو اقر بالسرقة مرة واحدة فانه يثبت بها المال دون القطع ولو اقر المحجور عليه بالمال بالسرقة
قطع ولا يلزم المال قيل والاصل فيه ان هذه ليست عللا حقيقية بل علل شرعية وانما هي معرفات للاحكام لا عللا مقتضية لها وفيه تامل وينبغي ان يقال الاثر
ثبوت السرقة علة تامة لهما بل ثبوتها مع حضور المدعى عليه علة تامة لهما مع باقي الشرايط فلا تخلف وكذا في الامثلة فان ثبوتها بالبينة او الاقرار مرتين علة لهما الا مرة
واحدة وكذا ثبوتها مع غير المحجور عليه علة لهما لا مطلقا والتخلف عن العلة التامة لمانع غير معقول وعن غير التامة معقول ولا فرق في ذلك بين العلة الحقيقية والمعرفة
لان التخلف عن الحقيقية لا يجوز ومن المعرف يجوز كيف علل الشرع معرفات ومعنى المعرفة العلامة التي نصبها الشارع دليلا على الحكم بمعنى كل من له اهلية معرفة الحكم
انما عرفها يعرف ثبوت الحكم من الله تعالى في تلك الواقعة فلا معنى للتخلف اصلا ولانه لو جاز فيها لما امكن القياس لجواز التخلف فلا يتعدى الحكم الى الفرع فالمنشاء
ما ذكرنا من عدم كونه علة تامة فيجوز التخلف عنها وهو ظاهر **قوله** ولو ادعى الوكيل الخ اي اذا ادعى وكيل شخص في اثبات الحق على غائب وقبضه منه فادعى
واقام البينة واثبت الحق عليه يجب على الحاكم او وكيله ان يسلم المال المدعى اليه من مال الغائب ولا يحلف الوكيل على بقاء الحق الى الان وان قيل بالحلف
في الدعوى على الغائب اذ لا يمين على مال الغير كما مر نعم يمكن القول بانه لا يسلم اليه المال الا بكفيل للمدعى وضاع اليمين لو كان المدعى هو الموكل حتى اذا ثبت عدم
استحقاق المال له رجع اليه بغير نقص وضرر ولا يخفى ان التكفيل على القول بوجوب اليمين اظهر **قوله** ولو قال الحاضر الخ لو وكل شخص غيره لاخذ حق له على
غيره الحاضر عند الوكيل فجاء الوكيل فطالبه بالمال الموكل فيه بعد ثبوت الوكالة فادعى الغريم ان الموكل الغائب الذي هو صاحب المال ابراه عن الحق الموكل فيه او سلم
اليه وقبضه اياه فالاقرب عند المص الزام الغريم بتسليم المال الموكل فيه الى الوكيل ثم يثبت دعواه من الابراء والتسليم بالبينة او يحلف الموكل على عدم الابراء
والقبض ودليله ان الحق ثابت بالفعل واسقاطه بالمحتمل غير جيد ولان دعواه حقيقة انما هو على الموكل فلا يستلزم اسقاط حق محض ثابت للوكيل ولانه لو سمع مثل
هذه الدعاوى لادى الى انتفاء فائدة التوكيل اذ ما من خصم الا ويمكنه هذه الدعوى فلا يمكن اخذ حق بالوكالة فلا بد من الاخذ بنفسه وهو ضرر عظيم اذ قد لا يتمكن من ذلك
وهو ظاهر ووجه عدم اللزوم والصبر حتى يواجه الموكل فاما ان يثبت ابراء ذمته منه وقبضه اياه او يحلفه فيثبت حقه ان دعواه هذه مسموعة شرعا وهو في غاية
التوجيه فينبغي ان تسمع ويؤخر الاخذ فان فيه جمعا بين الحقين اذ قد يضيع حق الغريم ويثبت عليه الضرر مع انه لا ضرر ولا ضرار اذ لو اعطاه فيثبت الابراء او التسليم
فقد يتعذر الرجوع وذلك ليس بضرر والا فاعطاء مال الغير اضرار وضرر وليس كذلك والجواب ان اسقاط الثابت بالمحتمل غير مناسب في الشرع فاذا ثبت الحق
يجب الخروج عن العهدة ثم له دعوى ما يريد نعم لو قيل بالتسليم مع الكفيل الملي كما مر الجمع بين الحقين مهما امكن لكان قريبا قال في الشرح هنا فائدة هي انه لو التمس
من الوكيل الحكومة الى الحاكم ليثبت دعواه المجيب عليه بقول ذلك لا التربص الى ان يثبتها عند الحاكم بل عليه ان يسلم المال ويثبت دعواه ان شاء هذا غير الوكيل
في الحكومة عموما او خصوصا كانه فهم الفائدة من عدم وجوب الصبر لالزام الغير باعطاء الحق فليس له ان يؤخر فلا يجب الصبر حتى يثبت عند الحاكم كما لا يجب الصبر حتى
يلاقي الموكل ويثبت عليه دعواه او يحلفه وهو ظاهر فتامل ثم ان الظاهر انه يجوز للوكيل التاخير والصبر لا يجب الالزام بالحق واخذه بالفعل اذ نقل ما وكل فيه
غير واجب في اصله نعم لو كان واجبا بوجه من الوجوه بحيث لا يجوز التاخير توجه ذلك **قوله** ولو حكم الخ هذا بيان انهاء الحاكم حكمه الى قاض اخر وله طرق ثلث
الكتابة بان يكتب القاضي لزيد على عمرو الغائب ويكتب الى قاض اخر ان فلان بن فلان حضر مجلس الحكم وادعى على فلان الغائب بكذا واثبته عندي فحكمت له
عليه بالمدعى المشهور بين الاصحاب انه لا عبرة بها بمعنى انه لا ينفذ ذلك ولا يحكم بصحته لان الخط يحتمل التزوير وعلى تقدير الامن منه يمكن عدم كونه بالقصد
بكون مثل ان يمشق ونقل عن ابن الجنيد انه يظهر منه جواز الاعتبار والاعتماد عليها في حقوق الادميين دون حقوق الله وذلك غير بعيد اذ قد يحصل الظن
المتاخم للعلم اقوى من الذي حصل من الشاهدين بل العلم بالامن من التزوير وانه كتب قصدا الا غيره اذا ثبت باي وجه كان مثل الخبر المحفوف بالقراين المفيد
للعلم ان القاضي الفلاني الذي حكمه مقبول حكم بكذا يجب انفاذه واجراؤه من غير توقف فيكون ذلك مقصود ابن الجنيد ويمكن ان لا ينازعه فيه احد
بل الصور ويكون مقصود النافي المنع والنفي في غير تلك الصورة التي لم تكن مامونة من التزوير وعلى تقديره لم يكن معلوما كونه مكتوبا قصدا ولهذا يجوز العمل بالكتابة
في الرواية واخذ المسئلة والعلم والحديث من الكتاب الصحيح عند الشيخ المعتمد كما جوزوه في الاصول لنقل الحديث وبالجملة فلا ينبغي النزاع في صورة العلم
ويمكن النزاع في صورة الظن ويمكن القول به هنا ايضا اذا كان اقوى من الظن الذي يحصل من الشاهدين متاخما من العلم ويكون احتمال النقيض مجرد التجويز
العقلي مثل صيرورة اواني البيت علماء مهندسين عالمين بجميع العلوم والقول بعدمه في غير ذلك هذا في حقوق الناس واما في حقوق الله تعالى من الحدود
فيحتمل في ذلك ايضا المامر ويحتمل العدم لا درؤا بالشبهة الثاني المشافهة بان يقول القاضي لقاض اخر حكمت لفلان على فلان الغايب بكذا ففي قبول ذلك خلاف
وجه العدم انه حكم بغير علم وهو منهي في الكتاب والسنة الا ما ثبت خروجه عن ذلك بالدليل ولا دليل هنا على ذلك ويمكن ان يقال قول الحاكم دليل اذ ثبت
ان حكمه حكم الامام ع وان الراد عليه هو الراد عليه اذ هو بمنزلة الكفر نعوذ بالله وهو دليل القبول وقيل ان الدليل انه ينفذ الحكم في المشافهة فهو معتبر لما الاجماع عليها
بالطريق الاولى لانه غاية ما ثبت بالشهود قوله مع احتمال الكذب للشهود وهنا لا يحتمل وفيه تامل واضح فان الغرض من الشهود اثبات حكم الحاكم لا اقراره
وليس اثباته بقول الحاكم اقوى من اثباته بالشاهدين عدلين اذ هما عدلان ج والحاكم واحد قول العدلين حجة دون الواحد فتامل الثالث الشهادة ولها
شرط حضور عدلين مجلس الحكم وسماعهما الدعوى على الغائب وسماعهما اقامة البينة الشاهدين على المدعى وسماعهما حكم الحاكم بذلك للمدعي على المدعى عليه
الغائب واشهاد الحاكم اياهما على ذلك بعد سماعهما بقول الحاكم لهما اشهدكما على حكمي على فلان لفلان بكذا ومع ثبوت هذه الشرائط في قبولها خلاف بين الاصحاب

ولو لم يحضر الواقعة واشهدهما بان فلانا ادعى على فلان الغائب بكذا واقام شاهدين هما فلان وفلان وهما عدلان عندي فحكمت بكذا عليه فهل الحكم اشكال والاقرب القبول وكذا لو اخبر الحاكم الاول الثاني بذلك ولو كان الخصم حاضرا وسمعا الشاهدان الدعوى والانكار والشهادة وحكم الحاكم عليه بها واشهدهما على حكمه انفذه الثاني لانه يحكم بصحته في نفس الامر ولو اثبت الحاكم الاول بشهادة الشاهدين ولم يحكم به لم ينفذ الثاني ذلك ولو مات الاول او عزل لم يقدح في العمل بحكمه بخلاف الفسق ولو سبق الانفاذ لم يتغير ولو قال ما في هذا الكتاب حكمي لم ينفذ ولو قال المقر اشهد بما في هذه القبالة وانا عالم به فالاقرب الاكتفاء حتى اذا حفظ الشاهد القبالة وشهد على اقراره جاز

المدعى اذ قد لا يمكن نقل الشهود الى بلد الحاكم ولا يمكن شهود الفرع ايضا فانه لا يسمع الا مرتبة الثانية وقد لا يمكن نقل تلك الشهود ايضا فاذا جوز نقل الحكم والامضاء توسعت الدائرة فانه يجوز نقل شهود الاصل وفرعه وشهود الحكم ولو جوز الفرع عن هذه الشهود ايضا لصار التوسع وهو ظاهر فتامل كانه جائز عندهم صرح به شرح الشرائع لانه اصل ويجوز الفرع ايضا فان الثاني فانه لو لم ينقل الحكم ولم يمض لادى الى بطلان الحجج في الازمنة المتطاولة اذ قد يموت او يغيب الحاكم والشهود بخلاف ما لو جوز ينقل من الاول الى الثاني ومنه الى الثالث وهكذا الثالث فانه لو لم يجوز لادى الى استمرار الخصومة في واقعة واحدة اذ قد ينكر الحكم فيجر الى الحاكم ثانيا وهكذا الرابع انه اذا اقر الخصم بحكم الحاكم عليه لا شك في انفاذه عليه فكذا اذا شهد الشهود اذ يثبت بالشهود ما يثبت بالاقرار فتامل فانه يدل على سماع الشهود من غير اشتراط بعض ما تقدم مثل الاشهاد وقول الحاكم لهما اشهدا على حكمي في شهدا كما مر ذلك وبالجملة الدليل على ذلك وبالجملة الدليل على شرع ذلك ما اشرنا اليه من انه لا شك في ان حكم الحاكم حجة متبع يجب نفاذه والعمل بمقتضاه فينبغي انفاذه على اي طريق ثبت عند حاكم اخر سواء كان باقرار الخصم او بالبينة من غير تلك الشروط والظاهر انها للاحتياط وحصول اليقين فلو فرض حصوله من غيرها فالظاهر انه متبع وكذا الكتابة والمشافهة وغير ذلك فتامل ثم انهم ذكروا ان ذلك في غير حدود الله وحقوقه لان حقوق الله وحدوده مبنية على التخفيف والعفو والدرء بالشبهة ولكن الدليل يقتضي العموم الا ان يجوّز اسقاط الحدود وحقوق الله وان كان الحاكم عالما بها غير معتبر ولهذا قد لا يحد بالاقرار مرة بل ولا بالبينة ويعلم الانكار للمقر مثل قوله لعلك قبلت اما استدلال المانع باجماع الاصحاب على عدم كتابة قاض الى قاض اخر وبرواية طلحة بن زيد والسكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان لا يجيز كتاب قاض في حد ولا غيره حتى وليت بنو امية واجازوا بالبينات ضعيف لمنع الاجماع اولا وقد عرفت خلاف ابن الجنيد ولا يسمع عدم قدح معلوم النسب لما مر غير مرة وعدم وروده على محل النزاع ثانيا فان المتنازع عدم انفاذ حكم القاضي اذا ثبت عند الثاني لا كتابته وهو ظاهر ولمنع صحة الروايتين فان في الطريق الاولى محمد بن عيسى ومحمد بن يحيى مع طلحة الفاسد العقيدة بالتبرية وعدم التوثيق وفي طريق الثاني محمد بن عيسى الذي هو ابو احمد وليس بمعلوم التوثيق مع السكوني الذي هو عامي غير موثق على انه غير دال على محل النزاع بعين ما مر وقد قال ايضا يمكن حملها على عدم الاجازة في الحدود وغيرها من حقوق الله مثل التعزيرات كما يشعر به في حد والا كان المناسب ترك ذكر غير الحد من حقوق الناس اولى ولا يسمع جبر الضعف بالشهرة لما مر مع انه لا ينفع وهو ظاهر **قوله** ولو لم يحضر الواقعة الخ لا شك ان قبول انفاذ الحكم مع تلك الشرائط اتم وعلى تقدير القول بالقبول مع تلك الشرائط ففي قبوله بدونها وانفاذ الحكم الثاني اياه مثل ان لم يحضر الشهود الواقعة والحكم ولكن اشهدهما الحاكم بان قال فلان ادعى على فلان الغائب بكذا واقام فلانا وفلانا شاهدين على ذلك هما عدلان عندي فحكمت له عليه بالمدعى اشكال اقربه عند المصنف قبول ذلك الانفاذ وكذا لو اخبر الحاكم الثاني مشافهة بذلك قد عرفت الحق من القبول وعدمه وذكر في منشأ الاشكال انه كل من كان يقبل حكمه يقبل خبره بذلك فيقبل اذا ثبت بالمشافهة او بالشهود من غير حضور الشاهد الحكومة وان حكم الحاكم الثاني قول بلا علم وهو منهي عنه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وغير ذلك من الايات والاخبار الدالة على منع القول بغير دليل وعلم وبالجملة جميع ادلة الحكم بغير دليل دليل المنع كما اشير اليه مع الاصل الا انه قد خرجت الصورة التي هي اتم واكمل بالضرورة وبقي غيرها والجواب انه حكم بدليل ومن علم فانه قد ثبت كون الحاكم حجة ومقبولا وان رده رد على الله فيكون كل ما ثبت انه حكم يكون مقبولا ولا شك في ثبوته بالشهود وبالمشافهة فانه عدل يخبر عن فعله فيقبل وبالجملة ينبغي المدار على الثبوت وعدم النزاع في القبول بعده فتامل **قوله** ولو كان الخصم الخ ما تقدم كان في الخصم الغائب وهذا فيما اذا كان الخصم حاضرا او لو كان الخصم الذي هو الغريم حاضرا لا غائبا وسمع الشاهدان الدعوى وانكاره وسمعا شهادة شاهدي الاصل وسمعا حكم الحاكم على الخصم بما ادعى عليه واشهدهما الحاكم على حكمه ذلك وثبت ذلك عند الحاكم الثاني بالشاهدين انفذه اي يجب على الحاكم الثاني اجراء ذلك الحكم والعمل بمقتضاه ولا ينافي نفس الخصومة ولا يحكم بصحته في نفس الامر اذ قد لا يكون كذلك لاحتمال كذب الدعوى والشهود وهكذا كل الاحكام الا ما يريد من الصحة في نفس الامر مجرد العمل المقتضي لمطابقته لما في نفس الامر فان ذلك لا يثبت في حاكم حتى النبي والائمة عليهم السلام ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وآله انما اقضي بينكم بالبينات والايمان وبعضكم الحن بحجته من بعض فايما رجل قطعت له من مال اخيه شيئا فانما قطعت له به قطعة من النار وهو ظاهر ولكن اشتراط هذه الشرائط كلها غير ظاهر ويمكن فهمه مما تقدم فافهم **قوله** ولو اثبت الحاكم الاول الخ اي لو اثبت الحاكم الاول امرا بشاهدين عدلين ولكن لم يحكم به لم ينفذه الحاكم الثاني بذلك بل لا بد ان يسأل عن الحكومة من اصلها واذا ثبت عنده مع قطع النظر عن الثبوت عند الحاكم الاول يحكم والا فلا وجه لذلك اذ لا دليل على اجراء ما ثبت من غير ان حكم وهو ظاهر **قوله** ولو مات الاول الخ اي لو مات القاضي الاول او عزل بعد ان حكم وقبل نفاذه فانه لم يقدح ذلك في حكمه والعمل به بل حكمه جار وماض يجب امضاؤه وانفاذه بخلاف ما لو فسق الحاكم بعد حكمه وقبل نفاذه فانه يبطل حكمه ولا يجوز انفاذه واجراؤه لحاكم اخر بل يجب عليه ان يمنع ربما نفذ الحكومة ويحكم بما ظهر له الا ان ينفذ حكم الفاسق بخلاف ما لو فسق بعد الانفاذ والاجراء فانه لا اثر له اصلا فلا يبطل حكمه بل يبقى الحكم جاريا ولا يبطل مقتضاه وجه ذلك كله ظاهر الا الفرق بين الفسق وبين الموت والعزل حيث لا يجوز انفاذ حكم الفاسق ويجوز من المعزول والميت فانه غير ظاهر وما قيل ان الفسق يدل على خبث الباطن وعدم حفظ حال الحكم له بخلاف الموت والعزل ففيه ظاهر نعم الاول باختياره والثاني بغير اختياره وذلك غير معلوم التاثير فتامل **قوله** ولو قال ما في هذا الخ اي لو حكم الحاكم الاول ثم كتب حكمه في ورق وقال للشهود او الحاكم ما في هذه الورقة حكمي لم يجز للشهود ان يشهدوا بالحكم بمجرد ذلك ولا للحاكم ان ينفذه لسماعه ولا لشهادة هذه الشهود وهو ظاهر مما تقدم بل لو يقرا عليهم لا يكفي لما تقدم من ان هذه ليست الصورة الاتم والاحوط المتفق عليها فانها التي يحكم بحضورهم بعد سماعهم الخصومة وقوله لهم اشهدوا كم يحكي هذا لفلان على فلان بكذا **قوله** ولو قال المقر اشهد بما الخ يعني اذا قال قائل اشهدوا على ما في هذه القبالة اي لو رقعة وانا اعلم بما فيها هل يصير ذلك اقرارا والسامع المخاطب شاهدا وله ان يشهد عليه باقراره بما فيه ام لا فالاقرب عند المصنف ان ذلك كاف للشهادة والاقرار حتى اذا حفظ الشاهد القبالة بحيث امن من تغييرها وتحقق ذلك جاز له ان يشهد على اقراره بها وذلك يكون حجة عليه يلزم بها وجه ذلك صريح بانه عالم بما فيه واشهد على ذلك فلا مانع من الشهادة باقراره مثل ان يقر ويشهد وبالجملة لا شك ان هذا اقرار واقرار العقلاء على انفسهم جائز والمجمل بتفصيله غير مانع فانه اقر اجمالا وتفصيلا

ويجب ان يذكر في الحكم المحكوم عليه متميزا باسمه ونسبه بحيث يتميز عن غيره فان اقر المسمى انه المشهود عليه لزم ولو انكر كونه مسمى بذلك واظهر المساوي في النسب فان اعترف بالفرض اطلق الاول والا وقف الحاكم ولو كان ميتا وقضت الامارة ببراءته لم يلتفت اليه والا وقف الحاكم حتى يتبين ولو كانت الشهادة بالحلية المشتركة فالقول قول المنكر ولو كان الاشتراك نادرا قدم قول المدعي مع اليمين على انه لا يلزمه شيء لم يقبل ولو انهى الاول سماع البينة لم يكن للاخر ان يحكم واذا حكم بالغايب فان كانت دينا او عقارا يعرف بالحد لزم وان كان عبدا او فرسا وشبههما ففي الحكم اشكال ينشأ من جواز التعريف بالحلية كالمحكوم عليه ومن احتمال تساوي الاوصاف فيكلف المدعي احضار الشهود الى بلد العبد ليشهدوا على العين ومع التعذر لا يجب حمل العبد فان حمله الحاكم

بعد العلم بانه مفصلا بشرط ضبطه ولا يشترط في تحمل العلم مفصلا بل في الاداء مفصلا وهو ظاهر ولو علم ما في القبالة وانه عنده فله ان يشهد وان لم تكن القبالة محفوظة عنده وهو ظاهر بل هو حفظ القبالة عنده وحينئذ لعدم ان شرط الشهادة العلم ولا علم هنا بما في القبالة وجوابه قد فهم فان في الجملة كان يحمل الشهادة وكذا في اداها وقد يعلم مفصلا حين اداء الشهادة فيشهد مفصلا ومنه علم انه يجوز الشهادة على المكتوب اذا اقر بما فيها في الوصية ونحوها فتقوم بعد كفاية ذلك مثل ما قال في القواعد اذا كتب الوصية وقال هذه وصيتي واقرا بما ليس بكاف ليس بجيد فتامل ثم انه ذكر هذه المسئلة هنا لا وجه له فان الكلام في انها حكم القاضي الى قاض اخر وهذه مسئلة الاقرار الا انه ذكرها هنا للمناسبة بينها وبين قول القاضي للشهود فاشهدوا على ما في هذا الكتاب حكمي حتى يتبين الفرق بينهما فان الثاني مبني على الاحتياط التام دون الاول فافهم **قوله** ويجب ان يذكر الحاكم الخ اي يجب ان يذكر الحاكم الاول في حكمه المحكوم عليه باسمه واسم ابيه وجده وقبيلته وبلده وكنيته ولقبه وحليته وخلقته بحيث يتميز عن غيره ولا يبقى الاشتباه بل ينبغي ان يذكر المحكوم له ايضا كذلك ثم يبعث الى الحاكم الثاني فان اقر المحكوم المدعى عليه بلزوم الحق فينفذ الحكم عليه وان انكر فان شهد الشهود عليه ببينة فكذلك وان شهدوا بموصوف بالصفات المكتوبة وانكر فان اظهر المساوي في النسب توقف الحاكم ان انكر هو ايضا وان اعترف لزم وان كان الاخر المساوي ميتا فان دلت امارة على عدم كونه المحكوم عليه مثل ان يكون تاريخ الدين مؤخرا عن موته لم يلتفت اليه بل يلزم الاول الحكم والا توقف الحاكم حتى يتبين المحكوم عليه هذا اذا كانت الشهادة بالاسم والنسب فان كانت بالحلية الموصوفة فمع الاقرار يلزم ومع الانكار فان كانت الصفة بحيث لا يمكن فيه المشاركة فكذلك وان كانت بحيث يمكن ولا يبعد مثل كونه فاسد الاصابع وموصوفا بتلك الصفات الكثيرة فالقول قول المنكر مع اليمين للاصل وعدم الرجحان يعني لا يحكم عليه بل يتوقف فان حلف وان نكل فيرد او يحكم عليه مثل غيره من الدعاوي وان كان نادرا اقدم قول المدعي فان الظاهر هنا يقدم على الاصل ويضم اليمين اليه لدفع الاحتمال البعيد هذا ظاهر الكلام وفيه تامل لانه فرق بين الشهادة بالاسم والنسب وبين الشهادة بالحلية والوصف في سماع الانكار والشركة في الاول مع ان ظاهر الشرايع في الاسم والنسب سماعها في الثاني بدون ذلك في الحكم بان القول قول المنكر مع عدم ندرة الاشتراك وبانه قول المدعي مع اليمين مع الندرة وذلك غير ظاهر الدليل والذي ينبغي ان يقال انه ان ثبت يقينا او ظنا بالشهود العدول انه المحكوم عليه يلزم ويحكم عليه الحكم السابق والا فاذا ادعى كونه المحكوم عليه ولم يثبت وانكر فان نكل قضي عليه او رد اليمين ثم يقضي عليه فانهم بنوا انفاذ الحكم على الاحتياط التام واقتصروا على الصورة التي تكون تامة فلا ينبغي التجاوز عنها والفتوى بمثل ما تقدم **قوله** ولو انكر كونه مسمى بذلك الخ ما تقدم كان مع تسليم كونه مسمى بالاسم المذكور في الحكم الذي يشهد عليه الشهود مع انكار كونه محكوما عليه وهذا انكار كونه مسمى بذلك الاسم الذي سمي هو منكر وخصمه مدع فعليه اليمين ان ذلك ليس اسمي ونسبي وعلى خصمه البينة مثل ساير الدعاوي ولو قال لا احلف ان ليس ذلك اسمي ولكن احلف انه لا يلزمني شيء فقال المص لم يقبل منه لانه قد ثبت ان المسمى محكوم عليه بذلك فلا معنى للحلف على عدمه بل لا بد من الحلف على ما لم يثبت خلافه وهو عدم التسمية ولو ثبت انه مسمى بذلك الاسم والنسب فقال لا يلزمني شيء ويحلف عليه لم يقبل ذلك منه لانه لا يلزمه شيء بعد تسليم ان المذكور اسمه ونسبه نعم ان قال ليست انا المحكوم عليه بل هو غيري فيرجع الى البحث السابق من ان غيره ايضا مسمى بذلك فلا بد ان يبين الاشتراك الى اخر ما تقدم فتامل **قوله** ولو انهى الاول اي لو اعلم الحاكم الاول الحاكم الثاني اني سمعت من البينة المقبولة ان لفلان على فلان كذا لم يمكن للثاني ان يحكم عليه بالمحكوم به بمجرد ذلك بل لا بد من التفتيش وسماع الخصومة والشهادة فاذا ثبت يحكم بذلك هو ابتداء حكم مثل ساير الدعاوي لا اجراء الحكم الاول وجه ذلك ظاهر **قوله** واذا حكم بالغايب الخ ما تقدم كان بيان الحكم على المحكوم عليه الغايب وهذا بيان المحكوم به الغايب الذي هو المدعى مطلوب المدعي اذا حكم القاضي الاول بثبوت مال غايب لعمرو على زيد فان كان دينا في ذمته الزم الحاكم الثاني بالخروج عن حقه اذا كان مع الشرايط المذكورة وان كان عينا عقارا يعرف بالحدود المعروفة المعلومة فكذلك يلزم به وان كان غير ذلك مثل عبد وفرس وثوب ونحو ذلك ففي الحكم على عين امثال ذلك اشكال عند المص وجه الجواز انه يجوز المعرفة بالحلية والوصف كالمحكوم عليه فلما صح للحاكم ان يحكم على عين المحكوم عليه بها صح ان يحكم على عين المحكوم به بها ووجه عدم الجواز تساوي الاوصاف واشتراك الامور في ذلك فالحكم بمجرد ذلك على انه المحكوم به لا يصح لاحتمال ان يكون غير ذلك والفرق بينه وبين المحكوم عليه انه كان قادرا على التكلم والنزاع ودفع الاشتباه بالاسم والنسب ونحو ذلك ولا يمكن مثل ذلك هنا وايضا هناك كان لضرورة اذ قد يكون المحكوم عليه غايبا عن مجلس الشهود ولا يمكن نقل الشهود اليه ولا نقله هنا بخلاف المحكوم به فانه قد يمكن نقل الشهود الى بلد العبد ليشهدوا على عينه ومع التعذر يمكن نقل العبد مثلا وحمله اليهم مع الضمان والظاهر انه يمكن فان فرض الوصف بحيث يحكم معه بالعين نقل والا فلا بل لا بد من النقل فالاول يحكم بثبوت عين موصوفة بالاوصاف المميزة للمدعي فينهي الى الثاني فان علم ذلك في ذلك البلد بحيث انتفى الاشتباه او ظن ظنا شرعيا ينفذ الحكم ويجريه والا توقف حتى يتبين فان ادعى المدعي ان العين المحكوم به هذا العبد ووجد بذلك الوصف هو لا غيره فان قبل المدعى عليه لزم والا امكن تكليفه باظهار غيره موصوفا بتلك الصفة حيا او ميتا مثل ما تقدم وبالجملة الحكم في امثال ذلك الى نظر الحاكم ومعرفته فان حصل له العلم بما حكم به الاول اجراه وانفذه والا توقف واستانف الخصومة او يجعل المحكوم به ما يدعيه المدعي انه المحكوم به فيكون صاحبه خصمه يحكم بينهما على ما يظهر بحسب الشرع من العمل بالبينة او اليمين او النكول او الرد فتامل **قوله** ومع التعذر لا يجب الخ يعني اذا تعذر احضار الشهود الى بلد المال مثل العبد لا يجب على المدعى عليه ان يحمله اليها ولا ان يقبل ان يحمل المدعي باجارته ولا يشترط الضمان ايضا للاصل ولانه تكليف وتسليط على مال الناس ولا يجوز بغير دليل ولكن يجوز الحمل برضا المالك فان راى الحاكم المصلحة في حمله الى بلد الشهود احتياطا لمال الناس ينبغي ان يحمله بشرط الضمان على المدعي ولو لم يشترطه ايضا يحتمل ان يكون مضمونا عليه ايضا لانه ماخوذ لمصلحته وكانه ماخوذ بالسوم وهو مضمون عندهم وعليه مؤنة رده الى اهله بل ونفقته ايضا ويحتمل كونه من بيت المال فان وصل سالما واثبت سلم الى المدعي والا رد الى المدعى عليه وان تلف قبل الوصول او بعده فان ثبت كونه للمدعي فتلف من ماله ولا ضمان على احد وان لم يثبت وتلف في ملك المدعى عليه مضمونا على المدعي فعليه قيمته واجرة عمل كان له في ذلك المدة الى حين التلف ومؤنة احضاره التي صرفت ومؤنة الرد ايضا وفي مؤنة الرد

ويحتمل مع حكم الحاكم بالصفة الزام المدعي بالقيمة ثم يشتريه ان ثبت ملكه ولو انكر وجود مثل هذا العبد في يده افتقر المدعي الى البينة فان اقامها حبس المنكر حتى يحضره او يدعي التلف فيحلف

**المقصد الرابع** في متعلق الاختلاف وفيه فصول الاول فيما يتعلق بالاعيان اذا تداعيا عينا في يديهما ولا بينة حكم لهما مع التحالف بالتنصيف ويحلفان على النفي فاذا حلف احدهما ونكل الاخر احلف الاول على الاثبات واخذ الجميع ولو نكل الاول الذي عينه القاضي بالقرعة حلف الثاني يمين النفي للنصف الذي في يده ويمين الاثبات للذي في يد شريكه وتكفي الواحدة الجامعة بينهما ولو تشبث احدهما خاصة حكم له مع اليمين ولو كانت في يد ثالث حكم لمن يصدقه مع اليمين ولو صدقهما فلهما ويحلفان ولو دفعهما اقر في يده

ولو اقام كل منهما بينة وتحقق التوفيق وقوع العين التعارض فان كانت في يديهما قضي لهما وان في يد احدهما قضي للخارج على راي ان شهدتا بالملك المطلق او بالسبب ولو شهدت احداهما بالسبب قضي لها

تامل فان ثمنا واخذ قيمته فلا معنى لاخذ مؤنة الرد اذ لا رد نعم لما اخرج مؤنة الاحضار يجب ان لا يحتمل ان يريد بمؤنة رده الى بلد الشهود وهو مؤنة الاحضار فيسقط لا غير **قوله** ويحتمل مع حكم الحاكم الخ لعله يريد انه اذا قلنا يجوز احكم الحاكم على العين بالصفة كما هو الاحتمال الاول ولم يقع الحكم حتى نقل وتلف قبل الثبوت او بعد الحكم على العين بالصفة يحتمل الزام المدعي بقيمته وما يتبعها ايضا للمدعى عليه ثم اذا ثبت الحكم يشتريه تلك القيمة مع ما يتبعها ويدفع الى المدعي يحتمل ان يكون المراد ان الحاكم حكم بالصفة ولكن مع ذلك نقل الى بلد الشهود حتى يعلم مطابقته لما حكم وتلف قبل الوصول والثبوت فيحتمل مع ذلك الزام له بالقيمة وما يتبعها ثم ان ثبت المطابقة بردها اليه وبالجملة هذه العبارة لا يخلو عن شيء كما اشار اليه المحقق الثاني حيث قال في الحاشية المنسوبة اليه الاحتمال الاول لا يخلو من قوة والعمل بالثاني احوط وفي الزام المدعي بالقيمة لو راى الحاكم المصلحة في حمل العبد احتياطا لمال الغير المتعذر بارساله مثل الثبوت متجه لان فيه جمعا بين الحقين لكن قول المص مع حكم الحاكم بالصفة لا يستقيم لانه على تقدير الحكم بالصفة يكون العبد للمدعي فكيف يجوز اخذ القيمة منه فلعل في العبارة زيادة او نقصان وقع سهوا او قد عرفت ما يحتمل ان يكون معناه فتامل **قوله** ولو انكر وجود الخ يعني اذا حكم عليه بثبوت العبد الموصوف فانكر وجود مثل هذا العبد بهذا الوصف عنده وفي يده اصلا افتقر المدعي الى البينة لاثباته وعليه اليمين مثل سائر الدعاوي فان اقام البينة على ذلك حبس الحاكم المنكر حتى يحضره او يدعي تلفه فله ان يحلفه على ذلك بعد الحلف له عليه قيمته الا ان يثبت انه كان بحيث لا يلزمه القيمة ولكن ذلك مشكل حيث يثبت خيانته بالانكار الا ان ياتي بوجه يقبل للانكار عند الشارع فتامل **قوله** اذا تداعيا الخ اذا تنازع اثنان في عين فاما ان تكون في يدهما او في يد احدهما او في يد ثالث او ليس في يد احد الاول ان يتداعيا ما في يديهما بمعنى ان يدعي كل واحد منهما جميع تلك العين فان لم يكن لاحدهما بينة حكم لهما بها مع حلف كل واحد منهما مدع لما في يد الاخر ومنكر لما في يده للاخر فاذا ادعى كل منهما على صاحبه النصف الذي في يده وانكر صاحبه ذلك فيحلف ان ليس له حق فيما بيده من النصف فيثبت له بيمينه ما في يده بنفي خصمه باليمين كما في جميع صور الدعاوي كذا ان لم يحلف احدهما لصاحبه فيثبت له بالنكول النصف وهو معنى قوله ويد ونراى بين التحالف وان حلف احدهما دون الاخر كان الكل للحالف بعد يمين اخرى ان لم نقل بالقضا بالنكول فيحلف يمينا اخرى على ثبوت النصف الاخر له فلا بد من اليمين ثانيا على عدم القضا بالنكول ان كان الناكل هو الثاني فان كان الناكل هو الاول الذي قدمه الحاكم للحلف بالقرعة التي لا بد منها للاحتياط وعدم الترجيح مع ظهور الفائدة التي تجيء ويحتمل كون ذلك باختيار الحاكم وتاخير من ابتدأ بالترجيح حيث كانا كلاهما مدعيين فكل من نكل ولا يكون هو المدعي والاخر المنكر الذي يحلف اولا حلف يمين النفي للنصف الذي في يده ويمين الاثبات للنصف الذي في يد شريكه وقال المص وغيره يكفي الواحدة الجامعة بين النفي والاثبات فيقول والله ليس له حق في النصف الذي في يدي ويقول الكل لي وليس له فيه حق وفائدة التقديم تعدد اليمين وحدها كما ظهر ويدل على كونه للحالف في ما رواية اسحق بن عمار الاتية ولو كان في يد احدهما خاصة قضي له بها بيمينه على نفي مدعى خصمه فانه المنكر وخصمه المدعي وقال ص البينة على المدعي واليمين على من انكر وان كان بيد ثالث حكم بها لمن يصدقه منهما الثالث مع يمينه فكان المصدق له المتصرف وذو اليد المنكر والاخر هو الخارج والمدعي فهو مثل ما تقدم انه بيد احدهما خاصة فالقول قوله مع يمينه كما في غيره وللترجيح الظاهر وصدق المتصرف ثم للاخر عليه يمين ان ليس له فان حلف فلا غرم له ففي حلفه دفع الغرم عن نفسه فاليمين متوجه فان صدقهما فهو مثل ما كانت في يدهما معا والظ عدم تفاوت الحال بين ان يقول الكل لكل منهما وبين ان يقول لكل واحد نصفها فتامل ولو دفعهما اي انكرهما وقال ليس لاحدكما اصلا سوا قال لي او لفلان ام لا اقر في يده بعد احلافهما ان ادعيا علمه بانهما فان نكل يمكن كونها بينهما بعد التحالف في يده ونحوهما اذا كانا متشبثين ولو نكل عن يمين احدهما يمكن تسليمها اياه بعد يمينه فكانه المتصرف والمنكر وخصمه خارج ومدع. مسئلة واذا لم يكن لاحد عليه يد فهو مثل ما كان في يد ثالث لم يصدق احدهما ولم يدعيا علمه فيحلفان او يتركانه ويقسمانها وان حلف احدهما دون الاخر يكون للحالف لحكم العقل وما في رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع ان رجلين اختصما الى امير المؤمنين ع فحلف احدهما وابى الاخر ان يحلف فقضى بها للحالف فقيل له لو لم تكن في يد واحد منهما واقاما البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الاخر جعلتها للحالف فان حلفا جميعا جعلتها بينهما نصفين قيل فان كانت في يد احدهما واقاما جميعا البينة فقال اقضي بها للحالف الذي في يده فقديم بينة الداخل مع اليمين وهو خلاف المشهور هذا اذا لم يكن بينة فان كان هناك بينة فان كانت لاحدهما حكم له بها لانها حجة شرعية وان كانت البينة لهما معا فان امكن التوفيق بينهما وفق مثل ان قامت البينتان بان العين الفلانية كانت الامس لزيد وقامت الاخرى بانها الان لعمرو وان كانت الاولى مطلقة والثانية مفصلة فيجمع بينهما بالحكم بكونها الان لعمرو فانه لا يلزم كذب احدهما وهو ظاهر وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه اصلا فهنا ايضا احتمالات الاول ان تكون في يديهما معا فتقضى لهما بها ح مثل ولا اشكال ح في التقسيم بينهما نصفا انما الاشكال في سببه فيحتمل ان يكون سببه تعارض البينتين وتساقطهما فيكون ما كان في يديهما ولا بينة فيحلف كل واحد للاخر بالنفي ويدفع خصمه عما في يده فيبقى ذلك له بيمينه ويحتمل ان يكون السبب تقديم بينة ذي اليد فيرجح كل واحد على الاخر بما في يده بسبب البينة واليد فلا يمين ويحتمل ان يكون كل واحد خارجا بالنسبة الى ما في يد الاخر ومعه البينة فيكون القول قوله مثل من كان له بينة على ذي اليد ولا يمين ح ايضا وظاهر كلامهم وهو الظاهر ايضا مع قطع النظر عن الاخبار عدم اليمين وكون الحكم مستندا الى التساوي اذ لكل واحد يد وبينة فالعقل يحكم بالتساوي لعدم الترجيح ولا يمين فان اليمين في عرف الشرع انما هي مع عدم البينة ويدفيها نادرة في صورة مخصوصة ليس هذه منها ولكن فيه تامل لان مقتضى بعض الاخبار هو القرعة والحلف بعدها فالحكم للحالف كما سيجيء ولانه ينبغي ان يكون التنصيف على تقدير الصحة فيما اذا لم يكن الترجيح بين البينتين اصلا بالكثرة والعدالة والبعد من التهمة ونحو ذلك من الاسباب المرجحة التي جعلوها في الاصول مرجحا كترجيح الرواية ويدل عليه العقل والنقل من الاخبار ايضا مثل صحيحة شعيب عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل ياتي القوم فيدعي دارا في ايديهم ويقيم الذي في يديه الدار انه ورثها عن ابيه لا يدري كيف كان امرها فقال اكثرهم بينة يستحلف وتدفع اليه وذكر ان عليا ع اتاه قوم يختصمون في بغلة فقامت البينة لهؤلاء انهم انتجوها على مذودهم ولم يبيعوا ولم يهبوا وقامت لهؤلاء البينة بمثل ذلك فقضى لاكثرهم بينة واستحلفهم قال فسالته حينئذ فقلت ارايت ان كان الذي ادعى الدار قال ان ابا هذا الذي هو فيها اخذها بغير ثمن

ولم يقم الذي هو فيها بينة الا انه ورثها عن ابيه قال اذا كان امرها هكذا فهي للذي ادعاها واقام البينة عليها وفي رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله عن ابي عبد الله قال كان علي اذا اتاه رجلان ببينة شهود عدلهم سواء وعددهم سواء اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين قال وكان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له فاده اليه ثم يجعل الحق للذي يصير اليه اليمين عليه اذا حلف اشارة الى ترجيح الاعدل والاكثر لعل كلاهما خارج ويحتمل ان يكونا متصرفين فتامل فتدل على تقديم البينة المتعارضة مع اليد او عدم اليد لاحدهما يقرع للحلف فيحلف صاحبها ويكون الحكم له ومثله رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله في شاهدين شهدا على امر واحد وجاء اخران فشهدا على غير الذي شهدا الاولان واختلفوا قال يقرع بينهم فمن قرع عليه اليمين فهو اولى بالقضاء وقريب منها صحيحة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عن رجلين شهدا على امر وجاء اخران فشهدا على غير ذلك فاختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع فعليه اليمين وهو اولى بالحق وفي مضمرة سماعة ان امير المؤمنين قضى في البينتين المتساويتين بالقرعة بعد الدعاء لها وفي مرسلة داود عنه الحكم بالقرعة مع تعديل الشهود واعتدالهم وفي رواية السكوني انه قضى لصاحب الشهود الخمسة خمسة اسهم ولصاحب الشاهدين سهمين وبالجملة الروايات مضطربة قال الشيخ في كتابي الاخبار بعد ذكر الاخبار الذي اعتمده في الجمع بين هذه الاخبار هو ان البينتين اذا تقابلتا فلا يخلو ان يكون مع احدهما يد متصرفة او لم يكن مع واحدة منهما يد متصرفة وكانتا جميعا خارجتين فينبغي ان يحكم لاعدلهما شهودا ويبطل الاخر وان تساويتا في العدالة حلف اكثرهما شهودا وهو الذي تضمنه خبر ابي بصير المتقدم ذكره وما رواه السكوني من ان امير المؤمنين قسمها على عدد الشهود فانما يكون ذلك على جهة المصلحة والوساطة بينهما دون مر الحكم وان تساوى عدد الشهود اقرع بينهم فمن خرج اسمه حلف بان الحق حقه وان كان مع احدى البينتين يد متصرفة فان كانت البينة انما تشهد له بالملك فقط دون سببه انتزع من يده واعطى اليد الخارجة وان كانت بينة بسبب الملك اما بان يكون بشرائه او نتاج الدابة ان كانت دابة او غير ذلك وكانت البينة الاخرى مثلها كانت البينة التي مع اليد المتصرفة اولى فاما خبر اسحق بن عمار خاصة بانه اذا تقابلت البينتان حلف كل واحد منهما فمن حلف كان الحق له وان حلفا كان الحق بينهما نصفين محمول على انه اذا اصطلحا على ذلك لانا قد بينا ما يقتضي الترجيح لاحد الخصمين مع تساوي بينتهما باليمين له وهو كثرة الشهود او القرعة وليس ههنا حالة توجب اليمين على كل واحد منهما وهذه الطريقة تاتي على جميع الاخبار من اطراح شيء منها وتسلم باجمعها وانت اذا فكرت فيها رايتها على ما ذكرت لك انتهى ونحن تفكرنا فيها وجدنا انه يبقى بعض الاخبار خاليا عن الحمل وعدم الجمع على الوجه الذي ذكره وان سبب ترجيح الاعدل على الاكثر عددا غير ظاهر وان رواية منصور كانت فيما اذا كانت لاحدهما يد متصرفة وجعلها دليلا على حكم عدم اليد اصلا وانه فرق بين عدم التصرف بما ذكره وهو عدم ترجيح الاعدل ثم الاكثر ثم القرعة في الاول وترجيح ذي اليد اذا كانت البينة تشهد على الملك المطلق لا السبب وبينة الخارج ان شهدت بالسبب وذلك ايضا غير واضح فان بيان السبب ان كان مرجحا فهو مرجح مطلقا وكذا الاعدل والاكثر من غير فرق وايضا ترك بعض الاحتمالات مثل ان يكون لكل واحد يد متصرفة فيها فانه ما ذكر حكمه ولعله جعله مثل عدم اليد المتصرفة لواحد منهما وبالجملة ما ذكره غير واضح لنا وهو اعرف فالمناسب فيما اذا تعارضت البينتان المتصرفتان او الخارجتان او احدهما خارجا والاخر داخلا الحكم للاعدل والاكثر ومع كون احدهما اعدل والاخر اكثر احتمالات ثالثها القرعة واليمين كما في صورة اليمين للجمع بين الاخبار فان بعضها مطلقة وبعضها مقيدة فيحمل الاولى على الثانية ولصحيحة الحلبي المتقدمة فانها غير مخصصة بالمتصرفين ولا بالخارجتين ومضمونها موافقة للاعتبار وعموم الاخبار وخصوصها في القرعة التي هي من خواص المذهب فينبغي ان يقرع الامام ان كان والا الحاكم الاعلم الاصلح بعد التضرع والتوجه والدعاء بالمنقول المتضمن لسؤال خروج القرعة باسم من له الحق وهذه وان كانت شاملة لما يكون احدهما متصرفا دون الاخر الا انه ورد خبران مختلفان في ذلك احدهما خبر غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله ان امير المؤمنين اختصم اليه رجلان في دابة وكلاهما اقاما البينة انه انتجها فقضى للذي هي في يده وقال لو لم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين وهذه موثقة لغياث فانه قيل ثقة وقيل بتري فيكون بترا ثقة ان لم يرجح ومثلها رواية جابر ان رجلين اختصما عند رسول الله في دابة او بعير واقام كل واحد منهما البينة انه انتجها فقضى بها رسول الله للذي في يده وهما روايتان خاصيتان عاميتان وهما دليلان على تقديم ذي اليد مع الشهادة بالسبب سواء كان بينة الخارج ايضا كذلك او شهد بالملك المطلق والظاهر عدم الفرق ولانه اذا قدمنا بينة ذي اليد مع الشهادة بالسبب فما يجيء لبينة الخارج دليل فان خبر منصور مع السبب ما بقي الخبر المستفيض دليلا ايضا ويؤيد عدم الفرق ما في رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عن امير المؤمنين قيل فان كانت في يد احدهما واقاما جميعا البينة قال اقضي بها للحالف الذي في يده فانها عامة في السبب وغيره ويؤيده ايضا الاصل والاستصحاب وان اليد دليل اخر فلذي اليد دليلان وللخارج دليل واحد وان البينتين تعارضتا وتساقطتا فبقي العين المدعى بها بحسب اليد بلا بينة للمدعي فيمكن ان يحلف كما في صورة عدم البينة والخبر الاخر رواية منصور قال قلت لابي عبد الله رجل في يده شاة فجاء رجل فادعاه واقام البينة العدول انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع وجاء الذي في يده بالبينة مثل عدول انها ولدت عنده لم يبع ولم يهب قال ابو عبد الله حقها للمدعي ولا اقبل من الذي في يده بينة لان الله عز وجل امر ان تطلب البينة من المدعي فان كانت له بينة والا فيمين الذي هو في يده هكذا امر الله عز وجل وهذه صريحة في المطلوب هو تقديم بينة الخارج وفيها مبالغة حيث ذكر العلة مرتين فهي معللة مرتين والعلة مقدمة على تقديم التعارض فهي اشارة الى الخبر المستفيض البينة على المدعي واليمين على من انكر فهو ايضا دليل هذا الحكم فهذا وحده دليل مقدم على ذلك فكيف اذا فهم منه دليل اخر وهو الخبر المستفيض وكانه لذلك اختار جماعة كثيرة تقديم بينة الخارج ولان بينة الداخل مؤكدة وبينة الخارج مؤسسة والتاسيس خير من التاكيد لانه يفيد فائدة جليلة وهو اولى مما لا يفيد الا ما كان ويقرره فقط وهو معقول ومنقول من العلماء ومقرر بينهم وهو ظاهر الا ان في طريق هذه الرواية ابرهيم بن هاشم ومحمد بن حفص كانه قال ابن داود كوسج وكيل ومنصور مشترك فسند الاولى اولى فلا يمكن ترجيح هذه عليه بانها معللة فان ذلك بعد التساوي في السند وترجيح التاسيس على التاكيد مطلقا غير واضح انما هو في الخطب مقام الوعظ ولا يمكن اثبات الاحكام

فان لم يكن مع

الشرعية

ولو كانت في يد غيرهما قضى لاعدلهما فان تساويا فلاكثرهما فان تساويا اقرع وحلف الخارج فان امتنع احلف الاخر واخذ وان نكلا قسمت بينهما والشاهدان اولى من الشاهد والمراتين وهما اولى من الشاهد واليمين ولو تداعيا زوجية اقرع مع البينتين والشهادة بقديم الملك اولى من الشهادة بالحادث وبالاقدم اولى من القديم وبالملك اولى من اليد متن

الشرعية بذلك ولهذا اقدم بعض الاصوليين دليل الاباحة على الحظر والوجوب وغيرهما وان عكسه بعض اخر اذ لك والخبر المستفيض ليس بمعلوم كونه دليلا على ذلك فان الظاهر ان مضمونه ان المدعى عليه لا يحتاج في كون الحق له الى بينة بل البينة في ذلك على المدعي وانما عليه اليمين على نفي دعوى المدعي فان لم يكن له بينة فله ان يرده بيمينه ولا يحتاج في ذلك الى البينة الا ان بينته لا تسمع مع بينة المدعي وقد يرجح الاول على الثاني بالكثرة واعتبار السند مع حلف حفص اليد لما في رواية اسحق المتقدمة وللتعارض ونفي اليد مع عدم البينة فيحلف على المدعى عليه وما ثبت القواعد بتحليف نفي اليد على القول بتقديمه هو الاولى وهو الاحوط فيمكن طرح الخبرين ايضا للتعارض والعمل بصحيحة الحلبي في هذه الصورة ايضا او يجمع بينهما بان الحكم لبينة المدعي ان كانت القرعة خرجت باسمه ولبينة المدعى عليه ان خرجت باسمه فيحمل الخبران على ذلك ان كان نقيلا الا انه خير من الاطراح فاصلح في هذه المواضع كلها اخبرها والحاكم وهو ظاهر فاصلح خبر كلام خيرله فائدة عظيمة لا يترك واعلم ان المذاهب في تقديم بينة الخارج او الداخل كثيرة تقديم الخارج مطلقا وتقديم الداخل مطلقا وتقديم الداخل ان شهدت بينته بالسبب سواء كانت بينة الداخل تشهد بالملك المطلق سواء كانت بينة الخارج ايضا كذلك او شهدت بالسبب مختار المصنف هنا تقديم الخارج ان شهدت كلتاهما بالملك المطلق او السبب ولو شهدت احديهما بالملك والاخرى بالسبب قدم ذات السبب ان كانت بينة الداخل وانا لم نجد فرقا بعد ان عمل بالخبرين الاولين العامي والخاصي لكان موردهما السبب لما تقدم ولا نرى لم يبق لتقديم الخارج دليل واضح فانه طرح خبر منصور وبطل الاستدلال بخبر المستفيض فلا يمكن الجمع بين الاخبار بالحمل على التفصيل بالسبب وغيره وهو ظاهر فتامل **قوله** ولو كانت في يد غيرهما الخ اي لو كانت العين في يد غير المتداعيين وتكون لهما بينة متعارضة قضى لاعدلهما فبينة ايهما كانت اعدل حكم له فان تساويا فالاكثر ايضا اقرع بينهما واحلف من خرج اسمه فيحكم له ان حلف وان نكل وامتنع من الحلف احلف الاخر فيحكم له وان نكل جميعا قضى بها بينهما نصفان هذا معنى المتن والدليل عليه غير ظاهر وايضا فرق بين ما كان بيد ثالث اذا كان عليه بينة متعارضة وبين ما لم يكن عليه بينة اصلا بان حكم في الاول بما مر انفا وحكم في الثاني بترجيح من صدقه الثالث وحلفه للاخر ومع تصديقهما بالتقسيم ومع ردهما باقراره في يده بعد حلفه بعدم العلم لهما كما مر وذلك ايضا غير واضح فان الحكم بالتصديق والحلف وجعله مرجحا هنا ايضا ممكن فتامل وايضا فرق بين تعارض البينتين فيما اذا كان بيد ثالث وفيما اذا كان بيدهما بما ذكر من الحكم بالتنصيف في الثاني وبالتفصيل المذكور في الاول وهو غير ظاهر فان الترجيح بالاعدل ثم الاكثر ثم تقديم من لو حجته القرعة الخ ممكن فيما اذا كان بيدهما ايضا وهو ظاهر وان كان الباعث هو ما في بعض الروايات والجمع بينها فما نجد ان ذلك مقتضى الروايات وسببها التفصيل والتخصيص المذكورين ثم ما نجد وجه تقديم الاعدل على الاكثر بل نجد العكس فان العدالة تكفي للشهادة واما ان زيادتها تفيد الترجيح فلا واما زيادة الشاهد فهو بمنزلة دليل اخر ولا شك في رجحان ما دليله اكثر على غيره وبالجملة احكام تعارض البينات على الوجه المذكور لا دليل عليها وما ذكرناه محتمل الله يعلم **قوله** والشاهدان الخ يريد الاشارة الى تحقق التعارض بين الشهود ولا شك في تحققه بين الشاهدين عدلين وبين مثلهما وكذا في تحققه بينهما وبين الشاهد العدل والمراتين العادلتين فان كل واحدة منهما حجة شرعية لا ترجيح نظر الشارع بينهما فان الحقوق المالية تثبت بكل واحدة منهما والشاهدان بل هما والشاهد والمراتان اولى من الشاهد واليمين فلا تعارض بين شيء منهما وهو ظاهر فان الشاهد واليمين ليسا بحجة شرعية مستقلة في جميع الاحكام بل الشاهد حجة مع انضمام يمين المدعي في بعض الاحكام مع تعذر الشاهدين كما سيحقق فتامل فانه قد قيل بالتعارض ايضا فيما يثبت بالشاهد واليمين كما في الشاهد والمراتين وكان ينبغي ان يقول والشاهد والمراتان كالشاهدين كانه للمبالغة فتامل

**قوله** ولو تداعيا الخ اي لو تداعى اثنان زوجية زوجتها واقام كل منهما بينة شرعية فان كان مع بينة احدهما ما يوجب الترجيح عمل به وان اعتدلت البينتان من غير رجحان اقرع فباسم ايهما خرجت القرعة حكم له بها ودليله انه لا بد من الفصل ولا يمكن الترجيح لغير مرجح والفرض عدمه فلا مفصل الا القرعة وعموم كل امر مشكل له القرعة وخصوص رواية داود بن ابي يزيد العطار عن بعض رجاله عن ابي عبد الله في رجل كانت له امراة فجاء رجل بشهود فشهدوا ان هذه المراة امراة فلان وجاء اخرون فشهدوا انها امراة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا قال يقرع بين الشهود فمن خرج اسمه فهو المحق وهو اولى ولا يضر الارسال وكون ابن فضال في الطريق وعدم ذكر دعوى الزوج كانها محمولة على ذلك وايضا يمكن التفصيل بان المراة هل تصدق احدهما او تنكر فيمكن ترجيح من صدقته ومع انكارها او تصديقهما معا يرجع الى الاول ولكن في صورة الانكار والحكم للمنكر بها ينبغي ان يذكرها ان لم تكن في الواقع زوجته ممتنعة عن نفسها بينها وبين الله وان كان الحاكم يحكم عليها بحسب ظاهر الشرع بالامتثال والزوجية وهو ظاهر وامثاله كثيرة **قوله** والشهادة بقديم الملك الخ يريد بيان اسباب الترجيح ومنه القدم فاذا شهد الشهود بان الشيء الفلاني كان امس لزيد مثلا وشهد اخر بانه الان لعمرو وكذا بالقديم والاقدم مثل منذ سنتين ومنذ سنة فان الاقدم بالنسبة الى القديم قديم وهو بالنسبة اليه حادث لا تعارض بينهما بل الحكم للقديم والاقدم فانه راجح لحصول التعارض بين البينتين في الوقت المشترك مثل الحال والقديم وبقيت البينة على الملك في الزمان الزايد الذي يختص به الاقدم والقديم بغير معارض واستمر بحكم الاستصحاب الى الحال والقديم اللذين هما المشترك فيهما الدعوى هكذا ذكروا وفيه تامل اذ دلالة الشهادة القديمة على الملك الان انما تثبت بالشهادة الحالية فلا يتم بمجرد الملك في الماضي لا يكفي بل قد لا تسمع تلك الدعوى الا بانضمام انه الان ايضا ملكه او لا اعلم زواله كما سيجيء فتامل والتحقيق اذ يقال ان لم يصرح بينة القديم والاقدم بالملك في الحادث والقديم اي الزمان المشترك بين البينتين كالحال والسنة ينبغي الحكم بترجيح بينة الحادث والقديم سواء قالت البينة الاولى لا اعلم زواله او ما اعلم زال ام لا ولا فرق بين العبارتين على ما يفهم وان فرق فتامل او ما قالت شيئا اصلا اذ البينة الثانية خاصة ومفصلة والاولى مجملة ومحتملة مقدمة وبالجملة لا منافاة بين البينتين فلا معنى لتقديم الاولى للتعارض فان كون الملك في زمان سابق لشخص لا ينافي كونه بعد ذلك لشخص اخر وعدم علم بينته بزواله لا ينافي الزوال وعلم بينة اخرى بالزوال وهو ظاهر وان صرحت البينة الاولى بانه الى الان ملك فلان لم يخرج عن ملكه ولكن ينبغي عدم الاكتفاء في ذلك بعدم العلم بل ينبغي العلم بعدم الزوال وان كان هذا العلم مشكلا وقع التعارض فترجيح الاول محتمل مع الاشكال السابق قال في القواعد بعد ذكر دليل الاول المذكور ويحتمل التساوي لان المتاخرة لو شهدت انه اشتراه من الاول لقدمت على الاخرى فلا اقل من التساوي في ثبوت الملك في الماضي

هنا ٢

وبسبب الملك اولى من التصرف ولو شهد بملكيته في الامس لم يسمع حتى يقول وهو ملكه في الحال او لا اعلم زواله ولو قال لا ادري زال ام لا لم يقبل اما لو قال هو ملكه بالامس اشتريته من المدعى عليه او اقر له به او غصبه من المدعي او استاجره منه قبل ولو شهد بالاقرار الماضي ثبت وان لم يتعرض للملك في الحال ولو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس انتزع من يده ولو شهدا انه كان في يده بالامس ثبتت اليد وانتزعت من يد الخصم على اشكال ولو ادعى ملكية الدابة منذ مدة فدلت سنها على اقل قطعا وظاهرا سقطت بينته متن

معارضة المدعي بما يثبت تقبا الثبوت في الحال ولهذا لو انفرد بادعاء الملك الماضي لم يسمع دعواه ولا بينته وهذه العبارة تدل على ان الكلام مع عدم التصريح وان ترجيح الاول ليس بحجة عليه قلنا انه مما قلناه وما اعرف حجيته في القواعد احتمل التساوي وما احتمل ترجيح بينة الثاني مع ان الدليل مقتضيه كما نرى وهو ظاهر على ان عدم سماع الدعوى بالملك السابق محل تامل وهو خلاف ظاهر المتن والشرايع ثم ان ظاهر كلامهم عدم الفرق بين كون المدعى في يديهما او في يد احدهما او في يد ثالث او لم يكن في يد احدهما ويمكن ان تكون مخصوصة بما اذا لم يكن في يد احدهما مع عدم تصديق من في يده احدهما وقدمه حكم من صدق واما اذا كان في يد احدهما يكون الحكم كما مر من ترجيح بينة الداخل او الخارج فتامل ويمكن ان يقال ان كانت بينة القديم والاقدم هو بينة ذي اليد فيقدم للوجه الذي تقدم فان البينتين تعارضتا فبقي في يد ذي اليد وهو دليل الملك فيحكم له به وهذا على القول بتقديم بينة ذي اليد لا غير وان كان ذو اليد غيره فيشكل فان اليد تعارضت البينة بالملك السابق مبني على القول بتقديم ايهما تقدم والظاهر تقديم الملك فان اليد اعم من الملك فانها قد تكون بالملك وقد تكون بغيره مثل الاجارة والعارية والوديعة وغيرها واليه اشار بقوله وبالملك اولى من اليد يعني من اسباب ترجيح احدى البينتين على الاخرى ان احديهما تشهد بالملك والاخرى باليد والاولى اولى للجمع وعدم التعارض فان التعارض حقيقة ثم قد يناقش في الاولوية اذا شهدت بالملك السابق فتامل قال في شرح الشرايع المسئلة مفروضة فيما اذا كان المدعى في يد ثالث اما اذا كان في يد احدهما وقامت بينتا مختلفتا التاريخ فان كانت بينة الداخل اسبق تاريخا فهو المقدم لا محالة وان كانت بينة الاخر اسبق تاريخا فان لم يجعل سبق التاريخ مرجحا فكذلك يقدم الداخل وان جعلنا مرجحا ففي ترجيح ايهما او عدمه اوجه احدها ترجيح اليد لان البينتين تساوتا في اثبات الملك في الحال فتساقطتا فيه ويبقى من احد الطرفين اليد ومن الاخر اثبات السبق واليد اقوى من الشهادة على الملك السابق ولهذا انها الخ ولا يخفى ان وجه فرض المسئلة فيما ذكره غير ظاهر وكذا وجه تقديم بينة الداخل على تقدير كون تاريخها اسبق لا محالة الا على ما قلناه وكذا وجه تقديمه ايضا على تقدير سبق تاريخ الخارج وعلى تقدير عدم جعل سبق التاريخ مرجحا وكذا الاوجه كذا تقديم اليد مع ما تقدم من ترجيح بينة الخارج وبالجملة هذا كله على ذلك القول غير ظاهر نعم قد يظهر على غيره كما قلنا فتامل وتقديم اليد ايضا على الشهادة بالملك السابق مما مر اذ اليد اعم فلا تنافي الملك الان لغير ذي اليد للاستصحاب فتامل وقد يرجح في الشرايع ايضا كالمتن ترجيح شهادة الملك المطلق على شهادة اليد مطلقا سواء تقدم تاريخ شهادة اليد بان كان منذ سنة وتاريخ الملك منذ ستة اشهر فتامل **قوله** وبسبب الملك اولى من التصرف يعني من الاسباب المرجحة للبينات كون احديهما تشهد بالملك وسببه مثل كون الشيء الفلاني نتج في ملكه او اشتراه من فلان وتشهد اخرى باني رايت فلانا يتصرف فيه تصرف الملاك مثل الركوب والحمل في الدابة والبناء والهدم في الدار والرهن والبيع ونحو ذلك قدمت الاولى لانها صريحة في المطلوب والمدعى والمشهود له بخلاف الثانية فان التصرف اعم لجواز وقوعه من الوكيل وغيره ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على تقديم بينة الملك المطلق من غير ذكر السبب على بينة التصرف وذلك غير بعيد ولكن تقييدهم بالسبب مشعر بعدم ذلك فتامل **قوله** ولو شهدت الخ يعني لم يسمع الشهادة بالملك القديم والسابق مثل ان يقول البينة الشيء الفلاني كان في الامس ملك المدعي لم يترتب عليه الاثر المطلوب الا ان يقول هو ملكه الان والحال او ضم اليه قوله ولا اعلم زواله الى الان اذ مجرد كونه كان له مثل هذا الوقت لا ينافي كونه لغيره الان لانه يجوز ان يعلم انه ليس له فكيف يكون شاهدا ان له الان لا يثبت كونه لمن يشهد له ولا عدم علم الشاهد بانه ليس له فكيف يحكم بها له بخلاف ما اذا قال الان او قال لا اعلم زواله فانه وان لم يثبت الملك الان ولم يجزم به ولكن يعلم منه عدم علمه بالزوال فيحكم الاستصحاب بحكم انه له حتى يثبت خلافه كما اذا اقر المدعي بانه كان له يحكم عليه بانه يسلم اليه او يثبت الانتقال فالفرق بين الضم وغيره ان مع عدمه يجوز علم الشاهد بالزوال ومعه لا فالاستصحاب هنا اولى فان الحكم بشهادة شخص على شيء مع احتمال الجزم منه بعدمه بعيد جدا بل مع الانضمام ايضا بعيد الا انه جوز ذلك للضرورة وللقياس على الاقرار فان الشهادة بمنزلة الاقرار وقد اقر بانه له يحكم عليه حتى يثبت خلافه فكذا بالبينة وفيه تامل ولانه لو لم يعتبر هذا المقدار فقلما يثبت بالبينة امر اذ فرض علمها بعدم الزوال والتغيير بعد مدة بعيد جدا كما انه لا والا لكان لغلح في ذلك ايضا ممكنا واما الفرق بين لا اعلم زواله وبين لا ادري زال ام لا حتى يقبل مع الاول ولا يقبل مع الثاني هو التردد والشك الصريح في الثاني دون الاول وان كان مالهما واحدا فان معنى قوله لا اعلم زواله انه لم اعلم انه زال ام لا وهو بعينه معنى لا ادري زال ام لا لكن المبالغة في حراز البينة عن العبارة الدالة على الشك والترديد وايجاب التعيين والجزم صار سببا لذلك والا فالفرق المعنوي الموجب لقبول الاول دون الثاني غير ظاهر ويمكن الفرق بان لا اعلم زواله يحتمل ان يعلم عدم زواله فيكون جازما بالملكية بالفعل بخلاف لا ادري زال ام لا فانه لا يحتمل العلم بعدم الزوال وبالجملة لو لم يكن اجماع او دليل اخر على قبول دون ذي بصير الفتوى به مشكل فتامل هذا اذا لم يبين الشاهد السبب ولا عدم ملكية اليد اما لو بين سببه مثل ان قال الشاهد كان المدعى هو ملك المدعي بالامس اشتراه من المدعى عليه او اقر المدعى عليه للمدعي بالمدعى او بين عدم الملكية باليد مثل ان قال غصبه المدعى عليه من المدعي او استاجره منه قبل هذا القول من الشاهدين ويترتب عليه الاثر المطلوب من الشهادة ولا يحتاج الى ضم قوله الان ولا لا اعلم زواله بل لو كان المدعي بيده بل بيد غيره لبيان السبب او عدم ملكية يده وهو في الثاني ظاهر وفي الاول تامل وكذا لو شهد الشهود باقرار المدعى عليه في الزمان الماضي مثل الامس ولم يتعرض لملكية الان بل للملك اصلا ثبت الاقرار بالشهادة ولم يحتج الى الضميمة كما لو بين سبب الملك مثل الشراء كما مر لانه اذا ثبت الاقرار يحكم عليه باقراره كما اذا اقر عند الحاكم بانه ملك المدعي من قبل مثل الامس يحكم بانتزاعه منه والتسليم الى المدعي حتى يثبت خلافه فعلم من هذا الفرق بين الاقرار والبينة فان الاول يكفي الثبوت عند الحاكم وان كان الاقرار الثابت هو الماضي والقديم بخلاف الثاني فانه لا بد من الضميمة فتامل في ذلك فانه غير واضح الدليل الا ان يكون اجماعا **قوله** ولو شهد انه كان الخ لو شهد الشهود بان المدعى كان في يد المدعي مثل الامس بيد المدعي هو الان بيد المدعى عليه هل يثبت بها اليد السابق فيحكم الحاكم بانتزاعه منه وتسليمه الى المدعي فيحكم بكونه ملكا له اذ اليد دليل

الملك

ولو ادعى ملكية الدابة منذ مدة فدلت سنها على اقل قطعا او ظاهرا سقطت بينته ولو ادعى رقية مجهول النسب الصغير الذي في يده حكم له فلو بلغ وانكر حلف ولو كان كبيرا فانكر احلف و
حكم بالحرية ولو سكت جاز ابتياعه وان لم يقر على اشكال ولو ادعاه اثنان فاعترف لهما قضي عليه وان اعترف لاحدهما حكم له ولو تداعيا ثوبين في يد كل واحد منهما احدهما و
اقاما بينة حكم لكل منهما بما في يد الاخر ولو اقام بينة بعين في يد غيره انتزعت له فان اقام الذي كانت في يده بينة انها له لم يحكم له على راي اما لو ادعى ملكا لاحقا فالوجه
القضاء له متن

كتاب القضاء

الملك ام لا بل يرجح اليد بالفعل على اليد السابق وفيه اشكال يفهم من المتن الميل الى الاول لان اليد مثل الملك دليله والملك القديم يقدم على اليد بالفعل فكذا والملك بالفعل و
اليد القديم يقدم على اليد الحادث والفعل وقد عرفت ما فيه على ان هناك انما ثبت بقوله ما زال او لا اعلم زواله وقد علم الزوال هنا بالمشاهدة ولان اليد دليل
الملك وقد ثبت ذلك السابق ويثبت الملك السابق ويحكم الاستصحاب ثبت الملك بالفعل فينتزع منه فيه انما ثبت الملك باليد لو لم يعلم خلافه ولم يكن هنا
قد عارضه اليد بالفعل وذلك يمنع من حكم الاستصحاب بالملك السابق فان الدليل بالفعل اولى من الدليل السابق واستصحابه في الدلالة على ثبوت المدلول
وهو ظاهر وبالجملة اليد دليل الملك السابق واليد بالفعل دليل الملك بالفعل ولا شك ان الثاني اولى لانه يمكن الجمع بينهما مع القول بالدلالة فانه قد
يكون ولا ملكا للمدعي ثم انتقل الى الثاني فلا تعارض حقيقة وهو ظاهر وقد مر مثله في تقديم الملك السابق على الحادث **قوله** ولو ادعى الخ لو ادعى شخص
امرا مع قرينة يقينية او ظاهرة دالة على كذبه في ذلك دعواه ولم يسمع بينته مثل ان هذه الدابة منذ سنين اشتريت او كانت عندي وقد علم من سنها وغيره
ان عمرها اقل من ذلك يقينا او ظنا يعني ان اكثر امثال هذه الدابة لم يكن عمرها السنين مثلا فالحكم في الاول ظاهر واما الثاني ففيه اشكال اذ مجرد الظن والاكثرية
لم يصر سببا لتكذيب المدعي وعدم سماع شهوده فان الجمع بينهما ممكن وعدم الحمل على الكذب واجب فكيف يحكم بمجرد الظن هنا بتكذيب المدعي والشهود العدل المقبول
شهادتهم في امر غير معلوم الكذب بل مظنون وممكن فتامل ولا شك انه يسمع الدعوى البعيدة والتي يظن خلافها مثل دعوى الجارية المخدرة بانها ليست بكارتها بل حر
كما سيجيء فتامل **قوله** ولو ادعى رقية مجهول النسب الخ يعني اذا كان تحت يد شخص انسانا صغيرا دون البلوغ وادعى رقيته والصغير مجهول النسب لم يكن نسبه مشهورا
بالاستفاضة الدالة بالحرية اي لم يثبت شرعا كونه حرا حكم له بذلك فيسمع منه فيجوز استخدامه بل وشراؤه منه كسائر المماليك اذا بلغ وانكر ذلك فان كان للمدعي شهود
ثبت ذلك والا فله عليه ان يحلفه بانه ليس رقه والظاهر انه لا يكفيه الحلف على نفي العلم انه بكونه رقا شرعا ولم يعرف هو ذلك فلا بد من اليمين البتة على نفي كونه رقا له ولو ذلك
ممكن بان يثبت عنده بالشياع المفيد للعلم بانه ولد فلان وفلانة الحرين فله ان يحلف فان حلف حكم بحريته وان نكل فكسائر المدعي عليهم وان كان الذي تحت اليد الذي ادعى
رقيته وجهل نسبه كبيرا مجنونا فيحتمل كونه مثل الصغير في ذلك كله فيسمع دعواه ويحلف بعد الافاقة بانه ليس مملوكه وان كان بالغا عاقلا فان اقر على نفسه بالرقية التي ادعيت حكم
عليه بها لاقرار العقلاء على انفسهم جائز لا لغيره وان انكر ذلك فان كان للمدعي بينة على ذلك والا فله عليه يمين فان حلف حكم بحريته والا فمثل المدعى عليه اذا نكل وان سكت
ولم يتكلم فهل يحكم بها عليه بجواز شرائه وغيره مثل من اقر بها ام لا ففيه اشكال من ان الاصل في الانسان الحرية حتى يثبت الرقية باقراره او بالبينة ونحو ذلك لم يثبت شيء
اذ سكوته اعم من الاقرار فانه يجتمع مع الانكار ايضا وهو ظاهر وبالجملة قد تعارض الاصل والظاهر فان الظاهر من حال المسلم ان لا يدعي رقية حر ويستخدمه ويتصرف فيه بذلك
الوجه وسكوته ايضا قرينة ظاهرة على ذلك فان البالغ العاقل اذا عرف ان احدا يدعي رقيته ويريد بيعه لا يقر بذلك عادة الا ان يكون كذلك نعم قد يتصور ذلك لمانع مثل
خوف وغير ذلك ولكن ذلك بعيد ونادر لم يلتفت الشرع الى مثله فظاهر كلامهم انه يحكم برقيته بمعنى جواز شرائه واستعماله مثل سائر المماليك لكن هو باق على حجته
بمعنى ان له ان يدعي بعد ذلك الحرية ويسمع ذلك منه وهو الاظهر لسكوته وجهان ام لا وليس سكوته مثل اقراره حتى لا يسمع بعد ذلك انكاره وهو ظاهر **قوله** ولو ادعاه
اثنان الخ اي لو ادعى كل واحد من شخصين رقية انسان فان كان طفلا او مجنونا فهو مثل ما لو ادعى ما لا عبرة وقد مر مفصلا وان كان بالغا عاقلا فان انكرهما فهو كالمال الكل
من له بينة فله وان كان لهما بينة فمع الترجيح فهو لمن له رجحان ومع التساوي يحكم بانه لهما منصفا مع التشبث بعد التحالف عندهم ويمكن بالقرعة وحلف صاحبها فالتسليم
اليه مع نكول احدهما للاخر ومع نكولهما يكون لهما منصفا وكذا مع عدم تشبث احدهما ومع تشبث احدهما دون الاخر فالحكم مبني على تقديم بينة الداخل او الخارج
كما في غير الانسان وان اعترف فان كان لهما حكم عليه بها لهما فيكون منصفا هذا مع عدم الترجيح ومعه يحتمل ترجيحا جانبه وان كان لاحدهما بينة بانه له دون الاخر فيمكن
نعم وهو معقول مح — ان يرجح جانبه ايضا لان البينة حجة شرعية لا يعارضها اعترافه مع اعترافه انه لهما كما هو مدعاهما غير معقول الا ان كان المراد انه مشترك بينهما وان اعترف لاحدهما دون
الاخر حكم له بها لقبول اقرار العقلاء لانفسهم وعدم ما يوجب كونه للاخر نعم له عليه يمين **قوله** ولو تداعيا الخ لو ادعى كل واحد من شخصين كل واحد من ثوبين اللذين
احدهما في يده والاخر في يد صاحبه فكل واحد مدع ومنكر فان اقام كل واحد بينة متساوية على مطلوبه حكم له بما في يد الاخر بناء على ترجيح بينة الخارج وبما في يده بناء على ترجيح
الداخل وبالجملة الحكم فرع تلك المسألة وان لم يكن لاحدهما بينة يحلف الاخر فيبقى ما في يده لصاحبه فيحكم له بما في يده وان كان لاحدهما بينة فقط يحكم له بهما جميعا
الذي في يد صاحبه للبينة والذي في يده لانه في يده ولم يكن لصاحبه بينة فهو في يده وتؤكده البينة والظاهر انه مع ذلك يحلف لدفع ما ادعاه صاحبه في يده لان اليمين على المدعى عليه
**قوله** ولو اقام بينة الخ اذا ادعى زيد مثلا على عمرو عينا في يده واقام البينة حكم له بها قطعا فانها حجة شرعية مع عدم المعارض فانتزعت من يد عمرو له وسلم اليه
ظلم مح — فان اقام عمرو البينة بانها كانت له قبل ان ينتزع عنه لم يحكم على راي المصنف له بها فانه ذو اليد نظرا الى انه يدعي انه كانت له قبل الاخذ منه وان الاخذ منه ظلما فكانها في يده
ويدعيها ويقيم عليها البينة ولانه اذا كان خارجا يصير حينئذ المدعى عليه بعينه خارجا وانتزاع العين من المدعي سهلا بان لا يأتي بالبينة حتى يحكم الشارع
بالانتزاع وانتزعت منه ثم ياتي بالبينة وهكذا وقد ثبت عنده ان بينة الداخل لم تسمع ويحكم للخارج عند التعارض وقد تعارضت البينتان الاولى التي حكم
بشهادتها لزيد وبينة عمرو الثانية وفيه تامل فانه الان خارج وغير ذي اليد فان الحاكم انتزع العين من يده واعطاها لزيد فصار زيد هو ذا اليد فتامل فيه على انه
قد عرفت ان في الحكم للخارج وان ليس مذهب الحكم للخارج مطلقا بل ان شهدتا بالملك المطلق او بالسبب ويمكن فرضهما ايضا كذلك فتامل وان ادعى ملكا لاحقا بانه
انتقل صار ملكه بعد ان اخذ منه واقام عليه البينة فالوجه عند المصنف القضاء والحكم لعمرو لانه خارج لا محالة فلا مانع من سماع دعواه وبينته فهو مثل ان يدعي على
شخص في يده عينا واقام عليه البينة ولان الظاهر ان لا تعارض بين البينتين فان البينة الثانية تشهد بانها ملك عمرو بعد الانتزاع فيحتمل ان صارت له بعد ان
كانت لزيد فيكون الوجه الاخر الضعيف الذي اشار اليه المصنف بقوله فالوجه القضاء لزيد بناء على القول بتقديم بينة الداخل ضعيف كذا بناء على ان البينة كالاقرار
فاذا اقر بان العين لزيد لم تسمع دعواه ولا بينته بانه بعد زمان الاقرار لم ينتقل اليه مع احتمال اشتغلت منه اليه فان الاقرار مسموع في المستقبل وموجب للالزام بملكية
المقر له بعد ذلك ايضا فاذا اقر ان هذا لزيد لم يقبل ان يقول انه اذ البينة مثل الاقرار فاذا شهدت البينة بانها لزيد لم تسمع دعوى المدعى عليه ولا بينته بانه لعمرو وهذا

[illegible]

ولو تداعى الزوجان متاع البيت حكم لذي البينة فان فقدت حلف كل لصاحبه وحكم لهما سواء كانت الدار لهما او لاحدهما وسواء كانت الزوجية باقية او لا وعلى راي يحكم للرجل بما يصلح له وللمراة بما يصلح لها ويقسم بينهما ما يصلح لهما على راي **الفصل الثاني في العقود** لو ادعى انه استاجر الدار بعشرة وادعى الموجر انه اجره بعشرين واتحد الوقت فالقول قول المستاجر مع يمينه فان اقاما بينة حكم ببينة الموجر على راي وبالقرعة على راي للتعارض ولو تقدم تاريخ احديهما بطلت الاخرى ولو قال استاجرت الدار بعشرة فقال بل اجرتك البيت خاصة واتفق التاريخ اقرع سواء اقاما بينة او لا ولو تقدم تاريخ البيت حكم باجارته باجرته وباجارة الدار بالنسبة من الاجرة متن

اضعف فان البينة لا توجب ملكية المدعى بها وهو ظاهر ولا يلزم عدم انتقال مال الى شخص بعد ان يثبت ها لغيره ولكن هذا اذا لم يقبل المدعى ثانيا انها انتقلت الى من بيده ونلقيها منه والا فتقبل دعواه وبينته قطعا وان اطلق ولم يقيد بالسبق ولا باللاحق وبالتاخير **قوله** ولو تداعى الزوجان الخ اذا تداعى الزوجان او ورثتهما او ورثة احدهما والاخر متاع البيت الذي تحت يدهما وتصرفهما منه بحسب الظاهر من غير اختصاص احدهما فيه فاقوال للاصحاب والاخبار احدها حكمه حكم ساير الدعاوي فيحكم لذي البينة منهم فان فقدت البينة حلف كل واحد لصاحبه بكون المدعى بينهما نصفين مطلقا سواء كان المدعى ما يختص بالرجل او بالمراة او ما يصلح بينهما سواء كانت الدار والبيت اللتين فيهما المتاع لهما او لاحدهما او لثالث وسواء كانت الزوجية باقية او زايلة بالطلاق او الموت وسواء كانت يدهما عليه تحقيقا او تقديرا على راي المص هنا وجماعة واشار بالتعبير الى خلاف بعض العامة في ذلك الدليل عليه انه مقتضى الاصل والقوانين الممهدة في ساير الدعاوي فحكمه حكمه مع عدم وجود ما يثبت الروايات بحيث توجب الخروج عنه وثانيها مذهب اخر الى انه يحكم للرجل ما يصلح له فقط مثل السيف والدرع وساير الاسلحة والعمامة وما يصلح لها فقط مثل الحلي والمقنعة وثياب النساء يحكم لها به وما يصلح لهما كما في ساير الدعاوي قضاء للعرف والظاهر ويؤيده رواية سماعة عن ابي عبد الله قال اذا طلق المراة فادعت ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع له كان له ما للرجال ولها ما للنساء هكذا في التهذيب عنه وفي الاستبصار زاد في اوله قال اذا طلق الرجل امراته وفي بيتها متاع فلها ما يكون للنساء وما يكون للرجال والنساء قسم بينهما نصفين قال واذا طلق الرجل المراة فادعت ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع له كان له ما للرجال ولها ما للنساء وهذه وان لم تكن صريحة في المطلوب فلا شك انها ظاهرة فيه مثل هي صحيحة ولكن فيه تامل لوجود الحسن بن مسكين وكذا مضمرة سماعة قال سالته عن الرجل يموت ما له من متاع البيت قال السيف والسلاح والرجل وثياب جلده وفي رواية اسحق وعبد الرحمن ايضا نقل قضاء ابن ابي ليلى بانه حكم مرة بقول ابراهيم النخعي كما من متاع الرجل فللرجل الى قوله انه قال الا المراة فانه من متاع الرجل والراي الاخر وهو مختار كتابي الاخبار انه للمراة لما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج بعد نقله ان يقول لابن ابي ليلى فقال ابو عبد الله القضاء الاخير وان كان رجع عنه المتاع متاع المراة الا ان يقيم الرجل البينة قد علم من بين لابتيها يعني بين جبلي منى ان المراة تزف الى بيت زوجها بمتاع ونحن يومئذ بمنى في احرم له ابن نقل اقوال ابن ابي ليلى قال فقال لي على اي شيء هو اليوم قلت رجع الى ان جعل البيت للرجل ثم سالته عن ذلك فقلت ما تقول فيه قال القول الذي اخبرتني انك شهدته منه وان كان قد رجع عنه قلت له يكون المتاع للمراة فقال لو سالت من بين لابتيها يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة لاخبروك ان الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المراة الى بيت الرجل فيعطى الذي جاءت به وهو المدعي فان زعم انه احدث فيه شيئا فليات بالبينة ويحتمل قول اخر هو مختار المخ والشرح والمحقق الثاني والشهيد الثاني وهو انه مع عدم البينة ان كان هنا عرف يدل على تخصيص كل واحد بشيء فهو المعتمد والا فهو بينهما نصفا كساير الدعاوي بل هو يرجع الى المذهب الثاني الذي هو مقتضى صحيحة رفاعة ويجمع بين الاخبار بحمل صحيحة رفاعة على اقتضاء العرف اختصاص كل بماله وصحيحة ابن الحجاج على اقتضاء العرف بان المتاع هو متاع المراة جاءت من بيت ابيها جهازا الى بيت الزوج ويؤيده قوله قد علم من بين لابتيها في الاولى وقوله لو سالت من بين بيتيها الى اخره في الثانية وما ليس هناك عرف وقرينة اصلا تدل على الاختصاص فهو متاع مشترك بين ذي اليدين من غير اختصاص فيتحالفا فيقسما وكذا مع عدم التحالف ومع نكول احدهما دون الاخر فهو للحالف وكذا مع البينتين المتعارضتين وينبغي مع وجود المرجح ان يحكم له ومع عدمه التعارض يقرع ويحلف صاحبها وبالجملة بعد فقد ما يدل على الاختصاص مثل البوارى والصحون وظروف الماء من الحبوب والشراب والجرار في مثل هذه البلاد فان العرف قاض بانه من مال الرجل بل بنفس اليد احكمه حكم ساير الدعاوي ومع وجوده يحكم لصاحب الاختصاص به للعلم الحاصل به من العرف العام والخاص او غيره فتامل **قوله** لو ادعى انه استاجر الخ اذا اتفق الموجر والمستاجر في اصل الاجارة والعين الموجرة مثل الدار المعينة واختلفا في الاجرة فقال الموجر اجرتك بعشرين درهما مثلا وقال المستاجر بل استاجرتها بعشرة واتفقا في مدة الاجارة ايضا مثل كونه اول يوم من شهر رمضان مثلا ولم يكن لاحدهما بينة فهنا احتمالات واقوال اظهرها وهو مختار المص ان القول قول المستاجر فانه منكر للزيادة والموجر يدعيها فينهض عليه اليمين على من انكر مثل ساير الدعاوي وهو ظاهر والظاهر عدم الفرق في ذلك بين مدة الاجارة وعدمه وقيل التحالف لان كل واحد منكر ومدع فيحلف الاول بانه ما اجرها بعشرة والثاني يحلف بانه ما استاجرها بعشرين فتنفسخ ان لم ينقض المدة ويرجع باجرة مثل ما انتفع وهو بعيد فان اصل الاجارة متفق عليه بل ثبوت العشرة ايضا وانما الخلاف في الزايد فلا مجال للتحالف فتامل وقيل بالقرعة لانه مشكل وكل امر مشكل فيه القرعة وادعى ظهوره من المقدمتين وفي الاولى منع ظاهر فانه لا اشكال لما تقدم من ظهور وجه تقديم قول المستاجر وقيل بالفرق بين انقضاء مدة الاجارة وعدمه فتامل فتردد بين القرعة وبين تقديم المستاجر اذا كان بعده وان كان قبله يتحالفان ان كان معهما بينة فمع وجود المرجح يرجح ذو الترجيح مثل كون تاريخ احديهما مقدما على الاخرى ومع عدمه يحتمل تقديم بينة الموجر كما اختاره المص لانه المدعي وبينته مقدمة للحديث المستفيض وهو ظاهر على القول بتقديم الخارج ويحتمل تقديم بينة المستاجر لانه المنكر فهو الداخل فيقدم بناء على تقديم بينة الداخل ولان البينتين تعارضتا فتساقطتا ووقوع الاجارة متفق عليه وزيادة الاجرة مختلف فيها والاصل عدمها فينتفي به وقيل بالقرعة ويؤيده الاخبار المتقدمة الدالة على القرعة مع تعارض البينة ويحتمل التحالف ايضا اذ بعد اسقاط البينة بالتعارض يصير الصورة مثل عدم البينة فيجيء التحالف المتقدم هنا وفي هذا ايضا لا يتفاوت الامر في انقضاء المدة وعدمه وان كان لاحدهما بينة دون الاخر فالحكم لذي البينة مطلقا لان كل واحد منهما مدع في الجملة فتنهض البينة على المدعي فتامل **قوله** ولو قال استاجرت الخ اذا اتفقا على الاجارة والاجرة ومدتها واختلفا في العين الموجرة مثل ان قال الموجر اجرتك هذا البيت من هذه الدار بعشرة وقال المستاجر اجرتني هذه الدار كلها بها فمع الاتفاق في التاريخ حكم المص بالقرعة سواء عدما البينة او وجداها لانه امر مشكل وكل مشكل له القرعة ومع البينة لاحدهما يقدم ولو تقدم تاريخ عقد اجارة البيت بالعشرة المسماة وحكم باجارة الدار ايضا ولكن بالنسبة بمعنى انه اذا كانت اجرة هذه الدار كلها عشرة كم يكون اجرة هذا البيت الذي وقع عليه الاجارة من قبل فيسقط حصته من العشرة المسماة ويكون باقي الدار بالباقي من العشرة التي هي اجرة الدار المسماة لان البيت صار للمستاجر باجرة اخرى قبل هذه فكانه اجر دارا فيها بيت لغيره فيسقط اجرته فيسقط الاجرة على الكل ويسقط حصته والباقي يكون له واذا كان اجارة الدار مقدمة يكون اجارة البيت فاسدة فلا اجرة في اجارة له وهو ظاهر هذا تحرير المتن وقيل بالقرعة حين تساوي التاريخ مع اقامة البينة من الجانبين كانه لما تقدم من انه امر مشكل ومن القرعة في الروايات مع تعارض البينات

فتامل

ولو ادعى كل منهما الشراء من المتشبث وايفاء الثمن فاما بينة حكم للسابق ولو اتفقا حكم للاعدل فالاكثر فالامر فخرج مع يمينه ولا يقبل قول البائع لاحدهما وبيد الثمن على الاخر ولو امتنع الخارج بالقرعة من اليمين احلف الاخر واخذ ولو امتنعا قسمت ويرجع كل بنصف الثمن ولكل خيار الفسخ فاذا فسخ اخذ الثمن واخذ الاخر العين ولو ادعيا شراء ثالث من كل منهما واقاما بينة فان اعترف لاحدهما قضى له عليه بالثمن وان اعترف لهما قضى بالثمنين وان انكر واختلف التاريخ او كان مطلقا قضى بالثمنين ايضا وان اتفق اقرع ويقضي للخارج مع يمينه فان نكل احلف الاخر فان نكلا قسم الثمن بينهما ولو ادعى شراءه من زيد واقباض الثمن وادعى اخر شراءه من عمرو والاقباض واقاما بينة متساوية في العدالة والعدد والتاريخ احلف من تخرج له القرعة

فتذكر وبالتحالف مع عدمها المامر من ان كل واحد منهما مدع ومنكر فيدعي مدعي اجارة الدار ولا بينة له فيحلف خصمه انه ما اجرها وذلك لا ينافي ان له عليه دعوى اخرى غير ذلك في يدعي عليه اجارة البيت بذلك فينكر فيحلف هو فيحكم بالفسخ وبطلان الاجارتين مع استيفاء المنفعة يحكمون باجرة المثل ويمكن ان يقال التحالف هنا مع البينة اصلا غير بعيد فان كل واحد مدع واذا كان كذلك فهو مؤيد لاحتمال اخر وهو تقديم بينة مدعي اجارة الدار مع تعارض بينتهما وعدم الرجحان ومعه يقدم الراجح كما مر بناء على القول بتقديم الخارج والمدعي فانه لا شك انه مدع لاجارة الدار وله بينة وغاية ما يمكن ان يكون المالك المنكر ايضا هنا بينة على عدم ذلك من جهة ان له بينة على اجارة البيت في وقت اجارة الدار بعينه وهما لا يجتمعان فهو مثل ان يدعي مدع عينا لنفسه واقام بها البينة واقام المالك بينة بانها له وتعارض البينتان فيحكم بناء على القول بتقديم بينة الخارج والمدعي من غير شك فيكون فيما نحن فيه كذلك ولا يمكن هنا تقديم الداخل بناء على القول به فانه مدع ويحتاج بل يمكن النقض بان يقال ينبغي ان يقدم بناء على القول بتقديم بينة الخارج المدعي بينة المالك على اجارة البيت بعين ما تقدم فالقرعة متجهة بناء على الروايات العامة والخاصة فيحلف من خرج اسمه بالقرعة وان نكل يحلف الاخر ومع نكوله ايضا يمكن بطلان دعواهما معا كما في صورة التحالف فيلزم اجرة المثل مع الاستيفاء فتامل **قوله** ولو ادعى الخ اذا ادعى كل من المدعيين شراء عين من متشبثها ومتصرفها وادعيا ايضا ايفاء الثمن وتسليمه اياه واقام كل واحد منهما البينة على دعواه فان كان تاريخ احدهما سابقا حكم له بها ويرجع الاخر بثمنه من البائع ولو اتفق تاريخهما حكم للاعدل بينة ومع التساوي فيها في العدالة حكم للاكثر بينة وفي هذا الترتيب تامل قد مر فتذكر ومع التساوي في العدد ايضا يستعمل القرعة فمن خرج اسمه يحلف فيحكم له بالعين بعد ذلك ويرجع الاخر الى ثمنه بالبائع ولا يقبل قول البائع لاحدهما بانه باعه لا غيره لانه صاحب اليد ولو امتنع ونكل من خرج اسمه بالقرعة من اليمين احلف الاخر وياخذ المدعي بعد اليمين ولو نكل معا عن اليمين قسمت العين بينهما نصفين ويرجع كل واحد بنصف الثمن ولكل منهما خيار الفسخ للعيب الحاصل بالشركة فانها عيب عندهم فاذا فسخ كل واحد منهما اخذ تمام الثمن الذي دفع الى البائع واذا فسخ احدهما فقط اخذ كل ثمنه من البائع والاخر ياخذ العين بتمام الثمن ودليل كل ذلك ظاهر مما تقدم **قوله** ولو ادعيا الخ اذا ادعى اثنان شراء ثالث عينا معينة وحلف كل منهما انه اشتراها منه واقام كل واحد منهما بينة على ذلك فان اعترف لاحدهما فقط قضى له عليه بالثمن وقضى للاخر ايضا عليه بالثمن اذا لم يكن لبينة الاخر عليه رجحان بتاريخ ونحوه وبالجملة اعترافه وانكاره لا ينفع ولا يضر مع ثبوت البينة المقبولة الغير المرجوحة وان اعترف لهما قضى عليه بالثمن اي لكل واحد بثمنه وان انكر احدهما او كليهما فان اختلف التاريخ او كانا بغير تاريخ بحيث يمكن وقوعه مرتين قضي بالثمن ايضا وان اتفق التاريخ ولم يمكن التكرار اقرع بينهما فمن خرج اسمه من المدعيين حلف انه اشتراه منه واخذ الثمن وان نكل حلف الاخر وان نكلا قسم الثمن بينهما نصفين ومع اعترافه لاحد وانكاره الاخر لا يسلم القضاء بالثمن للمعترف واما الاخر فان كان يمكن الاجتماع بينهما بان يقع الشراء مرتين بان يكونا مطلقين او مورخين بالتاريخين مختلفين بحيث يجوز التعدد والا وقع التعارض بينهما فيقرع بينهما فمن خرج اسمه يحلف وياخذ تمام ومع النكول ياخذ الاخر ومع نكوله ايضا يقسم الثمن بينهما وبالجملة لا فرق بين انكارهما او انكار احدهما واعترافه وانكاره لا يضر ولا ينفع ولهذا اطلق وقال انكرهما لم يعتد بهما فان لم تكن بينة فلهما احلافه مع الانكار وكذا ان لم يعلم احدهما وهو ظاهر ولهذا ترك **قوله** ولو ادعى شراءه الخ ولو ادعى شخص شراء شيء من زيد مثلا واقباض الثمن اياه فان كان لاحدهما بينة دون الاخر حكم له بها ولا ينظر الى انكار البائع واقراره وان لم يكن لاحدهما بينة يمكن القرعة وحلف من خرج اسمه ومع النكول حلف الاخر ومع نكوله القسمة بينهما فان اقام البينة فمع الترجيح بالتاريخ او العدالة ثم العدد يحكم للراجح ومع عدمه يقرع ويحلف صاحبها ومع نكوله يحلف الاخر ومع نكولهما يقسم بالسوية فياخذ كل واحد نصف المبيع بنصف ثمنه ويرجع على بايعه بنصف الاخر ولهما فسخ البيع للعيب بالشركة وسيجيء البحث في كون هذه الشركة عيبا ومع الفسخ يرجع كل منهما الى بايعه بتمام الثمن ولو فسخ احدهما فقط رجع نصف المبيع الذي حصته الى بايعه ياخذ هو تمام ثمنه منه وليس للاخر اخذ ذلك النصف الاخر فانه ما ثبت له شرعا الا النصف والنصف الاخر للاخر وبفسخه يرجع الى بايعه وهو ظاهر وجه لكل ظاهر بعد ظهور ما تقدم ان شاء الله **قوله** ولو اقام العبد بينة الخ اذا ادعى مملوك ان مولاه اعتقه وادعى شخص اخر انه اشتراه من مولاه فان كان لاحدهما بينة قضى له بها وان لم يكن لاحدهما بينة وكان بيد المولى ولم يصدق احدهما يحلف لكل واحد منهما على نفي مدعاه فيحلف للعبد انه ما اعتقه وللمشتري انه ما باعه منه فان صدق العبد ثبت العتق وحلف للمشتري بعد قبض الثمن ان ادعى عليه به على نفي البيع ان كان العبد تحت يد المشتري وقبضه وقلنا ان اقراره بالعتق قبل القبض ليس بفسخ مثل ان تلف بانه مساوية والا فلا يحلف فانه ينفسخ على تقدير وقوع الشراء باقراره بالعتق الذي هو متلف للمبيع قبل القبض الموجب للانفساخ وان صدق الشراء وانكر العتق فللمملوك احلافه على نفيه فانه يحتمل ان يوجب مدعي الشراء عنه فينفع اقراره بالعتق ويظهر فساد ذلك الشراء بوجه ما او يظهر انه نسي انه اعتقه وباعه او حسب ان وكيله ما اعتقه فباعه فاقر بالشراء وبالجملة النفع في نكوله عن اليمين قد يظهر لكن نقل في شرح الشرائع انه قيل ان ليس معنا موضع يقر لاحد المدعيين ولا يحلف للاخر قولا واحدا الا هذا فتامل وان كان لكل واحد بينة فان تقدم تاريخ احديهما قدمت لانه يحكم حين وقوع كل منهما حذرا عن تكذيب العدلين فيكون الثاني باطلا لوقوعه في غير محله وان كان التاريخ واحدا مع الرجحان ينبغي تقديم الراجح مثل اكثر عدالة وعددا ومع التعارض فينبغي القرعة وتحليف صاحبها فان حلف حكم له وان نكلا يكون نصفه معتوقا ونصفه رقا للمدعي ويحتمل ترجيح صاحب القرعة بغير يمين ويحتمل ان يكون مثل اتفاق التاريخين في اطلاقهما وعدم تاريخهما وكذا تاريخ احديهما واطلاق الاخرى لعدم الترجيح مثل الاتفاق فتامل وان كان المملوك في يد مدعي الشراء يحتمل تقديم بينته بناء على القول بتقديم بينة الداخل لاجتماع البينة واليد ونقل عن الشيخ رحمه الله حيث قال قدمت بينة المشتري ان كان في يده لاجتماع البينة واليد وهو مبني على اصله من تقديم بينة ذي اليد عند التعارض وان كان في يد المالك الاول او لم يكن في يد احدهما تعارضتا فيطلب الترجيح ومع انتفائه يقضى بالقرعة مع يمين الخارج والشيخ ما حكم باليمين احتياطا ويفهم منه ان اليمين مع القرعة للاحتياط عنده ولا قوي اللزوم كغيره فان امتنع من اليمين حلف الاخر فان امتنعا حكم بحرية نصفه وبحريته نصفه **قوله** فان فسخ عتق اجمع الخ يعني اذا صار نصف العبد المذكور في المسئلة السابقة للمشتري وعتق نصفه بالنكول عن الحلف فللمشتري فسخ العقد لتبعيض الصفقة الذي هو عيب موجب للفسخ وهو منقول عن الشيخ ايضا فان فسخ المشتري عتق اجمع هو ظاهر ان صدقه المولى وان لم يصدق فوجهه ان له بينة بالعتق على المشتري من غير وجود معارض من جانبه ولا ينفعه بينة المشتري لانه يكذبها بهذا الفسخ لتكذيب واما ان صدقها فيمكن ان يقال عتق ايضا لان المعارضة قد ارتفعت فان الشراء انتفى فلا يعارض للعتق فتامل

ولو ادعى شراء ما في يد الغير من آخر فان شهدت بينة بالملكية له او للبائع او بالتسليم انتزعت له والا فلا ولو ادعى دابة لو اقام بينة بايداعها وآخر بينة بابتياعها القابض منه اقرع مع التساوي ولو قال غصبنيها وقال الآخر اقر لي بها او اقام بينة حكم للمغصوب منه ولا ضمان **الفصل الثالث** في الميراث لو ادعى ابن المسلم تقدم اسلامه على موت ابيه وصدقه الآخر وادعى لنفسه ذلك فانكر الاول احلف على نفي العلم بتقدم اسلام اخيه على موت ابيه واخذ المال وكذا المملوكان لو اعتقا واتفقا على تقدم عتق احدهما على الموت واختلفا في الآخر اما لو اسلم احدهما في شعبان والآخر في رمضان فادعى المتقدم سبق الموت على شعبان فالآخر التأخر الى ما بعده فالتركة بينهما

بينه فانه يحتمل عتق النصف فقط لان الفرض ثبوت البينة بالبيع فتعارض دعوى العتق فهو بينة الملك في علم العتق هذا غير بعيد على تقدير تقديم الخارج وعلى تقدير عتق النصف ففي السراية الاشكال المذكور ولكن قد يقال ان هذا التبعيض عيب موجب للفسخ بانه انما جاء التبعيض من قبله حيث توجه اليه اليمين فترك باختياره وقيل ليس كذلك فان التبعيض انما جاء من حكم الشارع به بعد قيام البينة بان البائع اعتقه وليس على المشتري اليمين لدفع ذلك فان اليمين مكروه شرعا وتركه والاجتناب عنه مرغوب شرعا فلا يكون التبعيض منه فالحق انه ان ثبت ان تبعيض الصفقة مطلقا موجب للفسخ يثبت هنا ذلك الا ان يثبت بدليل ان هذا غير داخل فيه ولا دليل والانفعال التبعيض الذي يثبت عندهم بالاجماع ونحوه ثبوت الفسخ به هو الذي لم يكن للمشتري فيه مدخل وهنا ليس كذلك الاصل في البيع بعد الحكم بالصحة اللزوم حتى يثبت الخروج عنه بدليل قوله وفي السراية اشكال معناه انه ان لم يفسخ المشتري بل لم يفسخ في النصف يستقر ملكه على النصف وله اخذ قيمة النصف الآخر ان اعطاه البائع موسرا بحيث يلزمه السراية بعد عتق حصته ففي السراية هنا اشكال ينشأ من قيام البينة بانه باشر العتق وحكم عليه شرعا بعتق النصف بالمباشرة مع تحقق شرائط السراية التي من لو عتق النصف فيلزمه الحكم بالسراية ايضا وانه من شرائط السراية كون العتق باختياره وهنا حكم عليه بالعتق قهرا فلا سراية ويمكن ان يقال الحكم عليه قهرا لا ينافي عتقه اختيارا فان من شرطها ثبوت العتق شرعا اختيارا او مباشرة لا اقراره به وعدم ثبوته عليه قهرا والا لو انكر عتق حصته من مملوكه واثبت عليه ذلك بالبينة الشرعية من غير معارض اصلا يلزم عدم السراية فانه حكم عليه بعتق الحصة قهرا وهو ظاهر نعم يمكن ان لا يقال لا سراية هنا لانه ان صح مباشرة العتق المدعى وهو عتق الكل بالمباشرة لزم ذلك ايضا لذلك والا فلا سراية الا ان يقال قد قامت البينة الشرعية بمباشرة عتقه كله وقام المعارض على مباشرته للنصف بلا معارض في تحقق شرائط السراية فتامل وبما ذكرناه يندفع ما نقل عن الشهيد انه اعترض انه لا معنى للسراية لان الواقع في نفس الامر اما الشراء فلا سراية اذ لا عتق اصلا وهو ظاهر واما العتق فهو للمجموع فلا تبعيض حتى يسري على ان هذا الكلام يرد عليه انه قد لا يكون احدهما وانه لو تم لزم ان لا معنى لشراء النصف ولا لعتق النصف والحل ما تقدم من ان احكام الشرع مبنية على ما يثبت بظاهره بالامارات الشرعية وهو ظاهر نعم قد يقال يلزم على القول بالسراية الحكم بها مع العلم بسببها فرضا من غير ضرورة من دفع منازعة وغيره اذ سببها عتق البعض فقط مباشرة اختيارا ولم يثبت ذلك واقعا فرضا وان حكم بمثل ذلك في عتق النصف وشراء الآخر لكن لدفع النزاع وعدم الترجيح ومعلوم انه يلزم بحسب نفس الامر الظلم على احدهما بالنصف لكن لما لم يتحقق ولا يمكن دفع النزاع بوجه احسن عمل وهو خير من ايقاع الظلم على واحد فتامل وبالجملة السراية على خلاف الاصل والقوانين الشرعية فينبغي الاقتصار فيها على غير محل الاشكال **قوله** ولو ادعى الخ اي لو ادعى زيد مثلا ان الذي في يد عمرو اشتراه من بكر وله بينة وعمرو ينكر ويدعي انه له فان شهدت بينة بان ذلك ملك زيد او شهدت بانه ملك لبكر البائع او شهدت بان البائع سلمه الى الذي ادعى الشراء لزيد انتزعت تلك العين للمدعي من يد عمرو والا اي ان لم يكن الشهادة مقرونة باحد الامور المذكورة لا انتزع منه له قال في الشرح هذا فتوى المبسوط لانه مع عدم التقييد بما ذكر يكون مجرد شراء ويمكن فعله في غير ملك فلا يزال يد المدعى المحققة بامر متوهم وقال في الخلاف يقضى لمدعي الشراء لدلالته على التصرف السابق الدال على الملك قلت هذه المسألة فرع قدم اليد فان جعلناها موثرة في الترجيح قدم مدعي الشراء سوا حصلت القيود ام لا وان لم نرجح بها قدم ذو اليد واعترض شيخنا المص على الشيخ في قوله ان شهد للبائع بالتسليم بانه حكم بان البيع قد يفعل في غير ملك فلا يكون مرجحا ويحكم انه لو شهد البينة للخارج بان الدار كانت في يده منذ سنة انه لا يزال اليد المتصرفة فكيف يمكن الجمع بين ذلك وبين ترجيحه هنا بتسليم البائع الى المشتري ويشكل الاعتراض الاول بان صورة النزاع فيها عقد التسليم عارض به مجرد عقد لا ترجيح لانه لم يجعله جزءا وحده واذا اضيف الى الثاني فانه وارد لان اليد السابقة اما ترجح او لا فان كانت تثبت في الموضعين والا انتفى فيهما لكن الشيخ قولا آخر بترجيح اليد السابقة كما مر فيحمل كلامه عليه ومختار المص في المتن مختار المبسوط ومختاره في الخ مختار الخلاف ولا يخفى ان الشراء لا يستلزم التصرف الشرعي في البد فانه يتصور البيع في يد الغير كما في ملك الغير فقول الشيخ لدلالته على التصرف الخ وقول الشارح المسألة فرع قدم اليد محل التامل وكذا ويشكل الاعتراض الاول لانه جعل المرجح التسليم وليس بواضح فانه اذا جوز البيع في ملك الغير والتسليم لم يصر مرجحا وان الثاني مستقل فلا يحتاج الى الانضمام بما في المتن غير بعيد **قوله** ولو اقام بينة الخ لو ادعى شخص الدابة التي في يد فلان انه اجرها اياها وقال الآخر انه اودعها اياها واقام كل واحد منهما البينة على ذلك فان كان هناك مرجح مع احدهما من التاريخ او العدالة او العدد على القول بها قدمت والا وقع التعارض فيجري فيها احكام القرعة فيحلف صاحبها فان حلف والا يحلف الآخر وان نكلا يمكن الحكم بالقسمة كما مر ويحتمل ترجيح من صدقه المتشبث وان للآخر تحليفه على عدم العلم بانه له بل لكل واحد على تقدير دعوى العلم وانكاره يمكن تحليفه فتامل **قوله** ولو قال الخ لو ادعى شخص ان الدابة التي في يد فلان مثلا لي غصبها مني وقال آخر هي لي قد اقر بها لي واقام بينة على الغصب والاقرار فقط فمع الترجيح يعمل به وهو ظاهر على القول به ومع التساوي حكم بها للاول ولا ضمان عليه للثاني فلا يغرم له اما الاول فلان بينة الاول تشهد على الزيادة مثل ملكية المدعي بسبب ان ثبت المتشبث وكون يده يد عادية فيخرج اقراره لغيره بخلاف بينة الثاني فانها انما تشهد باقراره له فقط بل يمكن ان يجمع بينهما اذ يحتمل ان غصبها من الاول واقر بها للثاني اذ لا منافاة بينهما بحسب الظاهر ولان بينة الغصب تدل على ملكية المغصوب للمغصوب منه بخلاف الاقرار فانه قد لا يدل فانه اذا سمعت البينة انه قال هذا لفلان فلها ان تشهد بالاقرار لم يكن للمقر له بخلاف الغصب فانه اذا شهدت بالغصب فان الظاهر منها انها رات ذلك عيانا فهو في ملكية المغصوب للمغصوب منه فيرجح فتامل واما الثاني فظاهر فانه لا سبب له هنا اذ السبب في مثاله انما يكون الحيلولة وتفويته مال المالك عن صاحبه وتسليط غيره عليه وهنا ليس كذلك بل انما سلط على المال البينة وان وجبه عنده وقت حيلولته بينه وبين ما اقر به للمقر له وليس للمقر فيه دخل وهو ظاهر واعلم ان ذكر هذه المسألة في باب العقود بالتبعية والا فليس منه وهو ظاهر اذ ليس احد طرفي الدعوى عقد اصلا ما سبق فان في بعضها ذلك وفي بعضها كلا طرفيها **قوله** لو ادعى ابن المسلم الخ لو كان شخص مسلم له ابنان كافران بل وارثان كذلك ثم مات فادعى احدهما انه اسلم قبل موت ابيه وصدقه الآخر على ذلك وادعى المصدق ذلك لنفسه وانكره المدعي الاول ولم يصدقه فيرث الاول المال كله ولم يرث الثاني شيئا وهو ظاهر وله احلافه على نفي العلم باسلامه قبل موت ابيه واما ادعى عليه بان سلم اسلامه ان صدقه ثم ان معا وكذا لو كان حر مسلم وله ابنان بل وارثان مسلمان مملوكان فادعى احدهما انه اعتق قبل موت الاب وصدقه الآخر فادعى لنفسه ذلك فانكره الآخر فله احلافه على نفي العلم بذلك ان ادعى عليه فيحوز المال بعد الحلف وان نكل يمكن توجيه اليمين الى المدعي فيشاركه بعده او بغيره على

ولو ادعى ما في يد الغير انه له ولاخيه الغائب بالارث واقام بينة كاملة فان شهدت بنفي وارث غيرهما سلم اليه النصف وان لم تشهد بنفي الوارث سلم اليه النصف بعد البحث مع التضمين ويبقى النصف الاخر في يد الغير او يسلمه الحاكم من ثقة ولو ادعت الاصداق وادعى الولد الارث واقام بينة حكم للزوجة ولو اقام كل من العبدين بينة بعتق المريض له اقرع ولو شهد اجنبيان بالوصية بعتق غانم ووارثان بالوصية بعتق سالم والرجوع عن غانم فالتهمة هنا تدفع شهادة الورثة والوجه عتق الاول وثلثي الثاني متن

الخلاف المتقدم وهو ظاهر اما لو اسلم واعتق احدهما في شعبان والاخر في رمضان فادعى المتقدم سبق موت المورث على رمضان والاخر التاخر عن رمضان بحيث يكون بعد اسلامهما وعتقهما فالتركة بينهما وهما ثابتان معا فان الاصل الحيوة وعدم الموت الى الوقت الذي اتفقا على وقوعه وهو ظاهر الا ان الظاهر ان السابق يحلف للاخر على عدم سبق الموت على رمضان وهو ظاهر كما انه لذلك ترك **قوله** ولو ادعى الخ يعني لو ادعى شخص ما في يد الغير مثل الدار انها له ولاخيه بل شريكيه الارث الغائب استورثاه من ابيهما او غيره واقام بينة كاملة ويظهر من المتن ان المراد بالبينة الكاملة هي التي تشهد بنفي وارث اخر غيرهما وذلك انما يكون مع الخبرة الباطنة والصحبة المتمادية وفي شرح الشرائع بذات المعرفة المتقادمة والخبرة الباطنة وفي الدروس انها ذات الخبرة الباطنة مع شهادتها بنفي وارث ولو بعدم العلم بغيره فيفهم منه عدم الاحتياج الى اليمين قطعا بل يكفي نفيه ظاهرا وان يقولوا ليس له وارث اخر علمنا انما يسلم اليه فيقسمه الحاكم فيعطيه النصف وظاهره عدم التضمين ولا يلزم ايهام الشهود مع الاحتمال لانهم يشهدون على النفي قطعا على ما يعلمون فيحتمل عندهم ايضا غيرهما فلا يتهمون وان لم يحصل بينة كاملة بالمعنى المتقدم سواء ام لا يبحث الحاكم عن حال وارث اخر فيتفحص عن حال الميت في البلد الذي كان يسكنها او يروح اليه فيكتب الى حكام تلك البلاد او يرسل من يستعلم الحال فاذا تفحص مدة يغلب على الظن في مثلها انه لو كان وارث اخر يظهر ولم يظهر يدفع الى الحاضر حصته بضمين وظاهره عدم الاكتفاء بالكفيل فلا بد ان يحصل شخصا امينا مليا يضمن انه اذا وجد وارث اخر يعطي اليه حصته وهكذا ولا بد من دفع حصة ذات الفرض ايضا وهكذا ايضمن كذا حصة الغائب اذا حضر والنصف الاخر الذي كان للغائب يترك في يد من كان كان حتى يحضر الغائب او يسلمه الحاكم الى امين يفهم منه ان الامر الى الحاكم فانه وليه ووكيله فيفعل ما يرى مصلحته فيه فان راى المصلحة في الاول يفعل او الثاني كذلك وبالجملة فيفعل ما يريد من المصالح الظاهر من المتن ان هذا على تقدير عدم البينة الكاملة والظاهر انه لا خصوصية بها مع وجودها ايضا يفعل كذلك ثم ان هذا الحكم من طلب الشهود الكاملة ثم التقسيم بين الورثة الحاضرة والتفحص لوارث اخر غير الحاضر مع عدمها ثم التقسيم وحفظ حصة الغائب ليس مخصوصا على الدعوى واثبات ما الذي في يد شخص مع اقراره بغائب كما هو المفروض بل يعم في جميع صور تقسيم الارث اذا احتمل وارث اخر هكذا يفهم من كلامهم ولكن في وجوب هذا الحكم وان التفحص شرط لتسليم مال الحاضر مع عدم البينة الكاملة ووجوب تولي امين ضامن لحصته من يوجد مع انه ليس بموافق للقواعد الشرعية المتعارفة عندهم واصطلاحاتهم ليس بواضح وانهم يكتفون في اكثر الامور بان الاصل العدم ويثبتون به اكثر الاحكام ويحكمون به وهو هنا حاصل ومنع شخص عما يستحقه لاحتمال وجوب شرائط له وتكليفه بالضمين المذكور يحتاج الى الدليل من العقل او النقل من الكتاب والسنة او الاجماع وهو ظاهر وذلك قد يؤول الى الضرر بصاحب الحق فمقتضى الدليل عدم ذلك بل اعطا حق شخص اليه واذا حصل مستحق اخر يكون بحجته ويطلب حقه بعد اثباته فان كان عنده ياخذه والا يصبر حتى يحصل كسائر الحقوق نعم قد يحصل الشبهة ويكون احتمالا ظاهرا في وجود وارث اخر فهنا التوقف والتثبيت غير بعيد مع اعطا شيء في الجملة الى صاحب الحق مع حاجته على ان حصول العلم للبينة بحيث عن اشكال اذ قد تزوج خفية وفي بلاد الغربة او اخذ بالعقد المنقطع او اشترى جارية او يحصل منه وطي الشبهة وحصل الاولاد وهكذا من الاولاد وهكذا وكذا غير الاولاد نعم قد يحصل العلم نادرا وقد يحصل الظن القوي المتاخم للعلم **قوله** ولو ادعت الخ يعني اذا ادعت زوجة ميت ان المال الفلاني مثل جارية اصدقها اياها الزوج الميت فانكر الوارث وادعى انه ارث كسائر التركة فمع عدم البينة يحكم للوارث بعد يمينه لانه المنكر والزوجة المدعية ومع بينتها يحكم لها بها ومع بينتهما يحكم لها على القول بتقديم بينة الخارج لانها المدعي الخارج اذ الاصل كون مال الميت تركة فيكون المتصرف فيها الوارث وان كانت الزوجة ايضا وارثة ولكنها خارجة ومدعية بالنسبة الى هذه الدعوى هذا اذا لم يكن المدعى في يد الزوجة المدعية فانه حينئذ مثل دعوى شراء عين من التركة التي في يد الورثة من الميت وكذا اذا لم يكن الجمع بين بينتيهما بان يكون مما يمكن شهودها تطلع عليها لا يطلع عليه شهود التركة فانهم يشهدون بناء على ظاهر الحال وبينتها تشهد بباطن الحال وبما يخفى على غيرهم واما حصل التعارض مثل ان قالت شهودها اصدقها في الوقت الفلاني وشهد شهود الوارث بموته قبل ذلك ونحوه وكانت العين بيدها تقدم بينة الورثة بناء على ذلك واذا كان بيدهما او يد ثالث فيحتمل القرعة ويمين صاحبها الى اخر ما تقدم في امثال ذلك من الدعاوي المتقدمة فتذكر وتامل **قوله** ولو اقام الخ يعني لو اعتق شخص مريض عبدا معينا واشتبه بعبد اخر وكل واحد يقول بعد ما مات الميت فادعى كل واحد انه المعتوق فمع عدم البينة ومعها مع عدم الترجيح يقرع بينهما فمن خرج اسمه يعتق ويحتمل ان يكون العتق بعد اليمين ومع نكوله يحلف الاخر ويعتق ومع نكولهما ويحتمل عدم العتق والتنصيف فتامل **قوله** ولو شهد اجنبيان الخ يعني اذا مرض شخص ومات وكان له عبدان كل واحد ثلث ماله فادعى احدهما الذي اسمه غانم مثلا ان مولاه اوصى بعتقه وشهد له الشاهدان اللذان ليسا بوارثين له بل اجنبيان بانه اوصى بعتقه فيكون معتوقا او يجب عتقه وقام وارثاه عدلان وشهدا بانه رجع عن وصية غانم بالعتق الى وصية سالم فاوصى بعتقه فيكون هو المعتوق او يجب عتقه دون غانم وتعارض البينتان فالتهمة تدفع شهادة الورثة يعني لما كان الوارثان متهمين فان الارث لهما فلا يقبل شهادتهما فان المتهم لا يقبل شهادته فصارت كالعدم فيعتق الغانم بتمامه بشهادة الاجنبي وترد شهادة الوارثين بالرجوع للتهمة ولم يعتق بشهادتهما من سالم شيء لانهما الورثة فيؤخذان باقرارهما بما يضرهم دون ما ينفعهم وان كانا متهمين لعدم بقاء شيء من الثلث الذي للمريض غير قال والوجه يعني وجه المرضي الذي يجب ان يفتى به هنا هو عتق غانم كله باقرار الورثة انه اوصى بعتقه فهو كالتالف عليهم باقرارهم بعتقه ولا يسمع منهم الرجوع للتهمة وقد اقروا بالوصية بعتق سالم ايضا ولكن لما كان غانم ثلث التركة وقد تلف بقي سالم وهو ثلث مع ثلث اخر فيعتق من سالم ثلثا التركة وهو سالم مع ما بقي وهو ثلثا سالم فيعتق ثلثاه ايضا كتب على حاشية المتن حاشية من املاء شيخنا فخر الدين طاب ثراه هذه المسألة مبنية على المقدمتين الاولى ان تبرعات المريض ووصاياه من الثلث يحسب من التركة ويكون للورثة ضعفها من التركة والثانية يحسب من التركة ولا يكون للورثة شيء في مقابله الثانية ان غانما لما حكم الحاكم بعتقه بشهادة الشاهد هل هو من قبيل التبرع او من قبيل الاتلاف قال الاصحاب من قبيل التبرع لحكم الحاكم به مستندا الى الشهادة ومن يقول من قبيل الاتلاف لقول النبي اقرار العقلاء على انفسهم جائز والورثة اقروا بذلك لاستلزام قولهم انه رجع عن الوصية بعتق غانم واوصى بعتق سالم فعلى الاول لا يعتق شيء من سالم بل يعتق غانم ويكون الباقي والاخر للورثة في مقابله وعلى الثاني وهو اختيارنا ينعتق ثلثا سالم مع عتق غانم ولا يخفى ان الاول ما اشار اليه بقوله والتهمة الخ والثاني ما اشار اليه بقوله والوجه الخ وان التبرع ليس له دخل هنا لان الكلام في الوصية لا في تبرعات المريض وانه

**الفصل الرابع** في نكت متفرقة

البينة المطلقة لا توجب تقدم زوال الملك على ما قبل البينة فلو شهد على دابة ان نتاجها قبل الاقامة للمدعي عليه والثمرة الظاهرة على الشجرة كذلك والجنين وهل اذا اخذ من المشتري بحجة مطلقة يرجع على البايع اشكال فان قلنا به فلو اخذ من المشتري الثاني رجع الاول ايضا والوجه عندي عدم الرجوع الا اذا ادعى ملكا سابقا على الشراء على شرائه ولو ادعى ملكا مطلقا فذكر الشاهد الملك في سببه لم يضر ولو اراد الترجيح بالسبب وجب اعادة البينة بعد دعوى السبب ولو ذكر الشاهد ان سببا اخر بينة على ميت بعارية عين وضصبتها كان له انتزاعها من غير يمين ولو اقام من يدعي الجميع النصف وبينة تثبتا فهي لمدعي الجميع ولو خرجا فلمدعي الجميع النصف والاخر يقرع ويحلف الخارج بالقرعة فان نكل حلف الاخر فان نكلا قسما فيحصل للمستوعب ثلثة الارباع ولو ادعى اخر الثلث

نزاع في كون وصية المريض من الثلث ان كان المرض الذي مات فيه مخوفا وان لم يكن مخوفا عند المتاخرين وانه يمكن ان يحسب من الثلث الذي عتق بالوصية لقيام الشهود واقرار الورثة وان قالت نرجع فلا يسمع منهم الرجوع فيحكم عليهم بالاقرار الاول ومقتضى الحكم عليه بالعتق بالوصية وهو انما يكون من الثلث فلا ينعتق عليهم ثلث ما بقي هو ثلثا سالم ايضا ومؤيده ان الاصل عدم عتق شيء الا ما ثبت شرعا ولم يعلم كون عتق غانم الا فاغير محسوب من التركة اصلا فتامل بل تقبل بعدم التهمة في مثل هذا المقام فانهما عدلان وتهمة الذي يقولون بتبقه وعدم رجوعه مثل الذي يقولون تبقه والرجوع اليه بعد من العدلين تاملهما اذ لا يقع الا باعتبار الولاء وخصوصية العين وبعد من العدلين ان ينفقا عليه فانهما ان ارادا الظلم كانوا يقولون بعدم وصيته غانم وما كان يحتاج ان يقولوا بها ثم بالرجوع بل باتمام الورثة ان لم يكن له ضد ده مشكل فتامل ولكن هنا يمكن ان يقال هما مدعيان الرجوع والشاهدان ايضا ولا بد من المغايرة بين الشاهد والمدعي فتامل وانهما قد اقرا بصحة وصية عتق سالم وان عتق غانم ظلم فيلزمهم عتق سالم كله لان عتق غانم بمنزلة انه غصب من الوارث فذهب من مالهم بعد ان وصل بيدهم فيخرج ثلث الكل الا انه لما كان ذلك بحكم الحاكم قبل وصوله بيدهم يكون بمنزلة التالف فيعتق ثلث باقي التركة وهو ثلثا سالم فتامل **قوله** البينة المطلقة الخ يعني اذا ثبت البينة المطلقة على ان المدعي ملك للمدعي من غير تقييد بوقت كونه ملكا للمدعي لا يوجب تقدم ملكه على وقت اقامة ولا الشهادة يقتضي تقدم زوال ملك المدعى عن المدعى عليه قبل ذلك الوقت فان المطلقة لا توجب اكثر من كون المدعى ملكا للمدعي لحظة قبل اقامة الشهادة الا ان يكون هناك شيء من الخارج يقتضي ذلك وهو ظاهر **قوله** فلو شهد الخ هذا تفريع على القاعدة السابقة محصله ان ادعى شخص ملكية دابة واشهد الشاهدين على ملكيتها مطلقا من تاريخ وسبق يكون الدابة من حين اقامة الشهادة له لا قبلها ويكون نتاجها التي كانت قبل اقامة البينة للمدعي عليه لا للمدعي لان الاصل عدم ملكيتها له الا زمان ثبوتها بالبينة وذلك ليس قبل وقت الاقامة لا لحظة فيكون ما قبل ذلك للمدعى عليه فيكون نتاجها التي كانت له وهو ظاهر الا ان يضم اليه قرينة او علم من خارج انه ما انتقلت اليه من هذا الحين وقبله ايضا بزمان قليل وكذا الثمرة الظاهرة على الشجرة اذا ثبت كون الشجرة للمدعي لم يثبت كون الثمرة الظاهرة عليها له بل تكون للمدعى عليه الا مع قرينة تدل على ذلك فانه اذا علم انه من هذا الحين مثلا له وعلم ايضا انه ما انتقلت من هذا الحين اليه اذ ليس له ناقل الا المدعى عليه فيفهم انه قبل ذلك كان له ونحو ذلك وح اذا اخذ المدعي عين العين المدعى بها من يد المشتري الذي اشتراها من بايع بحجة وبينة مطلقة هل يرجع المشتري الى البايع بثمنه الذي اشترى تلك العين ام لا اشكال مما ذكرناه من القاعدة من ثبوت العين للمدعي بعد الاقامة فح صارت العين ملكا للمدعي فاخذه من المشتري بعد ان صار ملكا له اخرجه من ملكه لا من ملك البايع ويده فالبيع صحيح وليس للمشتري عليه ثمن وبهذا يحكم بكون النتاج الذي كان قبل الاقامة للمشتري فكيف ياخذ ثمنه من البايع ومن اطلاق الاصحاب بل اطلاق المسلمين الرجوع الى الثمن لو اخذ من المشتري بل اطبقوا على ذلك وعلى تقدير القول بالرجوع يرجع المشتري الثاني الى المشتري الاول لو اخذ من الثاني وهكذا وهو ظاهر ويمكن حمل الاطلاق والاطباق على ما اشرنا اليه من وجود القرينة على ثبوت عين المدعي للمدعي قبل ان ينتقل الى المشتري فان سببه منحصر في ان يكون الانتقال منه اليه وقد يعلم المانع والمشتري المدعى بل الشهود وغيرهم بعدم ذلك بل انه انما هو قبل ان يخرج من يد البايع وح النتاج ايضا يتبع او على ما اذا ادعى السبق واثبته بالبينة لا مطلقا للجمع بين الادلة فانه اذا ثبت القاعدة بالدليل فلا بد من التاويل في كلام الاصحاب وغيرهم من المسلمين بحيث يطابق ذلك واشار اليه المص هنا وفي ساير كتبه دفعا للاشكال ودفعه والجزم بعدم الرجوع الا مع دعوى السبق واثباته بالبينة لا في الدعوى والبينة المطلقتين بقوله والوجه عندي يعني الوجه المعقول الذي يجب ان يصار اليه ويفتى به عنده عدم رجوع المشتري الى ثمنه الذي اشترى به العين المدعى الذي اخذت منه بايعها لما من القاعدة الا اذا ادعى المدعي اخذها ملكية سابقا على بيعها على المشتري وشرائه منه واثبت ذلك بالبينة المقيدة لذلك لا بمطلق البينة وهو المراد ترك للظهور وذلك هو الحق الا مع القرينة كما اشرنا اليه بل ذلك ايضا راجع اليه فافهم **قوله** ولو ادعى ملكا مطلقا الخ دليل عدم مضرة ذكر الشاهد سبب الملك ايضا مع الملك الذي ادعاه المدعي ظاهر واما دليل وجوب اعادة الشاهد الشهادة بالسبب بعد ان ادعاه المدعي اذا اراد ان يرجح بينته بذلك وغيره فهو ان الشهادة المسموعة انما هي بعد دعوى المدعي وما ادعاه هو السبب فلا تسمع بل يرد لكونه متبرعا بها فيه فاذا ادعى المدعي ذلك يعيد الشاهد ذلك مرة اخرى ليقبل ويعمل بمقتضاها كما تقرر عندهم **قوله** ولو ذكر الشاهدان سببا اخر الخ اذا ادعى المدعي ملكا وبين له سببا واشهد الشهود عليه وذكر الشهود سببا اخر غير الذي ادعاه المدعي تناقضت الشهادة والدعوى فلا تسمع هذه الشهادة على اصل الدعوى ايضا الا ان يكونا بحيث يمكن الاجتماع فتامل **قوله** ولو اقام الخ اذا ادعى شخص على ميت عينا مثل دار ودابة معين بانه كانت عارية عنده او انه غصبها منه واقام على ذلك البينة الشرعية كان له انتزاعه اذ ثبت له حقه ولا يحتاج في ذلك الى يمين لان الاصل عدم اليمين على المدعي مع البينة وظاهر قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وخرج الدعوى على ميت اذا كان دينا بنص واجماع ان كان في بقي الباقي على حاله اذ هما غير مظنون الشمول للعين ايضا بل المظنون عدمه وتقدم البحث فتذكر **قوله** ولو اقام كل الخ اذا ادعى شخص مجموع عين والاخر نصفها وهي في يديهما على السوية فكل منهما متصرف للنصف فاقام كل واحد بينة على ما ادعاه فيحكم بان تلك العين لمدعي الجميع لانه متصرف في النصف الذي لا نزاع معه وهو ينازع صاحبه في النصف الذي في يده فقط وقد اقام كل منهما عليه البينة فيحكم له بالنصف ايضا لانه خارج فهذا على القول بتقديم بينة الخارج وعلى القول بتقديم الداخل يكون النصف الاخر له فيكون بينهما نصفان وهو ظاهر ولو كانت في يد ثالث فهما خارجان معا فالنصف لمدعي الكل بغير منازع والنصف الاخر اجتمع عليه بينتهما فمع الترجيح يحكم له ومع التساوي ليستعمل القرعة يحلف من اخرجته ويأخذ المتنازع فان نكل الخارج يحلف الاخر فان نكل الاخر ايضا يقسم النصف نصفين فيحصل نصفه وهو الربع لمدعي الجميع وقد كان عنده نصف فحصل له ثلثة الارباع ولمدعي النصف الربع وهو ظاهر ولا فرق بين وجود البينة وعدمها واما اذا كان في يد مدعي الكل فمع وجود البينة منهما فمع الرجحان يعمل به وعلى الاحتمال ومع التساوي فمع القول بتقديم بينة الخارج يكون منصفا وعلى القول الاخر يقسم نصفا وهو ظاهر ومع عدم البينة منهما وهما متشبثان يحلف صاحب النصف لصاحبه فيقسم بينهما نصفا ومع تشبث احدهما فان كان صاحب الكل يحلف لصاحبه فيكون الكل له وان كان صاحب النصف يحلف لصاحبه فيكون بينهما نصفا ولو ادعى معهما اخر ملك تلك العين وتشبث كلهم ولا بينة لاحدهم فلكل واحد منهم الثلث الذي في يده ويحلف كل من الثاني والثالث اي مدعي النصف

الثلث

ولو ادعى احد الاربعة الجميع والثاني الثلثين والثالث النصف والرابع الثلث وخرجوا اما هو ابينة فالمستوعب الثلث ويقرع بينه وبين الثاني في السدس فان نكلا اقتسم ويقرع بينهما وبين الثالث في سدس
اخر فان نكلوا اقتسم بينهم ويقرع بين الاربعة في الباقي فان نكلوا اقتسم فيحصل للمستوعب عشرون وللثاني ثمانية وللثالث خمسة وللرابع ثلثة ولو تثبتوا ولا بينة فلكل الربع ويحلف الجميع ولو اقاموا
بينة سقط اعتبارها بالنظر الى ما في يده ويقبل فيما يدعيه مما في يد الغير فيجمع بين كل ثلثة على ما في يد الرابع فالمستوعب من اثنا عشر ويقرع بينه وبين الثالث في ستة فان نكلا اقتسما ويقرع بين
المستوعب والرابع في اثنين فان امتنعا من اليمين قسم بينهما وللمستوعب ستة من الثالث ويقارع الثاني في عشرة فيقسم بينهما بالنكول ويقارع الرابع في اثنين ويحلف الخارج فان نكل فالاخر ان

الثلث لنفي حق مدعي الكل فيما في يده ويحلف مدعي الكل لصاحب النصف لنفي نصف السدس الذي يدعي عليه وكذا صاحب الثلث يحلف له لنفي ذلك وكذا
يمين للثالث الذي هو مدعي الثلث على احد فلا يحلف احد منهما له اذ تمام حقه بيده ولا يدعي على احد شيئا وان اقام كل منهم مع التشبث بينة يثبت لمدعي الكل
ربع العين بغير نزاع فان المسئلة من اثني عشر للثلث والربع وصاحب الثلث بيده اربعة وما يدعي على احد شيئا وانما يدعي عليه صاحب الكل كل ما بيده
وصاحب النصف بيده اربعة وهو يريد ستة فانما يدعي اثنين احدهما في نصيب صاحب الكل والاخر في نصيب صاحب الثلث فالنصف مما في يد صاحب الكل يبقى ثلثا
بلا نزاع وهو الربع مما يدعي عليه احد ذلك هو ظاهر ويأخذ جميع الثلث الذي بيد الثالث الذي هو يدعي النصف فانه مما يدعيه الا صاحب اليد وصاحب الكل في ثلثه
خارج والحكم مبني على تلك القول ويأخذ الثلثة التي هي ربع الاصل من يد صاحب الثلث لما عرفته وبقي الواحد التي في يده هي نصف السدس تساوي فيه بين بينة
صاحب الكل وبينة صاحب النصف فيقرع ويحلف الخارج فيأخذ وان نكل حلف الاخر ويأخذ وان نكل هو ايضا قسم بينهما بالسوية فيحصل لصاحب الكل عشرة ونصف
واحد لانه اخذ الثلث من النصف من صاحب الثلث اربعة من حصة النصف فكان بيده ثلث من غير نزاع واخذ حصة النصف الواحد الذي هو نصف السدس من يد صاحب
الكل ونصف الواحد الذي كان بيده حصة الثالث ثم اخذ نصفه صاحب الكل فما حصل له حصة الثالث شيء لعدم دعواه على احد بل كان الدعوى عليه وقد اجتمع على ما
يد بينة الداخل والخارج وقدمت بينة الخارج بناء على القول به فصار الامر كما تقرر وان اردت عدم الكسر فاضرب اثنى عشر في الاثنين يخرج المطلوب ويحصل لكل واحد
منهما ضعف ما حصل له من الاصل وهو ظاهر ويمكن قياس الحكم والقسمة على تقدير القول بتقديم بينة الداخل وكذا باقي صور المسئلة فلا يحتاج الى التصريح
فتأمل **قوله** ولو ادعى احد الاربعة الخ اذا اشترك اربعة في دعوى عين بان ادعى احدهم الجميع وهو الاول والثاني ادعى الثلثين والثالث النصف
والرابع الثلث كما تواكلهم خارج عن غير متشبثين ثم اقام كل واحد منهم بينة على ما يدعيه فالثلث للاول من غير نزاع فان الثلث موجود في الثلثين ويقرع للتساوي
البينة بينه وبين الثاني في السدس الذي ما بين النصف والثلثين اذ لا يدعيه غيرهما فهو لاحدهما بغير نزاع كالثلث للاول فيحلف من خرج القرعة ويأخذ وان
نكل حلف الاخر وان نكلا اقتسم بينهما نصفان ثم يقرع بين كل واحد منهما وبين الثالث في السدس الاخر الذي هو ما بين النصف والثلث اذ لا يدعيه غير الثلثة فان
الرابع انما يدعي الثلث وهو باق فيأخذه صاحب القرعة ولا يحلف الاخران فيأخذه ويحتمل القرعة بينهما ايضا فيحلف صاحبها ولا الاخر ومع نكول الكل يقسم بين الثلثة
اثلاثا ويقرع بين جميع الاربعة في الثلث الباقي فان الكل يدعيه فان نكل فيحلف غيره فان نكل واحد فالباقي ويحتمل القرعة ايضا بين الباقين بعد نكول صاحب
القرعة ومع نكول الكل قسم بينهم ارباعا فالقسمة تصح من ستة وثلثين اما لمناسبته للاحتياج الى النصف فيضرب الاثنان في الثلثة او المكرر فينكسر بسبب التعارض
بين مدعي الكل والثلثين في السدس وقسمه نصفان في مخرج النصف فحصل اثنا عشر ثم ينكسر في مخرج الثلث لوقوع التعارض بينهما وبين الثالث في السدس وقسمه
بينهم اثلاثا فيضرب الحاصل في الثلثة حصل ستة وثلثون فيحصل لمدعي الكل عشرون لانه اخذ الثلث وهو اثنى عشر بغير نزاع واخذ نصف السدس وهو ثلثة بسبب قسمة السدس
بينه وبين الثاني واخذ ايضا ثلث السدس وهو اثنان بسبب قسمة السدس بينه وبين الثاني والثالث ثم اخذ ربع الثلث بسبب قسمة الثلث وهو اثنى عشر ارباعا والمجموع
عشرون وحصل للثاني ثمانية لانه حصل له بالقسمة الاولى ثلثة وبالثانية اثنان وبالثالثة ثلثة وحصل للثالث خمسة اذ ما حصل له شيء الا من القسمتين الاخيرتين
وحصل من الاولى اثنان ومن الثانية ثلثة وحصل للرابع ثلثة اذ ما حصل له شيء الا من القسمة الرابعة ولو تشبث كل الاربعة ولا بينة لاحدهم فلكل واحد منهم الربع ويحلف
كل واحد واحد لغيره من الثلثة اذ بيد كل منهم اقل ما يدعيه فيدعي كل واحد غيره شيئا ليكمل مدعاه فصاحب الكل يدعي كل ما في يد الكل وصاحب الثلثين يدعي ما يكمل
الربع ثلثين وهو الثلث ونصف السدس من كل واحد على السوية لتساوي الايدي وصاحب النصف يدعي ربعا اخر من كل واحد ثلثه وصاحب الثلث يدعي التفاوت
بين الثلث والربع من كل واحد ثلثه للمساواة اليد فيحلف كل واحد على عدم استحقاق غيره مما في يده حتى يتم ما في يده له وهو ظاهر ولو اقام كل واحد من الاربعة بينة
المساوية المتعارضة فان مع الترجيح يقدم الراجح سقط اعتبار بينة كل واحد بالنسبة الى ما في يده ويعتبر بالنسبة الى ما يدعيه غيره مما يدعيه بناء على اعتبار بينة الخارج دون
الداخل وبالعكس بناء على العكس فيجمع بناء على الاول بين كل ثلثة اي يجمع الثلثة الاول على ما في يد الرابع اذ يريد كل منهم مما في يده فالمستوعب من اثني عشر اصل الفريضة
اربعة اذ بيد كل واحد ربع وباعتبار ان الرابع يريد ثلث المجموع يريد من كل واحد من اصحاب الثلثة تسع ما بيده من الارباع فانه يريد تكملة الربع الذي بيده ثلثا فاذا اخذ
تسع ما في ايديهم كان المأخوذ ثلثة اتساع ربع واذا ضم ثلثة اتساع الربع الى الربع يصير ثلثا فيضرب مخرج الربع اربعة في مخرج التسع تسعة حصل ستة وثلثين بيد كل واحد
تسعة ثم انه قد يقتسم تسع الربع وهو الواحد بين الرابع وبين مدعي الكل كما سيظهر في مخرج النصف فيضرب المجموع في اثنين يبلغ اثنين وسبعين ويصح منه القسمة اذ بيد
كل واحد ثمانية عشر فمدعي الكل عشرة مما في يد الثاني بغير نزاع اذ يريد منه صاحب النصف ستة وكذا عن كل واحد من شركائه ليكمل نصفه وصاحب الثلث اثنان منه
ومن غيره ليكمل ثلثه ويقرع بين الاول والثالث وهو صاحب النصف في ستة فانه ما يدعيه الا هو فان حلف اخذ والا حلف الاخر واخذ وان نكلا قسم الستة بينهما انصافا
لكل واحد ثلثة فحصل للاول ثلثة عشر وللثالث ثلثة ويقرع ايضا بين الاول والرابع في التسع الباقي وهو الاثنان فان حلف اخذ والا حلف الاخر واخذ والا قسم بينهما فحصل
للاول اربعة عشر وللرابع واحد ولمدعي الكل من الثالث ستة ايضا بغير نزاع اذ اكثر ما يدعي مما في يد غيره هو اثنا عشر وبيده ثمانية عشر وهو يريد الثلثين وهو ثمانية واربعون
فيريد من كل واحد من الثلثة عشرة حتى يكمل له الثلثان ويبقى اثنان للرابع فحصل للاول عشرون ثم يقارع الثاني في عشرة الثالث فيقسم بعد النكول فحصل له خمسة
اخرى فالمجموع خمسة وعشرون فحصل للثاني خمسة ويقارع الثالث اي الثالث في هذه المرتبة وهو الرابع الذي يدعي الثلث فيقسم بعد النكول فحصل للاول ستة وعشرون
وللرابع واحد فحصل عنده اثنان مع عدم النكول الكل للحالف وهو ظاهر ولمدعي الكل من الرابع اثنان بغير نزاع اذ لا يدعي منه غيره يريد منه الثاني عشرا والثالث ستة فيبقى
الاثنان للاول بغير نزاع فصار عنده ثمانية وعشرون ثم يقارع الثاني في عشرة الرابع فيقسم بعد النكول فحصل له خمسة اخرى صار ثلثة وثلثين وصار عند الثاني عشرة ويقارع
الثالث فيقسم بعد النكول فحصل له ثلثة اخرى فصار عنده ستة وثلثين وحصل للثالث ستة وللثاني ما في يد الاول عشرة بغير نزاع اذ يدعي على كل واحد عشرا حتى يكمل ما
عنده نصفا والرابع اثنان ليكمل معه ثلثا وهو ظاهر فلا نزاع لحصول العشرة للثاني ولا لحصول الستة للثالث وكذا لحصول الاثنين للرابع وهو ظاهر فيكمل للاول النصف وهو

ولو خرج المبيع مستحقا فله الرجوع على البايع فان صرح في نزاع المدعي بملكية البايع فلا رجوع على اشكال ولو احبل جارية بحجة ثم اكذب نفسه فالولد حر والجارية مستولدة وعليه قيمتها والمهر

وقيمة الولد للمقر له ان صدقه ولو قال المدعي كذبت شهودي بطلت بينته لا دعواه ولو احبل جارية بحجة ثم اكذب نفسه فالولد حر والجارية مستولدة وعليه قيمتها والمهر وقيمة الولد للمقر له ويحتمل

ان الجارية للمقر له ان صدقه ولو قال المدعي كذبت شهودي بطلت بينته لا دعواه

## في الشهادات وفيه مطالب المطلب الاول في الصفات وفيه فصلان الاول

الشروط العامة يشترط في الشاهد ستة امور الاول البلوغ فلا يقبل شهادة الصبي وان راهق الا في الجراح بشرط بلوغ عشر سنين فصاعدا وعدم تفرقهم في الشهادة واجتماعهم على المباح متن

الستة والثلثون ويحمل عند الثاني عشر وهو سدس المجموع وتسعة وللثالث اثنا عشر وهو السدس وللرابع اربعة وهو سدس الثلث في الكل واضح والحمد لله فتامل في القول

بتقديم بينة الداخل واستخرج حكمه وكذا باقي صور المسئلة **قوله** ولو خرج المبيع مستحقا الخ اذا اشترى شخص شيئا مثل دار ودابة فخرج مستحقا ومال غيرنا

وانه كان مغصوبا وبيعه غير جايز وما ضر فاخذه صاحبه بعد ان ثبت شرعا ذلك فالمشتري الرجوع على بايعه بما دفعه اليه من الثمن وقد عرفت ان هذا انما يكون اذا ثبت

كونه مستحقا ومغصوبا عند البايع ومع لا كلام في جواز الرجوع اذا لم يصرح المشتري في مقام منازعة المدعي وغيره بانه ملك للبايع سواء ما اسنده اليه اصلا

او عرض مثل ان يقول اشتريته منه وهو في يده وانه رجل خير ما يبيع مال الناس ولم يغصب ونحو ذلك واما اذا صرح في مقام دفع المنازعة وقال انه ملك البايع

وان الاخذ ظالم ففي الرجوع اشكال من انه بحسب الظاهر اقرار بملكية البايع للمبيع وان المدعي الاخذ انما اخذه ظلما ومن ان مثل هذا الكلام يقال في مقام المنازعة

ودفع الخصومة والنزاع فيمكن ان يقال كما قيل ان علم انه ليس ذلك لدفع الخصومة بحسب الظاهر والعرف ولان اليد دليل الملك ونحو ذلك مما يعلم ان مقصوده

والعلم بانه للبايع بحسب اعتقاده والظاهر بانه استمر على ذلك الدعوى بعد الخصومة ايضا وما رجع عنها فلا يرجع والا يرجع فان رجع وبين وجه قوله انه ملكه بمثل

كان بيده وهو دليل الملك وانه رجل خير لا يبيع الا ماله او بانه مبنا على العرف ودفع الخصومة بالمبالغة ونحو ذلك يقبل وبالجملة ان علم انه قطع بذلك وما رجع

او رجع ولكن علم انه كان اولا معتقدا انه ظلم محض ولكن لما علم انه لا رجوع له رجع لم يرجع عليه بالثمن والا يرجع فينبغي تفويض الامر الى علم الحاكم ومعرفته فتامل لثمن

**قوله** ولو احبل جارية الخ اي لو ادعى شخص ان الجارية المعينة له فاثبته بالبينة الشرعية فدخل بها وحمل منه فالباء بحجة اي بحجة شرعية متعلقة باحبل فانه لما

كانت الملكية والدعوى ثبت بها وهي صارت سببا للوطي والحمل فيصح ان يقال احبلها بحجة او تكون متعلقة بملكها ونحوه المفهوم صفة الجارية اي حبل جارية ملكها

بحجة شرعية ثم اكذب المدعي الواطي نفسه وقال انها ليست لي بل لفلان المدعى عليه فالولد حر لانه انعقد حرا والجارية مستولدة ام ولده شرعا وعليه للمقر له قيمة الجارية

حيث ضيعها واخرجها عن ملكها وصارت ام ولد لا يجوز بيعها والمهر ايضا لانه قد اقر انه وطي الجارية وهي ملك المقر له فعليه مهر مثلها للوطي وقيمة الولد ايضا يوم ولادته

حيث اقر انه ولده من جارية الغير ويحتمل كون الجارية للمقر له وردها مخصا له الا ان تكون ام ولد للواطي ويلزمه قيمته ان صدقت الجارية الواطي تكذيبه نفسه بانه

ليست له لان ام الولد انما تكون اذا كان الوطي وانعقاد النطفة في ملك الواطي وبعد رجوعه وتصديقها ما بقي ذلك فان الحق لم يتعد عن الثلثة المقر له والمقر والجارية

وقد اعترف الكل بعدم كونها ام ولد فيقال الله حق فيه فانه قد تعلق بها شبهة العتق فهي مثل ان ثبت حريتها بالبينة ثم رجع وصدقه المدعى عليه معها في الرجوع

فالظاهر عدم السماع فان الولادة والانعقاد في الملك الموجب لكونها ام ولد ثابت بالحجة الشرعية فلا يسمع مكذبه كل من كان نعم لو اظهر شبهة يمكن قبولها منه

واعترف البينة ايضا بذلك فذلك متوجه واما بدون ذلك فليس بواضح ولهذا جعل المص هذا احتمالا وحكم بالاول الدال على انه الاقوى والمختار على انه يحتمل

ذلك لان كونها ام ولد على خلاف الاصل والقوانين الا ان يعلم ذلك وهنا ليس بمعلوم فتامل وظاهره ان لا كلام في المهر وحرية الولد وقيمته للمالك مع انه قد

ينافي حرية الولد ايضا فانه ما علم انه انعقد حرا ولا كونه بسبب الوطي الحلال ولا كونه بسبب الشبهة اذ قد يكون عالما او وطي فيكون زانيا فيكون مملوكا لمالكها

ويؤيده تكذيب نفسه لكن يدفع بان الشارع يحكم بذلك للبينة الشرعية بانها ملك الواطي فيحكم الشارع بانه انعقد حرا ولا ينقلب بتكذيب المدعي فانه

حق الله وحق الولد ايضا فليس مثل الجارية انها لا تتعلق الشبهة وقد ينافي في المهر ايضا فانه اذا احدث قيمتها فلا يوجد منفعتها ايضا فانها بعد القيمة منفعتها لمن

احدث القيمة منه ويدفع بان المهر انما اخذت للوطي في ملك الغير فهو استيفاء منفعة في ملك الغير وانما اخذ القيمة لانه صار بعد ذلك ام ولد وتالفة على المالك

فكانها اشتراها بعد اخذ المنفعة فتعطي قيمة المنفعة اولا ثم قيمة العين فتامل **قوله** ولو قال المدعي الخ يعني اذا قال المدعي بعد ان ادعى واقام الشهود فتكلمت الشهود

موافقة لما يدعيه كذبت شهودي بطلت هذه الشهود والبينة حيث عرف صاحبها بتكذيبهم فلا يسمع شهادتهم هذه في حقه وهو ظاهر ولكن لا يلزم منه بطلان

دعواه فله ان يدعي تلك الدعوى بعينها ويثبتها بشهود غيرهم وبشاهد ويمين او باليمين بعد نكول منكره او بمحض النكول لان البينة بمنزلة دليل على مطلوب

ولا يلزم من اعتراف مستدل بدليل بطلان دليله بطلان مدعاه اذ قد يكون الدليل اخص ولا يلزم من بطلانه بطلان الاعم فقد يكون له دليلا اخر يستدل به على

هذا المط وهو واقع وكثير وفيه تامل فان ذلك لم يصح على نقله بتفسير الكذب بعدم موافقة الخبر للواقع كما هو المشهور ومذهب الاكثر فان معنى قوله كذبت شهودي

ان خبرهم الذي ان لي على فلان كذا غير مطابق للواقع فاذا كان قوله لي على فلان كذا غير مطابق للواقع باقراره فليس له شيء عند المدعى عليه لان ثبوت الشيء عنده هو

مطابقة قوله للواقع وقد اقر بعدمه هذا اما بناء على تفسير الكذب بعدم مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد والاعتقاد فقط او بناء على الظاهر والعرف فانه قد يقال

ان الشهود كاذبة يعني في دعواهم انهم يعرفون ذلك يعلمونه كاذبة فان شهادتهم يستلزم دعواهم انا نعلم ذلك ولنا علم بذلك في نفس الامر والمدعي يكذبهم في ذلك

وبالجملة هذا احتمال غير بعيد فيمكن سماعه من المدعي لو ادعى انا شهد ثم قال وشهودي هؤلاء كاذبون بهذا المعنى فتامل **قوله** يشترط في الشاهد ستة الخ هذه من

الشروط الستة العامة اي ليس لها خصوصية بشاهد في شهادة دون اخرى اولها البلوغ اي البلوغ الذي هو معتبر وشرط في شهادة كل شاهد الا في الشاهد

على الجراحات فلا يقبل شهادة صبي في شيء من الامور وان راهق اي قارب البلوغ الا الصبي الذي يشهد على الجراحات فانه يقبل شهادته في الجرح عند المص هنا فيه

بشروط الاول بلوغه عشر سنين فصاعدا والثاني عدم تفرقهم فلا بد ان يشهد واقبل ان يتفرقوا او يذهب كل منهم عن الموضع الذي اجتمعوا فيه ووقع منهم

الجرح لا منازلهم لاحتمال ان يعلمهم اهلهم والثالث عدم اجتماعهم على محرم اي الذي حرام عليهم لو بلغوا مثل اللعب بالنرد والقمار ونحو ذلك واعلم انه قد عرف

الشهادة بانه خبر جازم عن حق واقع عن غير حاكم ليخرج خبر الله وخبر الرسول وخبر اهل البيت والقاضي لقاض اخر وان الترغيب على ادائها والترهيب عن تركها مستفيض

من الكتاب والسنة والاجماع وكذا قبولها فذلك لا يحتاج الى الدليل فانه ضروري من الدين وبالجملة نعم لا بد من بيان شرائطها وتحقيق ما يقبل منها وما لا يقبل ولها

شروط عامة بالمعنى الذي تقدم والخاصة مثل البصر في الزنا والسمع في القذف اما الاول من الاول فهو البلوغ بالمعنى الذي تقدم ففي اشتراطه اختلاف حاصله

على ما يظهر من الايضاح ان غير المميز لا يقبل شهادته اجماعا وكذا من لم يبلغ عشرا في غير الجراح والقصاص والقتل اما في الجراح والشجاج فقيل لا يقبل وهو ظاهر النهاية

وقال

الثاني العقل فلا تقبل شهادة المجنون وتقبل ممن يعتوره حال افاقته وكذا معتاد السهو والمغفل لا تقبل شهادته الا اذا علم
انه في موضع لا يحتمل الغلط الثالث الايمان فلا تقبل شهادة غير المؤمن وان كان مسلما متن

وقال في الخلاف يقبل وهو اختيار ابن الجنيد ومن بلغ عشرا مع التمييز تقبل في الجراحات والشجاج يثبت به القصاص ويؤخذ باول كلامه وقيل لا يقبل مطلقا فالذي يقتضي
القواعد والاحتياط مع قطع النظر الى النصوص الخاصة هو عدم القبول مطلقا كما هو مختار الايضاح وغيره لان غير البالغ لا يؤمن بانه يعرف انه لا يعاقب وليس بمكلف فلا
يبعد الاعتماد على شهادته ولا يؤمن كذبه ولان العدالة شرط على ما سيجيء وقد مضى ايضا ولا يتحقق في غير البالغ غالبا بل لا معنى له لان معناها الملكة التي حصلت بسبب منع النفس
عن المحرمات وترك المروات وهنا لا معنى لذلك فتامل ولانه مرفوع القلم والشاهد مكلف بالاداء والتحمل فعليه العمل على ما يظهر من الكتاب والسنة والاجماع فتامل ولان
الاصل عدم ثبوت الحق في ذمة المدعى عليه بشهادته وقد خرج البالغ المستجمع للشرائط بالدليل وبقي غيره ولقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم والصبي لا يقال
انه من الرجال ولان شهادته لا يقبل على نفسه فلا يقبل على غيره بالطريق الاولى ويمكن ان يقال قد يقوم على تقدير تسليم اشتراط حصول الامن بعد وجود الدليل على قبول
الصبي ويمنع عدم تحقق العدالة اذ قد يمتنع عما ذكر تبرعا وتمرينا وحصلت الملكة وايضا قد يمنع عموم اشتراط العدالة بعد تسليمها في الجملة على تقدير عدم تحققها
في الصبي وكذا عموم اعتبار التكليف والقلم بحيث يخرج عنه المميز نعم الاصل دليل ان لم يكن دليل وسيجيء الدليل فان تم قبلت والا منعت وبعد تسليم عدم كونه
من الرجال لا شك ان الاية للارشاد ولا شك ان الرجل اولى من الصبي فارشد اليه لا الى الصبي على انه قد يراد منه حين ما يصلح للشهادة وانها ليست منحصرة في
غير الرجال ولهذا يقبل شهادة النساء في الجملة وقد يمنع الطريق الاولى بعد ان ثبت عدم القبول على نفسه مطلقا وبالجملة ينبغي النظر والتامل في النصوص الدالة
على قبول شهادته فان كانت حجة يعمل بها والا فلا وهي حسنة جميل لابن هاشم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام تجوز شهادة الصبيان قال نعم في القتل يؤخذ باول كلامه
ولا يؤخذ بالثاني منه هذه منقولة بطريق اخر فيه سهل بن زياد ورواية محمد بن حمران قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة الصبي قال فقال لا الا في القتل
يؤخذ باول كلامه ولا يؤخذ بالثاني ومحمد مشترك وفي الطريق علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس فتامل وهما يدلان على جواز شهادة الصبي في القتل
فقط وهو ظاهر في اذهاب الروح فكان غيره مثل الجراح والشجاج فهم بالطريق الاولى ومع ذلك ينبغي في المال وسائر الحقوق التي يعلم انها اقل من النفس بالطريق الاولى ان
ولا انحصر على القتل فاقتصار البعض بل الاكثر على ما قيل مثل المتن في النافع والدروس حيث صرح فيه باشتراط عدم وصول الجرح الى النفس على الجرح ترك للاصل
واخذ بعض الفرع وهو غير جيد لانه ان عمل بالخبر يجب ان يعمل بمنطوقه وجميع مفهومه الموافق الا ان يترك منطوقه ويعمل ببعض مفهومه واما الشرائط التي شرطوها
من بلوغ العشر كانه ماخوذ من رواية ابي ايوب الخزاز قال سالت اسماعيل بن جعفر متى تجوز شهادة الغلام فقال اذا بلغ عشر سنين قال قلت ويجوز امره قال فقال ان
رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على عايشة وهي بنت عشر سنين وليس يدخل بالجارية حتى تكون امراة فاذا كان للغلام عشر سنين جاز امره وجازت شهادته وهي تدل على قبول
شهادة البالغ عشرا مطلقا بل ساير اموره ايضا ولكن في سندها تامل وتدل على اشتراط عدم تفرقهم رواية طلحة بن زيد عن الصادق عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه
عن علي عليهم السلام قال شهادة الصبيان جائزة بينهم ما لم يتفرقوا او يرجعوا الى اهلهم وفيها دلالة على قبول شهادة بعضهم على بعض فقط لا مطلقا وفي السند تامل واضح
فان الطريق اليه غير ظاهر وهو بتري واما شرط اجتماعهم على مباح فما وقفت على دليله فكانه ماخوذ من اشتراط العدالة مع اني ما رايت صريحا انهم يشترطون
في الصبي ما يشترطون في غيرهم الظاهر من ذلك الا الشرط البلوغ لعموم ادلتهم ثم اعلم ان النصوص ليست بصحيحة ولا صريحة في قبول شهادة غير البالغ فالفتوى بقبول شهادتهم
في القتل الذي يجب الاحتياط فيه اكثر بمجرد هذه الاخبار مشكل لعدم الصحة والصراحة على ما رايت مع ما مر من الادلة الدالة على المنع واشكل منه الفتوى فيه وفي غيره
واشكل منهما الفتوى في الجرح ونحوه دون القتل وهو ظاهر ويمكن التاويل بالصبي البالغ وارادة الضرب من القتل كما هو المتعارف في السنة اهل هذا الزمان او
يخصص فيما بينهم فقط ولا يمكن قبولها في القتل ايضا مطلقا كما يشعر به الروايات خصوصا رواية طلحة او يخصص بتلك الازمنة وحضور الائمة عليهم السلام ويؤيد العدم صحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال في الصبي يشهد على الشهادة قال ان عقله حين يدرك انه حق جازت شهادته حيث قيد قبول شهادته بفهمه بعد بلوغه انه حق فيدل
على عدمه بدونه على الظاهر ومثلها الروايات موجودة مثل رواية السكوني عن الصادق عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عن علي ان شهادة الصبيان اذا شهدوا
وهم صغار جازت اذا كبروا ما لم ينسوها وكذلك اليهود والنصارى اذا اسلموا جازت شهادتهم الخ ويشعر به التشبيه باليهود والنصارى فتامل **قوله** الثاني العقل الخ
دليل اشتراط العقل هو العقل والنقل مثل واشهدوا ذوي عدل والاجماع سواء كان مطلقا او ادواريا في وقت جنونه واما في غيره لو كمل عقله واستقام رايه يوجد فيه سائر
شرائطه فيقبل لعموم ادلة القبول المقتضية ورفع مانع الجنون هو ظاهر ومتفق عليه ايضا على الظاهر ولكن ينبغي للحاكم استعمال رايه وملاحظة الحال بحيث يتيقن ذلك كذا
لا يقبل شهادة من غلب سهوه ونسيانه وندر ضبطه وشهادة المغفل والبله الذي لا يحفظ ولا يضبط بل لا يدرك الامور كما هي ويدخلون عليه التزوير ويغلطونه كما ترى في
بعض الاشخاص الا ان يكون في الامور الجلية الظاهرة بحيث يعلم الحاكم عدم غلطه في مثل ذلك فينبغي للحاكم ملاحظة ذلك حتى عدم قبول مثلها الا مع تحقق الضبط عنده
بعد تفتيش وتحقيق فيحكم بشهادتهما عن تفحص وتدبر واستعمال فكر كامل **قوله** الثالث الايمان الخ ثالثها الايمان اي من الشرائط الستة العامة الايمان والمراد به اعتقاد
الامامية الاثني عشرية من اصحابنا الشيعة لا غير والظاهر انه يحصل بمعرفة الله ونبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وتصديقه في جميع ما جاء به من الاحكام وغيرها مثل الموت وعذاب القبر والحشر
والنشر والنار والثواب والعقاب والصراط والميزان وغير ذلك من نبوة جميع الانبياء والكتب السماوية وانه لا نبي بعده وبامامة الائمة الاثني عشر كل واحد واحد وان اخرهم قائم
حي من وقت موت ابيه فيها امامته حتى يظهره الله تعالى وانه امام الزمان حتى تفنى الدنيا وينتهي التكليف كل ذلك يكون اجمالا بطريق العلم اليقيني الذي لا يحتمل نقيضه
وان لم يكن برهانيا وهو ظاهر وقد سبق الاشارة اليه مرارا ودليل اشتراطه بعد الاتفاق والاجماع على ما يظهر هو ان غير الايمان فسق وهو مانع بالكتاب والسنة و
الاجماع وهو ظاهر والاول كذلك فان اصحابنا اجمعوا على ان اعتقاد غير ذلك فسق بل اعظم الفسوق واكبر الكباير على ما قالوه وفي الاخبار ما يدل على ان ذلك كفر مثل الخبر
المستفيض بل مقبول الكل من لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومنقولة في الكافي بطرق متعددة كثيرة منها صحيحة الحرث بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية قال نعم قلت جاهلية جهلاء او جاهلية لا يعرف امامه قال جاهلية كفر ونفاق وضلال ومثل صحيحة
البزنطي عن ابي الحسن عليه السلام في قول الله عز وجل ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله قال يعني من اتخذ دينه رايه بغير امام من ائمة الهدى وصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا

ولا تقبل شهادة الذمي ولا على مثله الا في الوصية مع عدم العدول متن

جعفر ع يقول كل من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا امام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضال متحير والله شانئ لاعماله ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها فهجمت ذاهبة
وجائية يومها فلما جنها الليل الى قوله والله يا محمد من اصبح من هذه الامة لا امام له من الله جل وعز ظاهر عادل اصبح قد ضلوا واضلوا فاعمالهم التي يعملونها كرماد
اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع اني اخالط الناس فيكثر
عجبي من اقوام لا يتولونكم ويتولون فلانا وفلانا لهم امانة وصدق ووفاء واقوام يتولونكم ليس لهم تلك الامانة ولا الوفاء والصدق قال فاستوى ابو عبد الله ع جالسا فاقبل
علي كالغضبان ثم قال لا دين لمن دان الله بولاية امام جائر ليس من الله ولا عتب على من دان بولاية امام عادل من الله قلت لا دين لاولئك ولا عتب على هؤلاء قال نعم
لا دين لاولئك ولا عتب على هؤلاء ثم قال الا تسمع لقول الله عز وجل الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور يعني ظلمات الذنوب الى نور التوبة والمغفرة لولايتهم
كل امام عادل من الله وقال والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات انما عنى بهذا انهم كانوا على نور الاسلام فلما ان تولوا كل امام جائر
ليس من الله خرجوا بولايتهم من نور الاسلام الى ظلمات الكفر فاوجب الله لهم النار مع الكفر فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والاحاديث في ذلك كثيرة جدا ومن
ورد في حقه امثال هذه الاحاديث كيف لا يكون فاسقا فان غاية ما يمكن ان يؤول الاخبار ويخرجهم من الكفر الى الفسق فلا معنى لقبول شهادتهم وتسميتهم بالعدالة
كما يفهم من شرح الشرايع حيث قال في استدلال المص على فسقهم بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وبقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وفيه نظر لان الفسق
انما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية اما مع عدمه بل مع اعتقاد انها طاعة بل من امهات الطاعات فلا والامر في المخالف للحق في الاعتقاد كذلك لانه لا يعتقد
المعصية بل يزعم ان اعتقاده من اهم الطاعات سواء اعتقاده صدر عن نظر ام تقليد ومع ذلك لا يتحقق الظلم ايضا وانما يتفق ذلك من يعاند الحق مع علمه وهذا لا يكاد
يتفق وان توهمه من لا علم له بالحال وانت تعلم فساد هذا الكلام مع قطع النظر عما ذكرناه فانه واضح لا يحتاج الى التنبيه فانه يستلزم عدم فسق كل من اعتقد ان ما يفعله ليس
بحرام فلا يكون فاسقا بقتل الانبياء والائمة وشرب الخمر والزنا وانواع المعاصي بل عدم عصيان الكفار وهو ظاهر هذا مع قطع النظر عن كفر الاولين ثم ان متابعة الكفار في
الدين فسق فيلزم كونهم معذورين مع ذلك عدولا ومع الله ورسوله واهل بيته وبالجملة مفاسد هذا القول كثيرة جدا وقد بالغ في ذلك ثم قال بعد هذا الكلام والحق
ان العدالة تتحقق في جميع اهل الملل مع قيامهم بحسب اعتقادهم ويحتاج اخراج بعض الافراد الى الدليل ولا ينبغي صدور مثله عن مثله وما اعرف وجه ذلك والله يعلم
اعلم ان اشتراط الايمان بل البلوغ والعقل ايضا مما يستغني عنه بالعدالة ولكن الظاهر ان المراد التفصيل والتحقيق ودفع بعض التوهمات مثل ان يقال قد يتحقق العدالة
في غير المؤمن كما توهمه شارح الشرايع والعجب انه بعد ذلك اعترض بانه على ما ذكره المص من فسق المخالف فاشتراط الايمان مع ما سيأتي من اشتراط العدالة لا حاجة اليه على
انه قد تؤخذ العدالة على مذهب كل شخص ولهذا المخالف ايضا يشترط العدالة مع عدم الايمان وبالجملة الامر في ذلك هين والعمدة تحقيق المسألة بالدليل لا غير وهو
ظاهر وبعد ثبوت الاشتراط لا يسمع شهادة غير المؤمن من المخالف على المؤمن وغيره ويمكن قبوله على مثله اذا اعتقد مدعيه عدالته وانه صادق فيما قاله وفي شهادة
ما يشهد به وح ينبغي ان يقبل شهادته وكانه من باب الاقرار بالحق فتامل **قوله** ولا يقبل شهادة الذمي الخ قد نقل الاجماع على عدم قبول شهادة الغير الذمي من
اصناف الكفار وعلى عدم قبول الذمي ايضا في غير الوصية بل على عدم قبول غير المؤمن في غير الوصية سواء كان على مثلهم وعلى غيرهم وقد مر ما يمكن ان يفهم كونه دليلا عليه
من اشتراط الايمان ولهذا فرع عليه ويدل عليه ايضا قوله واشهدوا ذوي عدل منكم ويدل عليه الاخبار الاخر ايضا مثل قوله ع لا يقبل شهادة اهل دين على غير اهل
دينهم الا المسلمون فانهم عدول على انفسهم وعلى غيرهم وحسنة ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع يجوز شهادة المسلمين على جميع اهل الملل ولا يجوز شهادة اهل الذمة على المسلمين
ولكن يفهم منهما ومن غيرهما مثل رواية سماعة قال سالت ابا عبد الله ع عن شهادة اهل الملل قال فقال لا يجوز الا على اهل ملتهم فان لم يجد غيرهم جازت شهادتهم على الوصية
لانه لا يصلح ذهاب حق احد ايضا قبول شهادة غير المسلم على مثله وذلك خلاف المشهور فان المشهور عدم قبول شهادتهم مطلقا لعموم الادلة مثل اشتراط العدالة والاسلام
والايمان في الشاهد مطلقا ولكنه غير بعيد كما قال به الشيخ في النهاية اذا كان عدلا في مذهبه فقبول الشهادة باعتقاد المدعي عليه كما ذكرناه في غير المؤمن وفي منع ذلك
حرج وضيق وتضييع اموال الناس فان الذمي اين يجد عدلين من المؤمنين ليشهدا على مدعاه وكذا المسلم فلا يبعد قبول من هو مقبول الشهادة في مذهبهم نعم الاتباع
مشكل فيمكن ان يحال على دينهم وقضاتهم فتامل واما قبول شهادة الذمي في الوصية فهو المشهور عندهم ويدل عليه قوله تعالى شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية
اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت على تقدير منكم بالمسلمين وغيركم بالذميين مع عدم تغيره بقوله واشهدوا ذوي عدل تفسير مجمع
منكم فانه قال في الكشاف حضور الموت مشارفته وظهور امارة بلوغ الاجل منكم من اقاربكم ومن غيركم من الاجانب ان وقع الموت في السفر ولم يكن لكم احد من عشيرتكم فاستشهدوا
اجنبيين على الوصية وقيل منكم من المسلمين ومن غيركم من اهل الذمة وقيل هو منسوخ لا يجوز شهادة الذمي على المسلم وانما جازت في اول الاسلام لقلة المسلمين وتعذر وجودهم
في حال السفر وعن مكحول نسخها قوله واشهدوا ذوي عدل منكم لعل الثاني اظهر الى الفهم وان فهم من الخلاف العكس والاصل عدم النسخ ولا منافاة بينهما بحيث توجب النسخ
لاحتمال التخصيص وتؤيده الاخبار الاتية ثم ان ظاهر الاية تقييد ذلك بحال السفر والضرورة فينبغي الاقتصار عليه لانه موضع الوفاق ويفهم ذلك من حسنة هشام بن الحكم
عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل او اخران من غيركم قال اذا كان الرجل في ارض غربة ولا يوجد فيها مسلم جازت شهادة من ليس بمسلم على الوصية وهذه تدل على قبول مطلق
الكفار فتامل مخصص بغيرها من الاجماع وغيره ورواية حمزة بن حمران عنه ع قال سالته عن قول الله عز وجل ذوا عدل منكم او اخران من غيركم فقال اللذان منكم مسلمان
واللذان من غيركم من اهل الكتاب فقال وانما ذلك اذا كان الرجل المسلم في ارض غربة وطلب رجلين ليشهدهما على وصيته فلم يجد مسلمين ليشهد على وصيته رجلين ذميين مسلمين صح
من اهل الكتاب مرضيين عند اصحابهما وهذه تدل على اعتبار عدالة الذميين ايضا كما قيل وانه الظاهر من الشرط فان التقدير او اخران ذوا عدل من غيركم وفي الصحيح
في الفقيه عن احمد بن عمر كانه ابن ابي شعبة الثقة قال سالته عن قول الله عز وجل ذوا عدل منكم قال اللذان منكم مسلمان واللذان من غيركم من اهل الكتاب فان لم يجد
من اهل الكتاب فمن المجوس لان رسول الله قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب وذلك اذا مات الرجل بارض غربة فلم يجد مسلمين ليشهدهما فرجلان من اهل الكتاب وفيها دلالة
على قبول المجوسي ايضا وفي الصحيح في الفقيه عن عبيد الله الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع هل يجوز شهادة اهل الذمة على غير ملتهم قال نعم ان لم يوجد من اهل ملتهم جازت شهادة

غيرهم

الرابع العدالة وهي هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وتزول بمواقعة الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها النار كالقتل والزنا واللواط والغصب وبالاصرار على الصغائر او في الاغلب ولا يقدح
الندرة فان الانسان لا ينفك منها متى

غيرهم انه لا يصلح ذهاب حق احد فيها دلالة على قبول الذمي مطلقا سواء الوصية وغيرها تامل ويدل على تخصيصها وقبول قولهم عند الضرورة في سفر وغيره في
الوصية صحيحة ضريس الكناسي قال سألت ابا جعفر ع عن شهادة اهل ملة هل تجوز على رجل من غير اهل ملتهم فقال لا الا ان لا يوجد في تلك الحال غيرهم فان لم
يوجد غيرهم جاز شهادتهم في الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق امرئ مسلم ولا يبطل وصيته ويؤيده الاعتبار وعدم المنافاة بينهما وبين المقيدة في غيرها بالسفر
في السفر لعدم الصراحة في نفي الحصر نعم يدل على ذلك بالمفهوم وليس بمعتبر لاحتمال الخروج مخرج الاغلب وعدم صراحة المقيدة بالسفر خصوصا الخبر فيمكن القول بالعموم
لا ستخراج العلة الظاهرة بل المنصوصة في قوله انه لا يصلح بل اعتبارها وهذا يدل على قبول شهادتهم في غير الوصية ايضا فلولا الاجماع لامكن القول به ايضا عند الضرورة
للعلة وكانه لا اجماع وان نقله في شرح الشرايع لانه نقل ان ابن الجنيد ذهب الى قبول شهادة اهل العدالة منهم في دينه على ملته ثم اعلم انه قيل ان الظاهر ان قبول شهادتهم
مخصوص بالوصية بالمال فلا يثبت بها الولاية وانت تعلم ان ظاهر الاية عامة وان كان ظاهر بعض الاخبار يشعر بالتخصيص وان العلة معينة للعموم فافهم وان ظاهرها
ايضا انهم مقدمون على فساق المسلمين وقيد بالترتيب للاجماع وغيره وبعض الاخبار دل على عدم قبولهم الا بعد فقد مطلق المسلم والمراد بالمسلم الصالح للشهادة نعم يمكن
حمله على عدم من ظهر فسقه بناء على القول بقبول شهادة ذلك وح المسلم المجهول الفسق ايضا مقدم على الكتابي العدل في مذهبه فتامل ويفهم من المتن انه انما
يقبل اي قول الذمي في الوصية مع عدم العدل فافهم **قوله** الرابع العدالة الخ رابعها العدالة اي من الشرائط الستة العامة العدالة هنا ابحاث الاول اشتراط العدالة
في الشاهد وقد دل العقل في الجملة والنقل من الكتاب والسنة بل الاجماع ايضا ونشير اجمالا الى الكل اما الاول فلان اطمينان القلب لم يحصل الا بالعدل ولتضييع حق الغير
الا على الوجه القوي ونحو ذلك واما الثاني فقوله واشهدوا ذوي عدل منكم واثنان ذوا عدل ومن ترضون من الشهداء والمرضي هو العدل وان جاءكم فاسق بنبأ وقد مر
تقريره فتذكر واما الثالث ففي رواية يونس بن ... قال استخرج الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين عدلين الخ وما سيجيء في قبول شهادة التائب وصحيحة
ابن ابي يعفور التي نقلت منه فتذكرها وما في صحيحة محمد بن الحسن الصفار مكاتبة الى ابي محمد ع فوقع ع اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعي يمين وفي اخرى له عنه ع او يقبل شهادة
الوصي على الميت مع شاهد اخر عدل فوقع نعم والاخبار الصحيحة في رؤية الهلال مثل ما في صحيحة حماد بن عثمان عنه ع ولا يقبل في الهلال الا رجلان عدلان وفي صحيحة محمد بن
مسلم عنه ع لم يجز في الهلال الا شاهدا عدل فيفهم منه اشتراط العدالة في حقوق الناس بالطريق الاولى او لعدم القائل بالفرق وكذا الاية التي تدل على اشتراط العدالة
في وقوع الطلاق والاخبار الكثيرة الصحيحة الصريحة وقد مرت وما في رواية داود بن الحصين ان الله امر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين ولا يضر الخلاف في حال داود
وفي رواية اخرى له عن ابي عبد الله ع في حديث طويل لا تجوز شهادة النساء في الفطر الا شهادة رجلين عدلين الخبر وايضا ما يدل على عدم القبول في ثبوت الطلاق
الا العدلان وهي ايضا اخبار كثيرة وفي رواية عبد الله بن المغيرة عنه ع من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته ومثلها اخرى له عنه ع وفي رواية
السكوني تجوز شهادة الاخ لاخيه اذا كان مرضيا وروي عن امير المؤمنين ع احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى
وفي رواية اخرى عنه ع كان اذا اتاه رجلان ببينة شهودهم عدلهم سواء وعددهم سواء وعددهم سواء اقرع الخ وما في رواية اخرى عن ابي عبد الله ع فاعدل الشهود
وعدلوا قال يقرع وما في رواية اخرى عن ابي جعفر ع يقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء وما يدل على تقديم الاعدل وقد تقدم وسيجيء وما تقدمت في القضاء وما
يدل على قبول شهادة المملوك مثل حسنة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وفي صحيحة له ايضا
طويلة مشتملة على قضاء شريح في درع طلحة قال امير المؤمنين ع ولا باس بشهادة مملوك اذا كان عدلا وحسنة محمد بن مسلم القسم بن عروة عن ابي عبد الله ع في شهادة
المملوك قال اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة الخبر واما الرابع فلان الظاهر ان العدالة شرط عند الكل على ما يظهر من بعض العبارات وانما النزاع في ان الاصل
هو العدالة او عدمها فيكفي الاسلام والايمان مع عدم ظهور الفسق وحسن الحال والاكتفاء بظهورها او انه لا بد من المعاشرة الباطنية وقد مر تحقيق ذلك في القضاء وان
المعيار صحيحة عبد الله بن ابي يعفور وقد تقدمت مع نقل ما يدل على خلاف ذلك والبحث في ذلك الجمع بين الادلة فتذكر البحث الثاني في معناها المشهور في الاصول
والفروع انها ملكة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى بترك الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وضم البعض المروة ايضا وبعضهم انما اعتبرها في قبول الشهادة
شرطا له لا شطرا للعدالة وبعض ما اعتبرها اصلا كالمتن والشرايع وقد اعتبرها في القواعد شرطا او شطرا حيث اخذها في تعريف العدالة وعدها على حدة من شرائط
قبول الشهادة كانه للاشارة الى اعتبارها في قبول الشهادة سواء اعتبرت شطرا للعدالة ام لا فلا بد من بيان كون العدالة ما هي منقول وما نعرف لها معنى شرعيا
منقولا عن الشارع وما ذكر في كلام البعض فيحتمل ان يكون اصطلاحا منقولا من الشرع والعرف فلم يكن حجة نعم مناسب للمعنى اللغوي وهو الاستقامة وعدم الميل الى جانب
لان الفاسق مائل عن الحق والطريق فكونها بهذا المعنى في الشرع حيث وقعت في الاية والاخبار غير بعيد اعتمادا على قول العلماء المعتمد بن حملها على التغيير انما هو عرفه انه
في الشرع مع اتفاق اللغة فالذي يظهر ان المدار في ذلك على ما يفهم من صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة فلا بد من اجتناب الكبائر واطمينان القلب والسكون اليه وعد
اتمامه واما الملكة المذكورة فما نعرف له دليلا وكذا دخول المروة فيها غير بين للاصل ولعدم ثبوتها فيها لا شرعا ولا لغة ولا في عرف الجميع لعدم ذكر البعض في تعريف العدالة
واعتبارها في قبول الشهادة ايضا غير ظاهر للاصل وعدم ذكرها في الادلة من الاية والاخبار والاجماع بل يدل على عدمه ترك ذكرها في الادلة والاقتصار على العدالة وعدم الفسق
والتهمة كما سمعت فتامل نعم ان رجع معناها الى ان يكون تاركها متهما غير مامون مثل السائل بكفه او فاسقا يلزم اعتبارها في قبولها مع انه لا يحتاج الى ذكرها على حدة
فتامل واما تفسيرها ففسر بتفاسير كثيرة مثل ان صاحب المروة هو الذي يصون نفسه عن الادناس وما يشينها عند الناس او الذي يحترز عما يسخر منه ويضحك به او
الذي يسلك سلوك امثاله عادة في زمانه ومكانه وما يليق بحاله ولم يخرج عن ذلك كما اذا لبس الفقيه لباس الجندي وتردد به في البلاد ولم تجر عادة الفقهاء فيها بلبس
هذا النوع من الثياب وبالعكس مثل ان يلبس الجندي لباس الفقيه وكما اذا لبس التاجر ثوب الجمالين ونحو ذلك بحيث يضحك منه ومنه المشي في الاسواق والمجامع مكشوف
الراس او البدن اذا لم يكن اهل المجلس كذلك وكذا مد الرجلين في مجالس الناس ومنه الاكل في الاسواق الا ان يكون الشخص سوقيا او بدويا او قرويا مما لا ينكر مثل هذا الفعل
عنهم او يكون ذلك عادة في تلك البلدة غير منكر وخارج عن رسومهم وعاداتهم مثل كون الاكل في الطريق سفرا وحضرا ان يقبل زوجته او امته بين الناس او يحكي لهم ما يجري

فاعدلوا

... في الشاهدين ...

ومنهم من فرق

بينه وبينها في الخلوة او يكثر من الحكايات المضحكة ومنه ان يخرج من حسن العشرة التي هي مطلوبة منه عقلا او عادة مع اهله واخوانه وجيرانه وبالجملة مع معامليه ومخالطيه
مثل ان يضايق معهم في المطعم القليل ويأخذ وحده الاطعمة الطيبة ويطعمهم اقل ما يجزي شرعا او له مال كثير ولا يلتفت الى الجيران بالطعام وبمال وقتا ونادرا بل يضايقهم في
في الاموال المشتركة مثل السكنى ويضايق معامليه في الشيء القليل الذي ينبغي المسامحة عن مثله في مثله ونحو ذلك لا يفعل ما لا يليق بامثاله بالنسبة الى الناس ومنه ان
يباشر بنقل الماء والحطب والنار والحوائج والاطعمة الى البيت شحا على دفع الكرى اما لو كان ذلك لاستكانة وعدم اعتباره بنفسه وانكسار نفسه وارادة اصلاحها و
جعلها الترابية وترك تعويدها بالرسوم الجاهلية والعادة الحادثة اقتداء بالسلف بل الائمة ع فذلك ليس من ترك المروة في شيء بل من الطاعات والقربات و
الامتثال بالقصد ويعرف ذلك من افعال الناس واعمالهم واخلاقهم مثل ان يكون عادته ان ما يأكل ما يجد ويلبس كذلك ويفعل ما تيسر ويجلس كيفما اتفق مثل
ان يجلس على الارض والتراب ويأكل عليهما من غير سفرة ويجلس جلسة العبيد ويأكل اكلهم كما نقل من فعله وقوله في جواب من سال عن ذلك يجلس من اولى مني بالعبودية
حتى لا افعل افعال العبيد فلا اجلس جلستهم ولا اكل اكلهم وبالجملة لا شك ان المروة امر حسن وتركه غير مستحسن اما مدخليته في قبول الشهادة فما نجد على ذلك دليلا الا ان
يؤول الى ما ذكرنا وظن الكذب والغلط في الشهادة مثل ان وجد ولا يقبل شهادة من يسال الناس بكفه مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن السائل
بكفه هل يقبل شهادته فقال كان ابي ع لا يقبل شهادته اذا سال في كفه وموثقة محمد بن مسلم لابن فضال عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص شهادة السائل الذي يسال
في كفه لا يقبل قال ابو جعفر ع لانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه اذا اعطي رضي وان منع سخط فيفهما اشعار واشارة الى عدم قبول شهادة من لا مروة له لعدم الامانة
والاطمينان القلبي وسكونه الى شهادته وكل من هو كذلك فهو مثله فلا يبعد جعل ذلك من شرائط القبول ويكون مراد العلماء بالمروة ذلك اي يكون بحيث يطمئن
اليه القلب ولم يتصل منه ما يوسوس الخاطر ولا يسكن اليه وهو غير بعيد اذ تفسيرهم اياها يشعر بذلك فان صاحبها في مظنة القبول مع اتصافه بباقي الشروط وتاركها
في مظنة عدم القبول والكذب لعدم مبالاته بصدور مثله عن نفسه كالسؤال بكفه فتامل وذلك موكول الى الحاكم والذي يقبل الشهادة ويحكم ويعدل ويجرح
البحث الثالث في الكبائر قد اختلف في ان الذنوب هل هي منقسمة اليها والى الصغائر ام كلها كبيرة قيل بالثاني فلا صغيرة بل الذنوب كلها كبيرة انما سمي صغيرة وكبيرة بالنسبة
فان القبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر ونحو ذلك والظاهر الاول للاخبار الكثيرة في ذلك في اوايل كتاب الكافي مثل رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع في
قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال الكبائر التي اوجب الله عليها النار ووجه الدلالة ظاهر وصحيحة ابن محبوب
قال كتب معي بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع يسأله عن الكبائر كم هي فكتب الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس
الحرام وعقوق الوالدين واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف ودلالتها ايضا ظاهرة الا ان في تركيب المتن شيئا لعله غلط
النسخة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع سمعته يقول الكبائر سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل
الربا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار وصحيحة عبد الله بن سنان ظاهرا قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من الكبائر عقوق الوالدين واليأس من روح الله والامن من
مكر الله وقد روي اكبر الكبائر الشرك بالله ولا يضر حذف السند حيث قال يونس عن عبد الله بن سنان فان المراد يونس بن عبد الرحمن مع السند السابق الصحيح الى محمد بن عيسى
عنه في فافهم وحسنة زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن الكبائر فقال هن في كتاب علي ع سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين واكل الربا بعد البينة واكل مال
اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قلت فهذا اكبر المعاصي قال نعم قلت فاكل درهم من مال اليتيم ظلما اكبر من ترك الصلاة قلت فما عددت ترك الصلاة في
الكبائر فقال اي شيء اول ما قلت لك قال قلت الكفر قال فان تارك الصلاة كافر يعني من غير علة وعدها حسنة ويمكن صحيحة لعبد العظيم عشرين الشرك واليأس والامن و
العقوق والقذف والقتل واكل مال اليتيم والفرار واكل الربا والزنا واليمين الغموس والغلول ومنع الزكوة وشهادة الزور وكتمان الشهادة وشرب الخمر وترك الصلاة
وترك شيء من فرائض الله ونقض العهد وقطع الرحم ولانه قول اكثر العلماء والمشهور ولانه لا شك في تقسيمها في الاية والاخبار وكلام العلماء ووجود ذلك المعنى الخفي
النسبي في الجميع غير ظاهر فلقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقريب من ذلك ايضا موجود في الايات مثل قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم
وفي الاخبار ولقوله ع لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار ولان الظاهر ان اثر الخلاف انما يظهر فيما اذا قيل بقبول شهادة صاحب الصغيرة بان قيل بوجود الصغيرة
فيثبت ان قيل بان لا صغيرة فلا يقبل شهادة صاحب الكبيرة والا فلا اثر للخلاف الا مجرد التسمية والنزاع في ذلك هين لا ينبغي ولا شك ان الاية المتقدمة تدل عليه وكذا
الاخبار وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة صريحة في ذلك فان الكبيرة هي التي اوعد الله النار كما فسرت به في بعض كتب الاصول وبعض الفروع مثل المتن كالقتل والزنا واللواط
والربا بل هو المشهور في تعريفها ويدل على التقسيم ان المجتنب عن جميع الذنوب ما ورد النهي عنه قليل جدا فيقع الحرج والضيق في الشهادة وما يعتبر فيه العدالة من الاقتداء
والاجر لمن العبادة على القول بها ويرجح القول بالتقسيم وان نقل انها تقع مكفرة غير بعيد وكذا القول بوقوع الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة كما دل
عليه الاية والاخبار الا انه لا عقاب عليه اصلا على اي وجه وقع فانه يرفع كونه ذنبا ومنهيا عنه اذ لا معنى لكونه منهيا عنه وذنبا من غير توبة غير بعيد كما هو المشهور فالظاهر انها
لا تضر في العدالة وقبول الشهادة مع عدم التوبة كما هو المشهور لعموم الادلة لقبول الشهادة وخرج منها مرتكب الكبيرة بالاتفاق وغيره وكذا غيره من المتهمين كما سيجيء وبقي الباقي
ويؤيده عدم النهي عنه في الاخبار بل الاكتفاء بنفي الفاسق والمتهم ونحو ذلك ثم ان الظاهر ان الاصرار على الصغائر يلحقها الى الكبائر في الاحكام ومنها عن قبول الشهادة والا
العدالة لقوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون ولظهور اتصافه بالفسق المانع من العدالة والقبول على ما تقدم وما نجد فيه خلافا في ذلك وتدل عليه ايضا رواية عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله ع قال لا صغيرة مع الاصرار ولا سيئة مع الاستغفار ورواية ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا والله لا يقبل الله شيئا من طاعته مع الاصرار على شيء من معصيته
وروي عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من علامات الشقاوة جمود العين وقسوة القلب وشدة الحرص في طلب الدنيا والاصرار على الذنب ثم انه يحصل بتكرر فعل الصغيرة
مرة بعد اخرى في الغالب بل يحصل بالمرة الواحدة مع العزم على العود لانه المتبادر من الاصرار كما هو الظاهر والمشهور وقد ذكر في الكتب ايضا وهو الظاهر من المتن وقد جعل فيه
وفي القواعد فعل الصغيرة غالبا مضرا في العدالة مع انه ليس بكبيرة ولا الاصرار عليه كان الاولى ادخاله في الاصرار كما فعلناه وان فعله نادرا لا يضرها كما قال في المتن

فان الاصرار

والمخالف في الفروع اذا لم يخالف الاجماع تقبل شهادته متن

فان الانسان لا ينفك عنها وفيه تامل وتدل على منع الاصرار رواية جابر عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا
يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار لكن في سندها ضعف جدا وفي المتن شيء والدلالة لا ترفع الفرق بينها وبين الكبيرة فينبغي حملها على الميل الى العفو ويحصل الفرق
البحث الرابع فيما تزول به العدالة والظاهر انه لا خلاف في زوالها بارتكاب الكبيرة وانه كذلك بالاصرار على الصغيرة فانه كبيرة عندهم كما اشرنا اليه والظاهر انها تعود بالتوبة
والعمل الصالح في الجملة وما يدل عليه من الايات والاخبار كثيرة بل لا يبعد كونه اجماعيا ولكن العمل الصالح غير معلوم فالمراد منه والظاهر ما يطلق عليه عمل صالح مثل
صلوة وصوم بل ذكر واستغفار ونحو ذلك مما يقال عليه شرعا انه عمل صالح بل لا يبعد ان يكفي التوبة اذا علم كونها توبة وندامة وعلم العفو على ذلك ووجه بان العفو بمن يمكن
العود ولم يكن له مانع عن الذنوب مما يفضل التوبة فمع الاستمرار في الجملة بحيث يتحقق التوبة والاصرار عليها مدة هو العمل الصالح بل لا يبعد العفو بمحض التوبة وهي الندامة
والعزم على عدم الفعل لكون الذنب قبيحا ممنوعا شرعا وامتثالا لامره سبحانه ولم يكن غير ذلك مقصودا فيكون العمل الصالح تاكيدا لتحقيق التوبة واصلاح النفس كما يظهر من تفسير قوله
تعالى ومن تاب واصلح العفو وقبول التوبة في الايات والاخبار الكثيرة مثل التائب من الذنب كمن لا ذنب له والظاهر انه مقصود الشيخ من قوله تب اقبل توبتك فان التوبة ما تحقق ما لم يكن
كما قلناه بل يجب توبة حقيقية واذا تحقق عنده ذلك اقبل توبتك فيترتب عليه هذه الفائدة لا انه يكون مقصوده دفع عار الرد والقبول وهو ظاهر فانه لم يتحقق التوبة
والظاهر وقوعها من بعض الذنوب بان منعه المحقق في التجريد قدس الله روحه ونور ضريحه واعلم انها تتم مع السعي في تلافي وتدارك ما يمكن تداركه مثل اعطاء حقوق الناس و
الخلاص من ذلك من ابراء واسقاط وقضاء العبادات التي يجب قضاؤها وقد تقدم البحث عن هذه الامور مرارا والدليل على القبول والعفو بمطلق التوبة ان المفهوم من
العدالة عدم ارتكاب الكبيرة على الوجه الذي فهم من رواية عبد الله بن ابي يعفور وذلك يحصل بعدم ذلك ابتداء وينعدم بفعلها فتعود بالترك مع الندامة والعزم
على عدم العود وان لم يتحقق بالترك فقط ولانه يتحقق ما يفهم في قبول الشهادة ولان المانع فيزول بزواله ولان القذف فانها تدل على الزوال وعدم قبول الشهادة ثم
يعود على القبول والعود بالتوبة وهي قوله والذين يرمون المحصنات الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك عند الله هم الكاذبون الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا فان الله غفور رحيم فيقبل بعد التوبة ولكن لا بد في توبته من اكذاب نفسه ان كان صادقا في نفس الامر لعدم اتيانه بالشهداء لقوله واولئك عند الله
هم الكاذبون فان كان صادقا فهو وان كان كاذبا فبحسب التورية بحيث يخرج عن الكذب ظاهرا والاخبار على ذلك كثيرة مثل رواية ابي الصباح الكناني قال سالت ابا
عبد الله ع عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارايت ان اكذب نفسه وتاب يقبل توبته قال نعم ولا يضر اشتراك محمد بن الفضيل فتامل
بصحة مثل هذا السند وصحيحة ابن سنان عن عبد الله قال سالت ابا عبد الله ع عن المحدود ان تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع فيما قال ويكذب نفسه
عند الامام وعند المسلمين فاذا فعل فعلى الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك وقريب منها مرسلة يونس عن بعض اصحابه عن احدهما ع والظاهر عدم الفرق بين المحدود
بالقذف وغيره ويؤيده ما تقدم ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع شهد عنده رجل وقد قطعت يده ورجله بشهادة فاجاز شهادته وقد كان تاب وعرفت توبته وايضا له ان امير المؤمنين
قال قال امير المؤمنين ع ليس يصيب احد حدا فيقام عليه الحد ثم يتوب الا جازت شهادته ورواية قاسم بن سليمن قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يقذف الرجل فيجلد
حدا ثم يتوب ولا نعلم منه الا خيرا اتجوز شهادته فقال نعم ما يقال عندكم قلت يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا يقبل شهادته ابدا قال بئس ما قالوا كان ابي
يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته ولا يضر جهل القسم بن سليمن البحث الخامس فيما يثبت به العدالة ولا شك في حصولها وزوالها بالمعاشرة الباطنية
والعلم بهما والثاني يكفي المشاهدة مرة دون المعاشرة والمشهور ثبوتهما بالاستفاضة ايضا وفيه تامل الا ان يكون متاخما للعلم وظنا اقوى من شهادة العدلين
ويمكن عدم الحاجة الى المعاشرة الباطنية وبكفاية المعاشرة في الجملة بحيث يعلم ذلك بانه ملازم الصلوة والجماعة ساتر العيوب كما دلت عليه صحيحة عبد الله
ابن ابي يعفور وبالجملة ينبغي النظر في تلك الرواية فانه يستفاد منها اكثر احكام الباب ويمكن ثبوتهما بعدل واحد ايضا لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والظاهر قبوله
في الرواية ويمكن قبوله في الشهادة ايضا لو لم يكن اجماع او دليل اخر على كون الجارح والمعدل عدلين فتامل واعلم انه اذا ثبت قبول شهادة الفاسق بعد التوبة
كما هو مقتضى الادلة السابقة سواء اعتبرنا اصلاح العمل والعمل الصالح في الجملة ولو تسبيحا وذكر الله وتكرار الاستغفار والتوبة كما هو ظاهر ام لا بل يكفي مجرد التوبة
او مع استمرار ما للتوبة ولو كان ساعة كما اعتبره المحقق في الشرايع حيث قال وفي اشتراط اصلاح العمل زيادة عن التوبة تردد والاقرب الاكتفاء بالاستمرار لان البقاء
على التوبة اصلاح ولو ساعة وقد سبق تحقيق ذلك من انه لا يحتاج الى شيء اخر والتخصيص بالقاذف بعيد جدا من غير علة موجبة لذلك مع ظهور العلة وعموم بعض
الادلة كما عرفت يفهم عدم اعتبار الملكة في تعريف العدالة بل في اشتراط قبول الشهادة اذ لم يوجد الملكة في ساعة واحدة بل الساعات المتعددة وكذا المروة وانه لا
يحتاج في اثبات العدالة الى المعاشرة الباطنية والاستفاضة بل لا يشترط العدالة قبل الشهادة اذ يتوب الشاهد فياتي بها بل ياتي بها بعد رده بالفسق ايضا
كما هو راي الاكثر والاصح فان الفسق في وقت ما ليس بمانع عن الشهادة مطلقا بل الرد بالفسق كذلك فانه يقبل مع حصول العدالة والشرط بل وانه لا يحتاج الى الجرح
والتعديل فاعتبار ذلك كله عبث ولغو بلا فائدة مع ان كل ذلك معركة الاراء ويبحث بين الفحول من العلماء فيصير معظم هذه المباحث قليل الفائدة مثل انه يحتمل ان يتوب
وهو قليل في الناس ممن يستشهد به فيقبل مجهول الحال بعد التوبة ايضا وان لم يقبل قبلها بالطريق الاولى لان الفاسق اذا تاب قبل فهو بالطريق الاولى وهو ظاهر واعلم
انه ايضا ينبغي اذا امر بمعروف او نهى عن منكر لا يفعله ونهى من ارتكب منكرا لا يخليه بمجرد الفعل والترك بل يطلب منه التوبة ويفهمها منه لان التوبة ايضا واجبة كترك المنكر وفعل
الواجب وبمجرد الترك فهو لم يعلم التوبة بل الظاهر في الفهم خلاف ذلك بل يقال ذلك امر غير معقول فانه قد يتوب ويستغفر عندنا ويكون عازما على العود ومصرا على ذلك
الا ان يقال انما نحن مكلفون بالظاهر فاذا ظهر ذلك كان ينافي قبول امثال تلك العبادة الظهرية تاملا لعدم علمه الا الله الذي شرط لقبول العمل ويحتمل والله تعالى امثال
ذلك في قبول الزكوة والخمس وبراءة الذمة ظاهرا وبعض الواجبات الاخر المذكورات في محالها فتامل فتدبر وانه قد خرجت بهذه الابحاث ما يكدر الخاطر اذ غفلة الكل عما اشرنا كما قيل
اليه بعيد والقول بما قالوه القول عما ذكرنا ما بعد اذ لا دليل وبالجملة الامر مشكل ولا يحل لهذا الا الله ومن ارسله للهدى واهتداه هدينا الله وازاحنا عن الشكوك وا
باصحاب الهداية والولاية قوله والمخالف الخ المخالف في اصول الدين وهم غير الامامية الاثني عشرية لم يقبل شهادتهم كما مر واما الخلاف الذي يوجد بين علمائنا في الفروع الفقهية

وكذا ارباب الصنائع الدنية والمكروهة كالحائك والحجام والزبال والصائغ وبايع الرقيق واللاعب بالحمام من غير رهان وترد شهادة اللاعب بالآت القمار كلها كالنرد والشطرنج والاربعة عشر ولو قصد الحذق وشارب الخمر وكل مسكر والفقاع والعصير اذا غلا وان لم يسكر قبل ذهاب ثلثيه وسامع الغناء وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب وان كان في القرآن وفاعله والشاعر الكاذب في شعره او الذي يهجو به مؤمنا او يتشبب بامراة معروفة غير محللة ومستمع الزمر والعود والصنج والدف الا في الاملاك والختان خاصة وجميع آلات اللهو متن

والكلامية فلا يضر في العدالة فيما لم يكن خلاف يقيني ثابت باليقين من النص الصحيح الصريح المعلوم او الاجماع كذلك فانه مضر بالعدالة بل حرام بل قد يكون كفرا ان كان ضروريا كخلاف القرآن والخبر والاجماع الثابت كونه قرآنا او خبرا او اجماعا يقينيا بالتواتر والقرائن المفيدة لليقين وهو ظاهر ويجوز خلاف غير النص الثابت كذلك مثل خلاف ظاهر القرآن والخبر المتواتر بالدليل الاقوى منه وكذا نص الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد الثابت كونه حجة بان يكون الناقل متتبعا او نقل من المتتبع معتمدا ولم يوجد ما يدل على خلافه اصلا فيجوز خلاف مثله لانه دليل ظني فيجوز خلافه بالاقوى منه فضلا عن غير هذا الاجماع فتامل قال في شرح الشرائع المراد بالاصول التي يرد شهادة المخالف فيها مسائل التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد واما فروعها من المعاني والاحوال من فروع الكلام فلا يقدح الخلاف فيها لانها مباحث ظنية والاختلاف فيها بين علماء الفرقة الواحدة كثير شهير وقد عد بعض العلماء ما وقع الخلاف فيه بين المرتضى وشيخه المفيد رحمهما الله فبلغ نحوا من مائة مسئلة فضلا عن غيرهما والمراد بالفروع التي لا يقدح فيها المخالفة المسائل الشرعية الفرعية لانها اجتهادية ولان الاصول التي تبنى عليها من الكتاب والسنة كلها ظنية وينبغي ان يراد بالاجماع الذي يقدح مخالفته اجماع المسلمين فانه حجة او اجماع الامامية مع العلم بدخول قول المعصوم في جملة قولهم فلا عبرة بقولهم وان كثر القائل وقد تمادى بعضهم فسمى ذلك اجماعا بل سمى المشهور ومخالفة مثل ذلك غير قادح بوجه من الوجوه كما يقتضيه قواعدهم الدالة على حجية الاجماع فتنبه لذلك لئلا تقع في الغلط اغترارا بظاهر الاصطلاح واعتمادا على الدعوى وهذا كلام حسن في حق الاكل بها ظنية فانه ليس بحق اذ المسائل الاصولية التي يبتنى عليها الفروع الفقهية ليست كلها ظنية بل فيها يقينية وظنية ولا يجوز الخلاف في الاولى ويجوز في الثانية بدليل اقوى كغيرها من المسائل وانما اطلقوا انه يجوز الخلاف في الفروع وانه لا يخرج مخالفه عن العدالة وقبول قوله وشهادته دون الاصول لان الاغلب في الاول ذلك وفي الثاني بالعكس مع اليقينية من الاولى لا يقال لها المسائل الفقهية لان المشهور انها ظنية فتامل **قوله** ارباب الصنائع انما تقبل شهادة هؤلاء الذين يصنعون الصنائع الدنية والمكروهة كالحجام والزبال والحائك والصائغ والاخذ بيع الرقيق صنعة واللاعب بالحمام دليل قبول شهادة الكل عموم ادلة قبول الشهادة مع عدم ما يمنع من ذلك من عقل او نقل ومجرد كونها صنائع دنية ومكروهة ليست بمانعة من القبول عقلا ولا شرعا ويؤيده في الحجام رواية العلاء بن سيابة قال سالت ابا عبد الله ع عن شهادة من يلعب بالحمام فقال لا باس اذا كان لا يعرف بفسق فيها اشارة الى قبول شهادة مجهول الحال ولكن سندها غير معتبر وبهذا السند قال سمعته يقول لا باس بشهادة الذي يلعب بالحمام ولا باس بشهادة صاحب السباق المراهن عليه فان رسول الله ص قد اجرى الخيل وسابق وكان يقول ان الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك قمار وحرام فيها دلالة على جواز الرهان في الطيور وهو خلاف المشهور بين الاصحاب فانهم يحرمون ذلك الا ان يحمل على التقية كما حمل هذه الرواية عليها كما سبق او يحمل الريش على السهام فان فيها ريشا او يقيد جواز اللعب بالحمام وعدم رد الشهادة بغير الرهانة والقمار كما صرح به في المتن لانه على تقدير القمار والرهانة يصير حراما وهذا ايضا مؤيد لحمل ما قلناه **قوله** وترد شهادة اللاعب الخ رد الشهادة في هذه الامور المذكورة مع ثبوت كونها كبيرة او الاصرار عليها الموجب للاول الى الكبيرة باعتبار المداومة والاستمرار وان كان فعلا واحدا مثل الشطرنج والنرد واللعب بالزمر والدف والغناء وسماعه ظاهر مما تقدم ولكن اثبات كونها كبيرة بدون الاصرار مشكل نعم الظاهر انها كبيرة باعتبار الاصرار ومخلة بالشهادة اذ قليل ما يتوب هذه الاشياء بدون الاصرار فتامل اما مع عدم ذلك فما يخرج في الكل بخصوصه شيئا يرد به الشهادة وصاحبها ليس بعدل بل فاسق فان لم يكن فيها النهي والذم في الجملة مثل رواية زياد بن عيسى قال سالت ابا عبد الله ع عن قوله عز وجل ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فقال كانت قريش تقامر الرجل باهله وماله فنهاهم الله عن ذلك كانها صحيحة لان علي بن الحكم كانه الثقة وزياد هو ابو عبيدة الثقة ومثل رواية جابر عن ابي جعفر ع قال لما انزل الله عز وجل على رسول الله ص انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه قيل يا رسول الله ما الميسر فقال كل ما تقومر به حتى الكعاب والجوز قيل فما الانصاب قال ما ذبحوا لالهتهم قيل فما الازلام قال قداحهم التي يستقسمون بها ورواية عبد الحميد بن سعيد قال بعث ابو الحسن ع غلاما يشتري له بيضا فاخذ الغلام بيضة او بيضتين فقامر بها فلما اتى به اكله فقال له مولى له ان فيه من القمار قال فدعا بطشت فتقيا فقاءه فيها دلالة على سماع قول شخص واحد في الاجتناب عن المحرمات احتياطا وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال لا يصلح المقامرة ولا النهبة ولكن النهبة قد يكون مكروها كما ورد في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سالته عن النثار من السكر واللوز واشباهه ايحل اكله قال يكره اكل ما انتهب وان كان في رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع الاملاك يكون والعرس فينثر على القوم فقال حرام ولكن ما اعطوك منه فخذه ويمكن حمل الحرام على الكراهة كالعكس ويمكن الجمع بانه ان فهم بالقرينة اذن المالك فجائز ولكن يكره للازدحام والانخرام ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار ان يؤكل قال وهو سحت ورواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون فقال لا تاكل منه فانه حرام وصحيحة معمر بن خلاد عن ابي الحسن ع قال النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة فكل ما قومر عليه فهو ميسر ورواية زيد الشحام قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور فقال الرجس من الاوثان الشطرنج وقول الزور الغناء فهي دليل تحريمهما ومثلها بعينها مرسلة ابن ابي عمير في الحسن ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الشطرنج والنرد هما الميسر ورواية يزيد بن عمر عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل في كل ليلة من شهر رمضان عتقاء من النار الا من افطر على مسكر او مشاحن او صاحب شاهين قال قلت اي شيء صاحب شاهين قال الشطرنج وحسنة حماد بن عيسى قال دخل رجل من البصريين على ابي الحسن الاول ع فقال له جعلت فداك اني اقعد مع قوم يلعبون بالشطرنج ولست العب بها ولكن انظر فقال مالك وللمجلس لا ينظر الله الى اهله وغيرهما من الاخبار ولا يضر عدم صحة الكل والظاهر عدم الخلاف في تحريم اللهو بالآت القمار كلها عندنا قال في شرح الشرائع مذهب الاصحاب تحريم اللعب بالآت القمار كلها من النرد والشطرنج والاربعة عشر وغيرها ووافقهم على ذلك جماعة من العامة منهم ابو حنيفة ومالك وبعض الشافعية وروي عن النبي ص قال من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وفي رواية اخرى من لعب بالنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه ولا فرق عندنا في تحريم القمار بين ان يكون مقصوده تحصيل الحذاقة وملكة فهم الدقائق ام لا لعل قول المص وان قصد الحذق اشارة الى خلاف بعض العامة واما تحريم شرب الخمر فهو ضروري وقد تقدم دليله وهو كبيرة وكذا شرب كل مسكر وقد تقدم تحريم الفقاع ايضا بل انه ايضا خمر استصغره الناس وكذا تحريم العصير العنبي اذا غلا وان لم يسكر لا خلاف عندنا فيه ولا يشترط السكر فيه بل يكفي في تحريمه الغليان بالنار وغيره سواء اسكر ام لا الا ان يصير دبسا او ذهب ثلثاه

ويبقى الثلث واما الغناء فلا شك في تحريم فعله وسماعه عندنا لعله لا خلاف فيه وتدل عليه اخبار كثيرة مثل خبر يحيى بن المبارك عن عبد الله بن جبلة عن سماعة عن
مهران عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور قال الغناء وفي رواية ابي اسامة عنه عليه السلام الغناء عش النفاق
ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول الغناء مما اوعد الله عليه النار وتلا هذه الاية ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم و
يتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين وفي الطريق علي بن اسمعيل وهو مشترك بين اول من تكلم في الامامة وبين الثقتين والاول بعيد وكذا كونه دهقان فانه ابو هارون
عمار بن ابي عمير ويحتمل علي بن السري فانه قيل هو ايضا علي بن اسمعيل وثقته في رجال الصادق عليه السلام ولقب اسمعيل السري فالخبر صحيح وصحيحة ابي الصباح وحسنته عن ابي عبد الله
عليه السلام في قول الله عز وجل لا يشهدون الزور قال الغناء وغير ذلك من الاخبار فانها كثيرة وتقدم بعضها ايضا في كتاب التجارة وبالجملة لا شبهة في تحريم سماع الغناء وفعله
عند علمائنا بل يرد في البعض انها كبيرة لانه مما اوعد الله عليه النار فانه المعني بلهو الحديث وفي حديث الحسن بن هارون قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الغناء مجلس لا ينظر الله
الى اهله وهو مما قال الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله الاية ولكن الاشكال في معنى الغناء المشهور في ذلك ما ذكره في الدروس انه مد الصوت
المشتمل على الترجيع المطرب سواء كان في قران او ذكر الله تعالى او مدح النبي والائمة عليهم السلام لا نظما كان او نثرا وكان مع الملاهي ام لا ولعل المراد من الترجيع هو ترديد الصوت
في الفم والحلق ومن المطرب الذي يحصل منه اللذة والحظ كما يحصل من الملاهي مثل الدف والزمر وان حصل منه البكاء فانه ليس للاخرة فان البكاء اقسام فانه لا فرق و
يمكن كون المراد به المطرب عرفا وبالنسبة الى اكثر الناس فيحرم على من لم يكن مطربا له ايضا والظاهر اختصاص التحريم بالذي يكون مطربا له وبعض الاصحاب ما قيد بالمطرب
فيكون مطلقا حراما عنده مطربا كان ام لا وعلى التقديرين ما عرفنا تمام هذا المعنى له في الشرع ولا اللغة قال في القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرب به فهو اعم منه
مطلق الصوت المطرب وفي الحوالة فيه الى العرف فكل ما يعد في العرف انه غناء يحرم فعله وسماعه مطلقا في القران وغيره شعرا وغيره فليس بمخصوص بغير القران والذكر و
المدح وبالشعر على الوجه الخاص الذي يفعله المغنين والمغنيات لانه يقال لم يغن بل يقرأ القران ويذكر الله ويمدح الانبياء والائمة عليهم السلام فان في ذلك الوجه الطريق الذي
يفعل في غيرها اذا فعل فيها يقال انه يغني في القران بل يقال هو يغني لا يقرأ القران ولا يذكر ولا يمدح ولا يخطب وبالجملة بعض الاصوات مثل الترجيعات التي يفعل في القران
وغيره بان ياتي القاري والذاكر والمادح والخطيب للمؤذن باصوات ليس من القران والذكر والمدح والاذان والخطبة بل تكرير وترديد صوت الذي يحصل منه وهو خارج
عن هذه الاشياء بالكلية نعم بعض الصوت الذي هو نفس القران والذكر وغيره اذا وجد اثناء الغناء على وجه لا يسمى غناء لم يكن حراما وكذا في غيرها فان الشعر اذا قرئ على
ويكون غير حرام اما
هذا الوجه يكون مشتملا على غناء محرم وغيره فلا يمكن الحكم كلية بان ليس في القران غناء وكذا في الذكر والمدح والخطبة وان الشعر فقط على الوجه المتعارف الذي
يقال انه مغن ولا يوجد في غير هذه الاشياء ولهذا قال الاصحاب سواء كان في القران وغيره وبالجملة لا ينبغي الخروج عن تفسير المذكور وغاية الشهور وفسر به المص والمحقق
وغيرهما واعلم انه قد استثنى من الغناء المحرم الحداء بالمد وهو الشعر الذي يحث الابل على سرعة السير ولا يبعد في غير الابل ايضا فيجوز فعله وسماعه لما روي عنه
انه جوز ذلك وقال الجمال يفعل ذلك لكن الظاهر انه من طرق العامة فان كان عليه دليل من اجماع وغيره والا فيبقى على التحريم لعموم الادلة ومجرد ان فيه الاسراع
في السير وايقاظ النوام لم يجز مع عدم العموم وكذا استثنى منه البعض مرثية الحسين عليه السلام ولعل الوجه انه موجب للبكاء الذي هو عبادة ويفهم جوازه ايضا من تجويز
النياحة مطلقا لانه غير خال عنه فان النبي صلى الله عليه وآله كان يمنع النياحة من اهل المدينة وقال لكن لحمزة لا باكية فسمع اهل المدينة ذلك فجعلوا ينوحون عليه بل يبتدئون بالنياحة
على حمزة ثم على ميتهم الى الان والاستثناء مشكل مع الصدق فالاجتناب احوط واعلم ان في الاستثناء المذكور دلالة على كون الغناء عاما غير مخصوص بالشعر المتعارف
في الغناء والمغنيات فتامل واحفظ فقوله وفاعلها بالجر عطفا على ما معه كذلك عطفا على اللاعب بالات القمار الخ فيكون التقدير وترد شهادة سامع الغناء
وفاعلها وانت تعلم ان ذلك موقوف على كونها كبيرة ويشعر به بعض الاخبار المتقدمة هنا والذي مضى في باب التجارة لعله باعتبار الاستمرار والاصرار كغيره وكذا
التقدير وترد شهادة الشاعر الكاذب بل الكاذب مطلقا وجه ذلك على ذلك التقدير ظ فانه لا شك ان الكذب حرام في الشعر وغيره فاصراره مخل بغير كلام واما بغير
الاصرار فالظاهر العدم ولعل اطلاقه ايضا بناء على الظهور فتامل وكذا ترد شهادة الشاعر الذي يهجو بشعره مؤمنا يحتمل ان يكون المراد به معناه الخاص الذي هو
عرف الاصحاب والعام وهو الاسلام ودليله انه ينبغي ايذاء المؤمن والغيبة وكشف ستره وذكر عيوبه وكل ذلك منهي عنه فهذا يحتمل ان يكون كبيرة بمجرد الوجود فان الظاهر ان الغيبة
كبيرة للاية والاخبار الكثيرة التي فيها مبالغة كثيرة جدا ولعل التشبيب من قبيل الهجاء ولكن قد لا يكون غيبة وايذاء لو فرضنا ان صاحبه متصف به مع رضاه به فح
دليل تحريمه كانه الاجماع وهتك حرمة المؤمن ويحتمل المسلمة ايضا الواجبة وقد قيد تحريمه بامرأة معروفة غير محللة فيشعر بعدم تحريم غيرها والظاهر انه ليس كذلك
فان التشبيب بالغلام يقولون ايضا حرام معروفا وغير معروف مؤمنا وغيره بل مسلما وغيره نعم التشبيب بالمرأة مطلقا من غير قصد معينة بخصوصها وهو المراد
من المعروفة قالوا ليس بحرام والاصل عدم لزوم هتك يؤيده وانه لو كانت امرأته او جاريته فكذلك الا ان يجر الى هتك حرمتها او غيبتها او بما لا ترضى فيقال انه خارج
عن المروة فيسقط به العدالة وهو مطلقا مشكل نعم ان شهرها بين الناس فذلك غير بعيد بناء على اشتراطها وايضا الظاهر ان المراد بالتشبيب اعم من ان يكون
بالشعر وغيره وان فسر بالشعر وادعى المص في التذكرة الاجماع على تحريم التشبيب بالمؤمنة المعروفة وعلى تحريم مدح من يستحق الذم وبالعكس والكذب على المؤمن والتهمة
وسبهم والغيبة فتامل وكذا ترد شهادة فاعل الزمر بانواعه ومستمعه كذلك وكذا العود وهو نوع خاص من الات اللهو معروف وكذا الصنج وكذا الدف الذي معه الجلاجل
لعل تحريم كل ذلك وغيره من جميع الات اللهو مثل الطنبور وغيره بالاجماع عندنا والاخبار من طرق العامة في الجملة والخاصة الا الدف الخالي عن الجلاجل والصنج في الاملاك
والكبراء للتزويج وفي الختان للصبيان خاصة لعل دليل الاستثناء ايضا الاجماع والخبر المروي عنه عليه السلام قال اعلنوا النكاح واضربوا عليه الغربال يعني الدف وروي ايضا عنه
قال فصل ما بين الحلال والحرام الضرب بالدف عند النكاح والخبر غير معلوم السند فكيف الصحة مع انه غير شامل للختان ولم يفهم عدم الجلاجل ولا اجماع اذ نقل عن
ابن ادريس المنع مطلقا ويفهم ترجيح ذلك عن التذكرة محتجا بان الله تعالى حرم اللهو واللعب حيث قال يحرم اتخاذ الملاهي من الدف شبهة وتردد في جواز ذلك في الاملاك والختان
العرس ومنع ابن ادريس وهو المعتمد لان الله تعالى ذم اللهو واللعب بما يقتضي تحريمهما ولعل رده اشارة الى ما ذكرناه من رواية العامة وما نقل في الختان شيئا كانه قياس على

والحاسد وباغض المؤمن ظاهراً مثل

الحرس وفي قوله لان الله تعالى ذمّ اشارة الى ان المراد باللهو اللعب في القران والاخبار ما يشمل جميع الات اللهو فيحرم فعلها وسماعها بالكتاب والسنة ولا يبعد الاجماع ايضاً فالخروج عنه باستثناء الدف في الختان والنكاح بغير دليل بعيد ويؤيده الاحتياط فتامل **قوله والحاسد الخ** اي ترد شهادة الحاسد ايضاً الحاسد هو الذي يتمنى زوال النعمة من مال وجاه وعلم وفضيلة عن شخص سواء وصلت اليه ام لا ولا يتمنى حصول مثله له فيحسد مذموم بل الغبطة محمودة والظاهر ان الحسد بالمعنى الاول حرام للاجماع والاخبار في ذلك كثيرة مثل صحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ان الرجل ليأتي باي بادرة فيكفر وان الحسد ليأكل الايمان كما تأكل النار الحطب ومثلها رواية جراح المدائني عن ابي عبد الله وفي الصحيح عن داود الرقي قال سمعت ابا عبد الله يقول اتقوا الله ولا يحسد بعضكم بعضاً وفي الصحيح عن معوية بن وهب قال قال ابو عبد الله افة الدين الحسد والعجب والفخر وكانه في الصحيح عن داود الرقي عن ابي عبد الله قال قال الله عز وجل لموسى بن عمران يا بن عمران لا تحسدن الناس على ما اتيتهم من فضلي ولا تمدن عينيك الى ذلك ولا تتبعه نفسك فان الحاسد ساخط لنعمي صاد لقسمي الذي قسمت بين عبادي ومن يك كذلك فلست منه وليس مني وفيه اشارة الى قوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا فافهم ورواية فضيل بن عياض عن ابي عبد الله قال ان المؤمن يغبط ولا يحسد والمنافق يحسد ولا يغبط وهذه اشارة الى ما ذكرنا من تحريم الحسد دون الغبطة ثم ان ظاهر هذه الاخبار ان الحسد كبيرة بل كاد ان يكون كفراً وظاهرها اعم من ان يكون المحسود مؤمناً ام لا بل مسلماً ام كافراً فتامل ان ولت بحيث لم يكن كبيرة فيكون اخلاله بالشهادة باعتبار الاصرار والمداومة كغيره مما تقدم وتأخر والظاهر ان الحسد مطلقاً ذنب سواء اظهره ام لم يظهره ولكن اخلاله بالشهادة انما يكون اذا كان ظاهراً حتى يعلم مثل سائر الذنوب لانه لو لم يظهر لم يكن ذنباً فلو كان ساتراً لم يعاقب ولم ترد ولم يكن فاسقاً كما يتوهم من بعض العبارات حيث قيد بظهور الحسد وكذا بغض المؤمن مطلقاً اظهره ام لا فانه حرام بل نقل الاجماع على تحريمه وتحريم الحسد واستفاضة الاخبار عليه قال في شرح الشرايع لا خلاف في تحريم هذين الامرين والتهديد عليهما في الاخبار مستفيض وهما من الكبائر ثم قال والمراد ببغض المؤمن كراهته واستثقاله لا بسبب ديني كفسق فيبغضه لاجله سواء قاطعه مع ذلك ام لا فان هجره كانا معصيتين وقد يحصل كل منهما بدون الاخر وانما قيد بالظهور لانه في مقام عدم ما يخل بالشهادة وانما يكون ذلك اذا ظهر فلا يتحقق التأثير ولا يظهر الاخ منه تامل قال في القاموس البغض بالضم ضد الحب والذي يفهم منه ومن العرف ايضاً ان البغض نوع عداوة وكراهة بحيث لو وصل اليه نعمة ما لم يرد واذا فارقت منه لم يرد او يحب من ذلك فالظاهر ان مجرد الاستثقال ليس ببغض لا لغة ولا عرفاً ولو كان ذلك لاشكل اذ قد يثقل على النفس لا بسبب ديني بل ليس له ميل الى اختلاط بل اختلاط احد لا بسبب بل هكذا يقتضي طبعه وقد يكون بسبب غير ديني مثل شغله عن امره ولو كان من اكله وشربه وسائر الامور وبالجملة هو معنى يجده في النفس غير الذي منه ثم انه بالتفسير الذي ذكره يحتمل تحريم بغض غير المؤمن ايضاً فانه اذا ابغض غيره للدنيا فليس له وجه معقول يقتضي اختصاص عدم تحريمه فان الظاهر ان بغض غير المؤمن ليس بحرام لا ان بغضه من حيث انه غير مؤمن بسبب ديني فتامل وايضاً تحريم الهجر بدون البغض والغيظ والكدورة الاستثقال الذي هو معنى البغض عنده غير معلوم وان وردت اخبار كثيرة دالة على تحريمه على الوجه الذي فيه مبالغة بحيث يفهم كونه كبيرة بل اشد ولكن الظاهر تأويلها فان تحريمه مطلقاً غير معلوم انه مذهب للاصحاب ولهذا ترى انه واقع من الصلحاء والاتقياء بل الانبياء والاولياء بل لا يمكن العمل به فان المؤمنين كثير فحينئذ اذا كان يهجر كل واحد لاحد فلا يشتغل بنوع الا التزاور فلا يشتغل بغيره الا القليل ثم الرواية في كون الهجر مذموماً ولا يجوز كثيرة لعلها محمولة على المهاجرة على طريق الغيظ والبغض والعداوة مثل صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله قال قال رسول الله لا هجرة فوق ثلث ويؤيد ما قلناه انه اكثره اشارة الى ذلك مثل رواية احمد بن محمد بن خالد قال في وصية المفضل سمعت ابا عبد الله يقول لا يفترق رجلان على الهجران الا استوجب احدهما البراءة واللعنة وربما استحق ذلك كلاهما فقال له معتب جعلني الله فداك هذا الظالم فما بال المظلوم قال لانه لا يدعو اخاه الى صلته ولا يتعامس له عن كلامه سمعت ابي يقول اذا تنازع اثنان فعال احدهما الاخر فليرجع المظلوم الى صاحبه حتى يقول لصاحبه اي اخي انا الظالم حتى يقطع الهجران بينه وبين صاحبه فان الله تبارك وتعالى حكم عدل يأخذ للمظلوم من الظالم ورواية داود بن كثير قال سمعت ابا عبد الله يقول قال ابي قال رسول الله ايما مسلمين تهاجرا فمكثا ثلثاً لا يصطلحان الا كانا خارجين من الاسلام ولم يكن بينهما ولاية فايهما سبق الى كلام اخيه كان السابق الى الجنة يوم الحساب وحسنة زرارة عن ابي جعفر قال ان الشيطان يغري بين المؤمنين ما لم يرجع احدهما عن دينه فاذا فعلوا ذلك استلقى على قفاه وتمدد ثم قال فزت فرحم الله امرأ الف بين وليين لنا يا معاشر المؤمنين تألفوا وتعاطفوا وغير ذلك من الاخبار وأمّا الاخبار الدالة على تحريم بغض المؤمن بخصوصها التي ادعى استفاضتها فليس بحضرتي الان نعم ما ورد في الهجر وغيره من حقوق الايمان وتحريم الحجاب عنه يدل عليه بالطريق الاولى مثل رواية مفضل عن ابي عبد الله قال ايما مؤمن كان بينه وبين مؤمن حجاب ضرب الله بينه وبين الجنة سبعين الف سور غلظ كل سور مسيرة الف عام ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر قال قلت له جعلت فداك ما تقول في مسلم اتى مسلماً وهو في منزله فاستاذن عليه فلم يأذن له ولم يخرج اليه قال يا ابا حمزة ايما مسلم اتى مسلماً زائراً او طالب حاجة وهو في منزله فاستاذن عليه فلم يأذن له ولم يخرج اليه لم يزل في لعنة الله حتى يلتقيا فقلت جعلت فداك في لعنة الله حتى يلتقيا قال نعم يا ابا حمزة وقد ورد في الرواية عن الرضا انه في زمن يوشع بن نون احترق ثلثة من المؤمنين بسبب انه جاء اليه مؤمن اخو ودق عليهم الباب فخرج غلام اليه وقال ان مولاي ليس في البيت وهو في البيت مع اثنين اخرين ورجع ذلك فذهب الغلام اليهم واخبرهم به فما تكلموا اليه ولم يقولوا لاي شيء فعلت ثم من الصباح جاء اليهم وما اعتذروا اليه وذهبوا جميعاً الى ضيعة فجاء النار في الطريق واحترق الثلثة بقي الواحد متحيراً وسأل شعيب لسببه فقال انا جعلتهم في حل قال لو كان مثل هذا ينفعهم ولعل ينفعهم بعد ذلك فانظر يا اخي وتامل في هذه ومنه يعلم حال الباغض لما علم ويفهم من الاخبار في الكافي في كتاب الكفر والايمان تحريم امور لم يعدوها فالظاهر انها مخل بالعدالة وذكر الكل واحداً باشتمال على اخبار كثيرة منها باب من استعان به اخوه فلم يعنه ونقل فيه حسنة ابي بصير عن ابي عبد الله قال ايما رجل من شيعتنا اتى رجلاً من اخوانه فاستعان به في حاجته فلم يعنه وهو يقدر الا ابتلاه الله بان يقضي حوائج غيره من اعدائنا يعذبه الله تعالى عليها يوم القيمة ورواية علي بن جعفر عن ابي الحسن قال سمعته يقول من قصد اليه رجل من اخوانه مستجيراً به في بعض احواله فلم يجره بعد ان يقدر عليه فقد قطع ولاية الله عز وجل فمنها عدم اعانة المؤمن وذكر الاخبار في باب من منع مؤمناً شيئاً من عنده او من عند غيره باسناده عن ابي عبد الله قال ايما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه وهو يقدر عليه من عنده او من عند غيره اقامه الله يوم القيمة مسوداً وجهه مزرقة عيناه مغلولة يداه الى عنقه فقال هذا الخائن الذي خان الله ورسوله ثم يؤمر به الى النار وفي اخرى عنه من كانت له دار فاحتاج مؤمن الى سكناها فمنعه

ايا ما قال الله عزوجل ملائكتي تجل عبدي على عبدي لبكني الدا لا وعزتي وجلالي لا يكن جنا في ابدا وغيرها منها اخافة المؤمن وذكر في هذا الاخبار منها حسنة عبدالله ابن سنان عن ابي عبدالله قال قال رسول الله من نظر الى مؤمن نظرة ليخيفه بها اخافه الله عزوجل يوم لا ظل الا ظله وفي اخرى عنه من روع مؤمنا بسلطان ليصيبه منه مكروه فاصابه فهو مع فرعون وآل فرعون في النار فالاعانة على المؤمن يكون اشد وروى فيها في الحسن عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبدالله قال من اعان على مؤمن بشطر كلمة لقي الله عزوجل يوم القيمة مكتوب بين عينيه ايس من رحمتي ومنها النميمة ذكر فيها صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله قال قال رسول الله الا انبئكم بشراركم قالوا بلى يا رسول الله قال المشاؤن بالنميمة والمفرقون بين الاحبة الباغون للبراء المعايب وفي صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر قال محرمة الجنة على القتاتين المشائين بالنميمة وفي القرآن العزيز ما يدل على تحريمه وذلك كاف ومنها الاذاعة ولعل المراد اذاعة سره وحديثه وكلامه الذي لا يحب اذاعته وفي ذلك لعضر الاذاعة والاشاعة والتشهير وذكر في هذا الباب ايضا اخبارا كثيرة منها رواية محمد بن الخزاز عن ابي عبدالله قال من اذاع علينا حديثنا فهو بمنزلة من جحدنا حقنا قال وقال للمعلى بن خنيس المذيع لحديثنا كالجاحد له كانه في الحسن عن ابن ابي يعفور قال قال ابو عبدالله من اذاع علينا حديثنا سلبه الله الايمان فلا بد ان يكون في خبر من تلك ايضا فان في الاخبار ان الاذاعة بمنزلة قتل صاحبه قتل عمد لا قتل خطأ والمراد بالاذاعة افشاء السر وكشف العورة ونحو ذلك ويشعر به ما ذكر في باب الرواية على المؤمن صحيحة عبدالله بن سنان قال قلت له عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت يعني سفليه قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره وفي اخرى عن ابي عبدالله فيما جاء في الحديث عورة المؤمن على المؤمن حرام قال ما هو ان ينكشف فترى منه شيئا انما هو ان تروي عليه او تعيبه وفي اخرى من روى على مؤمن رواية يريد بها شينه وهدم مروته ليسقط من اعين الناس اخرجه الله من ولايته الى ولاية الشيطان فلا يقبله الشيطان ومنها اطاعة المخلوق في المعصية وذكر في بابه اخبارا كثيرة منها صحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر لا دين لمن دان بطاعة من عصى الله ولا دين لمن دان بفرية باطل على الله ولا دين لمن دان بجحود شيء من ايات الله وفي رواية جابر بن عبدالله قال قال رسول الله من ارضى سلطانا بسخط الله خرج من دين الله وفي اخرى كتب رجل الى الحسين عظني بحرفين فكتب اليه من حاول امرا بمعصية الله كان افوت لما يرجو واسرع لمجيء ما يحذر ومنها مجالسة اهل المعاصي وذكر في بابها اخبارا كثيرة جدا منها صحيحة شعيب العقرقوفي قال سألت ابا عبدالله عن قول الله عز وجل وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها الى اخر الاية فقال انما عنى بهذا اذا سمعتم الرجل يجحد الحق ويكذب به ويقع في الائمة فقم من عنده ولا تقاعده كائنا من كان ورواية ابن القداح عن ابي عبدالله قال قال امير المؤمنين من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقوم مكان ريبة وفي اخرى لا تقعدن في مجلس يعاب فيه امام او ينتقص فيه مؤمن وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله قال من قعد عند سباب لاولياء الله فقد عصى الله وفي حديث طويل واياك ومصاحبة القاطع لرحمه فاني وجدته ملعونا في كتاب الله عزوجل في ثلثة مواضع قال الله عزوجل فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وقال الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار وقال في البقرة الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون ومنها خلف الوعد وذكر في بابها حسنة هشام بن سالم قال سمعت ابا عبدالله يقول عدة المؤمن اخاه نذر لا كفارة له فمن اخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرض وذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون والايات في ذم خلف الوعد كثيرة فانهم من القرآن العزيز والاخبار كذلك وحسنة شعيب العقرقوفي عن ابي عبدالله قال قال رسول الله من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فليف اذا وعد ومنها عدم بذل الجهد في قضاء حاجة المؤمن وذكر في باب من لم يناصح اخاه المؤمن احاديث منها رواية مصنع بن هلقام قال اخبرنا ابو بصير قال سمعت ابا عبدالله يقول ايما رجل من اصحابنا استعان به رجل من اخوانه في حاجة فلم يبالغ فيها بكل جهد فقد خان الله ورسوله والمؤمنين قال ابو بصير قلت لابي عبدالله ما تعني بقولك والمؤمنين قال من لدن امير المؤمنين الى اخرهم ومنها الشماتة وروى في بابها ابان بن عبد الملك عن ابي عبدالله انه قال لا تبدي الشماتة لاخيك فيرحمه الله ويصيرها بك قال من شمت بمصيبة نزلت باخيه لم يخرج من الدنيا حتى يفتتن ومنها سباب المؤمن وفي نقل في بابه اخبارا كثيرة منها رواية ابي بصير عن ابي جعفر قال قال رسول الله سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر واكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه ومنها التهمة وسوء الظن وذكر فيها الايات والاخبار منها حسنة ابرهيم بن عمر اليماني عن ابي عبدالله قال اذا اتهم المؤمن اخاه انماث الايمان من قلبه كما ينماث الملح في الماء ورواية الحسين بن المختار عن ابي عبدالله في كلام له ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءا وانت تجد لها في الخير محملا ومنها التعيير وفيه اخبار مثل صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله قال من عير مؤمنا بذنب لم يمت حتى يركبه ورواية معوية ابن عمار عن ابي عبدالله من لقي اخاه بما يؤنبه انبه الله في الدنيا والاخرة ومنها الغيبة والبهتان وفيهما اخبار كثيرة ويكفي فيها الاية والشهرة وقدم البحث فيهما مرارا وروي بالاسناد عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبدالله قال قال رسول الله الغيبة اسرع في دين الرجل المسلم من الاكلة في جوفه قال قال رسول الله الجلوس في المسجد انتظار الصلوة عبادة ما لم يحدث قيل يا رسول الله وما يحدث قال الاغتياب وحسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبدالله قال من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعت اذناه فهو من الذين قال الله عزوجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم وذكر بالاسناد عن ابي عبدالله كفارة الاغتياب ان تستغفر لمن اغتبته كلما ذكرته وقد مر مثلها والبحث عنه ولكن زاد في هذه تكرار الاستغفار للمغتاب كلما ذكره انه اغتابه او كلما ذكره بالغيبة اي اغتابه وذكر في هذا الباب ايضا روايتين في ان الغيبة انما هي ذكر ما لم يعرفه الناس مما فيه من العيوب لا ما يعرفون مما ليس فيه احدهما رواية ابان المشرا عن رجل لا نعلمه الا يحيى الازرق قال قال ابو الحسن من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته والاخرى رواية عبد الرحمن بن سيابة الحجهي قال سمعت ابا عبدالله يقول الغيبة ان تقول في اخيك ما ستره الله عليه واما الامر الظاهر منه مثل الحدة والعجلة فلا والبهتان ان تقول فيه ما ليس فيه وهما غير صحيحين لاشتراك ابان ومجهولية عبد الرحمن مع ان مضمونهما خلاف العقل والنقل فان العقل يقبح قول ما يكره صاحبه من العيوب وان كان فيه وهو ظاهر وشاهده الاية والاخبار العامة منافية لهما بل والخاصة ايضا في الغيبة مثل ما نقل عن عائشة انها اشارت الى قصر صفية زوجته فقال لها لقد قلت كلمة لو مزجت ببحر لانتنه فلا يمكن ترك

وتخصيص غيرها بهما ويمكن حملهما على ما فيه شين عرفا بين الناس وان لم يكره او على ما يتظاهر به من الفسوق على ما ذكره الاصحاب ان من تظاهر بالفسق فلا غيبة له لقوله ع
لا غيبة للفاسق وان كان ذلك غير معلوم لنا والحديث يحتمل معنى اخر وهو النهي عن اغتياب الفاسق ايضا كما قاله الشهيد في قواعده ويمكن حمله على من يتظاهر
ولا يبالي به وعلى سبيل نهي المنكر لاحتمال ان يسمع ويترك الفسق فتامل ومنها طلب عثرات المؤمنين وعوراتهم وذكر فيه اخبارا كثيرة مثل صحيحة ابي بصير عن ابي
جعفر ع قال قال رسول الله ص يا معشر من اسلم بلسانه ولم يسلم بقلبه لا تتبعوا عثرات المسلمين يتبع الله عثرته يفضحه ومثلها رواية محمد بن مسلم او الحلبي عن ابي عبد الله ع
وزاد في اخرها ولو في جوف بيته ولعلها حسنة ولا يضر اشتراك علي بن اسمعيل الميثمي وكذا في الصحيح عن اسحق بن عمار مع زيادة لا تذموا المسلمين بعد قلبه ومنها اذى
المسلمين واحتقارهم وذكر في هذا الباب ايضا اخبارا كثيرة مثل صحيحة هشام بن سالم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال الله عز وجل ليأذن بحرب مني من اذى عبدي
المؤمن وليأمن غضبي من اكرم عبدي المؤمن الخ ورواية معوية بن عمار لعلها صحيحة ولا يضر نقل علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس قال قال رسول الله ص لقد اسرى
بي فاوحى الي من وراء الحجاب ما اوحى وشافهني ان قال لي يا محمد من اذل لي وليا فقد ارصدني بالمحاربة ومن حاربني حاربته قلت يا رب ومن وليك هذا فقد علمت
ان من حاربك حاربته قال ذاك من اخذت ميثاقه لك ولوصيك ولذريتكما بالولاية وقد بين فيها معنى الايمان ومنها الانتفاء وذكر في بابه اخبارا مثل حسنة ابي بصير عن
ابي عبد الله ع قال كفر بالله من تبرأ من نسب وان دق ومنها العقوق وترك صلة الرحم خصوصا عقوق الوالدين يكفي في ذلك قوله تعالى ولا تقل لهما اف وفي واخفض لهما
جناح الذل من الرحمة الاولى اشارة الى ترك كل ما يفهم منه غضبهما وانكسار خاطرهما والخشونة والثانية الى استعمال ما امكن من الرفق والتذلل والرحمة والشفقة
والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى ومنها ما روي في عدة اخبار ادنى العقوق اف ولو علم الله اهون منه لنهى عنه ورواية يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله ع قال اذا
كان يوم القيمة كشف غطاء من اغطية الجنة فوجد ريحها من كانت له روح من مسيرة خمسمائة عام الا صنف واحد قلت من هم قال العاق لوالديه وفي صحيحة سيف بن عميرة
عن ابي عبد الله ع قال من نظر الى ابويه نظر ماقت وهما ظالمان له لم يقبل الله له صلوة وقد وجد في الرواية اذا لم يقبل الصلوة لم يقبل سائر عمله ويدل عليه انها
افضل الاعمال البدنية فاذا لم يقبل لم يقبل سائرها فان سبب عدم القبول انما هو كونه صاحب ذنب كبير فيمكن حمل الرواية التي وردت في ان اول ما يسئل عنه
العبد هو الصلوة فان قبلت قبل سائر عمله وان ردت رد سائر عمله على ان المراد اذا فعلها على شرائطها ولكن من شرط قبولها عدم الاتيان بذنب يسقطها و
من الذنوب العظيمة مثل الكفر والعقوق ويمكن ارجاعه ايضا الى الكفر فاذا ردت مع عظمها وفضلها بالذنب فغيرها بالطريق الاولى وان قبلت فعلم ان ليس
هنا مبطل ومحبط فيقبل سائر الاعمال لعدم المانع ففي هذه الروايات دليل على الاحباط في الجملة ويحتمل حمل هذه على ان ذلك انما يكون مع ذنب مانع من صحة
الصلوة لكونه مامورا بغيرها فتكون الصلوة منهية فتامل ورواية ابي ولاد الحناط قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل وبالوالدين احسانا ما هذا الاحسان
فقال الاحسان ان تحسن صحبتهما وان لا تكلفهما ان يسألاك شيئا مما يحتاجان اليه وان كانا مستغنيين اليس يقول الله عز وجل لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
قال ثم قال ابو عبد الله ع اما قول الله عز وجل اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما قال ان اضجراك فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما ان ضرباك
قال وقل لهما قولا كريما قال ان ضرباك فقل لهما غفر الله لكما فذلك منك قول كريم قال واخفض لهما جناح الذل من الرحمة قال لا تملأ عينيك من النظر اليهما الا برحمة
ورقة ولا ترفع صوتك فوق اصواتهما ولا يدك فوق ايديهما ولا تقدم قدامهما وفي رواية من العقوق ان ينظر الرجل الى والديه فيحد النظر اليهما ورواية عبد الله بن سليمان
عن ابي جعفر ع قال ان ابي نظر الى رجل ومعه ابنه والابن متكي على ذراع الاب قال فما كلمه ابي مقتا له حتى فارق الدنيا الظاهر ان المراد ما كلم الابن لعقوقه ويحتمل ذلك
ويحتمل الاب لانه جعل الابن بحيث صار عاقا له بهذا الفعل وعلى التقديرين فيها دلالة على ترك اختلاط الفساق وقد كثرت الايات والاخبار في صلة الرحم
وتحريم قطعها وقد مضى كثير ومارايت عد الكبائر في عبارات العامة والخاصة وروايتهما الا عد عقوق الوالدين منها ومنها كون الشخص ذا اللسانين ذكر فيه الاخبار
منها خبر الزهري عن ابي جعفر ع قال بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين يطري اخاه شاهدا وياكله غائبا ان اعطي حسده وان ابتلي خذله ومنها الكذب ذكر فيه
اخبارا كثيرة جدا منها حسنة اصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين ع لا يجد عبد طعم الايمان حتى يترك الكذب هزله وجده وروي عن علي بن الحسين ع اتقوا الكذب الصغير
والكبير في كل جد وهزل فان الرجل اذا كذب في الصغير اجترى على الكبير وروى محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ان الله عز وجل جعل للشر اقفالا وجعل مفاتيح تلك الاقفال الشراب
والكذب شر من الشراب وفي رواية اخرى عنه ع قال ان الكذب هو خراب الايمان وفي وصية رسول الله ص لعلي ع ولا يخرجن من فيك كذبة ابدا وفي بعض الاخبار انه يفطر
الصائم ولكن فسر بالكذب على الله وعلى رسوله ص ومنها المكر والغدر والخديعة نقل في بابها ايضا الروايات روي انه قال قال امير المؤمنين ع لولا ان المكر والخديعة
في النار لكنت امكر الناس وروى الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين ع ذات يوم وهو يخطب على المنبر بالكوفة يا ايها الناس لولا كراهية الغدر لكنت من ادهى الناس الا
ان لكل غدرة فجرة ولكل فجرة كفرة الا وان الغدر والفجور والخيانة في النار ومنها اتباع الهوى يدل على ان اجتناب الهوى يوجب الجنة قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي
المأوى ونقل في الباب اخبارا في ذلك روى ابو محمد الوابشي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول احذروا اهواءكم كما تحذرون اعداءكم فليس شيء اعدى للرجال من اتباع
اهوائهم وحصائد السنتهم ورواية يحيى بن عقيل قال قال امير المؤمنين ع انما اخاف عليكم اثنين اتباع الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فانه يصد عن الحق واما طول الامل
فينسي الاخرة ومنها الظلم ويدل على قبحه بديهة العقل والنقل من الكتاب والسنة كثير ويكفي في ذلك قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فاذا كان حال الذي
يميل الى الذي صدر منه الظلم الميل القليل الذي هو الركون في اللغة هذا فكيف حال الذي يظلم والايات في ذلك كثيرة مثل الكافرون هم الظالمون فيه مبالغة حيث
دل على ان قبح الكفر هو الظلم ومثله ان الشرك لظلم عظيم والاخبار كذلك مثل ما روي عن ابي عبد الله ع يقول من اكل مال اخيه ظلما ولم يرده اكل جذوة من النار يوم
القيمة والاخبار في ذلك كثيرة ولا يحتاج الى النقل لظهور حال الظلم والظالم وليس له علاج الا اداء حق المظلوم اليه وابرائه منه وهو ظاهر ويدل عليه النقل مثل ما روى
الشيخ عن النخعي قال قلت لابي جعفر ع اني لم ازل واليا منذ زمن الحجاج الى يومي هذا فهل لي من توبة قال فسكت ثم اعدت عليه فقال لا حتى تؤدي الى كل ذي حق حقه و
اذا لم يعلم صاحبه ولم يمكن التصدق عنه ويضمن كما ذكرناه مرارا لا يبعد لو فاته صاحبه لم يقدر عليه يكفيه التوبة والاستغفار ونية الاداء حتى يجده وروى النوفلي عن السكوني

عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من ظلم احدا ففاته فليستغفر الله له فانه كفارة له. وينبغي اجتناب طول الامل وقد وقع في ذمه اخبار مثل ما روي في باب القسوة قال
فيما اوحى الله عز وجل الى موسى لا تطول في الدنيا املك فيقسو قلبك والقاسي القلب مني بعيد وذلك كاف ان شاء الله ومنها الفخر والكبر ويدل على ذمهما العقل والآيات
من الكتاب كقوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور ولا تمش في الارض مرحا ولا تصعر خدك للناس اي لا تمله عنهم اعراضا والسنة وهي كثيرة مثل صحيحة ابي حمزة الثمالي قال قال علي بن الحسين ع
عجبا للمتكبر الفخور الذي كان بالامس نطفة ثم هو غدا جيفة والاخبار في العجب كثيرة جدا وهو باب على حدة فيها اخبار كثيرة اوردها قال سألت ابا عبد الله ع عن ادنى الالحاد قال
ان الكبر ادناه ومنها البغي كانه الظلم والتعدي عن حد الله كما يفهم من اللغة فهو داخل فيه ويشير اليه هنا ما في صحيحة ابن رئاب عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع ايها الناس
ان البغي يقود اصحابه الى النار الخبر ومنها كونه بحيث يتقى شره وذكر في الباب اخبارا مثل رواية عبد الله بن سنان كالصحيح قال قال ابو عبد الله ع من خاف الناس لسانه فهو
في النار وعن جابر قال قال رسول الله ص شر الناس يوم القيمة الذين يكرمون اتقاء شرهم وذكر في باب السفيه عنه ع ان ابغض خلق الله عبد اتقى الناس لسانه وحسنة
عبد الله بن الحجاج عن ابي الحسن ع في رجلين يتسابان قال البادي منهما اظلم ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يتعد المظلوم يفهم منها ان للمظلوم اذا رد ايضا وزرا ولكنه
على الظالم وروي عنه ع ان اشبهوا فان اعتكم ليسوا بسفهائهم ويخوف الاشرار فافهم ولا بد من اجتناب السفهاء والسفاهة فاجتنب ومنها سوء الخلق وقبحه واضح
وذكر في بابه الاخبار مثل حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ان سوء الخلق ليفسد العمل كما يفسد الخل العسل وفي اخرى يفسد الايمان كما يفسد الخل العسل
وعنه ع ابى الله عز وجل لصاحب الخلق السيء بالتوبة قيل وكيف ذلك يا رسول الله قال لانه اذا تاب من ذنب وقع في ذنب اعظم منه ومنها الطمع ومذمته ظاهرة
عقلا ونقلا وفيها اخبار كثيرة مثل رواية سعدان عن ابي عبد الله ع قال قلت الذي يثبت الايمان في العبد قال الورع والذي يخرجه منه قال الطمع وفي اخرى عنه ع ما اقبح بالمؤمن
ان يكون له رغبة تذله وعن علي بن الحسين ع رأيت الخير كله في قطع الطمع عما في ايدي الناس ومنها حب الدنيا والاخبار في ذلك كثيرة جدا ويكفي لذمه متن الخبر المشهور
بين العام والخاص حب الدنيا راس كل خطيئة وروى هشام كانه في الحسن عن ابي عبد الله ع قال راس كل خطيئة حب الدنيا ولعل حب الجاه داخل فيه وهذا ذكر في
هذا الباب اخبار ذم حب الجاه ولوضوح شره وفساده وعلم القبح لا يحتاج الى نقل الاخبار ويكفي في ذلك ما ورد في الخبر الصحيح ما ذئبان ضاريان في غنم قد غاب
عنها رعاؤها باضر في دين المسلم من حب الرياسة مذكور في الخلاصة وغيرها وفي احاديث متعددة عن ابي عبد الله ع ما ذئبان ضاريان في غنم قد فارقها رعاؤها
احدهما في اولها والاخر في اخرها باشد فيها من حب المال والشرف في دين المسلم ومنها العصبية وفي الاخبار مثل حسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص من تعصب او تعصب له فقد خلع ربقة الايمان من عنقه لعل المراد حماية الاقوام والاصحاب واهل بيته وبلده الحمية الجاهلية وفي رواية سئل علي بن
الحسين ع عن العصبية فقال العصبية التي يأثم عليها صاحبها ان يرى الرجل شرار قومه خيرا من خيار قوم اخرين وليس من العصبية ان يحب الرجل قومه ولكن العصبية
ان يعين قومه على الظلم ومنها الغضب وفيه روايات كثيرة ويكفي من ذلك ما روى السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص الغضب يفسد الايمان كما يفسد
الخل العسل وصحيحة داود بن فرقد قال قال ابو عبد الله ع الغضب مفتاح كل شر وعن ابي جعفر ع ذكر الغضب فقال ان الرجل ليغضب فما يرضى ابدا حتى يدخل النار فايما رجل
غضب على قوم وهو قائم فليجلس من فوره ذلك فانه سيذهب عنه رجز الشيطان وايما رجل غضب على ذي رحم فليدن منه فليمسه فان الرحم اذا مست سكنت وكفه
موجب لاجر عظيم وروي عنه ع من كف غضبه ستر الله عورته وعنه ع فيما ناجى الله عز وجل به موسى يا موسى امسك غضبك عمن ملكتك عليه اكف عنك غضبي وفي
الصحيح عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان في التورية مكتوب يا ابن آدم اذكرني حين تغضب اذكرك عند غضبي فلا امحقك فيمن امحق واذا ظلمت بمظلمة
فارض بانتصاري لك فان انتصاري لك خير من انتصارك لنفسك وهذا المضمون موجود في غيرها من الاخبار المتعددة وقيل له علمني جوامع الكلم فامره ان لا تغضب فعاد
ففعل مثل ذلك ثلث مرات ثم ترك وقال ما امرني رسول الله ص الا بخير وامثال ذلك كثير ايضا وايضا ورد ما اشد من الغضب ان الرجل يغضب فيقتل النفس التي
حرم الله ويقذف المحصنة ومنها المراء والاخبار في ذلك كثيرة وقد مر البحث عنه مع بعض الاخبار مثل قوله ع ذر المراء فان المؤمن لا يماري وغير ذلك وذكر في هذا الباب
هنا اخبار مثل حسنة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ما كاد جبرئيل ياتيني الا قال يا محمد اتق شحناء الرجال وعداوتهم وروى باسناده قال قال
النبي ص ثلث من لقي الله عز وجل بهن دخل الجنة من اي باب شاء من حسن خلقه وخشي الله في المغيب والمحضر وترك المراء وان كان محقا وقد مر معناه والبحث عنه مفصلا
وينبغي ان يفسر مطلق الخصومة والجدال كما يظهر من الاخبار فتأمل ومنها وصف العدل والعمل بغيره وذكر في الباب مثل حسنة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال من اعظم
الناس حسرة يوم القيمة من وصف عدلا وعمل بغيره ومنها ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيها الآيات والاخبار كثيرة جدا وهو صعب جدا والله الموفق لذلك لسائر الطاعات
ومنها طلب الرياسة وذكر فيه اخبار كثيرة وكانه الجاه الذي اشرنا اليه في حب الدنيا وروي في الصحيح عن معمر بن خلاد عن ابي الحسن ع انه ذكر رجلا فقال انه يحب الرياسة فقال
ما ذئبان ضاريان في غنم قد تفرق رعاؤها باضر في دين المسلم من الرياسة وفي رواية عنه ع من طلب الرياسة هلك وفي صحيحة عبد الله بن مسكان قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول اياكم وهؤلاء الرؤساء الذين يترأسون فوالله ما خفقت النعال خلف رجل الا هلك واهلك وعنه ع ملعون من ترأس ملعون من هم بها ملعون من حدث بها
نفسه والاخبار في ذلك كثيرة وفي ذلك كفاية لمن اراد التنبه فتنبه ومنها الرياء ويدل على تحريمه العقل والنقل من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى فويل للمصلين
الذين هم يراؤن والاخبار كثيرة والمشهور بين العامة والخاصة انه شرك خفي وفي الكشاف انه شعبة من الكفر وقال ايضا انما الرياء ان يقصد بالاظهار اي اظهار
الطاعة ان يراه الاعين فتثني عليه بالصلاح وقال ايضا ان اجتناب الرياء صعب الا على المرتاضين بالاخلاص ومن ثم قال رسول الله ص الرياء اخفى من دبيب النملة
السوداء في الليلة المظلمة على المسح الاسود والظاهر ان الرياء اعم مما قاله فان العمل الذي يعمل لله يعمله لغير الله لاي غرض كان وان فسر في بعض المواضع مثل عدة الداعي
باعم من ذلك ايضا مثل ان يترك العمل لانه لا يقال له المرائي فيحصل لهم العقاب ويسيره بسبب عمل الخير الذي فعله والظاهر انه ليس كذلك الا ان يفعل وتدل
عليه حسنة زرارة في هذا الباب عن ابي جعفر ع قال سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه انسان فيسره ذلك قال لا بأس ما من احد الا ويحب ان يظهر له في
الناس الخير اذا لم يكن صنع ذلك لذلك ولكن ينبغي عدم الالتفات الى مثل ذلك وطلب ذلك واظهار العمل لذلك فان ذلك ايضا رياء او سمعة كما اذا احمد او لا تم

ولابس الحرير من الرجال والذهب والقاذف قبل التوبة وحدها الاكذاب نفسه او التخطئة مع الصدق ظاهرا
ولو صدق المقذوف او اقام بينة فلا فسوق متن

لذلك ما يدل عليه فهو مشترك في القبح مع الابتداء وانه سمعة مذمومة ومثل ذلك يبطل العمل كالمن والاذى للصدقة على ما يدل عليه القران العزيز والعجب كما يدل عليه بعض الاخبار ويدل على ما قلناه ايضا ما روي في هذا الباب عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الابقاء على العمل اشد من العمل قال وما الابقاء قال يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له يكتب له سرا ثم يذكرها فيمحى ويكتب له علانية ثم يذكرها فيمحى ويكتب له رياء والاخبار في مذمته كثيرة ولا يحتاج الى الذكر ونقل في هذا الباب باسناده قال قال امير المؤمنين عليه السلام ثلث علامات للمرائي ينشط اذا راى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد في جميع اموره ولنذكر اخبارا متفرقة مما يمكن بصدده روى عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اول ما عصي الله عز وجل به ست حب الدنيا وحب الرياسة وحب الطعام وحب النوم وحب الراحة وحب النساء وحسنة جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الا اخبركم بشرار رجالكم البهات الجري الفحاش الاكل وحده والمانع رفده والضارب عبده والملجي عياله الى غيره وروى عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثلث ملعونات ملعون من فعلهن المتغوط في ظل النزال والمانع الماء المنتاب والساد الطريق المقربة وفي اخرى الطريق المسلوكة ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال الا اخبركم بشراركم قالوا بلى يا رسول الله قال الذي يمنع رفده ويضرب عبده ويتزود وحده الخبر وروى عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثلث من كن فيه كان منافقا وان صام وصلى وزعم انه مسلم من اذا اؤتمن خان واذا حدث كذب واذا وعد اخلف ان الله عز وجل قال في كتابه ان الله لا يحب الخائنين وقال ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين وفي قوله واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا وروى السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من علامات الشقاء جمود العين وقسوة القلب وشدة الحرص في طلب الدنيا والاصرار على الذنب وانما طولنا وذكرنا هذه الامور وان كان بعضها راجعا الى البعض لان اكثرها غير مذكور في الكتب المتداولة في الفقه مع انه لا بد من الاجتناب عنها لانها من الامراض القلبية التي احوج الى العلاج ولينتبه من كان غافلا عنه نبهنا الله من نوم الغفلة **قوله** ولابس الحرير الخ الظاهر عدم الخلاف بين المسلمين خصوصا عندنا في تحريم لبس الحرير المحض والذهب على الرجال البالغ وتدل عليه الاخبار وقد تقدم في بحث اللباس من كتاب الصلوة فتذكر وقد علم البحث عنه مفصلا من ان الحرام هو الحرير المحض لا مطلقا وانه لم يصح صلوته وان ليس على النساء تحريم وان في صلوتهن في الحرير المحض اشكالا فتذكر وانه قد استثني من تحريم لبس الحرير حال الضرورة لما روي انه يجوز لعبد الرحمن بن عوف والزبير لحكة فيهما او لدفع القمل والحرب للرواية والقليل منه مثل العلم وتبل الرقعة واطراف الثوب الى اربعة اصابع للرواية لكنها عامية غير ظاهر السند فالاجتناب اولى وتردد في بعض في الافتراش والتكاة لعموم حل الذهب والحرير للاناث من امتي وحرمهما على الذكور ورواية حذيفة نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نشرب في انية الذهب والفضة وان ناكل فيها وعن لبس الحرير والديباج والجلوس عليه ورد بالضعف وقصر الدلالة ومعارضته بظاهر الاية مثل من حرم زينة الله وحصر المحرمات والاصل والاخبار العامة والخاصة مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه ويمكن الحمل على الكراهة وغيرها وتقدير الكلام هنا ترد شهادة لابس الحرير فلعل المراد باعتبار الاصرار اذ غير معلوم كونه كبيرة عنده بل عند احد بغير الاصرار وكذا لابس الذهب فلبسهما حرام مع العلم والعمد والاختيار لا بدونها ولا ترد بها الشهادة حين التحريم بدون الاصرار **قوله** والقاذف الخ اي ترد شهادة القاذف اي الذي يرمي بالزنا والاية مقيدة برمي المحصنات اي المسلمة العفيفة الغير الشهيرة بالزنا ولم يكن عنده الشهود المقبولة على ذلك وهم عدول اربعة فيحد ولا يقبل شهادته والاية القذف صريح في تحريم ذلك لانها كبيرة معدودة فيها الا ان ياتي بالشهود الاربعة او يتوب عن القذف بعد ان حد فظاهر الاية وغيرها من الاخبار لم يقم توبته الا باكذاب نفسه فيقول كذبت فيما رميت به مطلقا سواء كان صادقا في نفس الامر ام لا لظاهر اية القذف ولكن ينبغي ان يوري ان كان صادقا في نفس الامر بحيث يخرج عن الكذب كما اذا اضطر الى الكذب ظاهرا في غير هذه الصورة والاخبار مثل صحيحة ابن سنان وهو عبد الله قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن المحدود ان تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع فيما قال ويكذب نفسه عند الامام فاذا فعل فان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ورواية ابي الصباح الكناني قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت فان تاب ايقبل شهادته قال نعم ولا يضر اشتراك محمد بن الفضيل على انه قد قيل بصحة مثل هذا السند كانه معلوم انه الثقة ومرسلة يونس عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلام قال سالته عن الرجل الذي يقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال فيجيء فيكذب نفسه عند الامام ويقول قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال وغيرها من الاخبار الدالة على قبول شهادة التائب وقبول توبته وانه بعده كمن لا ذنب له والظاهر ان ليس محض الاكذاب هو التوبة كما هو ظاهر بعض الادلة لان معنى التوبة زائد على ذلك واشار اليه الروايتين بعطفه توبته على الاكذاب فافهم وفي الصحيح عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله فستر عليه في الدنيا والاخرة فقلت وكيف يستر عليه قال ينسي ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب ثم يوحي الى جوارحه اكتمي عليه ذنوبه ويوحي الى بقاع الارض اكتمي عليه ما كان يعمل عليك من الذنوب فيلقى الله حين يلقاه وليس شيء يشهد عليه بشيء من الذنوب وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يا محمد بن مسلم ذنوب المؤمن اذا تاب منها مغفورة له فليعمل المؤمن لما يستانف بعد التوبة والمغفرة اما والله انها ليست الا لاهل الايمان قلت فان عاد بعد التوبة والاستغفار في الذنوب وعاد في التوبة قال يا محمد بن مسلم اترى العبد المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته قلت فانه فعل ذلك مرارا يذنب ثم يتوب ويستغفر فقال كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة وان الله غفور رحيم يقبل التوبة ويعفو عن السيئات فاياك ان يقنط المؤمن من رحمة الله وذهب بعض مثل المص الى ان توبته الاكذاب ان كان كاذبا وان كان صادقا فهو تخطئة نفسه بان يقول اخطات ودليله انه ان كان يعرف انه صادق فكيف يقول كذبت فهو كذب لا يجوز نعم يصح ان يقول اخطات حيث رمى مع عدم الشهود وامكان الاثبات فيقيد ظاهر الاية وغيرها بصورة الكذب او يجعل الكذب اعم من الخطا مجازا وجوابه ان لا ضرورة للخروج عن الاية مع امكان التوجيه بوجه اخر وهو التورية مع ان ذلك دعوى ايضا لانه اذا علم ان الاكذاب في صورة الكذب والتخطئة في صورة الصدق فقوله اخطات صريح في الرمي فتامل هذا اذا لم يثبت بالبينة الشرعية ولا اعترف المقذوف واما مع احدهما فلا فسوق ولا رد للتقييد في الدليل في الجملة وللاصل ولجواز قول الصدق ولتجويز الشرع الشهادة والظاهر انه لا ترد بترك المندوبات للاصل وعموم ادلة قبول الشهادة والعدالة لعدم ذكر المندوبات فيها الا الجماعة لما عرفت في صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال في بعض ولا يقدح في العدالة ترك المندوبات ولو اصر مضربا عن

ويجوز اتخاذ الخمر للتخليل الخامس طهارة المولد فترد شهادة ولد الزنا وان قلت السادس ارتفاع التهمة ولها اسباب احدها ان يجر الى نفسه نفعا او يدفع ضررا كشهادة الشريك لشريكه فيما هو شريك فيه وصاحب الدين للمحجور عليه والسيد للماذون والوصي فيما هو وصي فيه او ان فلانا جرح مورثه قبل الاندمال او العاقلة بجرح شهود الجناية او الوكيل او الوصي بفسق الشهود على الموكل والموصي متن

الجميع ما لم يبلغ حدا يؤذن بالتهاون بالسنن قال في شرح ترك المندوبات لا يقدح في التقوى ولا يؤثر في العدالة الا ان يتركها اجمع فيقدح فيها لدلالته على قلة المبالاة بالدين وعدم الاهتمام بكمالات الشرع ولو ترك صنفا منها كالجماعة والنوافل فكترك الجميع في العلة المقتضية نعم لو تركها احيانا لم يضر ولا يخفى ما في هذا من عدم موافقته للمتن وعدم ظهوره فانه اولا ذكر ترك مجموع السنن ثم ذكر ان صنفا منه مثل ترك الجميع للعلة المقتضية مع انه قياس مع الفرق ولان ترك جميع السنن بعيد بل لا يمكن من المسلم العدل اذ لا بد من السلام وستر ما زاد على العورة والتحميد وفعل المندوبات في الصلوة الا ان يقصد من حيث انه سنة ومع النية المعتبرة وذلك ايضا بعيد على ان المراد بالجميع بل صنف منه غير واضح والحمل على المتن غير بعيد وبما يقتضيه له لا بل من رواية عبد الله بن المغيرة **قوله** ويجوز الخ قد مر جواز اتخاذ الخمر للتخليل وجعله خلا وانه يحل بغير علاج بغير شبهة وقد تقدم تفصيل ذلك فتذكر وتامل **قوله** الخامس طهارة المولد الخ خامسها طهارة مولد الشاهد اي من شرائط العامة طهارة مولد الشاهد وهو ثبوت عدم كونه ولدا من الزنا شرعا الا المشهور والمفهوم والمظنون في حقه فذلك لتسليله صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن شهادة ولد الزنا فقال لا ولا عبد صحيحة ها دلالة على رد شهادة العبد ايضا وما في رواية ابي بصير قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن ولد الزنا ايجوز شهادته فقال لا الحديث وصحيحة محمد بن مسلم قال قال لا تقبل شهادة ولد الزنا وفي رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول لو ان اربعة شهدوا عندي على رجل بالزنا وفيهم ولد الزنا لحددتهم جميعا لانه لا يجوز شهادته ولا يؤم الناس فيها دلالة على عدم جواز امامته ايضا كانه لاشتراط العدالة فلا يتمكن من جميع ما يشترط فيه لاتفاق عدم العدالة بحسب العرف وكان الله علم ذلك فاخبر خليفته ويحتمل ان يكون تعبدا محضا وان كان عدلا فلا يرد الا بما رده الشارع فلا قياس على الشهادة الامامة ونحوها ان لم يكن دليلا على رده **قوله** وان قلت اشارة الى ان شهادته لا تسمع سواء كانت العين المشهود عليها قليلا او كثيرا جليلا او حقيرا للعموم الادلة كما عرفت نعم ورد في رواية قال الراوي سالت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة ولد الزنا فقال لا يجوز الا في الشيء اليسير اذا رايت منه صلاحا وفي الطريق ضعف **قوله** السادس ارتفاع التهمة الخ سادسها ارتفاع التهمة اي من الشرائط الستة العامة ارتفاع التهمة قد نقل الاجماع على عدم قبول شهادة المتهم ولا شك في ذلك في الجملة للاعتبار والاخبار مثل صحيحة سليمان بن خالد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الذي يرد من الشهود قال فقال الظنين والخصم قال قلت فالفاسق والخائن فقال كل هذا يدخل في الظنين وصحيحة عبد الله ابن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما يرد من الشهود قال فقال الظنين والمتهم قال قلت فالفاسق والخائن قال ذلك يدخل في الظنين ولا يضر وجود محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن ورواية شعيب عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم قال قلت فالفاسق والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين فمثل صحيحة وفيه تامل ما لاشتراك ابي بصير بل قد يرجح كونه يحيى بن القسم لان قائده شعيب وفي وصية امير المؤمنين عليه السلام لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنينا فهم اشياء فافهم قال في الصحاح الظنين الرجل المتهم ولكن الظاهر ان ليس كل متهم مردودا بل افراد من المتهم وليس له ضابطة فلا بد من بيان المردود بخصوصه فان فيهم ما يقبل مثل شهادة الرجل لامرأته وعكسه كما دلت عليه صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال تجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها فيها دلالة على قبول شهادة المرأة في الجملة وصحيحة عمار بن مروان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام او قال ساله بعض اصحابنا عن الرجل يشهد لامرأته قال اذا كان خيرا جازت شهادته لامرأته فيها دلالة على اعتبار الخيرية في الشاهد وفي صحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام تجوز شهادة الولد لوالده والوالد لولده والاخ لاخيه وفي صحيحة عمار بن مروان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام او قال ساله بعض اصحابنا عن الرجل يشهد لابنه او الاخ لاخيه قال لا باس اذا كان خيرا جازت شهادته لابيه والاب لابنه والاخ لاخيه وايضا قالوا شهادة الصديق للصديق لمودته ولو كان مشرفا على الموت وشهادة القافلة على اللصوص مقبولة ان لم يكونوا ماخوذة ولا شك ان التهمة هنا ايضا موجودة وبالجملة العدالة مانعة عن رد الشهادة وسبب لقبولها ومجرد التهمة واية تهمة كانت ليست سببا للرد فان العدالة تمنع الخيانة وان كان له فيها نفع نعم التهمة في الجملة ما نعتها النص والاجماع وليس لها ضابطة واشار الى تحقيق ذلك بقوله ولها اسباب فان اراد حصرها فلا بد له من نص او اجماع اخر واحد اسباب التهمة الواردة هو ان يجر الشاهد نفعا الى نفس الشاهد او يدفع الضرر مثل شهادة الشريك لشريكه فيما هو شريك فيه فان ذلك حقيقة مدعي فان بعض ما يشهد له فيه شهادة لنفسه فالرد ظاهر بالعقل ويؤيده النقل مثل مرسلة ابان عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن شريكين شهد احدهما لصاحبه قال يجوز شهادته الا في شيء له فيه نصيب وحمل على ما ليس بشريك فيه في بيت ورواية عبد الرحمن قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن ثلثة شركاء ادعى واحد وشهد الاثنان قال يجوز لما مر ولعدم صحة الرواية وكشهادة صاحب الدين للمعسر المحجور عليه لفلس بعد الحجر له بان له على زيد كذا وان المال الفلاني له اذا كانت بحيث لم يثبت يكون له فيأخذه بدينه فهو ايضا حقيقة مدعي فانه هو الاخذ له كله ان لم يكن له شريك والا فبعضه ولعله لا خلاف فيهما والعقل يدل ولا يحتاج الى النص ويقبل لو شهد عليه الموسر ايضا وكشهادة الشريك لبيع الشقص حتى يستحق ويقبل منه مثل ان يشهد بعد اسقاطها وعفوها وكذا شهادة السيد لمملوكه الماذون لاثبات المال الذي بيده فان ذلك شهادة لنفسه لان ما في يد مملوكه له فالمدعي هو الشاهد وشهادة الوصي فيما هو وصي فيه يعني اذا كان وصيا في تفريق مال او على ايتام فيشهد لثبوت ذلك المال للموصي او الايتام فان له هنا منفعة بجر بشهادته اليه وهو الولاية في ذلك المال وكذا الوكيل يشهد للموكل لما هو وكيل فيه ونحو ذلك فيهما تامل اذ لا نص فيهما بخصوصهما والعقل لا يدرك التهمة فيهما بل الولاية في مثل ذلك ضرر وتعب الا ان يكون بجعل بحسب مقدار المال فتامل ولا اجماع اذ نقل عن ابن الجنيد عدم رد شهادتهما فيما ذكر وعموم ادلة قبول الشهادة يدل على القبول والعدالة تمنع بل ظاهر حال المسلم يمنع شهادة الزور بل من التهمة الممنوعة ووجوب الحمل على الصحة ويؤيده مكاتبة محمد بن الحسن الصفار الصحيحة قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام هل يقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد اخر عدل فوقع اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعي اليمين الحديث قد مرت هذه وفيها اشعار باشتراط العدالة في الشاهد بل في الوصي ايضا فافهم وكذا ترد شهادة من شهد ان زيدا مثلا جرح مورثه قبل الجراحة قبل ان تطيب فيكون من شان تلك الجراحة السراية الى النفس والقتل فلا يثبت بشهادته مثل هذه الجراحة فانه بمنزلة شهادة وارث الدم على القتل فههنا شهادة لنفسه وهو ظاهر ان مات بهذا الجرح والا فيمكن القبول فكانه ان كشف انه ما كانت شهادته لنفسه بل للمورث المجروح فيحتمل ان يكتفي في اثباته

وانه بالعلاج شبهة

شهادة ... اعتبار الخيرية في الشاهد في صحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام يجوز شهادة الولد لوالده والوالد لولده والاخ لاخيه وفي صحيحة عمار بن مروان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام او قال ساله بعض اصحابنا عن الرجل ... صح

ولو شهد بمال لمورثه المجروح او المريض قبل ولو شهد الرجلان بوصية فشهد للشاهدين باخرى من التركة قبل الجميع وثانيها العداوة الدنيوية وتتحقق بالفرح على المصيبة والغم بالسرور او بالتقاذف اما الدينية فلا تمنع وتقبل شهادة العدو لعدوه ولو شهد بعض الرفقة لبعض على قاطع الطريق لم تقبل للتهمة اما لو قالوا عرضوا لنا واخذوا من اولئك قبلت

بتلك الشهادة ويحتمل وجوب الاعادة فانه في ذلك الوقت كانت مردودة للتهمة فلا بد من الاعادة بعد رفعها ويمكن ان لا ترد لو كان المجروح الميت خطأ مديونا يصرف ديته في دينه لعدم التهمة فان النفع يرجع الى الديان لا الوارث الشاهد ويحتمل الرد لان الاثبات له والحق يثبت له ثم يجب عليه رده للغريم بعينه او عوضه فتامل واما بعد الاندمال والطيب فلا مانع للشهادة لعدم التهمة بالقرابة عندنا فتسمع وكذا قبله ان لم يكن الجرح مما يؤثر في النفس والقتل المعلوم وان اتفق القتل والموت اتفاقا فانه ما دام يمكن الرد ونقض الحكم لو حكم بها ثم ظهر التهمة المخفية فظهر بطلان الشهادة ويحتمل العدم اذ وقت الشهادة كانت مقبولة والتهمة معدومة فانه ما كان يتوهم من الشاهد انه يشهد بجر نفع الى نفسه اذ الفرض عدم توهم السراية فتامل فانه قد يحتمل اعتقاد الشاهد انه يسري ويموت فيرث ان كان يقتضي العادة واعتقاد غيره لم يكن كذلك فانه يصدق عليه الاخذ لنفسه بشهادته وهو اقوى فيما احتمل ذلك ان كان ضعيفا ويحتمل الرد فان عموم ادلة الشهادة الثبوت وقبول الشهادة الا فيما يثبت ان الشاهد متهم ويجر بشهادته النفع الى نفسه وذلك هنا غير معلوم شرعا فتامل وكذا ترد شهادة العاقلة التي تؤخذ منها دية الخطأ اذا شهد بالجرح لشهود الجرح والجناية الموجب للدية عليها فانها تجر نفعا الى نفسها باسقاط الدية والارش عن نفسها فهي دفع الضرر كما ان شهادته بالجرح الموجب للموت ممن يرث جر نفع ترد به وكذا لو شهد الوكيل والوصي بفسق الشهود التي تشهد بثبوت المال للموكل فيه والموصى به والذي هو وصي فيه لانه دفع ضرر بل جر نفع فانه يخرج عن يدهما شيء وولايتهما وتسلطهما شيء كما ترد شهادتهما لثبوت المال للموكل فيه والموصى به وقد مر ما فيه فان ذلك مما يعلم كونه تهمة وجر نفع او دفع ضرر وكذا هنا في رد شهادتهما بالفسق لظاهر عدم الرد والقبول فتامل **قوله** ولو شهد بمال الخ لو شهد شخص لثبوت مال لمورثه لو كان ميتا وكان وقت الشهادة حيا مجروحا او مريضا قبل شهادته وان كان ممن تيقن بموته بعد الشهادة فانه اثبات مال للمورث لا لنفسه وجر النفع اليه غير معلوم لاحتمال ان لا يموت قبله بل هو يموت قبله فيه وفيه تامل لانه بحسب الظاهر متهم والفرض تيقن الموت فالظاهر بل باعتبار علم الشاهد والعادة انه يموت قبله فيجر النفع بها وايضا الفرق بينه وبين الشهادة بالجرح المسري قبل الاندمال فانه ترد هناك بالجرح وهذا مثله وقد يفرق بان هناك انما يشهد بالجرح الموجب للسراية فكانه يشهد لنفسه لانه كالشهادة بالقتل الموجب لارث المشهود بخلاف ما هنا فانه يشهد له بماله والموت لا يثبت بشهادته فالموجب للارث ليس بثابت بالشهادة وهو ظاهر ولكن محل التهمة على حاله الا ان يقال عموم ادلة قبول الشهادة مما يجب اعماله وكل ما ثبت انه تهمة موجبة للرد يرد وما لا فلا ولم يثبت كون كل تهمة كذلك فان من التهمة ما لا يضر كما مر فلا بد من اثبات كون التهمة بخصوصها موجبا للرد بالعقل والنقل من النص والاجماع فتامل فان كون التهمة موجبا للرد موجود في النصوص مثل الفسق فلا يحتاج الى النصوص نعم يخرج كل ما ثبت انه ليس مما يضر مثل الامثلة المتقدمة الا ان يقال ما ثبت تلك الكلية لنص ولا اجماع بل انما ثبت المهمل والمجمل فيمكن ترجيح قبول الشهادة للنصوص الكثيرة من القران والاخبار المتواترة والاجماع المعلوم ولبعد شهادة الزور من العدل جدا فما لم يثبت كون التهمة مما ترد به الشهادة لا ترد **قوله** ولو شهد الرجلان الخ لو شهد شاهدان مقبولان بان زيدا اوصى لهما بكذا فيشهد ذلك الرجلان للشاهدين بوصية اخرى من تركة زيد قبل شهادة الجميع لحصول شرائط قبول الشهادة وعدم المانع من التهمة المتوهمة فانه قد يتوهم انما شهد الاولان لثبوت حقهما مع الاخرين لانهما ان شهدا لهما فهما ايضا يشهدان لهما وذلك توهم باطل لبعد العدل بل المسلم عن مثل هذه الخديعة فلا يحكم بها الا اذا ثبت **قوله** وثانيها العداوة الخ اي ثاني اسباب التهمة العداوة الدنيوية يعني ان المراد بالعداوة المانعة هو العداوة الدنيوية لا العداوة الدينية فاذا كان احد يبغض شخصا لاجل دينه لبغض بحق او لانه عاص وفاسق يرتكب الذنوب والمعاصي لا يمنع ذلك من قبول شهادته عليه فان العداوة حينئذ لله فلا ممنوع لاضراره له بما لا يرضى الله به بمعصيته وهو ظاهر ولعموم ادلة قبول الشهادة مطلقا وانما خرج منه العداوة الدنيوية بالاجماع ولان المؤمن يقبل شهادته على الكافر والمخالف ايضا بالاجماع ولان الدليل الذي يدل على عدم القبول هو رد شهادة الخصم الموجود في الروايات مثل رواية ابي بصير وعبد الله المتقدمتين والمتبادر منه العدو في الدنيا لا الدين فانه لا يقال عرفا ان زيدا المسلم عدو عمرو الكافر ويعرف العداوة بفرح الشخص بغم الاخر وغمه بسروره يعني يتمنى زوال النعمة عن الاخر ووصول المصائب به ويكره ويحزن بوصول النعمة اليه وزوال المصائب عنه وذلك قد يكون من الجانبين وقد يكون من جانب واحد فيختص العدو برد شهادته عليه ويعلم ايضا بالتقاذف بينهما اي بسبب كل واحد منهما الاخر ويختص باحدهما اذا كان القذف من جانبه وحده وانما ترد شهادة العدو اذا كانت عليه لا له فاذا كانت له تقبل واليه اشار بقوله وتقبل شهادة العدو لعدوه ولكن المراد اذا وجدت الشرائط من العدالة وغيرها فان في غيره اما لو شهد العدو لعدوه فيثبت لانتفاء التهمة كانه للاجماع على الظاهر وعدم التهمة وبقاء عموم دليل المنع بغير مخصص ومانع واعلم انه انما يظهر عدم القبول من جهة العداوة ان وجد باقي شرائط القبول من العدالة وغيرها حتى انه لو شهد له يقبل ولكن تحقق العدالة مع العداوة مشكل فان عداوته بالتقاذف فسق وبالفرح والحزن بغض وقد مر انه حرام وفسق فلا يقبل شهادة العدو مطلقا الا ان يفرض العداوة لغير المؤمن من الكفار والمخالف ايضا لو جوز بغضهما من حيث الدنيا ايضا او يقال قد لا يكون العداوة بالمعنى المذكور حراما مثل ان يكون بعد حصول ضرر واذاء منه به مثل قتله وشتمه واخذ ماله او قتل ابيه وولده وهتك عرضه وامثال ذلك فتامل او يكون القذف بغير الزنا بل بما هو نقص وموجود فيه ولم يكن القاذف دائما عاصيا مثل ان اتى به مكافاة لا ابتداء او يقال ان البغض ليس بكبيرة بل صغيرة فلا يضر بالشهادة والعدالة الا مع الاصرار ولنفرض عدم الاصرار بان تكون السيئة في ابتداء وجودها من غير استمرار او معه لكن مع القول بان الاصرار انما يحصل بتكرار الذنب لا بالاستمرار او يقال بعد التوبة فتامل فيه **قوله** ولو شهد بعض الرفقة الخ اذا شهد بعض رفقاء قافلة لبعض بثبوت حق له على اللصوص والقطاع فان كان الشاهد مما اخذ منه شيء وما حصل من القطاع بهم ضرر يوجب العداوة المانعة فالظاهر قبول شهادته لعدم ظهور التهمة المانعة وعموم ادلة قبول الشهادة واليه اشار بقوله اما لو قالوا عرضوا الخ يعني ظهروا علينا وجاؤوا ولكن ما اخذوا منا شيئا بل اخذوا اصحابنا اولئك ويحتمل العدم لعموم الرواية الاتية فتامل فان ظهر العداوة فانها غير مقبولة وان ظهر ما يوجب العداوة عرفا ولم يظهر فيمكن عدم القبول حملا على العداوة بناء على وجود المقتضي عرفا وان اخذ المال فالظاهر وجود العداوة بناء على العرف والعادة فان لم يظهر العداوة فان ذكر في شهادته ما اخذ منه ايضا لم يقبل فيما اخذ منه وهو ظاهر ويحتمل عدم القبول في غيره ايضا للتهمة بالعداوة عرفا وعادة وان لم يذكر وللتهمة ورواية محمد بن الصلت قال سالت ابا الحسن

ومنها دفع عار الكذب فلو تاب الفاسق لتقبل شهادته لم تقبل وقول الشيخ تقبل لو قال تب اقبل شهادتك حسن

الرضا عن رفقة كانوا في الطريق فقطع عليهم الطريق فاخذوا اللصوص فشهد بعضهم لبعض قال لا يقبل شهادتهم الا بالاقرار من اللصوص وشهادة غيرهم عليهم
وقد يمنع وجود العداوة عرفا اذ الفرض عدم ظهورها والتهمة ليست بحجة والرواية غير صحيحة للقول في علي بن اسباط بالفطحية وان كان معتمد الخلاصة والجهل بحال
محمد بن الصلت فانه غير مذكور وفي المتن ايضا شيء فافهم فكانه لذلك اختار في قبول الشهادة لعبد العدل عن شهادة الزور والخيانة وعموم ادلة قبول الشهادة
الا ما خرج بالدليل مثل ان علم العداوة ولا يمنع رد بعض الشهادة لكونها لنفسه القبول في البعض الاخر في صورة ذكرها اخذ منه ايضا ورد فيه **قوله ومنها**
دفع عار الكذب الخ ثالث اسباب التهمة لرد الشهادة دفع عار الكذب عن نفسه بان عرف من الشاهد انه يريد ان لا ترد شهادته ولا يصير كاذبا وفاسقا مردود
الشهادة فيتوب الشاهد الفاسق ليقبل شهادته لم يقبل شهادته للتهمة بل لا توبة لانها لم تكن لله ولقبح الفسق بل هي فسق وهو الرياء والسمعة
ونقل عن الشيخ انه تقبل توبته فانه قال يقبل شهادة الشاهد الفاسق اذا قيل له تب تقبل شهادتك فتاب وهو بعيد لما عرفت فيمكن حمله على انه يقول
الحاكم له تب انا اقبل توبتك يعني انت اذا جئت بالتوبة الصحيحة على ما هي عليه انا اقبل توبتك لانه اجعل توبتك علة ودليلا للقبول شهادتك فانا اقبل
شهادتك كيف فان ذلك مما لا يمكن فان التوبة لا بد فيها من الاخلاص وكونها لقبح الفسق وذلك لا يجتمع مع كون علتها قبول الشهادة فلا يحصل التوبة الحقيقية
المطلوبة التي يقبل معها الشهادة فتامل واعلم انه قد يعلم من كلام الاصحاب انه اذا تحققت توبة الفاسق يقبل شهادته بعد ذلك فيكفي في الطلاق ايضا اذا تاب
اثنان ثم سمعاه وفيه دفع مؤنة اشتراط العدالة والجرح والتعديل واثبات العدالة والجرح والتعديل واثبات العدالة بالمعاشرة الباطنة ونحو ذلك من المباحث
على ما اشرنا اليه فتذكروا انه على القول بالملكة لا ينبغي ذلك فانه كيف يحصل للفاسق بمجرد التوبة وانه قد اشترط في بعض الايات والاخبار العمل الصالح و
الاصلاح وهنا خال عنه فكانه مراد حذفت للظهور وقدم البحث عن ذلك انه يكفي على تقدير اعتباره ضم عمل صالح ولو كان ذكرا واستمرارا على التوبة ولو
ساعة وقد صرح به في شرح وقد دلت على قبول شهادة التائب اية القذف والاخبار الكثيرة جدا وقد مر بعضها مثل ما في رواية ابي الصباح الكناني عنه عليه السلام
انه افعل اي تاب فان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك وما في مرسلة عنه عليه السلام يقبل شهادته اي القاذف اذا تاب قال نعم وفي رواية السكوني انه عليه السلام شهد عنده
رجل وقد قطعت يده ورجله شهادة فاجاز شهادته وقد كان تاب وعرفت توبته واخرى له ايضا ليس بصحيب حدا حد فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته
وفي رواية الهيثم بن سليمان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا نعلم منه الا خيرا يجوز شهادته فقال عليه السلام نعم ما يقال عندكم
قلت يقولون توبته فيما بينه وبين الله لا يقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابي عليه السلام يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته فيها اشارة الى قبول
مجهول الحال فافهم وما في صحيحة عبد الله بن سنان فاذا فعل اي تاب فان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ثم ينبغي الاشارة الى تفصيل التوبة على
الاجمال معناها الندامة على فعل ما فعل والعزم على عدم العود امتثالا لامر الله وهو قريب من شرط كون الترك لقبح الذنب الذي اعتبره المحقق في التجريد ونحوه
عن البعض ومنعه سلطان المحققين نصير الملة والدين فلا يقبل عنده الا عن الجميع ثم انه قد يكون ذلك كافيا اذا كان الذنب الذي يتاب عنه حق الله ولم يحتج الى
القضاء مثل الوطي في الحيض وان احتاج الى القضاء مثل الصلوة والصوم فلا بد من القضاء والعزم عليه وان كان متعلقا بحق مالي يجب الخروج عنه مثل
الزكوة فيعطيها الفقراء والمستحقين وان كان غصبا فيجب تسليمه الى مالكه او وارثه او ابراء ذمته منه وان لم يقدر على ذلك فالعزم على فعله متى يقدر ولو بالوصية
بالابراء ومثله الخيانات في اموال الناس وان تعلق بحق غير مالي ولكن يمكن الخلاص منه مثل الزنا والشرب فقد تعلق به الحد ايضا فيجوز ان يكتمه ويستره عن
الخلق ويكله الى الله ويتوب ويتضرع وهو الاولى فانه كاف كما يفهم من الاخبار في منع الاقرار والتلويح الى المنع والستر ويجوز الاظهار فيحد ويتوب الا ان يتوب قبل
ان يثبت عند الحاكم فيسقط الحد ايضا وان كان المتعلق بالذنب حق للعباد ايضا كالقصاص والدية فيجب ان يخبر المستحق ويمكنه من نفسه بالقصاص والدية واما نحو
القذف والغيبة فان بلغه قبل التوبة فيجب الاستخلاص بطلب الابراء على اي وجه امكن فان لم يبلغه فيحتمل السقوط بمحض التوبة ذكره العامة والخاصة لعدم حصول
الاذى ولان في ذكره تشنيع الفاحشة وحصول الاذى والسب فينبغي ان يستغفر لصاحبها لما مر في بعض الاخبار انه كفارة لغيبته ويحتمل عدمه لانه حصل حق
لآدمي بفضيحته وكشف عورته ولانه فتح هذا الباب يؤول الى كثرة وقوع الغيبة وكشف العورة وتشنيع الفاحشة وكسر حرمة المؤمن والمؤمنة في الجملة فلا
يسقط الا بالاداء وبابرائه والاول لا يمكن فيتعين الثاني فان تعذر بالموت ونحوه يعزم على ذلك ان مكن ويوصي ويكثر العمل ويستغفر له عسى ان يعفو الله
عنه ويرضي خصمه عنه فانه اذا اخذ بعض اعماله يبقى له البعض والظاهر انه لا ينفع ابراء الوارث واسترضائه في الحقوق الغير المالية مثل الغيبة والقذف فان
ورث الوارث حده وفيه تامل وان كان ماليا فان وصل الى صاحبه منه او من وارثه او غيره بريء ذمته منه ولا يبقى عليه شيء سوى الاستغفار والتوبة ويمكن الاحتياج
الى الابراء مما فعل من حال بين المال وصاحبه وكذا ان وصل الى وارثه وان كان بعيدا او بعد مدة طويلة ولكن هنا بقاء حق الحيلولة اظهر بل تحريم التخلص
عن الانتفاع بماله بالكلية بحيث مات ولم ينتفع به وانتفاع الوارث ليس انتفاعه وانما انتفع هو ايضا بماله فانه صار بعد ذلك حقا له فلو لم يحصل لمالك
الاصل عوضه كان ان يكون ظلما فلا يبعد ان يعوضه الله ان اخذ له من المتصرف الغاصب وان لم يصل الحق اليه ولا الى وارثه الى يوم القيمة فذكر له وجوه ثلثة الا
انه يكون للمالك الاول لانه كان له اولا وقد تعلق بعده بمن بعده بان يستحق في الدنيا اخذه فاذا تعذر الاخذ للثاني ايضا فبقي العوض في الاخرة فالاول احق بذلك وتدل
عليه صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات ثم صالح ورثته على شيء فالذي اخذ الورثة لهم وما بقي فهو للميت يستوفيه
منه في الاخرة وان هو لم يصالحهم على شيء حتى مات ولم يقض عنه فهو للميت لعل المراد بالصلح على شيء الصلح على اخذ شيء مما في ذمته مع اظهار انه هذا المقدار
فقط وليس بازيد من ذلك فكتم ما في ذمته واعترف بالاقل فانما صح الصلح في ذلك المقدار فقط وبقي ما كتمه وما لم يعترف به في ذمته وما نفعه الصلح ولم يبرأ منه
الا من مقدار ما اعطى واعترف به كما ذكره والمراد ان الصلح وقع عن البعض يعني اتفقا على البعض واخذ عوضه ولم يصالحا على الكل فبقي الباقي وفيه حرمان الوارث
الاخير بل جميع الورثة غير الاول عن حقهم مع استحقاقهم المال في الجملة وحسن الدفع ما مر من العقل والنقل الثاني اختصاصه بالوارث الاخير وان كان صار

وترد شهادة المتبرع قبل السؤال للتهمة الا في حقوقه تعالى والمصالح العامة على اشكال ولا يصير بالتبرع مجروحا ولو اخفى نفسه ليشهد قبلت ولا يحمل على الحرص ومنها مهانة النفس كالسائل في كفه الا نادرا والماجن ومرتكب ما لا يليق من المباحات بحيث يسخر به وتارك السنن اجمع مثل

جريرة او مولى نعمة بل الامام لانه الذي استحق اخيرا فانما يحق حق لغيره ويحتمل صيرورته لله تعالى فانه ما يحق غيره وهو يرث الارض ومن عليها وفيهما انه يلزم سقوط حق اصحابه بغير عوض ورضا منهم مع ثبوت الوعد من الله باستيفاء الحقوق والاخذ للمظلوم والانتقام من الظالم الثالث ان يثبت لكل عوض فان من لم يرثه استحق ذلك المال ورضا له فما حصل له العوض في الدنيا حتى مات فلابد ان يحصل له في الآخرة والرواية حملت على رضا الباقي بما اخذ من حصة بل يمكن اثبات شيء وعوض ايضا لمن لم يأخذه من اصحاب الحق مثل الاول وان اخذه الثاني لما مر ويحمل الرواية بكون الباقي له على ان ذلك مع عوض المأخوذ من الله له فتأمل ثم ان الظاهر ان قبول هذه التوبة بمجرد وقوعها واجب على الله سمعا بشرط الصحة يعني مع الاتيان بشرائطها فيجب وزعم بعضهم انه تفضل كان لم يكن واجبا عقلا للايات الكثيرة مثل ان الله يقبل التوبة عن عباده والاحاديث مثل التائب من الذنب كمن لا ذنب له ويجب على الناس ايضا اخذه على ذلك الوجه فيعاشرونه ويصاحبونه مثل من لم يذنب اصلا واما بالنسبة الى قبول الشهادة فيمكن الاحتياج الى اصلاح العمل والعمل الصالح للايات والاخبار ولان تحصيل الظن بالتوبة الصحيحة والخالصة لله غير مشوبة باغراض اخر ويحتاج اليه ولكن قد يكون ذلك في ساعة واحدة كما ذكره المحقق في الشرائع بقوله والاقرب الاكتفاء بالاستمرار لان البقاء على التوبة اصلاح للعمل ولو ساعة وقدم البحث في ذلك مرارا **قوله** وترد شهادة المتبرع الخ من اسباب التهمة الرادة للشهادة التبرع بها المراد الاتيان بها قبل سؤال الحاكم استشهاده اياه ووجه ردها التهمة بالحرص على ادائها فله ميل الى اثبات الحق فيكون متهما فيدخل تحت الروايات المتقدمة المشتملة على رد الظنين ونقل عن اهل اللغة ان الظنين هو المتهم وان كانت الروايات دلت على انه اعم منه حيث قال فيها الفاسق والخائن داخل وفي حسنة عبد الله بن سنان عطفه على الظنين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما يرد من الشهود قال فقال الظنين والمتهم قال قلت فالفاسق والخائن قال ذلك يدخل في الظنين وما روي عنه يقوم الساعة على قوم يشهدون من غير ان يستشهدوا وانت تعلم ان التهمة غير ظاهرة خصوصا اذا كان جاهلا فانا نجد كثيرا من يشهد قبل الاستشهاد من غير ميل الى اثبات المشهود به بل قد يكون الى عدمه اميل لغرض مثل فقر المشهود له اعتقادا لوجوب الشهادة وتحريم كتمانها كيف والعدالة تمنع من الشهادة على الكذب مع العلم بقبحه والوعيد في الكتاب والسنة وتحريمه باجماع المسلمين والرواية المذكورة ما نعرف سندها فضلا عن صحتها ومعارضتها بمثلها والظاهر انها عامية وبالجملة رد شهادة العدل بمجرد ذلك مع وجوب قبول العدل وعدم رده بالكتاب والسنة والاجماع مشكل الا ان يكون اجماعيا فان في الشرح هذا الرد في حقوق الناس المحضة مقطوع به اما في حقوق الله تعالى كالزنا وشرب الخمر والمصالح العامة كالوقف على المساجد والقناطر فهل يرد لا فيه اشكال ناش من دخوله تحت المذكور في الادلة المتقدمة ومن ان مثل هذه الحقوق لا مدعي لها فلو لم يتبرع بها المتبرع لتعطلت وانه نوع من الامر بمعروف ونهي عن منكر وهو واجب واداء الواجب لا يعد تبرعا وللجمع بين ما روي لم يفشوا الكذب قبل ان يستشهد وبين قوله عليه السلام الا اخبركم بخير الشهود قالوا بلى يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد قد يقال يعرف غير الحاكم فيدعي فيشهد بعد الاستشهاد او يقول للحاكم لا على طريق الشهادة او في غير مجلس الحكم اذ خصص التبرع بمجلس الحاكم وان الاول ايضا قد يكون امرا بالمعروف وبالجملة لما لم يكن دليلا على رد التبرع الا الاجماع ولا اجماع في حقوق الله فلا يرد بل يقبل وهو جيد ولو لم يكن في الاول ايضا اجماع لكان كذلك ثم ان التبرع ليس جرحا في الشاهد بمعنى انه لا يصلح للشهادة فلا يقبل في هذه الواقعة وغيرها كالفاسق وكسائر اسباب التهمة بل الرد هنا لمعنى حاصل في نفس تلك الواقعة ولا يلزم منه حصوله في غيرها هكذا قال في الشرح ويفهم منه انها ترد في هذه الواقعة فقط على ان وجه الرد لو تم لدل على الرد في الكل فانه يفهم منه الحرص على الشهادة فيتهم انه يشهد بالزور فاذا كان حال شخص هذا فلا شك انه لا يصلح للشهادة اصلا بل هو فاسق مانع لها الا ان يقال ليس الرد الا بالنص والاجماع في تلك الواقعة والتهمة غير متحققة بحيث يحكم بالفسق لذلك بل مجرد احتمال وتوهم ومجرد ذلك لو لم يكونا لم يكن قادحا ولا نص ولا اجماع في الرد في غير تلك الواقعة بل ربما يفهم من البعض ان الرد مخصوص بذلك المجلس فقط فلو اعادها في مجلس اخر بعين تلك الشهادة قبلت لعدم حصول التهمة وعموم ادلة القبول وما التفت اليه في الشرح بل ذكر انها لا تقبل في تلك الواقعة مطلقا ويمكن تخصيص الرد بذلك المجلس الذي تبرع فيه اذ لا دليل على الرد الا الاجماع لو كان وليس في غير ذلك المجلس فتامل قال في شرح الشرائع ولو اعاد تلك الشهادة في مجلس اخر على وجهها ففي قبولها وجهان من بقاء التهمة في الواقعة واجتماع الشرائط في الشهادة الثانية وهذا اجود وانت تعلم ان الرد ان كانت للتهمة والحرص على هذه الشهادة على ما فهم من كلامهم فالظاهر الرد في هذه مطلقا وان كان للاجماع او نص في ذلك المجلس بحيث لم تشمل هذه الواقعة كلية او الرد مطلقا نمنع بل يمكن السماع في ذلك المجلس اذا اعادها بعد السؤال والادلة تقتضي سماعها في المرة الاولى ايضا ومنع القول بعدم السماع ثم سماعها بعد في تلك الواقعة بعيد **قوله** ولو اخفى نفسه الخ اشارة الى رد المتوهم ان الاخفاء ليشهد على امر حتى يصير شاهدا ايضا من اسباب التهمة الرادة اذ الاخفاء يدل على الحرص فان صاحب المعاملة ما يريد اشهاده وهو يريد اخفاء نفسه ليتحمل وليشهد وقت الحاجة هذا هو غاية الميل الى الشهادة وهو الحرص ولا يبعد كونه اشد من الشهادة قبل السؤال ورد بان الاخفاء يدل على الحرص على التحمل لا على الاداء وبانه قد يمس الحاجة اليه فينبغي ان يكون جائزا وفيه ان الحاجة لا يستلزم قبوله مطلقا وان التحمل انما هو للشهادة فالحرص للتحمل يدل على الحرص في الاداء بل قد يدعى انه عين الحرص على ذلك على الوجه البليغ فتامل نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان ليس مطلق التهمة والحرص كذلك انما يرد بالتهمة اذا ثبت كونها رادة بالنص والاجماع وليسا هنا بل عموم ادلة قبول الشاهد يدل على قبوله وعدم رده قال في الشرح لا خلاف عندنا ان شهادة المختبي مقبولة لوجود المقتضي الخ **قوله** ومنها مهانة النفس الخ وكانه لبيان اعتبار المروة في الشهادة وان تركها مضر فيها ما يعني من اسباب التهمة الرادة للشهادة ما يدل على مهانة النفس وحقارتها وعدم مبالاتها فلا يبعد من شهادة الزور مثل السائل بكفه الا نادرا كناية عن السؤال بنفسه للطعام ونحوه غالبا من غير ضرورة وحاجة فلو فعل ذلك نادرا لحاجة فلا يضر ويدل على رده ما مر رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام المتقدمتين وكذا سائر ما يدل على ذلك مثل شهادة الماجن وهو الذي يتسخر كثيرا بحيث خلوه ومسخرة وكذا فاعل مرتكب المباحات التي لا يليق بحاله مما يسقط اعتباره عن القلوب ويدل على عدم مبالاته بحيث يسخر به وقوله وتارك السنن اجمع بحيث غير ظاهر فانه ليس بحرام ولا فسق ولا بترك مروة الا ان يؤول الى الاستخفاف بالسنن وعدم

المبالاة

والنسب لا يمنع الشهادة وان قرب كالوالد لولده وبالعكس والزوج للزوجة وبالعكس والاخ لاخيه وكذا تقبل شهادة النسيب على نسيبه لا الولد على والده خاصة على راي **الفصل الثاني** في الشروط الخاصة وهي خمسة **الاول** الحرية فلا تقبل شهادة المملوك على مولاه وتقبل له ولغيره وعلى غيره على راي وكذا المدبر والمكاتب المشروط والمطلق قبل الاداء ولو ادى قال الشيخ تقبل بنسبة ما تحرر منه

المبالاة بسنن النبي فهو فسق بل كفر فترد كما مر مع ما فيه وقدم من شرح بحج انه يمنع بترك نوع منها ايضا وقدمر انتامل فيه فتامل **قوله** والنسب الخ اي النسب ليس من اسباب التهمة عندنا فيجوز للقريب ان يشهد لقريبه وان كان قريبا نسبة اتصاله به مثل الولد للوالد والعكس والزوج لزوجته وبالعكس والاخ لاخيه ويدل عليه عموم ادلة قبول الشهادة مع عدم ثبوت دليل يمنع شهادة القريب وصحيحة عمار بن مروان قال سالت ابا عبد الله او قال ساله بعض اصحابنا عن الرجل يشهد لابيه او الاخ لاخيه قال لا باس اذا كان خيرا جازت شهادته لابيه والاب لابنه والاخ لاخيه وصحيحة اخرى له عنه عن الرجل يشهد لامرأته قال اذا كان خيرا جازت شهادته لامرأته وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها وصحيحة اخرى له قال قال ابو عبد الله يجوز شهادة الولد لوالده والوالد لولده والاخ لاخيه وكذا يدل على ذلك مضمرة سماعة ورواية ابي بصير عنه والظاهر عدم الخلاف في ذلك عندنا **قوله** وكذا تقبل شهادة النسيب الخ اي كما تقبل شهادة النسيب لنسيبه كذلك تقبل على نسيبه الا شهادة الولد على والده هذا هو المشهور فانه نقل انه مختار ابني بابويه وابن ادريس والمحقق والمصنف بل نقل الاجماع عن الخلاف انه نقل عن السيد ما يدل على قبوله عنده والدليل على الاول الاجماع المنقول بخبر الواحد وما يدل على تحريم الاذى بالوالد وعقوقه من الايات والاخبار والاجماع فالشهادة عليه ايذاء له فانه لا شك انه اشد من اف وتكذيب ونحو ذلك وقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا والشهادة ليست كذلك وما ذكره في يروى في خبر انه لا يقبل شهادة الولد على والده وللسيد عموم ادلة قبول الشهادة مع عدم ثبوت المانع مثل ما عرفت من حال الاجماع المنقول بخبر الواحد في امثال هذه ومنع كون ذلك حراما وعقوقا بل احسان فانه تخليص الوالد من حق لازم عليه فهو معروف ومنه علم جواب الاستدلال بقوله وصاحبهما في الدنيا معروفا مع انه يلزم عدم القبول على الوالدة ايضا وذلك غير معلوم على تقدير ثبوته في الوالد للاجماع وخبر الصدوق غير معلوم السند فكيف الصحة فترك عموم الادلة من الكتاب والسنة والاجماع على قبول شهادة العدل بمثل هذا مشكل ولا اجماع فلا محذور والخروج عن قول اكثر الاصحاب مع التصريح بالخلاف والقائل به فان الكلام المنقول عن السيد وان لم يكن صريحا في انه قائل به لكنه ظاهر في ذلك وصريح في وجود المخالف لانه نسب ذلك الى البعض وقوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين صريح في جواز الشهادة على الوالدين والظاهر من تجويزها والتحريض عليها ترتب اثرها وهو القبول اذ لا معنى للترغيب على الشهادة والامر بها مع عدم القبول فان اثرها وفائدتها قبولها وايضا ادلة القائل بعدم القبول بل كلامه يدل على عدم جوازها على الوالد فاذا قيل بالجواز لزمه القبول فالظاهر ان الامر بالشهادة لا يستلزم القبول ومثلها رواية علي بن سويد الشامي عن ابي الحسن ع قال كتب اليه في رسالته وسالته عن الشهادات فاقم الشهادة لله ولو على نفسك والوالدين والاقربين فيما بينك فان خفت على اخيك ضيما فلا ومثلها رواية اسمعيل بن مهران فليتامل ورواية داود بن الحصين انه قال سمعت ابا عبد الله يقول اقيموا الشهادة على الوالدين والولد ولا يضر عدم صحة السند ولا الايراد المتقدم بالجواب المتقدم فتامل وعلى تقدير القول بالعدم الظاهر عدم التعدي الى الجد والوالدة بل الاب الرضاعي ايضا لعدم التبادر فان العمدة هو الاجماع وليس فيهما والقياس غير مقبول فتامل **قوله** والصداقة لا تمنع الشهادة وان تاكدت الملاطفة وتقبل شهادة الاجير والضيف علم منع الصداقة من قبول الشهادة للصديق وان كانت مؤكدة بعلم مما تقدم فلا يحتاج الى البيان وهو ظاهر وكذا شهادة الاجير للمستاجر والضيف للمضيف ونقل الاجماع على قبول شهادة الضيف وتدل عليه الادلة السابقة مع عدم المانع ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا قال ويكره شهادة الاجير لصاحبه ولا باس بشهادته لغيره ولا باس بها له عند مفارقته واما قبول شهادة الاجير فقد نقل فيه الخلاف ويدل على القبول الادلة السابقة ويشعر به هذه الرواية التي نقلناها في الضيف وهو مذهب اكثر المتاخرين وقيل بالعدم كانه مذهب الصدوق ويدل عليه مضمرة سماعة قال سالته عما يرد من الشهود قال المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهاداتهم ورواية العلا بن سيابة عن ابي عبد الله قال كان امير المؤمنين لا يجيز شهادة الاجير قال في الاستبصار بعدها وينبغي ان يخص ويقيد بحال كونه اجيرا لمن هو اجير له واما لغيره او له بعد مفارقته فانه لا باس بها على كل حال وايده بصحيحة صفوان عن ابي الحسن قال سالته عن رجل اشهد اجيره على شهادة ثم فارقه ايجوز شهادته له بعد ان يفارقه قال نعم وكذلك العبد اذا اعتق جازت شهادته وقد يفهم منها عدم قبول شهادة الاجير لصاحبه حال كونه اجيرا والعبد حال كونه عبدا فافهم وروايتي سماعة والعلا ضعيفتان فلا تعارضان تلك العمومات وصحيحة صفوان غير صريحة بل غير ظاهرة ايضا في ذلك ولهذا ما جعلت دليلا عليه مع صحتها ويمكن حمل الكل على الكراهة لما في رواية ابي بصير في الضيف قال ويكره الخ وان كانت الكراهة هنا بعيدة اذ الشهادة لو كانت مقبولة ينبغي وجوبها عينا مع عدم الغير او الا كفاية ولكن عموم الادلة القبول والجواز كثيرة وليس في المنع شيء صحيح صريح فالمصير اليه وتخصيص الادلة مشكل فتامل لعل يريد بالاجير الملازم الخادم والذي يستاجر لينفذ الى الحوائج بمنزلة العبد **قوله** الاول الحرية هذا بيان الشرائط الخاصة يعني انه شرط في بعض الشهادات دون البعض مثل الحرية فانها شرط في قبولها على المولى عنده فقوله الحرية اي انها شرط لقبولها على المولى او لم يقبل مطلقا وفي الفرق بين هذه وبعض ما تقدم مثل الصداقة والولد تامل فقد اختلف الاصحاب على اقوال خمسة بل ستة في قبول شهادة المملوك القبول مطلقا او رد مطلقا او عدم القبول على المولى فقط قالوا هذا هو المشهور وعليه الاكثر وعدمه على المسلم الحر والقبول على اهل الكتاب والمملوك السادس نقل عن الفقيه وعدمه للمولى فقط فافهم منشاؤه اختلاف الاخبار والانظار ويدل على الاول ما في صحيحة عبد الرحمن في حكاية درع طلحة قال امير المؤمنين ولا باس بشهادة مملوك اذا كان عدلا في جواب شريح شهادة قنبر له ع وحسنة محمد بن مسلم لقسم بن عروة وان ثبت توثيقه كما قيل كانت صحيحة عن ابي عبد الله في شهادة المملوك قال اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة ان اول من رد شهادة المملوك عمر بن الخطاب وذلك انه تقدم اليه مملوك في شهادة فقال ان اقمت الشهادة تخوفت على نفسي وان كتمتها اثمت بربي فقال هات شهادتك اما انا لا نجيز شهادة مملوك بعدك يدل على ان القبول وعدمه برايه ومثله حسنة عبد الرحمن ابن الحجاج عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين ع لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وحسنة بريد كانه ابن معوية العجلي عن ابي عبد الله قال سالته عن المملوك تجوز شهادته قال نعم وان اول من رد شهادة المملوك لفلان وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عن ابي جعفر ع قال تجوز شهادة العبد المسلم على الحر

والوالد لولده ح

المسلم مع عموم الادلة الدالة على قبول الشهادة مطلقا والاخبار الدالة على من يرد شهادته مثل ما تقدم فانها دلت على رد شهادة الفاسق والخائن والمتهم والظنين والخصم وما ذكر فيها المملوك فتامل ويدل على الثاني ما تقدم في صحيحة رد شهادة ولد الزنا ولا عبد وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لا تجوز شهادة العبد المسلم على الحر المسلم وصحيحة ايضا عن احدهما عليهما السلام قال تجوز شهادة المملوك من اهل القبلة على اهل الكتاب وقال العبد المملوك لا تجوز شهادته ولا دلالة لهما على الثاني خفاء مع ان في الثانية ركاكة ويدل على قبول شهادته نعم يمكن ان يستدل بها على الخامس فانهما تدلان على قبول شهادة المملوك على اهل الكتاب دون المسلم الحر ويدل على قبول شهادة المملوك على مملوك مثله ما نقل عن خلاف الشيخ قال روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يقبل شهادة بعضهم على بعض ولا يقبل شهادتهم على الاحرار وانت تعلم ان دلالة الثانية بالمفهوم الذي ليس بحجة والثالثة غير معلوم السند فكيف الصحيحة ودلالة الاولى ظاهرة في عدم قبول شهادته على الحر المسلم وبمفهومها تدل على قبولها على المملوك والكفار فيمكن حملها على التقية وكذا اخيرها مثل ما في الثانية مع امكان حملها على من لم يكن عدلا وكذا كل ما دلت على عدم قبول شهادة المملوك لوجوب حمل المطلق والمجمل والعام على الخاص والمقيد فتامل وقد عرفت دليل الثلاثة وما نعرف للمشهور دليلا غير الشهرة والجمع بعدم القبول ان كانت عليه والقبول ان كانت له وما يجعل له شاهدا او مجرد الجمع لا يقتضي ذلك كذا التهمة وقياسه بالولد على الوالد قياس مع الفارق مع المنع في الاصل والشهرة ليست بحجة وصحيحة الحلبي لا تدل على عدم القبول على المولى على ان في صحتها تاملا لعدم ثبوت صحة الطريق الى البزوفري وان قيل ذلك وهي ما روى الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل مات وترك جارية ومملوكين فورثهما اخ له فاعتق العبدين وولدت الجارية غلاما فشهدا بعد العتق ان مولاهما كان اشهدهما انه كان يقع على الجارية وان الحمل منه قال تجوز شهادتهما ويردان عبدين كما كانا بل تدل على قبول الشهادة للمولى حيث علم بطلان العتق فتامل ولا تدل على عدم الجواز للولي لتكون دليل السادس صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل المملوك تجوز شهادته لغير مواليه قال تجوز في الدين والشيء اليسير لانه مفهوم ضعيف من كلام السائل مع لغوية قيد الدين واليسير لعدم القائل به فلا اعتبار بمفهومها وكذا صحيحة جميل قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن المكاتب تجوز شهادته فقال في القتل وحده فانه اذا قبلت في القتل ينبغي ان تقبل في غيره فتامل ولهذا ما حملها احد على ما يظهر والجمع الذي قلناه جيد وفيما لا يمكن ان فرض ينبغي الجمع بحمل ما يدل على المنع على التقية لما عرفت انه قول الثاني ومعنى قول المص هنا لا يقبل شهادة المملوك على مولاه ويقبل على غيره ويقبل لغيره ايضا على غيره فلو لم يكن على غيره لصح ولو كان بدون لو او لكان اولى واما حكم المدبر فهو مثل المملوك المحض وكذا مكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤد شيئا فان هؤلاء كلهم مماليك فحكمهم حكم القن المحض لان الادلة تشمل الكل من غير فرق نعم فرق بينهم وبين الذي ادى شيئا وهو الذي اشار بقوله ولو ادى البعض قال الشيخ الخ اي اذا ادى المكاتب المطلق بعض مال الكتابة مثل النصف يقبل شهادته بمقدار ما ادى وفي اعتق فيقبل في نصف ما شهد به في موضع لم يقبل فيه شهادته مع العبودية مثل الشهادة على مولاه عند المص هذا متفرع على عدم قبول شهادة العبد فانه اذا قبل شهادة المملوك قبل شهادة المكاتب بالطريق الاولى واما اذا لم يقبل فيه شهادة المملوك يقبل شهادة المكاتب بنسبة ما ادى من مال كتابته وانعتق فان كان النصف فيقبل النصف وفي الثلث فالثلث وهكذا وهذا قول للشيخ في بعض كتبه وعند غيره حكمه حكم القن فاذا قبلت مطلقا قبلت وان منعت مطلقا منعت وكذلك التفصيل والدليل ان الرقية مانعة ولم تزل وانه لا معنى للتجزية في الشهادة اذ لا وجه لقبول قول شخص في بعض المشهود به دون البعض لانه ان كان مقبولا فيكون كلية وكذا الرد الا ان يجعل ناقصا لا يقبل في الكل كشهادة امراة في ربع ميراث المستهل ودليل الشيخ رواية محمد بن مسلم والحلبي في الصحيح وابي بصير وسماعة جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام في المكاتب يعتق نصفه هل تجوز شهادته في الطلاق قال اذا كان معه رجل وامراة وقال ابو بصير والا فلا تجوز وهذه تدل على انه بمنزلة المراة الواحدة في كل موضع يقبل المراة الواحدة يقبل المكاتب لا انه يقبل وانما بالنسبة كما هو ظاهر فتوى الشيخ فاذا شهد معه رجل لا يقبل لانه بمنزلة المراة الواحدة وعلى الفتوى يقبل في النصف لاجتماع الشاهدين عليه وله ان يحلف ويأخذ النصف الآخر لوجود شاهد واحد على الكل واذا شهد للمستهل والوصية يقبل في ربع المشهود به على الرواية وعلى الفتوى كثير شان قلنا بعدم قبول الرجل بالقياس وان قلنا بالقياس فيحتمل القبول في الثمن وفي النصف فتامل وهكذا يختلف الحكم باعتبار مواهم والرواية ظاهر عدم القبول لان الشيخ القائل في بعض كتبه حمل الرواية في كتابي الاخبار على التقية لان النساء لا تقبل في الطلاق عندهم لا منفردات ولا منضمات وكذا حملها الصدوق عليها قال انما ذلك على جهة التقية الى قوله واما شهادة النساء في الطلاق فغير مقبولة على اصلنا فتامل فان قبول المكاتب هكذا وعدم قبوله ان لم يكن كذلك يعني ان كان معه رجل وامراة قبل والا فلا غير معلوم كونه مذهب العامة وبالجملة الدليل على الفتوى غير ظاهر فان الفتوى هو القبول على العموم بالنسبة وهذه الرواية لم تدل عليه بل على القبول في الطلاق اذا كان معه رجل وامراة ابن هذا من ذلك فتامل ولكن تدل عليه رواية ابي بصير قبل باب الزيادات بورقتين كانها صحيحة عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سالته عن شهادة المكاتب كيف تقول فيها فقال تجوز على قدر ما اعتق منه ان لم يكن اشترط عليه انك ان عجزت رددناك فان كان اشترط عليه ذلك لم تجز شهادته حتى يؤدي او يستيقن انه قد عجز قال فقلت فكيف يكون بحساب ذلك قال اذا كان قد ادى النصف او الثلث فشهد لك بالفين على رجل اعطيت من حقك ما اعتق النصف من الالفين وينبغي ان يكون عدلا ومعه عدل آخر فتامل **قوله** ولو اعتق قبلت على مولاه اذا اعتق المملوك قبلت شهادته ولو على مولاه اذ المانع هو الرقية والتهمة وقد ارتفعت فلا مانع منه وجميع ادلة قبول الشهادة والتحريض والترغيب ليله مع عدم منع مثل واقيموا الشهادة لله ومثلها كثيرة في الكتاب العزيز والسنة الشريفة ويدل عليه بعض الروايات بخصوصها مثل ما مر في صحيحة صفوان في الاجير ومثل رواية اسمعيل بن مسلم عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عن علي عليهم السلام ان شهادة الصبيان اذا شهدوا وهم صغار جازت اذا كبروا ما لم ينسوها وكذلك اليهود والنصارى اذا اسلموا جازت شهادتهم والعبد اذا شهد على شهادة ثم اعتق جازت شهادته اذا لم يردها الحاكم قبل ان يعتق وقال عليه السلام ان اعتق العبد لموضع الشهادة لم تجز شهادته قال محمد قال مصنف هذا الكتاب فاذا لم يردها الحاكم قبل ان يعتق فانه يعني به ان يردها بفسق ظاهر او حال تجرح عدالته لا لانه عبد لان شهادة العبد جائزة واولى من رد شهادة المملوك عموما واما قوله ان اعتق العبد لموضع الشهادة لم تجز شهادته لانه يعني اذا كان شاهدا لسيده فاما اذا كان شاهدا لغير سيده جازت

ولو شهد عبده عليه بحمل امته انه ولده وانه اعتقها وقد ملكها غيره فردت شهادتهما ثم اعتقا فشهدا بها قبلت ويجاصيد بن لكن يكره للولد استرقاقهما الثاني الذكورة فلا تقبل
النسا في الحدود مطلقا الا في الزنا ولو شهد ثلثة رجال وامرأتان يثبت الرجم على المحصن ولو شهد رجلان واربع نسوة ثبت الجلد عليه خاصة ولا تقبل لو شهد رجل
ونسا او اكثر ولا تقبل ايضا في الطلاق والخلع والمبارات والوكالة والوصية اليه والنسب والاهلة ومن

شهادته عبدا كان او معتقا اذا كان عدلا كذا قاله يب ايضا قلت ان كان رد الحاكم وعدم قبول شهادته لاجل انه عبد فلا يمنع ذلك من القبول بعد العتق لزوال المانع كما في غيره من الصبا والكفر والفسق والصدوق يريدان بيان الحكم على الوجه الذي اعتقداه من قبول شهادة المملوك لانه لو كان لرد الشهادة ما كانت الشهادة تقبل واما عدم سماع شهادته لو اعتق لوضع الشهادة فانه انما يمنع اذا كانت شهادته للسيد للتهمة لا لغيره لعدم التهمة فتامل **قوله** ولو اشهد عبدين الخ دليله رواية الحلبي المتقدمة وقد ادعى صحتها وفيها تامل فان الطريق الى ابي عبد الله البرقي غير ظاهر الصحة لان فيه احمد بن عبدون والحسين بن عبيد الله وهما غير ظاهر التوثيق وان قيل في الكتب انها صحيحة وايضا ليست فيها انهما شهدا فردت شهادتهما بل انهما يشهدان بعد ان اعتقهما من ملكهما ظاهرا وهو اخ الميت مع الولد المشهود له وايضا ليس فيها يكره للولد استرقاقهما كانه اخذ من الاعتبار فانهما لما صارا سببا لعتقه وتملكه ان ينبغي ان يحسن اليهما فلا يجعلهما رقين بل يعتقهما وذلك غير بعيد فتامل **قوله** الثاني الذكورة الخ ثاني شرائط الخاصة ببعض الشهادات هو الذكورة فيه وجه الاختصاص لا يثبت بشهادة النسا منفردات ومنضمات حدود الله مثل حد الزنا وحقوق الناس مثل حد القذف والسرقة الا الزنا فانه يقبل فيه شهادة النسا في الجملة فانه يثبت بشهادة ثلثة رجال وامرأتين مع شرايط وجود الاحصان يثبت الرجم والا يثبت الزنا فيثبت الجلد وكذا يثبت بشهادة رجلين واربع نسا ولكن مع شرط الاحصان لا يثبت الرجم ولا يثبت غيرها مثل شهادة رجل وست نسا واكثر اما الدليل على عدم القبول في الحد فهو مثل رواية غياث بن ابرهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليهم السلام قال لا يجوز شهادة النسا في الحدود ولا القود ولعله لا يضر ضعف السند للشهرة او الاجماع او مفهوم مثل من رجالكم فتامل مع ان صحيحة جميل ودراج وابن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قالا قلنا اتجوز شهادة النسا في الحدود فقال في القتل وحده ان عليا عليه السلام كان يقول لا يبطل دم رجل مسلم ظاهرها دالة على القبول ولو منفردات في القود ويؤيده العلة المذكورة في غير هذه الرواية ايضا فتامل وحملها الشيخ على ثبوت الدية لا القصاص للجمع بينها وبين ما رواه محمد بن الفضيل وابي بصير لا يجوز شهادتهن في الطلاق والدم وحمل الخبرين الاولين ويؤيد من حيث نفي فيهما القود لا الدية وهو بعيد ويحتمل الجمع بحملهما بعضها على القبول منفردات لا منضما بالرجال وبعضها على القبول مع في الرجم وحده او غيره بشرط ان يكون قتلا مع ان نفي ثبوت الدم بشهادتهن موجود في غيرهما من الروايات ايضا فكانه حملها على احد الحملين فتامل واما ثبوت الرجم بشهادة ثلثة رجال وامرأتين وعدم ثبوته بغيرهم فلروايات كثيرة مثل صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يجوز شهادة النسا في رؤية الهلال ولا يجوز في الرجم شهادة رجلين واربع نسوة ويجوز في ذلك ثلثة رجال وامرأة فقال يجوز شهادة النسا وحدهن بلا رجال في كل ما لا يجوز للرجال النظر اليه ويجوز شهادة القابلة وحدها في المنفوس وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن شهادة النسا في الرجم فقال اذا كان ثلثة رجال وامرأتان واذا كان رجلان واربع نسوة لم يجز في الرجم ومثلها في الدلالة عليها رواية ابي بصير والفضيل ومحمد بن مسلم وزرارة وروايتا ابرهيم الحارثي ورواية زيد الشحام ورواية الكناني ويحتمل الحارثي كما هو في د قال في كش ممدوح فالخبر حسن قال في شرح الشرايع ورواية الضعيف وقال ايضا محمد بن الفضيل الذي يروي عن الرضا عليه السلام لم ينص علماء الرجال عليه بما يقتضي قبول روايته بل اقتصروا على مجرد ذكره وايضا هو في طريق رواية الكناني وانت تعلم ان محمد بن الفضيل الذي هو راوي الرضا عليه السلام ضعيف ذكره في صه في باب الضعفاء قال يرمى بالغلو وليس بمعلوم كونه في طريق رواية الكناني لاحتمال كونه راوي الكاظم عليه السلام وهو ضعيف في راوي الصادق عليه السلام وهو ثقة وقد حمل الشيخ في د على التقية او عدم حصول شرائط القبول في الشهود وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا شهد ثلثة رجال وامرأتان لم يجز في الرجم ولا يجوز شهادة النسا في القتل مع ان الظاهر ان هذه اصح سندا لوجود محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن في الاولى وابرهيم بن هاشم في الثانية فلعله يرجح الاول للكثرة والشهرة وعدم ظهور القائل بمضمون الثانية وعموم ادلة قبول الشهادة مثل واقيموا الشهادة لله واما ثبوت الزنا والجلد برجلين واربع نسا فلم يظهر له دليل بخصوص المسئلة خلا انه وسند المجبر مثل المص هنا ما يدل على ثبوت الحد بشهادتهن مع الرجال مثل رواية عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام قال يجوز شهادة النسا في الحدود مع الرجال ولما انتفى باقل منهما ومنهن بالاجماع ثبت ما ذكرناه ويؤيده نفي الرجم بها دون الزنا في الاخبار السابقة فلو كان المنفي الزنا لكان نفيه اولى لئلا يلزم اللغو بل يوهم خلاف المراد وذهب بعض الى نفيه للاصل وقلة الدليل وضعفه لما تقدم ونقل عن المص في المخ ذلك محتجا بانه لو ثبت الزنا بشهادتهما ليثبت الرجم والتالي باطل للاخبار الكثيرة الدالة على عدم سماع رجلين واربع نسوة في الرجم فالمقدم مثله وبنا الملازمة ان دلالة الاجماع على وجوب الرجم على المحصنين الزانيين فان ثبت الوصف ثبت الحكم وهو الرجم والا فلا وهذا مجبر وان كان فيه منع بعيد فتامل **قوله** ولا يقبل ايضا في الطلاق الخ دليل عدم قبول شهادة النسا في الطلاق الروايات مثل ما في حسنة الحلبي وكان علي عليه السلام يقول لا اجيزها في الطلاق قلت يجوز شهادة النسا مع الرجال في الدين قال نعم وما في رواية ابي بصير لا يجوز في الطلاق ولا الدم ومثله ما في رواية محمد بن الفضيل وابرهيم وصحيحة محمد بن مسلم قال قال لا يجوز شهادة النسا في الهلال ولا في الطلاق وقال سألته عن النسا يجوز شهادتهن قال فقال نعم في العذرة والنفاس وهذه دلت على عدمها في الهلال ايضا وقد دلت عليه اخبار اخر مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وقد مرت في رؤية الهلال ومبحث الطلاق ايضا ما يدل عليه فتذكر ويدل عليه ايضا القاعدة المقررة خصوصا الهلال ولعل الخلع ايضا طلاق او مثله فدليله دليله فتامل وكانه الاجماع المركب وقيل ان كان تدعيه المرأة لا يثبت بالرجل والمرأتين لان الدعوى ح المال وقد تقرر عندهم ان كل دعوى يكون مالا او يكون المقصود منه المال يثبت بالرجل والمرأتين والا فلا يثبت الا بالرجال الا ان يكون مما لا يمكن الاطلاع عليه عادة للرجال كالعذرة والرضاع فيثبت بالنسا ومع ذلك المشهور فيه عدم الثبوت الا بالرجلين فالطلاق ان لم يكن بعوض فليس بمال ولا المقصود منه المال وان كان في ضمنه اسقاط مال وهو النفقة وان كان بعوض فهو مثل الخلع قلت فان كانت هذه القاعدة منصوصة او مجمعا عليها يجب العمل بها والا فلا ولا اعرف شيئا منها وعلى تقديره وجوب العمل فلا يبعد هذا القول اذا الغالب على الزوج المدعي الخلع ان مقصوده المال ويمكن التفصيل والاستفسار ثم الحكم بمقتضى التفصيل واما الطلاق فالظاهر انه لا يثبت مطلقا الا بالرجلين لما تقدم من الاخبار فتامل وينبغي العمل بهذه القاعدة على تقدير ثبوتها فيما اذا لم يكن هناك نص بخصوصه على حكم خاص في ذلك الواقعة فيتبع ويخصص القاعدة لثبوت تخصيص العام بالخاص فتامل والمبارا

والاقرب قبول شاهد وامرأتين في النكاح والعتق والقصاص واما الديون والاموال كالقرض والقراض والغصب وعقود المعاوضات
والوصية له والجناية الموجبة للدية والوقف على اشكال فيثبت بشاهد وامرأتين وبشاهد ويمين متن

مثل الخلع ويمكن ادخالها في الخلع واما الثلاثة الاخر الوكالة والوصية والنسب فلما رأيت دليلا على عدم قبول النساء فيها ولعل دليله هو الاجماع او القاعدة ويؤيده عدم
ذكر الخلاف والتردد فيها او في الهلال ايضا بخلاف غيرها ولكن ما نعرفها الا انه قد يكون المقصود منها المال خصوصا الوكالة ويؤيده دليل عموم الشهادة
والمراد بالوصية اليه هي الوصاية والولاية اي كون الشخص وصيا للميت قوله والاقرب قبول الخ وجه الخلاف في النكاح اختلاف الروايات فانه في رواية
صحيحة محمد بن الفضيل وزرارة وابراهيم الخارقي ويجوز شهادتهن في النكاح ويدل على المنع صحيحة رواية سعدان بن مسلم عن ابي اسمعيل بن عيسى الجهمي قال
سألت الرضا عليه السلام هل يجوز شهادة النساء في التزويج من غير ان يكون معهن رجل قال لا هذا لا يستقيم ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه كان يقول
شهادة النساء لا يجوز لا في طلاق ولا نكاح ولا في حدود الا في الديون وما لا يستطيع الرجال النظر اليه وليس في الباب حديث صحيح وحمل الاخير من
غير روية على التقية وايده برواية ابن الحصين لدلالة على ان المخالفين باشتراط الشهود في النكاح مع عدم فرضه وعلته في القرآن بل انما سنه رسول الله
لئلا ينكر الولد والميراث وعلة الطلاق مع فرضه ووجوده في القرآن ليس وحملوا على الكراهة وايده بقوله لا يستقيم حيث لم يقل لا يجوز فتأمل و
يمكن حملها على عدم القبول وحدهن كما يشعر به قوله من غير ان يكون معهن رجل وما في رواية الجواز مثل رواية محمد بن الفضيل يجوز شهادتهن في النكاح
اذا كان معهن رجل ورواية الجواز اكثر واوضح مع تأييده بعموم ادلة قبول الشهود وبان الشريعة سهلة سمحة واذا كان المدعي هو الزوجة يكون الدعوى مالا مثل
النفقة والمهر وقد جمع بين الاخبار ايضا بالحمل على كونه زوجة وزوجا فانه على الاول الدعوى مال فيقبل بخلاف الثاني ولا يخفى بعده وعدم اشعار
فيها بذلك بل المتبادر انه الزوج وايضا قد لا يكون المقصود مالا فلا يتم على ذلك القاعدة على انها غير معلومة كما مر فتأمل واما القصاص فقد دلت الاخبار
المتقدمة على عدم شهادتهن في الدم والطلاق وايضا قد مرت صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال اذا شهد ثلثة رجال وامرأتان لم يجز في الرجم ولا يجوز
شهادة النساء في القتل وحملها الشيخ على التقية باعتبار دلالتها على عدم قبول ثلثة رجال وامرأتين في الرجم لوجود خلافه في اخبار كثيرة او على عدم استكمال
الشهود المذكورة شرائط الرجم ولا يحتاج الى الحمل اعتبارا ولا يجوز شهادة النساء في القتل وايضا في رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال
لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القود وكذا في رواية محمد بن الاشعث الكندي باسناده قال كان علي بن ابي طالب ع يقول لا يجوز شهادة النساء في
الحدود ولا في القود وحملها الشيخ بغير حد الزنا والرجم واستدل بالاخبار المتقدمة وتدل على جواز شهادتهن في القتل والقصاص صحيحة جميل بن دراج و
حمران عن ابي عبد الله ع قالا قلنا اتجوز شهادة النساء في الحدود قال في القتل وحده ان عليا ع كان يقول لا يبطل دم رجل مسلم وحملها على ثبوت القتل للدية لا
للقصاص وحمل ما تقدم في الاخبار من عدم جواز شهادتهن في الدم والقتل على عدم جوازها في القصاص او على قبول شهادتهن في القتل والدم مع الرجال لا وحدهن
وايده بما في مضمرة زيد الشحام قال قلت اتجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم قال نعم او يحمل على سماع شهادتهن بحسابها كرواية الكناني عنه ع قال تجوز شهادة
النساء في الدم وايده برواية محمد بن القيس كانها صحيحة عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في غلام شهد عليه امرأة انه دفع غلاما في بئر فقتله فاجاز شهادة
المرأة بحساب شهادة المرأة وبرواية عبد الله بن الحكم قال سألت ابا عبد الله ع عن امرأة شهدت على رجل انه دفع صبيا في بئر فمات قال على الرجل ربع دية الصبي
بشهادة المرأة ويؤيده ما ورد في الاستهلال والوصية وقد تقدم ويؤيد الجمع في الجملة عموم ادلة قبول الشهادة مع الاحتياط في الدم وعدم ابطال
دم امرئ مسلم فتأمل وايضا يؤيده ثبوت المال بشهادتهن في الجملة وهذا فيما اذا كان القتل موجبا للدية لا اشكال فيه وهذا يؤيد فيما يثبت بشهادة الرجل
والمرأتين الجناية الموجبة للدية وقال في الشرح المراد بالجناية الموجبة للدية مثلا كان وجهها منشأ الخلاف اختلاف الروايات ثم قيل انه على القول بعدم ثبوت المال الا
لا القصاص فيندرج فيه الاشكال الذي في عدم ثبوت الرجم بشهادة رجل واربع نسوة مع ثبوت الزنا فانه يبعد ثبوت الزنا فينظر ان وجد الاحصان رجم والا فلا — مثل الاشكال في
يقال ومثله يقال هنا ويمكن ان يقال لما يثبت القتل ولا يمكن القصاص لعدم ثبوته بشهادة النساء ولا معنى لابطال دم امرئ مسلم فتثبت الدية ومثله
يمكن في الاحصان وقد يفرق فتأمل واما العتق فما رأيت نصا صحيحا صريحا في الاثبات ولا في النفي ولعل منشأ الخلاف الشك في دخوله تحت المال فمن حيث
ان العتق يستلزم اتلاف مال من المدعى عليه فكان الدعوى هو المال ومن حيث انه فك وحق لله تعالى فليس بمال فلا يثبت بهن ويؤيد الاول عموم
ادلة قبول الشهادة مع عدم المنع وثبوت المالية فيه لا محالة وتغليب العتق في الاحكام وهو امر مقرر عندهم واعلم ان الظاهر ان التردد في ثبوت هذه
الامور برجل وامرأتين على التقديرين هل يثبت بشاهد واحد وبامرأتين ويمين ايضا ام لا يثبت الا بشاهدين على اليمين او بواحد وامرأتين فلا يثبت
باحدهما ويمين فتأمل وان كان المفهوم من بعض تأويلات الشيخ متوطن منفردات ايضا فتأمل قوله واما الديون الخ اشارة الى بيان ضابط ما يثبت
بشاهدين وبالشاهد واليمين وبالشاهد والمرأتين وهو في بعض العبارات ما يكون مالا وبعضها ما يكون دينا وفي الاكثر ما يكون مالا او المقصود
منه مال الاعيان المغصوبة والوديعة والديون الثابتة في الذمم قرضا او غيره والعقود المالية مثل البيع والاقالة والرد بالعيب والرهن والحوالة والضمان
والصلح والقراض والشفعة والاجارة والمزارعة والمساقاة والسبق والرماية والهبة والابراء والوصية بالمال والاقرار به والمهر في النكاح والوطي بالشبهة
والاتلافات للاموال والجنايات الموجبة للمال كقتل الخطاء وجنايات الصبيان والمجانين وقتل الحر العبد والمسلم الذمي والوالد الولد والسرقة لاخذ
المال خاصة دون القطع وكذلك الامور المتعلقة بالعقود والاموال كالخيار والشرائط المتعلقة بها مثل الاجل والحلول ونحو ذلك في نجوم مال الكتابة
الا النجم الاخير فان فيه قولين من حيث انه يترتب عليه العتق فكأنه العتق فيجيء فيه اشكال العتق والظاهر انه ليس كذلك بل هو مثل سائر النجوم والعتق يترتب
عليه باداء المال ومثل طاعة المرأة وتمكينها للنفقة وغير ذلك وبالجملة فالمقصود منه المال او يؤول اليه بالاخرة بوجه فتأمل في الامثلة وضبطها ولعل
دليله هو الاجماع وعموم ادلة قبول الشهادة بعد خروج ما خرج مع عدم المانع وقوله تعالى او رجلا وامرأتين فيشعر بان المراد هو المالية فتأمل ولعدم
القائل بالفرق بين الدين وغيره من الاموال والاخبار الكثيرة الدالة على صورة الحكم بالشاهد واليمين فتدل على قبول شهادتهن في الدين الاخبار ايضا

منه صحح

واما الولادة والاستهلال وعيوب النساء الباطنة والرضاع على اشكال فتقبل فيه شهادتهن وان انفردن وتقبل في الديون والاموال شهادة امرأتين ويمين ولا تقبل شهادتهن
منفردات وان كثرن وتقبل شهادة الواحدة في ربع ميراث المستهل وربع الوصية من غير يمين وشهادة امرأتين في النصف وهكذا متن

مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله اجاز شهادة النساء في الدين وليس معهن رجل فان وجد معهن القائل به لا يبعد القول
به فتامل ويمكن ان يقال الصدوق قائل به لوجوده في الفقيه وفي صحيحة زرارة عن احدهما في اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقالت انا بكر فنظر اليها النساء فوجدنها
بكرا فقال تقبل شهادة النساء وقضى علي ع في غلام شهدت عليه امرأة انه دفع غلاما في بئر فقتله فاجاز شهادة المرأة ومثلها رواية عبد الله بن الحكم وقد مرت وفي رواية
محمد بن خالد الصيرفي عن ابي الحسن الماضي ع كتبت اليه في رجل مات وله ام ولد وقد جعل لها سيدها شيئا في حياته ثم مات قال فكتب لها ما اتاها به سيدها في حياته
معروف ذلك لها يقبل على ذلك شهادة الرجل والمرأة والخدم غير المتهمين وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن شهادة النساء في النكاح قال يجوز
اذا كان معهن رجل وكان علي ع يقول اجيزها في الطلاق قلت تجوز شهادة النساء مع الرجل في الدين قال نعم ثم عد المص هنا وجعل الوقف منها على اشكال
فقيل انه مبني على الاشكال في الوقف هل هو ينتقل الى ملك الموقوف عليه اذا كان خاصا ام يبقى على ملك الواقف او ينتقل الى الله والنفع له والظاهر
الاول لوجود اثار الملك فيه وعلى القولين الاخيرين ايضا يمكن عده منها فيثبت بالشاهد واليمين والرجل والمرأة لان المقصود منه ما المقصود من المال بل هو عين
المال فان اثبات الوقفية الخاصة لانتفاعه به كانتفاع المالك والظاهر من الضابط ان ذلك كاف انه لا بد من اثبات الملكية للمدعي يؤيده عموم ادلة اثباتها في
من غير ثبوت المنع مثل اقيموا الشهادة لله وغيرها من الايات والاخبار الكثيرة في ذلك جدا ولعل مختاره الثبوت ولكن فيه اشكال ما ويفهم انه الوقف على اشكال
ثم عقبه بقوله فيثبت بشاهد وامرأتين وبشاهد ويمين فافهم **قوله** واما الولادة الخ اشارة الى بيان ما يثبت بشهادة النساء منفردات ومنضمات وهو
ما يعسر الاطلاع لغيرهن عليه ويدل عليه الاعتبار والاخبار الكثيرة مثل ما في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وقال يجوز شهادة النساء وحدهن بلا رجال في كل ما
لا يجوز النظر للرجال اليه وتجوز شهادة القابلة في المنفوس وما في مضمرة ابي بصير قال سألته عن شهادة النساء قال تجوز شهادة النساء وحدهن على ما لا يستطيع
الرجال ينظرون اليه ومثله موجود في رواية ابراهيم الخارقي ولا شك ان الولادة واستهلال الولد حيا ولا ترى من هذا القبيل ويدل عليه الخبر بخصوصه
كما سيجيء وكذا عيوب النساء الباطنة لان الظاهر لا يعسر عليه اطلاع الرجال وليس بمحرم مثل الفرج الثيوبة والرتق ونحو ذلك واستشكل في الرضاع لاحتمال
الاطلاع وللاصل وانت تعلم انه يشمله عموم ادلة قبول الشهادة من الاخبار المتظافرة فيما لا يجوز النظر للرجال اليه كعيوبهن الباطنة وهو ظاهر ويدل
عليه ايضا رواية ابن بكير عن بعض اصحابنا عن الصادق ع في امرأة ارضعت غلاما وجارية قال يعلم ذلك غيرها قلت لا قال تصدق ان لم يكن غيرها حيث دل
على التصديق مع وجود الغير ايضا من الرجل والمرأة ورواية عبد الله بن ابي يعفور عن ابي جعفر ع قال تقبل شهادة النسوة اذا كن مستورات قال في الشرح
القائلون بقبول شهادة النساء في الرضاع اختلفوا في العدد فقال المفيد تقبل فيه شهادة امرأتين كما في عيوب النساء والاستهلال فان تعذر امرأتان تقبل
فواحدة لصحيحة الحلبي عن الصادق ع انه سأله عن شهادة القابلة في الولادة فقال تجوز شهادة الواحدة وانت تعلم ان لا دلالة فيها على الرضاع ولا على
الذي ذكره ولا على قبول الواحدة في جميع المدعي والارث فهي تدل على جواز شهادة الواحدة في الجملة فيمكن حملها على ربع الميراث كما صرح به في غيرها ثم قال المشهور
انه لا بد من الاربع وانه لا توزيع الا في الاستهلال والوصية وكان المص اشار الى اعتبار العدد في الرضاع بقوله فيقبل فيه شهادتهن وان انفردن **قوله**
وتقبل في الديون الخ لما تقرر من ثبوت المال ومنه الديون بشاهد ويمين عندهم كانه اجماعي وتدل عليه الاخبار الكثيرة جدا مثل حسنة حماد بن عيسى وهي صحيحة
في يب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول حدثني ابي ان رسول الله ص قضى بشاهد ويمين وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يقضي بشاهد
واحد مع يمين صاحب الحق ومثلها حسنة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع وصحيحة ابي مريم وحسنة عبد الرحمن بن الحجاج وهي صحيحة في يب وقال دخل
حكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل على ابي جعفر ع فسألاه عن شاهد ويمين فقال قضى رسول الله ص وقضى علي ع عندكم بالكوفة فقالا هذا خلاف القرآن فقال ان الله
تبارك وتعالى يقول واشهدوا ذوي عدل منكم فقال هو لا تقبلوا شهادة واحد ويمين قوله واشهدوا ذوي عدل لا تقبلوا الخ اولا زمه بل ليس كذلك
فهو اسمعهم انكار لظهوره وغاية بعده فان الارشاد الى البيان في حكم الاشهاد عدلين كيف يكون عين المنع عن شاهد ويمين مع انه لا يستلزم ذلك اصلا
ولا يدل بوجه من الدلالة فضلا عن العينية وعلى تقدير التسليم يخصص بغير صورة تجويزنا الشاهد واليمين او يقال المراد على سبيل الاولى او التخيير
لفعله وقوله صلى الله عليه وآله فانه لا تصرف في القرآن بفعله وقوله بغير عز فان القرآن مبين بهما يفهم منه صلوات الله عليه ثم ذكر في هذا الحديث
حكاية دعوى امير المؤمنين ع درع طلحة وغلط شريح ثلث مرات في تلك الواقعة قال امير المؤمنين ع قد قضى رسول الله ص بشهادة واحد ويمين وصحيحة منصور
والحلبي في قبول شهادة امرأتين مع اليمين وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين
ولم يكن يجيز في الهلال الا شاهدي عدل وهذه دلت على اشتراط العدلين في الهلال وصحيحة محمد بن مسلم ايضا عن ابي جعفر ع قال لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة
الرجل اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس فاما ما كان من حقوق الله او رؤية الهلال فلا وروايات اخر موجودة ويقيده بالدين لعل المراد
المال ثم كما اشعرت به رواية محمد بن مسلم الصحيحة ويفهم من بعضها خصوصه بالدين فتأمل وايضا تثبت برجل وامرأتين فصارت المرأتان بمنزلة رجل
واحد فيثبت المال والدين بها وبين المدعي وتدل عليه ايضا بخصوصه صحيحة منصور بن حازم ان ابا الحسن موسى بن جعفر ع قال اذا شهد لطالب الحق
امرأتان ويمينه فهو جائز اي ما فيه وبقوله وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله انه
حقه لحق **قوله** ولا يقبل شهادتهن الخ اي لا يقبل شهادتهن منفردات في الديون والاموال غير ما تقدم مما يحرم على الرجل النظر اليه مثل عيوبهن الباطنة
والعذرة ونحوهما ولعل الدليل الاصل وعدم وجود دليل على ذلك بخصوصها والضابطة والاجماع والا فعموم ادلة قبول الشهادة دليل فتأمل **قوله**
ويقبل شهادة الواحدة الخ دليل قبول شهادة الواحدة بغير يمين في ربع ميراث المستهل اي تشهد بانه ولد حيا وصاح ونحو ذلك وربع الوصية بالمال من غير يمين
هو الروايات الصحيحة مثل صحيحة ربعي عن ابي عبد الله ع في شهادة امرأة حضرت رجلا يوصي فقال يجوز ربع ما اوصى بحساب شهادتها وسئل الحلبي في الصحيح

ولا تقبل شهادة ما دون الاربع فيما تقبل فيه شهادتهن منفردات **الثالث** العدد ولا تقبل شهادة الواحد الا في هلال رمضان على رأي واما الزنا واللواط والسحق فلا يثبت بدون الاربع ويثبت ما عدا ذلك من الجنايات الموجبة للحد وكل حقوقه تعالى بشاهدين خاصة وكذا الطلاق والخلع والوكالة والوصية اليه والنسب والاهلة والجرح والتعديل والاسلام والردة والعدة **الرابع** العلم وهو شرط في جميع ما يشهد به الا [illegible] الملك المطلق والموت والنكاح والوقف والعتق والولاية وقد اكتفى في ذلك بالاستفاضة بان يتوالى الاخبار من جماعة من غير مواعدة او يشتهر حتى يقارب العلم قال الشيخ ولو شهد عدلان صار السامع شاهد الاصل لان ثمرة الاستفاضة الظن متن

عبد الله ع عن شهادة القابلة في الولادة قال يجوز شهادة الواحدة وشهادة النساء في المنفوس والعذرة وهذه تدل على قبول شهادة النساء فيما ليس على الرجال وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في وصية لم يشهدها الا امرأة فقضى ان يجاز شهادة المرأة في ربع الوصية ومثلها صحيحة عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل مات وترك امرأته وهي حامل فوضعت بعد موته غلاما ثم مات الغلام بعد ما وقع الى الارض فشهدت المرأة التي قبلتها انه استهل وصاح حين وقع الى الارض ثم مات فقال على الامام ان يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام والظاهر انه لا يختص بالامام ويدل عليه عموم غيرها من الروايات الدالة على قبول شهادة المرأة في المنفوس مثل رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع عن المرأة يحضرها الموت وليس عندها الا امرأة تجوز شهادتها ام لا تجوز قال تجوز شهادة النساء في المنفوس والعذرة وصحيحة محمد بن مسلم قال سألته تجوز شهادة النساء وحدهن قال نعم في العذرة والنفساء ومثلها موجودة في رواية عبد الرحمن عنه ع وفي رواية سماعة قال قال القابلة تجوز شهادتها في الولد على قدر شهادة امرأة واحدة وحمل على الربع صحيحة عبد الله بن سنان قال سألته عن امرأة حضرها الموت وليس عندها الا امرأة اتجوز شهادتها فقال لا تجوز شهادتها الا في المنفوس والعذرة لغيرها خصوصا صحيحة محمد بن قيس وصحيحة الحلبي وسألته اي ابا عبد الله ع حيث تقدم في صدر الخبر عن شهادة القابلة في الولادة قال تجوز شهادة الواحدة في المنفوس والعذرة والظاهر انه يحصل بالمرأتين النصف وبالثلاثة ثلاثة الارباع وبالاربع الكل للاعتبار وثبوت قبول المرأة في الربع فينبغي ان يؤخذ في كل واحدة وقال في يه بعد صحيحة عمر بن يزيد وفي رواية اخرى ان كانت امرأتين تجوز شهادتهما في نصف الميراث وان كن ثلث نسوة جازت شهادتهن في الميراث كله وتدل عليه صحيحة ابن سنان وهو عبد الله ع قال سمعت ابا عبد الله يقول تجوز شهادة القابلة في المولود اذا استهل وصاح في الميراث ويورث الربع من الميراث بقدر شهادة امرأة قلت فان كانت امرأتين قال تجوز شهادتهما في النصف من الميراث اعلم انه ذكر في يب حديثا كانه صحيح يدل على عدم قبول النساء في الوصية وهو صحيح عن محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت الرضا ع عن امرأة ادعى بعض اهلها انها اوصت عند موتها من ثلثها بعتق رقبة لها ايعتق ذلك وليس على ذلك شاهد الا النساء قال لا تجوز شهادة النساء يحمل على التقية او عدم شروط قبول الشهادة او عدم عتق الكل بشهادة بعض النساء فتأمل واعلم ان في بعض هذه الروايات دلالة على اشتراط العدالة حيث قيدت بها فتأمل فرع الظاهر ان الرجل الواحد يقوم مقام المرأة الواحدة في مسألة الوصية والولادة بالطريق الاولى ويحتمل مقام امرأتين فتأمل لعدم اثبات شيء به اصلا الا مع اليمين كما في غيرهما ولا يمين مع المرأة الواحدة اصلا **قوله** ولا يقبل شهادة الخ لعل دليله الاجماع والاعتبار من كون المرأتين برجل واحد وقد ثبت اعتبار الرجلين فلا بد في ذلك من اعتبار المرأتين فتأمل **قوله** ولا يقبل شهادة الواحد الخ اي لا يقبل شهادة الواحد ويحتمل الواحدة ايضا غير ما تقدم اجماعا الا شهادة الواحد في ثبوت هلال شهر رمضان فانه ورد به الرواية وقال به بعض ولكنه ضعيف لضعف الرواية وقد مر البحث في ذلك في بحث الصوم وقد مر قبيل هذا ايضا في صحيحة محمد بن مسلم ورؤية الهلال فلا وفي صحيحة الاخرى ولم يجز في الهلال الا شاهدي عدل وفي صحيحة حماد بن عثمن ع لا يقبل في الهلال الا رجلان عدلان والتي دلت على سماع الواحدة هي رواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع لا تجوز شهادة النساء في الفطر الا شهادة رجلين عدلين ولا بأس في الصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة حملت على الاحتياط قال الشيخ فالوجه في هذا الخبر ان صوم الانسان بشهادة النساء استظهارا او احتياطا دون ان يكون ذلك واجبا الظاهر انه يريد ان يصام استحبابا بنية شعبان احتياطا فان كان من الشهر اجزأ ثم ان الظاهر انه يريد بالواحد اعم من الرجل والمرأة ولو كانت في واحدة لكان اولى واشمل ويريد بالرأي الرأي الضعيف كما قال في القواعد على رأي ضعيف وان كان عادة الكتاب ان يكون على رأي اشارة الى رأيه المختار وتخلف هنا لانه اراد بيان المجمع عليه فكأنه قال لا يقبل اجماعا الا رؤية الهلال على رأي فليس هو هنا في بيان الرأي المختار فتأمل **قوله** واما الزنا الخ فدليله انه لم يثبت الا باربعة شهداء هو الايات مثل قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ولولا جاؤا عليه باربعة شهداء والذين يرمون الخ واما اللواط والسحق فكأنهما ملحقان به بالاجماع وغيره وسيجيء البحث في الزنا واللواط والسحق واحكامها واما ان ما عدا ذلك من الجنايات الموجبة للحدود وكل حقوق الله تعالى انما يثبت بالشاهدين فلما عرفت من ان الذي ثبت بالشاهد واليمين ليس الا الدين والمال وكذا ما ثبت بالشاهد والمرأتين ومما ثبت بالمرأة الواحدة ونحوها فليس الا الولادة والاستهلال وما يثبت بشهادة النساء فليس الا ما لا يمكن اطلاع الرجال عليه مثل عيوب النساء الباطنة والرضاع فما عدا ذلك انما يثبت بالشاهدين كانه بالاجماع وظاهر واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم في الجملة ولا شك ان الحدود وكل حق من حقوق الله مالية كانت كالزكوة او غيرها مثل الشرب والسرقة عدا ذلك وكذا ان الطلاق والخلع والوكالة والوصية اليه والنسب والاهلة انما يثبت بهما وان سبب علم ثبوت الجرح والتعديل في الشهادة والاسلام والردة والعدة الا بالشاهدين فقط هو ان ذلك كله غير ما ذكرناه فلا يثبت الا بهما وقد مر بعض ما يفيد ذلك وسيجيء فتأمل واعلم ان مراده بقوله الاربع اعم من اربعة رجال وثلثة رجال وامرأتين فانهما في حكم الرجل الواحد فانه قد مر الثبوت بهما فلا بد من ادخالهما فيه وكذا ما يعم الرجلين واربع نساء اذ ثبت بها عنده الجلد والمراد ومن هو بحكم اربعة رجال كانه اشار الى الاول بقوله اربع بدون قيد الرجال والثانية فتأمل **قوله** العلم الخ اعلم ان الاصل في الشهادة هو العلم ويدل عليه العقل والنقل من الكتاب مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وغيرها من الايات والاخبار ايضا في ذلك كثيرة مثل رواية علي بن غياث في الكافي والتهذيب وفي الفقيه ابن غراب عن ابي عبد الله ع قال لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص لا تشهد بشهادة لا تذكرها من شاء كتب كتابا ونقش خاتما وفي الفقيه وروى انه لا يكون شهادة الا بعلم من شاء كتب كتابا ونقش خاتما وفي الصحيح عن الحسين بن سعيد قال كتب اليه جعفر بن عيسى الى قوله كان اسمي في الكتاب بخطي ولست اذكر الشهادة الى قوله فكتب لا تشهد ومنها دلالة على عدم الشهادة بالخط ما لم يذكر ولكن في صحيحة عمر بن يزيد دلالة على الجواز مع القرينة قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يشهد على الشهادة فيعرف خطه وخاتمه ولا يذكر من الباقي قليلا ولا كثيرا قال فقال لي اذا كان صاحبك ثقة ومعك رجل ثقة فاشهد له وروى فيما عنه ع قال وقد سئل عن الشهادة هل ترى الشمس فقال نعم فقال على مثلها فاشهد او دع ثم اعلم انهم قالوا مستند علم الشهادة اما البصر او السمع او هما فالاول في المرئي الذي يفتقر الى البصر الصحيح هو الافعال التي ترى مثل الزنا والشرب والغصب والاتلاف والسرقة والقتل والولادة والرضاع والاصطياد والاحياء وكون المال في يد شخص

ولا يجوز للشاهد بالاستفاضة الشهادة بالسبب كالبيع والهبة نعم لو عزاه الى الميراث صح الخامس حصول الشرائط العامة في الشاهد وقت الحمل في الطلاق خاصة ولا يشترط في غيره فلو شهد الصغير والكافر والعبد والفاسق ثم زالت الموانع فاقاموها سمعت في غيره وكذا لو شهد وابرم مع سماع عدلين ثم اقاموا بعد زوال المانع سمعت وان كانت قد ردت اولا ولو ردت شهادة الولد على والده ثم اعادها بعد موته سمعت متن

ونحو ذلك قالوا لا يجوز كون مستند الشهادة فيها السماع من الغير وفيه تامل اذ يجوز ان يعلم هذه الامور بالسماع من الجماعة الكثيرة بقرائن او غيرها بحيث يتيقن ولم يبق عنده شبهة اصلا كسائر المتواترات والمحفوفات بالقرائن فلا مانع من الشهادة ح لحصول العلم الثاني في المسموع الذي يفتقر الى السمع فقط مثل النسب والملك المطلق والعتق وولاية القاضي و الثالث ما يفتقر اليهما مثل النكاح والبيع والشراء والصلح والاجارة فان ثبوت هذه في اشخاص بعينها الى الحاستين البصر ليتعين الطرفين والسمع لسماع اللفظ فالمراد بثبوت هذه عنده على التعيين بان يكون وقوعها عنده لا مطلقا والا كل هذه قد تثبت بالسمع فقط ولهذا عد النكاح ونحوه مما ثبتت بالاستفاضة ولكن قليل الجدوى مع ان كثيرا مما عدوه في القسم الثاني يمكن كونه من الثالث مثل العكس فان الاعمى قد يعرف ويشهد بانه فلان لثبوته عنده بالصوت والشهود وايضا الحصر ممنوع اذ قد يكون مستند علم الشاهد غير ذلك مثل اللمس والشم والذوق وايضا بل قد يكون مستنده العلم العقلي مثل الشهادة بان لا اله الا الله فتامل وقد عد في شرح الشرائع الاستفاضة ايضا من العلم الذي هو مستند الشهادة وهو يصح باحدى التفسيرات لها والاحسن ما فعله المص من اشتراط العلم مطلقا باي وجه كان سواء من العقل فقط بديهيا او برهانا او الحواس حتى كان قوله الا في النسب اي شرائط العلم وكونه مستندا الا فيما يثبت بالاستفاضة فانه لا يشترط فيه العلم بل يكفي فيه الظن المتاخم للعلم لا مطلق الظن واليه اشار بقوله فقد اكتفي في ذلك اي في المذكورات والنسب والملك المطلق والنكاح والوقف والعتق والولاية بالاستفاضة بان يتوالى الاخبار اي يكثر وان لم تكن مرتبة بل يسمع اخبار الجميع معا من غير مواعدة وتوافق وتواطي ويشترط المخبر والمشهور حتى يحصل من سماع الاخبار والشهرة الظن القوي الذي يقرب العلم ولم يكن عليها هذا احد المذاهب تردد في الشرائع في كونها مستنده وجه من ان الاصل عدم ثبوت المشهود به والمدعي وقبول الشهادات الا ما علم بالدليل وقد علم في العلم الشاهدين مع عدم غيره ومن انها قريب من العلم وانها قد يحصل الضرر العظيم لو لم تسمع في مثل المذكورات مثل النسب لو لم يثبت بها والعلم نادر والولادة على الفراش ايضا كذلك مع انه لا يثبت النسب الى الاجداد بها لم يثبت النسب في ذلك ضرر عظيم وكذا قد يحصل بشهادة ولا يحصل العدول ولم يصل الخبر الى حد العلم وكذا الوقف فانه قد يؤول الى البطلان لفقده لا يحصل العلم ومعلوم عدم بقاء شهود الاصل وفروعهم على تلك غيرها فتامل اذ قد لا يكفي هذا المقدار من الضرر في الفتوى بمثل هذه الامور مع انه قد لا يحصل بل قد لا يتم في الكل ذلك وايضا قد لا يحصل الظن المتاخم للعلم فيلزم الاكتفاء في الفتوى بالظن بل اقل ليبين ما ذكر من الضرر والحرج فتامل ثم انه لا يبعد القبول ان بلغت الى حد يبعد احتمال العدم ويصير مثل العقلي الذي يجي في العلوم العادية العرفية مثل صيرورة اواني البيت حلماء فضلاء بدقائق الهيئة والهندسة وعدم ان لم يبلغ لعدم الدليل ومنه يعلم عدم الشك في الاستفاضة مستندة للشهادة ان افاده العلم اليقيني والاكتفاء بمطلق الظن وان سمعه من الدليل الشرعي مثل الشاهدين فقول الشيخ انه لو شهد عدلان صار السامع شاهد الاصل ومتحملا للشهادة كالاصل الا ان يكون فرعا لان ثمرة الاستفاضة الظن وهو حاصل بهما محل التامل وضعفه في الشرائع بانه قد يحصل الظن بالواحد ايضا ويمكن تضعيفه بانه قد يحصل بالواحدة الفاسقة والطفل بل قد يكون الظن حاصلا بحجية المشهود به من غير خبر اصلا والشيخ لم يقل به وايضا اعتبار الاستفاضة مستندة للشهادة غير مسلم فلا يصح جعل ثمرة الاستفاضة الظن دليلا على كون السماع من العدلين مستندا لها وقد يقال ان الشيخ انما ذكر ذلك على تقدير القول بالاستفاضة مع تفسيره بما يفيد الظن من كثرة الاخبار فيقول لا يحتاج الى الكثرة بل يكفي العدلان وايضا للشيخ ان يقول ان العدلين حجة شرعية وليس ثمرته الا الظن فاذا سمع منه الشاهد صار شاهدا اصلا مثلهما لحصول الثمرة كحكم الحاكم فلا يلزم منه اعتبار مطلق الظن الا ان يقال ليس هو بحجة شرعية لكل احد بل للحاكم ولهذا اذا سمع الشاهد منهما يصير فرعا لا اصلا فهما حجة له وبعد حكمه حجة على الكل بمعنى قبوله فتامل وبالجملة القول بالظن مطلقا بعيد وكذا الظن القوي مع انه لا ضابط له فالعلم الحقيقي والعادي والعرفي غير بعيد سواء حصل للشاهد او للحاكم من الاخبار الكثيرة او بالقرائن المنضمة الى الخبر في الجملة وعلى كل تقدير ما يجد وجه الحصر بالاستفاضة في المذكورات ومع ذلك يزيد بعض وينقص اخر وما نجد للضرورة والحرج المنفيين في جميع المذكورات لا غير بحيث يكون حجة فتامل ثم انه لا يمكن اعتبار الظن الذي يكون اقوى من الظن الحاصل لمفهوم الموافقة كما يشعر به ح يع لان الظن الحاصل من العدلين حجة للحاكم كما عرفت وبانضمام الحكم حجة وحدها او لم يعلم منه كون الاقوى منه حجة ومستند الشهادة التي الاصل فيها العلم بالعقل والنقل الذي تقدم وان مفهوم الموافقة انما يعتبر اذا علم علية العلة ووجودها في الفرع وليس بظاهر عليه حجية العدلين حصول الظن المطلق او الظن في مرتبة بل تعبد محض ولهذا قد يحصل للحاكم مثل هذا الظن من مجرد دعوى المدعي العدل التقي صاحب الاحتياط سيما في الاموال وتارك الدنيا وعدم اعتبارها عنده اصلا اذا ادعى شيئا حقيرا لنفسه مع العلم بانه اذا ثبت لم ياخذه من المدعى عليه او يعطيه غيره وانه ان حصل ذلك الظن من الفساق الذي لم يبلغ حد الاستفاضة لم يقبل الا ان يلتزم ذلك وهو بعيد فانه يلزم جواز القتل بمثل ذلك واثبات الرجم والجلد وساير الحدود بشاهد واحد بل اقل وذلك احداث في الدين وترك لظاهر القرآن والاخبار فلا يمكن ارتكابه والله يعلم **قوله** ولا يجوز للشاهد الخ على تقدير قبول الشهادة بالاستفاضة لا يجوز للشاهد بها ان يشهد بسبب الملك ولا يثبت ذلك بها بل انما يثبت مطلق الملك كالبيع والهبة والاستغنام ونحوها فان الاستفاضة انما يثبت بها الشيء للحاجة والضرورة ولا يحتاج الى تجويز اثبات السبب ايضا بالاستفاضة اذ قد يندفع الضرر بمجرد تجويز ثبوت الملك المطلق وبالجملة ليس الا للضرورة ودفع الضرر وهو يحصل بتجويز غير السبب ولكن حاصل في السبب نعم لو عزاه واسند الملك وقال سببه الميراث الذي هو مما يثبت بالاستفاضة صح الاشهاد وبيان السبب وصح ثبوت سبب الملك ايضا كالملك المطلق وهذا غاية التوجيه فتامل قال في ح يع والفرق تكلف لان الملك اذا ثبت بالاستفاضة لم يقدح الضميمة مع حصول ما يقتضي جواز الشهادة في عدم القدح وحصول ما يقتضي جواز مطلق الشهادة مع ظاهر فتامل **قوله** حصول الشرائط الخ اي الخامس من الشرائط الخاصة وجود جميع الشرائط العامة التي ذكرت في الشهود كالبلوغ والاسلام والعدالة دون الشرائط الخاصة كالحرية حال تحمل الشهادة وقت في الطلاق خاصة اذا كانت الشهود لثبوت الطلاق ووقوعه لا اثباته ووقوعه عند الحاكم فلا بد من وجود الاسلام والعقل والعدالة حال وقوعه وهو ظاهر مما مر في بحث الطلاق بل لا بد من شرائطه الخاصة ايضا ذلك الوقت مثل الحرية وعدم امكان التغيير الذكورة والعدد دون العلم وغيرهما من الشرائط معتبرة حال التحمل والاداء في غير الطلاق ايضا ووجه الخصوصية في الكل ظاهر فان الخاص

**المطلب الثاني** في مستند الشهادة وهو العلم الا ما استثنى اما بالمشاهدة فيما يفتقر اليها وهو الافعال كالغصب والقتل والرضاع والزنا والولادة ويقبل في ذلك شهادة الاصم والاخرس اذا عرفت اشارته فان جهلت اعتمد الحاكم على عدلين عارفين بها ويثبت الحكم بشهادة الاخرس اصلا لا بشهادة المترجمين فرعا واما السماع والبصر معا فيما يفتقر اليهما كالاقوال الصادرة من مجهول عند الشاهد مثل العقود فان السمع يفتقر اليه لفهم اللفظ والبصر لمعرفة المتلفظ واما السماع وحده كالاقوال الصادرة من المعلوم عند الشاهد فان الاعمى تقبل شهادته اذا عرف المتلفظ بحيث لا يعتريه الشك ولو لم يعرفه وعرفه عدلان عنده فكالعارف وكذا لو شهد على المقبوض ويقبل شهادته على شهادة غيره وعلى ما يترجمه للحاكم ومجهول النسب يشهد على عينه

ليس بشرط في غير الطلاق والعلم ليس بشرط فيما يثبت بالاستفاضة والعدد ليس بشرط في الهلال على رأي وفي الاستهلال والوصية على ما مر وكذا الذكورة والحرية بل فيه تفصيل في ذلك كله فلا يشترط في غير الطلاق حصول الشرائط العامة مثل البلوغ والعقل والاسلام والحرية مع القول والعدالة حال التحمل فلو تحمل الشهادة ثم زال وقت الاداء بان صار الشاهد حين الشهادة بالغا عاقلا مسلما حرا عادلا مقبول الشهادة تكفي ذلك لان الاعتبار بقولهم حينئذ فلا بد من الشروط حينئذ فقط وكذا لو حضر من يتصف بشرائط الشهادة مثل الصغير والفاسق والعبد مجلس الطلاق وقد كان هناك عدلان مقبولا الشهادة في الطلاق ثم اقاموا الشهادة بوقوع الطلاق وثبوته عند الحاكم مع ثبوت الشرائط سمعت الشهادة وقبلت ان كانت الشهادة قد ردت اولا وكذا تقبل شهادة الولد على والده لو ردت حال حيوة الوالد اذا اعادها بعد موت الوالد حيث انه قد زال المانع فانه كان حال وجود الوالد وحصول الاذى له بالشهادة وقد ارتفع المانع بعد الموت ويحتمل عدم القبول لانه قد بطلت شهادته بحكم الشارع فلا تصير صحيحة وايضا الايذاء والعقوق واقع بمعنى انه لو فرض وجود الوالد حصل ذلك ولهذا لا يجوز الغيبة للميت في بعض الامور التي ذكرها عند حضور الوالد الميت وحيوته عقوقا فتامل **قوله** وهو العلم الخ اي مستند الشهادة وما يصير به الشاهد شاهدا هو العلم اليقيني الا ما استثنى من الشهادة بالاستفاضة في الامور الخاصة وقد مر مع ما فيه بل هو اصل المسئلة فذكر ذلك العلم اما بالمشاهدة والرؤية بالبصر فقط فيما يفتقر اليها وهو الافعال كالقتل والرضاع والزنا والولادة ولا يشترط فيها السمع فيقبل من الاصم ايضا وقيل يؤخذ باول كلامه لا باخره لرواية جميل قال سالت ابا عبد الله عن شهادة الاصم في القتل قال يؤخذ باول قوله ولا يؤخذ بثانيه ولا تحصل لها وللقول بها فتامل وايضا لا يحتاج فيها الى النطق الظاهر بل في ذلك انما هو لافهام الشهادة لا لتحملها فلو امكن الافهام بالاشارة تكفي فاذا عرفت للحاكم اشارته كفت فان جهلت ولم يعرفها الحاكم اعتمد على عدلين عارفين بتلك الاشارة فيحكم الحاكم بعد معرفته بقول الاخرس وشهادته بانها اصل لا بشهادة الشاهدين العارفين باشارته ومعرفين اياها للحاكم فان شهادتهما لافهام الشهادة وليست بشهادة فرع على المشهود به بل هي بمنزلة لسان الاخرس وهو ظاهر وقد لا يكون العلم قد يكون بالسمع والبصر معا ايضا وذلك فيما يفتقر اليهما كالاقوال الصادرة من شخص مجهول عند الشاهد مثل العقود كالبيع والاجارة والصلح والنكاح ونحوها فان السمع يفتقر اليه لفهم اللفظ والبصر لمعرفة المتلفظ حتى يعرفه عند الشهادة عليه هذا ان لم يكن معلوما عنده من غير شك عرفه عنده عدلان ان هذا فلان بن فلان اما لمعرفة صوته او لشهادة الشهود بانه فلان بن فلان ونحو ذلك واليه اشار بقوله واما السماع وحده كالاقوال الصادرة عن المعلوم عند الشاهد ان العلم المستند للشهادة قد يكون بالسمع ايضا فقط وذلك كالاقوال والالفاظ الحاصلة والصادرة عن المتكلم المعلوم عند الشاهد فان الاعمى يقبل شهادته اذا علم صوت المتلفظ بحيث لا يعتريه شك ولا ريب ولو لم يعرفه الاعمى لكن عرفه عدلان وعرفاه له فالاعمى يصير عارفا وكذا لو قبض الاعمى شخصا بيده فاقر المقبوض او علم باخذه شيئا يشهد عليه به تقبل شهادته وبالجملة العلم الذي هو مستند الشهادة ليس منحصرا في البصر ان كان المشهود به مما يبصر وهو ظاهر وتقبل ايضا شهادة الاعمى على شهادة غيره بان فلانا شهد بكذا وهو بصير شاهد فرع وذكره هنا بالتبع وتقبل ايضا شهادته على ما يترجمه عند الحاكم او عند الشهود فيقول معنى قول هذا اللفظ كذا وكذا فيعرف الحاكم واذا حصل اخر يحكم به وبالجملة يصح كون الاعمى شاهدا اصلا وفرعا ومترجما **قوله** والمجهول النسب الخ قد علم ان معلوم النسب يشهد له وعليه بانه فلان بن فلان بحيث يكون ممتازا باسمه ونسبه ويرجع اليه مهما اراد الاشهاد له وعليه ولا يمكن ذلك في المجهول النسب بل يشهد على عينه بان يكون شخصه ممتازا عند الشاهد فاذا اراد الشاهد فاذا اراد الشهادة لا يمكنه الا ان يشهد على عينه وعند رؤيته اياه ولكن قد يقال يمكن الشهادة عليه بان يعرفه بصوته من غير شك كما في الاعمى فكان المراد على الاغلب فاذا مات يحضر في مجلس الشهادة حتى يشهد عليه وان تعذر الاحضار مثل ان دفن فانه حرم نبشه عندهم قال المصنف هنا لم ينبش وتعذرت الشهادة فلا يمكن الحكم له وعليه بشيء اصلا فبطلت الشهادة ولم يترتب عليه الاثر وقال بعض الاصحاب بجواز النبش بل قد يجب للشهادة على عينه فان تحريم النبش انما هو عند عدم الضرورة وهنا يلزم تضييع الحقوق بعدمه وابطال الشهادة فيجوز كما في غيره من المستثنيات ويؤيده ان لا نص على عموم تحريم النبش غير ما يوجد في كلامهم من لزوم هتك حرمة الميت مع انه قد يمنع ذلك اذ هو تكلف وتكاب قل القبيحين فتامل فينبش ويحضر الشهود عنده ويدخل قبره ثم يشهد ولا ينقل بل ولا يكشف عن محل الشهادة مثل وجهه الا ان لا يكفي ذلك فيعمل ما يكفي ويمكن تجويز نقله الى محل الحكم لو لم يمكن الاشهاد والحكم عليه الا هناك فتامل ويمكن العدم في موضع يكون المشهود به شيئا قليلا جدا فيرجح عدم الهتك على تلفه فتامل ويؤيد جواز النبش جواز كشف وجه المرأة لتحمل الشهادة وادائها لها وعليها عند الحاجة فتامل **قوله** ثم الشاهد الخ عند التحمل ان كان شاهدا على عين من يشهد عليه وهو مجهول النسب فينظر اليه ويثبته في خاطره بحيث يمتاز عنده ويقدر ان يشهد له او عليه عند اداء الشهادة وكذا يجوز الشهادة على العين والحلية في المعلوم النسب بحيث يمتاز عن الغير فلا يوجد له المثل او يوجد نادرا فتامل ويجوز ان يشهد عليه بنسبه بان يعرف اسمه واباه وجده الى ان يمتاز عن غيره فحينئذ له ان يشهد عليه وله بهذا الوجه فيرجع نسبه الى ان يميزه عن الاشتراك وان جهله واراد الشهادة على النسب لعرفه عنده عدلان عارفان به فكان مقبولان على الوجه المذكور سابقا فيعرفانه عنده على الوجه الممتاز عن غيره ويكون الذي يشهد عنده شاهد اصل على اصل القضية ايضا دون المعرفان الا ان يعلم اذ لك فهما ايضا يكونان شاهدي اصل وهو ظاهر **قوله** ولو سمع الخ اذا سمع من اجتمع فيه الشهادة استلحاق شخص غير بالغ مصدقا كان او مكذبا او كبيرا بالغا ساكتا لا يصدق ولا يكذب مثل ان قال هو ابني لو يصير بذلك شاهدا على النسب فيهما فليس له ان يشهد بذلك النسب لانه بمجرد اقرار احد الطرفين بالنسب في البالغ لم يثبت وفي غير البالغ ايضا كذلك اذ قد ينكر بعد بلوغه ولم يصدقه نعم له ان يشهد باقراره بذلك هذا في البالغ ظاهر واما في الصبي فلا اذ قد يثبت بمجرد ولادته على فراشه من غير اقراره وقد مر في الاقرار بالنسب انه يثبت الولد والنسب باقرار الكبير حيث من يمكن ان يكون ولده وان كان دعوى الصغير بعد ان يكون مسموعا بعد البلوغ نعم لا يثبت بذلك غير الولدية مثل الاخوة فانه لا بد من الاقرار من الجانبين لثبوت النسب ونحو ذلك فيمكن حمل الاستلحاق على ذلك لكنه بعيد او يقال انه يثبت بالاقرار النسب لكن لا يمكن الشهادة كما ان المدعي بالشاهدين ولم يمكن الشهادة فتامل **قوله** ولو اجتمع في الملك الخ اي اذا كان في يد شخص دار مثلا وهو يتصرف فيها تصرفا متعددا مثل تصرف الملاك كالهدم والبناء والاستيجار ونحوها وليس له في ذلك منازع وخصم يمنعه ويدعي انها ليست له يدل ذلك على انها ملكه فيجوز لكل من يعرف ذلك ان يشهد له بانها ملكه وشرط اليد التصرف

كل ثلثة

ويشهد بالاعسار مع الخبرة بالباطن وقرائن الاحوال كصبره على الضر والجوع في الخلوة **المطلب الثالث** فيما يثبت بشاهد ويمين يثبت بذلك كل ما كان مالا او المقصود منه المال كالمعاوضات كالبيع والهبة والجناية الموجبة للدية كالخطاء وشبهه وقتل الوالد ولده والهاشمة وفي النكاح والوقف اشكال ولا يثبت بذلك الخلع والطلاق والرجعة والعتق والتدبير والكتابة والنسب والوكالة والوصية اليه وعيوب النساء

كل واحد على حدة ليس هذه الشهادة والعبارة فيشعر باشتراط تعددها التصرف فمطلق التصرف ليس كذلك لعل مراده انه ليس علامة الملكية مثل السابقة وايضا ظاهر عدم الفرق بين المدة الطويلة والقصيرة كما نقل عن فخ بل قال ضابطه حصول الامر المطلوب بالاستفاضة ونقل عن ط الفرق وجعل القصير مثل الشهر والشهرين والطويل مثل السنة وانهم شرط عدم المنازع فهو ليس كذلك فانه لم يحصل الظن الغالب الموجب للشهادة ومع حصول الشروط المذكورة يحصل الظن الغالب فتجوز الشهادة ومثل هذا مذهب الاكثر بل نقل فيه الاجماع على ذلك ويدل عليه رواية حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال له رجل ارأيت اذا رأيت شيئا في يدي رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال له ابو عبد الله عليه السلام افيحل الشراء منه قال نعم فقال ابو عبد الله عليه السلام فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال الصادق عليه السلام لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق وهذه ضعيفة بحفص والقول في سليمان بن داود واشتراك القسم بن محمد وتدل على الاعم من ذلك فانها تدل على كون اليد مطلقا علامة الملك وجواز الشهادة به كما قال به بعض الاصحاب لكون الرواية موافقة لقوانين الشرع ويمكن ان يقال ان المعتبر في المستند العلم اليقيني ولا يكفي الظن الا اذا ثبت بالدليل مثل الاستفاضة ان قلنا بها وقد عرفت عدم الدليل عليها ايضا وانت تعلم ان الملكية ليس بدليل على ما ذكر فان اليد مع التصرف المتكرر وعدم المنازع اعم من الملك فان الوكيل له ذلك التصرف بل اعظم وكذا الغاصب والمستعير وغيره فكيف يدل على ملكية ذي اليد والمتصرف وقال بعض الاصحاب بعدم افادتها الملك فاليد المطلق لا تدل على ذلك بالطريق الاولى ولهذا قال بعض من قال بالملكية مع التصرف والشرط المذكور بعدمه بمجرد اليد ان قال المصنف هنا واشار اليه بقوله وهل يكفي اليد في الشهادة بالملك المطلق الاقرب ان مجرد اليد دليل الملكية وتجوز الشهادة بالملكية لصاحب اليد لكن المطلق لا المخاص فقائدة اليد والتصرف في المسئلة الاولى هي الاشارة الى القول به وكثرة القائل لا انها اذا عدمت لا يفيد الملك ولا تجوز الشهادة وقد يدل عليه ما مر من الرواية مع الاعتبار في الجملة وقد عرفت عدم معقولية الاعتبار وضعف الرواية واما كونها موافقة للقوانين فان كانت تلك القواعد مبرهنة فهي دليل ولا احتياج الى الرواية والا فيها ايضا الكلام ثم ان كان يراد بالقوانين الشهادة بمجرد اليد فهو المتنازع فيه وليس من القوانين المقررة وان كان جواز الشراء والتصرف فيه بعده فذلك مسلم ولكن ليس مما يستلزم الشهادة بانه لذي اليد فان جواز الشراء قد يكفيه كونه له بحسب الظاهر بل يكفي فيه عدم الحكم بخلاف ذلك ولا يحتاج الى الحكم بانه له بحسب الظاهر ان الشراء يجوز وان كان مال غيره للحكم بصحة عمل المسلم فيكون ماذونا بل يجوز باعتبار الفضولي ايضا عند القائل به ولكن لا يتصرف وان كان دعوى الملكية لنفسه بعد ذلك في ذلك نفيا لجواز الشهادة بانه لمن كان بيده اذ قد يكون لغيره ويصير بالشراء ملكا للمشتري ويجوز الاسناد اليه بحسب الظاهر ولم يجز الشهادة بانه له عند الحاكم ويترتب عليه الحكم والاثر ثم لا اسنادا الى نفسه بعد الشراء بحكم الشرع لان الشارع جوز الشراء وجواز الاسناد بعد ذلك وذلك غير مستلزم لجواز الاسناد والشهادة للبائع مثل ذلك اذ يجوز ان يقول الشارع اذا رأيت ان يبيعك احد شيئا يجوز لك ان تشتري منه ويصير ذلك ملكك بحسب الظاهر ويجوز لك التصرف فيه تصرف الملاك ولم يجز ان تشهد قبل الشراء انه للبائع وان كان بحسب الظاهر ان يقول انه له فلا يجوز الشهادة فانها تحتاج الى العلم ولا علم ولا يحتاج الشراء الى العلم وان حصل العلم الشرعي بعد ذلك بحكم الشارع بانه للمشتري وان كان باعتبار خلعته انه له فلا اشتباه انه يجوز له ان يحلف فانه يحتاج الى العلم ولا علم اذ قد يجوز كونه لغير البائع بل قد يكون للمدعي الذي يخاصمه فكيف له ان يحلف انه ليس للمدعي بل له وان سلم جواز ذلك فانه من القواعد المقررة والمجمع عليها فهو بنا على حكم الشارع بانه اذا اشتريت من يد شخص شيئا ولم يكن له منازع يصير ذلك ملكك بحسب الظاهر ويجوز لك الحلف بمجرد ذلك ما لم يظهر خلافه فان الحلف في مثله لا يحتاج الى العلم الواقعي المطابق للواقع بل الى تجويز الشارع له وقد فرض لعل يريد بالحلف في الرواية اليمين على انه اشتراه من فلان وعلى نفي دعواه اذا علم كذبه مثل ان يدعي كونه له وولد عنده مدة كذا وهو يعرف انه ليس كذلك فانه كان في يد البائع وسنة قبل او انه جاء به من البلد الفلاني ونحو ذلك ان في ذلك او مثل عنده ونحو ذلك وبالجملة ان ثبت جواز الحلف فيما نحن فيه يحلف فلا يكون العلم لازما وشرطا والا فلا يحلف الا مع العلم ولا شك انه ليس له علم بانه له او لبايعه فتامل وان كان باعتبار قوله ولو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق فهو ظاهر فان المراد جواز الشراء بمجرد اليد فالحكم بانه لو لم يجز لم يقم للمسلمين سوق حق ولكن ذلك لا يستلزم جواز الشهادة كما عرفت فقد ظهر لك ان مجرد اليد لا يكفي للملكية والشهادة ولا التصرف فقط ولا هما معا بل ولو انضم اليهما التسامع ايضا اي الاستفاضة بانه ملكه الا ان يظهر دليل على ذلك من اجماع ونحوه ويظهر من شرح الشرائع عدم النزاع والاشكال في جواز الشهادة اذا اجتمع الاستفاضة مع اليد والتصرف واما الخلاف فيهما وفي اليد وحده فهو معلوم ومذكور وبالجملة لا بد للحاكم والفتوى من الدليل على وجه ينطبق على الاصول فان اعتبرت الاستفاضة بالدليل فهي كافية ولا يحتاج الى الضميمة والا فان حصل العلم منها مع الضميمة او الدليل على اعتبارها مع الضميمة اعتبرت والا فلا وان كانت مما خصصوها به مع انضمام اليد والتصرف المتكرر وعدم المنازع فتامل **قوله** ويشهد بالاعسار الخ اذا اراد الشاهد ان يشهد على اعسار شخص لتخلصه عن الحبس او يد الغريم فلا يمكن له ان يشهد الا مع الخبرة الباطنة والاطلاع على باطن حاله بان يكون معه في السر والضر والعلانية ويراه يصبر على الجوع والعري بحيث يجزم بانه لو كان عنده شيء لما صبر على مثل هذه الحالة ونحو ذلك وبالجملة لا يعتمد على ظاهر حاله بل لا بد من العلم بانه معسر ما عنده شيء يغنيه عن سؤاله وقد رأيت ان كثيرا من الناس يصبر على الجوع والعري والشدة الكثيرة مع وجود شيء عنده ويظهر عدمه بحيث يظن بل يقرب الى اليقين ثم يظهر خلافه بل ما يحكون عن بعض من يسأل بكفه في الطرق والابواب والظاهر ان ذلك يتفاوت ايضا فليس كل من يصبر على الجوع والمشقة ما عنده شيء ولا الذي لا يصبر عنده شيء بل يستدين ولم يجعل نفسه في الجوع والمشقة بحيث يظهر ان ليس عنده شيء بل قد يخفي حاله لبعض الاغراض ويظهر ان عنده شيء وليس عنده شيء لقول الله تعالى يحسبهم الجاهل اي بحالهم اغنياء من التعفف في عدم اظهار الطلب واظهار الغنى فتامل **قوله** ويثبت بذلك الخ يثبت بالشاهد واليمين كل دعوى يكون مالا او يكون المقصود منه المال كالمعاوضات مثل البيع والهبة والجناية الموجبة للدية كالخطاء وشبهه وقتل الوالد ولده فانه لا قصاص للولد من الوالد ولكن يؤخذ منه الدية لعدم ابطال دم امرئ مسلم والهاشمة وهي الجراحة في الرأس بحيث يكسر العظم وليس فيها القصاص بل الدية فقط دائما وسيجيء في محله وتقدم البحث في دليل ذلك فانه القاعدة المقررة عندهم وهي ان الشاهد والمرأتين والشاهد واليمين والمرأتين والشاهد الواحد انما يكون فيما اذا كان المدعى هو المال او المقصود منه المال وقد نقلنا ما يشعر به من الاخبار فتذكر وتقدم الخلاف والاشكال في النكاح والوقف ولا يبعد بناء على القاعدة ان كان المدعي هو المرأة يثبت ان كان مقصودها المال وهو قليل فان المقصود من النكاح غالبا

ويشترط الشهادة اولا وثبوت عدالة الشاهد فلو حلف قبل ذلك وجب اعادته بعد اقامته وهل يتم القضا بالشاهد او باليمين او بهما اشكال تظهر فائدته في الرجوع ولو اقام الجماعة شاهدا بحقهم او بحق مورثهم او بوصية الميت لهم من حلف منهم استحق نصيبه خاصة ولو كان فيهم صغير او مجنون اخر نصيبه حتى يحلف بعد رشده ولا يوخذ من الخصم او يحلف وارث او مات قبله ولو اخر العاقل اليمين كان للوارث الحلف والاخذ بعده ومن توقف في وجوب اعادة الشهادة اشكال اما لو نكل لم يكن للوارث الحلف ولو كان في الورثة غائب حلف اذا حضر من غير اعادة الشهادة وكذا لو ابلغ الصبي لو اقام شاهدين استوفي نصيب المجنون والصبي الذي لم يدع ويوخذ نصيب الغائب ان كان عينا اتوضع في يد امين اذا راى الحاكم ذلك ولو استوفي الحاضر حصته في الدين لم يشاركه الغائب ان كان عينا

الطرفين ليس هو المال وهو ظاهر والظاهر ثبوت الوقف فان المقصود منه المال او الانتفاع به وان لم يكن خاصا ولم تقل بانه ملك الموقوف عليهم وقيل بالخاص بعض بناء على انه مال وملك لهم لقوله بالانتقال اليهم وذلك لغيرانهم وقدم ما يمكن فهم عدم ثبوت الحدود والخلع والطلاق والرجعة والعتق والتدبير والكتابة والنسب والوكالة والوصية اليه وعجوز النسا بالشاهد واليمين وان كان في بعض ذلك تامل فتامل **قوله** ويشترط الشهادة اولا الخ بيان كيفية الشاهد واليمين وهي انه يأتي الشاهد بشهادته اولا مع اثبات عدالته ثم يحلف المدعي وجه الترتيب ان حجية اليمين انما يكون بالشهادة فلا بد ان تكون بعدها ومنه تامل ظاهر فان كان هنا اجماع والا فالظاهر عدم الوجوب فكيف الاشتراط للاصل وعموم ظاهر الادلة وانهم صلوات الله عليهم حكموا بالشاهد واليمين والواو للجمعية على الاصل وعلى تقدير الاشتراط لو اتى باليمين وان كان بطلب الحاكم ناسيا للترتيب بعد طلب المدعى عليه لا يبطل الحق بل ياتي بها بعد شهادة الشاهد على وجهها فيحكم الحاكم فيجب الاعادة وان زاد انها الحق وهي شرط له فهو المراد بوجوب الاعادة لا انها لو ابعد يكون معاقبا فانه يجوز ترك اليمين مع العلم بثبوت الحق والشهود على الاثبات بالشاهد واليمين بل لا يبعد كونه ابح تكراهة اليمين فتامل ثم اليمين هنا غير معلوم توقفها على طلب المدعى عليه فانه ليس حقه بل هو مثل شهادة الشاهد فانه غير موقوف على الطلب نعم يمكن توقفه على طلب الحاكم كالشاهد لئلا يكون متبرعا فتامل **قوله** وهل يتم القضا الخ يريد ان يبين ان القضا الكامل التام الذي يترتب عليه الاثر هل بالشاهد واليمين شرط الحكم كطلب المدعي يحكم الحاكم بعد ثبوت المدعى بالشاهد منهم ام باليمين والشاهد شرط او بهما معا والنزاع بعيد وظاهره انه بهما معا فان المراد بهما كون كل واحد جزءا في الحكم ومتوقفا عليه ولا اشك انه كذلك لما روي انهم صلوات الله عليهم قضوا بالشاهد واليمين والواو للجمع فهو صريح في انه بهما وفائدة النزاع تظهر فيما اذا رجع الشاهد فعلى الاول يغرم الشاهد الكل كالشاهدين وعلى الثاني يغرم المدعي يعني يرجع حق المدعى عليه اليه والظاهر انه على تقدير رجوع الحالف يرجع ما للغة الى المدعى عليه وان رجع الشاهد ايضا فلا يغرم شيئا وعلى الثالث ان رجع الشاهد فقط عليه نصف المدعى كما في رجوع الشاهدين وهو ظاهر هذا محرر المتن وفيه تامل اذ يحتمل التنصيف على التقادير للمدخلية فلا ثمرة للخلاف **قوله** ولو اقام الخ يعني اذا كان المدعى لمال ودين جماعة وليس لهم الا شاهد واحد فادعوا واقاموه على كل الحق المدعى لا يكون لاثبات الحق يمين واحدة من ثم كانت بل يحتاج كل واحد الى يمين واحدة لاثبات حصته منه اذ لا بد من اليمين على كل حق وليس له لواحد حق يحلف له ولا يحلف غير صاحب الحق فلا بد لاثبات الحق من حلف كل واحد ولان الحلف على المجموع لا بد منه ولا يمكن حصوله من غير صاحب الحق فيجب على كل واحد يمين ولا يمكن ان يقال اذا ثبت حق واحد ثبت الاخر للاستلزام لعدم الاستلزام لاحتمال اخذ الاخر وابرائه ونحو ذلك فتامل ولا فرق في ذلك بين ان يكون الحق لهم ابتداء بان باعوا شيئا مشتركا ام صار لهم بعد ذلك بان كان المال لمورثهم وانتقل اليهم بالارث او كان مما اوصى به لهم فكل من يحلف ياخذ ومن لم يحلف بطل حقه ولو كان فيهم من لم يصح حلفه كالمجنون والصبي اخر نصيبه الى ان يصلح لليمين بان يعقل المجنون ويبلغ الصبي فان حلف اخذ والا سقط قوله بعد رشده يدل على ان مجرد العقل والبلوغ ليس بكاف للحلف بل لا بد من الرشد فلو لم يرشد المجنون والصبي بعد العقل والبلوغ لم يصح حلفه وح ينبغي ان يقول اولا او سفيه وفيه لكن في ذلك تامل فانه اذا كان سفيها لا يصح تصرفه في المال بمعنى ان يبيع ويشتري اما انه لا يصلح لادخال مال في ملكه بيمينه فليس بواضح نعم لا يسقط لو لم يحلف فانه تصرف مالي كانه نظر الى ان تصرفه المالي مطلقا ممنوع مثل ان يوجر نفسه ويكتسب المال فتامل **قوله** ولا يوخذ الخ اي لا ياخذ المجنون او الصبي ما استحقا بعد زوال المانع والحلف من شريكهما بل من المدعى عليه فانه عنده او يكون المراد ولا يوخذ ما استحقا من المدعى عليه بل يخلى عنده حتى يزول المانع فاما ان يحلفا ويأخذا او يموتا ويحلف الوارث ان صلح لذلك والا اخر حتى يزول المانع ويحلف فياخذ او يبرئ او يموت ويحلف الوارث وهكذا الظاهر انه لا يشترط اعادة الشاهد لليمين الوارث للاصل ولان المدعي قد اشهد عليه انما بقي اليمين لعدم صلاحية اليمين لها فليس هنا دعوى اخرى بل اليمين هنا لاتمام اثبات الحق المدعى وان الوارث قائم مقام المورث فكما لا تعاد الشهادة هناك لا تعاد هنا ايضا فكانهما بمنزلة الغائب وقد ادعى له واشهد وبقي اليمين موقوفة على الحضور فمات صاحبها الغائب قام وارثه مقامه واما اذا اخر العاقل المستجمع لشرائط اليمين سواء اخره لعذر ام لا حتى مات ففي اشتراط الاعادة لوارثه اشكال ينشأ من انه دعوى جديدة فيحتاج الى الاشهاد ومن انها ليست كذلك بل هي الدعوى الاولى ولكن ما كمل ثبوتها فيكملها بالوارث بدل الاول ويفعل ما يفعله ولو كان هو بنفسه ياخذ ما كان يعيد الشهادة فتامل هذا اذا اخر المستجمع اليمين ولم ينكل عنها اما لو نكل لم يكن للوارث الحلف واخذ الحق فان الحق سقط بنكوله فتامل **قوله** ولو كان الخ يعني لو كان بعض الورثة حين الاشهاد غائبا فاشهد الحضار شاهدا واحدا وحلفوا ثم حضر الغائب لا يحتاج الى اعادة الشهادة بل يكفيه ان يحلف فياخذ الحق لما تقدم وهو ظاهر فان الدعوى قد ثبتت للغائب وعليه ولان اقامة الشهادة للمجموع وحقوق الورثة كالحق الواحد ولكن هذا الذي لا يحتاج الى الاعادة انما هو اذا كان المدعى ارثا واما اذا كان موصى به للاثنين مثلا واشهد الحاضر وحلف واخذ حصته فاذا حضر الغائب فعليه الدعوى والاشهاد مثل الحاضر ثم الحلف لياخذ والفرق ان في الاولى يثبت الحق ولا الورثة ثم يحتاج الى التخصيص فينتقل الى الورثة فتكفي الشهادة الاولى فانه لو اعادها يقتصر على الاول بعينه وهو غير معقول فتامل وكذا اذا بلغ الصبي يعني اذا كان بعض الورثة طفلا غير بالغ فاذا بلغ يحلف من غير اعادة الشهادة فتامل **قوله** ولو اقام الشاهد الخ يعني لو اقام الحاضر المدعي على المال المشترك شاهدي عدل مقبولين يثبت الكل حتى نصيب المجنون والصبي والغائب لغير المدعين فيستوفي من المدعى عليه نصيبهما ايضا الذي لم يدعيا فياخذه وليهما ويأخذ نصيب الغائب ايضا وكيله او الحاكم ان كان عينا او يوضع في يد امين المدعى عليه ان راى الحاكم والولي فان راى المصلحة في ذلك فيخلى في ذمة المدعى عليه فيجعل عليه ان كان دينا ويحتمل وجوب الاخذ هنا ايضا ان كان محل التلف بالجملة المدار على راي الحاكم والولي فان راى المصلحة في الابقا يفعل ولكن يجب ان الاخذ من المدعى عليه اولى الا ان يكون محل الخوف لحضور العدو والغاصب فيجب الاخذ وفي ذلك لو استوفى احد الحاضرين حصته مما اثبته على المدعى عليه من المال المشترك في الدين ام حاسبه الذي كان عليه بريء ذمته من ذلك المقدار كله ولا يشاركه فيه احد من الشركاء حاضرا كان او غائبا مجنونا وصبيا ام لا وان كان ذلك عينا كان عنده او دينا في ذمته فاخذ حصته منه شاركه الاخذ فيما اخذه غيره من الشركاء ويبقى الباقي بينهم فالجميع مشترك بينهم المأخوذ والباقي على الوجه الذي كان لما ثبت ان حق الدين والعين المشترك كل ما اخذه احد الشركاء حصته شاركه الباقون فيه فهم شركاء في المأخوذ وفي الباقي فان المال المشترك لا يتعين بالقسمة والحصة فهو الذي وقع في افادة المتن ما قررنا فتامل واضح وقد تقدم البحث في ذلك مفصلا فتذكر **قوله** واذا ادعيا ان اباهما وقف

سبعة

ولو ادعى بعض الورثة الوقف حلف مع شاهده وثبت فان نكل كان نصيبه طلقا في حق الديون والوصايا فان فضل له شيء كان وقفا باقراره ونصيب الباقين طلقا
ولو نكل البطن الاول عن اليمين كان للبطن الثاني الحلف ولو ادعى شخص عبدا في يد غيره وان عتقه لم يثبت بالشاهد واليمين ولو اقام شاهدا بقتل العمد كان لوثا وجاز اثبات
دعويه بالقسامة لا باليمين الواحدة ولو ادعى جارية وولدها انها مستولدته حلف مع الشاهد ويثبت ملك المستولدة وعتقت عند موته باقراره ولا يثبت نسب الولد وحريته المطلب
في الشهادة على الشهادة والنظر في امور الاول المحل ويثبت في حقوق الناس وان كانت عقوبة كالطلاق والعتق والنسب وما لا كالقرض او عقد معاوضة كالبيع وما لا يطلع عليه
كالقصاص او غيره عقوبة
يعني لو ادعى اخوان ان الارض الفلانية المعلومة مثلا مال ابيهما قد وقفها ابوهما عليهما وعلى من يلد انه وقف ترتيب يعني وقف عليهما وعلى كل من يولد منهما بان يكون
لكل واحد حصته من الاولاد مثل ابيهما وهكذا امكن اثبات هذا الوقف بالشاهد واليمين فلا بد ان يحلف كل واحد منهما على ذلك فيأخذ حصته وذلك لما تقدم من ثبوت
الوقف خصوصا الوقف الخاص بالشاهد واليمين وان استشكله المص من قبل وهذا يدل على ضعف ذلك الاشكال عنده كما اشرنا اليه فاذا اقاما الشاهد على ذلك او
وحلف كل واحد ثبت الوقف على ما شرط فان نكل احدهما عن اليمين لم يعط شيئا واستحق الاخر حصته بيمينه فاذا ماتا او مات احدهما فنصيب كل واحد من الحالف
الناكل للبطن الثاني مع الحلف كما يأخذه من غير فرق بين الحالف والناكل لان البطن الثاني يأخذ من الواقف كالبطن الاول لا من الاول فيحتاج الى الحلف مثله والمقصود
انه لما كان الوقف وقف ترتيب لا بد لكل بطن من يمين حتى يأخذ النصيب بخلاف وقف ترتيب فان البطن الثاني يأخذ من الاول فاذا كان الاول حلف لم يحتج الثاني الى
فالمقصود ظاهر والعبارة مغلقة فلو ادعى الاخوة الثلاثة ان اباهم او امهم وقف القرية الفلانية مثلا عليهم وعلى اولادهم وقف الترتيب ثم اقاموا بذلك شاهدا
وحلف كل واحد منهم يمينا ثبت ذلك الوقف بناء على القول باثبات الوقف بهما فيكون الموقوف بينهم اثلاثا فان ولد لاحدهم ولد صار ارباعا بعد ان كان
اثلاثا فوقف نماء ربع الموقوف حتى يبلغ ويرشد على ما مر مع التأمل فان حلف اعطي والا لا يعطى ولا يسلم الى وليه ولا يملكه بالفعل قبل ذلك بمجرد اقرار الموقوف
عليهم الموجودين المتصرفين كما اذا كان اقرارهم بغير الموقوف لان الحق لم يتعلق بالبطون الآتية انما حق فيه منه شيء فان للبطون حقا في العين لا في النماء فقط
فانه مخصوص الموجودين فتأمل في المعقول ان يعطى نماء الربع الى وليه ليصرف فيه كغيره من الاموال اذا اقر للطفل فانه للموجود بالفعل المخصوص الموجودين اولا هذا الطفل
بخلاف العين فان للبطون الاخر فيها نصيبا فتأمل وبالجملة فلا بد من اليمين عندهم ولا يكتفى بايمانهم فانه يأخذ من الواقف فوجوده بعد ايمانهم واثباتهم كوجوده
في ذلك الوقت ولا يحلف الا مع علمه كسائر الايمان ولا استبعاد في حصول العلم الذي هو شرط اليمين بالتسامع ولا يحصل ذلك للحاكم لاحتمال سماعه دون الحاكم
او تحقق بالحكم يحصل الاستفاضة بالشهود دون الحاكم فان نكل عن اليمين بعد توجهها عليه ففيه احتمالات ثلاثة الاول الذي نقل عن الشيخ رجوعه الى الاخوة
الثلاثة كما كان قبل وجود الولد لان اثباتهم الاصل قبله ووجوده ونكوله بعد وجوده وقابليته للحلف بمنزلة العدم فكأنه ما وجد فيكون الكل لهم كما كان فيه تأمل
لانهم قد اقروا بما يقتضي عدم استحقاقهم حصته وذلك معلوم عندهم بناء على الظاهر شرعا فكيف يحل لهم الاخذ بمجرد نكوله لليمين مع انه قد يكون نكوله استعظاما
لليمين او لعدم معرفته لصغره وعدم سماعه فليس بمنكر ايضا كونه له بل قد يكون قائلا بانه له ولم يحلف ويثبت الثاني كونه للولد لما كان ايضا الاعتراف باستحقاقه
فانهم قد اقروا بما يوجب ذلك سواء حلف اولم يحلف وهو ظاهر الثالث انه يصرف الى ورثة الواقف كسائر الموقوفات فان مصرف الولد بعد حلفه واثباته شرعا ولم يكن
رجوعه الى الاخوة الاول لانهم قد اقروا بعدم استحقاقهم فبقي الى ورثة الواقف فيه انه يلزم عدم اخذ الاخوة على تلك التقدير ايضا لما مر فيه فيحتمل ان يراد الورثة
غيرهم ويحتمل ايضا صرفه في التطوعات ولو مات احد الاخوة الثلاثة قبل بلوغه ورشده يحلف عزل للولد الثلث فانه صار له من حين موت اخيه ثلث الموقوف بعد ان كان ربعا
فان حلف على ما حلف عليه اخوه اخذ الجميع اي ربع النماء من الموقوف الى حين موت الاخ وثلثه بعده وان نكل ولم يحلف كان ربع النماء الى حين موت الاخ لورثة الميت
ولكل واحد من الاخوين وثلثه من حين وفاة الاخ للاخوين فقط ولا يخفى ان هذا بناء على قول الشيخ وقد عرفت النظر فيه كانه اليه اشار المص بقوله وفيه نظر وقد ظهر وجه
النظر بما تقدم فتأمل هذا كله في وقف الترتيب ولو ادعى الاخوان ان اباهما وقف عليهما وعلى من يلد انه الارض وقف الترتيب يعني يكون للموجودين اولا من البطون ثم بعد
موتهم للبطن الذي بعدهم وهكذا ولو اقاما شاهدا وحلفا ثبت الوقف وصارت وقفا وكفت يمينهم عن يمين سائر البطون فكانهم يرثون الموقوف من البطون السابقة
كسائر اموالهم فلا يحتاج الى اليمين كما اذا اثبت مورث مالا بشاهد ويمين صار ذلك له فلا يحتاج وارثه الى اليمين وهو ظاهر لكن فيه كون ذلك ارثا
واخذا عن الموقوف عليهم تأمل اذ يصير لهم ملكا مستقلا مثل سائر املاكهم غير ظاهر فان الاخذ من الواقف مثلهم او من الله فيحتمل فتأمل **قوله** ولو ادعى الخ
اي لو ادعى بعض الورثة وقف بعض المتروكات واقام الشاهد وحلف ثبت الوقفية فيعمل بمقتضاه فان لم يكن شاهد او كان ولم يحلف كان الذي ادعى وقفيته
طلقا اما بالنسبة الى الديون والوصايا وباقي الورثة بمعنى انه يخرج منه الدين والوصية فان فضل شيء منهما فاستوفت الورثة فما وصل الى المدعي يكون وقفا
ونصيب الباقي منه طلقا غير وقف **قوله** ولو نكل البطن الاول الخ اي اذا ادعى الورثة وقفية بعض المتروكات ولم يكن لهم الا شاهد واحد ولم يحلفوا معه على ذلك
فلم يثبت الوقفية ولكن للذين بعدهم من الورثة من البطون ان يحلفوا على ذلك فلا يبطل حق الوقفية ولم يحكم بالطلق بمجرد نكولهم بل هو طلق ما دام لم يحلف
احد معه فان حلف البطن الثاني الذين هم الموقوف عليهم ثبت الوقفية من حين الحلف عدم اعادة الشهادة فيصح ذلك مع عدم الشاهد فتأمل فيه
**قوله** ولو ادعى شخص الخ اي لو ادعى شخص عبدا في يد شخص آخر ان المدعى عتقه لم يكن اثباته بالشاهد واليمين لما مر ان محل الشاهد واليمين هو المال
والعتق ليس كذلك بل اخراج للمال **قوله** ولو اقام الخ ولو ادعى احد على قتل شخص عمدا واقام على ذلك شاهدا يكون ذلك لوثا فله اثبات المدعى وهو
القتل بالقسامة اي خمسين يمينا على الوجه الذي تقرر في اللوث وسيجيء ولا تكفيه اليمين الواحدة مع الشاهد وهو ظاهر فان القتل ليس مما يثبت بالشاهد
واليمين فتأمل **قوله** ولو ادعى الخ ولو ادعى شخص جارية وولدها وانها مستولدته وام ولده حلف مع شاهد واحد ويثبت ملك المستولدة وانها ام ولده
فانه ملك ومال يمكن اثباته بالشاهد واليمين فيترتب عليها احكام الاستيلاد فتعتق عند موته باقراره ولكن لا يثبت نسب الولد بذلك اذ لم يثبت النسب بالشاهد
واليمين وفيه تأمل للزوم ولان نسب الولد يثبت بالاقرار مع عدم المنازع فتأمل **قوله** في الشهادة على الشهادة الخ قد ادعى الاجماع في الشرح وغيره على جواز
الشهادة على الشهادة مرة فتكون مقبولة موجبة للحكم للاجماع ولعموم ادلة قبول الشهادة من الكتاب مثل قوله تعالى واقيموا الشهادة لله واستشهدوا شهيدين
من رجالكم ومن السنة كثيرة فانها تدل على قبول الشهادة على شهود ولا شك ان الشهادة ح مشهود لها فتصح الشهادة وهو ظاهر وللخصوص رواية محمد بن مسلم قال سئل
عن الشهادة على شهادة رجل وهو بالحضر في البلد قال نعم ولو كان خلف سارية اذا كان لا يمكنه ان يقيمها اي الشهادة لعلة يمنعه من ان يحضر ويقيمها فلا بأس ان تقام
الشهادة على شهادته وفي الطريق ذبيان بن الحكم المجهول ولا يضر وفي سهل عن محمد بن مسلم وان كان الظاهر منها قبول شهادة الفرع ما دام في الشهود

ويثبت الاقرار باللواط والزنا بالعمة والخالة او وطي البهيمة بشاهدين والشهادة على الشهادة لا لاثبات الحد بل لانتشار حرمة النكاح وتحريم الاكل في الماكولة ووجوب بيع غيرها [illegible]
الاسترعاء واكملها ان يقول شاهد الاصل اشهد على شهادتي اني اشهد بكذا او ونحوه ان يسمعه يشهد عند الحاكم وادون منه ان يسمعه يقول اشهد لفلان على فلان بكذا بسبب كذا ففي هذه الصور يجوز
التحمل ولو لم يذكر السبب لم يجز ولو قال عندي شهادة مجزومة لفلان بكذا لسبب له ان يقول في الاولى اشهد على شهادته وفي الوسطى نشهد على شهادته او اشهد ان فلانا يشهد وفي الثالث لعله ويشهد على كل
واحد شاهدان ولو شهد الاثنان على شهادة كل واحد منهما او شهد الاصل مع اخر على شهادة الاصل الثاني او شهد اثنان على زيد من اثنين او كان الاصل شاهدا وامراتين او اربع نساء فيما يجوز

ولكن صار الاجماع على عدم قبولها الا مرة واحدة في غير حقوق الله تعالى المحضة وحدوده كحد الزنا لرواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام عن علي عليه السلام انه كان لا يجيز
شهادة على شهادة ولا كفالة في حد وقال في نقل اخر رواية ولا يجوز شهادة على شهادة وظاهر انه تتمة الرواية وفي حد القذف والسرقة خلاف كانه للشك
في كونهما من حقوق الله المحضة ام للادمي فيه مدخل الظاهر الاخير ولهذا يسقط باسقاطه وبالجملة يجب العمل بعموم الادلة وما خرج منه بالاجماع مثل الحدود
الا حد السرقة والقذف فتامل فيثبت بشهادة الفرع حقوق الناس كلها مالا او عقوبة قصاصا في الطرف والنفس او غير عقوبة مثل سائر الامور كالهلال
والطلاق والعتق والنسب والنكاح وغيرها ولو كان مما يثبت بالنساء مثل عيوبها الباطنة والولادة واستهلال الولد حين ولادته ان كونه حيا **قوله** ويثبت الخ
دليل ثبوت الاقرار بوطي الغلام مرة واحدة والزنا بالعمة والخالة بل مطلق الزنا بانه ينشر الحرمة اذا سبق الزنا على ما تقدم كانه اختار دليل الاجماع ولعدم احتياجه الى النشر
وكذا وطي البهيمة بالشاهدين وبالشهادة على الشهادة لانتشار الحرمة الى اخت الموطوء وبنت العمة والخالة وام المزني بها وبنتها مع السبق وتحريم اكل البهيمة الموطوءة
ان كانت ماكولة ووجوب بيعها ان كانت غير ماكولة وسائر الاحكام مثل الاحراق والغرامة لا لاثبات الحدود وظاهر مما تقدم وسيجيء ايضا فيمكن جعل ذلك جواب
سؤال ربما يورد او تحقيقا لئلا يغلط ان في كل شيء حد من حدود الله تعالى لا يثبت بشهادة الفرع والذي فيه بشهادة الاربع لا يثبت باثنين وهو ظاهر فتامل
**قوله** الثاني الاسترعاء الخ اشارة الى بيان كيفية التحمل وهو طلب غاية لفظ الشاهد وله مراتب الاول وهو اكمل المراتب ان يقول شاهد الاصل لشاهد
الفرع اشهد على شهادتي اني اشهد ان لفلان بن فلان على فلان بن فلان عشرة دنانير عن مبيع كذا مثلا الظاهر انه لا خلاف في قبول هذا القسم والثاني الذي هو ادون
من ذلك هو ان يقول شاهد الاصل عند الحاكم اني اشهد ان لفلان بن فلان كذا وكذا والظاهر انه ايضا مسموع وادون منه ان يسمعه شاهد الفرع يقول
لا عند الحاكم ان لفلان بن فلان بسبب بيع وصلح ونحو ذلك كذا فيقبل الشهادة فذلك يقوم مقام السبب في انه يتاكد ويرتفع احتمال المسامحة وكونه توهما او
مثل ما يتاكد بالسبب بل اقوى فتامل وله ان يقول في الاولى شهدني على شهادته وفي الاثنين الباقيين شهد على شهادته او اشهد ان فلانا يشهد وقيل في الثاني
نظر من المسامحة بحيث ومن التسامح مثل ذلك في غير مجلس الحكام والاقوى انه يتعين عدم التسامح صار متحملا والا فلا وبالجملة ينبغي العمل بعموم الادلة فيكفي كل
موضع يحصل اليقين بشهادة الاصل جزما يقينا بان الاصل شهد بكذا وليس فيها له مسامحة ومماشاة للفرع ان يشهد بشهادته ويقبل والا فلا خصوصية لشيء
دون اخرى الا ان بعض العبارات اولى واصرح من البعض فانه ينبغي ان يأتي الفرع وقت الشهادة بمثل ما اشهد فان كان في المرتبة الاولى يقول اشهدني على شهادته
فلان بن فلان الخ او في صورة سماعه عند الحاكم يقول اشهد ان فلانا شهد عند الحاكم بكذا او في الصورة الثالثة يقول اشهد ان فلانا شهد على فلان بكذا بسبب كذا
فتامل **قوله** ويشهد الخ ولما كانت شهادة الاصل امرا مشهودا به فلا بد من اثباته بشاهدين عدلين فانهما الاصل في الشهادة ولا يزيد ولا ينقص عنهما الا بدليل
خارج فلا بد من اثبات شهادة كل واحد من الاصل بشهادة شاهدين عدلين ولرواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عن علي انه كان لا يجيز شهادة رجل الا شهادة رجلين
على رجل فيثبت شهادة كل واحد من الاصل بشهادة عدلين فيكفي لاثبات شهادة الاصل فرعان بان يشهد كل واحد منهما على شهادة كل واحد من الاصلين فيثبت
بفرعين بل قد يثبت باصل وفرع على شهادة الاصل الاخر احد الاصلين يشهد للاصالة وانه اصل ويشهد على شهادة اصل اخر وكذا الفرع فيثبت شهادة
الاصل والفرع شهادة الاصل الاخر فيثبت المطلوب كذا يجوز ان يشهد الفرعان على اكثر من الاصلين سواء كانوا في حكاية واحدة مثل اربعة شهود الزنا
او في امور متعددة او كان احد الاصلين رجل واحد والاخر امراتين فيما يقبل فيه ذلك واربع نسوة وحدهن فيما يقبل شهادتهن فيجوز وكذا شهادة اربعة رجال
شهود الزنا واكثر في وقايع متعددة دليله عموم دليل قبول شهادة الفرع الشامل للجميع من غير اختصاص بصورة دون اخرى **قوله** وهل يقبل الخ يعني
اذا كان المشهود به مما يثبت بشهادة النساء منفردات سواء كان شاهد الاصل نساء او رجالا او مبعضا هل يثبت ذلك بشهادة النساء فرعا ام لا فيه نظر
منشا من ان شهادة النساء انما تقبل في مواضع مخصوصة مثل العيوب الباطنة والولادة والاستهلال اي صوت الصبي حين ولادته والشهادة على الشهادة ليست منها
فلا يثبت ومن انه اذا ثبت الاصل المشهود به الذي شهدت عليه النساء اللاتي هن شهود اصل بشهادتهن يثبت بهن بالطريق الاولى والا يلزم زيادة الفرع
على الاصل ويمكن ان يقال ان الاصل في الشاهد هو الذكور وانما قبلت النساء في مواضع للنص والضرورة ونفي الضيق والحرج لعسر اطلاع الرجال على عيوب
النساء وغيرها من العدد [illegible] وليس شيء من ذلك موجودا في شهادة النساء وهو ظاهر فانه يمكن اثبات شهادة النساء بالرجل ولا عسر في اثباته ولا حرج ولا ضيق
وهو ظاهر وزيادة الفرع على الاصل كلام ظاهر خطابي يقال وجها ونكتة لبعض قواعد النحو والصرف ولا يسمع فيما يثبت بالنص والاجماع **قوله** ولا يسمع الخ
بيان شرط سماع شهادة الفرع اي من شرط قبول شهادة الفرع والحكم بها تعذر شهادة الاصل فلا تسمع شهادة الفرع ولا تقبل الا عند تعذر شهادة شاهد الاصل
وذلك لتعذره اعم من ان يكون لمرض او غيبة وضابطه المشقة في احضار الاصل فلا يتعذر والغيبة بمسافة القصر ولا بغيرها كما قدره بعض العامة هذا هو المشهور بينهم ولعل
دليلهم انه فرع فلا معنى لقبوله مع وجود الاصل وامكان الاثبات به ولما تقدم في رواية محمد بن مسلم ولكن لا يخفى ما في الاصل فانه نكتة نحوية وما في الرواية من عدم الصحة
وعدم حجية الشهرة مع وجود المخالف مثل علي بن بابويه فانه يقبل الفرع مع امكان الاصل وهو مقتضى عموم ادلة قبول الشهادة اصلا وفرعا والمخصص محتاج الى الدليل
فتامل ولا باس ولا يضر بشهادة الفرع ما يمنع الاصل من شهادته مثل الموت وغيبته ومرضه بل هذه كلها مؤيد لقبول الفرع ومن شرائطه فيسمع شهادة الفرع لو مات
الاصل بعد اشهاد الفرع او مرض وغاب بل او جن اذ ليس هذا اثباته بل اثبات ان الاصل كان شاهدا على كذا فلا يضر هذه الامور بعد ان ثبت كونه شاهدا متصفا
بشرائط قبول الشهادة من العقل والاسلام والعدالة وهو ظاهر وكذا لا يضر تردد الاصل في الشهادة بان شك في المشهود به وانه اشهد الفرع ام لا اذا كان العدل
الذي هو الفرع حافظا ومحققا لان شهادة الاصل مشهود بها فاذا ثبت بالشاهدين العدلين لا يغيره شيء الا ما يعارضه وينافيه مثل ذلك ولا شك في عدم منافاة
تردد الاصل الا ان يكون جازما وشاهدا على مشهود به واشهد فاساعد على ذلك من قبل وهو ظاهر وكذا لا ينفع جحد الاصل وان كان اصل المشهود به مما يحتاج الى التبصر من معرفة
المشهود له وعليه بالحلية وهو ظاهر مما تقدم اما لو طرء فسق على شاهد الاصل او عداوة او ردة قيل فان كان بعد الحكم فلا يضر لو طرء قبل الحكم فان كان قبل الاشهاد

ولو انكر الاصل طرحت على رأى ولو حكم بشهادة الفرع ثم حضر الاصل لم يقدح فيما لفسق ولا غرم ويشترط تسمية الاصل لا التعديل فان عدله او عرف الحاكم العدالة حكم ولا بحث وليس عليه ان يشهد على صدق شاهد الاصل متن

فلا شك انها مانعة كما اذا تحمل عدل شيئا وفسق قبل الشهادة وهو ظاهر وان كان بعد الاشهاد وتحمل الفرع وقبل ادائها عند الحاكم ولكن قبل الحكم فهو مثل ما انفقه من طرو الفسق بعد الشهادة وقبل الحكم وقد مر البحث فيه وان كان بعد الاشهاد وتحمل الفرع وقبل ادائها عند الحاكم فهل يبطل وتطرح شهادة الفرع كالاصل ام لا المشهور ببطلانها بحيث ما نجد فيه الخلاف ولا شبهة عندهم في ذلك انها تطرح وتبطل لان الفرع فرع شهادة الاصل ولا شك انها ليست بمقبولة في ذلك ولان الحكم بشهادة الاصل والفرع انما هو لاثباته فيلزم الحكم بشهادة الفاسق والكافر لان شهادة الفرع شهادة على فسوق حين الشهادة فلا يقبل ولى فيه تامل الا بما ذكروه وجوه ومناسبة فلو وجد دليل اخر من عقل او نقل على ذلك بخصوصه فهو جيد والا فلا يخلو من تامل لان فرعية شهادة الفرع لا يستلزم بطلانها بفسق الاصل بوجه فانا ما نجد ما نعا عقلا ولا سمعا للسماع شهادة الفرع عدلا مقبول الشهادة فان المدار في قبول الشهادة عند الاداء فان ذلك هو الوقت الذي يسمع البينة فيه وقد فرض صلاحيته وهو ظاهر ولا نسلم ان الحكم بشهادة الاصل لا بالفرع وعلى تقدير التسليم فانه وقت الاشهاد كان عدلا فهو بمنزلة شهادته عند الحاكم ثم صار فاسقا وقد مر ان القبول ح كان قويا وبالجملة فيه نزاع كما مر فلا يكون غير مقبولة ح بغير بينات مع ان ذلك كلها منقوض بما اذا جن الاصل بل مات وعمى فيما اذا كان المشهود به مما اشترط فيه البصر والفرق بان الردة لا بد لها من خبث النفس قبل حين الشهادة ايضا ما كان عدلا مسلما وكذا الفسق والعداوة بخلاف غيرها فانه محل المنع وهو ظاهر فانه لا يحكم عليه بالفسق قبل الصدور بل ح نمنع ما هو مشروط بالعدالة وعدم الكفر وعدم العداوة صحيح منه من غير شك وبالجملة ان كان عليه دليل على ذلك من نص او اجماع فهو متبع والا فالحكم محل التامل كما مر **قوله** ولو انكر الاصل الخ قد تقرر عندهم على المشهور بل الصحيح عندهم انه لو حضر الاصل وامكن من الشهادة يبطل شهادة الفرع وتطرح لو شهد وبالجملة يصير الفرع عند حضور الاصل معا وما لم يكن حكم الحاكم بشهادته لما تقدم من ان تعذر الاصل شرط لقبول الفرع وقد مر مع ما فيه فح لا بد من تصوير المسئلة وهو مشكل فانه لا يتصور على ما تقرر النزاع والخلاف فيما اذا انكر الاصل الفرع ويقول ما شهدتك بحيث لك ان تشهد في هذا النزاع فانه مع حضور الاصل بطل الفرع فكيف يتصور الخلاف في ان شهادة الفرع تطرح ام لا حين انكار الاصل الفرع فانه لو كان الحضور بعد الحكم فالحكم ماض ولو كان قبل ما يحكم بالفرع لا يمضي ويحتمل ان يكون المراد قبل الحكم ويكون منشاء الخلاف الخلاف الاول الذي ذكرنا من اشتراط تعذر الاصل لسماع الفرع وعدمه ولكنه بعيد اذ ما اشاروا الى ذلك الخلاف مع بعد ان قرروا المسئلة الاولى من غير اشكال وخلاف ذكروا هذه مع الخلاف وكذا البحث في صورة ترد الاصل ويحتمل ان يكون مع الحضور وعدم القدرة على اداء الشهادة لعذر ولما او يكون مريضا في بيته ويكون كذلك ولم يقدر حضور مجلس الحكم للمشقة او سمع منه غائبا انه منكر للفرع ولم يمكنه الحضور لعذر او انكر ثم غاب وبالجملة يتصور الخلاف مع ما تقرر بغير اشكال ولكن يجيء الاشكال بين هذا القول وبين القول بالعمل بالاعدل كما هو ظاهر الروايات اذا انكر الاصل الفرع وتخالفا خصوصا مثل رواية عبد الرحمن قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل شهد على شهادة اخر فقال لم اشهده فقال يجوز شهادة اعدلهما وفي طريق ابان القتم وفي طريق ابي المعلى بن محمد ولا يضر وصحيحة عبد الله بن سنان في رجل شهد على شهادة رجل فجاء الرجل فقال لم اشهده فقال يجوز شهادة اعدلهما ولو كان عدلهما واحد لم يجز شهادته فانه ينبغي الحكم بالاعدل على انه يجيء الاشكال السابق فان القول بالاعدل يقتضي تجويز شهادة الفرع مع الاصل وشهادته بل ترجيحه عليه وقد كان سماع شهادة الفرع موقوفا على تعذر شهادة الاصل فهذا مؤيد لما قلناه من عدم توقف سماع شهادة الفرع على شهادة الاصل فتامل وقال في الشرح ويمكن ان يقال لا يلزم من انه يشترط في اختصاص شاهد الفرع تعذر الاصل ان يكون في تلك السماع سلمنا لكن المراد اذا كان الاصل والفرع متفقين فانه ح لا يحتاج الى شهادة الفرع الا وزيادة الكلفة بالبحث عن الجرح والتعديل اما مع التناكر فيمتنع تناول العبارة وبالجملة هم لم يصرحوا بان ذلك مناف لشهادة الفرع بل ظاهر كلامهم ان سماع شهادة الفرع مشروط بتعذر شهادة الاصل اذا كان يشهد والمنكر لا يشهد ولا يخفى انه بعيد مع انه غير معلوم كون ذلك مرادهم فان ظاهر كلامهم بل صريحهم ان سماع شهادة الفرع موقوف على تعذر الاصل ولا يثبت ولا يحكم بها الا مع تعذر شهادة الاصل وان شهادة الاصل مقدمة مع التنافي ان كان قبل شهادة الفرع فكذبه الاصل انه ليس كذلك بواقع بطرح شهادة الفرع واذا كان بعد حكم الحاكم لا يلتفت الى انكار الاصل ولكنه ينبغي ح لا يصح توجيه لها ايضا وهو حمل الرواية على وقوع الانكار بعد حكم الحاكم بشهادة الفرع وان كان ذلك غير بعيد من لفظ الرواية ويشعر به لفظ فجاء الرجل الخ لانه اذا كان الاصل اعدل لزم اسقاط شهادة الفرع وطرح شهادته بعد حكم الحاكم وهو خلاف ما صرحوا به وبالجملة القول بمضمون الرواية مع القول المذكور مشكل فيمكن القول بعدم الاشتراط كما هو رأى ابن بابويه بل رأى الشهيد ايضا قال رأى الاصحاب ايضا على من يحمله ويمكن ان يقال الخ فافهم فلا بد اما من ترك الرواية او ترك ذلك القول فان كانت الرواية صحيحة ولا حجة على القول فيمكن طرحه فينبغي الجمع بين قولهم والرواية مشكلا فلانهم طرحوها فان الاولى ضعيفة والثانية ايضا في طريقها في علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس وان كان لا يضر على ما الظن صحيحتها في الفقيه عن عبد الله بن سنان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع ويؤيد طرحها ايضا انها بظاهرها تدل على انه يكفي شهادة الواحد لاثبات الاصل ومعارضته وليس كذلك فانه لا بد لكل واحد من شاهدين على ما مر وان كان هذا مما يمكن دفعه فتامل ويمكن الحمل على ما قاله في لف من عدم القول بالطرح شهادة الاصل بعد الحكم مطلقا بل اذا لم يكن اعدل فتامل **قوله** ولو حكم بشهادة الفرع الخ يعني اذا حضر الفرع مجلس الحكم واشهد شهادته وقبلها الحاكم لوجود شرائط القبول فحكم بمقتضاها ثم حضر الاصل مجلس الحكم واكذب وخالف الفرع بانه لم اشهده على شيء لم يقدح ذلك في الحكم ولم ينقض بذلك ولا غرم ايضا على الفرع بمعنى ليس حكمه حكم رجوع الشاهد عن كذبه ليبطل الحكم فيرجع صاحب الحق على الشاهد فيغرم له ما اخذ بشهادته كما في سائر الشهادات لانه قد ثبت شهادة الاصل بالحجة الشرعية فوجب على الحاكم الحكم فيحكم على مقتضى الحجة فلا يمكن نقضه انكار المدعى عليه كسائر الشهادات فليس الاصل هنا الا كالمدعى عليه **قوله** ويشترط الخ من جملة شرائط قبول شهادة الفرع ان يسمي حين شهادته عند الحاكم الاصل باسمه بحيث يعرف بذلك ولا يكفي ان يقول اشهدني شخص ثقة لانه قد يكون الذي اشهده فاسقا معلوم الفسق عند الحاكم او المدعى عليه فلا بد ان يعرفه بحيث يتم فيخلص عن احتمال التدليس والظاهر ان تعريفه بحليته اذا عرف بها كاف ولا يحتاج الى التسمية **قوله** لا التعديل الخ اي لا يشترط في سماع شهادة الفرع ان يعدل الفرع الاصل اذ ليس عليه الا ان يشهد على شهادته ثم على الحاكم ان ينظر فان كان هو مقبول الشهادة فينظر في حال الاصل ان كان عرفه بالعدالة والقبول حكم ولا يجب البحث عن المعدل والعدالة حتى يتحقق فان ثبت والا توقف كما في سائر الاحكام والشهود وايضا ليس على شهود الفرع ان يشهد وا ا

ما اشهده وان ليس فرشك

**المطلب الخامس** في الرجوع وهو اما عن شهادة العقوبة او البضع او المال الاول العقوبة فان رجع قبل القضاء لم يقض ووجب حد القذف ان شهدوا بالزنا ولو قال غلطنا احتمل سقوطه ولو لم يصرح بالرجوع بل قال للحاكم توقف ثم عاد فقال اقض فالاقرب القضاء وقبل الاستيفاء نقض الحكم سواء كان حد الله تعالى او لآدمى ولو رجع بعد استيفاء القصاص اقتص منهم ان قال تعمدت والا اخذ منه الدية ولو اختلفا فعلى العامد القصاص وعلى المخطي الدية وللولى قتل الجميع مع تعمدهم ودفع ما فضل عن دية صاحبه لهم وقتل البعض ودفع فاضل دية صاحبه وعلى الباقى من الشهود الاكمال بعد اسقاط حق المقتولين ولو رجع احد الاثنين خاصة فعليه نصف الجناية فان اقتص الولى دفع نصف الدية والا اخذ النصف ولا سبيل على الآخر ولو رجع احد شهود الزنا بعد الرجم وقال تعمدت دفع

الاصل صادق فى شهادته بل انما عليهم الشهادة على شهادته وان لم يعلموا صدقه فيبحث الحاكم عن العدالة فيحصل بالصدق فيحكم وهو ظاهر **قوله** وهو اما عن الخ بيان احكام رجوع الشاهد عن الاول قبل قضاء القاضى به لم يقض بعده ويبطل شهادته فوجب الشاهد حد القذف ان كان المشهود به الذى شهد الشهود ورجعوا عنه هو زنا الحر المسلم العفيف الموجب لحد القذف لو لم يثبت وان كان موجبا للتعزير مثل ان يكون المقذوف بالزنا كذا ان قال الشاهد كذبنا او افترينا او تعمدنا فى رميه بالزنا ونحو ذلك ودليله القران الدال على وجوب حد القاذف على تقدير الاثبات باربعة وهو كذلك والخبر الذى يأتى ايضا فتأمل واما ان قال غلطنا او اشتبه علينا ونحو ذلك احتمل وجوب الحد كالاول وسقوطه اى عدم تعلقه به ووجوبه بعد ان تعلق ظاهرا او استحق ان تعلق به بالرجوع فكانه يثبت اولا ثم سقط ولهذا قال احتمل سقوطه اى سقوط الحد لقوله صلى الله عليه وآله المشهور بين العامة والخاصة ادرؤا الحدود بالشبهات ولا شك ان هذه شبهة و لانه قد افترى افتراء موجبا للحد سقوطه بالاثبات بالبينة الشرعية معلوم وبغيرها غير معلوم وكون مثل هذا شبهة موجبة للدرء غير ظاهر ولانه يجد لو لم يتم الشهود الاربعة مع انه لم يكن منه تقصير اصلا بل اتى بالشهادة الواجبة فلما لم يأت غيره بها استحق الحد للفرية ولم يصر ذلك شبهة موجبة للدرء وهنا مع وقوع التقصير لعدم التحفظ بالطريق الاولى ولمرسلة ابن محبوب عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله عليه السلام فى اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا ثم رجع احدهم بعد ما قتل الرجل قال ان قال الراجع اوهمت ضرب الحد وغرم الدية وان قال تعمدت قتل وان كانت هذه مرسلة وبعد القضاء والعمل بالموجب للبينة لكنها مرسلة ابن محبوب الذى اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه وتدل على عدم الدرء بمثل غلطنا فتأمل هذا كله ان صرح بالرجوع فان لم يصرح به بل قال للحاكم بعد ما شهد توقف وان لم يعد فلا كلام لرجوع فهو مفهوم وان رجع و قال اقض واحكم بما شهدت له فالاقرب عند المص وجوب القضاء والحكم لعدم بطلان الشهادة وعدم كون حكمه حكم الرجوع لانه قد اتى الشاهد بالشهادة الصحيحة على وجهها وجود قوله توقف لتوهم ناش له او تفكر انه يحتمل مع الصحة عدم الشهادة اولى ثم جزم بعدم ذلك بقوله احكم لا ينافى الشهادة الاولى بل بقى على حالها بل اكدها ودفع الاول بقوله احكم بعد ويحتمل عدمه فان قوله توقف مما يدل على عدم كونه جازما فحصل الشبهة فى شهادته فكانه غير ضابط وان هذا المشهود غير محقق عنده حيث يشهد تارة ويتوقف تارة توقف فتأمل ثم انه على تقدير عدم البطلان بذلك فصحة شهادته هل يجب اعادتها مرة اخرى وتلك الكافية يحتمل الكفاية لما مر والعدم لما مر ايضا فكانه نفى الجزم وبعد الاعادة يحصل الجزم ويفهم انه على تقدير الاعادة قوى بعدم قبول شهادته هذه كما هو مقتضى خلاف الاقرب فتأمل هذا ان كان الرجوع قبل القضاء فان رجع الشاهد بعد القضاء ولكن قبل الاستيفاء والعمل بموجب الشهادة مثل القتل والحد والتعزير ينقض الحكم مطلقا ولم يعمل بمقتضاها سواء كان المشهود حدا محضا لله تعالى مثل الزنا او لآدمى مثل القطع فى السرقة والحد فى القذف بالزنا ولو رجع بعد الاستيفاء والعمل بمقتضى الشهادة اقتص من الشهود الراجعة ان قالت فى رجوعهم تعمدت والا اخذ منه الدية فيما يوجبها والحد فى غيره مثل ان كان المشهود به الزنا بالمحصن الموجب للقتل دليله الاعتبار وعموم الآيات مثل فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والاخبار خصوصا مثل مرسلة ابن محبوب المتقدمة ويشعر به ايضا ما رواه فى الصحيح ابرهيم بن نعيم الازدى قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن اربعة شهدوا على رجل بالزنا فلما قتل رجع احدهم عن شهادته قال فقال يقتل الراجع ويؤدى الثلثة الى اهله ثلثة ارباع الدية وفيها دلالة على ان تتمة الدية يعطيها الشهود الى اهل الشاهد الراجع المقتول للرجوع لانه يؤدى اليه وارث المقتول الاول ويأخذ من الشهود فتأمل ومرسلة جميل بن دراج عمن اخبره عن احدهما عليهما السلام فى الشهود اذا شهدوا على رجل ثم رجعوا عن شهادتهم وقد قضى على الرجل ضمنوا ما شهدوا به وغرموا وان لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يغرموا الشهود شيئا وباعد الحكم العقل مع عدم ظهور شك وخلاف فيه فكانه اجماعى ولو اختلف الشهود الراجعون فقال بعضهم تعمدت وبعضهم اخطات فعلى الاول القصاص وعلى الثانى الدية فيقتل العامد بعد ان يؤدى اليه فاضل جنايته واخذ من شريكه المخطي مثلا ان كان الشهود اثنان فقال احدهما فى رجوعه تعمدت فى الشهادة بموجب القتل وقال الآخر توهمت فعلى كل واحد نصف جناية الآدمى فيعطى وارث الدم العامد نصف ديته فيقتله ويأخذ نصف الدية من المخطي كما فهم من صحيحة ابرهيم بن نعيم وان كان ظاهرها ان نصف الدية يعطى المخطي الى اهل العامد فكان المراد وصول الحق اليهم كانهم يعطون الى اهل الراجع لان الذى يقتضيه النظر الاعطاء الى الراجع نفسه قبل ان يقتل لانه حقه وفاضل جنايته ثم انه لولى الدم قتل جميع الشهود الراجعين العامدين ولكن بعد دفع ما فضل عن جناية كل واحد اليه قبل قتله لما مر وله قتل البعض ودفع فاضل دية المقتول اليهم وان كان اكثر من واحد ويعطى باقى الشهود ايضا ما يقابل جنايتهم اليهم فلو قتل اثنين من اربعة يعطى ديتة تامة اليهما لكل واحد نصف الدية فيبقى لكل واحد ربع الدية فاضلا عن جنايته فانه ما جنى الا ربع النفس وقد اخذ النصف فبقى له ربع آخر وذلك على الشهود الباقين فيعطى كل واحد ربع الدية فياخذ كل واحد من المقتولين ربع دية اخرى فيكمل عنده ثلثة ارباع الدية ويسقط ما قابل جنايته وهو ربع الدية فان جنايته ربع وهو ظاهر ومصرح بها فى رواية ابرهيم بن نعيم **قوله** ولو رجع احد الاثنين الخ يعنى اذا كان الشاهد الموجب للقتل اثنان ورجع احدهما خاصة دون الآخر وكان عامدا فان اقتص الولى يدفع نصف الدية اليه ولا سبيل على الآخر وان لم يقتص بل ياخذ الدية بالتراضى فياخذ من الراجع فقط نصف الدية ولا شئ على غير الراجع لعدم الموجب الذى هو الرجوع **قوله** ولو رجع احد الخ وقد علم حكم ما اذا كان شهود القتل مثل الرجم فى الزنا الموجب له اربعة فرجع الواحد فقط وقال تعمدت للولى الاقتصاص منه ودفع ثلثة ارباع الدية اليه **قوله** ولو رجع ولى القصاص الخ اى لو ادعى شخص قتل من هو ولى دمه واثبته بالشهود فقتص من المدعى عليه ثم رجع واعترف بان ذلك كان كذبا وتزويرا والشهود شهود زور فالقصاص على الولى المباشر خاصة وان كان الشهود ايضا رجعوا واعترفوا بالتزوير لان المباشر خاصة وان كان الشهود ايضا رجعوا واعترفوا بالتزوير لان المباشر اولى ومقدم على السبب عقلا ونقلا وعدم ضعف المباشر فتأمل **قوله** ولو رجع اى لو رجع مزكى شهود القتل خاصة ولم يرجع المباشر ولا الشهود فلا قصاص على احد اذ المباشر ما رجع ولا السبب القريب بل انما رجع السبب البعيد ولا يمكن قتله لذلك ولما كان سببا فعليه الدية فتأمل **قوله** ولو قال الشاهد الخ يعنى لو شهد الشاهد بموجب القتل فقتل المشهود عليه ثم رجع الشاهد وقال تعمدت الكذب فى الشهادة ولكن ما كنت اعلم ان المشهود عليه يقتل بواسطة شهادتى هل يلزمه القتل ام لا فيه قولان احدهما انه لا يلزمه القتل فلا يجوز قتله بل يلزمه الدية فقط اذ من المعلوم ان الشهادة ليست بقاتله بل هى سبب لم يظهر قصد القتل ايضا بالسبب فلا يوجب كسائر الاسباب اذا لم يقصد به القتل والآخر انه يلزمه القتل لانه اعترف بالسبب الموجب للقتل المقدم على المباشر بالاتفاق ولا يسمع قوله ما قصدت وان سمع ايضا وصدق فانه لا يشترط العلم والقصد مثل ان ضرب عنقه ولم يقصد قتله وايضا انه فتح هذا الباب فكثيرا ما يشهد الشاهد بذلك

فرجع

وقيل يرجع ... ولو رجع بعد القضاء وقبل الاستيفاء ... الباقون ينقض ... الى الولى ... الباب ... خاصة ويأتى ... القصاص على المباشر ... ولو رجع الشهود ... ولو قال الشاهد تعمدت الكذب ... ما اعلم انه يقتل ... ولو رجع ... فالقصاص على المزكى ...

ولو ثبت انهم شهدوا بالزور نقض الحكم فان قتل اقتص من الشهود ولو رجع شاهدا الاحصان فالاقرب التشريك وهل يجب الثلث او النصف اشكال ولو رجع احد شهود الزنا او احد شاهدي الاحصان فكذلك مع الرجوع اشكال الثاني البضع اذا رجعا عن الطلاق قبل الحكم بطلت وبقيت الزوجية ولو رجعا بعده لم ينقض وغرما نصف المسمى ان لم يدخل ولو دخل فلا غرم

فيرجع ويقول ذلك فقتل منه منكر القتل بالشهادة كثيرا فتامل وقال في الشرح اذا قلنا بالدية فهي من ماله مغلظة تغليظ شبيه العمد لا على العاقلة وغير المغلظة ولا مغلظة تغليظ العمد لانها كشبه العمد وليس بعمد ولا بخطاء وكذا في قتل المريض اذا ضربه شخص عامدا بما يقتله غالبا ولا يقتل الصحيح غالبا وادعى القاتل انه ما كان عالما بانه مريض بل ظنه صحيحا فضربه بما لا يقتله غالبا فقولان الاول انه موجب للقصاص لانه قتل عمدا فانه ضرب شخصا عمدا بما يقتله غالبا ولا اثر لعلمه بانه صحيح او مريض والثاني انه يوجب الدية لا القصاص فان القصاص انما يلزم بقتل العمد العدوان بما يقتل غالبا قصد القتل ام لا او بقصد القتل بما كان لا يقتل مثله غالبا وهنا ليس كذلك فانه ما قصد القتل بل ضربه عمدا بما لا يقتل المضروب غالبا بظنه ومثله لا يوجب القتل بل الدية وينبغي ان يقال ان قصد القتل بما لا يقتل بظنه غالبا لانه صحيح مثل والا هنا يبقى على الامر ان الضرب بغير قصد القتل فقتل بما لا يقتل غالبا بظن القاتل وكان في نفس الامر هل هو مثل العمد الموجب للقصاص ام يلحق بالخطا الموجب للدية وسيجيء تحقيق ذلك في الحدود ان شاء الله تعالى وفرق المص بين المسئلتين حيث رجح في الاولى الدية وجزم في الثانية بالقصاص وهو بناء على ان الاولى سبب وفي الثانية مباشرة وهو غير ظاهر بل قد يظهر ان في الاولى الاقرب القصاص وفي الثانية ايضا مع قصد القتل والا الدية كما اختاره في ل بناء على ما يفهم من كلامه في تحقيق العمد الموجب للقود فلنلحظ ذلك في محله **قوله** ولو ثبت انهم الخ يعني اذا ثبت شرعا عند الحاكم ان شهود عقوبة شهدوا كذبا وعمدا بعد الحكم بها نقض الحكم وابطله وان كان بعد القصاص اقتص من الشهود في النفس او الطرف بالتفصيل الذي تقدم من قتل الواحد ورد الباقي الفاضل اليه والاكثر ورد فاضل دية صاحبه اليه ورد الباقي تمام ما زاد على جناية المقتول بين قصاصا فكان الاعادة لان الكلام كان في رجوع الشاهد واعترافه بانه زور والمراد هنا انه يثبت بغير ذلك بل هم مصرون على انها حق ولكن علم كذبهم مثل ان شهدوا ان فلانا قتل فلانا ولم يرجعوا وقد علم بعد ان المقتول حي او انه مات قبل تاريخ شهادتهم بانه قتله فلان ونحو ذلك فتامل **قوله** ولو رجع الخ اي اذا شهد اربعة بالزنا والاثنان بان الزاني محصن فرجم ثم رجع شاهدا الاحصان فقط فالاقرب التشريك بمعنى جعل شاهدي الاحصان شريكا مع شاهد الزنا في اثبات القتل يعني يكون القتل منسوبا الى الكل ولكل واحد دخل فيه حتى لو رجعوا الجميع يكون الدم على الكل لانه لا شك ان الرجم مترتب على الكل وكل سبب تام فلا وجه لاستقلال شهود الزنا بالغرم وكون الدم عليهم فقط فيكونون كلهم شركاء في ذلك فمع رجوع كل شاهدي الاحصان يكون عليهما ما على الشريك الذي يرجع ولم يكن على الذي لم يرجع شيء وهو ظاهر ويحتمل عدم الشركة واستقلال شهود الزنا على ذلك فانهم السبب والاحصان شرط ومثبت لكمال الشهود وهو ضعيف كما تريه فانه قد يتوهم ان سبب الرجم هم لا غير فلا اقل من الشركة ثم على القول بالتشريك كما هو الظاهر هل التشريك بالمناصفة لان شهود الزنا على طرف وشهود الاحصان على طرف اخر والقتل مرتب عليهما فكان القاتل شخصان شاهد الزنا وشاهد الاحصان فالدم عليهما بالنصف ولان للرجم سببين احدهما الزنا والاخر الرجم فكل سبب نصف فتامل ويحتمل البناء على رؤس الشهود فيكون القسمة مثلثة على شهود الزنا الثلثان وعليهما الثلث فانهم ستة فكانما قتل اذا قتل ستة او شهدوا بالقتل او بالزنا فرجعوا ولعله انسب فبناء على العناء شهود الاحصان لا شيء على احدهما وعلى احد شهود الزنا الربع وهو ظاهر فتامل ولو رجع احد شهود الزنا فقط او احد شهود الاحصان فبناء على القول بالتشريك فحصة الراجع الاشكال السابق يعلم مما سبق فانه يحتمل كون الربع على شاهد الاحصان والسدس وكذا على شاهد الزنا الثمن او السدس لما مضى بعينه فتامل **قوله** الثاني البضع الخ اذا شهد الشاهدان المقبولان بالطلاق فان ثبت انها شهادة زور بطل بل يعلم البطلان من اصله وان رجعا او واحد منهما قبل الحكم بطل الشهادة ولم يحكم ولا يلزمهما شيء الا التعزير الا ان يثبتا عذرا مقبولا وان رجعا بعد حكم الحاكم بالطلاق والمفارقة لم ينقض الحكم بل يثبت الطلاق لان الطلاق قد ثبت بالشهود المقبولة وحكم الحاكم باقتضاء المبرم فلا يبطل بمجرد قول الشهود انا كذبنا او اخطانا الذي يحتمل الصحة والفساد يعني قد ثبت بدليل شرعي حصول المفارقة والطلاق والبينونة فلا يمكن الحكم ببطلانه الا بدليل شرعي ولم يثبت كون الرجوع كذلك لا بنص ولا باجماع نعم ان كان هناك تفويت مال على الزوج فيغرم الراجع ما يلزم من شهادته فان كان واحدا فالنصف وان كان اثنين يلزمهما الكل فان كان الرجوع قبل الدخول فيغرموا للزوج المنكر للطلاق نصف المهر لانه لزمه وفات عوضه بشهادتهما وما انتفع بعوضه وان كان بعد الدخول فلا غرم لانه قد استوفى عوض مهره فانه بمجرد الدخول لزمه سواء بقيت الزوجية ام لا طلقت عنه ام لا ولهذا لا يلزم على من يمنعه من دخولها شيء بل ولا يلزم على قاتلها مهر للزوج بل القصاص او الدية لجميع الورثة وقد لا يصل الى الزوج عشر المهر وكذا لو قتلت الزوجة نفسها فانه لا يسقط من مهرها شيء ولا يرجع عليها بالمهر وايضا المشهور ان منافع البضع لا تضمن بالفوات بل بالاستيفاء هذا هو المشهور ويؤيد عدم النقض ايضا ما تقدم فيما لو رجعوا عن العقوبات بعد الاستيفاء فانه لا ينقض بل يغرم الشهود اذا كان مالا ويقتص اذا كان نفسا او طرفا كما مر في المسئلة اقوال اخر تركناها للندرة وعدم الدليل ويمكن ان يقال بالنقض فانه انما يثبت الفراق والطلاق بقول الشهود وحكم الحاكم فاذا رجعوا لم يبق لان دوامه يكون بدوام شهادتهم كما كان حدوثه بحدوث شهادتهم ويؤيده ايضا ما سيجيء من الاخبار الدالة على نقض الحكم على تقدير رجوع الشهود عن اثبات المال ان كان عينا باقية فيؤخذ وترجع الى اهلها فيبطل الحكم المبرم بالاحتمال ووجه ما ذكرناه وانه ليس بمعلوم حصوله وابرامه الا مع بقاء الشهود وعدم الرجوع لا مطلقا والاصل عدم حصول الفراق وبقاء النكاح وقد ثبت بالنص والاجماع ما دام لم يرجع الشهود وبعده غير ظاهر وما تقدم ايضا من البطلان فيما شهدوا على العقوبات ورجعوا بعد الحكم وقبل الاستيفاء فانه ينقض المبرم بالمحتمل والسر ما ذكرناه وايضا المهر ليس في مقابلة دخول ما ولو مرة واحدة بخصوصيته المستقر فيحتمل الغرم في الجملة بعد الدخول ايضا ولزومه بالدخول وعدم سقوطه بقتلها ما تقدم لا يدل على عدم الضمان بعد الدخول ايضا وتدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الاتية بل قد يقال بين القول بعدم النقض وبين الغرم تناف فان الاول يقتضي صحة الحكم والشهادة واسقاط الانكار والرجوع وعدم الالتفات اليه والثاني يقتضي خلاف ذلك فتامل ويؤيد ما قلناه صحيحة محمد بن مسلم الاتية ورواية ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي عبد الله عليه السلام في شاهدين شهدا على امراة بان زوجها طلقها فتزوجت ثم جاء زوجها فانكر الطلاق قال يضربان الحد ويضمنان الصداق للزوج ثم تعتد ثم ترجع الى زوجها الاول وهي تدل على النقض بالرجوع بالطريق الاولى ولكن فيها خلاف ما يعرف من حد الشهود وضمان المهر للزوج الثاني فان الظاهر انه قد دخل بها الا انها امرت بالعدة ولا ذنب للشهود فان الزوج انكر الطلاق وما ظهر التزوير ولا الرجوع ومن الشهود والحمل على التزوير بمجرد انكار الزوج الطلاق وذلك غير معقول بعد اثبات الطلاق بالشهود المعتبرة فكيف يبطل الحكم والشهادة بمجرد حضوره وانكاره ونقل عن

الثالث

ولو رجع الرجل وعشر النسوة عن الشهادة بالرضاع المحرم فعلى الرجل سدس وعلى كل امرأة نصف سدس ولو رجعا قبل الحكم بطلت ولو رجعا بعده لم ينقض وان لم يستوفيا وكانت العين قائمة على رأي ويغرم الشهود ولو رجع الرجل والمرأتان فعلى الرجل النصف وعلى كل امرأة ربع ولو كن عشر نسوة فعلى الرجل السدس وعلى كل امرأة نصف السدس ولو شهد ثلثة ورجع واحد فالوجه لزوم الرجوع عليه بالثلث ولو ثبت تزويرهم استعيدت العين ولو تلفت غرم الشهود متن

حاملا على حصول الطلاق والتزويج بمجرد الشهود بدون حكم الحاكم فيح لا نقض الحكم بل تكذيب للشهود ومجرد الشهود بدون حكم الحاكم لا يثبت الطلاق بل كان التزويج باطلا ويكون دخول الزوج الثاني وطي شبهة موجبة للعدة ثم العود الى الاول وهذا حمل جيد ولكن لا معنى لحد الشهود وضمانهم مع ذلك فتامل ويمكن حملها على عدم صلاحية الشهود للشهادة وعلى ثبوت شهادتهما شهادة زور اما برجوعهما او بغيره مثل ان قالا انه طلقها في البلد الفلاني وقد علم وثبت عدم كونه في ذلك البلد في ذلك الوقت ويؤيد هذا حد الشهود وكانه بمعنى التعزير اذ لو لم يثبت كونها شهادة زور لا يضربان بل ولا يضمنا ومع ذلك ايضا لا معنى للتضمين على ما عرفت فتامل بل قد قيد حد الشهود بغير القاذف في رواية سماعة وعلي بن مطر بما يراه الحاكم فيريد به التعزير وابرهيم لا باس به وان قيل انه واقفي الا انه قيل ثقة مع ان المص نقل حسنه عند ذكر علي بن ابي منصور ورواية دالة على مذهبه ثم قال هذه رواية حسنة وابرهيم المذكور فيها وهي مذكورة في مشيخة الفقيه ايضا وفي الطريق هنا ابرهيم ايضا ولا باس بها وبالجملة هذه الرواية على ما في يب وفي الاخبار عن تصور وقد رويت في الفقيه عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي بصير عن ابي عبد الله في امرأة شهد عندها شاهدان بان زوجها مات فتزوجت ثم جاء زوجها الاول قال لها المهر بما استحل من فرجها الاخير ويضرب الشاهدان الحد ويضمنان المهر لها عن الرجل ثم تعتد وترجع الى زوجها الاول هذه موافقة للقوانين غير ما من الاخبار بعد حمل الحد على التعزير فليس فيها دلالة على المراد نعم فيه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر في رجلين شهدا على رجل غائب عن امرأته بانه طلقها فاعتدت المرأة وتزوجت ثم ان الزوج الغائب قدم فزعم انه لم يطلقها واكذب نفسه احد الشاهدين فقال لا سبيل للاخير عليها ويؤخذ الصداق من الذي شهد ورجع فيرد على الاخير ويفرق بينهما وتعتد من الاخير ما يقربها الاول حتى تنقضي عدتها وهي ايضا في الفقيه لما مر وتقرر عندهم من ان الرجوع بعد الحكم لا اثر له وانه لا ضمان بعد الدخول فهي مؤيدة لما ذكرنا من التامل في كلامهم من احتمال الضمان بعد الدخول ايضا فان المهر في مقابلة البضع دائما لا الدخول واحتمال عدم ضمانه في بعض المواضع لا يدل على العدم مطلقا ومن احتمال النقض بعد الحكم بالرجوع ايضا فتامل **قوله** ولو رجع الرجل الخ يعني اذا شهد رجل وعشر نسوة مع انه يكفي معه امرأتان وبدونه اربع على الرضاع المحرم من زوج وزوجته قبل الدخول وحكم بالمفارقة والتحريم فرجع الرجل والنسوة كلهن عن الشهادة فعلى الشهود غرامة المهر كله لها ان كان قبل الدخول لما مر ولكن ليس الغرم على عدد الرؤس بل على عدد من يحاسب من الشهود فانهم ستة رجل واحد وامرأتان خمس مرات فعدد الشهود المعتبرة ستة فلما ثبت المفارقة وتفويت البضع بشهادة الكل وان لم يكن الكل مما يحتاج اليه بل يثبت بالاقل ولكن ثبت بالكل فعليهم تمام العوض على رؤس الشهود المعتبرة لا على رؤس من يشهد ولما كانت اثنتان بحساب واحد فعلى الرجل سدس المهر وعلى كل امرأة نصف السدس ويحتمل ان يكون النصف على الرجل وحده والنصف عليهن كلهن فعلى كل واحدة عشر النصف ويحتمل ان يكون على كل واحد رجل وغيره جزء من احد عشر جزء فتامل ومنه يعلم حكم رجوع البعض ويعلم ايضا عدم الغرم اذا كان الرجوع بعد الدخول مما تقدم وفيه ما تقدم من احتمال النقض والمنافاة من عدم النقض والغرم واحتمال الغرم بعد الدخول ايضا فتذكر **قوله** ولو رجعا الخ الظاهر عدم الخلاف في بطلان الشهادة وعدم الحكم بها لو رجع الشهود قبل الحكم وكذا لا خلاف في عدم البطلان وعدم النقض لو كان بعد الحكم وبعد الاستيفاء وتلف العين وانما الخلاف فيما اذا رجع الشهود بعد الحكم وقبل الاستيفاء او بعده مع بقاء عين مال المدعى عليه والمشهور عدم البطلان ولزوم الحكم نعم يلزم الشهود غرامة ما شهدوا به ورجعوا عنه ويدل على هذا في الجملة مرسلة جميل بن دراج عمن اخبره عن احدهما في الشهود اذا شهدوا على رجل ثم رجعوا عن شهادتهم وقد قضي على الرجل ضمنوا ما شهدوا به وغرموا وان لم يكن قضي طرحت شهادتهم ولم يغرم الشهود شيئا ومامر من عدم معقولية نقض البرم بالمحتمل فتامل ونقل عن البعض النقض وعدم الغرم لان الحكم انما هو بقولهم فقد رجعوا فصارت شهادتهم كان لم تكن وكذا الحكم الذي بني عليها ولما مر ذكر فلو رجع الرجل والمرأتان عن شهادتهم قبل الحكم بطلت الشهادة ولا غرم عليهما ولو كان بعده مطلقا لا نقض له بل لزم وعليهما غرم ما شهدا بنسبة شهادتهما فعلى الرجل النصف وعلى المرأتين النصف وعلى كل واحدة الربع وهو ظاهر فان ذلك هو نسبة شهادتهما ولو كن عشر نسوة معه فرجعوا فعلى الرجل السدس وعلى كل واحدة نصف سدس وهو ظاهر ويحتمل كون النصف عليه والنصف عليهن جميعا فعلى كل واحدة عشر النصف ويحتمل جزء من احد عشر جزء وهو ابعد هذا اذا رجعوا جميعا دفعة واما ان رجع امرأتان او الا الى ان تبقى اثنتان مع الرجل فيحتمل عدم شيء على الراجعات لبقاء نصاب الشهادة التي هي الحجة سواء رجع بعده الرجل والاثنتان ام لا كما سيجيء **قوله** ولو شهد ثلثة الخ اي لو شهد ثلثة رجال ورجع واحد بعد الحكم فالوجه المعقول المفتي به عند المص ان عليه ثلث ما شهد وابرأ لان المشهود كله يثبت للمدعى عليه بالثلثة فالكل سبب لنقل المال المشهود به الى المدعي عن مدعى عليه وقد اقر واحد منهم ان ذلك ظلم ومال للمدعى عليه فيغرم الثلث فانه اتلف ثلثه فان متلف الجميع هو جميع الشهود فكل واحد متلف ثلثه ولانه لو رجعوا كلهم لكان لا محالة على كل واحد ثلثه فكذا اذا رجع احدهم وكما اذا غصبوا او اتلفوا فعلى كل واحد الثلث ويحتمل عدم شيء عليه اصلا بل هو الظاهر اذ حجة ثبوت المال في ذمة المدعى عليه واستحقاق المدعي له في ذمته ثابتة لا محالة ورجوع الثالث وعدمه في ذلك سواء ولزوم الثلث عليه لو رجعوا دفعة او على التعاقب ايضا على الاحتمال لا يستلزم لزوم شيء عليه اذا رجع فقط وهو ظاهر فان الرجوع انما هو لثبوت الاتلاف والا برار الراجع بعد ان كان الاتلاف مستندا اليه وليس هنا كذلك اذ لا اتلاف بعد رجوعه بمكون بالاثنين ولو فرض ان الاثنين شهدا ثم رجعا وشهد اخران بانه للمدعي فالظاهر ان لا غرم فانه ما اتلف الراجع شيئا اذ بعد رجوعه اتلفه عليه غيره فهو متلف جرام لا فلو اخذ المدعى عليه من الراجع ثلث ما شهد وابرأ يلزم بقاء الحق وعدم اخذه منه مع ثبوت الكل في ذمته بشهادة شاهدين عدلين وحكم الحاكم بشهادتهما فتامل **قوله** ولو ثبت تزويرهم الخ اي لو ثبت بعد حكم الحاكم والاستيفاء ان شهود المال تزوروا وانهم شهود زور بغير الرجوع عن شهادتهم مثل ان شهدوا ان للمدعي على شخص مال من مبيع باع عليه في وقت كذا في موضع كذا وقد ثبت عدم كونه في ذلك الوقت في ذلك المكان ونحو ذلك فان كان العين التي اخذها المدعي بشهادتهم باقية غير تالفة استعيدت وان تعذر الاستعادة سواء كانت باقية لا يمكن الاخذ من المدعي او كانت تالفة غرم الشهود المثل في المثلي مع الامكان والقيمة في القيمي والمثلي مع عدم الامكان لانهم سببوا الاتلاف والاخذ وهو ظاهر ومن الاخبار الدالة عليه ما نقل صحيحة وحسنة جميل كانه ابن دراج عن ابي عبد الله في شهادة الزور ان كان الشيء قائما بعينه رد على صاحبه وان لم يكن قائما ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال في شهادة الزور ما توبتهم قال يؤدي من المال الذي شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله ان كان النصف او الثلث ان كان شهد هذا واخر معه كان المراد بوء

ولو ظهر كونهما عبدين او كافرين او صبيين بطل القضاء ولو كان في قتل وجب الدية على بيت المال

## المطلب الثاني في اتحاد الشهادة

يشترط توارد الشاهدين على شيء واحد معنى فلو قال احدهما غصبه والاخر انتزعه قهرا لم يثبت ولو اختلفا معنى كان يشهد احدهما بالبيع والاخر بالاقرار به لم يصح وله ان يحلف مع ايهما شاء ولو شهدا بالسرقة في وقتين لم يحكم سواء اتحد العين او لا وكذا لو اختلفا في عين المسروق او اختلفا في قدر الثمن في البيع وله الحلف مع من شاء ولو شهد له مع كل واحد شاهد ثبت الثمن الزائد ولو شهد احدهما باقرار الف والاخر باقرار الفين في زمان واحد فكذلك وان تعدد ثبت الف بهما وحلف مع شاهد الالفين على الزيادة ان شاء وكذا لو شهد احدهما بان قيمة المسروق درهم والاخر درهمان ثبت الدرهم

النصف ان كان يشهد معه اخر والثلث ان كان شهد هو وهذا اشارة الى غيره واخر كلاهما شهدا معه فتامل ثم اعلم انه ينبغي ان يرجع الى المدعي الذي علم الا حقه وكان الثبوت بالزور فانه علم ان الشهود كانوا شهود زور وعلم ان لا حق للمدعي فعلى تقدير عدم بقاء العين اخذ العوض عنه وعلى تقدير البقاء وتعذر الاخذ فيمكن ان يقال يرجع صاحب الحق الى المدعي الذي ثبت له اخذه كان ظالما او الى الشهود واذا رجع الى المدعي لم يرجع هو الى الشهود وعلى تقدير رجوعه الى الشهود ينبغي ان يكون لهم الرجوع اليه ان كذب نفسه فتامل وعلى تقدير اصراره يحتمل العدم لان باعتقاده واقراره ان له الحق واخذه حق وان الاخذ من الشهود ظلم على تقدير رجوعه الى الشهود وانه على تقدير اعتراف المدعي بان الاخذ ظلم يجب عليه الرد ولم يرجع الى الشهود وهو ظاهر **قوله** ولو ظهر كونهما الخ اي لو ظهر عدم صلاحية الشاهدين للشهادة مثل ان ظهر كونهما عبدين فيما شرط فيه الحرية او كافرين فيما شرط فيه الاسلام او صبيين فيما شرط فيه البلوغ لم ينقض ان كان قبل الحكم وان كان بعده بطل القضاء والحكم لحصول العلم بعدم صلاحيتهما للشهادة التي هي شرط لصحة الحكم في نفس الامر فيرجع المال من المدعي ويسلم الى المدعى عليه ويحمل الضمان على الكفار ان دلسوا انفسهم ولو تعذر يمكن بقاؤه في ذمته وانتقاله الى بيت المال وان تقصر الحاكم يكون لغرامته في ماله فان كان نفسا او طرفا فديته عليه في ماله وان لم يقصر يكون على بيت المال لما تقرر ان خطأ الحاكم على بيت المال وقد مر ما يدل عليه من الرواية ايضا مذكورة فتامل **قوله** يشترط توارد الشاهدين الخ وجه اشتراط اتحاد الشاهدين في المشهود به بحيث لا يختلفان بل يتواردان على شيء واحد حتى يكون ما شهد به احدهما هو ما شهد به الاخر انه لا يثبت المشهود به من الشاهدين بالفرض فلو اختلفا لم يتحد المشهود به فما قام على امر واحد شاهدان مع انه يشترط في اثباته منهما وهو ظاهر ومعلوم انه يكفي الاتحاد المعنوي بمعنى ان يكون معنى يشترك مدعى به ومشهود به يشهدان عليه وان كان شهادة كل واحد بعبارة ولفظ مغايرة لعبارة ولفظ الاخر مثل ان قال احدهما ان هذه الدابة لفلان غصبها زيد وقال الاخر انه انتزعها منه قهرا ولو اختلفا معنى لم تصح الشهادة ولا يجوز الحكم مثل ان يشهد احدهما بان هذه الدابة لفلان لانه باع عليه فلان وقال الاخر لانه اقر عندي انه منه والمراد بعدم الصحة انه لم يجز للحاكم ان يحكم له بمقتضى شهادتهما ولا بمقتضى واحد منهما لعدم كمال نصاب الشهادة ولم تبطل شهادتهما بل له ان يجيء بشاهد اخر ليشهد موافقا لاحدهما فيحكم الحاكم او يدعي احدهما ويحلف معه فيحكم له الحاكم بالشاهد واليمين ان كان مما يثبت بالشاهد واليمين كما فيما نحن فيه ولو شهد شاهدان بان زيدا سرق مال كذا وكذا ولكن احدهما قال سرقه صباحا والاخر قال مساء لم يصح ولم يثبت بها شيء وهو ظاهر وكذا لم يصح لو اختلفا في العين المسروقة بان قال احدهما دابة وقال الاخر ثوب فان اتفقا في الزمان وكذا لو اختلفا في قدر ثمن المبيع بعد اتفاقهما ان فلانا باع من فلان دابة في وقت كذا والاخر كذلك الا ان احدهما قال بمائة مثلا والاخر قال بخمسين لم يصح الشهادة ولم يثبت بها شيء وله ان يحلف مع ايهما اراد فيثبت ذلك بالشاهد واليمين فيحكم له الحاكم وكذا له ان يجيء بشاهد اخر فيوافق احدهما ويثبته بالشاهدين فيحكم له الحاكم ويأخذ ولكن انما يكون اذا لم يعقد بالثمن او لا ولم يعينه ولم يدع غيره له الا الحلف مع الشاهد الذي يوافقه او يجيء بشاهد اخر يوافقه وهو ظاهر وكذا لو شهد له مع كل شاهد شاهد اخر فانه يثبت له بالشاهدين كل واحدة فمع كل واحد نفق وادعاه يثبت فله ان يدعي الاكثر وهو المائة مثلا فلياخذه ولكن هذا ايضا بشرط عدم اقراره بالاول ودعواه وهو ظاهر بل في ثبوت الاكثر ايضا تامل لتعارض البينتين الا ان يكونا على وجه لا تعارض ويمكن الجمع فتامل وكذا لا يصح ولا تثبت لو شهد احدهما باقرار مدعى عليه بالف لزيد والاخر بالفين لزيد في زمان واحد ولكن لزيد ان يحلف مع ايهما شاء ويأخذ المحلوف عليه او يجيء معه بشاهد اخر وكذا لو كان له مع كل واحد شاهد فله اخذ الزائد بدعواه والاشهاد على ذلك ويترك الاخر وفيه ايضا ما تقدم فتامل هذا ان اتحد الزمان وان تعدد زمان الاقرارين كان قال احدهما اقر عند الفجر من يوم الجمعة بالف لزيد والاخر قال اقر عند مساء الجمعة بالفين له فيثبت الالف له فانه قد اقر به في الموضعين بلا معارض بين الاقرارين وقد شهد باقراره الالف شاهدان فيثبت فيحكم له الحاكم فياخذ وله ان يحلف على الزائد مع شاهد الالفين فياخذ الالف الاخر ان شاء وكذا لو شهد احد الشاهدين بان قيمة المسروق او غيره من الاموال التي كانت مضمونة درهم وشهد الاخر انه درهمان ثبت الدرهم وله ان يحلف مع شاهد اخر ويثبتهما او يثبتهما بشاهد اخر ايضا ولو شهد احدهما بالقذف او القتل في وقت مثل غدوة والاخر يشهد في وقت اخر مثل عشية لم يثبت ولم يصح فلا يجوز الحكم وفي هذا اشارة الى عدم الفرق بين المال والحدود والعقوبات حقا محضا لله تعالى او حق الناس فقط او مشتركا في انه يشترط الاتحاد في امر واحد وهو ظاهر **قوله** الشهادة ليست الخ اي الشهادة باقسامها ليست شرطا في شيء من العقود والايقاعات سوى الطلاق فانه يشترط في وقوعه صحيحا سماع العدلين صيغة الطلاق حين تلفظ المطلق بها وكذا في توابعه مثل الخلع والمبارات والظهار على ما مر مفصلا وكانه اراد بالطلاق الطلاق ونحوه كما اراد بالعقود ما عم منها ومن الايقاعات وقد مر استحباب الاشهاد في النكاح وانه قد شرطه بعض الاصحاب وكذا يستحب في الرجعة والبيع ونحوه من المعاملات والعارضات وغير صحيحها مثل الوصية والهبة والعتق وغيرها للاثبات والاخبار والاعتبار وقد تقدم بعضها فتذكر **قوله** والحكم تابع لها الخ اي ليس كل ما حكم به الشارع النبي والامام وهو مطابق لما في نفس الامر وموجب لحلية ما حكم به فيحل بالحكم وان لم يكن المدعي محقا بل يكون كاذبا والشهود كاذبون بل هو تابع للشهادة فان كانت مطابقة لما في نفس الامر يكون الحكم مطابقا وان لم تكن مطابقة بل كاذبة يكون الحكم مخالفا للواقع ولم يكن موجبا لحلية ما حكم به بل يكون ما اخذ بحكم الحاكم حراما واذا كان ظاهرا عند المدعي يجب رده على مالكه عاجلا ولا يجوز له التصرف نعم اذا لم يعلم بفساد الشهادة ومثل ان الشهود قالوا له وادعى بمجرد كلامهم او ظن ذلك من جهة اخرى وهم شهدوا او كان في متروكات مورثه لم يكن معاقبا بالتصرف ولم يكن مكلفا بالرد الى اهله ما لم يظهر عنده خلافه على ما في نفس الامر وبالجملة ينفذ حكم الحاكم عندنا ظاهرا لا باطنا ولا يبيح المشهود له ما حكم به من المشهود به الا مع العلم بصحة الشهادة او الجهل بها لما مثل ان يدعي بقول الشهود او وجوده في تركة ابيه ونحو ذلك مما يظن به صحة الدعوى ولم يصل الى حد العلم فيجوز له التصرف بعد الحكم بالشهادة مع الجهل وهذا القسم انما يحل بالشهادة وحكم الحاكم فقط لا باليمين فلا يجوز له ان يحلف ويأخذ الا القسم الاول وهو الذي يعلم انه له يقينا ودليله العقل فانه يجد ان مال شخص في نفس الامر والشرع لا يصير بحكم الحاكم مع عدم علم المدعي بل بمجرد الشهود الكاذبة عمدا او خطأ ملكا لشخص اخر وهو الظاهر والنقل فانه قد روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له بنحو ما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه شيئا فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار ومن طرقنا ما روي هشام بن الحكم في الحسن

والاقامة بالشهادة واجبة على الكفاية الا مع الضرر غير المستحق وكذا التحمل متن

في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما اقضي بينكم بالبينات والايمان ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فايما رجل قطعت له من مال اخيه شيئا فانما قطعت له قطعة من النار وفي صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال في كتاب علي عليه السلام ان نبيا من الانبياء شكى الى ربه فقال يا رب كيف اقضي فيما لم اشهد ولم ار قال فاوحى الله تعالى اليه احكم بينهم بكتابي واضفهم الى اسمي تحلفهم به وقال هذا لمن لم يقم بينة لعل المراد باليمين اليمين المردودة او مع شاهد اخر او يكون في زمن ذلك النبي اليمين ايضا على المدعي على تقدير عدم البينة فتامل وفي رواية ابان بن عثمان عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال في كتاب علي عليه السلام ان نبيا من الانبياء شكى الى ربه القضاء فقال كيف اقضي بما لم تر عيني ولم تسمع اذني فقال اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به وقال ان داود عليه السلام قال يا رب ارني الحق كما هو عندك حتى اقضي به فقال انك لا تطيق ذلك والح على ربه حتى فعل فجاءه رجل يستعدي على اخر فقال ان هذا اخذ مالي فاوحى الله الى داود عليه السلام ان هذا المستعدي قتل ابا هذا واخذ ماله فامر داود عليه السلام بالمستعدي فقتل واخذ ماله فدفعه الى المستعدى عليه قال فعجب الناس وتحدثوا حتى بلغ داود عليه السلام ودخل عليه من ذلك ما كره فدعى ربه ان يرفع ذلك ففعل ثم اوحى الله اليه ان احكم بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به وهذه الاخبار مع مساعدة العقل تدل على ان الحكم ليس محللا ومبيحا لما حرم الله في نفس الامر بل بحسب الظاهر بالنسبة الى من خفي عليه فتامل وبالجملة هو ظاهر ولعل المقصود من ذكره الاشارة الى رد ما نقل عن ابي حنيفة من حكمه باستباحة المحكوم به المشهود به للمحكوم له بسبب الحكم وان علم بطلانه وعدم استحقاقه وكذب الشهود وخلاف الحكم في نفس الامر سواء في ذلك المال والبضع وهذا امر غريب وظهور فساده يغني عن بيانه نعوذ بالله من القول بالراي والهوى **قوله** والاقامة بالشهادة الخ اي يجب اقامة الشهادة واداؤها عند الطلب وجوبا كفائيا ان كان التحمل المؤدي زائدا على عدد النصاب مثل الثلثة في موضع يحتاج الى اثنين او واحدهما مع اليمين فانه يجب على الاثنين او واحد منهم الاداء ويسقط عنه الا ان ينحصر في العدد فيتعين كما هو شان كل واجب كفائي الا ان يحصل الضرر على الشاهد ولكن ضررا غير مستحق بل يكون ظلما مثل انه لو شهد يقتله المشهود عليه ويأخذ ماله ويهتك عرضه لا انه ان يشهد عليه طالبه بما له عليه من دين حالا وهو قادر ولكن امهله ولو لم يؤد لم يطلب منه بل يخلي فهو يتضرر ويحصل له الربح او عنده مضاربة فيضر ان شهد ونحو ذلك دليل وجوبه اجماع الامة على ما نقل ويساعده العقل والكتاب مثل قوله تعالى ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه واقيموا الشهادة لله والاخبار مثل صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا قال قبل الشهادة وفي قوله تعالى ومن يكتمها فانه اثم قلبه قال بعد الشهادة ومثل رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يشهد حساب الرجلين ثم يدعى الى الشهادة قال يشهد ومثل رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كتم شهادة او شهد بها ليهدر بها دم امرئ مسلم او ليتوي مال امرئ مسلم اتى يوم القيمة ولوجهه ظلمة مد البصر وفي وجهه كدوح تعرفه الخلائق باسمه ونسبه ومن شهد شهادة حق ليحيي بها حق امرئ مسلم اتى يوم القيمة ولوجهه نور مد البصر تعرفه الخلائق باسمه ونسبه ثم قال ابو جعفر عليه السلام الا ترى ان الله تعالى يقول واقيموا الشهادة لله وزاد في يه وقال عليه السلام في قول الله ومن يكتمها فانه اثم قلبه كافر قلبه ومثل قول ابي الحسن واقم الشهادة لله ولو على نفسك والوالدين والاقربين فيما بينك وبينهم فان خفت على اخيك ضيما فلا وهو مروي بطريقين في يه وهذه تدل على عدم وجوب الشهادة على تقدير ضرر اخيه فلنفسه بالطريق الاولى ويدل عليه العقل ايضا والنقل ايضا من عموم نفي الضرر والحرج في الايات والاخبار ورواية علي بن سويد في يه قال كتبت الى ابي الحسن الماضي عليه السلام استشهدني هؤلاء على اخواني قال نعم اقم الشهادة لهم وان خفت على اخيك ضررا ثم قال قال مصنف هذا الكتاب هكذا وجدته في نسختي ووجدت في غير نسختي وان خفت على اخيك ضررا فلا ويبين اذا كان ضررا غير مستحق مثل ان كان معسرا ويوجد مستثنيات الديون مثل الدار والخادم ونحوه فلا يشهد فان ذلك يضر واما التحمل فالمشهور وجوبه ايضا ويدل عليه مثل اقيموا الشهادة لله فافهم وبعض الاخبار المتقدمة مثل ما في صحيحة هشام المتقدمة ورواية جابر وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ورواية سماعة وابي الصباح الكناني عنه عليه السلام في قول الله عز وجل ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا فقال لا ينبغي لاحد اذا دعي الى شهادة يشهد عليها ان يقول لا اشهد لكم وزاد في رواية الحلبي قال فذلك قبل الكتاب لعل المراد قبل كتاب الدين والمعاملة التي يشهد عليها ورواية محمد بن الفضيل عن ابي الحسن عليه السلام في قول الله عز وجل ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا فقال اذا دعاك الرجل لتشهد له لم يسع لك ان تقاعد عنه ورواية جراح المدائني قال اذا دعيت الى الشهادة فاجب ورواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يابى الشهداء ان يجيب حين تدعى قبل الكتاب ولا يضر ضعف الكل ومثل رواية ابي الصباح صحيحة وكذا رواية محمد بن الفضيل وليس كذلك فان في الاولى محمد ابن الفضيل المشترك بين الثقة الراوي عن الصادق عليه السلام والضعيف الراوي عن الكاظم والرضا عليهما السلام قال في خ يع في بعض المواضع رواية ابي الصباح ليست بصحيحة لوقوع محمد بن الفضيل فيها وهو مذكور من غير توثيق وجرح وهو غير جيد كما ترى مع انه قال هنا بصحتها وبصحة رواية محمد بن الفضيل عن ابي الحسن عليه السلام وكذا لا يضر لفظ لا ينبغي فانه كثيرا ما يرد بمعنى التحريم وهنا قد وقع تعبير النهي فيحمل عليه فتامل ولا شك ان سوق الاية هو التحمل لا الاداء فارجع الى محلها ويؤيده العقل ايضا فان المعاملة من ضروريات بقاء النوع فلو لم يقبل احد الشهادة فقد يؤول ذلك الى عدم المعيشة فانه اذا لم يصر احد شاهدا قد لا يعمل خوفا من اضاعة المال فتامل ومنع ابن ادريس من وجوب التحمل للاصل ولان حمل الاية على الاداء يصير الشاهد حقيقة بخلاف الحمل على التحمل فانه يكون مجازا او اشتراكا وطرح الاخبار ضعيف لشيوع المجاز المشارفة وتفسير الاية بالخبر الصحيح وقد ثبت حجيته والاخبار الكثيرة مع اعتبار سند بعضها المؤيدة بالشهرة والاعتبار العقلي الذي تقدم مع انه لابد من المجاز او الاشتراك في عدمه لانه قد اطلق على ان الاشتراك المعنوي محتمل وانه قد يقال اطلاقه على الشاهد قبل ادائها مجاز فتامل فيه ثم اعلم ان وجوب التحمل مثل الشيخ الى اداء الشهادة واقامتها ايضا انما يجب لو استدعى صاحبها للتحمل والا لم يجب عليه لانه اسقط هو حقه حيث ما استشهد فلا يجب على احد الاقامة والاداء وان كان سمع الشهادة وتحملها تبرعا وتدل عليه ايضا الاخبار الكثيرة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر الباقر عليه السلام في الرجل يشهد حساب الرجلين ثم يدعى الى الشهادة ان شاء شهد وان شاء لم يشهد وحسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمع

ولو مات الشاهدان قبل الحكم حكم بهما ولو جهل العدالة تزكيا بعد الموت ولو فسقا بعد الاقامة قبل الحكم حكم بهما الا في حقوقه تعالى ولو شهدا للورثة بما فمات قبل الحكم لم يحكم ثم جرحا مطلقا لم ينقض ولو عين الجارح الوقت وكان متقدما على الشهادة نقض والا فلا ولو كان الحكم قتلا او جرحا فالدية في بيت المال وان كان المباشر الولي مع اذن الحاكم ولو حكم ولم ياذن ضمن الولي الدية ولو كان مالا رد ولو تلف ضمن القابض متن

كتاب الشهادات

الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار ان شاء سكت وقال اذا اشهد لم يكن له الا ان يشهد وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار ان شاء شهد وان شاء سكت وفي رواية عنه ايضا قال سالت ابا جعفر عن الرجل يحضر حساب الرجلين فيطلبان منه الشهادة على ما سمع منهما قال ذلك اليه ان شاء شهد وان شاء لم يشهد فان شهد شهد بحق قد سمعه وان لم يشهد فلا شيء عليه لانهما لم يشهداه فيها اشارة الى انهم ضيعوا حقهم من الشهادة لعدم الاشهاد فلا ذنب للشاهدان لم يشهد مع القدرة وعدم الضرر ولا شك ان ظاهر هذه الاخبار عدم وجوب الاقامة مع عدم الاستشهاد اولا ولكن العقل يابي عن ذلك في الجملة ويستبعد تجويز الشارع تضييع حق امرء مظلوم مع علم الشاهد بذلك وبانه قد يحيى شهادته وبتجويز السكوت لاجل انه ما استشهد وان كان هو ظاهر الاول وتدل على الوجوب الايات والاخبار كما تقدم فيمكن التصرف والتاويل فيها فانه ليس منها صحيح صريح في جواز السكوت وعدم الشهادة مع العلم بتضييع حق الناس وحصر الشاهد فيه مع استدعاء صاحبه الشهادة منه مع عدم الضرر عليه ولا على احد من اخوانه المؤمنين فيمكن الحمل على عدم وجوب العيني ولا على عدم طلب صاحبها ولا على عدم العلم اليقيني ولا على عدم الاستشهاد الى التحمل لا الاداء قال في الفقيه بعد نقل رواية محمد بن مسلم وغيرها قال مصنف هذا الكتاب معنى هذا الخبر الذي جعل الخيار فيه الى الشاهد بحساب الرجلين هو اذا كان على ذلك الحق غيره من الشهود فمتى علم ان صاحب الحق مظلوم ولا يحيى حقه الا بشهادته وجب عليه اقامتها ولم يحل له كتمانها فقد قال الصادق العلم شهادة اذا كان صاحبه مظلوما كانه اشار الى رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار ان شاء شهد وان شاء سكت الا اذا علم من الظالم فلا يحل له الا ان يشهد فتامل **قوله** ولو مات الشاهدان الخ اذا شهد الشاهد على امر شهادة كاملة بشرائطها ثم مات او ما قبل الحكم لم يبطل الشهادة بل هي باقية فيلزمه الحكم بشهادتهما لان الحكم مستند الى اداء الشهادة المستجمعة لشرائطها حين الاداء ولم يعلم توقفه على شيء اخر غير ذلك والاصل عدم توقفه على شيء اخر من بقاء الحيوة الى حين الحكم وكذا لو ماتا قبل التزكية مع الاحتياج اليها بان تكون عدالتهما مجهولة عند الحاكم ولم يعلمها المدعى عليه ايضا فيأتي المدعي بالمزكي والحكم بها بما يدل على ذلك حتى يظهر المانع فتامل وكانه لا خلاف في ذلك حيث ما اشير اليه ولا يخفى ان هذا هو مويد لعدم ضرر الفسق الطارئ بعد الشهادة قبل الحكم فان الدليل واحد واليه اشار بقوله ولو فسقا الخ اي لو فسق الشاهدان بعد اقامة شهادتهما متصفين بالعدالة وباقي شرائط الشهادة وقبل حكم الحاكم بشهادتهما بعد ذلك فان طرو الفسق لا يضر فان الغرض من العدالة ديانة الشاهد وقت شهادته وان كانت في ذلك الوقت موجودة لا يضر زوالها بعده بالفسق وان كان قبل الحكم مثل الموت والجنون والنوم والاغماء فيما يشترط فيه البصر وغير ذلك لما تقدم من ان الذي علم شرطيته هو العدالة وعدم الفسق حين الشهادة فلا بد ان يتصف حين الاداء للدليل الذي تقدم فخصصت به الادلة الدالة على قبول الشهادة مطلقا فلا يرد ان هذه مصادرة فان الذي لم يجوز الحكم لم يسلم ان العدالة انما هي شرط حين الاداء فقط فتامل هذا احد قولي المص والمحقق في الشرائع ونقل عن في وط وابن ادريس ايضا وهذا بحث جيدا وان كان مخالفا لما تقدم هنا من المص ومن غيره مثل المحقق في الشرائع من انه اذا فسق شاهد الاصل يمنع ذلك من الحكم بشهادة الفرع وقد اشرنا اليه هناك فتامل ونقل عن جماعة مثل الشهيد والمص في لف واختاره في الشرائع عدم جواز الحكم فبطلت الشهادة بالفسق الطارئ لانه لو حكم لصدق انه حكم بشهادة الفاسقين وقياسا على رجوعهما بعدها او قبله وموت المشهود له قبله ولان طرو الفسق يضعف ظن العدالة والكل ضعيف فان الحكم الممنوع بشهادة الفاسق انما هو مع الفسق وقت الشهادة لا مطلقا وهو ظاهر والقياس باطل مع كونه مع الفارق فان الرجوع دل على عدم جزمهم وحقيقة شهادتهم بقولهم وقد كانت الحقيقة بقولهم وفي موت المشهود له مع انه قد ينازع لو لم يكن مجمعا عليه ومعه لا قياس وضعف ظن العدالة ظاهر المنع مع منع علية الظن الا ان يكون المشهود به حقا لله تعالى محضا مثل الزنا فانه لا يحكم بطرو فسق الشاهد قبل الحكم كانه للاجماع ولكونه مبنيا على التخفيف لانه يدرؤ بالشبهات ولا شك ان مثل ذلك قد يسمى شبهة ومما كان فيه الحقان مثل القذف والقصاص والسرقة خلاف مبنيا على ما تقدم ومن كونه حق ادمي لا يضره الفسق الطارئ ولا يبنى على التخفيف ولا يدرؤ بالشبهات لعله اقرب على القول بعدم سقوط حق الادمي لعموم الادلة المتقدمة الا ما خرج بالاجماع وهو الحق المحض لله تعالى فلو شهدا على السرقة ففسقا قبل الحكم يحكم بالمال دون القطع فانه حق محض لله تعالى فتامل **قوله** ولو شهدا الخ اي لو شهد الشهود بمال لمن يرثانه لو مات فمات قبل ان يحكم الحاكم بشهادتهما لم يحكم لانه حكم بشهادتهما بثبوت مال لهما وهو ممنوع وقد يمنع ذلك فانه حكم بالمال للمورث ثم ينتقل اليهما ولهذا لو كان هناك دين او وصية مجوزة تقدم عليهما ولا شيء لهما وعلى تقدير التسليم الحكم بثبوت مالهما بشهادتهما ممنوع للتهمة وعدم معقولية اثبات مال متنازع فيه لشخص بشهادته حين ولم يصح كذلك بل بعد ومنعه ممنوع الا ان يثبت دليل اخر من اجماع ونحوه والا ففي مجرد ذلك منع فتامل ومنه علم ان لو كان هناك دين او وصية مجوزة بالخراج المشهود به يمكن القول بجواز الحكم بل وجوبه خصوصا مع الاستغراق او القول بعدم الانتقال الى الوارث وعلم ايضا انه لو لم يمكن المشهود له الميت مورثا لا يمنع موته من الحكم فتامل **قوله** ولو حكم الخ لو شهد الشاهدان المقبولان بظاهر الشرع على شيء فحكم الحاكم ثم شهد الشهود بجرحهما بالفسق ونحوه مطلقا من غير تعيين وقت الجرح والفسق لم ينقض الحكم لثبوته ولا يضره احتمال الجرح حين الشهادة وعدم قابلية الشهادة لثبوتها شرعا وامكان الجمع بين الامرين ولو عين الجارح وقتا فان كان متقدما على الشهادة بمعنى انه علم اتصاله ووجوده بحال الشهادة لا مطلقا هكذا ينبغي حل المتن وحمله عليه لا مطلق التقدم فان الفرض ثبوت عدالتهم حين الشهادة فلا ينافيه الا عدمها حينئذ ومقدما بزمان لا يمكن فيه وجود العدالة بعده وهو بعيد فانه قد مر انه يحصل العدالة بالتوبة ومضي زمان قليل للاصلاح وعمل صالح ولو ساعة واحدة فان كان متاخرا عن الشهادة فلا يضر ان كان قبل الحكم لما تقدم ولو كان المحكوم به حين ظهور بطلان الحكم بجرح الشهود ونحوه قتلا او جرحا موجبا للقصاص يلزم الدية في بيت المال ولا يمكن الاقتصاص من الحاكم في بيت المال وان كان المباشر للقتل والجرح ولي الدم وصاحب القصاص باذن الحاكم ولو حكم الحاكم بالقصاص ولم ياذن واقتص الولي وصاحب القصاص بغير اذنه لم يقتص منه ايضا

ولو شهد وارثان انه رجع عن الوصية لزيد بالوصية لعمرو فالوجه عدم القبول خلافا للشيخ ولو شهد اجنبي بالرجوع او صية لزيد الى عمرو وحلف عمرو مع شاهده حكم به وان ثبتت الاولى بشاهدين اذ لا تعارض حتى يرجح شهود عتقه او سئل مقيم شاهد بالمال الحبس للغريم حتى يكمل قال الشيخ له ذلك احيانا ومنه نظر

# كتاب الحدود وفيه مقاصد

## المقصد الاول في الزنا ومنه فصول

### الفصل الاول

الزنا ايلاج ذكر الانسان حتى تغيب الحشفة في فرج امرأة قبلا او دبرا محرمة من غير سبب مبيح ولا شبهة ويشترط في الحد العلم بالتحريم والبلوغ والاختيار فلو توهم العقد على المحرمات المؤبدة صحيحا سقط ولا يسقط الحد بالعقد مع العلم بفساده ولا باستيجارها للوطي معه ولو توهم الحل به او بغيره للشبهة وعدم العمد لكن يلزمه الدية في مال نفسه لتقصيره ويحتمل ان يضمن عاقلته والاول اوضح فان ضمان العاقلة بعيد لا يصار اليه الا بالنص الصريح او الاجماع كذلك وليس هنا بمعلوم ولو كان المأخوذ مما لا يرده الاخذ الى صاحبه ان كان عينه باقيا ولو تلف ضمنه القابض او الاخذ **قوله** ولو شهد الخ لو شهد عدلان بانه اوصى خالد لزيد مثلا بمال ثم شهد عدلان وارثان انه رجع عن ثلث الوصية الى الوصية لعمرو فالوجه عند المص ان شهادة الورثة لا تقبل للتهمة فان المال يوخذ من يدهم فهو بمنزلة المدعى عليه لانه قد يكون له نفع في الوصية لعمرو بان تنقص بنقص شي لانه اذا كان بيد شخص مال وادعى شخص انه له واشهد عليه شاهدان لا يقبل شهادة صاحب اليد بانه لغيره بالاجماع فكذا هنا هذا مذهب المص وتنظر في عدم قبول شهادتهم واستشكله المحقق في يع ونقل عن الشيخ قبولها في ط وهو الظ العموم دلة قبول الشهادة والتهمة وخيال النفع منه فهو بالعدالة وكونه بيده لا يمنع ذلك لا يجر به نفعا والمثال المذكور ان سلم الحكم فيه فهو للاجماع فلا يقاس مع انه قال في الشرح ليس بمطابق اذ ما نحن فيه ليس المال محضا للورثة التي يوخذ من يدهم بخلاف المثال والمثال المطابق اذا كان المال وديعة شخص في يد احد وشهادته مسموعة لغيره وفي تطابقه تامل فانه ليس للودعي نفع منه ذلك لا يقول ايضا انه اصلا بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن ان يتصور لهم النفع في الجملة ولكن ينبغي سماع شهادة الشاهد عملا بعموم الادلة الا اذا ثبت الخروج عنه بنص او اجماع بالتهمة وغيرها فافهم كل ما يحتمل انه متهم به بها غير ظ فتامل فالوجه قول الشيخ ثم على تقدير القول بقول المص ينبغي ان يعرف ما لعمرو بمعنى انه كانت الوصية بامر كلي لا جزئي معين بعطيه الوارثان لعمرو وايضا بعد ان اخذ زيد مثله فانه باعتقادهما انه ظلم وانما يستحقه عمرو فان قدرا على الامتناع وعدم الاعطاء يفعلونه ويعطون عمروا وان كانت عينا واخذ هذا زيد غصبا عليهم لا يضمنانه ولا يضمنانه له ويغرمانه مثلا او قيمة وقد مر قريب منه في مسئلة لو شهد اجنبيان بالوصية بعتق غانم ووارثان بعتق سالم الخ ولكن ما كان هناك خلاف الشيخ فانه كان الموصى به والمشهود به مختلفين ولو شهد اجنبي بالرجوع عن الوصية التي شهد بها اثنان لزيد الى عمرو للعمرو ان يحلف مع شاهده ويأخذ الموصى به اذ قد مر ان الوصية بالمال يثبت بشاهد واليمين ولانه حجة شرعية يجب الجمع بينهما وبين الشاهدين اذ لا منافاة بينهما فمع جمعهما يسقط الشاهد واليمين بالشاهدين لانه اقوى اذ لا مانع من صحتهما فانه يجوز ان يكون اوصى ولا لزيد بكذا وصدق الشاهدان انه اوصى لزيد بكذا ثم رجع الى عمرو وصدق الشاهد والحالف نعم لو شهد الاوليان ببقائها الى ان مات ولم يرجع كان التعارض ويقدم الشاهدان وهو ظاهر **قوله** لو سال العبد التفرقة الخ اي اذا ادعى مملوك ان مولاه اعتقه وهو منكر له واشهد الشاهد على ذلك ولكن ما ثبت عدالته فسال العبد الحاكم ان يفرق بينه وبين مولاه بان يقطع سلطنته عنه ويخليه فارغا الى ان يشهد او سئل الذي اقام شاهدا على مال على غيره حبس غريمه الذي يدعي عليه المال حتى يجيء بشاهد اخر ويكمل شهادته قال الشيخ على الحاكم ان يجيب العبد السائل التفريق والسائل حبس الغريم لانه قد ثبت عندهما الشهود على الحق في الجملة والكمال موقوف على ذلك اذ لو كان تحت يد المولى ما يخليه ان يزكي الشهود ويردد على المزكي ويحصله واذا حصل السائل شاهدا اخر يهرب الغريم فلا يقدر على تحصيل مع امكانه وتنظر المص فيه لانه حيلولة بين مال وصاحبه وتعجيل عقوبة من غير ثبوت موجب وقد يقال الحبس لا ينبغي فانه قادر على اثبات الحق باليمين ولا التفرقة بالكلية بل مراعاته وعدم غيبته بالكلية وبكل وجه من غير تكفيل وضامن وان يخليه مقدار ان يحصل المزكي عرفا بحيث لا ضرر عليه ولا يكلف اما بالترك او الاثبات بالشاهد واليمين فانه قد يتحاشى عن اليمين قال في الشرح التفرقة والحبس قول ط محتجا بان العبد او الاجنبي قد اتى ببينة كاملة وليس عليه البحث عن حالهما ولان الظاهر العدالة حتى يثبت الجرح ولان المدعي ربما كان امة فلولا التفرقة لم يؤمن ان يواقعها وهو ضرر عظيم واما مقيم شاهد بالمال فلانه متمكن من اثبات حقه باليمين اذ هما حجة في المال ووجه النظر من هذا ومن ان تعجيل التفرقة والسجن عقوبة قبل ثبوت موجبها ولانه لم ات ببينة كاملة فان الكاملة هي المتصفة بالعدالة في نفس الامر وعند الحاكم وظهور العدالة لا يغني لا بعد التزكية ولانه لم يقم بينة كاملة على شهادة امة ظاهرا ابيح له وطؤها وتمكنه من اثبات حقه باليمين مانع من الحبس لانه ينبغي الزامه بالحلف او الاثبات بالشاهد فاذا امضى الاثبات مهلة الزمه باحد الامرين اما الكف عن الدعوى او اثباتها بالشاهد واليمين وانما قيد بالمال لانه لو كان طلاقا مثلا او غيره مما لا يثبت الا بشاهدين لم يحبس هكذا نص الشيخ وذكر فيهما اخريا الحبس وليس ببعيد جواز ذلك ان رآه الحاكم صلاحا ويمكن ان يقال اذا كان الظاهر العدالة كما هو مذهب الشيخ فانه يقول بكفاية ظاهر العدالة فح لا يحتاج الى التزكية والحبس الى ان يزكي بل يحكم بالعتق في الحال وايضا ينبغي الحبس فيما اذا لم تكن الدعوى مما لا يثبت بالشاهد واليمين بالطريق الاولى اذ لا حجة غير الشاهدين وله اخذ هنا وبخلاف ان ذهب ليحصل الآخر لفوت غريمه ولا يقدر على تحصيله وقد يقال انه عقوبة قبل ثبات الموجب لكن يقابل بانه قد يصير صاحب الشاهد متضررا فينبغي عدم الحبس والاضرار بل مراقبته في الجملة بحيث لا يتضرر واحد منهما ضررا لا يتحمل عادة الحاكم فيه مصلحة وكان الشيخ والشارح قائلا بالحبس مع عدم كونه مما يثبت بالشاهد واليمين ايضا حيث قال في آخر كلامه هكذا نص الشيخ الى فتامل **قوله** الزنا ايلاج الخ المراد بالزنا دخول ذكر الانسان في فرج امرأة قبلا او دبرا محرمة بالاصالة من غير سبب مبيح من العقد والملك ولا شبهة فزاد المص بالانسان المكلف وكذا بالمرأة فيخرج الصبي والمجنون والمكره والصبية والمجنونة والمكرهة من الفاعل والمفعول وقوله من غير سبب الخ بيان للمحرم والمراد بحرمة المراة والرجل اي الاجنبي والاجنبية لا الدخول فلا يدخل الدخول في الحيض والصوم والاعتكاف والاحرام وكان يمكن ان يراد المراة التي يحرم وطؤها عليه اصالة فلا يحتاج الى سبب مبيح بل كان من غير شبهة كافيا وايضا المراد بالنسبة الى الفاعل والمفعول الى ذلك كله والية اشار بقوله ويشترط في الحد بالزنا مطلقا العلم بتحريمه من غير ان يحصل عنده شبهة محللة فلو توهم الواطئ حل حد المحرمات المؤبدة نسبا او رضاعا او مصاهرة سقط الحد اي لا يجب به الحد ولا يسقط بمجرد العقد مع العلم بالتحريم معه وفساد العقد وكذا لا يسقط الحد بل يتعلق ويجب باستيجار المراة للوطي مع العلم بعدم الحل بذلك وفساد العقد نعم لو توهم الحل بالاستيجار او بغير الاستيجار مثل ان تهب نفسها او تبيح وطيها او بوقعه بلفظ غير صحيح ويكون قصده الاباحة مع الجهل بان ذلك غير كاف وكذا العقود الفاسدة لعدم العربية او القصد او الاعراب والمقارنة او الاشتمال على شرط فاسد مثل ان لا يطأ وبالجملة جميع ما يمكن ان يتوهم ويعتقد انه ليس بحرام وان كان نفس رضاهما وباي شي كان فانه موجب لعدم تعلق الحد وسقوطه ودليل تحريم

ولو زنا المجنون بعاقلة حدت دونه وبالعكس لو كانا مجنونين فلا حد بحالا على الا مع الشبهة وحينئذ ولو عقد فاسدا او توهم الحلية فلا حد لا حد في التحريم العارض كالحيض والاحرام والصوم

ويشترط في الرجم مع الشروط السابقة الاحصان وهو التكليف والحرية والاصابة في فرج مملوك بعقد دائم او ملك يمين متمكن منه يغدو ويروح عليه المراة كالرجل والفاسد والشبهة لا يحصنان ولا تخرج المطلقة

رجعية عن الاحصان وتخرج البائن ولو تزوجت الرجعية عالمة بالتحريم رجمت ويجلد الزوج مع علمه بالتحريم والعدة ولو جهل احدهما فلا حد ولو علم احد الزوجين اختص بالحد الثاني ويقبل ادعاء

الجهل من المحتمل في حقه ولا يشترط الاحصان في الواطئين بل لو كان احدهما محصنا رجم وجلد الاخر ويشترط في احصان الرجل عقل المراة وبلوغها فلو زنا المحصن بمجنونة او صغيرة فلا رجم وفي

الزنا وجوب الحد مع الشرائط الكتاب والسنة والاجماع ودليل عدمه مع عدمها ولو كان بوجه بعيد كون الجاهل معذورا وبناء الحدود على التخفيف

وادرؤا الحدود بالشبهات وتدل عليه الاخبار ايضا مثل صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل دعوناه الى جملة ما نحن عليه من جملة الاسلام

فاقر به ثم شرب الخمر وزنا واكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه بينة انه كان اقر بتحريمها وقريب

منه حسنة ابي عبيدة الحذاء عنه عليه السلام ورواية ابي بصير المشتملة على قضاء امير المؤمنين عليه السلام التي ما قضى بها الحد لعل اجماع الامة ايضا فضلا عن اجماعنا

بل نقل عن ابي حنيفة انه ذهب الى ان مجرد العقد على المحرمات وان كان عالما بها نفسا وتحريمه وعدم اثره شبهة يدرؤ بها الحد فمثلا اذا عقد شخص على المرتدة في

بها الاجنبية او المحرمة حتى الام والاخت عقدا معتقدا فساده ثم وطئها عمدا عالما لا يلزمه الحد شرعا مع علم الشارع والحاكم بذلك لانه شبهة مدرئة

للحد وفساده اظهر من فساد الحكم بحلية مال الناس بمجرد حكم الحاكم مع علم المحكوم له بانه مال الغير وليس له فيه حق اصلا والشهود شهود زور وتزوير والحكم بالا

في نفس الامر فقد نقل حليته عنه فافهم ومن الشرائط ايضا البلوغ والاختيار ودليل اشتراطهما ايضا العقل والنقل من الكتاب والاجماع وعموم السنة

وخصوصا مثل رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه ورفع القلم عن ثلثة عن الطفل حتى يبلغ والمجنون حتى افاق والنائم حتى استيقظ ويكفي في

سقوط الحد مجرد دعوى الاكراه مع عدم العلم بفسادها ولا يحتاج الى السؤال والتحقيق والبينة واليمين للامر وصحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان علياً صلوات

الله عليه اتي بامراة مع رجل فجر بها فقالت استكرهني والله يا امير المؤمنين فدرأ عنها الحد ولو سئل هؤلاء عن ذلك لقالوا الا صدق وقد فعله والله

امير المؤمنين صلوات الله عليه ولو كان اشتراط العقل داخل في اشتراط العلم لذا ما ذكروه ودليله خبر رفع عن امتي الخ وهو ظاهر وكذا يسقط الحد اذا ادعى الزوجية

بمعنى انه لا يجوز للشارع ان يحد لانه قد ادلى بشبهة دارئة للحد وان لم يكن دارئة في نفس الامر لذلك بل انما فائدة الاسقاط الحد في الظاهر وفي نفس الامر لا يسقط

بل يجب عليه ويتعلق به الحد فالفرق بين ما تقدم وبين هذا انه هنا لا حد في نفس الامر ولا في ظاهر الشرع بخلاف الثاني فانه يثبت الحد في نفس الامر ولكن ساقط

بحسب الظاهر بناء على دعواه الكاذبة وهو ظاهر ولو ادعى الزوجية احدهما دون الاخر يسقط الحد عنه لا عنها اذا لم تدع الزوجية وجهه ظاهر وهو ابداء الشبهة

الدارئة وعدمها وكذا يسقط الحد عن مدعي شبهة اخرى غيرها فان ادعيا سقط عنهما وان ادعى احدهما سقط عنه دون الاخر وان كذبه ولا يحتاج في السقوط

وسماع هذا القول منهما الى بينة ولا يمين بل يسقط ويقبل بدونهما للاجماع والخبر وهو ظاهر **قوله** ولو زنا المجنون الخ اي لو وطي المجنون امراة عاقلة

بالغة باختيارها وعلمها بانه حرام من غير شبهة يحد المراة حد الزنا دون المجنون لحصول شروط الزنا فيها دونه وكذا لو كان الرجل العاقل البالغ المتصف بشرائط

الزنا وطي مجنونة يحد الرجل دون المراة لما مر ولو كان كلاهما مجنونين فلا حد على احدهما اصلا ويحد الا على ذلك ليس من شرائط الزنا الموجب للحد فلو وجد

منه الزنا حد الا ان يدعي شبهة مصدقا في ذلك فيقبل منه كالبصير فلو عقد الا على او شخص مطلقا عقدا فاسدا في نفس الامر وتوهم ان ذلك العقد الفاسد صحيح

ويحل به الوطي لا يحد العاقد فقدم وايضا لا حد في الوطي بالزوجة اذا عرض له التحريم مثل الوطي في الحيض والصوم والاحرام والاعتكاف فانه ليس بزنا فانما

من تعريف الزنا بل وطي حرام موجب للتعزير ان كان عالما بالتحريم بناء على ما ثبت من التعزير في كل محرم **قوله** ويشترط في الرجم الخ الحد في الزنا اما

جلد او رجم والجلد يتحقق بمجرد تحقق الزنا المذكور سابقا بالنص كتابا وسنة واجماعا للمسلمين واما الرجم فهو مخصوص بالمحصن والمحصنة بنص السنة

والاجماع فيخصص عموم الكتاب بغير المحصن بهما والشرائط السابقة المشتركة هو دخول الذكر بحيث يغيب الحشفة او مقدارها في العدة في فرج

امراة بغير عقد ولا شبهة مع البلوغ والعقل والعلم والاختيار ويزيد في الرجم عليها الاحصان والمراد به هنا التكليف والحرية والدخول بعد بلوغ في

فرج امراة معقود عليها عقدا دائما او ملك يمين متمكنا منها حين الزنا ان يغدو ويروح يعني تكون حاضرة عنده بحيث كلما اراد وطيها كان

متمكنا ويحتمل ان يكون المراد يغدو ويروح الوطي في الصباح والمساء والغداة والعشاء كما هو ظاهر معناهما الحقيقيين والمراة في هذه الشرائط

في الرجم مثل الرجل الا ان التمكن يكون من جانب الزوج يعني لم يكن من زوجها مانع عن ذلك فكلما اراد فعل الا كلما ارادت فعل فالوطي بالعقد

الفاسد مع الجهل به لا يحصن وكذا الشبهة والمطلقة الرجعية بحكم الزوجة فالاحصان معها متحقق ما دام من في العدة بخلاف البائن فانها ليست

بحكمها فلو تزوجت الرجعية ودخل بها زوجها الثاني عالمة بالتحريم من غير شبهة موجبة وموجبة لسقوط الحد رجمت ورجم الزوج ايضا ان كان شرائط

الرجم فيه ايضا متحققا بان تكون عنده زوجة مدخولا بها متمكنا منها والا يجلد مع شرائط الجلد فقط مع العلم بتحريم التزويج في العدة والعلم بها ولو

جهل الزوج التحريم او العدة فلا حد كذا لو كان معه شبهة اخرى مسقطة ولو كان احد الزوجين عالما بالتحريم اي تحقق في حقه شرائط الحد اي قسم

كان دون الاخر يختص حدا مع الشرائط بالحد دون الاخر وهو ظاهر وقد مر مرارا ويقبل ادعاء الجهل من الذي يمكن في حقه ذلك ولو كان بعيدا بغير

يمين ولا بينة وكذا يقبل دعوى نسيانه وجميع ما يمكن ان يعد شبهة على ما مر غير مرة ولا يشترط في رجم المحصن كون الاخر محصنا ايضا بل اذا حصل الزنا منهما فان كان

الاحصان متحققا في احدهما يرجم المحصن ويجلد الاخر وان لم يكن زنا بالنسبة اليه فلا يرجم ايضا فلا يشترط كون الوطي زنا بالنسبة الى الواطيين معا الجلد في الا

في الاحصان فضلا عن احصانه وهو ظاهر وقد مر نعم يشترط في احصان الرجل ورجمه كون المراة المزني بها عاقلة بالغة فلو زنا المحصن بمجنونة او صغيرة فلا رجم ويشترط

ايضا في احصان المراة ورجمها بلوغ الرجل الزاني بها لا عقله فلو زنت المحصنة بصغير فلا رجم عليها ايضا ولو زنت بمجنون رجمت فقط لا رجم ولا جلد على

الصغير والمجنون نعم قد يخوفان ويؤدبان ان حصل باختيارهما ويشترط في الدخول الذي من شرائط الاحصان كونه بعد الحرية وبعد التكليف فلو اعتق العبد

المزوج الداخل بامراته ولم يدخل بعد وزنا لا يرجم بل يجلد وايضا من شرائط الدخول كونه بعد رجعة المخالع فلو دخل رجل بامراته ثم خالعها وحبست المراة في

العدة فرجع الرجل الى زوجته المخالعة ثم زنا قبل وطي امراته المراجعة والمخالعة لم يرجم وان تحقق شرائط غير الدخول ويجلد وكذلك حال المراة بعد الخلع رجع عن

حالها صارت اجنبية محضة وبحكم الرجوع صار بمنزلة شخص تزوج امراته اجنبية او التي طلقها بائنا وقد يشترط في الاحصان الوطي بامراته التي في حبالته وما تحقق في

هذه زوجة او زوجة اخرى فكانه قد صار محصناً بها مدخولاً بها منه وكذا اشترط الوطي بعد الحرية فلا بد ان يكون حراً فوطي امرأته وكانت امرأة حرة مدخولاً بها منه حتى
يتحقق الاحصان فلو لم يتحقق الوطي بعد الحرية لم يتحقق الشرائط وكذا اشترط ان يكون الدخول بعد التكليف كاللادخول ثم الزوجية كافية او كانت
مثله وكذا الملكية لدوامها ولا يشترط ابتداؤها حال التكليف بخلاف الوطي فانه ليس بتام هذا ظاهر ويدل عليه في الجملة صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله
في غلام صغير لم يدرك ابن عشر سنين زنا بامرأة قال يجلد الغلام دون الحد وتجلد المرأة الحد كاملا قيل فان كانت محصنة قال لا ترجم لان الذي نكحها ليس
بمدرك ولو كان مدركا رجمت وموثقة ابن فضال عن ابن بكير قال سئلت ابا عبد الله عم في اخوتها من غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة او فجر بامرأة اي شيء
يصنع بهما قال يضرب الغلام دون الحد ويقام على المرأة الحد قلت جارية لم تبلغ وجدت مع رجل يفجر بها قال تضرب الجارية دون الحد ويقام على الرجل الحد ورواية
ابان عن ابي عبد الله عم قال لا يحد الصبي اذا وقع على المرأة ويحد الرجل اذا وقع على الصبية والمراد بضرب الصبي دون الحد الظاهر التعزير بما يراه الحاكم وذلك
قد يكون بنقص العدد وقد يكون بنقص الضرب وكيفيته وقد يدل عليه صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال كان علي صلوات الله عليه ان كان يضرب بالسوط
وبنصف السوط وببعضه في الحدود وكان اذا اتى بغلام وجارية لم يدركا لا يبطل حدا من حدود الله عز وجل قيل له وكيف كان يضرب قال كان ياخذ السوط
بيده من وسطه او ثلثه ثم يضرب به على قدر اسنانهم ولا يبطل حدا من حدود الله عز وجل فالمراد بعدم الحد ونفي الضرب الناقص من الحد في الجملة وان كان ذلك
على سبيل التعزير ولا يبعد مثل ذلك في المجنون ايضا للعلة فتامل واما الدليل على اشتراط الاحصان الرجم بالمعنى المذكور الذي اعتبر فيه ما ذكره من البلوغ
والعقل فما تقدم وان الحد رجما وجلدا انما هو فرع التكليف وهو فرع البلوغ والعقل ونافي الخبر المشهور بين العامة والخاصة وعن المجنون حتى افاق وما تقدم
في الصبي فتامل ونقل عن الشيخين وجماعة وجوب الحد على المجنون لرواية ابان بن تغلب قال قال ابو عبد الله عم اذا زنى المجنون والمعتوه جلد الحد وان
كان محصنا رجم قلت وما الفرق بين المجنون والمجنونة والمعتوه والمعتوهة فقال المرأة انما تؤتى والرجل ياتي وانما ياتي اذا عقل كيف ياتي اللذة ان المرأة
انما تستكره ويفعل بها وهي لا تعقل ما يفعل بها مع قصور السند والدلالة لاحتمال حملها على القليل العقل او المعتوه الذي في وقت فاقته ويؤيده قوله انما
ياتي اذا عقل واما الحرية فيدل على اعتبارها الاعتبار من ان تغليظ العقوبة انما هو باعتبار تغليظ العمل فلما كان من الحر اغلظ لشرف نفسه وسهل امره
لعدم ميله عليه بخلاف المملوك فيهما فناسب ذلك التخفيف بالنسبة الى الحر فتامل ويدل عليه ايضا صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال في العبد يتزوج الحرة
ثم يعتق فيصيب فاحشة قال فقال لا رجم عليه حتى يواقع الحرة بعدما يعتق قلت فللحرة عليه خيار اذا اعتق قال لا رضيت به وهو مملوك فهو على نكاحه الاول وهذه
تدل على اعتبار الدخول في الاحصان وانه لا يكفي الدخول مطلقا بل لا بد من تحققه بعد حصول شرائط العتق والبلوغ كما مر فتامل وتدل على عدم الخيار للحرة التي
تحته اذا اعتق مع العلم كانه لا خلاف في ذلك وتدل على اعتبار الاصابة وهو الدخول ايضا صحيحة رفاعة قال سئلت ابا عبد الله عم عن الرجل يزني قبل ان يدخل
باهله ايرجم قال لا وتدل عليه ايضا صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يزني ولم يدخل باهله ايحصن قال لا ولا بالامة تدل على عدم الاحصان
بالامة فتامل وصحيحة يونس عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم في قوله تعالى فاذا احصن قال احصانهن اذا دخل بهن قال قلت ان لم يدخل بهن واحدثن ما عليهن من حد
قال بلى وهي تدل على اعتبار الدخول في احصانهن ايضا وفي موثقة اسحق له ايضا اشعار باشتراط الدخول وستجيء ان والاعتبار ايضا من كسر الشهوة وحصول اللذة
والخصوصية فتامل ولا بد من كون الدخول بالمرأة الدائمة والمملوكة دون المتعة ويدل عليه موثقة اسحق قال سئلت ابا ابرهيم عليه السلام عن الرجل اذا هو زنا وعنده
السرية والامة يطاها تحصنه الامة تكون عنده فقال نعم انما ذلك لان عنده ما يغنيه عن الزنا قلت فان كانت عنده امة زعم انه لا يطاها فقال لا يصدق قلت فان كانت
عنده امرأة متعة اتحصنه قال لا انما هو على الشيء الدائم عنده ومثلها الخبر الذي قال قلت لابي ابرهيم عم الرجل يكون له الجارية اتحصنه قال فقال نعم انما هو على وجه الاستغناء
قال قلت والمرأة المتعة قال فقال لا انما ذلك على الشيء الدائم قال قلت فان زعم انه لم يكن يطاها قال فقال لا يصدق وانما اوجب ذلك عليه لانه يملكها ورواية هشام
وحفص بن البختري عمن ذكره عن ابي عبد الله عم في الرجل يتزوج المتعة اتحصنه قال لا انما ذاك على الشيء الدائم عنده وفي ثانية اسحق محمد بن عيسى عن يونس وفي الثالثة ارسال كما ترى
مع ان عدم الاحصان بالمتعة معلل بعلة انه ليس بدائم فلو كانت متعة دائمة بان تكون سنين كثيرة يحتمل حصول الاحصان اذ يقال انه دائمة عنده الا ان يمنع فتامل
وصحيحة حريز قال سئلت ابا عبد الله عم عن المحصن قال الذي يزني وعنده ما يغنيه وحسنة محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله يقول المغيب والمغيبة ليس عليهما رجم
الا ان يكون الرجل مع امرأته والمرأة مع الرجل وصحيحة ابي بصير قال قال لا يكون محصنا حتى تكون عنده امرأة يغلق عليها بابه وصحيحة اسمعيل بن جابر عن ابي جعفر عم قال
قلت له ما المحصن رحمك الله قال من كان له فرج يغدو عليه ويروح هذه دليل شرط التمكن من الدخول بها وهي تدل على اشتراط الحضور ايضا مع حسنة ابي عبيدة
عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين صلوات الله عليه في الرجل الذي له امرأة بالبصرة ففجر بالكوفة ان يدرأ عنه الرجم ويضرب حد الزاني قال وقضى في رجل
محبوس في السجن وله امرأة في بيته في المصر وهو لا يصل اليها فزنى وهو في السجن قال يجلد الحد ويدرأ عنه الرجم ورواية ربعي الاصم عن الحارث قال سئلت ابا عبد الله عم
عن رجل له امرأة بالعراق فاصاب فجورا وهو بالحجاز فقال يضرب حد الزاني مائة جلدة ولا يرجم قلت فان كان معها في بلدة واحدة وهو محبوس في سجن لا يقدر
ان يخرج اليها ولا تدخل هي عليه ارايت ان زنى في السجن فقال هو بمنزلة الغائب عن اهله يجلد مائة جلدة ويفهم من الكل ان المدار التمكن من فرج والوصول اليه متى
كان شاء وطلب بحيث يتمكن نفي المتعة فيما مر في المتعة التي كان زمانها قليلة كما اشعر به العلة فتامل ويدل على ان الحبس مثل الغيبة والظاهر ان لا حد في الغيبة بل العرف
والتمكن من الوصول اليه بسهولة كلما اراد ويحتمل الوصول اليه غدوة وعشية وفي بعض الروايات ما يدل على ان كون البعد مقدار مسافة القصر مسقط للرجم مثل رواية
محمد بن الحسين رفعه قال الحد في السفر الذي ان زنى لم يرجم ان كان محصنا قال اذا قصر وفطر والقصر في التقصير والسند والدلالة ظاهرة ورواية عمر بن يزيد قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام اخبرني عن الغائب عن اهله يزني هل يرجم اذا كانت له زوجة وهو غائب عنها قال لا يرجم الغائب عن اهله ولا المملك الذي لم يبن باهله ولا
صاحب المتعة قلت ففي اي حد سفره لا يكون محصنا قال اذا قصر وافطر فليس بمحصن وفي سنده عبد الرحمن بن حماد وهو مجهول ويمكن تاويلها ايضا ودلالتها

**الفصل الثاني** في ثبوته وانما يثبت باحد الامرين **الاول** الاقرار ويشترط فيه العدد وهو اربع مرات فلو اقر اقل فلا حد ويعزر وبلوغ المقر وعقله واختياره وحريته سواء الذكر والانثى متن

كتاب الحدود

ايضا فاضرة وفيها ايضا دلالة على نفي حصول الاحصان بالمتعة وبالجملة الرجم حد غليظ مخالف لظاهر نص الكتاب فان المتبادر من قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وجوب الجلد لكل زان واخراج المحصن وايجاب حد غليظ يحتاج الى دليل قوي مع ان الحد يسقط بادنى شبهة فكذا هذا الحد الخاص مع ثبوت اصله فهو في كل موضع وجد فيه نص صريح وصحيح بوجوب الرجم وحصول الاحصان الذي هو شرط مثل بره والا فلا وينبغي عدم الخروج عن هذه القاعدة فهي ثبوته في المتعة غير معلوم وكذا ملك اليمين ولهذا ذهب جماعة الى عدم حصول ذلك في ملك اليمين مع الاخبار المتقدمة لقصور في سندها او عدم صراحتها واطلاقها وعمومها وامكان تاويلها لو وجد صحيح منها في عدم الحصول مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في الذي ياتي وليدة امرأته بغير اذنها عليه مثل ما على الزاني يجلد مائة جلدة قال ولا يرجم ان زنا بيهودية او نصرانية او امة فان فجر بامرأة حرة وله امرأة حرة فان عليه الرجم وقال وكما لا يحصن الامة والنصرانية واليهودية اذا زنا بحرة فكذلك لا يكون عليه حد المحصن ان زنا بيهودية او نصرانية او امة وتحته حرة وقد مر في صحيحته ايضا ولا بالامة مذكرة صحيحة الحلبي قال ابو عبد الله عليه السلام لا يحصن الحر المملوكة ولا المملوك الحرة وهما صحيحتان وصريحتان في عدم الاحصان بملك اليمين وتاويل الشيخ بان المراد بالاحصان الاحصان الذي يجب معه الرجم على المحصن ايضا على تقدير الزنا في الخبر الثاني وبانه يحتمل ان تكون الامة التي عنده بالمتعة في الخبر الاول بعيد فعدم الحصول بالمتعة وملك اليمين اولى فان اقلها شبهة دارئة لحد الرجم وان لم تكن دارئة للجلد وبالجملة النظر في قاعدة المدرئة وصور الاخبار يدل على عدم الاحصان بالمتعة وملك اليمين وقالوا الاحصان في المرأة كالاحصان في الرجل لكن يراعى فيها كمال العقل فيها اجماعا بمعنى اشتراط كونها مكلفة حرة موطوءة بالعقد الدائم متمكنة من الزوج بحيث يغدو عليها ويروح فيعتبر الدائم للاحتراز عن المتعة وملك اليمين ومعنى قولهم المرأة كذلك يعني انها كانت بالشرائط وعندها زوجها الذي دخل بها وقادر على ان يدخل بها ويغدو ويروح فهي محصنة سواء كانت تحت عبد او حر الا انه لو كان لها ايضا عبد تكون محصنة به كما في الرجل ان كان له مملوكة محصنة بها على القول المشهور فانه لا يجوز لها الوطي بملك اليمين وقد يحتمل كون الاحصان بالنسبة اليها بان يكون زوجها حاضرا عندها ويدخل بها ويفعل الفعل جماعها على الوجه المتعارف وانها تكون قادرة على ان تفعل وعليه تروح مثل ما اعتبر في الرجل فمجرد وجوده عندها ولم يباشر ذلك مع تمكنه من ذلك فما ينفع المرأة وان كان لا ينفعها الا ان الامر بيده ولتمكنه وكما قد مر لو تركه وزنا يستحق الرجم بخلاف الزوجة فان الامر ليس بيدها ولست متمكنة وانما المتمكن وصاحب القدرة الزوج فاذا تركها معطلة لا يحصل غرض الشارع من الاحصان بالنسبة اليها فتامل وبالجملة قد ورد النص برجم الزوجة على تقدير كونها مدخولا بها وزوجها حاضرا فلا يبحث **قوله** وانما يثبت باحد الامرين الخ هذا بيان ما يثبت به الزنا وانما يثبت على شخص الزنا مطلقا باحد الامرين الاقرار او البينة الاول الاقرار ويشترط في ثبوته به صدوره من المقر اربع مرات بانه زنا صريحا فلا يحصل بغير الصريح لانه عقوبة عظيمة والستر فيها مطلوب ومبناها على التخفيف ويدرأ بالشبهة فمهما امكن عدم ثبوته وهو مما لم يترك ولهذا لم يشترط هذا العدد في غيره لا في الاقرار ولا في الشهود فلو نقص عن اربع مرات لم يثبت الحد اصلا بل يعزر كانه لان الاقرار بالفاحشة حرام وموجب لتشييع الفاحشة وهو حرام بالنص ويجب التعزير في كل محرم عندهم كما هو صريح في بعض عباراتهم مثل يع والكبرى ما عرفها بل الصغرى ايضا فان الحرام موجب للتشنيع وذلك هنا غير معلوم بل يريد عبادة الله وطهارة نفسه بالحد وظهور الزنا لذلك لانه يحب الفاحشة واظهارها وما سيجيء من الاخبار لثبوته بالاقرار دال على عدم التعزير في كل محرم فانه ما عوقب في الاقرارات الثلث الا ان يقال ما فعل في ذلك الوقت من الاضراب والاعراض هو التعزير او كان ياتي بالعلة وانما التعزير متوجه بالترك والاصرار على دون العدد وتدل على ثبوت التعزير في امور كثيرة اخبار كثيرة مثل اقرار كل واحد من الشخصين صاحبة الامرأة على اهل الذمة وفي القول انت خبيث وانت خنزير وتزويج الذمية على المسلمة بغير اذنها واكل الربا الى اربع مرات وفي الوطي في الصوم وفي الوطي في الحيض وغير ذلك وقالوا ايضا بعضه الى الامام وفي بعض الاخبار دون اربع اسواط ودليل ثبوته بالاقرار العقل والنقل مثل بعض الايات والاخبار التي مضى في بحث الاقرار مثل اقرار العقلاء على انفسهم جائز واما اعتبار العدد فلا اعتباره في الشهادة بنص الكتاب واعتبار الشهادات الاربع في اللعان ولما روي عن امير المؤمنين عليه السلام من حكاية المرأة التي جاءت وقالت زنيت يا امير المؤمنين فطهرني وردها صلوات الله عليه حتى ذهبت وجاءت اربع مرات ولما كانت تروح في كل مرة كان يقول عليه السلام اللهم انها شهادة وهذه اثنتان وهذه ثلث شهادات وفي الاخيرة قال اللهم انه قد ثبت عليها اربع شهادات ثم رجمها والخبر طويل واشرنا الى مضمون بعضه الذي يحتاج اليه هنا وحكاية اخرى مثلها نقل عنه صلوات الله عليه مع امرأة اخرى حامل مثل الاولى كانها منقولة بطريق صحيح وروي عنه صلوات الله عليه ايضا انه اتاه رجل فاقر عنده بالزنا فرده حتى كرر ذلك اربع مرات حتى رجع في الرابعة فلما اقر قال امير المؤمنين عليه السلام لقنبر احتفظ به ثم غضب ثم قال ما اقبح بالرجل منكم ان ياتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤس الملا فلا تاب في بيته فوالله لتوبته فيما بينه وبين الله افضل من اقامتي عليه الحد ثم رجمه ثم قال في اخرها فحفر له وصلى عليه ودفنه فقيل يا امير المؤمنين الا تغسله فقال قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيامة لقد صبر على امر عظيم لعله كان اغتسل في حيوته مثل رجم فتم وما روي عنه صلوات الله عليه وآله في رواية ابي العباس لعلها صحيحة قال قال ابو عبد الله عليه السلام اتى النبي رجل فقال اني زنيت فصرف النبي صلى الله عليه وآله وجهه عنه فاتاه من جانبه الاخر ثم قال مثل ما قال فصرف وجهه عنه ثم جاء الثالثة فقال له يا رسول الله اني زنيت وعذاب الدنيا اهون من عذاب الاخرة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اصاحبكم باس يعني جنة فقالوا لا فاقر على نفسه الرابعة فامر رسول الله صلى الله عليه وآله ان يرجم فحفروا له حفيرة فلما ان وجد مس الحجارة خرج يشتد فلقيه الزبير فرماه بساق بعير فعقله فادركه الناس فقتلوه فاخبروا النبي صلى الله عليه وآله بذلك فقال هلا تركتموه ثم قال لو استتر ثم تاب كان خيرا له وتدل عليه ايضا رواية جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين ولا يرجم الزاني حتى يقر اربع مرات وكانه لا خلاف فيه وحكايته ما عزيدل عليه وعلى انه لا بد من التصريح بالاقرار بالوطء كالميل في المكحلة وسيجيء في البينة ما يدل عليه فتامل **قوله** وبلوغ المقر الخ يعني يشترط في المقر اضافة بالشرائط التي يعتبر في مطلق المقر به ما تقدم في بحث الاقرار وهو بلوغ المقر وعقله واختياره وحريته سواء الذكر في ذلك والانثى ويحتمل ان يسمع اقرار المملوك في غير الرجم والقتل من دون اذن السيد في القتل والرجم ايضا بدونه ويحتمل ان ينتظر الى وقت الحرية والتخفيف في الحد وسقوطه بالشبهة يدل على عدم ذلك فتم

شرط انتفاع كل اقرار في مجلس قولان ولو نسبه لم يثبت في حقه الا باربع ويحد بالمرأة للقذف على اشكال ولو لم يبين الحد ضرب حتى ينهى او يبلغ مائة سوط
ويقبل اقرار الاخرس بالاشارة

**قوله** وفي اشتراط الخ بل يشترط في ترتب احكام الزنا جلدا او رجما على الاقرار باربع مرات ووقوع كل مرة في مجلس غير مجلس الاخر ام لا بل اذا وقع الكل في مجلس واحد مستند كاف في ترتب الحكم فيه خلاف وقد صرح جمع بالاشتراط كالمص في غير المتن والمحقق واطلق جمع كثير مثل الشيخ المفيد والقاضي والشيخ وسلار وابن ادريس وغيرهم وجمع اخر صرحوا بالاشتراط مثل الشيخ في ط وف وتبعه ابن حمزة وقطب الدين الراوندي لعل دليل الاشتراط ما وجد من فعله صلى الله عليه وآله وفعل امير المؤمنين من انهما حكما بالرجم بعد الاقرار اربع مرات في اربع مجالس مع التخفيف في الحدود خصوصا الرجم ودليل العدم عموم ادلة الحد ودليل عدم الاشتراط وعدم دليله فان فعلهما صلوات الله عليهما كان كل اتفاقا لا انهما امرا بذلك وبذاه وهو ظاهر خصوصا فعله صلى الله عليه وآله على ما في بعض الروايات فانه ما دل على تعدد المجالس ايض فانه كان في مجلس واحد الا انه كان تارة عن يمينه وتارة عن شماله الا ان يراد بتعدد المجالس تغير مكان المقر وهو بعيد على ان ذلك غير ظاهر في فعله في الثالثة والرابعة نعم على ما نقل في بعض الكتب من انه جاء فقال زنيت ثم جاء في المرتبة الثالثة والرابعة يعلم ذلك وعموم الروايات الجميل يدل على عدمه ايض فتم ثم اعلم انه قال في الشرع بعد ان عد المطلقين واعلم ان الاصحاب الذين اطلقوا لم يعلم قولا في الحقيقة فلعلهم قائلون بالتقييد والله اعلم وانت تعلم انهم اذا اطلقوا فالمتبادر ان ذلك هو مذهبهم خصوصا مع اطلاق الادلة وعدم دليل على التقييد فيعلم ان الاطلاق مذهبهم كما اذا راينا دليلا من آية ورواية دالة على حكم نستفيد اطلاقه منهما ونعلم وكذا نعلم ان الاطلاق مذهب المطلق فالله يعلم **قوله** ويقبل اقرار الاخرس بالاشارة دليله ان اشارته مثل لسانه الدال على مقصوده الفعل الموجب للحد تصادا عنه فاذا دلت على مقصوده وبحيث لا يبقى منه احتمال عدم توجيه مثل اللفظ الصادر عن غيره يثبت بذلك والا لا يثبت به للتخفيف والاصل والدرء واما مجرد الاخرس مثل العمى والاصم فلم يكن شبهة دارئة للحد فلا يثبت في حقهم الزنا فلا وجه لمثل ما قاله ابو حنيفة في كون مجرد العقد ذلك وتدل عليه ايض رواية اسحق عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الاخرس والاصم والاعمى فقال عليهم الحدود اذا كانوا يعقلون ما يأتون به ورواية محمد بن قيس قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الاعمى يجوز شهادته قال نعم اذا اثبت وروايته ضعيفة لجميل عنه قال سئلت ابا عبد الله عم عن شهادة الاصم في القتل قال يؤخذ باول قوله ولا يؤخذ بالثاني ويمكن يقبل دعوى الشبهة من الاعمى وهو بعيد الا دليل له وقد يعضه بقوله يوجد القرائن مثل وجدانه امرأة في فراشه واشتبه ونحو ذلك وهو كالاول اذ لا فرق بينه وبين غيره **قوله** ولو نسبه الخ اي لو نسب رجل امرأة الى الزنا بان قال زنيت بفلانة بنت فلان او نسبت امرأة رجلا اليه وقالت زنيت بفلان بن فلان فلا اشكال انه بالنسبة الى القائل لا يثبت الزنا الموجب للحد والرجم الا ان يكون ذلك اربع مرات وهل يثبت بذلك قذف المنسوب اليه الموجب لحد القذف على القاذف ام لا فيه اشكال من انه قذف ظاهر نعم وجوب شرائط مثل كون المقذوف محصنا يحد القاذف ولا يمنع عدم ثبوته في حقه لاشتراطه باربع مرات حتى يترتب عليه الاحكام الخاصة من الجلد والرجم ثبوت ما لا يشترط على ذلك ومن انه انما نسب الزنا الى نفسه ولا يلزم من كونه زانيا ونسبته اليه نسبة الاخر اليه لاحتمال ان يكون هو مكرها ومكرهة ويكون شبهة بالنسبة اليه اذ يصح ان يقال زنيت انا بفلانة وهي مكرهة او كانت شبهة هو اعم من كون المنسوب اليه زانيا وعدمه ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث والاصل عدم لزوم الحد الا نسبة الى الزنا وكذا للظاهر ولهذا بمجرد وجدان امرأة مع رجل لا يحكم عليهما بالزنا مع العلم بعدم الزوجية ايض لاحتمال الشبهة والاكراه وهو ظاهر فحينئذ ان علم انتفاؤهما ولا انه لو ادعى القائل ذلك فالظاهر انه يسمع منه للدرء والتخفيف فالظاهر عدم ثبوته في حق الاخر ولكن الظاهر على هذا الوجه الذي قررناه لا يثبت بالاقرار اربع مرات ايض وظاهر الكلام كون الاشكال في المرة الواحدة ووجهه كون المرة مثبتة بالنسبة الى المنسوب اليه وعدمه بالنسبة الى نفسه فيحتمل ان يكون المراد اذا كان النسبة الى الغير بحيث لا يحتمل الا كونه زانيا بالنسبة اليه بان قال زنيت بفلانة ولم تكن مكرهة ولا مشتبها عليها او زنت بي فلانة او انها زنت بك ونحو ذلك بحيث يعلم المراد كونه زانيا الى الغير ايض ولكن لما لم يكن موجبا بالنسبة الى نفسه لتوقفه على ربع مرات بل ذلك موجب للتوقف على اربع مرات ايض لتوهم عدم معقولية الانفكاك ظاهر الا هذا ظاهر العبارة ولا الظاهر ثبوت القذف بالمرة الواحدة لما مر وتدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر صلوات الله عليه في رجل قال لامرأته يا زانية انا زنيت بك قال عليه حد لقذفه اياها واما قوله انا زنيت بك فلا حد فيه الا ان يشهد على نفسه اربع شهادات بالزنا عند الامام فيها اشارة الى اشتراط سماع الامام اقراره بالزنا فتم وعلى كلا التقديرين الاشكال ضعيف فانه على التقدير الاول ينبغي عدمه بل الجزم بعدم ثبوت الزنا والقذف به لما مر نعم يمكن التعزير بناء على ما تقرر عندهم من كون كل محرم موجبا لذلك وانه نسب الزنا اليه وما ينادي به ولا شك في ذلك فان كل انسان يتاذى به عادة وعرفا وكلما هو كذلك فهو موجب للتعزير لما تقرر عندهم وان لم نعلم نحن دليله سوى كلامهم وعلى التقدير الثاني فلا ينبغي الاشكال ايض في ثبوت الحد لما مر فتامل **قوله** ولو لم يبين الحد الخ معناه انه اذا قال من يقبل اقراره على نفسه على حد من حدود الله تعالى ولم يبين ان الحد المعزر به يسمع اقراره فيضرب بالسوط حتى ينهى بان يقول لا تضربنا و يكفي ونحو ذلك سواء وصل الى قل الحد ام لا لاحتمال زيادة التعزير او وصل الى مائة جلدة لعدم حد فوقها ويحتمل عدم شيء اصلا لعدم التصريح بالموجب لاحتمال ارادة التعزير الذي لم يكن ما يضرب به وعدم تعيين ذلك ولبناء الحد على التخفيف والدرء ولكن صرحوا الاصحاب بذلك من غير اشارة الى اشكال وتردد وخلاف للرواية بذلك وهي رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام في رجل اقر على نفسه بحد ولم يسم اي حد قال امر ان يجلد حتى يكون هو الذي ينهى عن نفسه الحد وهي ضعيفة بسهل بن زياد وقاصرة عن تمام المراد من عدم تجاوزه المائة مكانه ترك للظهور فتم وقد قيد بعض في طرف النقصان بثمانين جلدا فلو نهى قبله لا ينتهي فانه اقل الحد وصوبه في يع في طرف الكثرة دون النقصان لاحتمال ارادة التعزير فيه انه ليس بصواب لاحتمال الزيادة في مكان شريف وزمان كذلك فانه قد يزيد الحد فيهما وفي طرف النقصان اذ حد القواد خمسة وسبعون وايض قد يكون مملوكا فحده خمسون وايض حد من وطي البهائم خمسة وعشرون الا ان يقال المراد بالحد هنا التعزير وقد يطلق الحد على التعزير وبالعكس كما سيجي وقد يقال الزيادة داخلة في التعزير وقد بينا انه برأي الحاكم وليس جزء الحد المقرر وحد القواد نادر ومعلوم عدمه هنا وكذا المملوكية ووطي البهائم نعم الحد قد يكون قدرا وان التعزير موقوف على رأي الحاكم وما يزيد بالجهر يرد على الضنون بحسب القوانين امور كثيرة ولكن الرواية حسنة لابراهيم وفلسفي بها الجماعة فطرحها مشكل ومع العمل بها بيد في كل ما يزيد وليكونها منصوص بها نعم فليحمل الا عموم لو فقد يكون مخصوصا

تم

ولو انكر اقرار الرجم سقط الحد ولا يسقط بانكار غيره ولو تاب تخير الامام في الاقامة وعدمها حدا او رجما والحمل من الخالية عن بعل لا يوجب الزنا ولا يقوم التماس ترك الحد والهرب والامتناع من التمكين مقام الرجوع البينة ويشترط العدد الثالث البينة وهو اربعة رجال عدول او ثلثة وامرأتان ولو شهد رجلان واربع نسوة ثبت الجلد دون الرجم ولا يقبل دون ذلك بل يحد الشهود للفرية ولو كان الزوج احدهم فالاقرب حدهم للفرية والمعاينة للايلاج فلو شهدوا بالزنا من دونها او يكفوا ان يقولوا لا نعلم سبب التحليل حدوا للفرية

بواقعة والحاصل العفو والترك غير بعيد فان الحد يسقط بادنى شبهة واحتمال وهذا خال الاقرار بانه زنا فيقل له هل قبلته اوضاجعته ويجوز ذلك ويحتمل جواز العمل ايضا ولكن لا يجب سقوط الاعتراضات للنص واما ورود ان الزنا يحتاج الى اربعة اقرارات والسرقة الى مرتين فكيف يحد المائة فقد عرفت ظاهر بيع ما ذكرناه فانه قد يكون اقر بعد مرات من قبل فباخر الحد فان قوله هذا ليس اقرارا بل هو خبر عنه فتامل قوله ولو انكر اقرار الرجم الخ لو اقر شخص بما يوجب الرجم ثم انكر ذلك وقال ما اقررت واقراري فاسد سقط الحد عنه للدرء والتخفيف في الحد الغليظ وللرواية الاتية ولا يسقط بانكاره موجب الحد وغيره للاستصحاب واقرار العقلاء على انفسهم جائز وسائر ادلة الاقرار وللرواية وهي حسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال من اقر على نفسه بحد اقمته عليه الا الرجم فانه اذا اقر على نفسه ثم جحد لم يرجم قوله ولو تاب الخ يعني اذا فعل الانسان ما يوجب حدا او رجما او جلدا او غيرها قبل ان يثبت عند الحاكم تخير الامام بين العفو عنه وعدم حده وحده ولعل دليله الروايات مثل مرسلة جميل بن دراج عن رجل عن احدهما في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب واصلح فقال اذا اصلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد قال محمد بن ابي عمير قلت فان كان امرا قريبا لم يقم عليه لو كان خمسة اشهر او اقل وقد ظهر منه امر جميل لم يقم عليه الحدود وكان فيها اشارة الى اعتبار زمان بعد التوبة حتى يقبل الشهادة ومرسلة صفوان عن بعض اصحابنا عن ابي بصير عن ابي عبد الله في رجل اقيمت عليه البينة بانه زنا ثم هرب قبل ان يضرب قال ان تاب فما عليه وان وقع في يد الامام اقام عليه الحد وان علم مكانه بعث اليه كانه ارسال صفوان بن يحيى كالمسند كما قالوا في محمد بن ابي عمير والبزنطي واية بالقبول والفتوى ولكن التخيير غير ظاهر للاجماع وقصور في الروايات وعدم الترك والعمل في الجملة فتامل والظاهر ان الحاكم مثل الامام على اقامة نفسه الحدود له قوله والحمل الخ اذا وجد امرأة حاملا مع عدم زوج لا يحكم عليها بالزنا فانه يحتمل الاكراه والشبهة والاصل والظهور والسترة في الشرع مؤيد وهو ظاهر قوله ولا يقوم الخ يعني اذا اقر بالزنا اقرارا تاما موجبا للحد ثم التمس من الحاكم عدم حده او هرب من الحد او امتنع ولم يخل ان يقيم عليه الحد ولم يكن هذه الامور بمنزلة الرجوع والانكار ولم يقم مقامه في سقوط الحد فانها اعم من الرجوع والعام لا دلالة له على الخاص قوله البينة ويشترط العدد الخ اشتراط العدد معلوم من القران والحديث والاجماع وقد سبق في بحث الشهادة بعض ذلك فان الزنا الموجب للجلد والرجم يثبت باربعة رجال وكذلك بثلثة رجال وامرأتين ولعل الخلاف فيه واما ثبوته باربع نساء ورجلين ففيه خلاف تقدم في بحث الشهادة فتذكر ولا يقبل الزنا بغير ذلك الظاهر انه اجماعي والكتاب والسنة ظاهرة في ذلك فلو شهد دون ذلك يحد الشهود للفرية والافتراء حد القذف للثلثة وهو ظاهر قوله ولو كان الزوج الخ يعني اذا شهد اربعة رجال او ثلثة رجال وامرأتان او رجلان واربع نساء على القول به على امرأة بالزنا وكان احدهم زوجها فالاقرب عند المص ان يحد الشهود غير الزوج حد القذف لانه لا بد من الشهود الاربعة والرجل مدع وخصم ومتهم وليس بشاهد مقبول ولرواية مسمع عن ابي عبد الله في اربعة شهدوا على امرأة بالفجور واحدهم زوجها قال يجلد الثلثة ويلاعنها الزوج ولا يحل له ابدا ورواية زرارة عن احدهما في اربعة شهدوا على امرأة بالزنا احدهم زوجها قال يلاعن الزوج ويجلد الاخرون ولكن كون الزوج مدعيا وخصما غير ظاهر والخبران ضعيفان ومعارضان برواية ابرهيم بن نعيم عن ابي عبد الله قال سألته عن اربعة شهدوا على امرأة بالزنا احدهم زوجها قال يجوز شهادتهم والجمع بين الادلة بحمل الاولين على عدم شرائط الشهادة في الزوج ككونه فاسقا وخصما وقد نقل فيه رواية مسمع عن نعيم بن ابرهيم عن مسمع ابي سيار عن ابي عبد الله ع في اربعة شهدوا على امرأة بالفجور احدهم زوجها قال يجلد الثلثة ويلاعنها زوجها ويفرق بينهما ولا يحل له ابدا وقد روى ان الزوج احد الشهود قال مصنف هذا الكتاب هذان الحديثان متفقان غير مختلفين وذلك انه متى شهد اربعة على امرأة بالفجور احدهم زوجها ولم ينف ولدها فالزوج احد الشهود ومتى نفى ولدها مع اقامة الشهود عليها بالزنا جلد الثلثة ولاعنها زوجها وفرق بينهما ولم تحل له ابدا لان اللعان لا يكون الا بنفي الولد وانت تعلم ما في هذا من الخلل في الكلام والاضطراب في الروايات فتامل وظاهر ادلة سماع الشهود وعدم الحد القذف واشتراط اللعان في الاية بعدم الشاهد الا نفس الزوج والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم الاية يدل على ثبوت الزنا وعدم حد الشهود ويؤيده ايضا ظاهر اية القذف والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الاية فانها ظاهرة في ان الاربع كافية سواء كان احدهم زوجها وغيره فتامل فيه فانه محل تامل ويحتمل ان لا يحد الشهود ولا القاذف للشبهة لانه حصلت الشبهة في حدها وفي حد الشهود ايضا فتامل وقيل ان سبق من الزوج الرمي بالزنا والخصومة واختل شرط اخر مثل العدالة حد الشهود والا فيثبت الزنا وهذا هو الجمع المتقدم بين الاخبار وهو محتمل فتامل قوله المعاينة الخ اي لا بد من التصريح في الشهادة بالدخول في الفرج والولوج كالميل في المكحلة بلفظ موضوع له لغة مثل النيك وعرفا او بعض الفاظ يصير به صريحا في ذلك كما انه لا بد من ذلك في الاقرار ويدل عليه ما روي في ماعز بن مالك جاء الى النبي ص فقال يا رسول الله اني قد زنيت فاعرض عنه ثم جاء من شقه الايمن فقال يا رسول الله اني قد زنيت فاعرض عنه ثم جاء فقال اني قد زنيت فاعرض عنه ثم جاء فقال اني قد زنيت قال ذلك اربع مرات وقريب منه ما روي في خبر بطريق حسن وروي ايضا انه ص قال له لعلك قبلت او غمزت او نظرت قال لا يا رسول الله قال فانكتها لا تكنى قال نعم قال كما يغيب المرود في المكحلة والرشاء في البئر قال نعم قال هل تدري ما الزنا قال نعم اتيت منها حراما ما ياتي الرجل من امرأته حلالا قال ما تريد بهذا القول قال اريد ان تطهرني فامر به فرجم وتدل على اعتبار ذلك في الشهود صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال حد الرجم ان يشهد اربعة انهم راوه يدخل ويخرج ومثلها رواية شعيب وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قال امير المؤمنين لا يرجم رجل ولا امرأة حتى يشهد عليه اربعة شهود على الايلاج والاخراج ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال لا يجب الرجم حتى تقوم البينة انهم قد راوه يجامعها ورواية اخرى له عنه ع قال قال ابو عبد الله لا يرجم الرجل ولا المرأة حتى يشهد عليه اربعة شهداء على الجماع والايلاج والادخال كالميل في المكحلة فلو شهد الشهود بالزنا من دون الرؤية والمعاينة [illegible] قوله [illegible] ويكفيهم ان يقولوا الخ يعني ليس

والاتفاق في جميع الصفات فلو شهد بعض بالمعاينة والباقي بدونها او بعض بزمان او زاوية والباقي في غيره فلا حد والقذفة ولو شهد اثنان بالاكراه
واثنان بالمطاوعة حد الشهود على راي والزاني على راي ولا حد عليهما ولو سبق احدهم بالاقامة حد للقذف ولم يرتقب اتمام الشهادة

عليهم للشهادة بالزنا ان يقولوا انهما فعلا حراما ومن غير عقد وملك وشبهة بل يكفي في ذلك الشهادة على الفعل بالايلاج مع قولهم ولا نعلم سبب التحليل فيثبت
الزنا فيحمل بمقتضاها جلدا او رجما ان تمت الشهادة والا يثبت الحد عليهم للفرية وهذا مثل ما مر من انه يكفي ان يقول الشهود هذا كان من قبل فلان وما
اعلم سببه والله عنده هكذا ظاهر عبارة المتن وغيره وفي بحث ولا بد في شهادتهم من ذكر الشهادة للولوج كالميل في المكحلة من غير عقد ولا ملك ولا شبهة
ويكفي ان يقولوا لا نعلم بينهما سبب التحليل وفيه تامل واضح فانه كيف يكون هذا كافيا لثبوت الزنا فعل حرام لا يكون فيه عقد ولا ملك ولا شبهة
فكيف يشهدون عليه بمجرد عدم العلم بسبب التحليل فان ذلك ليس بسبب العلم في نفس الامر ولا بحسب الظاهر وايضا يلزم شهادة شهود غير لا يعرفون
احدا من النساء والرجال بان راوا رجلا يجامع امراة على انها زنيا ويثبت ذلك بمجرد قولهم لا نعلم سبب التحليل ويكون ذلك صدقا وموجبا للحد
عليهما او لم يجب عليهم شئ وهو بعيد وكثير المفاسد ويمكن ان يكون المراد يكفي ذلك للشهادة للفعل ويثبت بذلك لا الزنا ويثبت به ثم الحاكم يسال
من سبب التحليل فان ادعوه درء عنهما الحد سواء كان حلالا او شبهة وسواء كانا صادقين في نفس الامر ام لا وفيه ايضا بعد واضح فان الفعل
لا يحتاج الى هذا القول فانه يثبت بالمعاينة المذكورة مع ان الظاهر لا يمكن اسناد الزنا بمجرد ذلك بل القول بانهما فعلا كذا فانه موجب للهتك
وكشف العورة وعدم الستر وذكر عرض الناس فينبغي انه لا يجوز فلو لم يحد القائل فلا اقل ان يعزر فينبغي التعزير البتة فكيف ثبوت الزنا به فتامل
وبالجملة التي يقتضيه النظر عدم جواز الشهادة بالزنا حتى يعلم يقينا من غير شبهة بانتفاء عقد وملك وشبهة بل عدم جواز الشهادة ان فلانا
فعل بفلانة ولا نعلم سبب التحليل بمجرد المعاينة وعدم العلم بالحال فان ذلك موجب لهتك عرضهم مع عدم الموجب فان على الانسان ان يستر على المسلمين
ويكف عنهم الا مع العلم بالفساد والغرض الصحيح والغرض عدمه فان رجع كلام الاصحاب الى هذا فهو مشكل جدا تامل **قوله** والاتفاق الخ الشرط
الثالث للشهود الاتفاق في جميع الصفات التي عليها الفاعل والمفعول بل المكان والزمان وغيرها فلو شهد بعض الشهود على المعاينة والباقي لم يشهدا
بالمعاينة بل بانه وجد معها في الخلوة بل على بطنها لم يثبت الزنا ويحد الشهود كلهم وكذا لو شهد بعضهم انه زنا في زمان كذا كيوم الجمعة او مكان كذا مثل
زاوية البيت الفلانية وشهد الباقي على غير ذلك مثل يوم السبت وفي الصحراء او بيت اخر غير ذلك البيت او زاوية اخرى غير تلك الزاوية لم يثبت
الزنا ويلزم الشهود كلهم الحد وكذا لو شهد بعضهم مثل اثنين ان فلانا زنى بفلانة مكرها لها وشهد اثنان اخران انها كانت مطاوعة له حد الشهود
على راي المصنف هنا على الظاهر وحد الزاني على راي اخر وعلى كل حال لا حد عليها لعدم ثبوت الشهادة التامة عليها بالزنا الموجب للحد عليها فان الشهادتين
مختلفتان بالاكراه والمطاوعة فان احدهما غير الاخر فما اتفقت الشهود على فعل واحد واما دليل حد الشهود ونرى انه ما اتفق عليه ايضا الشهود كالمراة
فان فعله مكرها لها غير فعله مع مطاوعتها له فما اتفق المشهود عليه كما اذا شهد البعض في زمان وبعض في زمان اخر او اختلف المكان وذلك مما لا يثبت
به الزنا الموجب للحد بالاجماع على ما يظهر فكذا هذا فيحد الشهود للفرية وعدم ثبوت الزنا ونقل عن الشيخ وتبعه ابن حمزة وابن ادريس وهو مختار ابن الجنيد
ان الرجل يحد دون الشهود ولانه ثبت عليه الزنا على كل تقدير من الشهادتين لانه ان كان مكرها فثبت عليه الزنا وكذا ان لم يكن مكرها بل طاوعته
هي ولان التفاوت في فعلها بالمطاوعة وعدمها لا في فعله ويرد عليه انه نعم يثبت على كل تقدير ولكن شهود كل تقدير ليس بتام ولا يثبت الحد بهما
ولا بالمجموع لعدم اتحاد الفعل المشهود عليه وايضا انه منقوض باختلاف الزمان والمكان وغيرهما وايضا التفاوت في فعلها وفي فعله ايضا فان فعله
مع اكراهها يا فعله غير فعله مع عدمه وهو ظاهر ويؤيده الاصل والبناء والدرء ويحتمل عدم حد الشهود ايضا للمؤيد وليس بلازم على تقدير عدم حد
الاول كما سيجئ **قوله** ولو سبق احدهم الخ اي اذا حضر بعض الشهود مجلس الحكم وشهد بالزنا قبل الباقي يجب حد الشاهد الذي اتم ولا ينتظر
باقي الشهود واتمام الشهادة وعدمها فان كمل العدد لا يحد احد من الشهود بل المشهود عليه والا حد بل يحد الذي شهد في الحال فحضور الشهود كلهم مجلس
الحاكم واجتماعهم فيه قبل الشهادة سواء دخلوا مجتمعين او متفرقين شرط لسماع شهادتهم واقامة شهادتهم وثبوت الحد بها على المشهود عليه وسقوطه
عنهم فلا يجوز مثل الاجتماع ولا ينفع نعم يجوز التفرق في الاقامة بل قالوا يستحب التفرقة بين الشهود بعد اجتماعهم حال الاقامة فيفرق بعد الاجتماع ويستشهد
واحدا بعد واحد كما قالوا باستحبابه في ذلك في سائر الاحكام لكن مع الريبة وهنا مطلقا للاحتياط والتخفيف ودليل حد الشاهد السابق على اسقاط
الباقي هو انه صدق عليه انه افترى ورمى بالزنا ولم يات باربعة شهداء وانه كاذب فيحد بالفعل للفرية اذ لا تاخير للحد على ما ثبت بالرواية بل
بالاجماع ويدل عليه ايضا رواية نعيم بن ابرهيم عن عباد البصري قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن ثلثة شهدوا على رجل بالزنا وقالوا الآن نأتي بالرابع
قال يجلدون حد القاذف ثمانين جلدة كل رجل منهم ورواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام في ثلثة شهدوا على رجل
بالزنا فقال امير المؤمنين عليه السلام اين الرابع فقالوا الآن يجئ فقال امير المؤمنين عليه السلام حدوهم فليس في الحدود نظر ساعة وقد ترى سندهما كانه انجبر بالشهرة
وغيرها مما مر مرارا وقد بالغ في القواعد في ذلك حيث قال باشتراط اجتماعهم في الحضور مجلس الحكم فلو تفرقوا بالحضور حدوا وهو بعيد وكذا الاول
ايضا لان ثبوت الحد بعد غير معلوم حتى يقال ولا تاخير للحد فان الشاهد قد يكمل شهادته بالباقي وقد يكون اعتمادا على ذلك شهد فحده قبل شهادة
الباقي ومعلومية حاله خصوصا مع العلم بوجود الباقي وانه يجئ عن قريب مشكل محل التامل ولانه يصدق بعد شهادة الباقي انه اتى باربعة شهداء
فلا حد عليه بل لا يبعد الحكم بقبوله وان كان على سبيل المجاز وبالجملة ابطال هذه الشهادة وحد الشهود بمجرد السبق مشكل مع التخفيف في الحد والدرء
بالشبهات بل ينبغي ان يحمل على الوجه المتعارف في ذلك فان كمل الشاهد المسقط والا حدوا وكانه لذلك قال الشيخ في ف بعدم اشتراط اتحاد المجلس
لانه قال اذا تكاملت شهود الزنا فقد ثبت الحكم بشهادتهم سواء شهدوا في مجلس واحد او مجالس وشهادتهم متفرقين احوط وتاويل ذلك وحمله
على تفرقهم بعد اجتماعهم لاقامة الشهادة دفعة نظرا الى ان ذلك هو المذهب عندنا بعيد الا ان يثبت الاجماع وهو بعيد لخلاف الشيخ المتقدم على الظ

نعم انه

ولو شهدوا بزنا قديم سمعت وكذا لو شهدوا على اكثر من اثنين وينبغي تفريق الشهود في الاقامة بعد الاجتماع ولو شهد اربعة فشهد اربع نساء بالبكارة فلا حد ولا على الشهود على رأي ويسقط بالتوبة قبل البينة لا بعدها ويحكم الحاكم بعلمه ولو شهد بعض وردت شهادة الباقين حد الجميع على رأي وان ردت بخفي على رأي **الفصل الثالث** في العقوبة وهي اربعة الاول القتل ويجب على الزاني بالمحرمات نسبا كالام والاولاد وبامرأة الاب وعلى المكره للمرأة والذمي بالمسلمة سواء



ثم ان شهد البعض ونكل البعض حد الشاهد للفرية وعدم الاتيان بالاربعة ولحسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال لا اكون اول شهود الاربعة على الزنا اخشى ان ينكل بعضهم فاجلد فتامل **قوله** ولو شهدوا الخ اي لو شهد الشهود بزنا قديم اي زنا واقع قبل زمان فات عليه مدة طويلة او قصيرة سمعت الشهادة وقبلت اذا كانت على وجهها وشرائطها لعموم الادلة وعدم مخصص بزمان قريب وكذا يجوز شهادة شهود معينة على اكثر من اثنين فيحد كل اثنين مع ثبوت الزنا عليهم ومع عدم ثبوته يحد الشهود فيتعدد الحد ويوحد فيما وحد ود الشهود اما الشهادة المتعددة على شخصين شخصين فالظاهر انه يحد من شهد بعينه وغيرهم ولكن الظاهر انه لا يتعدد الحد الا مع توسط الحد والا فهو حد واحد على الشهود عليهما ويتعدد على الشهود مع عدم ثبوته عليهما لتعدد الموجب في الافتراء والفرية والكذب وانه حق للآدمي ايضا بخلاف حدهما فانه حق الله فهو مبني على التخفيف ويدل عليه ما رواه علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال سألته عن الرجل يزني في اليوم الواحد مرات كثيرة قال فقال ان زنى بامرأة واحدة كذا وكذا مرة فانما عليه حد واحد فان هو زنى بنسوة شتى في يوم واحد وفي ساعة واحدة فان عليه في كل امرأة فجر بها حد ولعل المراد التفصيل الذي ذكرناه وتدل عليه في الجملة صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في الرجل يقذف الرجل فيجلد فيعود عليه بالقذف قال ان قال له ان الذي قلت لك حق لم يجلد وان قذفه بالزنا بعد ما جلد فعليه الحد وان قذفه قبل ما يجلد بعشر قذفات لم يكن عليه الا حد واحد ويؤيده العقل فافهم والتعدد في النسوة المتعددة هو مذهب ابن الجنيد والصدوق وعدم التكرار وهنا ايضا هو المشهور بين الاصحاب لبناء الحد على التخفيف ودرئه للشبهة فان التكرار غير معلوم فتحصل الشبهة والرواية ضعيفة والتأويل بها نادر وقد عرفت تأويله وينبغي الخ **قوله** ولو شهد اربعة الخ اي لو شهد اربعة رجال او ثلاثة مع امرأتين او رجلين مع اربع نساء على انه زنى بامرأة فشهد اربع نساء متصفات بقبول الشهادة ان تلك المرأة باكرة سواء كان مضي زمان بين الشهادتين يمكن عود البكارة فيه ام لا فلا حد على الشهود عليهما لتعارض البينات فلم يثبت الزنا ولا على الشهود بالزنا لعدم الترجيح ولسقوطه بالشبهات ولعدم ثبوت الكذب والفرية للتعارض ولاحتمال العود في بعض الصور وان بعد وقيل يحد شهود الزنا اذ ردت شهادتهم بشهادة النساء بالبكارة وذلك مستلزم لكونهم مفترين وكاذبين ورد شهادتهم بقبول شهادة النساء وقبول شهادتهن للروايات مثل رواية زرارة عن احدهما ع في اربعة شهدوا على امرأة بالزنا فادعت البكارة فنظر اليها النساء فشهدن بوجودها بكرا فقال يقبل شهادة النساء ومثلها رواية السكوني وقبول شهادتهن مستلزم لرد شهادة الرجال على الزنا وهو ظاهر وانت تعلم ان قبول شهادة النساء بمعنى ان لا يحكم بوقوع الزنا لا يستلزم ردهم المستلزم للحكم بكذبهم الموجب للحد للفرية وهذا المعنى محتمل وبالجملة بناء سقوط الحد على درئه بالشبهة وتخفيف يستلزم عدم الحد راسا مهما امكن فتامل **قوله** ويسقط بالتوبة الخ يعني انه اذا تاب من زنا قبل ان يثبت الزنا بالبينة الشرعية عند الحاكم سقط الحد للشبهة والتخفيف والرواية ولو تاب بعد الثبوت بها لا يسقط لعدم الدليل مع عموم الادلة ويفهم ذلك كله من رواية جميل بن دراج عن رجل عن احدهما ع في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد قال محمد بن ابي عمير ان كان امرا قريبا لم يقم قال لو كان خمسة اشهر او اقل وقد ظهر منه امر جميل لم يقم عليه الحد وروي ذلك عن بعضهما عن احدهما ع ومرسلة صفوان بن يحيى عن بعض اصحابه عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل اقيمت عليه البينة بانه زنا ثم هرب قبل ان يضرب قال ان تاب فما عليه شيء وان وقع في يد الامام اقام عليه الحد وان علم مكانه بعث اليه لعل المراد ان تاب قبل ان يثبت فما عليه حد فان وقع في يد الامام يضرب الحد والا فان عرف مكانه بعث اليه ليعلم الحاكم فيضربه الحد فتامل ويدل عليه ما سيجيء في سقوط الحد عن السارق ان تاب قبل الاخذ **قوله** ويحكم الحاكم بعلمه قد تقدم البحث في ذلك فتذكر وتدل عليه في الجملة رواية حسين بن خالد عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الواجب على الامام اذا نظر الى الرجل يزني او يشرب خمرا ان يقيم عليه الحد ولا يحتاج الى بينة مع نظره لانه امين الله في خلقه واذا نظر الى رجل يسرق فالواجب ان يزبره وينهاه ويمضي ويدعه قلت فكيف ذاك قال لان الحق لله فالواجب على الامام اقامته واذا كان للناس فهو للناس **قوله** ولو شهد بعض الخ اي لو شهد النصاب ولكن ردت شهادة بعضهم لعدم شرائط القبول معهم حد جميع الشهود المردودة وغيرهم سواء كان ردهم بفسق خفي ام ظاهر وهذا مذهب الشيخ ودليله ما تقدم فرارا من ثبوت الزنا ورد شهادة البعض المستلزم لكون الباقي كاذبا ومفتريا فيلزم الحد ولعدم الاتيان باربعة شهداء الموجب للسقوط وفصل بعض بانه ان ردت شهادة المردودين بامر خفي فلا حد على غير المردودين والا يلزم سد باب الشهادة اذ يحتمل في الشهود ان يعتقدوا ان يرد بعضهم بفسق خفي عليه فيمتنع من الشهادة فينسد باب ذلك وللشبهة والدرء والتخفيف ويحتمل مطلقا ايضا لذلك فتامل **قوله** الاول القتل الخ الاول من العقوبات الاربعة هو قتل الزاني بالسيف وسببه الزنا بالمحرمات نسبا للاخبار مثل حسنة ابي ايوب قال سمعت بكير بن اعين يروي عن احدهما ع قال من زنا بذات محرم حتى يواقعها ضرب ضربة بالسيف اخذت منه ما اخذت وان كانت تابعة ضربت ضربة بالسيف اخذت منها ما اخذت قيل له فمن يضربهما وليس لهما خصم قال ذاك الى الامام اذا رفعا اليه وبكير مشهور زاهد تدل على كون الزنية مثل الزاني وان القتل الى الامام ع فلا يكون الى المدعي والحاكم ايضا مع احتمال كونه لهما ويشعر بالاول التقييد في الخبر بعدم الخصم وبالثاني كونه قائما مقامه ويؤيده انه لو لم يكن كذلك لزم الفساد حين الغيبة وعدم تمكن الامام من ذلك ورواية جميل بن دراج قال قلت لابي عبد الله ع اين يضرب الذي يأتي ذات محرم بالسيف اين هذه الضربة قال يضرب عنقه او قال يضرب رقبته في السند علي بن الحسين وعلي بن اسباط المشهوران والحكم بن مسكين المجهول وفي رواية اخرى ضعيفة عن جميل قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يأتي ذات محرم اين يضرب بالسيف قال رقبته وروي عنه ع ايضا بسند ضعيف بالارسال وغيره قال سألته عن رجل وقع على اخته قال يضرب ضربة بالسيف قلت فانه يخلص قال يحبس ابدا حتى يموت هذه تدل على عدم جواز قتله الا بالضرب بالسيف فان لم يمت يحبس حتى يموت ورواية ابن بكير عن رجل قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يأتي ذات محرم قال يضرب ضربة بالسيف قال ابن بكير حدثني حريز

مستورا

سواء الشيخ والشاب والحر والعبد والمحصن وغيره والمسلم والكافر الرجم والجلد ويجبان على المحصن والمحصنة واشترط الشيخ في الجميع الشيخوخة واوجب على الشاب الرجم خاصة يبدأ بالجلد وكذا لو اجتمعت الحدود بدئ بما لا يفوت معه الاخر ولا يتوقع جلده من

عن بكير بذلك والسند كما ترى ورواية ابن بكير عن ابيه قال قال ابو عبد الله ع من اتى ذات محرم ضرب ضربة بالسيف اخذت منه ما اخذت وضعيفة اخرى عن جميل بن دراج قال قلت لابي عبد الله ع اين يضرب هذه الضربة يعني من اتى ذات محرم قال يضرب عنقه او قال رقبته قال في بيروني روايا جميل عن ابي عبد الله ع قال يضرب عنقه او قال رقبته وكانها رواية جميل المذكورة فهي صحيحة فان طريقه اليه كذلك وجعل الشيخ في ب الامام مخيرا بين قتله بالسيف وبين الرجم ان استحق الزاني ذلك جمعا بين ما تقدم ورواية ابي بصير الضعيفة عن ابي عبد الله ع قال اذا زنى الرجل بذات محرم حد حد الزاني الا انه اعظم ذنبا وهو بعيد كما ترى واعلم ان الاخبار بلفظ ذات محرم كما سمعت مع سندها وهو بحسب اللغة فالظاهر التي يحرم نكاحها مؤبدا فيشمل المحرمات النسبية والسببية رضاعا ومصاهرة فمع العمل بها يلزم قتل كل من زنا بهن وهو محتمل ولكن ظاهر كلام الاصحاب انهم حملوها على ذات المحرمات نسبا فقط للتبادر وكانه وضع عرفي في ذلك ثم اختلفوا في الحاق غيرهن بهن وبوجد في كثير من العبارات التصريح بقتل من زنا بامراة الاب الظاهر منها الزوجة ويحتمل كونها كناية عن الحليلة ولو كانت مع تعلل ذلك لخصوص الرواية بذلك والا فحكمها حكم جميع المصاهرات مثل حليلة الولد وهي رواية اسمعيل بن ابي زياد عن ابي جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع انه رفع اليه رجل وقع على امراة ابيه فرجمه وكان غير محصن فكانه اراد به القتل وكان مخيرا بين الضرب بالسيف وبين الرجم كما قاله الشيخ فاختار الرجم وبالجملة العمل بظاهر الرواية يقتضي التعميم لكن سندها كما ترى غير صحيح ومبنى الحدود على التخفيف والسقوط بالشبهة وفتوى الاكثر على خلاف ذلك على ما يظهر من تقييد الاكثر بالنسب فالتزمه في غيره او التكون معه ذكر امراة الاب كما في المتن فتامل ثم ان الظاهر على تقدير العمل الاقتصار على ضرب العنق لذكره في الروايات وترك الغير فلو كان معه شيء اخر لذكره والا لزم التاخير وقت الحاجة ويحتمل ضم الجلد مع عدم الاحصان والتخيير معه للجمع بين الادلة فان دليل الجلد يقتضي عمومه لجميع الافراد وكذا الرجم ولما لم يمكن الجمع تخير بين ضرب العنق والرجم في الجملة ثم ضرب العنق وهو غير مفهوم ولا مانوس فيكون التخيير بين العقوبتين ايضا لاشتمال الرجم اعظم عقوبة والزنا بذات المحرم اعظم فلا ينبغي سقوطه عنه وجوبا وانما جوز عنه تقليلا للعقوبة للنصوص الكثيرة ولما امكن الجمع بين الجلد وضرب العنق يفعل عملا بالدليلين ويؤيده ما سيجيء من القتل في غصب الفرج محصنا كان ام لا ويحتمل حمل الروايات على غير المحصن فيكون القتل بدل الجلد فتخصص اية الجلد بغير من زنا بذات المحرم كما خصصت بغير المحصن واما دليل قتل المكره المراة على الزنا فهو اخبار مثل صحيحة بريد العجلي قال سئل ابو جعفر ع عن رجل اغتصب امراة فرجها قال يقتل محصنا كان او غير محصن وصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع الرجل يغصب المراة نفسها قال يقتل وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا كابر الرجل المراة على نفسها ضرب ضربة بالسيف مات منها او عاش وحسنة زرارة عن احدهما ع في رجل غصب امراة نفسها قال يقتل واما قتل الذمي اذا زنا بمسلمة فكانه لما في الصحيح عن حنان بن سدير عن ابي عبد الله ع عن يهودي فجر بمسلمة قال يقتل ولا يضر القول في حنان والاجماع المدعى في ح يؤيد عليه وادعاه على الاولين ايضا ويحتمل قتل المسلمة مثل الذمي ان زنت به ولزوم ما تقرر للزانية من الجلد والرجم **قوله** سواء الشيخ والشاب الخ تعميم للجميع الا الكافر والمسلم فانه مخصوص بالاولين يعني ان الواجب على الذي زنا بذات محرمة والذي اكره امراة على الزنا والذمي الذي زنا بمسلمة القتل فقط لا الجلد معه او الرجم سواء كان الزاني شيخا او شابا وسواء كان حرا او عبدا وسواء كان محصنا او غير محصن وسواء كان الاولين مسلمين وكافرين للنص المتقدم وربما يقال بجواز الرجم ايضا للادلة ولانه اعظم عقوبة فيناسب اعظم ذنبا لانه قتل ايضا وربما يقال بالتفصيل وهو الجلد ثم القتل في غير المحصن والرجم فيه ان قيل بالرجم فيه فقط وان قيل فيه ايضا بالجلد ثم الرجم يقال هنا ايضا فيه بالجلد والرجم او القتل لعدم المنافاة بين دليل الجلد والقتل والرجم اذ يجوز ايجاب الجلد مع القتل ومع الرجم فينبغي القول بهما الا لدليل الكتاب والسنة ما امكن فان الاول موجود في الاول والثانيين موجود في الثالث وسيجيء ايضا ما يوضح ذلك **قوله** الرجم والجلد الخ ثاني عقوبات الزاني الامران وهما الرجم والجلد وهما يجبان على الزاني المحصن والمحصنة مطلقا عند المص وجماعة حتى الشيخ في التبيان ونقل اشتراط الشيخوخة عن الشيخ في ذلك مع جماعة اخرى في كتابي الاخبار وينبغي ان لا يكون احد هؤلاء الذين تقدموا من الزاني بذات المحرم والزاني المكره والذمي الزاني بالمسلمة دليل المص ان الاية قد وردت بالجلد وهي بظاهرها تدل على العموم عرفا لا لكون اللام في المفرد للعموم على ما قيل لما ثبت خلافه في الاصول وورد الاخبار برجم المحصن والمحصنة ولا منافاة بينهما فيجب ان يعمل بهما مهما امكن وامكن في المحصن والمحصنة ذلك فيقال به وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في المحصن والمحصنة جلد مائة ثم الرجم وما في رواية الفضيل كانه ابن نيا الطويلة فاذا شهد واضرب الجلد مائة جلدة ثم يرجمه كانها صحيحة ورواية موسى بن بكر عن زرارة عن ابي جعفر ع قال المحصن يجلد مائة ولا ينفى واخرى له عنه ع قال قضى علي ع في امراة زنت فحبلت فقتلت ولدها سرا فامر بها فجلدها مائة جلدة ثم رجمت وكان اول من رجمها وصحيحة عنه ع ايضا مثل صحيحة محمد بن مسلم بعينها ودليل الشيخ رواية عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله ع قال اذا زنى الشيخ والعجوز جلدا ثم رجما عقوبة لهما واذا زنى النصف من الرجال رجم ولم يجلد اذا كان قد احصن واذا زنا الشاب الحدث السن جلد ونفي سنة ورواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يضرب الشيخ والشيخة مائة ويرجمهما ويرجم المحصن والمحصنة ويجلد البكر والبكرة وينفيهما سنة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال الشيخ والشيخة جلد مائة ويرجم والبكر والبكرة جلد مائة ونفي سنة قيل هي صحيحة وليست بصحيحة لعبد الرحمن بن حماد ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا زنى الشيخ والعجوز جلدا ثم رجما عقوبة لهما واذا زنا النصف من الرجال رجم ولم يجلد اذا كان قد احصن واذا زنى الشاب الحدث جلد ونفي سنة من مصره لعل نسبة هذا المذهب والاحتجاج الى كتاب الاخبار لقوله في بعد نقل جميع ما تقدم فاما ما رواه ونقل صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال الرجم حد الله الاكبر والجلد حد الله الاصغر فاذا زنى الرجل المحصن رجم ولم يجلد فلا ينافي ما قدمناه من الاخبار من وجوب الجمع بين الجلد والرجم لانه يحتمل شيئين احدهما انه خرج مخرج التقية لان هذا الحكم لا يوافقنا عليه احد من العامة وما هذا حكمه يجوز التقية فيه والوجه الثاني ان يكون المراد به من لم يكن شيخا بل يكون حدثا لان الذي يوجب عليه الرجم والجلد اذا كان شيخا قد احصن

١١٦

ويدفن المرجوم الى حقويه والمرأة الى صدرها فان فر اعيد ان ثبت بالبينة والا لم يعد وقيل يشترط اصابة الحجارة متن

كتاب الحدود

ذلك ع في رواية عبد الله بن طلحة وعبد الرحمن بن الحجاج والحلبي وزرارة وعبد الله بن سنان التي تقدمناها وقد علم ان عبد الرحمن المذكور هو ابن الحجاج كان الشيخ
علم بقرينة ما نقلها وانت تعلم ان ليس شيء من هذه الروايات التي دلت على المذهب المنسوب الى الشيخ صحيحة بل ولا حسنة الا رواية الحلبي في الفقيه فانها صحيحة مع صحيحة في صحة
غيرها وان ليس فيما تقدم من روايات ذلك رواية الشيخ والشيخة ولهذا ما قال في الاستبصار وزرارة وان ذلك ليس بصريح في اختياره هذا المذهب احتجاجه عليه
بل هو الاحتمال الثاني للجمع بين الاخبار والاحتمال الاول هو مذهب المص فاسناد الثاني اليه دون الاول محل التامل فقد علم ان لا دليل على المذهب المنسوب الى الشيخ
بل ليس مذهبه على التعيين والتحقيق ومذهب المص لا باس به لو لم يكن لدليله معارض مثل صحيحة ابي بصير الا ان يمنع الصحة باشتراك ابي بصير ولكن هذا الاشتراك
مما قطع النظر عنه كانه قد علم او تقرر عندهم انه المرادي الثقة وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال المحصن يرجم والذي قد املك ولم يدخل بها يجلد مائة ونفي سنة و
مثلها رواية سماعة عن ابي عبد الله ع قال الحر والحرة اذا زنيا جلدا واحد منهما مائة جلدة فاما المحصن والمحصنة فعليهما الرجم وحسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال
قضى امير المؤمنين ع في الشيخ والشيخة ان يجلدا مائة وقضى للمحصن الرجم وقضى في البكر والبكرة اذا زنيا جلد مائة ونفي سنة في غير مصرهما وهما اللذان قد
املكا ولم يدخل بها وما في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال في رجل يزني بامرأة حرة وله امرأة حرة فان عليه الرجم وامثالها كثيرة وصحيحة ابي العباس عن ابي عبد الله ع
قال رجم رسول الله ص ولم يجلد وذكروا ان عليا ع رجم بالكوفة وجلد فانكر ذلك ابو عبد الله ع وقال ما نعرف هذا قال يونس اي لم يحد رجلا حدين رجم وضرب
في ذنب واحد ولا يضر مجهولا بان وايضا ما يدل على فعله ص وفعل امير المؤمنين ع على ما نقل انهم رجموا وامروا برجم من اقر عندهم اربع مرات مثل فعله ص
مع رجل وماعز وفعله ع بامرأة مرة وباخرى اخرى وبرجل غير ذلك تقدم بعضها فانها ظاهرة بل صريحة في عدم الجلد بل الرجم فقط فلا يبعد حمل ما
ورد على الجلد والرجم معا على الجواز والاستحباب لا الوجوب فان المتبادر من الاخبار التي فيها الرجم انه فقط وكذا المتبادر من ادلة الجلد انه فقط خصوصا
المقابلة مثل اما المحصن فيرجم ونحو ذلك ولهذا قال المص ومن قال بالجمع بينهما على المحصن بالقتل فقط في المكره والزاني بذات المحرم والذمي اذا زنى بالمسلمة
لانه كان في دليلها القتل والمتبادر منه انه لا غير فالمناسب لقول المص ومن قال بقوله هذا القول قوى بالجمع فيهم ايضا والاينبغي هنا ايضا القول بالرجم فقط
وعلى تقدير عدمه في هؤلاء كما قاله المص ينبغي استثناء هؤلاء من الحكم بالجمع وكانه المراد وترك للظهور فتامل وعلى تقدير الجمع يبدأ بالجلد ثم الرجم وكذا في جميع
الحدود فانه على تقدير الاجتماع بما لا يفوت معه الاخر مثل الجلد ثم القتل او القطع والقتل فيمن سرق وزنا بذات محرم واذا لم يفت شيء يتخير مثل ان قذف
وسرق وزنا وهو غير محصن ووجهه ظاهر مع ذلك تدل عليه الاخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في الرجل يؤخذ وعليه حدود احدها القتل
فقال كان علي ع يقيم الحدود ثم يقتله ولا تخالف عليا وقريب منها صحيحتا حماد بن عثمان وعبد الله بن سنان ولا يتوقف ان يبرأ جراحاته التي حصلت
بالاول ثم يرجم او يقتل بل يجوز بل يجب ان يقتل بعد ذلك ويرجم بما لا يعد تاخيرا وعبارة المص مشعرة بعدم جواز التاخير ووجوب التعجيل وهو
اشارة الى رد الشيخ بانه قال بالتخيير حتى يبرأ ليذوق تمام الم الجلد وهو غير ثابت بل ذلك مع ما مر من انه لا تاخير في الحد ونقل عن امير المؤمنين ع
انه جلد سراقة يوم الخميس ورجمها ليلة الجمعة فتامل قوله ويدفن الخ بيان كيفية الرجم وهو ان المرأة تدفن الى صدرها والرجل الى حقويه فظاهر
العبارات ان ذلك على سبيل الوجوب ولكن الادلة لا تساعده لعدم صحة السند بل لعدم اعتباره مع ان في الادلة وسط المرأة لا صدرها وقد يوجد
ما يدل على عدم الحفر ايضا من فعله ص فتامل والذي يدل على الدفن موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال تدفن المرأة الى وسطها ثم يرمي الامام ويرمي
الناس باحجار صغار ولا يدفن الرجل اذا رجم الا الى حقويه وفيها دلالة على رمي الامام اولا ووجوبه غير معلوم وسيجيء ان ذلك فيما اذا ثبت الرجم بالاقرار
واذا ثبت بالبينة فان من يبدأ الشهود وكذا على كون الاحجار صغارا ووجهه ايضا غير ظاهر ويدل على تفصيل الابتداء بالرجم رواية صفوان عن زرارة
عن ابي عبد الله ع قال اذا اقر الزاني المحصن كان اول من يرجمه الامام ثم الناس فاذا قامت عليه البينة كان اول من يرجمه البينة ثم الامام ثم الناس ويدل على الدفن
ايضا موثقة ابي بصير قال ابو عبد الله ع تدفن المرأة الى وسطها اذا ارادوا ان يرجموها ويرمي الامام ثم الناس باحجار صغار وهذه مثل الاولى و
مثلها موثقة سماعة والتاسي به ص فان المنقول انه حفر لماعز بن مالك ثم رجم ولكن الاخبار قد عرفت سندها واشتمالها على ما لا يجب من ابتداء الامام
ووضع الاحجار ان الفعل مطلقا لا يدل على الوجوب على كل حال مع انه ما فعله ص ولم يعلم كون ذلك بامره ولا بحضوره مع عدم دلالته على الوجوب فتامل لو كان
قوله فان فر اعيد الخ لو فر المرجوم من محل الرجم بعد الدفن اعيد ليتم رجمه ان كان ما يوجب رجمه ثابتا بالبينة اي الشهود الاربعة المقبولة وان لم يكن ثابتا
بالبينة بل باقراره لم يعد بل يخلى سبيله دليله ما رواه في الحسن الحسين بن خالد كانه الصيرفي المجهول المذكور في كتاب رجال الشيخ قال قلت لابي الحسن ع اخبرني
عن المحصن اذا هرب من الحفيرة هل يرد حتى يقام عليه الحد فقال يرد ولا يرد قلت وكيف ذلك فقال اذا كان هو المقر على نفسه ثم هرب من الحفيرة بعد ما يصيبه
شيء من الحجارة لم يرد وان كان انما قامت عليه البينة وهو يجحد ثم هرب يرد وهو صاغر حتى يقام عليه الحد وذلك ان ماعز بن مالك اقر عند رسول الله ص
بالزنا فامر به ان يرجم فهرب من الحفيرة فرماه الزبير بن العوام بساق بعير فعقله فسقط فلحقه الناس فقتلوه ثم اخبروا رسول الله ص بذلك فقال هلا تركتموه
اذا هرب يذهب فانما هو الذي اقر على نفسه قال وقال لهم اما لو كان علي حاضرا معكم لما ضللتم ووداه رسول الله ص من بيت مال المسلمين وما في رواية ابي
العباس فاقر على نفسه الرابعة فامر رسول الله ص ان يرجم فحفر له حفيرة فلما ان وجد مس الحجارة خرج يشتد فلقيه الزبير الى قوله هلا تركتموه ورواية عبد الله بن
زبير عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع الزاني يجلد فيهرب بعد ان اصابه بعض الحد ايجب عليه ان يخلى عنه ولا يرد كما يجب للمحصن اذا رجم قال لا ولكن يرد حتى
يضرب الحد كاملا قلت فما فرق بينه وبين المحصن وهو حد من حدود الله قال المحصن هرب من القتل ولم يهرب الا الى التوبة لانه عاين الموت بعينه وهذا
انما يجلد فلا بد ان يوفى في الحد لانه لا يقتل ولانه قتل بسبب قوله واقراره والهرب بمنزلة الرجوع كما اذا رجع عن اقراره بالرجم يقبل قوله ولا يرجم لحسنة
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال من اقر على نفسه بحد اقمته عليه الا الرجم فانه اذا اقر على نفسه ثم جحد لم يرجم فكذا هنا فافهم ولان حفظ النفس مطلوب

ويبدأ الشهود بالرجم وجوبا وفي المقر يبدأ الإمام ويستحب الإشعار وإحضار طائفة وأقلها واحد في الحد
وصغر الحجارة ولا يرجمه من عليه حد ثم يدفن بعد رجمه    متن

وبناء الحدود على التخفيف ولانه حق الله ما ثبت الا بقوله واراد تركه فلما لم يرد وما لنا حجة الا قوله وما بقي فخلي بينه وبين الله ولان الستر على
الاقرار مطلوب كما مر فلما رجع فكانه ما اقر واستتر وظهر عنده بشيء انه لم يستحق ذلك اذ ما ثبت الا بقوله بخلاف ما ثبت بالبينة الشرعية فانها حجة شرعية
مطلقة فكما لا يفيد انكاره معها فلا ينفع هربه ايضا فانه ليس باعظم منه فانه يرجم غصبا عليه لثبوته بالبينة الشرعية ويؤيده قول العلماء وهذا هو المشهور
وقد قيد البعض عدم الرد بما اذا اصابه الحجر فلو هرب قبله يعيد ويرجم والستر والتخفيف مطلوب ما لم يثبت الموجب فقد ثبت واقراره مقبول ولم يعلم
رجوعه والفرق بين الهرب والرجوع على تقدير تسليم عدم الرجم بعده بان الهرب اعم ويدل على عدم الرد مفهوم الرواية الاولى فان مفهوم قوله بعد ما يصيبه
انه لو لم يصبه يعيد وفي الرواية الاخرى بعد ان اصابه بعض الحد وكذا وان لم ينقل انه حجة ولكن يقال انما الدليل هو الرواية وهي مقيدة بالاصابة ومن
اين يعلم عدم الرد قبلها ايضا الا ان يدعي انه ايضا دليلا مثل ما مر وان سوق الروايات ايضا يدل عليه حيث فرق بين الجلد والرجم وبين الاقرار
والبينة ولهذا ما ذكر حكم الاقرار قبل الاصابة والتقييد بالاصابة للاغلبية والاتفاق فان الغالب انما هرب لذلك ولهذا قال قلنا ان وجد الحجر
ويمكن ان يقال ما ثبت دليل على الوجوب الرجم بل جوازه بعد الهرب ايضا والهرب ايضا شبهة فيدرئها الحد ويؤيده البناء على التخفيف والاحتياط
في الحدود وحفظ الانفس وقول الاكثر ولكن الادلة قد اثبتت الرجم بعد الفعل فهو باق حتى ياتي برا ويجيء مسقط ولا مسقط الا الرواية التي فيها التقييد
بالاصابة ويؤيده مرسلة صفوان عن رجل عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت المرجوم يفر من الحفيرة فيطلب قال لا ولا يعرض له ان كان اصابه حجر واحد لم يطلب
فان هرب قبل ان يصيبه الحجارة رد حتى يصيبه الم العذاب هذه تدل بالمنطوق والمفهوم ومؤيدة لاعتبار مفهوم في غيرها تماما ولا يضر ارسالها لصفوان كانه ابن يحيى
الذي ارسله مقبول فتامل قوله ويبدأ الشهود الخ يعني اذا كان موجب الرجم ثابتا بالشهود يجب ان يبدؤا بالرجم وان كان ثابتا بقوله يجب ان يبدأ
به الامام ع لانه امر عظيم ولما كان المدار على حكمه فلا بد ان يبدأ هو حتى يحصل لغيره الجرأة فهو بمنزلة الشهود ويؤيده ما تقدم من الروايات ولكن تدل
انها قاصرة عن الوجوب لعدم اعتبار السند ودخول ما هو المستحب فيه من الحفيرة على القول به وصغر الحجار الا ان يقال بوجوبهما قوله ويستحب الاشعار الخ
لعل دليل الاستحباب الاشعار والاعلان واحضار طائفة واقلها واحد حمل الامر في الاية وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين على الاستحباب والارشاد لان
الغرض الاعتبار والعبرة وكذا اوامر الاخبار في كلام امير المؤمنين ع في رجم كل واحد من الرجال والنساء حيث خطب وقال غدا بظهر الكوفة حتى يقام عليه الحد من
حد ورد الله وفي بعضها انما قال ذلك قيد الاخبار بعدم معرفة بعضهم بعضا وفي بعضها متلثمين مع قوله كل من لله عليه حد لا يرمي عليه حجرا ونحو ذلك
وفي بعضها انما قال ذلك رجع بعض وبقي بعض وفي بعضها انه ما بقي غيره وغير الحسنين ع واما كون الاقل واحدا فلجهة اختياره كما ذهب بعض اللغويين
ان اقل الطائفة واحد كما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة اذ لا شك انه يكفي هنا نفر طائفة من كل فرقة وهذا ظاهر ولان طائفة الشيء بعضه
والواحد من المؤمنين بعضهم وللرواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع في قول الله عز وجل لا تاخذكم بهما رافة في دين الله
قال في اقامة الحدود وفي قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة الطائفة واحد وقال لا يستحلف صاحب الحد ولان الاصل عدم الزيادة وعدم وجوب
على ازيد من ذلك الواحد وقيل اقله ثلثة كانه فهموا ان معناها الجمع واقله ثلثة وكانه حمل من المؤمنين بيانا للطائفة وليس كذلك وقيل
اربعة عدد الشهود واعلم ان ظاهر الاية ان المراد بالعذاب هو الجلد لانه المذكور سابقا فالاشهاد المفهوم من الاية يكون في الجلد لا الرجم وكانهم
حملوه عليه قياسا او بالطريق الاولى وان المراد فليشهد عذاب الزاني والزانية اي شيء كان عذابهما طائفة وسبق الجلد لا يخصص كما هو
المقرر في الاصول فكل ما ثبت انه عذابهما يكون الناس مامورين بحضوره فتامل واما استحباب صغر الحجارة فهو لما في الاخبار القاصرة عن الدلالة
على الوجوب كما مر فتذكر قوله ولا يرجمه من عليه حد ظاهر هذه التحريم الرجم فيمن كان لله عليه حد سواء كان رجما او غيره ودليله النهي عن امير المؤمنين ع
في عدة اخبار مثل حكاية امراة جاءت الى امير المؤمنين ع بعد انه نادى امير المؤمنين ع بالناس وخرجوا معه الى ظهر الكوفة متنكرين متلثمين بعمائمهم ومعهم
احجارهم لا يعرف بعضهم بعضا فامر ان يحفر لها حفيرة ثم دفنها فيها ثم ركب بغلته ثم وضع اصبعيه السبابتين في اذنيه ثم نادى باعلا صوته يا ايها
الناس ان الله تبارك وتعالى عهد الى نبيه ص عهدا عهده محمد ص الي بانه لا يقيم الحد من لله عليه حد فمن لله عليه مثل ما له عليها فلا يقيم عليها
الحد قال فانصرف الناس كلهم ما خلا امير المؤمنين والحسن والحسين ع فاقام هؤلاء الثلثة الحد يومئذ وما معهم غيرهم ظاهر اول هذه عموم المنع لكل احد
عليه حد ان يقيم حدا اي حد كان وتشعر اخرها بان لا يرجم من عليه موجبه فتامل وفي الصحيح عن خلف بن حماد عن ابي عبد الله ع قال جاءت امراة
حامل الى امير المؤمنين ع فقالت له اني فعلت فطهرني ثم ذكر نحوه ومرسلة ابن ابي عمير عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قال اتي امير المؤمنين ع برجل
فاقر على نفسه بالفجور فقال امير المؤمنين ع لاصحابه اغدوا علي متلثمين فغدوا عليه متلثمين فقال لهم من فعل مثل فعله فلا يرجمه قال فانصرف
بعضهم وبقي بعضهم فرجمه من بقي منهم وفي مرفوعة محمد بن خالد رفعه الى امير المؤمنين ع قال اتاه رجل بالكوفة فقال يا امير المؤمنين اني زنيت فطهرني
الى قوله فقال يا معشر المسلمين ان هذه حقوق الله فمن كان لله في عنقه حق فلينصرف ولا يقيم حدود الله من في عنقه حد فانصرف الناس وبقي
الحسن والحسين الى قوله فحفر له وصلى عليه ودفنه فقيل يا امير المؤمنين الا تغسله فقال قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيمة لقد صبر على امر عظيم
وهذه اعم من ذلك ولكن عدم الغسل لعلها محمولة على انه قد اغتسل قبل بل كفن ايضا وقوله ع لبيان عظم شانه وثوابه واجره عند الله وهو
لا ينافي ما تقدم انه لو ستر وتاب بينه وبين الله لكان اولى من اقامة الحد فان سندها لا يخلو عن شيء والاصل عدم التحريم ويؤيده وجوب المبالغة
في امثاله وانه ص لما امر برجم ماعز ما ذكر انه لا يرجمه من كان لله عليه حد وغيره فتامل قوله ثم يدفن بعد رجمه الظاهر ان المراد وجوب الدفن
بعد الغسل والكفن والصلوة ترك للظهور لعموم ادلتها وعدم مخصصها الا ان يكون اغتسل ولبس كفنه فيسقط عنه الغسل والكفن على ما تقدم وقد

ولو غاب الشهود او ماتوا لم يسقط الحد ويرجم المريض والمستحاضة الثالث الجلد والجز والتغريب هو واجب على الذكر الحر غير المحصن بان يكون مملكا
ولم يدخل ويجلد مائة ويجز راسه ويغرب عن مصره سنة ويجلد مجردا قائما اشد الضرب ويضرب يفرق على جسده ويتقى وجهه وراسه وفرجه والمراة تضرب جالسة قد ربطت عليها ثيابها
ولا يقام في شدة الحر والبرد بل يتوخى الوسط ففي نهار الصيف طرفاه وفي الشتاء اوسطه متن

## كتاب الحدود

تقدم انه صلى عليه وقيل ولا يمنع فعله من هذه الاحكام الثابتة للمسلم مع انه قد تاب توبة لم يكن اولى منها وروى انه صلى على الجهنية بعد رجمها فقال له عمر تصلي عليها يا رسول الله وقد زنيت فقال لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من اهل المدينة لوسعتهم وهل وجدت افضل من ان جادت بنفسها ونحوه في العامة لما رجموها وهذا لا ينافي ان يكون الستر اولى فتامل **قوله** ولو غاب الشهود الخ يعني ليس من شرائط الرجم واقامة الحد اذا ثبت بالشهود حضورهم ورميهم قبل الناس فلو غابوا او ماتوا ابدا فان الشهادة لم يسقط الحد ولا يمنع الحكم به فيحكم ويفعل مقتضاه من الجلد والرجم ودليله واضح فانه لا اعتبار ببقاء المخبر بعد اقامتها وهو ظاهر وفي هذا اشارة الى عدم وجوب بداة الشهود فان الحضور غير واجب فكيف الابتداء فتامل وكذا ابتداء الامام فانه امر برجم ماعز ولم يكن حاضر مجلس الرجم فضلا عن الابتداء فتامل **قوله** ويرجم المريض والمستحاضة يعني اذا كان من يرجم مريضا يخاف تلفه امراة كانت او رجلا او كانت امراة في الحيض او النفاس او المستحاضة التي هي مرض عندهم لا يمنع ذلك كله وخوفها من الرجم فان الرجم قتل فلا يخاف معه القتل فلا يقام على مستحقه وان مات فانه يموت فكل ما فعله فهو حسن له نعم لو كان الحد غير القتل مثل الجلد لا يقام في المرض ولا في الاستحاضة خوفا من فعله بغير استحقاق ويؤيده رواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال لا يقام الحد على المستحاضة حتى ينقطع الدم عنها كان المراد بالحد الجلد لعله لانها بمنزلة المريضة ففي المريض بالطريق الاولى وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال اتى امير المؤمنين ع برجل اصاب حدا وبه قروح في جسده كثيرة فقال امير المؤمنين ع اقروه حتى يبرء لا تنكؤها عليه فتقتلوه ورواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع اتى برجل اصاب حدا وبه قروح ومرض واشباه ذلك فقال امير المؤمنين ع اخروه حتى يبرأ لا تنكأ فروحه عليه فيموت ولكن اذا برأ حددناه فما يدل على جواز حد المريض بالشماريخ مثل ما نقل عن فعله ع انه اخذ بعذق مائة فضرب شماريخه مرة واحدة مريضا زنا وفي اخرى ضرب بها مريضا ومريضة ايضا فيحمل ان يكون هذا في مرض لا يرجى برؤه ويخاف فوت الحد بالكلية ويشعر به ان المريض في الخبر كان مستسقيا او يكون مخيرا بين الصبر والتعجيل على هذا الوجه فتامل **قوله** الثالث الجلد الخ ثالث عقوبات الزنا ثلث الجلد والجز والتغريب وقد ادعى الاتفاق على ثبوتها على البكر ومستنده مثل رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال الشيخ والشيخة جلد مائة والرجم والبكر والبكرة جلد مائة ونفي سنة مثل صحيحة وفيه تامل لوجود عبد الرحمن بن حماد المجهول ومثلها رواية عبد الرحمن عنه ع انه قال البكر والبكرة جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وهي عامية ولا نص فيه ما اختلف في تفسيره فقال الجماعة انه الحر الذكر الغير المحصن فيجب عليه الثلث على كل من ذكر حر غير محصن بالمعنى الذي تقدم سواء ملك اي عقد على امراة دواما وتكون هي في حباله ولم يدخل بها او دخل بها وغاب عنها ام لم يعقد اصلا وهو غير معلوم من الروايات المفهوم من الروايات غيره مثل ما تقدم ومثل رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال الذي لم يحصن يجلد مائة ولا ينفى والذي قد املك ولم يدخل بها يجلد مائة وينفى ورواية اخرى عنه قال المحصن يرجم والذي قد املك ولم يدخل بها يجلد مائة ونفي سنة مثل هذه مرسلة لعلها رواها في يب عن يونس بن عبد الرحمن لكن قد ذكر في شرحه وغيرها ان الطريق اليه صحيح فهي صحيحة او رواها في يب حيث قال فيه عن يونس عمن ذكره فعلى هذا مرسلة ولكن نقل في يب عنه عن يونس عن زرارة الخبر فعلى هذا صحيح وفحواها ودلالتها على المطلوب ظاهر وحسنة محمد بن قيس لابراهيم عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في الشيخ والشيخة ان يجلدا مائة وقضى للمحصن الرجم وقضى في البكر والبكرة اذا زنيا جلد مائة ونفي سنة في غير مصرهما وهما اللذان قد املكا ولم يدخل بها قيل محمد بن قيس مشترك وقد عرفت مرارا فساده فهذه حسنة فالقول بان الاخبار غير نقية غير نقي واستدل الجماعة التي يقولون بان البكر هو غير المحصن بما في رواية عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله ع قال اذا زنى الشاب الحدث السن جلد ونفي سنة من مصره بيان الاستدلال انه عام ولو كان خاصا في بعض افراده لزم تاخير البيان وهو باطل وجوابه واضح فانها ضعيفة من وجوه شتى فارجع اليه وانها غير عامة وعلى تقديره المخصص موجود وهو ما تقدم مع ان التاخير عنه وقت الخطاب جائز كما ثبت في الاصول وانما الباطل التاخير عن وقت الحاجة فرع الاول وجوب الجز مذكور في كلامهم وما رايت له دليلا الا بعض الروايات مثل رواية حنان قال سال رجل ابا عبد الله ع وانا اسمع عن البكر يفجر وقد تزوج ففجر قبل ان يدخل باهله فقال يضرب مائة ويجز شعره وينفى من المصر حولا ويفرق بينه وبين اهله فيها دلالة على ان البكر من املك ورواية علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سالته عن رجل تزوج امراة ولم يدخل بها فزنى ما عليه قال يجلد الحد ويحلق راسه ويفرق بينه وبين اهله وينفى سنة فالحلق فيها ايضا دلالة على ان البكر هو املك نقل في ح يع في خبر عبد الله بن طلحة وحلق راسه بعد الجلد وقبل النفي وما رايته في الاصول ولا في الفروع وهو اعلم الثاني قيل يختص الجز بالناصية فيحلق ناصيته فقط نقله في لف وح يع وكانه المراد هنا بجز الراس فتامل الثالث على تقديره في بعض العبارات انه مخصوص بالرجل فلا جز على المراة مع انه ظاهر كونه عقوبة فيهما دونها الرابع النفي مخصوص بالرجل واعم نقل انه قائل بالاعم غير ابن ابي عقيل قاله في لف وقال في ح الخبران صريحا الظاهر لتضمنهما النفي على المراة ولم يذكر غير ابن ابي عقيل فيه انه ان كان اجماعيا فهو ويمكن حذفه عن الخبرين وترك العمل به فقط للمعارض لا ترك الخبرين بالكلية ولا مقدم ذكر ابي عقيل على تقدير التسليم ليس بحجة فانه لا يدل على الاجماع وهو ظاهر الخامس قالوا النفي والجز كلاهما مختصان بالرجل والمراة ليس عليها شيء منهما وهو غير ظاهر الا ان يقال لا دليل قوي عليهما والاصل وظاهر بعض الادلة حيث اقتصر على الجلد والرجم يدل على نفيهما والاجماع ورد في الرجل فقط فتامل السادس الاملاك في اكثر العبارات والروايات غير مقيد بالدائم فيعم المنقطع والدائم وقد خص في بعض العبارات بالدائم لما مر من ان المتعة لا تحصن فلا فرق في وجود العقد عليها وعدمه وقد عرفت البحث في ذلك فتامل السابع يحتمل على تقدير كون الاملاك محصنة وجودها عنده بحيث يقدر عليه بكون الاملاك على المراة من باب مفهوم الموافقة فتامل الثامن التغريب الاخراج عن البلد الذي زنى فيه الى بلد اخر لا عن بعث حكومة مضى تلك البلد التاسع ان مدة التغريب سنة لا ازيد ثم اعلم انه على تقدير اشتراط الاملاك في البكر القسمة ثلاثية المحصن وغيره وهو اما بكر او غيره وعلى تقدير عدمه فالقسمة ثنائية وهو ظاهر **قوله** ويجلد مجردا الخ هذا اشارة الى بيان كيفية ضرب الجلد فيجلد الرجل قائما اشد الضرب لا يضرب وجهه ولا راسه ولا فرجه ويضرب المراة جالسة وربط ثيابها عليها ما تدل عليه رواية زرارة

في ارض العدو ولا في الحرم للملتجي بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ولو جنى فيه حد ولا يسقط باعتراض الجنون والارتداد ولا يؤخر الحايض ويؤخر المريض والمستحاضة فان اقتضت المصلحة التقديم ضرب بالضغث المشتمل على العدد ولا يشترط وصول كل شمراخ الى جسده ويؤخر الحامل في الجلد والرجم حتى تضع وترضع ان فقد الكافل ولو زنا في زمان شريف او مكان شريف عوقب زيادة بما يراها الحاكم متن

عن ابي جعفر ع قال يضرب الرجل الحد قائما والمراة قاعدة ويضرب كل عضو ويترك الراس والمذاكير ولا يشعر وجودا بان كان الامر فيصح الخبر وصحيحة اسحق بن عمار قال سالت ابا ابراهيم ع عن الزاني كيف يجلد قال اشد الجلد قلت فوق ثيابه قال بل يخلع ثيابه قلت فالمفتري قال يضرب بين الضربين جسده كله فوق ثيابه لعل الراس والعورتين مستثنى هنا ايضا لما ترك للظهور واخرى له قال سالت ابا ابراهيم ع عن الزاني كيف يجلد قال اشد الجلد فقلت فوق الثياب فقال بل يجرد ولا يضر القول في اسحق وموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال حد الزاني كاشد ما يكون من الحدود واما مرسلة حريز عمن اخبره عن ابي جعفر ع انه قال يفرق على الجسد ويتقي الفرج والوجه ويضرب بين الضربين ورواية طلحة بن زيد عن ابي جعفر عن ابيه ع قال لا يجرد في حد ولا يشج حتى يحد وقال يضرب الزاني على الحال التي يوجد عليها ان وجد عريانا ضرب عريانا وان وجد وعليه ثياب ضرب عليه ثيابه فلا ينافيان ما تقدم حيث دلت الاولى على كون الضرب بين الضربين لا ان يضرب اشد الضرب والثانية دلت على التفصيل لا انه يضرب عريانا فانه يمكن الحمل على التخيير وانه قد يكون الزاني ضعيفا لا يستطيع اشد الضرب او يقتضي المصلحة ان لا يضرب الضرب الشديد ولا يضرب عريانا مع ان الاولى احسن سندا واظهر واعلم انه ما علم كون ضرب الزانية اشد واخف فيمكن ان يكون ضربا بين الضربين وايضا ما علم وجه ربط ثيابها عليها كانه للاعتبار حتى لا تزول عنها فينكشف جسدها وانه ينبغي ان يفرق الضرب عليها ايضا ويتقى وجهها وجسدها وراسها وعورتها لما ترك في المتن للظهور واعلم ايضا ان ظاهر هذه العبارة وغيرها يدل على وجوب الاعتدال من الايام في ذلك الزمان ففي الشتاء يجلد ان وسط النهار وفي الصيف طرفاه فان الغالب ان هذه الازمنة معتدلة بالنسبة الى ذلك الزمان ودليله الاعتبار وهو عدم حصول زيادة المشقة بل قد يؤول الى القتل فيكون اشاعة عليه بغير استحقاق وخبر هشام بن احمر عن العبد الصالح ع قال كان جالسا في المسجد وانا معه فسمع صوت رجل يضرب صلوة الغداة في يوم شديد البرد فقال ما هذا قالوا رجل يضرب قال سبحان الله في هذه الساعة انه لا يضرب احد في شيء من الحدود في الشتاء الا في آخر ساعة من النهار ولا في الصيف الا في ابرد ما يكون من النهار يدل على خلاف ما نقل عندهم من ان في الشتاء يجلد في وسط النهار ورواية ابي داود المسترق قال حدثني بعض اصحابنا قال مررت مع ابي عبد الله ع بالمدينة في يوم بارد واذا رجل يضرب بالسياط فقال ابو عبد الله ع سبحان الله في مثل هذا الوقت يضرب قلت له وللضرب حد قال نعم اذا كان في البرد ضرب في حر النهار واذا كان في الحر ضرب في برد النهار والظاهر ان هذا في غير القتل وهو ظاهر الا ان يكون المراد ملاحظة القاتل والشاهد وايضا ظاهر هذه العبارة يدل على وجوب ذلك وثبت الظاهر الا استحبابا لنقصان الدليل عن افادة الوجوب **قوله** ولا في ارض العدو دليله رواية ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع لا يقام على احد حد بارض العدو ورواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال لا اقيم على رجل حدا بارض العدو حتى يخرج منها مخافة ان تحمله الحمية فيلحق بالعدو والظاهر ان المراد عدو الدين فيخاف ان يذهب اليه فيذهب دينه والظاهر ان المراد ايضا الكراهة لعدم افادة الدليل التحريم فتامل **قوله** ولا في الحرم الخ اذا فعل شخص ما يوجب الحد والتعزير ايضا فالتجا الى الحرم لا يحد ولا يعزر بل يضيق عليه في المطعم والمشرب حتى يتعب فيخرج ليقام عليه الحد لئلا يجعل الناس ذلك حجة فيفعل ما يوجب الحد والتعزير ويهرب الى الحرم فيحصل بذلك فساد كبير هذا ومفهوم ظاهر عبارتهم انه لا يمنع عن الطعام والشراب بالكلية بل يطعم مقدار لا يموت ويعيش ولا يشبع بل لا يعطى ما يقنع نفسه به ليضطر ويطلع ويدفع الفساد ويحتمل المنع بالكلية ويحتمل التضييق على ذلك تدل عليه صحيحة هشام بن الحكم في ثبة عن ابي عبد الله ع في الرجل يجني في غير الحرم ثم يلجا الى الحرم قال عليه حد ولا يطعم ولا يسقى ولا يكلم ولا يبايع فانه اذا فعل ذلك به يوشك ان يخرج فيقام الحد وان جنى في الحرم جناية اقيم عليه الحد في الحرم فانه لم ير للحرم حرمة ولهذا قال ع ل بان لا يطعم ولا يبايع وينبغي ولا يتكلم كما في الرواية ايضا ولو جنى في الحرم قوبل بموجب جنايته حدا كان او تعزيرا لانه كسر حرمة الحرم فلا حرمة له ودل عليه الخبر ايضا وقد مر ذلك مفصلا فتذكر **قوله** ولا يسقط باعتراض الجنون والارتداد الخ دليل عدم سقوط حد الواجب على عاقل بالغ مستجمع لجميع شرائطه بحصول جنون بعده ادلة وجوب الحد وصحيحة ابي عبيدة عن الباقر ع في رجل وجب عليه حد فلم يضرب حتى خولط فقال ان كان اوجب على نفسه الحد وهو صحيح لا علة به من ذهاب عقله اقيم عليه الحد كائنا ما كان وهذا ايضا والاستصحاب وعدم دليل سقط فان الجنون مانع من وجوب الحد بفعل موجبه لعدم التكليف لا انه مسقط لما وجب عليه حال تكليفه وكونه مانعا اولا لا يستلزم ذلك وهو ظاهر ويحتمل السقوط الى ان يفيق لعدم التكليف والنفع في الحد فانه لا يدرك حتى ينتهي وظاهر رواية حماد بن عيسى عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليهم السلام قال لا حد على مجنون حتى يفيق ولا على صبي حتى يدرك ولا على النائم حتى يستيقظ ويمكن حملها على الموجب وقت المانع ويحصل النفع في الجملة وكذا لا يسقط بعروض الارتداد الموجب للكفر والقتل لما تقدم وايضا الكفر ليس بمانع من الحد وليس من شروطه الاسلام فتامل **قوله** ولا يؤخر الحائض الخ دليله واضح فان الحد واجب والحيض لا يمنع منه لا عقلا ولا شرعا وهو ظاهر وكذا النفاس نعم قد قيل ان الاستحاضة مرض فيكون المستحاضة كالمريضة يمنع مثلها فيؤخر الى ان تطهر وتبرا وقد دلت عليه الرواية وقد مرت مع تجويز الحد بالشمراخ المشتمل على عدد الحد والتعزير للروايات ولفعله ص بل فعلهم ع وذلك منوط بنظر الحاكم فان راى فيه المصلحة يضرب والا يؤخر ويحد حدا كاملا وعلى تقدير ضرب بالشمراخ لا يشترط وصول كل شمراخ الى بدنه ويكفي ثقله ولا يبعد تعميم الحكم للمستحاضة لانها كالمريضة ومعلوم ان هذا في الجلد ونحوه لا الحد الذي هو القتل اذ قد عدم التاخير فيه لعدم القائل عندهم **قوله** ويؤخر الحامل الخ وجه وجوب تاخير جلد الحامل ورجمها بل قتله مطلقا واضح وانه موجب لضرر الغير المستحق وهو الحمل وذلك لا يوجب فلا بد من التاخير مطلقا ومع ظهوره تدل عليه الروايات ايضا مثل ما في رواية سئل ابو عبد الله ع عن محصنة زنت وهي حبلى قال تؤخر حتى تضع ما في بطنها وترضع ولدها ثم ترجم ومثل ان حكم عمر برجم حامل فقال امير المؤمنين ع لا سبيل لك على الحمل وقال له وقال للمراة اقرت بالزنا اذهبي حتى تضعي ثم قال لها بعد ان وضعت اذهبي حتى ترضعيه وتربيه الى ان يكبر ويستغني عنك وعن تربيتك وقد وردت مثلها مكررا **قوله** ولو زنا الخ تغليظ الحد ان وقع الموجب في مكان شريف او زمان كذلك كالمساجد والمشاهد وشهر رمضان نهارا او ليلا والجمعة والاعياد وكون ذلك موكولا على راي الحاكم هو المشهور بينهم ويؤيده الاعتبار فتامل هذا انما يكون في الجلد والضرب دون القتل فانه لا شيء فوقه الا ان يقال باعتبار

٣ الرابع الجلد خاصة وهو ثابت في حق المرأة وغير المملك على رأي وفي العبد ويجلد الحر والحرة مائة والعبد والأمة خمسين وان كانا محصنين ولو تكرر من الحر الزنا ثلاثا قتل في الرابعة او الثالثة على الخلاف ومن المملوك ثمانيا وقتل في التاسعة ولو تكرر من غير حد فواحد

كتاب الحدود

اقبح الافراد واكثرها عقابا او يزاد من آخر غير القتل مثل ان يجلد ويضرب ويشنع فيقتل واعلم ان مجرد الشهرة لا يكفي في مثل هذا الحكم بل لا بد له من دليل نص او اجماع فان زيادة عقوبة لا لدليل خصوصا فيما عين له الشارع حدا غير معقول وكذا تعيينها برأي الحاكم فيما اراد من الزيادة ويدل عليه في الجملة ما روي انه اتي امير المؤمنين ع بالنجاشي الشاعر قد شرب الخمر في شهر رمضان فضربه ثمانين ثم حبسه ليلة ثم دعا به من الغد فضربه عشرين سوطا فقال يا امير المؤمنين ضربتني ثمانين في شرب الخمر فهذه العشرون ما هي فقال هذا لجرأتك على شرب الخمر في شهر رمضان لعل في زيادة التغليظ ولو كان في ليلة شهر رمضان ايضا مفهوم من هذه الرواية فافهم **قوله** الجلد خاصة الخ رابع عقوبات الزنا الجلد خاصة وهي توجد في المرأة الغير المحصنة والغير الزانية بذي محرم منها باختيارها فان المحصنة عليها الرجم مثل المحصن والمطاوعة في الزنا مع ذا محرم منها تقتل مثله سواء املك عليها دائما ام لا فهي البكرة على قول وفي الرجل الغير الزاني بذات محرم ولم يملك دائما وهو ايضا بكر على قول فثبوت الجلد خاصة فيهما انما هو على القول بان المراد بالبكر الذي وجب عليه الجلد والجز والتغريب هو الرجل الحر الذي لم يجب عليه القتل والغير المحصن المملك على امرأة فيبقى الجلد خاصة للمرأة الغير المحصنة والغير الزانية بذي محرم منها مطلقا وللرجل الغير المحصن الغير المملك والزاني بذات محرم فهذا على القول بتثليث القسمة المحصن والبكر وغيرهما فانه على هذا الرجم للمحصن والجلد والجز والتغريب للمملك والجلد خاصة لغيرهما وهو الرجل والمرأة اللذين ذكرناهما والعبد واما على القول بتثليث القسمة والمحصن والبكر وهو غيره وعدم الفرق بين الاملاك وغيره فيكون الجلد خاصة مخصوصا بالمرأة والعبد وقد مر هذا الخلاف ودليله وانه ما رايت دليلا بل قولا بجز المرأة صريحا وان القائل بنفيها ليس الا ابن ابي عقيل وان النفي للمرأة ايضا موجود في الروايات مثل رواية الحلبي ومحمد بن قيس الرواية العامية وورد الاولى في الشرح باشتمالها على نفي المرأة ولا قائل له الا ابن ابي عقيل وقد مر ما فيه وبالجملة قد تقدم البحث فيه وما علم اختيار المص هنا اولا ويعلم من هذا ان القسمة ثلاثية والاملاك شرط في البكر وان البكر عليه العقوبات الثلث بخلاف غير البكر وان البيت المرأة بكرة وان المرأة لا فرق فيها بين المملكة وغيرها وان حكم غير المحصن والتي يجب قتلها الجلد فقط فلا جز ولا تغريب عليها كل ذلك من قوله على راي حيث علم انه اذا قال راي بغير شيء يريد رايه وان الجلد ثابت على العبد الزاني ولو ذكر الامة ايضا لما سيجي لكان اولى **قوله** ويجلد الحر الخ دليل وجوب جلد مائة على الزاني الحر والحرة في الجملة قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة خصا بالحر لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لان المراد اثبات نصف الجلد الذي ثبت للزاني والزانية للعبد والامة فيكون المراد بهما الحر والحرة وتدل على ثبوت نصف الجلد للامة والعبد مطلقا روايات كثيرة والجلد الكلي في الحر والحرة مخصوص بغير المحصن وبغير المقتول بسبب الاكراه والزنا بذات المحرم على القول بوجوب القتل فيهم كلهم ثم انه لا شك في تحقق وجوب الجلد بغيبوبة الحشفة فانه المعتبر الدخول الموجب للغسل والمهر فانه بعيد وعليه الدخول تحقيقا والروايات مثل رواية منصور بن حازم عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا التقى الختانان فقد وجب الجلد ولا يضر اشتراك ابي بصير ويونس بن عبد الرحمن فتأمل ومثل رواية بريد العجلي عن ابي جعفر ع في الامة تزني قال تجلد نصف الحد كان لها زوج او لم يكن لها زوج وصحيحة الحسن بن السري عن ابي عبد الله ع قال اذا زنى العبد والامة وهما محصنان فليس عليهما الرجم انما عليهما الضرب خمسين نصف الحد وحسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في العبيد والاماء اذا زنا احدهم ان يجلد خمسين جلدة وان كان مسلما او كافرا او نصرانيا ولا يرجم ولا ينفى **قوله** ولو تكرر من الحر الخ يعني اذا تكرر الزنا من الحر الذي لا يقتل ولا منذكرا كان او مؤنثا فان المراد به الجنس ثلاثا وحد كل مرة قتل في الرابعة وقيل لو حد مرتين قتل في الثالثة وان تكرر من المملوك قتل في التاسعة ولو تكرر الزنا مرارا كان من غير توسط حد فالواجب حد واحد وقد مر ذلك اما القتل في الرابعة ففيه مذهب اشهرها وهو اختياره في النهاية والمبسوط وهو خيرة الشيخ المفيد والسيد وسلار والقاضي والتقي والصهرشتي وابن زهرة وابن حمزة والكيدري والمحقق وصاحب الجامع الجوامع والمص رحمهم الله وهو ظاهر ابن الجنيد لقول الصادق ع في حديث ابي بصير الزاني اذا جلد ثلثا يقتل في الرابعة ولان فيه صونا للنفس المطلوب صونها عن التلف واوسطها وقال ابن ادريس انه اظهرها واختاره انه يقتل في الثالثة وهو فتوى ابن بابويه لرواية يونس عن الكاظم ع ان اصحاب الكبائر يقتلون في الثالثة وخصه الشيخ بما عدا الزنا كشرب الخمر ولان الخاص يقدم على العام والثالث هو اغربها انه يقتل في الخامسة ذكره في لف هكذا قال في ح ثم ذكر الخلاف في المملوك فقيل يقتل في الثامنة وقيل في التاسعة واسنده الى جماعة كثيرة ولم يسم القائل بالثامنة ونقل عن الراوندي التفصيل بان يكون القتل في الثامنة مع ثبوت الموجب بالبينة وفي التاسعة مع الثبوت بالاقرار ووجهه غير حسن الظاهر غير ظاهر فلا يمكن القول بمثله فتأمل ثم اعلم ان القتل امر عظيم لاهتمام الشارع بحفظ النفس فانه مدار التكاليف والسعادات ولهذا اوجبوا حفظها حتى انه ما جوزوا الترك للقتل بل وجبوا عليها ان تقتل غيرها ولا تقتل والعقل ايضا يساعده في الجملة وح ينبغي الاحتياط التام في ذلك فظاهر الاية المقتضية للجلد فقط حتى يثبت غيره وما ثبت انه استحق القتل في الرابعة بالاتفاق فلا حرج في اختياره واما قبلها فلا دليل عليه بحسب الظاهر الا رواية يونس عن ابي الحسن الماضي ع قال اصحاب الكبائر كلها اذا اقيم عليهم الحدود مرتين قتلوا في الثالثة وهي صحيحة من جهة السند لان سنده محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن صفوان عن يونس لا اشتراك في يونس وان كان الظاهر انه ابن عبد الرحمن ومع ذلك فيه قول خصوصا لابن بابويه الذي هو صاحب هذا المذهب قد بينا مرة في احمد بن محمد فانه ايضا مشترك بل في محمد بن يحيى وصفوان ايضا هذا الخ واما في ىب فهي مقطوعة عن يونس وقيل الظاهر انه يونس بن عبد الرحمن صحيح فان كان هو صحيح لكن يرد عليه ان في الطريق محمد بن عيسى عن يونس كما في السند الرابعة فتأمل وفي الدلالة ايضا من حيث العموم مع نقل يونس خلافه فيمكن تخصيصها بغير الزاني جمعا بين الادلة كما قاله في ىب حملها على القتل بعد الثالثة فيكون في الرابعة وان كان بعيدا والعجب من ابن ادريس انه اختار هذا المذهب النادر بالنسبة مع عدم ظهور دليل عليه سوى هذه الرواية مع انتفاء ظاهر الاية الجلد فقط فتأمل وان كان سند المشهور ايضا الاخ عن قصوره نه روي في ىب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن اسحق بن عمار عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع الزاني اذا زنى جلد ثلثا ويقتل في الرابعة يعني اذا جلد ثلث مرات لكنها مؤيدة بظاهر الاية وبالشهرة بل الاجماع والاصل وما ذكرناه من اعتناء الشارع بحفظ النفس ورواية محمد بن عيسى عن يونس لا باس بها وكذا لا باس باسحق وبالحقيقة العمل هنا بالاجماع فتأمل ويؤيده ايضا ان المملوك يقتل في الثامنة او التاسعة كما سيجي وهو نصف الحر فينبغي في الحر ذلك وايضا نعلم من الرواية الآتية

وتخيّر الامام في دفع الذمّي الزاني بذمّية الى حاكمهم والحكم بينهم بشرع الاسلام ومن جلد مع زوجته ومن افتضّ بكرا باصبعه فعليه مهر نسائها ولو كانت امة فعشر قيمتها متن

ولا تصدق بالجلالة اولى في قتلها
بالقتل او صلبوا بعد

على قتل المملوك في الثامنة مثل الحرّ في الرابعة والتي تدلّ على ذلك رواية محمد بن سليمان عن مروان بن مسلم عن عبيد بن زرارة او بريد العجلي الشك من محمد اي محمد بن سليمان
لا محمد بن مسلم كما قاله في الشرح كانه غلط قال قلت لابي عبد الله عليه السلام امة زنت قال تجلد خمسين قلت فيجب عليها الرجم في شيء من الحالات قال اذا زنت ثمان مرات فيجب عليها الرجم قلت كيف صار
في ثمان مرات قال لان الحرّ اذا زنى اربع مرات واقيم عليه الحد قتل فاذا زنت الامة ثماني مرات رجمت في التاسعة قلت وما العلة في ذلك فقال لان الله عز وجل رحمها ان يجمع
عليها ربق الرق وحد الحر قال ثم قال وعلى امام المسلمين ان يدفع ثمنه الى مواليه من سهم الرقاب فهذا دالّة على كون القتل في الحر بعد الرابعة من وجوه ثلاثة من اطلاق القتل الثاني فالثماني
مرات والمراد بعد التاسعة فيمكن ذلك في الثالثة كما مرّ من وجوب القتل في الثامن او التاسع في المملوك ومن قوله اذا زنت اربع مرات واراد بالرجم القتل ولهذا ما قاله به احد
صرح في الحسنة الاتية عن بريد بالقتل وحسنة بريد عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا زنى العبد ضرب خمسين فان عاد ضرب خمسين الى ثمان مرات فان زنى ثماني قتل وادّى الامام
قيمته الى مواليه من بيت المال واختلفوا في المملوك ايضا فذهب بعض كالمص والمحقق الى انه يقتل في التاسعة للرواية الاولى جمع كثير مثل الشيخ المفيد والسيد ابني بابويه
وسلار والتقي وابن حمزة والكيدري وابن ادريس الى انه يقتل في الثامنة لهذه الحسنة وكان سبب الاكثر اختيار هذه انها اوضح سندا فان الاولى ضعيفة السند من وجوه ولكن
هذه ايضا غير صحيح بل حسنة كما قالوا مع امكان المناقشة في ذلك ايضا لوجود جميل بن دراج عن بريد بن عبد الله وانه مهمل يكونان غير ثقة وان كان الظاهر خلاف ذلك على
ان بل بجميل عن بريد في حميد بن زياد وقيل انه واقفي وقال المص في صحة نعتمد على روايته مع عدم المعارض وفي الاعتماد على مثلها في القتل الذي يجب فيه الملاحظة و
الاحتياط التام كما مرّ وانه خلاف ظاهر القرآن فيمكن ترجيح الاولى بالاصل والاحتياط وانه لا خلاف في القتل بعد التاسعة فليس الدليل في الحقيقة تلك الضعيفة وبقي
ترجيح ما دونها لعدم دليل صالح على انه يمكن حمل الثانية على الاولى فان القتل بعد الثامنة بمعنى انه زنى بعد ذلك يقتل عن بعيد الجمع بين الادلة ووجود مثلها في الروايات
السابقة مع كونها عن بريد ايضا فانه قال فيها اولا اذا زنت ثماني مرات فيجب عليها الرجم ثم بينه ثانيا بقوله فاذا زنت الامة ثماني مرات رجمت في التاسعة فيبعد نظر
الشارح في كلام المص حيث قال بعد ما استدل الجماعة بالحسنة واجاب المص بجواز ان يكون المراد القتل في التاسعة ففيه نظر لانه جزاء الشرط فلا يتعلق بغيره ثم اعلم انه
يفهم من الروايتين انه على الامام ان يعطي قيمة المملوك الذي قتل بالزنا من الزكوة من سهم الرقاب من بيت المال وهو مستبعد ومخالف لبعض القوانين فان
القتل جزاء الزاني وكفارة فعله فلا عوض ومال في مصالح المسلمين ليس من مواضع الزكوة فليس عليهم عوضه ولكن اذا كان دليل القتل الروايتين فينبغي العفو
عنهما ايضا او نبعد اسقاط البعض والعمل بالبعض وان كان جائزا قال في الشرح قال بعض الاصحاب ان المملوك اذا قتل كانت قيمته من بيت المال لمولاه وهو تعويل على تمام
الروايتين المذكورتين فان في الاولى على الامام ان يدفع ثمنه الى مواليه من سهم الرقاب وفي الثانية وادى الامام قيمته الى مواليه من بيت المال وهو
غير بعيد وكان المراد من بيت المال في الثانية من جهة الزكوة ايضا فانها قد تكون بيده ايضا ويضعها في بيت المال ويصرف مصرفها او تكون زائدة وما بقي
محل يجعلها في بيت المال فتامل قوله ويتخير الامام الخ اذا زنى ذمي بذمية يتخير الامام والحاكم في ان يحكم عليهما بما في شرع الاسلام او يردهما الى اهل نحلتهما
ليحكم بينهما فيه على وجه فكانه مما لا خلاف فيه والذي يدل على حكم الاسلام قوله تعالى لنبيه وانزلنا اليك الكتاب مصدقا لما بين يديه ومهيمنا عليه فاحكم
بينهم بما انزل الله وقد روي ان اليهود اتوا النبي صلى الله عليه وآله برجل وامراة منهم قد زنيا فرجمهما ويدل على التخيير قوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم قال ابن عباس
خير الله تعالى نبيه بقوله فان جاؤك الاية وهذا التخيير كما كان ثابتا له يكون للحكام من امته للتاسي وكون الامام مثله ودعوى نسخ هذه الاية غير ثابتة والاصل
عدمه ويمكن كون التنافي بينهما ظاهرا قرينة النسخ وكذا بينهما وبين ما يدل على اثبات حكم الزاني والزانية انه عام في الكافر والمسلم ويؤيده ان حكم الاسلام حق
وحكمهم باطل بعيد مع ان الاية غير صريحة في التخيير فان كان اجماعا والا التخيير مشكل ولا شك ان الاولى حكم الاسلام فتامل قوله ومن جلد مع زوجته من جلد من
يجامع زوجته فله قتلهما بحسب نفس الامر ولا اثم عليه في ذلك سواء كان دخل بزوجته ام لا وسواء كان حرا او عبدا وسواء كان زوجته امة او حرة وسواء كان الزاني بها
او عبدا محصنا او غير محصن مما يجب قتلهما بالزنا ام لا وسواء كان الزوج حاكما ممن يجوز له قتل ذلك الزاني ام لا ودليله كانه الاجماع المؤيد بالاعتبار العقلي وصحيحة
داود بن فرقد في بيت قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله قالوا لسعد بن عبادة ارايت لو وجدت على بطن امراتك رجلا ما كنت صانعا به قال كنت اضربه بالسيف
قال فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ماذا يا سعد قال سعد قالوا لو وجدت على بطن امراتك ما كنت تصنع فقلت اضربه بالسيف فقال يا سعد وكيف بالاربعة الشهود فقال
يا رسول الله بعد راي عيني وعلم الله انه قد فعل لان الله عز وجل جعل لكل شيء حدا وجعل لمن تعدى ذلك الحد حدا وفي استفادة الحكم المذكور خصوص التعميم الذي ذكرناه
اخذا من قول بعضهم تامل ولكن اصل الحكم مشهور بل يمكن ان يكون اجماعيا حيث لم يذكر الخلاف ثم الظاهر انه لا بد من الرؤية التي اشترطت في الشهود فلا يجوز القتل
بمجرد الوجود على بطن المراة ونحوه كما هو ظاهر اول الخبر هذا بحسب نفس الامر واما بحسب ظاهر الشرع فهو مؤاخذ بذلك فيقتص منه الا ان يجيء بالشهود المثبت لذلك
او صدقه ولي الدم بذلك فظاهر العبارات يشعر بانه لو اتى بالشهود او اقر ولي الدم انه فعل كان كافيا في سقوط القود عنه مطلقا سواء كان الزنا موجبا
للقتل او الجلد وفي الثاني تامل فان من وجب عليه الجلد فقط كيف يقتل ويبعد رد ذلك ويمكن ان يقال الزنا الذي راه الزوج موجب لجواز القتل له لا الجلد فقط
كالزنا بذات المحرم فبعد ثبوته بالشهود او الاقرار لا قصاص عليه حيث قتل ثم ان الظاهر ان هذا الحكم مخصوص بالرؤية فلو اقر الفاعل بالفعل او شهد الشهود بذلك
لم يكن له القتل الظاهر او لا بحسب نفس الامر للاصل ولعدم جواز القتل الا مع ثبوت الموجب ولم يثبت كون ذلك موجبا وهو ظاهر فان الموجب هو الرؤية والزنا
وشهادة الشهود وحكم الحاكم في مواضع مثل الزنا بذات محرم والاحصان ونحو ذلك مع كون ذلك للامام لا لكل احد وان كان الظاهر من كلامهم ان للزوج القتل
على كل وجه فيمكن ان يكون مع ثبوته عند الحاكم وحكمه وان يكون ثبوته عنده بالشهود والاقرار من دون الحاكم وان يكون مخصوصا بالرؤية والله يعلم ويحتمل كون
الاقرار والشهود مثل المشاهدة ويحتمل سقوط القصاص ايضا باقرار الفاعل به بعد رؤية الزوج والظاهر اختصاصه فليس للاخ والاب وغيرهما من الاقارب
ذلك لما تقدم وخروج الزوج بالاجماع قوله ومن افتض بكرا الخ دليل وجوب مهر المثل الذي على الذي افتض بكرا باصبعه صحيحة ابن سنان وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام
في امراة افتضت جارية بيدها قال عليها المهر وتضرب الحد الظاهر ان المراد بالمهر مهر امثالها القادر ويا بعد التعزير فان كثيرا ما يطلق عليه ويحتمل الحد كما انه

كتاب الحدود

ومن تزوج امة على حرة مسلمة ووطئ قبل الاذن فعليه ثمن حد الزانى **المقصد الثانى** وهو وطئ الذكران فان اوقب قتلا معا ان كانا بالغين عاقلين حرين كانا او عبدين مسلمين او كافرين محصنين او غيرهما او بالتفريق ولو ادعى المملوك اكراه مولاه صدق ولو لاط بصبى او مجنون قتل وادب الصبى ولو لاط مجنون بعاقل قتل العاقل وادب المجنون ويتخير الامام فى القتل بين ضربه بالسيف والتحريق والرجم والقاء جدار عليه والجمع بين احدها مع الاحراق وان لم يوقب جلد مائة حرين كانا او عبدين مسلمين او كافرين محصنين او غيرهما او بالتفريق على راى الا الذمى اذا لاط بمسلم فانه يقتل ولو لاط بمثله تخير الحاكم بين دفعه الى اهل نحلته وبين اقامة الحد عليه ولو تكرر الحد قتل فى الرابعة او الثالثة على خلاف متن

عليه صحيحة ابن ابى عمير عن ابى عبد الله ان امير المؤمنين قضى فى ذلك قال يجلد ثمانين جلدة فتامل وحسنة عن ابى عبد الله فى امراة افتضت جارية بيدها قال عليها مهرها ويجلد ثمانين جلدة فتامل هذا ان كانت حرة وان كانت امة فعلى المفتض عشر قيمتها فانه عقرها كما ثبت فى الروايات على ما تقدم ويحتمل الارش فان ازالة البكارة نقص فى الجارية كنقص بعض عضو واحد اعتبت فيها فيلزمه الارش ويحتمل اكثر الامرين من الارش وعشر القيمة ويحتمل لزوم مهرها قياسا على الحرة واكثر الامور فتامل فقدم البحث فى ذلك فتذكر مثل لو كان المفتض زوجها استقر مهرها المسمى فى غير على التقادير وفى استقرار المهر تامل لانه لا يستقر الا بالدخول فتامل واما التعزير فالمراة المذكورة لانه فعل حراما وفى كل حرام تعزير عندهم وقد تقدم ذكر **قوله** ومن تزوج امة الخ من تزوج وعقد امة على حرة مسلمة بدون اذن الحرة ووطاها قبل اذن الحرة فعليه ثمن حد الزانى وهو اثنا عشر سوطا ونصفا يحتمل كون النصف باعتبار الكيفية فيضرب ضربا اخف من الضرب الشديد المعتبر فى ضرب الزانى بقدر النصف او بقدر طول السوط فيؤخذ من نصفه فيضرب به هو موجود فى الروايات مثل صحيحة هشام بن سالم عن ابى عبد الله قال فى نصف الجلدة وثلث الجلدة يؤخذ بنصف السوط وثلثى السوط وما فى صحيحة الحلبى عنه فى كتاب على كان يضرب بالسوط وبنصف السوط وببعضه فى الحد وكان اذا اتى بغلام وجارية لم يدركا لا يبطل حدا من حدود الله عز وجل قيل له وكيف كان يضرب قال كان ياخذ السوط بيده من وسطه او من ثلثه ثم يضرب به على قدر اسنانهم ولا يبطل حدا من حدود الله عز وجل فيهم منها صحة اطلاق الحد على التعزير وتعزير الصبيان وببعض السوط ويحتمل كون هذا احدا كما هو الظاهر من تسميته بذلك ومن تعيينه وكونه تعزيرا فانه يسمى حدا وهو كثير فى الروايات ويكون تعيينه مستثنى من التعزيرات ولعل دليل الحكم المذكور الاجماع وانه حرام فلا بد من التعزير واتفق على تعيينه فان تزويج الحرة الامة على المسلمة بغير اذنها لا يجوز وان قلنا يجوز اخذه الامة بدون الشرطين فاذا فعل يكون حراما فكانه ليس بزنا بل الامة حلال لكن لا يجوز الوطى الا باذنها ولكن مقتضى ما تقدم من انه زنا فان العقد بدون اذنها يقع باطلا ولا يصح فلا تحل به فاذا لم تحل يكون زنا ومع ذلك فلا بد من فرضه عمدا عالما من غير شبهة والا يسقط كالحد وقيل بالطريق الاولى فاذا كان كذلك لا معنى لهذا المقدار من الحد والتعزير نعم يحتمل ذلك على القول بان العقد لا يبطل بل يقع موقوفا فان اذنت الحرة والا بطل وفيه ايضا تامل وبالجملة لو وجد له دليل صالح من اجماع او نص يمكن اخراجه من الزنا ايضا بذلك وتخصيصه لا حد الزنا به الا يعمل عليها ولم يقل بهذا الحكم والتقييد بمسلمة يدل على انها لو كانت ذمية لم يكن الحكم ذلك كانه مبنى على عدم اشتراط اذنها لعقد الامة عليها وما قيده فيما سبق ذلك فان ثبت له اعتضاد دليل يكون عاما ويحتمل مع عموم ذلك اختصاص هذا الحكم بالمسلمة بالاجماع ونحو ذلك لو كان فتامل **قوله** اما اللواط الخ مما يوجب الحد اللواط وهو وطى الذكران بعضهم بعضا بادخال ذكره دبره سواء ادخل حشفته بحيث غابت ام لا وهو الظاهر منه وقد يطلق فى هذا الباب فى العبارة والروايات على التفخيذ وبين الاليتين كما سيجى **قوله** فان اوقب الخ لعل المراد بالايقاب ادخال الحشفة مطلقا سواء غابت ام لا فان معناه لغة الادخال وهو اعم واعتبر فى عدة عبارة الحشفة يحتمل كونه مرادا لعله للاحتياط وكون التخفيف فى الحد ود ولو كان فى الجملة مطلوبا فعلى تقديره يحقق فالواجب هنا قتل الفاعل والمفعول معا ان كانا بالغين عاقلين مختارين وما ذكر العالمين لان تحريمه مما علم من الدين ضرورة ويمكن سماع دعوى الجهل مما يمكن فى حقه ذلك ويحتمل النسيان ايضا كذلك بل مطلقا لعموم ادرؤا وعدم تصوير ذلك علم فتح مثله فان فتح مثله يوجب فسادا كثيرا فتامل ولا فرق فى الحكم بين حرين وعبدين وبالتفريق ومسلمين وكافرين وبالتفريق محصنين وغيرهما كذلك **قوله** ولو ادعى المملوك الخ دليل قبول دعوى الاكراه من العبد عن مولاه الاحتياط فى الحدود وادرؤا والتخفيف وتسلط المولى عليه الموجب لظن ذلك فيحد المولى دونه **قوله** ولو لاط بصبى الخ دليل قتل اللائط بالصبى والمجنون عموم دليل قتله ودليل عدم قتلهما عدم تكليفهما وتاديبهما لاصلاحهما وامتناعهما ورفع نفسا كما فى سائر المحرمات وما تقدم فى الزنا من الروايات الدالة على ان من زنا بصبية حد الزانى وادب الصبى وضرب دون الحد وكذا من زنت بصبى حدت وضرب الصبى دون الحد ورواية ابى بكر الحضرمى قال اتى امير المؤمنين برجل وامراة قد لاط زوجها بابنها من غيره ونقبه وشهد عليه بذلك الشهود فامر به امير المؤمنين فضرب بالسيف حتى قتل وضرب الغلام دون الحد قال اما لو كنت مدركا لقتلتك لامكانك اياه من نفسك بنقبك فيهم منه اطلاق اللواط على ورا النقب الظاهر انه اعم من الغيبوبة وانه لو لم يكن مكرها عليه وهو ظاهر فان المكره معذور بالعقل والنقل **قوله** ولو لاط مجنون بعاقل الخ دليل عدم قتل المجنون اللائط وتاديبه فقط وقتل المفعول العاقل ان كان بالغا مختارا انه مما مر وكذا تاديب المفعول ايضا ان لم يكن شرطها بشرائط التكليف والعقل ويجى الخلاف فى قتل المجنون الفاعل كما اذا زنا وهو ممنوع كالاصل لعدم التكليف فتامل **قوله** ويتخير الامام الخ بيان كيفية قتل اللائط وهو القتل مطلقا على المشهور الا ان الامام مخير بين اقسام المذكورة الضرب بالسيف والتحريق والرجم والالقاء من شاهق جبل وغيره والقاء جدار عليه والجمع بين احدها غير الحرق والحرق هذا مع الايقاب لعل المراد به الدخول مطلقا ومع عدمه مثل التفخيذ والفاعل بين الاليتين حده جلد مائة ولا فرق فى ذلك كله بين حرين وعبدين وبالتفريق وبين مسلمين وكافرين وبالتفريق محصنين وغيرهما وبالتفريق الا الذمى اللائط بمسلم فانه يقتل والحكم بعدم التفريق شامل لهذا القسم ايضا الا انه لما كان حكمه غير ذلك استثناه ولعل حجته دعوى الاجماع فى الشرح وغيره وانه لا بد من فرق بين المسلم والذمى وتراها ان الاسلام واهله فلا بد من التغليظ وعموم دليل قتل اللائط ويحتمل ان يكون الحربى كذلك بالطريق الاولى وظاهر العبارة التخصيص بالذمى فتامل وقد مر دليل تخيير الامام بين اجراء حكم المسلمين عليه وبين دفعه الى اهل نحلته كما ان لاط بمثله وكذا مر دليل القتل فى الثالثة او الرابعة لو تكرر اللواط الموجب للحد فتذكر واما دليل القتل فى الايقاب على الوجه المذكور والمشهور فهو الروايات مثل حسنة مالك بن عطية عن ابى عبد الله قال بينا امير المؤمنين فى ملأ من اصحابه اذ اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين انى اوقبت على غلام فطهرنى فقال له يا هذا امض الى منزلك لعل مرارا هاج بك فلما كان من غد عاد اليه فقال يا امير المؤمنين انى اوقبت على غلام فطهرنى فقال له امير المؤمنين يا هذا امض الى منزلك لعل مرارا هاج بك حتى فعل ذلك ثلاثا بعد مرته الاولى فلما كان فى الرابعة قال يا هذا ان رسول الله حكم فى مثلك بثلاثة احكام فاختر ايهن شئت قال وما هى يا امير المؤمنين قال ضربة بالسيف فى عنقك بالغة ما بلغت او اهداء من جبل مشدود اليدين والرجلين او احراق بالنار قال فقال يا امير المؤمنين ايهن اشد على قال الاحراق بالنار قال فقال فانى قد اخترتها يا امير المؤمنين قال خذ لذلك اهبتك فقال نعم فصلى ركعتين ثم جلس فى تشهده فقال اللهم انى قد اتيت من الذنب

ويثبت بالإقرار أربع مرات من البالغ العاقل الحر المختار وبشهادة أربعة رجال بالمعاينة فلو أقر دون الأربع عزر ولو شهد دون الأربعة حدوا للفرية ويحكم الحاكم بعلمه والمجتمعان في إزار
واحد مجردين ولا رحم يعزران من ثلاثين إلى تسعة وتسعين فإن فعل ذلك بهما مرتين حدا في الثالثة متن

ما قد علمته وإني قد تخوفت الله فإني أسألك أن تجعل ذلك كفارة لذنوبي وأن لا تحرقني بنارك في آخرتي ثم قام وهو باك حتى جلس في الحفرة التي حفرها له أمير المؤمنين
وهو يرى النار تتأجج حوله قال فبكى أمير المؤمنين وبكى أصحابه جميعا فقال له أمير المؤمنين قم يا هذا فقد أبكيت ملائكة السماء وملائكة الأرض فإن الله قد تاب عليك فقم
ولا تعاودن شيئا مما قد فعلت فلا يذهب عليك أن ليس فيها الرجم ولا إلقاء جدار عليه ولا الحرق مع كل واحد من المذكورات نعم يوجد القتل بضرب العنق ثم الحرق في رواية
عبد الرحمن العرزمي أنه أتي في زمان عمر برجل قد نكح في دبره فأمر أمير المؤمنين عليه السلام بضرب عنقه وحرقه بعد ذلك وفي أخرى أنه وجد رجل مع رجل في إمارة عمر فهرب أحدهما
وأخذ الآخر فأمر بضرب عنقه وحرقه بعد ذلك ليس فيهما تصريح بقتل الفاعل وقد صرح في رواية أبي بكر بقتله ويمكن فهم جواز الرجم للائط الناقب المحصن من الزاني
المحصن ومن صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول إن في كتاب علي عليه السلام إذا أخذ الرجل مع غلام في لحاف واحد مجردين ضرب الرجل وأدب الغلام
وإن كان نقب وكان محصنا أي الرجل رجم فيبقى جواز الرجم مطلقا مع غيره لبيان ثم إنه ما نقل الخلاف في الحكم المذكور في الإيقاب وفي الروايات ما يدل
على أن حكمه حكم الزاني فيرجم مع الإحصان ويجلد مع عدمه ويمكن فهم الأول من صحيحة أبي بصير المتقدمة صريحا والثاني أيضا ضمنا فافهم ويدل عليه صحيحة حماد
ابن عثمان قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل أتى رجلا قال إن كان محصنا فعليه القتل وإن لم يكن محصنا فعليه الجلد قال قلت فما على المؤتى به قال عليه القتل على كل حال محصنا أو
غير محصن هي صحيحة في يب وإن كان في طريق في وبب علي بن محمد والحسن بن علي فقول شارح يع إنها ضعيفة بمعلى بن محمد محل التأمل ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام
قال الملوط حده حد الزاني ولا يضر وجود أبان الظاهر أنه ابن عثمن للتصريح باسم أبيه في مثل هذا السند بعينه بعد في باب السحق فسقط قول شارح يع إنه مشترك
بين الثقة وغيره فتأمل ورواية العلاء بن الفضيل قال قال أبو عبد الله عليه السلام حد اللوطي مثل حد الزاني وقال إن كان قد أحصن رجم وإلا جلد واعلم أن ليس في هذه
الروايات ما ينافي المذهب المشهور في الحكم بالقتل مع الإيقاب فلهذا حملها في يب على غير الإيقاب أي إذا كان الفعل دون الإيقاب يعتبر فيه الإحصان وغير الإحصان
وقد فصل ذلك فيما رواه سليمان بن هلال عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يفعل بالرجل قال فقال إن كان دون الثقب فالحد وإن كان ثقب أقيم قائما ثم ضرب بالسيف
أخذ السيف منه ما أخذ فقلت له هو القتل قال هو ذاك لكنها ضعيفة وأراد بالحد الجلد ويقال على الفعل دون الإيقاب مثل التفخيذ وبين الأليتين اللواط
وهو في رواية حذيفة بن منصور الضعيفة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اللواط فقال بين الفخذين قال وسألته عن الذي يوقب فقال ذاك الكفر بما أنزل الله
على نبيه كأنه باعتبار الاستحلال أو كناية عن كثرة عقابه كالكفر وبالجملة ما وجدت خبرا صحيحا صريحا على الحكم المشهور في الموقب بل على قتل الفاعل محصنا أو غير محصن
أيضا ولكن الحكم هكذا مشهور بل قيل لا خلاف فيه وإن كان مقتضى بعض الأخبار أن حكم الناقب حكم الزاني ورجم المحصن وجلد غيره مثل صحيحة حماد ورواية
زرارة والعلاء بن الفضيل المتقدمات وصحيحة ابن أبي عمير عن عدة من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام في الذي يوقب أن عليه الرجم إن كان محصنا وعليه الجلد إن لم يكن
محصنا وقد حملها الشيخ في يب على التقية فقط كما حمل ما تقدم عليها تارة وعلى كون الفعل دون الإيقاب أخرى وأما غير الموقب بل الذي فعل بين الأليتين و
الفخذين فقيل الخلاف والمشهور ما اختاره المص من وجوب الجلد مائة للأصل عدم الزيادة وإن حكمه حكم الزاني الذي في القرآن بل يمكن إطلاقه عليه لما تقدم
في بعض الروايات مثل رواية سليمان إن كان دون الثقب فالحد والظاهر منه جلد مائة هنا وذهب جماعة إلى أن حكمه حكم الزاني فمع الإحصان الرجم ومع عدمه
الجلد لما تقدم في بعض الروايات مثل رواية زرارة وعلاء وحماد جمعا بينها وبين ما دل على القتل مطلقا حيث حملت المجملات على الموقب والمفصلات على غيره
كما نقلنا عن يب فيما تقدم وقد عرفت عدم المنافاة حتى يجمع فإن المجمل يحمل على المقيد فيجعل الكل في الموقب بالتفصيل برجم المحصن وجلد غيره إلا أنه قيل لا
خلاف في القتل مع الإيقاب محصنا كان أو غيره وقد يفهم من الشرح وجوب القتل مطلقا عند بعض قال وظاهر كلام ابن بابويه وابن الجنيد وجوب القتل مطلقا
قالا أما اللواط فهو بين الفخذين وأما الدبر فهو الكفر بالله العظيم عملا برواية حذيفة المتقدمة وقد عرفت أنها ضعيفة به وبغيره وأنها غير صريحة في المطلوب
وأنها محمولة على المستحل أو المبالغة والتشبيه في كثرة الذنب بالكفر والخلاف في القتل في الرابعة أو الثالثة يكون على غير قولهما فإنه عندهما القتل أول مرة مطلقا
وعند غيرهما في غير الموقب فإن في الموقب يقتل مط عندهم كما مر **قوله** ويثبت بالإقرار الخ الظاهر أن هذا الحكم وما يترتب عليه من عدم الحد إذا لم يكن
الإقرار أربعة من الذي يصح إقراره ومن حد الشاهد إذا لم يكن بالشرائط سواء كان عددا أو غيره مما علم من الزنا فكأنهم يجعلونه باعتبار الثبوت مثله بغير
نزاع وكأنه إجماع أو عليه دليل آخر غيره وما رأيته وأما التعزير بالإقرار أقل من أربع مرات فيجب وليس عن الكل وامتنع منه فكأنه لأنه حرام فإنه تشييع فاحشة وليس
له حد فيلزم التعزير للكلية التي تقدمت والظاهر أن الإقرار في الزنا أيضا كذلك فتأمل وحكم الحاكم بعلمه من غير حاجة إلى البينة والإقرار كما مر في غيره **قوله**
والمجتمعان الخ يعني إذا اجتمع الرجلان وقيل يحتمل المرأتان والرجل والمرأة أيضا مجردين لا حائل لعورة واحد عن الآخر ولا يكون أحدهما رحما للآخر والظاهر أعم من أن يكون
ممن يجوز نكاحه على تقدير المخالفة أم لا فالمراد القرابة المعروفة وسبب التقييد غير ظاهر فإن أكثر الأدلة عام والفحش في القرابة آكد إلا أن يحمل على عدم وقوع ذلك من الرحم بالنسبة
إلى الآخر غالبا ألا ترى أن الأخ لا ينظر إلى أخته نظر الشهوة قط وكذا الوالد إلى ولده وإن كان حسن من الخلائق ولم يكن للأخ والأب مقيد بالشرع وحينئذ إن كان بينهما
رحم يحمل على عدم وقوعهما مجردين هكذا اتفاقا أو عدم وقوع شيء يوجب الحد بينهما لبعدهما عن ذلك إلا أن يعلم ذلك فلا فرق بل يمكن أن يكون تعزيرهما أشد وأغلظ وهو
موكول إلى رأي الحاكم ويمكن أن يكون التقييد لما في بعض الروايات وسيجيء وينبغي التقييد بعدم الضرورة أيضا للعقل والنقل الذي سيجيء ويجب على الحاكم تعزيرهما وهو
بين طرفي التعزير بأن أقله ثلاثون سوطا وأكثره تسعة وتسعون فإن عزرا مرتين حدا في الثالثة كما في حد الزنا ثم القتل بعد الثالثة أو الرابعة على الاحتمال وأما الدليل
على أن الأقل ثلاثون فرواية سليمان بن هلال قال سأل بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام فقال جعلت فداك الرجل ينام مع الرجل في لحاف واحد فقال أذو محرم فقال لا فقال
أمن ضرورة قال لا قال يضربان ثلاثين سوطا قال فإنه فعل قال إن كان دون الثقب فالحد وإن هو ثقب أقيم قائما ثم ضرب بالسيف أخذ السيف منه ما أخذه قال قلت له فهو
القتل قال هو ذاك قلت فامرأة نامت مع امرأة في لحاف واحد فقال أذوات محرم قلت لا قال أمن ضرورة قلت لا قال يضربان ثلاثين سوطا قلت فإنها فعلت قال
سوى ذلك عليه فقال أف أف أف قال الحد هذه ضعيفة لسليمان وغيره وأما عدم كونه فوق تسعة وتسعين فيدل عليه رواية سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل.

## ويعزر من قبل غلاما اجنبيا بشهوة والتوبة قبل البينة تسقط الحد لا بعدها وبعد الاقرار يتخير الامام متن

والمرأة يوجدان في لحاف قال يجلدان مائة مائة غير سوط وهذه ايضا ضعيفة بمفضل بن صالح ورواية ابن سنان عن ابي عبد الله في رجلين يوجدان في لحاف واحد فقال
يجلدان حدا غير سوط واحد ولعلها صحيحة ولا يضر القطع الى يونس فان الظاهر انه ابن عبد الرحمن وقد قالوا الطريق اليه صحيح وان كان فيه محمد بن عيسى عن يونس فتأمل
وصحيحة ابان بن عثمان قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام وجد امرأة مع رجل في لحاف واحد فضرب كل واحد منهما مائة سوط غير سوط ولا يضر القطع بيونس لما مر ولا ابان
لما مر غير مرة وشهادة له على حكم الحاكم بعلمه من غير اقرار وشهادة دون المرأة والرجل كالرجلين والمرأتين كما مر في رواية سماعة ومثلها صحيحة حريز عنه عليه السلام الا انه قال
الا سوطا بدل غير سوط والظاهر عدم الفرق بين المرأة والرجل والرجلين والمرأتين فوجه الصحيح تعيين الطرف الاعلى فقول شارح الشرائع والاخبار في الطرفين ضعيفة
محل التأمل وتدل اخبار معتبرة على الحد والظاهر منه الحد التام وحملها الشيخ على التعزير دون الحد التام للجمع ففي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال حد الجلد ان يوجدا
في لحاف واحد والرجلان يجلدان اذا اخذا في لحاف واحد الحد وصحيحة عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام يقول سمعته يقول حد الجلد في الزنا ان يوجدا في لحاف واحد والرجلان يوجدان في لحاف واحد
وصحيحة ايضا عنه عليه السلام قال سمعته يقول حد الجلد في الزنا ان يوجدا في لحاف واحد والرجلان يوجدان في لحاف واحد والمرأتان توجدان في لحاف واحد وحسنة عبد الرحمن بن
الحجاج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان علي عليه السلام اذا اخذ الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحد واذا اخذ المرأتين في لحاف واحد ضربهما الحد وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا
شهد الشهود على الزاني انه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته اقيم عليهما الحد واما رواية عبد الرحمن الحذاء قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا وجد الرجل والمرأة
في لحاف واحد جلدا مائة مائة وعبد الرحمن هذا غير ظاهر التوثيق ونحوها مما يدل بالمائة صريحا رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن امرأة
وجدت مع رجل في ثوب قال يجلدان مائة جلدة ولا يجب الرجم حتى تقوم البينة الاربعة بانهم قد رأوه يجامعها وقريب منها رواية الكناني ورواية سلمة عن ابي عبد الله عليه السلام
عن ابيه ان عليا عليه السلام قال اذا وجد الرجل مع المرأة في لحاف واحد جلد كل واحد منهما مائة مع عدم اعتبار سند شيء منها حملها في ب على فعل الزنا او اللواط او السحق مع كونهما
في لحاف واحد وعلم الامام بذلك فح يقام عليهما الحد كاملا ومطلقا ولا يثبت الرجم الا بالبينة حيث تضمن خبر ابي بصير والكناني وايده برواية الحسين بن خالد
المتقدمة في حكم الحاكم بعلمه واما رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا وجد الرجل والمرأة في لحاف واحد وقامت بذلك عليهما البينة
ولم يطلع منهما على سوى ذلك جلد كل واحد منهما مائة جلدة وكذا رواية سماعة بن مهران قال سألته عن المرأتين توجدان في لحاف واحد قال يجلد كل واحدة مائة جلدة
فحمله على ان يكون الامام قد عزرهما وادبهما بالكون في اللحاف مجردين ثم وجدهما عادا الى مثل ذلك الفعل فح جاز له اقامة الحد تاما وقال وهذا الوجه يحتمله
الاخبار الاول ايضا ويمكن العكس ايضا وايده برواية عبد الرحمن بن ابي هاشم عن ابي خديجة قال لا ينبغي لامرأتين تناما في لحاف واحد الا وبينهما حاجز فان فعلتا نهيتا
عن ذلك فان وجدهما بعد النهي في لحاف جلدتا كل واحدة منهما حدا حدا فان وجدتا الثالثة في لحاف حدتا فان وجدتا الرابعة قتلتا والحمل لا يخ من بعد
مع ما في سند المؤيدة فان عبد الرحمن مجهول وابا خديجة ضعيف كما قيل والحد التام في الثالثة بعد التعزير مرتين فتأمل فان استخراجه منها ايضا محتاج الى
التأمل وما رأيت غيرهما فتأمل ثم اعلم ان ظاهر الاخبار انه لا بد من الحد التام بمجرد وجود الرجلين والمرأتين والرجل والمرأة في اللحاف مجردين كما مر مثل صحيحة
ابان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا وجد الرجل والمرأة في لحاف واحد قامت عليهما البينة ولم يطلع منهما على سوى ذلك جلد كل واحد
منهما مائة جلدة وحسنة ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان علي عليه السلام اذا وجد رجلين في لحاف واحد مجردين جلدهما حد الزاني مائة جلدة كل واحد منهما وكذا المرأتان
اذا وجدتا في لحاف واحد مجردتين جلد كل واحدة منهما مائة جلدة وكونهما في لحاف واحد مثل الزنا والايلاج بعيد وبعيد كون مجردين في لحاف واحد
موجبا للحد التام مثل فعل الرجل بالمرأة الاجنبية دون الايلاج حتى التفخيذ بل ادخال بعض الحشفة لا يكون كذلك وهو ظاهر ولكن ما يثبت بينا فيما سبق
انه لا بد في الحد التام مطلقا ثبوت الزنا الحقيقي مثل الميل في المكحلة ثم موجبه وقد يكون اجماعيا وكان بعض الاخبار يدل على انه لا بد منه في الذي
يوجب الرجم بالبينة وفي الاقرار ايضا فيمكن الفرق بين الرجم وغيره بان الايلاج لا بد في الاول لا غير بين ما يثبت بالبينة والاقرار وبعلم الحاكم فيشترط في الاول
ذلك لا غير ولكن القول غير معلوم الا ما نقلنا من قول الشيخ وهو لا يخ عن بعد وان الفرق بين الزنا بالايلاج بغيبوبة الحشفة وبعدم الايلاج لو جوزنا في لحاف
واحد باسقاط سوط واحد كما دل عليه بعض الاخبار والعبارات بعيد وحمل الاخبار الدالة على الحد عليه مع تبادر كونه حدا تاما كما مر فينبغي العمل بالاحتياط
التام في الحد خصوصا القتل للدرء وابتناء الحد على التخفيف مهما امكن فتأمل **قوله** ويعزر من قبل غلاما الخ الظاهر ان تقبيل الرجل البالغ العاقل والمرأة
كذلك الغلام بشهوة حرام اجنبيا كان ام لا فكان التقييد بالاجنبي لبيان ان لا يكون تقبيل غير الاجنبي لشهوة اذ لا يبعد حمله على الذي لا يصح نكاحه شرعا والشهوة
ح لا شائبة بعد فيها بل فيه مطلق الاقارب فبعيد ذلك لو فرضت لشهوة بينهما والتقبيل بها فالظاهر جواز الحكم بل اغلظ فانه اقبح ويحتمل ان يكون الحكم في
الغلام بين الغير البالغين كذلك فيكون للتاديب ثم والظاهر ان تقبيل الرجل المرأة الصبية بشهوة كذلك وان هذا التعزير كسائر التعزيرات منوط براي الحاكم
ودليل وجوب التعزير هو ما تقرر عندهم من وجوبه في كل كبيرة ولعل التقبيل كبيرة وخصوص الروايات من طرق العامة والخاصة مثل ما روي من قبل غلاما لعنته ملائكة
السموات وملائكة الارضين وملائكة الغضب واعد له جهنم وساءت مصيرا وفي حديث آخر من قبل غلاما بشهوة الجمه الله بلجام من نار وروى اسحق بن عمار قال قلت
لابي عبد الله محرم قبل غلاما من شهوة لعل تخصيص المحرم لزيادة العقوبة ولهذا اضرب مقدار الحد هو خلاف المشهور فان المشهور عدم بلوغ التعزير الحد **قوله**
والتوبة قبل البينة الخ كون التوبة على اللواط قبل البينة مسقطا للحد بحيث لا يجوز حده اصلا وعدمه بعدها وقبل الاقرار كذلك تخيير الامام بين الاقامة
والعفو اذا تاب بعده هو المشهور مثل التوبة عن الزنا ويحتمل بل الظاهر ان المراد مطلق التوبة عن الزنا واللواط الموجبين للحد وما يتبعهما من النوم في لحاف واحد
مجردين والتقبيل فيسقط التعزير ايضا بالتوبة ان تاب قبل الاثبات بالبينة وكذا بعد الاقرار وقبله يكون الامام مخيرا بين العفو وبين الحد والتعزير ايضا
له الحد ويحتمل اختصاصه بالحد فقط فتأمل واما دليله فما رأيت هذا التفصيل في خبر نعم مر في حديث جميل عن احدهما عليهما السلام في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم
ذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد والنهي ظاهر في التحريم وعدم جواز الحد بعد ذلك ولكن ظاهرها اعم من الثبوت

**المقصد الثالث** في السحق والقيادة تجلد المساحقة البالغة العاقلة مائة جلدة حرة كانت او امة مسلمة او كافرة فاعلة او مفعولة او غيرها على الحد ثلثا وتقتل في الرابعة والتوبة تسقط الحد قبل البينة لا بعدها ويتخير الامام لو تابت بعد الاقرار ويعزر الاجنبيتان المجتمعتان في ازار مجردتين فان تكرر التعزير مرتين حدتا في الثالثة ولو القت ماء الرجل في رحم البكر جلدتا وغرمت المهر المثل لها ولحق الولد بالرجل متن

بالبينة وغيرها وان كان ظاهرة في غير الاقرار كانهم حملوها على كون التوبة قبل الثبوت فتامل وتدل على سقوطه بالتوبة مع الثبوت بالبينة رواية ابي بصير المتقدمة عن ابي عبد الله في رجل اقيمت عليه البينة بانه زنى ثم هرب قبل ان يضرب قال ان تاب فما عليه شيء الخبر لعل المراد تاب قبل الثبوت بالبينة كما تقدم اما حال الاقرار فما علم له دليل كانه اجماعي وما اعرفه ويمكن ان يقال لما كان الثبوت بقوله وقد تاب ويجمع نصا التخيير الى الامام في اخذه بالاول او بالثاني ويمكن ترجيح العفو لانه حسن ولبنا الحد على التخفيف ولادرؤا الحدود ونحوه والله تعالى ولما مر في الحديث من انه اذا هرب بعد الاقرار لا يرد فلولا خوف خرق الاجماع لامكن القول بالسقوط هنا احتمالا بل في الثبوت بالبينة ايضا ويؤيد السقوط بالتوبة انها تسقط الذنب والعقوبة في الاخرة ففي الدنيا بالطريق الاولى وهذا يفيد السقوط على تقدير وقوع التوبة بعد الاثبات بالبينة ايضا الا ان الظاهر انه ما ذهب الى الاسقاط بعدها احد نعم نقل التخيير ايضا كما في الاقرار عن الشيخ المفيد وابي الصلاح ومستندهما غير ظاهر ومستند عدم السقوط هو الثبوت شرعا فلا يسقط الا بمسقط شرعي ولم يعلم ان التوبة مسقطة للعقوبات الدنيوية والطريق الاولى غير مسلمة بل المساوات ايضا فتامل **قوله** تجلد الخ اشتراط البلوغ والعقل في حد المساحقة ظاهر مما تقدم وكونه مائة جلدة وتعميمه بحيث يشمل السحق الكافرة والفاعلة والمفعولة المحصنة وغير المحصنة كما هو المشهور والتعميم بالفاعلية والمفعولية غيرهما ثابت فيهم ويفهم من حسنة محمد بن ابي حمزة وهشام وحفص عن ابي عبد الله انه دخل عليه نسوة فسالته امراة منهن عن السحق فقال حدها حد الزاني فقالت المراة ما ذكر الله عز وجل في القران فقال بلى قالت اين هن اصحاب الرس اي المساحقات اصحاب الرس كان للاثنين اصحاب لوط فالظاهر ان السؤال عن محض ذكرهن لا عن حدهن وبهذا قال هن اصحاب الرس مع عدم بيان الحد فيه الا ان يكون حدهن معلوما في ذلك الوقت فتامل ومعلوم ان حد الزاني والزانية في القران هو مائة جلدة وفي رواية سماعة بن مهران قال سالته عن المراتين توجدان في لحاف واحد فقال يجلد كل واحدة منهما مائة جلدة فكانه كناية عن السحق ولغيرها كان مجرد كونهما في لحاف واحد موجبا للمائة ففي السحق بالطريق الاولى والزيادة منفية بالاصل وغيره ورواية ابي خديجة المتقدمة ورواية زرارة عن ابي جعفر قال الساحقة تجلد لعلها صحيحة ولا يضر ابان كانه الاحمر فافهم ثم اعلم ان في دلالة هذه الاخبار وسندها كلاما بل قد يقال ان الاول يدل على التفصيل فان حد الزاني المحصن في الشرع هو الرجم وغيره الجلد وليس بمعلوم كون المراد ما في القران هو الجلد وكذا في عموم الثاني وسنده كما ترى فتامل ولكن لما كان القتل والرجم امرا عظيما وبنا الحدود على التخفيف والسقوط واصل العدم وما قيل باقل من مائة جلدة حد ذهب الاكثر الى ذلك فتامل وقد ذهب الى التفصيل بان المحصن ترجم وغيرها تجلد مائة جلدة وربما يستدل عليه بالرواية وبما في الروايات من رجم الساحقة بالجارية وحملت من ماء زوجها وهو مذكور في روايات ستجيء مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر وابا عبد الله يقولان بينا الحسن بن علي في مجلس امير المؤمنين اذ اقبل قوم فقالوا يا ابا محمد اردنا امير المؤمنين قال وما حاجتكم قالوا اردنا ان نسئله عن مسئلة قال وما هي تخبرونا بها فقالوا امراة جامعها زوجها فلما قام عنها قامت بحموتها فوقعت على جارية بكر فساحقتها فالقت النطفة فيها فحملت فما تقول في هذا فقال الحسن معضلة وابو الحسن لها واقول فان اصبت فمن الله ثم من امير المؤمنين وان اخطات فمن نفسي فارجو ان لا اخطي ان شاء الله تعالى يعمد الى المراة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في اول وهلة لان الولد لا يخرج منها حتى يشق فتذهب عذرتها ثم ترجم المراة لانها محصنة وتنتظر الجارية حتى تضع ما في بطنها ويرد الولد الى ابيه صاحب النطفة ثم تجلد الجارية الحد قال فانصرف القوم من عند الحسن فلقوا امير المؤمنين فقال ما قلتم لابي محمد وما قال لكم فاخبروه فقال لو انني المسئول ما كان عندي فيها اكثر مما قال ابني وفي تهذيب يب منه بسند اخر ويدل قوله من نفسي فان امير المؤمنين من ورائكم وهو اولى ومعلوم ان مثل هذا الكلام على سبيل كسر النفس والتواضع والا فامثال هذا الكلام ليس بالحقيقة عن المعصوم وهو ظاهر او مصلحة اخرى في نحوها وفيها احكام فافهم وفي مثل هذه المراة روى اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قلت له يرجم المراة ويجلد الجارية ويلحق الولد بابيه قال ولا اعلمه الا قال وهو الذي ابتلي بها وفي رواية معلى بن خنيس مثلها عنه فقال الولد للرجل وعلى المراة الرجم وعلى الجارية الحد ويمكن اختصاص هذا الحكم بمثل صورة المذكورة من حمل الباكرة من سحق المراة بعد وطيها ويحتمل عمومه كما هو الظاهر فيكون السحق مثل الزنا على المحصنة الرجم وعلى غيرها الجلد والله يعلم والراي اشارة الى راي اخر وهو هذا التفصيل **قوله** فان تكرر الحد الخ قد مر دليل قتل من ارتكب كبيرة مرة بعد اخرى وحد في الثالثة وقتل في الرابعة وقد يقال هذه كبيرة وله حد فيصير القول فيها مبنيا على القول في الكبيرة ويمكن ان حكمه حكم الزنا وليس باقوى منه فقد مر انه موجب للقتل في الرابعة لا في الثالثة وان كانت كبيرة قلنا انها موجبة للقتل في الرابعة وانه احوط **قوله** والتوبة الخ قد مر دليل سقوط الحد بالتوبة قبل اثبات الموجب بالبينة لا بعدها وكذا التخيير بين الاقامة وعدمها اذا تاب بعد الثبوت بالاقرار في الزنا واللواط وهذا مثلها **قوله** ويعزر الاجنبيتان الخ وقد مر دليل تعزير المراتين المجردتين في لحاف او ازار واحد من غير حاجز بينهما ووجه التقييد بالاجنبية ما فهم وكذا الحد بعد تكرر التعزير في الثالثة ثم انه يحتمل القتل بعد الحد ثلث مرات او مرتين على ما تقدم في صاحب الكبيرة وعدمه للشبهة والدرؤ والتخفيف وعدم العلم فيحتمل تكرار التعزير والحد ثانيا وهكذا دائما فتامل **قوله** ولو القت الخ قد مر في الاخبار رجم المساحقة بعد وطي زوجها بالبكر فحملت من ماء زوجها وجلد البكر بعد وضع حملها وتغريم المساحقة مهر المثل للباكرة ولحوق الولد بزوجها ولكن المص وغيره مثل المحقق القائلين بعدم الرجم في السحق عملوا بها الا في الرجم حيث ثبت عندهم الرجم على المساحقة فكانهم عملوا بها في غير هذا الجزء فاسقطوه بالمعارض الاقوى لكن قد عرفت عدم معارض اقوى منها وان هذا بعيد ويحتمل ان يكون لهم دليل اخر على هذه الاحكام واسقطوا هذه الرواية بالكلية او قالوا انها حكاية مخصوصة بما وقعت ويحتمل ايضا القول بالرجم في التي القت ماء زوجها في فرج بكر وحملت فقط لهذه الرواية ونص ما يدل على عدم الرجم بغير هذه الصورة ان كان دليلا والا يجعل هذه دليل الكل ولكنه بعيد فان القتل خصوصا على هذه الصورة يحتاج الى دليل قوي مع التخفيف في الحدود والاسقاط بالشبهة والدرء ونقل عن ابن ادريس اسقاط هذه بالكلية لخروجها عن القواعد فان الباكرة باغية لا مهر لها فلا يلحق الولد بالزوج ايضا لان الولد للفراش والباكرة مختارة وليست فراشا له ولا شبهة ايضا وقد مر ان الحد هو الجلد فتجلد ثانيا وفيه نظر لانه وردها نص صريح صحيح فليس له معارض في العقل والنقل فانه ما ثبت الجلد مطلقا بدليل لما عرفت وليس هذا بزنا والماء ماء الرجل فيمكن ان يحكم الشارع باللحوق وان لم يحكم في الزانية وكونها مختارة لهذا الفعل لا ينافي المهر بسبب ازالة البكارة فانها ما اختارت ذلك مع انه لا بعد فيه للنص وبالجملة لا معنى لرد النص لا لبعضه باستبعاد ذلك الا ان يرى له دليلا ويحتمل لحوق الولد بالبا

ايضا

ويجلد القواد وهو الجامع بين الرجال والنساء للزنا او بين الرجال للواط خمسا وسبعين جلدة ويحلق راسه ويشهر وينفى سواء الحر والعبد والمسلم والكافر والرجل والمراة الا في الجز والشهرة والنفي فتسقط عنها ويثبت بالاقرار مرتين من البالغ العاقل الحر المختار وبشهادة عدلين **المقصد الرابع** في حد القذف وفيه مطالب الاول في اركانه وهي ثلاثة الصيغة وهي الرمي بالزنا او اللواط مثل انت زان او لائط او منكوح في دبره او زنيت او لطت او يا زاني او يا لائط او انت زانية او زنى بك فلان مع معرفته بمعناه وكذا لست بولد لي او لست لابيك ولو قال زنت بك امك او يا ابن الزانية فهو قذف للام ولو قال زنا بك ابوك

ايضا للوالدة مع عدم زنا ولا يصدق لغة ويحتمل عدم كون مثله موجبا له شرعا فتامل **قوله** ويجلد القواد الخ دليل حد القواد رواية عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله اخبرني عن القواد ما حده قال لا حد على القواد اليس انما يعطى الاجر على ان يقود قلت جعلت فداك انما يجمع بين الذكر والانثى حراما قال ذاك المؤلف بين الذكر والانثى حراما فقلت هو ذاك جعلت فداك قال يضرب ثلاثة ارباع حد الزاني خمسة وسبعين سوطا وينفى من المصر الذي هو فيه قلت جعلت فداك فما على رجل وثب على امراة فحلق راسها قال يضرب ضربا وجيعا ويحبس في سجن المسلمين حتى يستبرا شعرها فان نبت اخذ منه مهر نسائها وان لم ينبت اخذ منه الدية كاملة خمسة الاف درهم قلت فكيف صار مهر نسائها ان نبت شعرها فقال يا ابن سنان ان شعر المراة وعذرتها يشتركان في الجمال فاذا ذهب بهما وجب لها المهر كاملا انت تعلم ما فيها سندا لوجود محمد بن سليمان المصري ودلالة فانها لم تدل على الحلق ولا على الشهرة والها لم تدل ايضا على الذي يجمع بين الرجلين في الايمن المراة مع ان تقطيعه العموم فاستثناء المراة من النفي والحلق الذي يراد بالجز هنا والشهرة يحتاج الى دليل الا ان يقال الاصل العدم ثبت في الرجل بالاجماع ولا اجماع ولا خبر في المراة وبالجملة اصل ثبوت هذا الحكم ثم تعميمه بجعله اعم من ان يكون المؤلف مسلما او كافرا ذكرا او انثى حرا او عبدا الا في المراة فيسقط هذه الثلاثة الجز والشهرة والنفي غير ظاهر الدليل **قوله** ويثبت الخ اي يثبت القيادة او السحق او كل واحد منهما بالاقرار مرتين ممن يصح اقراره وهو البالغ العاقل الحر المختار وبشهادة عدلين دليل الاول اقرار العقلاء على انفسهم جائز مع الاحتياط في الحدود والتخفيف في الدرء في حدود الله بالشبهة وعدم حصول الزنا واللواط الا بالاربع فالاعتبار والاصل يشعر بعدم الاكتفاء بالمرة وسوق الخبر الدال على اعتبار العدد يشعر باعتباره في امثال ذلك فتامل ودليل الثاني ثبوت حجية العدلين فانها حجة شرعية الا ان يدل دليل على العدد واعتبار الزيادة فتامل وبالجملة دليل هذه الاحكام غير واضح الا ان يكون اجماعا وقد نقل في شرح الشرائع اتفاق الكل على ثبوت الجلد المذكور على القواد وانما الاختلاف في ثبوت الزيادة مثل الحلق والنفي والشهرة فان كانت الحجة هو الخبر فقط ينبغي الاقتصار على مضمونه فيدخل النفي ايضا دونهما ولكن لم يثبت في غير المؤلف بين الذكر والانثى للزنا وان كان غيره من الاجماع يعمل به فيما اذا ثبت ولا يتعدى عن الدليل فتامل **قوله** الاول الصيغة الخ معنى القذف لغة معلوم وهو الرمي ولعله شرعا نسبة شخص بالزنا او اللواط دليل تحريم القذف وكونه موجبا للجلد نص الكتاب والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة والمراد من القذف الرمي بالزنا قاله المفسرون والسنة وهي كثيرة مثل حسنة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله قضى امير المؤمنين ان الفرية ثلثة يعني ثلث وجوه رمي الرجل الرجل بالزنا واذا قال ان امه زانية واذا ادعى لغير ابيه فذلك فيه حد ثمانون ولعله يريد الاشارة الى اصول صيغة القذف فيدخل قذف المراة الرجل وبالعكس في الاول فان المقصود منه قذف المواجه بانه زنا رجلا كان او امراة وكذا المواجه الثاني ان لا يقذف المواجه المخاطب بل غيره مثل ان يقذف امه او اباه والثالث قذف الولد بانه غير حاصل من ابيه الباقي ليس بخارج منها فان الغرض الاشارة والتمثيل لنصح والظاهر ان لا خلاف بين المسلمين في انه موجب للحد ثمانين جلدة في الجملة وان وجد الخلاف بينهم في بعض الفروع ويدل على ذلك في القذف بالزنا في المراة اخبار كثيرة مضافا الى الاية وعلى ثبوته ايضا بالرمي باللواط اخبار كثيرة مثل رواية عباد البصري قال اذا قذف الرجل الرجل فقال انك تعمل عمل قوم لوط ينكح الرجال قال يجلد حد القاذف ثمانين جلدة ومثلها رواية غياث قال سالت جعفر بن محمد عن رجل قال لرجل انك تعمل عمل قوم لوط قال يضرب حد القاذف ثمانين جلدة ويستفاد من خبر عباد بن صهيب لزوم الحد على من قال يا منكوحا في دبره وانه افحش من الزنا فيلزم بقذفه حده بالطريق الاولى مع نفي الزيادة بالاصل فتامل وله اركان ثلثة الاول الصيغة مثل انت او هو او فلان او فلانة زان او لائط او زانية زنيت او لطت وبطريق النداء يا زان او زانية او يا لائط او يا منكوحا في دبره او زنى بك فلان وفي كونها قذفا للمخاطب اشكال بل الذي يقتضيه قواعد الحد عدمه فانه صريح في قذف الفاعل هو فلان اما المخاطب والمخاطبة فالجواز كونهما مكرهين او مشتبها عليهما او نائمين نعم لا شك انه قذف لو قصد ذلك وعلم فيحد لهما ايضا الا ان يقال انه ظاهر في ذلك في مقام الشتم وانه يجمع عليه وكانه عرفا معناه ذلك ويدل عليه خبر عباد بن صهيب عن ابي عبد الله يقول اذا قذف الرجل الرجل يا مفتوح ومنكوحا في دبره فان عليه الحد حد القاذف فتامل فان الاحتمال الضعيف شبهة دارئة للحد وانه لو قال ما اردت ذلك وكان كذلك يقبل منه ولا يحد والعرف والاجماع غير ظاهرين والخبر ضعيف ولا فرق في تحقق القذف بالرمي بلسان دون اخر ولكن يشترط معرفة اللفظ فان لم يكن عالما بمعناه وقال كلاما موجبا للحد وقذفا عند العارف لم يحد ويصدق في ذلك ان امكن عدم معرفته بذلك ولا يشترط عدم المقذوف سابقا فانه اذا علم ان ذلك قذف في لسان المتكلم يثبت عليه الحد من غير توقف على شيء اخر لتحقق معنى القذف فيدل على ثبوته ادلة حد القذف وكذا يتحقق القذف بقول شخص لولده الذي اقر به وله لست بولدي فانه قذف لامه بانه حصلته من الزنا ولو لم يقر لم يثبت الحد لجواز نفيه باللعان وكذا اذا قال لولد غيره لست لابيك فانه قذف لامه بالزنا مثل اشار بالتسوية بين المثالين الى رد بعض العامة ان الاول ليس بقذف اذ قد يقول ذلك شخص لتاديبه بخلاف الثاني وهو باطل لعدم حصر التاديب في ذلك وعدم جوازه اذا كان صريحا في القذف وكان ظاهرا ولا فرق بينهما في المفهوم اذا كان ثانيا قذفا فالاول كذلك ولكن في ذلك تامل مراد قد تكون امه حصلته بالشبهة او الاكراه فليس بصريح في القذف بالزنا للام لغة الا ان يقال قد صار عرفا صريحا في الرمي به فتامل ويفهم من شرح الشرائع كونه لغة وعرفا صريحا في الرمي الموجب للحد فتامل ولا شك في اثبات التعزير للمواجه الذي هو الولد فان لم يكن موجبا للحد للام يكون موجبا للتعزير ايضا فتامل **قوله** ولو قال زنت بك امك الخ لو قيل لشخص زنت بك امك اي حصلتك امك من الزنا او يا ابن الزانية فلا شك انه قذف للام بالزنا فيحد لها اذا طالبت للولد فيعزر له زائدا على الحد بناء على ما تقرر من لزوم التعزير لكل كبيرة كما يظهر من كلامهم حيث يوجبون ذلك التعزير وفيه تامل لعدم ثبوت الصغرى والكبرى الا ان يكون اجماعيا كما يظهر من كلامهم او انه ثبت بالاجماع كل ما يكره المواجه من الكلام اذا لم يكن قذفا موجبا للحد ولا جائزا بوجه موجب للتعزير كما يظهر من كلامهم فتامل **قوله** ولو قال زنا بك ابوك الخ ولو قال احد لاحد زنا بك ابوك اي حصلك ابوك من الزنا فهو قذف للاب بالزنا من غير شك وليس بقذف للام لاحتمال الاشتباه والكراهة بالنسبة اليها واصرح منه قوله يا ابن الزاني فيحد للاب بعد تعزير للولد وفيه ما مر واذا قال يا ابن الزانيين وزنا بك ابواك اي حصلاك من الزنا فهو قذف للام فقط لان معناه حصلتك من الزنا فتكون هي زانية وما نسب الزنا الى غيرها **قوله** ولو قال ولدت الخ ظاهر ان الاشكال في قوله ولدت

ويا زوج الزانية او يا ابا الزانية او يا اخا الزانية فقذف للمنسوب اليه دون المواجه ولو قال زنيت بفلانة او لطت بفلان فقذف للمواجه وفي المنسوب اليه على اشكال ولو قال يا ابن بوث او يا كشخان او يا قرنان او غيرها
وفهم افادة القذف ثبت والا عزر الرمي للاخت والام والزوجة وحد الا عزر ان افادت الشتم والا فلا الثاني القاذف ويشترط فيه البلوغ والعقل سواء الذكر والانثى فيعزر الصبي والمجنون ان قذفا كاملا او المملوك قولان
احدهما انه كالحر والاخر ان عليه النصف وكذا الخلاف في الامة فلو ادعاها صدقت مع الجهل وعلى مدعي الحرية البينة المقذوف ويشترط فيه البلوغ الثالث المقذوف ويشترط فيه البلوغ والعقل
والحرية والاسلام والعفة فلو قذف صبيا او عبدا او مجنونا او كافرا او متظاهرا بالزنا عزر ثم

فيحتمل ح كونه قذفا لهما معا لان المتبادر من هذا اللفظ كونه حاصلا من الزنا كولد الزنا فان الولادة من الزنا وولد الزنا واحد ويحتمل ان يكون بالنسبة الى الام فقط فان الولادة تنسب في الاكثر اليها فهو كقوله ولدتك امك من الزنا ويحتمل بالنسبة الى الاب فقط فانه الاصل المحصل والولادة تنسب اليه ايضا لانه الوالد ويحتمل عدم الحد اصلا فانه ليس بصريح في نسبة الزنا اليهما معا ويحتمل احدهما فقط ولما لم يتعين احدهما ولم يمكن الحد لاحدهما الا على التعيين فيسقط للشبهة الدارئة ولعدم تعيين المستحق كما اذا سمع انه قذف شخص شخصا لا على التعيين ثم لم يعلم المقذوف فقد يفرق وعدمه فيمكن الحد اذا طلبا معا على الاجمال ولا خفاء في انه لما كان مبنى الحد على التخفيف والاسقاط للشبهة فمع احتمال ضعيف يسقط فلا يحد لهما معا لاحتمال صدق هذا الكلام باعتبار زنا احدهما ولما لم يتعين ذلك ايضا فلا يحد ولا يعزر ولا يبعد الحد بطلبهما معا لئلا يحصل للناس الجراة على قذف بعضهم بعضا ولا ينفتح هذا الباب ولكن قد يسند بالتعزير والظاهر ان هذه الاحتمالات تجري في قوله ولدتك امك من الزنا ايضا لاحتمال ان تكون الولادة التي ولدتها امك من الزنا ولم يعلم من الزاني بخصوصه فتامل وان كان احتمال كونه قذفا للام فقط اظهر ويحتمل قذفا لهما بل قذف للاب فقط على احتمال اضعف كما يظهر من ح **قوله** ويا زوج الزانية الخ لا شك في ان يا زوج الزانية ويا ابا الزانية قذف بالنسبة الى الزوجة والبنت المضافتين اليهما فانه صريح في ذلك فان كانت واحدة فهو ظاهر وان كانت متعددة فيحتمل السقوط لعدم تعيين المستحق والحد للجميع كما مر واما المواجه فيحتمل التعزير وقد مر مرارا ولو قال زنيت بفلانة او لطت بفلان فهو قذف للمواجه المخاطب من غير اشكال واما كونه قذفا بالنسبة الى المنسوب اليه ففيه اشكال نشأ من انه قذف له عرفا ومن انه لغة ليس بصريح فانه مع كون المنسوب اليه مكرها او مشتبها عليه او نائما يصدق هذا اللفظ والعرف غير ظاهر والاصل عدم وجوب الحد والدرء للشبهة والبناء على التخفيف يدل على العدم نعم يمكن التعزير له ايضا بناء على ثبات مطلقا فتامل **قوله** ولو قال يا ديوث الخ يحتمل الديوث قذف بالزوجة بان زوجته زنت والكشخان هو قذف بالام والقرنان هو قذف بالاخت والذي يفهم من المتن ان الديوث رمي للاخت والكشخان للام والقرنان بالزوجة وعلى كل حال ان كان معلوما كون كل واحد قذفا بالنسبة الى من كانت فهو قذف موجب للحد له وان لم يعرف كونه قذفا وعلم كونه شتما يكون فيه التعزير بناء على ما مر والا فلا شيء واعلم انه ما علم محل ثبوت التعزير هل هو في كل محرم صغيرا كان او كبيرا كما يظهر من كثير من المواضع بحيث يصرحون بالتعزير مع عدم ذلك في الكبائر اذ الكبائر كما صرح به في بعض المواضع مثل بعض اوائل الحدود وسيجيء تحقيق ذلك ان شاء الله **قوله** الثاني القاذف الخ ولكن الثاني القاذف دليل اشتراط البلوغ والعقل في القاذف مطلقا ذكرا كان او انثى هو سقوط التكليف عنهما مع عموم دليل الحد الشامل للذكر والانثى والكافر والمسلم على الظاهر فلا حد على الصبي ولا على المجنون بل يعزران على ما يراه الحاكم حتى لا يؤذيان المسلمين ولا يحصل الفساد به ولا فرق في ذلك بين ان يقذفا البالغين العاقلين الكاملين لشرائط المقذوف ام لا وفي اشتراط الحرية في تمام الحد خلاف فقيل العبد والامة مثل الحر والحرة في حد القذف فيحدان حدا كاملا لعموم الادلة وقيل عليهما نصف ما على الاحرار قياسا على الزنا فتامل ولو ادعى القاذف الرقية على الفرض بالتضعيف صدق فيحد نصف الحد للاصل والدرء والتخفيف ويحتمل التصديق مع غير يمين لذلك واليمين بناء على عموم اليمين على من انكر وعلى مدعي حريته البينة لعموم البينة على المدعي فتامل واعلم ان المذهب الاول هو قول الاكثر وعليه الادلة ايضا الكثيرة مثل قوله تعالى والذين يرمون المحصنات المفهوم من الذين هو العموم عرفا ولغة من جهة اسناد الوصف بالعلية وغير ذلك لانه جمع معرف بلام الجنس كما قيل فانه خلاف ما تقرر عندهم فهو شامل للعبيد والاماء وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا قذف العبد الحر جلد ثمانين وقال هذا من حقوق الناس ورواية ابي الصباح عن ابي عبد الله قال سألته عن عبد افترى على حر فقال يجلد ثمانين ولا يضر وجود محمد بن الفضيل ورواية زرارة عن ابي جعفر ع في مملوك قذف حرة محصنة قال يجلد ثمانين لانها انما يجلد بحقها ولا يضر موسى بن بكر ورواية ابي بكر الحضرمي قال سألت ابا عبد الله ع عن عبد قذف حرا فقال يجلد ثمانين هذا من حقوق المسلمين فاما ما كان من حقوق الله عز وجل فانه يضرب نصف الحد قلت الذي من حقوق الله ما هو قال اذا زنا او شرب الخمر فهذا من الحقوق التي يضرب فيها نصف الحد ولا يضر عدم التصريح بتوثيق ابي بكر مع توثيقه في كتاب د ومثلها عن ابن بكير ولا يضر عدم توثيقه ويكفي كونه ممن اجمع على تصحيح ما صح عنه ورواية بكير عن احدهما ع قال من افترى على مسلم ضرب ثمانين يهوديا كان او نصرانيا او عبدا وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن العبد يفتري على الحر قال يجلد حدا وهو ظاهر في الحد التام للقذف وهو ثمانون جلدة ونقل عن ابن بابويه انه يجلد اربعين نصف الثمانين واستدل عليه باصالة البراءة وهو مضمحل بما سمعت من الادلة وبانه يثبت في الزنا نصف الحد للمملوك وليس هذا اعظم منه فلا يكون حده اكثر وقد يمنع ذلك بالنص وبقوله تعالى فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب خصص النساء للاماء ولا فرق بينها وبين العبيد والظاهر من الفاحشة اي فاحشة كانت كما هو مقتضى النكرة في الاثبات لا فاحشة معينة لعدم الفهم من النكرة ولزوم الاجمال الذي هو خلاف الاصل فلا يحتاج الى كونها عامة بل ليس ولا يفيد المطلوب فان المطلوب ليس الاتيان بكل واحدة واحدة من الفاحشة وهو ظاهر فلا يرد ان الاستدلال موقوف على كونها للعموم والنكرة في الاثبات ليست للعموم كما قاله في الشرح نعم قد يقال انها عبارة عن الزنا قاله المفسرون ويدل عليه ما قبلها ولا قائل بعمومها فتامل وبرواية القسم بن سليمان قال سألت ابا عبد الله عن العبد اذا افترى على الحر كم يجلد قال اربعين وقال اذا اتى بفاحشة فعليه نصف العذاب ولا شك في دلالتها على المطلوب الا ان القسم مجهول فلم يمكن الاستدلال به خصوصا مع مخالفتها ظاهر الكتاب والاخبار الكثيرة والشهرة وبينها الشيخ في ب الى الشذوذ ويمكن حملها على التقية فان ذلك مذهب الشافعي والحنفي من العامة كما في الشرح ثم قال والعجب ان المحقق والمص نقلا فيها قولين ولم يرجحا احدهما مع ظهور الترجيح فان القول بالاربعين نادر جدا بل يفهم منه ان تعجبه من شهرة ذلك القول وندرة هذا وليس ذلك محل التعجب بل محله خلاف الدليل فتامل **قوله** المقذوف ويشترط الخ شرائط المقذوف التكليف بالبلوغ والعقل والاسلام والحرية والعفة عن الزنا غير المتظاهر به ولعل دليله الاية الدالة المشتملة على الاحصان المفسر بها كلها المؤيدة بالاخبار والاشتهار بل الاجماع ولو قذف من استجمع شرائط القذف بغير المكلف لم يحد بل يعزر اما انتفاء الحد فلما تقدم ولصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع في الرجل يقذف الصبية يجلد قال لا حتى تبلغ وصحيحة فضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله يقول لا حد لمن لا حد عليه يعني لو ان مجنونا قذف رجلا لم ار عليه شيئا ولو قذفه رجل فقال له يا زان لم يكن عليه حد ورواية ابي مريم الانصاري قال سألت

ابي جعفر

كتاب الحدود

ابا جعفر عن الغلام لم يحتلم يقذف الرجل هل يجلد قال لا وذلك لو ان رجلا قذف الغلام لم يجلد وفيها دلالة على اشتراط تكليف القاذف ايضا فتامل
في رواية ابي بصير قال وسالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقذف الجارية الصغيرة فقال لا يجلد الا ان تكون قد ادركت او قاربت لعله يريد بقاربت انها بلغت
ولكن بعد ما كملت او ادركت بحيث صارت رشيدة وتعرف الامور وجرت عليها ما يجري على النساء بحسب العادة من مجيء الحيض ونحوه فتامل واما ما يدل على ثبوت
التعزير فلما مر ولما سيأتي ولو قذف كافرا فعل حراما فلا حد عليه بل تعزير لما مر ولرواية اسمعيل بن الفضل قال سالت ابا عبد الله عن الافتراء على اهل الذمة و
اهل الكتاب هل يجلد المسلم الحد في الافتراء عليهم قال لا ولكن يعزر وورد في الصحيح عن يونس عن ابي عبد الله انه نهى عن قذف من ليس على الاسلام الا ان يطلع على
ذلك منهم فقال ايسر ما يكون ان يكون قد كذب وفي الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله انه نهى عن قذف من كان على غير الاسلام الا ان تكون قد اطلعت على ذلك منه وفيها ان يكون
دلالة على الجواز على تقدير العلم بامر زنا وينبغي تقييدهما بما اذا لم يكن بالنسبة الى مذهبهم ايضا نكاحا كما دل عليه رواية ابي الحسن الحذاء قال كنت عند ابي عبد الله
فسالني رجل ما فعل غريمك قلت ذاك ابن الفاعلة فنظر الي ابو عبد الله نظرا شديدا قال فقلت جعلت فداك انه مجوسي امه اخته فقال اوليس ذلك في دينهم نكاح
ويمكن حملها على الجواز على سبيل الشهادة كما في المسلمين فتامل وتدل عليهما لو كان المقذوف مملوكا رواية عبيد بن زرارة قال سمعت ابا عبد الله لو اتيت برجل
قد قذف عبدا مسلما بالزنا لا نعلم منه الا خيرا لضربته الحد حد الحر الا سوطا وفي طريقه ابان وفيه عبد العزيز العبدي وهي صحيحة في يه وفيها دلالة ما على عدم مثل
هذا التعزير في العبد الكافر وعلى اطلاق الحد على التعزير وعلى اشتراط العفة في الحد والتعزير وان المراد بالعفة عدم العلم منه الا خيرا ويشير التعزير في الجملة ويدل
ايضا على نفي الحد على تقدير انتفاء العفة الاصل ومفهوم الاية وقول الاصحاب وعلى اثبات التعزير ما تقدم من القاعدة وما سيجيء وانه يثبت التعزير في رمي الكافر
بالزنا ومن المسلم المتظاهر بالطريق الاولى وقد يمنع ذلك ليس باجماعي اليه اشار بقوله على راي وقد نقل النظر عن الشهيد رحمه الله لما روي عن الصادق عليه السلام
اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة وياتي في بعض الاخبار من تمام النبأ الوقيعة في اهل الريب طي في معنا ايضا وسيجيء زيادة التحقيق فيه وقد صرح في عدم
ايضا بثبوت التعزير لعدم صحة الخبرين وصراحتهما في ذلك يحتمل ان يكون المراد غير الرمي بالزنا لفحشه وعدم الحرمة له لا يستلزم جواز فحشه وكذا الوقيعة فيه
فتامل ثم ان الظاهر ان المتظاهر باللواط يكون مثل المتظاهر بالزنا فلا حد على قاذفه بذلك كالرمي بالزنا للمتظاهر به فحكمه حكمه ويحتمل العدم فيحد لعدم ما لانه الفحش
ولان الاحصان انما قيد في الزنا لا في اللواط فيبقى عموم ادلة الحد بحاله ولو على تقدير سقوطه فالظاهر عدم سقوط التعزير ويحتمل سقوطه ايضا مع القول
بسقوطه بالرمي بالزنا مع التظاهر واما رمي الرجل بالزنا فالظاهر اشتراط حده بالاحصان ايضا كالمراة لانه زنا وان كانت الاية في النساء فحكمه معلوم من
حكمها قياسا ومن بعض الاخبار وكانه للاجماع وعدم القائل بالفرق قوله ولو قال للمسلم حر الخ ولو قال شخص لمسلم حر يا ابن الزانية وكانت امه كافرة
او امة لم يلزم بقذفهما الحد ويجب عليه التعزير اما التعزير فلما مر وسيأتي من ان توجيه مثل هذا الكلام الى مخاطب مسلم اذا لم يكن موجبا للحد موجب للتعزير
واما عدم الحد فان موجبه القذف بالزنا ولا شك انه ليس رمي المخاطب بالزنا فانه ليس بما وضع له لا لغة ولا عرفا ولا شرعا نعم هو قذف بالنسبة الى امه وهي
كافرة او امة بالفرض وهما ممن لا يجب بقذفهما الحد لعدم الاحصان وهو شرط كما مر والاصل والدليل والتخفيف مؤيد وهذا واضح ومع ذلك نقل
عن الشيخ في ية الحد لحرمة الولد وقد عرفت انها لا توجب الحد بل التعزير ولرواية محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشا عن ابان عن
عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال في النصرانية واليهودية تكون تحت المسلم فيقذف ابنها قال يضرب الحد لان المسلم حصنها هكذا وجدتها في يب و
في الطريق معلى بن محمد وابان المشترك والقطع بعدم النقل عن الامام عليه السلام وفي في كا الا بتغيير مثل عدم معلى بن محمد في الطريق والظاهر انه
ساقط ولهذا نقل في يب عنه ووجوده في مثل هذا السند كثير ومثل بعد نقل الحسين عن الوشا وجود فيجلد قبل فيقذف والحد بدله
حد وفي الدلالة ايضا مناقشة حيث قال ابنها فليس بصريح في قذف الام وان كان قوله لان المسلم حصنها يدل على ان المراد من قذف ابنها قذفه
فيها فهو قذفها ويمكن حمل الحد على التعزير جمعا بين الادلة ونقل في ح د وفي يع عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام انه سئل عن اليهودية
والنصرانية تحت المسلم فيقذف ابنها قال يضرب القاذف لان المسلم قد حصنها وقال فيهما يضرب القاذف ليس بصريح في الحد وقال في يع فيها ضعف في السند
والدلالة اما الاول فلان في طريقها بنان بن محمد وحاله مجهول وابان وهو مشترك بين الثقة وغيره واما الثاني فلما قلناه من الوجهين من قوله يقذف
ابنها ليس بصريح في قذفها وضرب القاذف ليس بصريح في الحد قال هذا على الرواية التي رواها في يب اما الكليني فانه رواها بطريق اخر ليس فيها
بنان وذكر في متنها بدله ويضرب القاذف الحد الخ وقد رايتها فيهما بطريق واحد متنا وسندا كما ذكرته ثم رايت في يب رواية على الوجه الذي
ذكراه فتامل الظاهر ان تقييد الولد بالمسلم الحر ليكون ممن يجب الحد له لو قذف حتى يجري فيه الخلاف لو قذف امها وتركه في يع كانه للظهور كما في الرواية
فيحمل في المطلق فتامل واما وجوب حد القذف لام المواجه على تقدير كون المواجه كافرا وامه مسلمة حرة محصنة وهو ظاهر فان القذف للام وقد وجدت
فيها الشرائط وكفر الولد المواجه لا يمنع ذلك نعم قد يمنع من التعزير للمواجه فتامل قوله ولو قال لابن الملاعنة الخ اي لو قال قاذف لابن الملاعنة التي
لاعن زوجها يا ابن الزانية او قال لابن الزانية التي حدت ثم تابت فلك حد في الموضعين ولو قذف المحدودة قبل التوبة لا حد عليه اما الاول فظاهر لان
الفرض وجود شرائط الحد بالقذف الا انها ملاعنة ومعلوم ان كونها ملاعنة لا يمنع الحد فانه باللعان لا تصير معروفة بالزنا حتى تخرج عن كونها محصنة
ولم تصر مشهورة بالزنا وعدم منافيه لباقي الشرائط اظهر ويدل عليه ايضا رواية سليمان عن ابي عبد الله قال يجلد القاذف للملاعنة وسليمان مشترك
ولا يضر فتامل وعن ابي محبوب عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال يجلد قاذف ابن الملاعنة واما الثاني فلان الحد والتوبة قد اسقطا عنها الذنب فصارت
عفيفة كمن لم يزن فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له فهي محصنة فيها الشرائط موجودة فيجلد قاذفها وتدل عليه رواية اسمعيل الهاشمي قال سالت
ابا عبد الله وابا الحسن عن امراة زنت فاتت بولد واقرت عند امام المسلمين بانها زنت وان ولدها ذلك من الزنا فاقيم عليها الحد وان ذلك الولد

ويعزر الاب لو قذف ابنه ولو قذف زوجته الميتة اذا كان هو الوارث ولو كان غيره حد له تاما ويحد الوالد الام بقذف الولد وبالعكس **المطلب الثاني** في الاحكام يجب بالقذف مع الشرائط ثمانون جلدة متوسطا بثيابه ويشهر ليجتنب شهادته ويثبت باقرار المكلف الحر المختار مرتين وبشهادة عدلين ولو تقاذفا عزرا ولا يسقط الا بالبينة المصدقة او تصديق المقذوف او العفو ويسقط بذلك باللعان بالزوجة

نشا حتى صار رجلا فافترى عليه رجل هل يجلد من افترى عليه فقال يجلد فقلت كيف يجلد قال لا يجلد فقلت كيف يجلد ولا يجلد قال فقال من قال له يا ولد الزنا لم يجلد انما يعزر وهو دون الحد ومن قال له يا ابن الزانية جلد الحد تاما فقلت كيف صار هذا هكذا فقال انه اذا قال يا ولد الزنا كان قد صدق فيه وعزر على تعييره امه ثانية وقد اقيم عليها الحد واذا قال يا ابن الزانية جلد الحد تاما لفريته عليها بعد اظهارها التوبة واقامة الامام عليها الحد وفي السند والمتن تامل بخلاف ما اذا كان القذف قبل التوبة فانها حينئذ غير عفيفة لثبوت الزنا عليها شرعا ولم تخرج عن حكمها بالتوبة فلم تكن محصنة فلا يوجد شرط حد قذفها ومنه يعلم ان ليس الحد دخلا في المدار على التوبة فانها متى وجدت توبة مقبولة مسقطة كانت محصنة فيحد قاذفها والا فلا الا ان التوبة بدون الحد تاديبه فيقيد به فتامل ثم انه يمكن التعزير للمواجه سواء حد لتحقق شروط القذف ام لا فتامل **قوله** ويعزر الاب الخ لو قذف ابنه لم يحد الاب للولد مع تحقق شرائط الحد لان الاب لو قتل الولد لم يقتل به فلا يحد له نعم يعزر لانه فعل غير مشروع وهو موجب للتعزير وليس هذا حق الولد بل حق الله المحض ولسد باب القذف فتامل ويدل على عدم الحد حسنة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا فقال لو قتله ما قتل به وان قذفه لم يجلد له قلت فان قذف ابوه امه فقال ان قذفها وانتفى من ولدها تلاعنا ولم يلزم ذلك الولد الذي انتفى منه وفرق بينهما ولم يجلد له قال وان كان قال لابنه وامه حية يا ابن الزانية ولم ينتف من ولدها جلد الحد لها ولم يفرق بينهما قال وان كان قال لابنه يا ابن الزانية وامه ميتة ولم يكن لها من ياخذ بحقها منه الا ولدها منه فانه لا يقام عليه الحد لان حق الحد قد صار لولده منها وان كان لها ولد من غيره فهو وليها يجلد له وان لم يكن لها ولد من غيره وكان لها قرابة يقومون بحق الحد جلد لهم وكذا لو قذف الابن زوجته التي هي ام ولده وهي ميتة ليس لها وارث غير الولد الذي منه لا يحد الاب لان الحق صار اليه وقد عرفت انه لا يحد اذا قذفه ولا يقتل اذا قتله فعدم الحد لقذف امه الذي هو حقه بالطريق الاولى وهنا ايضا يتوجه التعزير لما مر ولو كان لها وارث غير الولد الذي له من الزوج القاذف يحد له حدا تاما فانه اذا لم يكن حد الاب للولد ينتقل تمام الحد الى وارثها الذي غير ذلك الولد فان عفى غير ولده لم يسقط والحد لم يتبعض فانه ليس بحق الناس محضا وتدل عليه رواية عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لو ان رجلا قال لرجل يا ابن الفاعلة يعني الزنا وكان للمقذوف اخ لابيه وامه فعفى احدهما عن القاذف واراد احدهما ان يقدمه الى الوالي ويجلده اكان له ذلك قال اليس امه هي ام الذي عفى ثم قال ان العفو اليهما جميعا اذا كانت امهما ميتة فالامر اليهما في العفو وان كانت حية فالامر اليها في العفو وفي اخرى له عنه عليه السلام قال سمعته يقول ان الحد لا يورث كما يورث الدية والمال والعقار ولكن من قام به من الورثة وطلبه فهو وليه ومن تركه ولم يطلبه فلا حق له وذلك مثل رجل قذف رجلا وللمقذوف اخوان فان عفى عنه احدهما كان للاخر ان يطلب بحقه لانها امهما جميعا والعفو اليهما جميعا وعن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال الحد لا يورث **قوله** ويحد الوالد الخ حد الوالد بقذف الولد ظاهر لوجود الشرائط بل كان ينبغي ان يكون اكثر واغلظ ولكن التغليظ والكثرة يحتاج الى النص وما وجد فاقتصر على الحد المشهور والمعلوم وكذا لو قذف الام ويحد الام ايضا لو قذفت ولدها لما مر ولم يثبت ان الام مثل الاب فان مجرد ثبوت حقها عليه لا يوجب ذلك لعموم ادلة الحد وعدم ثبوت كون ذلك مسقطا شرعا وهو ظاهر **قوله** يجب بالقذف الخ دليل كون الحد ثمانين جلدة هو الكتاب والسنة والاجماع ودليل كون الجلد المتوسط مع الثياب دون التجرد هو الصدق فيكفي مع قلة الايذاء الذي هو الاصل وعدمه مثل رواية الشعيري عن ابي عبد الله عن ابيه عن علي بن ابي طالب عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا ينزع من ثياب القاذف الا الرداء ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال المفتري يضرب بين الضربين يضرب جسده كله فوق ثيابه ومثلها اخرى له عنه عليه السلام ومضمرة سماعة بن مهران قال سألته عن الرجل يفتري كيف ينبغي للامام ان يضربه قال جلد بين جلدين وفي رواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الزاني اشد ضربا من شارب الخمر وشارب الخمر اشد ضربا من القاذف والقاذف اشد ضربا من التعزير واما تشهيره ليجتنب شهادته فلم اقف على دليل له فكانه لما ذكره وذلك غير ثابت له فتامل **قوله** ويثبت باقرار المكلف الخ لا اشكال في ثبوت القذف باقرار المقر المتصف بشرائط صحة الاقرار المتقدمة مرتين بل على وجه لا يحتمل غيره لغة وعرفا او شرعا وكذا بالشاهدين العدلين لما تقدم من ان اقرار العقلاء على انفسهم جائز اي ماض وقد دل عليه الكتاب والسنة والاجماع وان العدلين حجة شرعية يثبت بهما كل شيء الا ما خرج عنه بالدليل وهو الزنا فانه كان محتاجا الى الاربعة وانما البحث في ثبوته بغيرهما فيحتمل ثبوته بالاقرار مرة لما مر عن غير دليل يقتضي التكرار فانه كان في الزنا فقط والقياس ليس بحجة ان امكن الا ان يقال لا نص فيهما على خصوص سماع الاقرار هنا ولا عموم بحيث يشمل بل انما هو بعض الاطلاقات والتخفيف في الحدود والدرء بالشبهة والاحتياط فيقتضي عدم الخروج عن المشهور فتامل واما عدم ثبوته بغير العدلين مثل العدل الواحد واليمين فهو ظاهر لما مر مع انه لا يمين في حد كما مر وانما يثبت بهما الحقوق المالية وكذا غيره من الرجل والمرأتين لما مر من ان الاحتياط في الحدود وعدم ثبوته حجة شرعية مطلقا وكذا الاربع من النساء **قوله** ولو تقاذفا عزرا يعني اذا قذف احد الشخصين صاحبه لا يثبت على احدهما الحد للتعارض الموجب للتساقط ويعزران لفعلهما المحرم الموجب للتعزير لعمومه وتدل عليهما صحيحة ابي ولاد الحناط قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اتي امير المؤمنين عليه السلام برجلين قذف كل واحد منهما صاحبه بالزنا في بدنه قال فدرأ عنهما الحد وعزرهما وصحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن رجلين افترى كل واحد منهما على صاحبه فقال يدرأ عنهما الحد ويعزران **قوله** ولا يسقط الا بالبينة الخ اي اذا ثبت الحد بوجه لا يسقط بعده الا بامور الاول البينة الشرعية المثبتة للزنا والمصدقة يحتمل بكسر الدال وفتحها اي صدقت القاذف فيما وصل اليها الشارع وقبلها وهي البينة التي يثبت بها الزنا وقد تقدم شرائطها وعددها فاذا قذف احد شخصا بالزنا وجاء باربعة شهداء المعتبرة يثبت بها الزنا على المقذوف ولم يثبت الحد على القاذف ولا على الشهود وان لم تكن مقبولة حد الشهود والقاذف ولا يجوز الرجم الا للشهود والمدعي الذي له شهود ويشهد

المعزر بيا

[illegible]

وكل تعريض بما يكرهه المواجه يوجب التعزير كانت ولد حرام او حملت بك امك في حيضها او لم اجدك عذراء او احتلمت بامك البارحة او يا فاسق او يا كافر او يا خنزير او يا وضيع او يا اجذم او يا ابرص ولو كان المقول له مستحقا فلا تعزير متن

على الوجه الذي يقبل عند الشارع وان كان صادقا ولو ادعى ما قال الا للزوج مع اللعان او يجوز الشهادة بدون المدعى فيجمع الشهود المعتبرة وتشهدون ويثبت بذلك لا حد عليهم الثاني تصديق المقذوف واقراره بما نسب اليه من الفعل القبيح ولو مرة واحدة وقلنا لا يثبت عليه الحد الا بمرتين فان ذلك موجب لتصديقه فلا تقع المؤاخذة بالافتراء عليه فان الثالث عفو صاحب الحق فانه حق الناس كما سمعت يسقط باسقاط مستحقه وتدل عليه الاخبار ايضا وقد تقدم بعضها ورواية سماعة قال سالته عن الرجل يفتري على الرجل ثم يعفو عنه ثم يريد ان يجلده بعد العفو قال ليس له ذلك بعد العفو وما في اخرى له عن ابي عبد الله قال ليس له حد بعد العفو وقوله العفو الى الامام وان كانت قد ماتت فانه ولي امرها يجوز عفوه وصحيحة محمد بن مسلم لابي جعفر قال قلت له رجل جنى الي اعفو او ادفعه الى السلطان قال هو حقك ان عفوت عنه فحسن وان رفعته الى الامام فانما طلبت حقك وكيف لك بالامام فهي تدل على ان العفو حسن وانه لا يحتاج الى الامام والظاهر ان الجناية نعم القذف والله يعلم وكانه لذلك نقلها الشيخ في باب القذف فتامل وصحيحة ضريس الكناسي عن ابي جعفر قال لا يعفى عن الحدود التي لله دون الامام فاما ما كان من حق الناس في حد فلا باس ان يعفى عنه دون الامام وروايتهما والشاباطي وقد مرت في كثير من الاخبار انه من حقوق الناس وانه يورث كما سيجيء واما صحيحة محمد بن مسلم قال سالته عن الرجل يقذف امراته قال يجلد قلت ارايت ان عفت عنه قال لا ولا كرامة فهي مضمرة وان كان الظاهر انه عن الامام وواحد في مقابل اخبار كثيرة واظن انها ليست صريحة في عدم السقوط بالعفو بل ولا ظاهرة فيمكن حملها على الكراهة والقول بمضمونها في مادة الزوجة وقال الشيخ انه اذا كان بعد الرفع الى الحاكم فلا عفو وقبله العفو وجمع بين الاخبار بذلك فذهب الى عدم العفو مطلقا اذا كان بعد الرفع الى الحاكم لرواية محمد وهي قاصرة عن ذلك كما ترى وحمل الاولى على القتل وهو بعيد كما سيجيء في ذلك الخ العفو عن السرقة الرابع اللعان وهو مخصوص في رمي الزوجة فيسقط بالملاعنة المنعقدة وباللعان فالحد

والبينة شاهد بقولهم ويسقط بذلك وباللعان في الزوجة تدل عليه الاخبار بل الكتاب وقد مر في بحث اللعان طرف منها فتذكر ولعل استثناء اللعان وبيانه على الظهور قوله وكل تعريض بما يكرهه الخ هو الاهانة والعقوبة التي لا تقدير لها شرعا غالبا بخلاف الحد موجب كل تعريض بما يخاطب يكرهه ولم يكن قذفا لغة ولا شرعا ولا عرفا فانه اذا كان كذلك يكون موجبا للحد لا التعزير والظاهر ان كل ما يؤذي المسلم بغير حق بل كل ما هو غير موجب للحد موجب للتعزير وليس مخصوصا بالخطاب الى المواجه بما يكرهه كما يفهم من نصائح عبارة الاصحاب لانه لا خصوصية له بالمخاطب بل باللفظ والكلام ايضا فان سببه كونه معصية وذنبا فيوجد اينما وجد واما الدليل على الكلية فلا يكاد ان يوجد ما يكون نصا فيه نعم قد يوجد في الاخبار ما يمكن فهمه منه وقد مر بعضها مثل صحيحة عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله عن رجلين افترى كل واحد منهما على صاحبه فقال يدرء عنهما الحد ويعزران ومثلها صحيحة ابي ولاد الحناط وقد تقدمت وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن رجل سب رجلا بغير قذف يعرض به هل يجلد قال عليه تعزير ورواية اسماعيل بن الفضل قال سالت ابا عبد الله عن الافتراء على اهل الذمة واهل الكتاب هل يجلد المسلم الحد في الافتراء عليهم قال لا ولكن يعزر ورواية جراح المدائني عن ابي عبد الله قال اذا قال للرجل انك خبيث انت خنزير فليس فيه حد ولكن فيه موعظة وبعض العقوبة ومضمرة قال سالته عن شهود الزور فقال يجلدون حدا ليس له وقت فذلك الى الامام ويطاف بهم حتى يعرفهم الناس الخ هذا في غير المواجه ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال سالته عن رجل تزوج ذمية على مسلمة ولم يستامرها قال يفرق بينهما قال فعليه ادب قال نعم اثنا عشر سوطا ونصف ثمن حد الزاني وهو صاغر قلت فان رضيت المراة الحرة المسلمة بفعله بعدما كان فعل قال لا يضرب ولا يفرق بينهما يبقيان على النكاح الاول كذا في التهذيب بدلها انه وهو الاصح هذا ايضا في غير المواجه غير الكلام ومن المواضع التي عين فيها التعزير في مضمونها تامل وفي سنده ... وهو صالح بن سعيد عن بعض اصحابنا وفي مضمرة اسحق وسماعة وابي بصير انه كل الربا بعد البينة يؤدب وفي رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله انه قال كل الميتة والدم ولحم الخنزير عليه ادب فان عاد ادب ليس عليه حد ورواية ابي مخلد السراج عن ابي عبد الله قال قضى امير المؤمنين في رجل دعا اخر ابن المجنون فامر الاول ان يجلد صاحبه عشرين جلدة وقال له اعلم انه مستعقب مثلها عشرين فلما جلده اعطى المجلود السوط فجلده عشرين نكالا ينكل بهما والاولتان في غير المواجه غير الكلام ايضا وفي الاخيرة تعيين التعزير فتامل ورواية مفضل بن عمر عن ابي عبد الله في رجل اتى امراته وهي صائمة وهو صائم قال ان كان استكرهها فعليه كفارتان وان لم يستكرهها فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا هذا ايضا في غير المواجه وغير الكلام وفيه ايضا تعيين التعزير وتحمل الرجل تعزير المراة وكفارتها مع الاكراه ورواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال سالت ابا الحسن عن رجل اتى اهله وهي حائض قال يستغفر الله ولا يعود قلت فعليه ادب قال نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وهو صاغر لانه اتى سفاحا وهذا ايضا غير المواجه غير الكلام مع تعيين التعزير ورواية ابي حنيفة قال سالت ابا عبد الله عن رجل قال لاخر يا فاسق قال لا حد عليه ويعزر ورواية ابي مريم عن ابي جعفر قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في الهجاء التعزير هذا ايضا في غير المواجه ورواية محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عن الرجل ياتي المراة وهي حائض قال يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي استدباره نصف دينار قال قلت جعلت فداك يجب عليه شيء من الحد قال نعم خمس وعشرون سوطا ربع حد الزاني لانه اتى سفاحا هذه في غير المواجه وفي غير الكلام وفيها وجوب التعزير وتسميته حدا والكفارة في الحيض بالتفصيل في الجملة فانه ما ذكر في غيره شيئا ولعلها حملها على الاستحباب من قال بالاستحباب للضعف متنا وسندا للجهل بمحمد بن جعفر وابي حبيب فتامل وقد مر البحث في ذلك في اول الكتاب ويفهم التعزير في كل ما يؤذي المسلمين من رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله قال ان رجلا لقي رجلا على عهد امير المؤمنين فقال ان هذا افترى علي قال وما قال قال انه احتلم بام الاخر قال ان في العدل ان شئت جلدت ظله فان الحلم انما هو مثل الظل ولكنا سنوجعه ضربا وجيعا حتى لا يؤذي المسلمين فضربه ضربا وجيعا فيمكن استفادة الكلية من هذه الاخبار وكان ذلك مرادهم واشار الى ذلك بكثرة الامثلة مثل ان قال المخاطب انت ولد حرام فان ذلك ليس بموجب للحد للاصل وعدم ثبوت كونه صريحا في العرف بولد الزنا فانه كثيرا ما يقال في ذلك للذي خبيث شيطان يصدر منه افعال قبيحة مشتملة على الشر وبفضول ابن ادم بل انه يفهم منه عرفا كونه

ولو قذفهم على التعاقب فلكل حد

ولو قذف جماعة بلفظ واحد وجاؤوا به مجتمعين فحد واحد وان تفرقوا به فلكل واحد حد ويرث حد القذف وارث المال من الذكور والاناث الا الزوج والزوجة ولو قذفه جماعة فعلى كل واحد منهم حد كامل وان كان المطالب في الجميع واحدا متن

ولد زنا وحاصلا من الزنا فهو موجب للحد لعدم ظهوره وثبوته لاشتهاره وابتداؤه ومبنى الحدود على التخفيف والاحتياط وقوله حملت امك في الحيض نصا موجب للتعزير لا الحد فان الوطي في الحيض ليس بزنا بل الوطي فيه حرام فهو مشعر بوقوعه في الحيض وان لم يكن صريحا في ذلك فهو موجب للتعزير لان مواجهة به مجرده سوء كان ابتداء الامر الى الحرام ام لا ومع يمكن التعزير لها ايضا فتامل واما قوله لامراته لم اجدك عذراء فلاشك انه موجب لاذاء زوجته لكن ليس برمي على الزنا وهو ظاهر فهو موجب للتعزير لا للحد ويدل عليه الاخبار بخصوصها مثل رواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام في رجل قال لامراته لم تجدك عذراء قال يضرب قلت فانه عاد قال يضرب فانه يوشك ان ينتهي ويحمل على التعزير ويحمل رواية زرارة كانها صحيحة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل قال لامراته لم تأتني عذراء قال ليس عليه شيء لان العذرة تذهب بغير جماع تعليل لعدم لزوم شيء عليه يعني انه ما نسبها الى الزنا فلا شيء عليه لاحتمال ذهابها بغير جماع فهو مشعر بنفي الحد فان التعزير يثبت بغير النسبة الى الجماع والزنا وتوبة بنفي الحد رواية سليمان عن ابي عبد الله في رجل قال لامراته بعد ما دخل بها لم تجدك عذراء قال لا حد عليه ويحمل على التعزير ايضا صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله اذا قال الرجل لامراته لم تجدها عذراء وليست له بينة يجلد الحد ويخلى بينه وبينها فان كثيرا ما يقال الحد على التعزير في الروايات كما مر مرارا ويحمل الحد التام الحقيقي لكن مع التصريح بان البكارة ذهبت بالجماع المحرم والزنا وبالجملة لا يثبت الحد بمجرد القول بانه ما وجدها عذراء بل يمكن مع التصريح بانها ذهبت بالجماع لم بانه ما يدل على انها ذهبت بالحرام والزنا فضلا عن عدم وجدانها عذراء فانها ليست صريحة في عدم البكارة وذهابها قبل ان يأتي عليك فتامل ولزوم التعزير بقوله لحملت بك وعدم الحد ظاهر وعليه رواية بخصوصها وقد تقدمت كذا يا فاسق ويا كافر ويا خنزير وما شابه ذلك مما يدل على التحقير والاذى مثل التعيير والوضيع ما يدل على اتصافه بالامراض مثل الاجذم والابرص هذا كله مع عدم استحقاق المقول فيه لذلك من القائل مثل ان فعل شيئا واستحق مثل التحقير والوضيع من الشارع بتعزير له او يتجاهر بالفسق ولا يبالي من ان يقال له يا فاسق واما اذا تظاهر ومع ذلك يتأذى بالقول له يا فاسق وذكره بين الناس بالفسق فيمكن المنع عن ذلك وكونه موجبا للتعزير ايضا لعموم ما يدل على ذلك وعلى عدم جواز الغيبة الا ان يكون المقصود من ذكره انتهائه بذلك عنه وهو ممن هو كذلك بظن القائل وعدم طريق سهل الى منعه فيحتمل جواز ذكره على ذلك الوجه فلا يحرم ولا يستحق التعزير للخبر المشهور لا غيبة لفاسق وان احتمل ان يكون معناه النهي عن غيبة الفاسق مثل لا فسوق ولا جدال في الحج قاله الشهيد في قواعده وقال في شرح الشرايع والمراد بكون المقول له مستحقا للاستخفاف ان يكون فاسقا متظاهرا بفسقه فانه لا حرمة له لما روي عن الصادق اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة وفي بعض الاخبار من تمام العبادة الوقيعة في اهل الريب وفي رواية داود بن سرحان الصحيح عن ابي عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رأيتم اهل البدع والريب من بعدي فاظهروا البراءة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة والظاهر ان مراده بقوله والمراد بقوله التمثيل لا الحصر وفي الروايات السابقة على كلام شارح الشرايع غير ظاهر المتظاهر ولا صريح الدلالة في نفي التعزير بكل ما يكره المخاطب ويفهم من الروايات الاولى جواز مواجهة الفاسق بفسقه كيف كان فتامل وان المراد بالروايات الثانية ذكر جماعة من اهل البدع بالوقيعة فيهم ومن جهة بدعهم حتى لا يتبعهم احد فيكون من اجل ذلك هيا ويبتدع غير دين الله وصار الناس اليه فيجب على المسلمين ردهم عن ذلك وتزييفهم والوقيعة في دينهم بما يبطله وتشنيعهم على ذلك الدين مقتصرا على الواقع والتشنيع على ذلك الدين فقط لا غير وصرح الشهيد في قواعده بانه يحتمل عدم جواز غيبة المخالف الا ان يذكره في دينه ويذمه على ذلك فقط ولا يتعدى الى غيره فتامل وكذا الثالثة واعلم انه قد يفهم من كلام الاصحاب في هذا المقام ومما تقدم من الاخبار ان كل ما يكره المواجه بل كل محرم موجب للتعزير فهو يدل على عدم جواز ايذاء المخالف بل عدم جواز ذلك بالنسبة الى بعض الكفار ايضا فتامل الا ان يذكره المسلم بالوقيعة في دينه لدليل ان كان صحيحا وغير قذف ولا بقول الابرص والاجذم والحجر والوضيع وان كان كذلك في الواقع ولا بقول نحو ذلك بينهم ما ليس فيه من القبائح كما يفهم ذلك من قواعد الشهيد وايضا يلزم التعزير على الصغائر مع القول بانها لم تقدح في العدالة بل تقع مكفرة كما هو مذهب البعض وهو بعيد فتامل قوله ولو قذف جماعة الخ ولو رمى شخص جماعة بالزنا بلفظ واحد فان جاؤوا عند الحاكم وادعوا ذلك مجتمعين بدعوى واحد فيجلد القاذف حدا واحدا للجميع لانه يصدق عليه انه حد فحصل المامور به فسقط وان جاؤوا متفرقين فاثبت لكل واحد عليه حد على حدة فلا يسقط الحدود عنه لواحد ولا بحد واحد للكل الا ان الثابت هو المتعدد فكيف يسقط بالواحد وان رماهم بالفاظ متعددة مرات مترتبة بان يقول زنيت يا فلان ثم يقول للآخر كذلك فيجلد لكل واحد حدا لما مر بل ثبوت المتعدد هنا اولى فتامل ودليل جميع ما ذكرنا صحيحة الحسين العطار كانه ابن زياد الثقة ولانه ضرار بان فان الظاهر انه الاحمر الذي قد اجمعت عليه العصابة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل قذف قوما جميعا فقال بكلمة واحدة قلت نعم قال يضرب حدا واحدا وان فرق بينهم في القذف ضرب لكل واحد منهم حدا ورواية بريد عن ابي جعفر في الرجل يقذف القوم جميعا بكلمة واحدة قال له اذا لم يسمهم فانما عليه حد واحد وان سمى فعليه لكل واحد حد وهذه تشعر بانه مع الكلمة ان جاؤوا مجتمعين فواحد والا فمتعدد وصحيحة جميل قال سألت ابا عبد الله عن رجل افترى على قوم جماعة فقال ان اتوا به مجتمعين ضرب حدا واحدا وان اتوا به متفرقين ضرب لكل واحد حدا ومثلها رواية محمد بن حمران على منه بكلمة واحدة لرواية بريد والحسن المتقدمتين فيكون التفصيل في الكلمة الواحدة لا مطلقا ويكون الاتيان بالفاظ متعددة موجبا للتعدد في الحد مطلقا ويحمل العمل ظاهرها لصحتها فيكون التفصيل للاتيان مجتمعين ومتفرقين مطلقا فتامل قوله ويرث حد القذف الخ يعني ان مات مستحق حد القذف فيرث الحد جميع من يرث المال الا الزوج والزوجة فانه لا حظ لهما من الحد الذي يوجب لقذف نفسه وجها فانه ما حصل لهما بالاذاء وكانه للاجماع ايضا والظاهر ان غيرهما من الاسباب كذلك للامر فتامل وما غيرهما من الاسباب فيرثون الحد ذكرا كان او انثى بمعنى انه لكل واحد المطالبة بذلك بدون اذن الآخر وشركته وانه اذا عفا احدهم يكون للآخر المطالبة بكله لا انه يسقط حصته ويطلب من لا يعف حصته فهو موروث لا كالمال وقد دل عليه الشهرة والرواية مثل رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال سمعته يقول ان الحد لا يورث كما يورث الدين والمال والعقار ولكن من قام به من الورثة وطلبه فهو وليه ومن تركه ولم يطلبه فلا حق له

وللمستحق العفو قبل الثبوت وبعده ولا يقيم الحاكم الا بعد مطالبته ولو تكرر الحد ثلاثا قتل في الرابعة ولو قذف فحد فقال الذي قلت كان صحيحا عزر وكذا لو كرر القذف فحد واحد ولو تخلل الحد تعدد ولو تنابز الكفار عزر ان خشي الفتنة وساب النبي ص واحد الائمة ع يقتله السامع مع امن الضرر ومتن

وذلك مثل رجل قذف رجلا وللمقذوف اخوان فان عفا عنه احدهما كان للآخر ان يطالبه بحقه لانها مهما جميعا والعفو اليهما جميعا وعليه حملت رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال الحد لا يورث كما تورث الدية والمال قوله وللمستحق العفو الخ يعني ان الغالب في حد القذف انه حق الآدمي فللمستحق العفو عنه كسائر الحقوق قبل ثبوته عند الحاكم بالاقرار والبينة او بعد ثبوتهما ونعلم للتخفيف وللاحتياط في الحد ودرء الحد بالشبهة وقد مر بعض الاخبار الدالة عليه مع تأويل ما يمنع عن ذلك من صحيحة محمد بن مسلم فتذكر قوله ولا يقيم الخ من متفرعات انه حق آدمي انه لا يقيمه الحاكم الا بعد طلبه كما لا يحكم في الاموال والدماء بعد ثبوتها عنده الا بعد مطالبته اياه فتذكر قوله ولا يطالب الاب الخ اذا قذف الاب شخص وهو ابنه غير رشيد ولا يتولى عليه يثبت له حق حد القذف على قاذفه وليس لابنه ولا لاحد استيفاء ذلك الحد ووجهه ظاهر وهو انه حقه وليس لاحد استيفاء حق احد ما لم يكن وليا او وكيلا والفرض عدمهما الا ان يفرض الوكالة ويفهم من مفهوم هذا الكلام انه للاب استيفاء حق القذف لو كان للولد صغيرا او كبيرا غير رشيد وذلك كانه للثبوت الولاية له عليهما ولكن ثبوت ذلك له من الولاية محل التأمل فان دخول مثل هذا الحق تحت الولاية محل بحث هذا على تقدير ثبوت حد القذف للصغير وذلك غير معلوم فانه يشترط بلوغ المقذوف على ما مر نعم يتصور في البالغ السفيه وحينئذ ثبوته له بعد ثبوت مثل هذه الولاية للولي على السفيه غير معلوم خصوصا اذا كان بعد زواله ثم وجد بعده فانه يحتاج كون الولاية للامام وقد صرحوا بذلك فان له التصرف الذي ليس له دخل في المال ولهذا قالوا انه ليس له ان يطلق وليس له ان يتزوج وايضا قد يعفو عنه فكيف يستوفي الاب وايضا مقتضى كلامه انه يجوز له العفو وقد لا يعفو الولد فتامل قوله ولو تكرر الحد ثلاثا الخ قد مر البحث في قتل من تكرر منه الكبيرة وانه قتل في الثالثة او الرابعة فتذكر قوله ولو قذف الخ وجه التعزير اذا قال بعد الحد للقذف الذي قلت كان صحيحا ظاهر وهو انه تعريض بالحكم والمواجهة غير موجب للحد اذ لا يحد في التعريض واحد وهو ليس بغير صريح فيجب التعزير ايضا في ذلك واما وجه عدم تكرر الحد لو قذف شخص واحد مرة بعد اخرى من غير توسط قذف فهو انه قذف في خصلة واحدة او ما مر ومن خرج الحاكم عما وجب عليه ولا شيء غير ذلك ووجه التكرر مع التوسط ظاهر لان كل واحد موجب له فلا بد من اتحاد موجبه وايضا يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في الرجل يقذف الرجل فيعود عليه بالقذف قال ان قال له ان الذي قلت لك حق لم يجلد وان قذفه بالزنا بعدما جلد فعليه الحد وان قذفه قبل ان يجلد بعشر قذفات لم يكن عليه الا حد واحد وقد مر امثال ذلك من التداخل في الكفارات والاغسال فتذكر قوله ولو تنابز الكفار الخ اي لو لقب بعض الكفار بعضا بلقب قبيح وعيره بالامراض لم يعزر وابدال لان يخشى حصول الفتنة والفساد بان يحصل منهم القتال والجرح ويتعدى الى المسلمين فيعزرهم الامام بما يراه كما في غير هذه الصورة وهذا هو المشهور بل هو مما نقل الاكثر فيه الخلاف ولعل وجهه انه يجوز للامام ان لا يتعرض لهم ويخليهم ومذهبهم في الحد دون هنا بالطريق الاولى فتامل فيه ويحتمل ان يكون المراد اذا وجد من الطرفين اي لقب هذا ذا وبالعكس مع عدم زيادة احدهما على الآخر وحينئذ لا يوجبه فيسقط كما يسقط الحد بينهما بالتقاذف ونفي التعزير كما مر فتامل ويحتمل حمله على عدم كونه مقتضيا عندهم شيئا من التعزير او عدم حرمتهم فلا يلزم من كسر حرمة بعضهم بعضا شيء حتى يلزم التعزير ولهذا لو تظاهر الفاسق قيل يسقط حرمته ولا يعزر لذلك فتامل قوله وساب النبي الخ الدليل على قتل من سب النبي معلومية وجوب تعظيمه من الدين ضرورة والذي يسبه منكر لذلك بفعل خلاف ما علم من الدين ضرورة مثل رمي المصحف في القاذورات واهانة الدين والاسلام والعبادات وشعائر الله ونقل في شرح الشرائع جواز قتل الساب محل وفاق وتدل عليه النصوص مثل ما في رواية الطويلة عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عن ابيه قال اخبرني ابي ان رسول الله قال الناس في اسوة سواء من سمع احدا يذكرني فالواجب عليه ان يقتل من شتمني ولا يرفع الى السلطان والواجب على السلطان اذا رفع اليه ان يقتل من نال مني وفي حسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ان رجلا من هذيل كان يسب رسول الله فبلغ ذلك النبي فقال من لهذا فقام رجلان من الانصار فقالا نحن يا رسول الله فانطلقا حتى اتيا عرنة فسألا عنه فاذا هو يتلقى غنمه فلحقاه بين اهله وغنمه فلم يسلما عليه فقال من انتما وما اسمكما فقالا له انت فلان بن فلان قال نعم فنزلا فضربا عنقه قال محمد بن مسلم فقلت لابي جعفر ع ارأيت لو ان رجلا الان سب النبي ايقتل قال ان لم تخف على نفسك فاقتله ورواية مطر بن ثم عن ابي عبد الله ايضا ما يدل عليه ثم ان الرواية تدل على وجوب قتله وكذا بعض العبارات مثل المتن وقال في شرح من سب النبي جاز للسامع قتله ما لم يخف فلعله يريد نفي التحريم والمنع فيكون الجواز بالمعنى الاعم والظاهر ان المراد بالسب الشتم والنيل شيء واحد وهو ما يقتضي النقص ومعلوم انه مشروط بعدم حصول الضرر على القاتل نفسه وماله وعرضه وكذا سائر المسلمين بمعنى انه لو ظن ذلك لا يجوز له قتله على تقدير الوجوب ويحتمل تجويز قتله كما هو الظاهر ويكون فرق بينه وبين سبه صلوات الله عليه بنفسه فيكون هنا مخيرا بين التسليم للقتل وبين التبري كما ولو يخلصوا انفسهم من القتل كفعل عمار المشهور فتامل واما امير المؤمنين فهو ملحق به لانه نفسه كما يدل عليه الآية والاخبار وتدل عليه ايضا رواية عبد الله بن سليمان العامري قال قلت لابي عبد الله اي شيء تقول في رجل سمعته يشتم عليا ويبرأ منه قال فقال لي والله حلال الدم وما الف رجل منهم برجل منكم دعه وصحيحة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل سبابة لعلي قال فقال لي حلال الدم والله لولا ان قال قلت فما تقول في رجل موذ لنا قال فقال فيماذا قلت فيك يذكرك قال فقال لي له في علي نصيب قلت انه ليقول ذاك ويظهره قال لا تعرض له وتدل على جواز قتله رواية ابي الصباح الكناني قال قلت لابي عبد الله ع ان لنا جارا من همدان يقال له الجعد بن عبد الله وهو يجلس الينا فنذكر عليا امير المؤمنين وفضله فيقع فيه افتاذن لي فيه فقال لي يا ابا الصباح افكنت فاعلا فقلت اي والله لئن اذنت لي فيه لارصدنه فاذا صار فيها اقتحمت عليه بسيفي فخبطته حتى اقتله قال فقال يا ابا الصباح هذا القتل قد نهى رسول الله عن الفتك يا ابا الصباح ان الاسلام قيد الفتك ولكن دعه فستكفى بغيرك قال ابو الصباح لما رجعت من المدينة الى الكوفة لم البث بها الا ثمانية عشر يوما فخرجت الى المسجد فصليت الفجر ثم عقبت فاذا برجل يحركني برجله قال يا ابا الصباح البشرى قلت بشرك الله بخير فما ذاك قال ان الجعد بن عبد الله بات البارحة في داره التي في الجبانة فايقظوه للصلاة فاذا هو مثل زق المنفوخ ميتا فذهبوا يحملونه فاذا لحمه يسقط عن عظمه فجمعوه في نطع فاذا تحته اسود فدفنوه وعن الحسن بن محبوب في الصحيح مثله وفيها

ومدعي النبوة يقتل والشاك في نبوة نبينا ممن ظاهره الاسلام والساحر يقتلون لو علمه الكافر ويؤدب كل من فعل محرما او ترك واجبا عزره الامام بما يراه ولا يبلغ حد الاحرار ان كان حرا وحد العبد ان كان عبدا ولا يؤدب الصبي والمملوك بازيد من عشرة اسواط متن

دلالة على سبّه ان لا امام ويدل عليه مرفوعة ابراهيم بن هاشم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) اظنه ابا عاصم السجستاني اخبر ابا عبد الله (ع) بانه قتل سبعا ممن يشتم امير المؤمنين (ع) قال اما انه ما اخذ شيء عليك بكل رجل منهم قتله كبشا تذبحه بمنى لانك قتلتهم بغير اذن الامام ولو انك قتلتهم باذن الامام لم يكن عليك شيء في الدنيا والاخرة وهي ايضا مشعرة بجواز ترك قتل الساب فتأمل ثم ان الظاهر من كلامهم الحاق الباقي من الائمة (ع) به (ع) ويدل عليه وجوب مودتهم وتعظيمهم الثابت بالنص كتابا وسنة واجماعا وكونه معلوما من الدين ضرورة ويشعر به ما في صحيحة هشام بن سالم المتقدمة حيث قال له في علي نصيب الخ اي كان يحب امير المؤمنين (ع) لا تعرض له ولا تقتل فكأنه لطف به وهو بذلك وكأنه اشارة الى انه ليس من العداوة والبغض وعن المعرفة بل الجهل بحالهم فيكون اشارة الى كون الجاهل معذورا ولا شك في ذلك ان كان ممن يمكن الجهل في شانه وكذا في ساير الامور الضرورية كما قيل في مستحل ترك الصلاة فتأمل والحقوا فاطمة (ع) بهم ايضا لانها بضعة منه وتعظيمها وحرمتها معلوم من دين الاسلام قوله ومدعي النبوة يقتل الخ دليل وجوب قتل مدعي النبوة انه يدعي حقية ما علم بطلانه من الدين ضرورة فيرتد فيقتل وكذا وجوب قتل الشاك في نبوة النبي (ص) اذا كان مسلما ظاهرا فانه ارتداد واضح من المسلم فيجب قتله نعم ذلك من الكفار غير موجب لشيء لاقرارهم على دينهم ان كانوا من اهل الذمة ومأمونا ان كان من غيرهم امنين وان كان من غيرهم فهو موجب للقتل على الوجه المقرر في القتال واما قتل الساحر من المسلمين ان كان مستحلا فهو للارتداد لا مع دعوى وامكان القبول فهو مثل غير المستحل واما قتل غير المستحل وعدم قتل الكافر فدليله رواية السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل قيل يا رسول الله ولم لا يقتل ساحر الكفار قال لان الكفر اعظم من السحر ولان السحر والشرك مقرونان ولانه موجب للفتنة والفساد والفتنة اكبر من القتل ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله (ع) قال الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على راسه وفي الطريق [illegible] وهو مجهول ورواية زيد بن علي عن ابائه عن علي (ع) قال سئل رسول الله (ص) عن الساحر فقال اذا جاء رجلان عدلان فشهدا عليه فقد حل دمه فيها دلالة على اشتراط العدالة في الشهود وانه يجوز قتله لكل احد فتأمل ورواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا (ع) كان يقول من تعلم من السحر شيئا كان اخر عهده بربه وحده القتل قوله وكل من فعل محرما الخ قد مر دليل وجوب التعزير لكل محرم فعلا او ترك واجب مفصلا في شرح قوله وكل تعريض بما يكره الخ وانه ما كان شيء يدل على الكلية بخصوصها نعم يمكن فهم الكلية من سوق الاخبار مضما من القياس والاشعار في البعض وقد مر فتذكر واما كون التعزير غير محدود فللاصل وللروايات مثل ما في رواية ابي مخلد السراج عن ابي عبد الله (ع) قال اذا قال الرجل للرجل انت خبيث وانت خنزير فليس فيه حد ولكن فيه موعظة وبعض العقوبة واما كونه بما يراه الامام فللاصل ولما سبق في بعض الاخبار من الاشارة الى ذلك ومثل ما في مضمرة سماعة قال سألته عن شهود الزور فقال يجلدون حدا ليس له وقت وذلك الى الامام وفيه دلالة على عدم التعيين ايضا ولكنها ليست بكلية اذ قد مر التعيين في مواضع مثل الوطي في الحيض وفي شهر رمضان وغيرهما فهي مستثناة من هذه القاعدة الا ان يقال انها حدود ولكن خلاف المشهور واما عدم التجاوز عن حد الحر ان كان المعزر حرا وعن حد المملوك اذا كان عبدا فليس دليله ايضا واضحا نعم في بعض الاخبار اشارة مجملة الى انه لا يصل الحد وانه سوط الا سوطا ونحو ذلك وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين وما سيجيء في عتق العبد من ضربه في غير الحد حدا وجعل في ح يع الضابط عدم وصوله الى الحد وعدم وصول كل جنس الى حده في ذلك الجنس مثل انه ان كان سبا لا يصل الى حد القذف وفي مباشرة النساء دون الجماع حد الزنا ونحو ذلك ونقله عن الشيخ وتوقف ودليله غير الاستحسان العقلي غير واضح وذلك ليس بحجة مع انه قد لا يكون في كل جنس حد على ان بعض الاخبار يدل على عدم التجاوز عن الاربعين مطلقا وهو اقل حد في مملوك عند بعض كالقذف ولرواية حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له التعزير كم هو قال دون الحد قال قلت دون ثمانين قال فقال لا ولكن دون الاربعين فانها حد المملوك قال قلت وكم ذلك قال قال واقله على قدر ما يرى الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه ويدل على كون اكثره عشرين واقله عشرة صحيحة اسحق بن عمار قال سألت ابا عبد الله (ع) التعزير كم هو قال بضعة عشر سوطا ما بين العشرة الى العشرين وفي قول فتأمل قوله ولا يؤدب الصبي الخ ظاهره جواز تاديب الصبي والمملوك لمن يجوز له تاديبهما اكثر من عشرة اسواط وظاهر بعض العبارات الكراهة قال في يع ويكره ان يزاد في تاديب الصبي على عشرة اسواط وكذا المملوك ودليلهما غير ظاهر فان التاديب ينبغي ان يكون على حسب ما يراه المؤدب انه يحصل الادب المطلوب منها فلا يجوز فوقه ودونه يجوز ويمكن كراهة الزيادة بل تحريمها اذا انجر الى وقوعهما في الحرام وتضييعهما نعم قد يقال ان كان الامر بالنسبة الى حال المالك يكون لعفوه حسنا ويدل عليه الرواية وفي رواية انه حلف ان يضرب غلامه ولم يفعل وعفى وقال العفو حسن لا حنث فيه وكذا ايضا وكذا في الوالد فانه قد يظن الولي التاديب باقل واكثر وجوز الزيادة للزيادة في الادب او لسرعته ايضا وهنا ايضا قلنا اولى وقد يكون عفوا ايضا اولى وفي الاخبار ما يدل على خمسة وستة مثل رواية حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله (ع) في ادب الصبي والمملوك فقال خمسة وستة وارفق وفي خبر قال رسول الله (ص) لا يحل لوال يؤمن بالله واليوم الاخر ان يجلد اكثر من عشرة اسواط الا في حد واذن في ادب المملوك من ثلاثة الى خمسة وروى السكوني عن ابي عبد الله (ع) ان صبيان الكتاب القوا الواحهم بين يديه ليخير بينهم فقال اما انها حكومة والجور فيها كالجور في الحكم ابلغوا معلمكم ان ضربكم اكثر من ثلث ضربات في الادب اقتص منه يحتمل ان يحمل على ان المصلحة تقتضي ذلك وكذا رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله (ع) ربما ضربت الغلام في بعض ما يجرم فقال وكم تضربه فقلت ربما ضربته مائة فقال مائة مائة فاعاد ذلك مرتين ثم قال حد الزنا اتق الله فقلت جعلت فداك فكم ينبغي لي ان اضربه فقال واحدا فقلت والله لو علم اني لا اضربه الا واحدا ما ترك لي شيئا الا افسده فقال فاثنين فقلت جعلت فداك هذا هو هلاكي قال فلم ازل اماكسه حتى بلغ خمسة ثم غضب فقال يا اسحق ان كنت تدري حد ما اجرم فاقم الحد فيه ولا تعد حدود الله والاولى ترك الضرب وعلى تقديره فالتخفيف مهما امكن كما يدل عليه ورواية احمد بن محمد في مسائل اسمعيل بن عيسى عن الاخير (ع) في مملوك يعصى صاحبه ايحل ضربه ام لا فقال لا يحل ان يضربه ان وافقك فامسكه والا فخل ثم

ويستحب لمن ضرب عبده حداً في غير حدٍّ عتقه وكل ما يجب به التعزير لله تعالى يثبت بشاهدين او بالاقرار مرتين على قول ومن قذف امته او عبده عزّر ولا يسقط الحد بالاباحة في القذف لما فيه من هتك حق الله تعالى ولا يقع موقعه لو استوفاه المقذوف لكن الاغلب حق الآدمي لسقوطه بعفوه وانما يجب الحد بقذف ليس على صورة الشهادة ولو شهد الفاسق حدّ ولو ردّ القاضي شهادة الاربعة لاداء اجتهاده الى تفسيقهم فلا حد والشهادة هي التي تؤدى في مجلس القضاء بلفظ الشهادة مع الشرائط وما عداه قذف **المقصد الخامس** في حد الشرب وفيه مطلبان الاول في الاركان وهي اثنان الشارب والمراد به المتناول بشرب واكل صرفا وممتزجا بالاغذية والادوية وشرطه البلوغ والعقل والاسلام والاختيار والعلم فلا حد على الصبي بل يعزر ولا المجنون ولا الحربي

انه ان ضربه فيضربه للتاديب والاصلاح وفعله حرام او تركه الواجب لا لغضب وطفاء غيظه والانتقام منه كما تدل عليه مرسلة علي بن اسباط عن بعض اصحابنا نهى رسول الله عن الادب عند الغضب ولا يضر ضعف السند لما تري لانها موافقة للعقل والنقل وهو ظاهر فان العبد المؤمن لا ينبغي ان يفعل ويترك الا لله **قوله** ويستحب الخ يعني لو ضرب الانسان مملوكه مقدار الحد في موضع لم يكن عليه الحد بل التعزير والتاديب فقط او لم يكن عليه شيء اصلا على الاحتمال يستحب له ان تعتقه لصحيحة ابي بصير عن ابي جعفر قال من ضرب مملوكا حدا من الحدود من غير حد اوجبه المملوك على نفسه لم يكن لضاربه كفارة الا عتقه حملوها على الاستحباب كانه لعدم القائل بالوجوب واحتمال ضعف ابي بصير وبعد مضمونها عن القواعد في الجملة ثم ان ظاهرها تحريم الحد على المملوك وهو والعتق به لا على ان الاستحباب للمولى ويحتمل ايضا لغيره ذلك بان يشتريه ويعتقه ان فعل ذلك فتامل **قوله** وكل ما يجب به التعزير لله تعالى دليل ثبوت ما يوجب التعزير بالشاهدين عدلين انهما حجة شرعية ولا يحتاج الى الزيادة للاصل ودونهما ليس كذلك للاصل واما عدم ثبوته بالاقرار مرة وانه لا بد من مرتين فغير ظاهر فان دلالة حجية الاقرار ظاهرة في المرة الواحدة الا انه خرج الزنا بالنصوص الخاصة والحق به اللواط بالاجماع وكون مجرد الاحتياط والتخفيف والدرء وشريعة السهلة والاصل وقوله تعالى عفوا عفوا والامر بالعفو حجة لتقييد تلك الادلة كما فعل في القذف محتمل فتامل ويؤيد عدم الاجماع في اعتبار المرتين ما سيصرح المص من ثبوت وطي البهائم بالمرة فهو ينافي هذه الكلية لعله اخرجه منها بنص واجماع وما فوقهما كالاصل فتامل ومعلوم اعتبار اهلية الاقرار في المقر بان يوجد فيه شرايطه التي تقدمت **قوله** ويعزر يعني ان قذف مولى مملوكه عبدا كان او امة قذفا موجبا للحد لو كان المقذوف غيره لم يثبت عليه الحد للمملوك بل يعزر كما في ساير المحرمات ودليل عدم الحد غير ظاهر فان عموم ادلة الحد للقذف يشمله الا ان اخرجه دليل او اثبت اشتراط حرية المقذوف مطلقا كما قال المص لا لخصوصيته بالمولى فان كل من يقذف مملوكا لا يحد فكانه خصه لدفع توهم عدم تعزير المولى ذكرا كان او انثى لا يسقط نظرا الى انهما مولى ولهما تسلط وتاديب فان القذف حرام لا يؤدب به وكذا كل محرم على ما ثبت ويؤيده رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال من افترى على مملوك عزر لحرمة الاسلام وما روي عن الصادق ان امرأة جاءت الى النبي فقالت يا رسول الله اني قلت لامتي يا زانية فقال هل رأيت عليها زنا فقالت لا فقال انها تستقاد منك يوم القيامة فرجعت الى امتها فاعطتها سوطا ثم قالت اجلديني فابت الامة فاعتقتها ثم اتت الى النبي فاخبرته فقال عسى ان يكون به محمولة على التعزير فتامل **قوله** ولا يسقط الخ يعني لو اباح واذن شخص لغيره قذفه بما كان في الشرع موجبا للحد مثل ان يقول اجعلك في حل ان تقذفني بالزنا فقذفه لم يسقط عنه لذلك القاذف الحد اي لا يمنع ذلك من تعلق الحد به لكن لا يبيحه اصلا وكذا ما يوجب التعزير على الظاهر بل كذا لو اباح له بعد القذف ايضا نعم يسقط بالعفو كما مر ودليل عدم السقوط عموم ادلة الحد من غير استثناء وعدم حصول الاباحة بذلك لعدم كونه حق الناس المحض بل فيه حق الله تعالى ايضا فان الله يبغض تفضيح المسلم وكسر حرمته ولا يرضى بذلك وان رضي هو وغيره ولهذا فلا بد لقائله من التوبة بعد استرضاء صاحبه وانه لا يقع حد القذف موقعه لو حد المقذوف القاذف من غير اذن الامام وحكمه واثباته عنده بل له الحد بعده ويكون للقاذف الحد وقصاص في ذلك ويمكن التعارض والتساقط وفيه تامل اذ عدم رضا الله بكسر حرمة المسلم لا يدل على ثبوت حقه فيه بحيث لا يسقط الحد ولم يبح باباحته وكذا الاحتياج الى التوبة لان جميع المحرمات كذلك مع ان فيها ما يبيح بالاذن ويسقط ما يترتب عليه وكذا عدم وقوعه موقعه بدون اذن الحاكم فان استيفاء حقهم قد يكون موقوفا على اذنه كالقتل قصاصا على ما قيل نعم له مشابهة بحقوق الله تعالى كما مر ولكن الاغلب انه حق الناس لما مر من سقوطه بعفو صاحبه المقذوف وانتقاله بالارث على ما مر فلو كان حق الله لما كان كذلك فتامل مع انه لا يلزم الاباحة بالاذن وسقوط ما يترتب عليه من الحد وغيره وبالجملة لا يوجد حق الناس المحض مع انه قوله ما لا اذن وسقوط ما يترتب عليه من التعزير وغيره مثل الاذن في السرقة **قوله** وانما يجب الحد الخ يعني ان القذف الذي هو حرام وكبيرة وموجب للحد انما هو يقع على غير صورة الشهادة المقبولة شرعا فان وقع على تلك الصورة بان جاء اربعة شهود مقبول الشهادة معا وشهدوا بالزنا كالميل في المكحلة فما فعلوا حراما ولم يجب عليهم حد ولا تعزير قالوا لا بد من ان يكون لكل حاضرا حتى شهد احدهم ويقبل فلو شهد ثلثة وقالوا نجيء الرابعة لا يقبل بل يحد الشهود للرواية المتقدمة بل قيل باشتراط دخولهم مجلس القاضي معا فلا يكفي الدخول متفرقين وان شهدوا مجتمعين ولا بد من كونها بلفظ الشهادة على ما هو شرط في الشهادة ومجلس القاضي وطلبه الشهادة وغير ذلك من الشرائط المتقدمة فلو اختل بعض الشرائط مثل ان يكون احدهم فاسقا حد الكل ولو اجتهد القاضي فادى اجتهاده الى فسقهم مع كونهم مستورين لا حد عليهم للخفاء فسق البعض على البعض وعدم العلم فلا تهمة في الشهادة الغير المقبولة ولا على المشهود له لعدم ثبوت شهادة شرعية فتامل **قوله** وهي اثنان الخ اركان حد الشارب اثنان الشارب والمشروب والمراد بالشارب الذي يتناول الشراب بحيث يتعدى الى حلقه سواء كان خالصا صرفا او ممزوجا بالاغذية والادوية المباحة والمحرمة قليلا كان او كثيرا او اكلا كذلك لعموم الادلة الموجبة للحد به فانها دلت على انه موجب لذلك قليلا كان او كثيرا او ممتزجا او غيره وفي الممتزج ربما يشكل اذ ربما يكون تابعا للاسم ولا شك في عدم الصدق مع المزج فانه اذا امزج شيء من الخمر بحب ماء او كوز او طبيخ يقال لها الشراب فيشكل صدق شربها واكلها كما اذا حلف ان لا يترك الخل يجوز شرب السكباج وعلى عدم الدهن يجوز اكل طعام يكون ممزوجا بالدهن بحيث لا يتميز والاثم يجوز الحلاوة منه ونحو ذلك على ما صرحوا به في محله والفرق لا يخرج عن اشكال فلعل المراد ... حدث ولا شك في وجودها في ... و الفرض انه موجب للحد فيجب بخلاف ما ذكر في باب اليمين فان المحلوف ليس بحرام الا ان يصدق عليه المحلوف عليه وليس بذلك الا ما يصدق عليه الاسم فتامل **قوله** وشروطه الخ اي شروط الشارب التي لا بد من تحققها حتى يحد اربعة البلوغ والعقل للعقل والنقل فلا يحد الصبي ولا المجنون بل يعزر المميز الذي يحرم الشرب والاسلام والاظهار في المدن ولا يحد الحربي ولا الذمي مع الاستتار بل يحد المسلم والذمي المتظاهر كان دليله الاجماع وبعض الاخبار

**الثاني** المشروب وهو كل ما من شأنه ان يسكر وان لم يبلغ حد الاسكار سواء كان خمرا او نبيذا او بتعا او نقيعا او مزرا او غيرها من المسكرات والفقاع حكمه حكم المسكر والعصير اذا غلا واشتد وان لم يقذف بالزبد ولا يسكر الا ان يذهب ثلثاه او ينقلب خلا ولو غلا التمر او الزبيب ولم يسكر فلا تحريم **المطلب الثاني** في الاحكام ويجب الحد ثمانون جلدة رجلا كان او امرأة حرا او عبدا مسلما

والاصل وتدل عليه الاخبار مثل رواية ابي بصير عن احدهما والاخبار العقل والنقل وهو ظاهر فلا حد على المكره الذي وجر في حلقه او ضرب حتى شرب وخوف بالقتل او الضرر بحيث يتحقق عنده ذلك ونحو ذلك وكذا على الذي شربه لاذا لعطش المضطر ولاساغة اللقمة الحاجز فيه يدل على ذلك العقل مؤيدا بعموم بعض المنقول والاصل واما الشرك لله واخف منه البحث في ذلك في الاشربة والاطعمة فتذكر والعلم بانه شراب حرام فلا حد على الجاهل بتحريم شربه ممن يمكن ذلك في حقه مثل جديد الاسلام ومن اسلم وبقي عند الكفار ولا الذي لم يعلم ان المشروب خمر ومسكر وهو ظاهر ولا يبعد العالم بهما الجاهل ان الشرب موجب للحد فان العلم بالتحريم كاف في المنع فكان عليه ان لا يشرب فاذا خالف وفعل حراما يجب حده الادلة له وهو ظاهر ودليله كون الجهل عذرا مع بعض ما تقدم ورواية ابن بكير عن ابي عبد الله قال شرب رجل على عهد ابي بكر خمرا فرفع الى ابي بكر فقال له اشربت خمرا فقال نعم قال ولم وهي محرمة فقال له الرجل اني اسلمت وحسن اسلامي ومنزلي ظهراني قوم يشربون الخمر ويستحلون ولو علمت انها حرام اجتنبتها فالتفت ابو بكر الى عمر فقال ما تقول في امر هذا الرجل فقال عمر معضلة وليس لها الا ابو الحسن فقال ابو بكر ادع لنا عليا فقال عمر يؤتى الحكم في بيته فقاما والرجل معهما ومن حضرهما من الناس حتى اتوا امير المؤمنين عليه السلام فاخبراه بقصة الرجل وقص الرجل قصته قال فقال ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد احد بانه قرأ عليه آية التحريم فخلى عنه وقال له ان شربت بعدها اقمنا عليك الحد قوله الثاني المشروب الخ الركن الثاني المشروب وهو كل ما من شأنه ان يسكر بمعنى انه يكون مسكرا كثيره وان لم يكن قليله كذلك فهو اقسام الخمر وهو ظاهر والنبيذ وهو من التمر والبتع بكسر الباء وهو من العسل قيل من الذرة والمزر وهو من الشعير والنقيع من الزبيب وغيرها من المسكرات وبالجملة كل مسكر حرام وشربه موجب للحد واما الفقاع فحكمه حكم الخمر وان لم يكن مسكرا بل كل ما سمي في اسواق اهل الخلاف به ولم يكن معلوم الحل وهو فقاع حرام عند الاصحاب وقد مر ما دل على ذلك في كتاب الاشربة وانه خمر استصغره الناس ومن الاخبار الصحيحة التي تدل على الحد بخصوصه صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الفقاع فقال الخمر وفيه حد شارب الخمر ومثلها رواية ابن فضال وابن الجهم عنه وكذا مر ما دل على تحريم العصير اذا غلا واشتد وان لم يحصل منه الزبد ولم يسكر والوصل اشارة الى الخلاف في بعض العامة من ان التحريم مشروط بذلك وانه اذا ذهب ثلثاه وبقي الثلث حل وكذا اذا انقلب خلا وينبغي ودبسا كما انه ترك لانه غالبا لم يصر دبسا قبل ذهاب الثلثين قد مر ايضا ان الغليان كاف في التحريم ولا يحتاج الى الاشتداد وانهما متلازمان وقد مر ايضا ان التمر والزبيب اذا غليا لم يحرما ما لم يسكرا والخلاف في ذلك مع دليل الطرفين فلا يحتاج الى الاعادة فتذكر فرع ان لو غلا ما في العنب نفسه وبالنار هل حكمه حكم العصير فيحرم ام لا يحتمل ذلك لاشتراكه في المعنى مع العصير وعدمه للاصل وعدم تسميته عصيرا مغليا فانه لا يغلي بل يحوّل ثلثا اذا عجن بشيء مثل الطحين هل يحرم ام لا يحتمل ذلك وعدمه للوجهين المتقدمين والاحتياط فيهما الاجتناب قوله ويجب الحد ثمانون جلدة الخ الظاهر ان كون شرب المسكر سواء كان من الخمر وغيرها بالشرائط المذكورة موجبا للحد المذكور اجماعي سواء كان الشارب ذكرا او انثى حرا او عبدا ويدل عليه بعض الاخبار في الجملة مثل صحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله قال كل مسكر من الاشربة يجب فيه كما يجب في الخمر من الحد وصحيحة سليمان بن خالد قال كان امير المؤمنين يضرب في النبيذ المسكر ثمانين كما يضرب في الخمر ويقتل في الثالثة كما يقتل صاحب الخمر ومرسلة عنه قال كان علي يجلد في قليل النبيذ كما يجلد في قليل الخمر وصحيحة زرارة عن ابي جعفر قال ان عليا قال ان الرجل اذا شرب الخمر سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فاجلدوه حد المفتري وحسنة بريد بن معاوية قال سمعت ابا عبد الله يقول ان في كتاب علي يضرب شارب الخمر ثمانين وشارب النبيذ ثمانين ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ان الوليد بن عقبة حين شهد عليه بشرب الخمر قال عثمن لعلي اقض بينه وبين هؤلاء الذين يزعمون انه شرب الخمر فامر علي فجلد بسوط له شعبتان اربعين جلدة وصحيحة اسحق بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن رجل شرب حسوة خمر قال يجلد ثمانين جلدة قليلها وكثيرها حرام ولعل فيها اشارة الى ان قليلها وكثيرها موجب للحد ممزوجا ومنفردة ولا يضر اسحق فتأمل وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله قال قلت له كيف كان يجلد رسول الله قال فقال كان يضرب بالنعال ويزيد كلما اتي بالشارب ثم لم يزل الناس يزيدون حتى وقف على ثمانين اشار بذلك علي على عمر فرضي بها وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال قلت له ارأيت النبي كيف كان يضرب في الخمر قال كان يضرب بالنعال ويزيد اذا اتي بالشارب ثم لم يزل الناس يزيدون حتى وقف على ثمانين اشار بذلك علي على عمر وكان الحد في غير الخمر والنبيذ فهم بالاجماع المركب فانه قد يطلق على ذلك في قولها اي الخمر خمسة العصير وهو من الكرم والنقيع هو من الزبيب والبتع وهو من العسل والمزر وهو من الشعير والنبيذ وهو من التمر فتأمل ولا فرق في ثبوت الحد بين قليل ما هو مسكر وموجب للحد في الجملة وبين كثيره فالحد ثابت في قليل الخمر والنبيذ وغيرهما وكثيرها ودليله الاجماع المدعى في الروضة وغيره وعموم الاخبار وخصوص البعض كما تقدم فما يدل على ان المسكر منه لا غير مثل رواية محمد بن الفضيل عن ابي الصباح الكناني قال قال ابو عبد الله كان النبي اذا اتي بشارب الخمر ضربه فان اتي به ثانية ضربه فان اتي به ثالثة ضرب عنقه قلت النبيذ قال اذا اخذ شاربه قد انتشى ضرب ثمانين قلت ارأيت ان اخذ به ثانية قال اضربه قلت فان اخذ به ثالثة قال يقتل كما يقتل شارب الخمر قلت ارأيت ان اخذ شارب النبيذ ولم يسكر ايجلد ثمانين قال لا وكل مسكر حرام وصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الشارب فقال اما رجل كانت منه زلة فاني معزره واما الذي يدمن فاني كنت منهكه عقوبة لانه مستحل المحرمات كلها ولو ترك الناس من ذلك لفسدوا فيها اضمار يمكن حملها على النبيذ لغير المسكر في الاصل مثل ان يلقي الماء في النبيذ فيشرب قبل ان يصير مسكرا الا ان يكون مسكرا وشرب منه مقدارا قليلا لا يسكر ويؤيده قوله وكل مسكر حرام وحملها في وعلى التقية وادعى انها خلاف اجماع الطائفة المحقة وموافقة لمذهب العامة وكذا حمل عليها رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه علي عليهم السلام عن انه اتي بشارب فاستقراه القرآن فقرأه فاخذ رداءه والقاه مع ردية الناس ثم قال خلصوا رداءكم فلم يخلصه فحده فتأمل ويمكن ردها لضعفها بما يزاره فتو حرا او عبدا اشارة الى رد من يقول ان على العبد نصف الحر مثل الصدوق وهو ابعد قياسا على الزنا ولما في رواية حماد بن عثمن المتقدمة

في التقية

عاريا على ظهره وكتفيه ثمانين جلدة فاقتصر ولو حد ثلثا قتل في الرابعة ولو تكرر الشرب من غير حد فواحد ويثبت الشرب بشهادة عدلين ذكرين وبالاقرار مرتين من اهله ولو شهد احدهما بالشرب والآخر بالقي حد ويلزم منه الحد لو شهدا بالقي ولا يعول الحاكم على النكهة والرائحة معه

في التعزير قال ولكنها دون الاربعين ومافي رواية ابي بكر الحضرمي المتقدمة قال سألت ابا عبد الله عن عبد مملوك قذف حرا قال يجلد ثمانين هذا من حقوق المسلمين فاما ما كان من حقوق الله تعالى فانه يضرب نصف الحد حملها في التعقيب لما سبق من عموم الاخبار وخصوصها مثل رواية اسحق بن عمار عن ابي بصير عن احدهما قال كان علي يضرب في الخمر والنبيذ ثمانين الحر والعبد الخ وما في رواية اخرى عن ابي بصير قال حد اليهودي والنصراني والمملوك في الخمر والفرية سواء وابو بصير في الكل مشترك وفي الاخيرة ضمام وفي الثانية سماعة بل محمد بن عيسى ايضا وفي الاولى اسحق وفيه قول والحسن بن علي المشترك وفي خبر التنصيف ابو بكر الحضرمي غير ظاهر التوثيق وفي غير حماد يعلى بن محمد والحسن بن علي المشترك فالاخبار من الطرفين ليست بنقية والتخفيف في الحدود والدرأ يدل على الثاني وكان الشهرة والكثرة مؤيدا للاول فتأمل قوله عاريا على ظهره الخ كان دليل الضرب عاريا على ظهره وكتفيه ما مضى في رواية ابي بصير قال وسألته عن السكران والزاني قال يجلدان بالسياط مجردين بين الكتفين فاما الحد في القذف فيجلد على ثيابه ضربا بين الضربين فتأمل واما كونه بعد الافاقة فكان دليله ان الحكمة في شرع الحدود هو الايلام والايذاء والتأثير ليمتنع الفاعل عن ان يفعل مرة اخرى وذلك انما يحصل بعد الافاقة قوله ولو حد ثلثا الخ يحتمل المصنف ان شارب الخمر يقتل في الرابعة بعد الحد ثلثا ونظره انه صاحب كبيرة وهو انما يقتل في الرابعة لما مر في بحث الزنا فذكر على انه وردت اخبار كثيرة بقتل شارب الخمر في الثالثة فلو صح ما مر من قتل صاحب الكبيرة في الرابعة للشبهة والدرأ والتخفيف وغيره يستثنى منه شارب الخمر للاخبار مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال كان رسول الله اذا اتي بشارب الخمر ضربه ثم اذا اتي به ثانية ضربه ثم اذا اتي به الثالثة ضرب عنقه وصحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله قال من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاقتلوه وصحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله قال قال رسول الله من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد الثالثة فاقتلوه وصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله انه قال في شارب الخمر اذا شرب ضرب فان عاد ضرب فان عاد قتل في الثالثة قال جميل وروى بعض اصحابنا انه يقتل في الرابعة قال ابن ابي عمير كان المعنى ان يقتل في الثالثة ومن كان انما يؤتى به يقتل في الرابعة لعل مراده انه ما اتي في الثالثة بل انما اتي في الرابعة فيقتل في الرابعة لانه ما اتي به الا الآن لا انه ما استحق القتل الا في الرابعة فتأمل ورواية اسحق بن عمار عن ابي بصير عن احدهما قال من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاقتلوه وصحيحة يونس عن ابي الحسن الماضي قال اصحاب الكبائر كلها اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة وحمل هذه على الرابعة بعيد فيمكن كونه في الزنا فتأمل قوله ولو تكرر الخ فدليله عدم تكرر الحد بتكرر الموجب اذا لم يسقط الحد كعدم السقوط معه فتذكر قوله ويثبت الشرب الخ ثبوت الشرب بعدلين ظاهر وقد تقدم وكذا تقدم ما يفيد عدم الثبوت بالعدل الواحد واليمين فانها في المال وحقوق الناس وكذا بالواحد والمرأتين والشرب ليس كذلك وكذا عدم اثباته بالنساء منفردات فانها فيما لا يمكن الاطلاع الا لهن وهو ليس كذلك اما اثباته بالاقرار مرتين من المنصف بشرائط قبول الاقرار فهو ظاهر ولكن اشتراط ذلك مع عدم ثبوته بالمرة فهو غير ظاهر بل الظاهر من ادلة الاقرار قبوله بالمرة الواحدة وكان نظرهم الى التخفيف وسقوط الحد بالشبهة والاحتياط حيث اشترطوا المرتين فتأمل قوله ولو شهد احدهما الخ دليل ثبوت الحد على تقدير شهادة احد الشاهدين بانه زيد مثلا شرب الخمر وشهد الآخر بانه قاء الخمر انهما شهدا معا بالشرب اذ من المعلوم ان القي لم يكن من غير شرب وهو ظاهر ورواية الحسين بن زيد عن ابي عبد الله عن ابائه ان عليا جلد الوليد لما شهد عليه واحد بشربها والآخر بقيئها وقال ما قاءها الا وقد شربها نقله في الشرح عن ينبغي بسند غير صحيح ونقل روايته وقال وفيه وعليه فتوى الاصحاب ولم اقف فيه على مخالف صريحا لكن نقل انه حكى ابن ادريس انه قال في الملائمة لا اضمن درك طريقه وهو يشعر بالتوقف قلت الحجة في ذلك العمل وادعى ابن ادريس الاجماع عليه فلعل العمل بنص هذه الا ان يكون ممن عمله بحجة وفي الدليل تأمل اذ القي لا يستلزم الشرب الموجب للحد وهو ظاهر والاحتياط في الحدود والدرأ للشبهة يقتضي عدم الحد بمجرد ذلك قال في الشرح وغيره شرط بعضهم ان لا يتقدم زمان القي على زمان الشرب وهو حسن وجهه غير ظاهر الا ان يقال قد اشترط اتحاد شهادتهما على فعل واحد اذ كان القي مقدما على الشرب الذي شهد شاهده به لم تكن الشهادتان على فعل واحد فلم يثبت وهو غير ظاهر وعلى تقدير تسليمه لم يظهر اتحاد الفعل بمجرد عدم تقدم القي فانه مع التأخير ايضا يحتمل ان يكون الشرب الذي شهد احدهما به غير الذي تقيأ الا ان يقال يكفي احتمال الاتحاد وعدم ظهور التعدد ولهذا لم يشترط في الشهادة ذكر الوقت والمكان وما يوجب اتحاده بل يقال لو ظهر تعدده مانعا من القبول فالتحقيق انه شرط التفصيل في الشهادة بحيث لا يحتمل التعدد لا ينفع الشرط والا ينفع فتأمل قوله ويلزم منه الخ اي يلزم من الحكم المذكور وهو الحد بشهادة احدهما بالقي مع الآخر بالشرب الحد بشهادة الاثنين بالقي فان الحد الاول موجب لقبول الشهادة بالقي فيلزم القبول في الثاني ايضا فيه تأمل اذ الاول ليس بصريح في قبول الشهادة على القي مطلقا فيحتمل ان يكون للنص والاجماع فلا قياس ولكن العلة في الاصل موجودة فينبغي القياس الا ان يقال ليس بعلة بل وجه مناسبة وكونه غالبا مستلزما للشرب مؤيد بشهادة الآخر بالشرب بعينه وبالجملة لا يلزم الحكم بقوة وضعف الحكم بضعفين وهو ظاهر والتحقيق هنا ان يقال ان اشترط في الشهادة كونها واحدة بحيث لا يحتمل غير الموجب للحد بان يكون مستجمعا لجميع الشرائط مثل الشرب اختيارا ومن غير علة لم يلزم الحد والا لزم بناء على القياس واثبات العلة وبالجملة ينبغي عدم التعدي عن موضع النص الاجماع على ذلك ايضا غير ظاهر للتردد في ذلك وعلى ما قاله في الشرح وقد نص كثير من الاصحاب يوجب الحد هنا نظرا الى التعليل المذكور وردوا عليه قوله ادرؤا بالشبهات فربما كان مكرها واجيب بانه لو كان كذلك لادعاه ولان القي دليل الشرب والاكراه خلاف الاصل قد يقال فلا يدعي لعدم علمه بالسماع او غير ذلك ويجري الاصل بشكل تقدم مع الاحتياط في الحدود واحتمال وجوه اخر للسقوط ولكن اكثر هذه الاحتمالات موجودة في غير هذه الصورة فتأمل قوله ولا يعول الحاكم الخ يعني لا يعتمد الحاكم على رائحة الشرب المنتنة التي تجيء من فم شخص في الحكم عليه بالحد فلا يجعل ذلك علما انه شرب فيحد بناء على حكمه بعلمه في الحد ولا يسمع شهادة الشهود بذلك فيجعل كما لو شهدوا بالشرب فيحد لان الرائحة لا تستلزم الشرب فضلا عن ان يكون شربا موجبا للحد بل ربما اشتبه ولم تكن رائحة الشراب ايضا اذ قد يشتبه على الشم كثيرا فيحكم على اتحاد المختلفين وبالجملة الاحتياط والتخفيف والدرأ في الحدود يقتضي عدم الحد بما ما

والاصل

وقدم البحث

ويكفي ان يقول الشاهد شرب مسكرا او ما شرب غيره فسكر ولا يقوى الحكم بارتداد من استحل شرب الخمر فيقتل من غير توبة ان كان عن فطرة ولا يقتل مستحل غيره بل يحد بايع الخمر مستحلا يستتاب فان رجع والا قتل ويعزر لو لم يستحل وما عداه يعزر وان استحله ولم يتب فلو تاب قبل البينة سقط الحد لا بعدها وبعد الاقرار قيل يتخير الامام و

قيل يجب الحد هنا متن

ذلك وهو ظاهر لا خفاء فيه **قوله** ويكفي ان يقول الشاهد الخ يعني يكفي لسماع شهادة المسكر الموجب للحد ان يقول الشاهد بحضور الحاكم شرب زيد مثلا مسكرا او شرب مما شرب غيره فسكر فاذا حصل باقي شرائط سماع الشهادة مثل عدالة الشاهد حد لان كلام الشاهد في شرب زيد ما يوجب حده فيحد منه تامل لان شرب المسكر مطلقا ليس بموجب للحد فانه اعم من الموجب وغيره اذ قد يكون مع العلم بانه مسكر وقد يكون بدونه وقد يكون مع العلم بالتحريم وقد يكون لدفع ضرر يخاف ازالة العطش المضر واساغة اللقمة وقد يكون باختياره وقد لا يكون وليس كل ذلك موجبا بل بعضه فكيف تلك الشهادة مع عمومها كافية في اثبات الموجب الذي هو بعض ما ذكر مع بناء الحد على التخفيف والاحتياط واسقاطه بالشبهة الا ان يحمل على انه اقر بموجبه بما يشير اليه الحاكم ويلوح بما يأول ذلك فيه ينكر ولم يقر على امر في حد الزنا والثاني ابعد فان الذي يسكر غيره قد لا يكون مسكرا له لاحتمال انحراف مزاج الغير ولا شك انه لو ادعى عدم العلم او الاكراه او العذر ونحوه فيسمع منه فينبغي مع ذلك كله حتى يتحقق ما يوجب الحد ولا ينبغي البناء على ان الاصل عدم تلك الامور وانه لو كانت لذكرها فان بناء الحد على التخفيف يقتضي الالتفات الى هذه الامور اذ قد لا يعرف انه يسمع منه دعوى ذلك وبالجملة ان كان يعلم دليلا عليه من نص او اجماع والا فيجري ما ذكره الحكم مشكل فتامل **قوله** ولا يقوى الحكم الخ قد اختلف في ان مستحل شرب الخمر كافر ومرتد ام لا فقال به بعض الاصحاب لان تحريمه مجمع عليه لانه من ضروريات الدين فيكون المستحل المنكر له مرتدا فان كان فطريا يقتل من غير استتابة وان كان مليا اي غير فطري يستتاب فان تاب والا قتل ولم يذكره المص لظهوره ولانه يعلم من قوله فان رجع الخ وسيجيء تفصيل حكم المرتد ونقل عن الشيخين واتباعهما عدم الحكم بارتداد من استحل شرب الخمر فقالوا انه يستتاب مطلقا فالشارب يحد عندهم مطلقا فان كان مستحلا يستتاب فان تاب فالحد فقط والا فالقتل على ما تقرر من قتل من يستحل محرما بعد العلم به ودليلهم الاصل وانه ما صار ضروريا بحيث يعرفه كل احد لم يمكن الجهل به فان كثيرا من اهل القرى يعتقدون حله فيمكن في حق من انكر تحريمه ذلك فلا يحكم بارتداده لذلك والحق ان يقال ان كان المنكر ممن امكن في حقه عدم علمه بتحريمه وان كان بعيدا يقبل للاحتياط والدرء والاصل والبعد انكار من هو عليه شعار المسلمين وعلى ظاهر الاسلام ينكر ما علم تحريمه حتى في شرع الاسلام بل لا يمكن ذلك حقيقة بل بحسب الظاهر والخروج عن الاسلام وعدم الاعتقاد بحقيته فمهما امكن حمله على الامكان والصحة وان كان بعيدا يحمل عليه فلا يكفر ولا يقتل وان لم يمكن مثل ان يكون دهرا من اهل العلم والمعرفة باحكام المسلمين وكتاب الله والاخبار فيحكم بارتداده وكفره ويجري عليه احكام المرتد التي ستجيء لانه علم منه انه ثبوت التحريم في الشرع فانكاره انكار الشرع ورده وعدم القول به فلا شك في كفره وهو ظاهر ويمكن الجمع بين القولين فتامل هذا في الخمر واما غيرها من المسكرات مثل النبيذ وغيره مما تقدم فلا يقتل مستحله ولا يكفر لعدم ظهور تحريمه بحيث لا يكون مخفيا عليه فيحكم بالخفاء ولم يحكم بالكفر والقتل للاصل والاحتياط والدرء والبعد نعم يحد وان استحل لعموم ادلة شارب ذلك فلا يتعد مدعي جهله انه ظاهر كلامهم ويمكن ان يقال بعدم الفرق على ما حققنا فانه ان كان مستحل غير الخمر من المسكرات المحرمة ممن علم تحريمه ولم يخف مثله على مثله يكفر ويقتل لعين ما مر فان دليل الكفر والقتل هو رد الشرع والظاهر عدم حقيته فانه بعد ان علم انه يحرم في الشرع فليس تحليله الا رد الشرع وهو ظاهر وهو جار في كل بل في الاحكام كلها وان لم يكن اجماعيا ولا ضروريا بل مسألة خفية في غاية الخفاء ولكن علم فلان المنكر انه من الشرع وان مقتضى الشرع تحريمه او وجوبه وندبيته او كراهته او اباحته علما يقينيا لا يحتمل التغيير ثم انكر ذلك الا ان يظهر ان فهمه وعلمه الاول كان غلطا وهو خلاف الفرض وخروج عما نحن فيه وانما فرض العلماء ذلك في الضروري والمجمع عليه لحصول العلم فانه مما لا يخفى على احد من المسلمين الا من يدعي شبهة محتملة في حقه فيسمع والا فالحكم كلي كما اشرنا اليه فافهم ثم في تحديد مطلق المستحل غير الشارب ايضا تامل فان الجاهل قد يعتقد للاصل والدرء والاحتياط وبناء الحد على التخفيف وغير ذلك كما مر ويؤيده ما تقدم في الرواية ان امير المؤمنين ع ما حد شخصا ادعى جهله بتحريم الخمر حيث هرب ابو بكر وعمر مع الجماعة للاستفتاء عن حكمه وامر ان يدار على المهاجرين والانصار ويسئل هل احد قرأ عليه آية تحريم الخمر وفعلوا وقال ما قرأ عليه احد فتامل **قوله** وبايع الخمر الخ بيع الخمر حرام للنص بل الاجماع فان استحل الحد يعني يستتاب اي يقال له هذا حرام فلا تفعل وتندم عما فعلت فان لم يعرف ولا يحصل له العلم بمجرد القول بذلك القول لذلك يثبت له بالدليل بحيث يعلم ذلك ويفيد له اليقين فان قبل وتاب والا قتل لانه مرتد وكافر لانه بعد ان ثبت عنده انه من الشرع بالدليل اليقيني لانه الفرض انكر فانكر الشرع ورده ولو باع ولم يستحل فلذلك يعزر كما في سائر المحرمات هذا في الخمر واما بائع غيره من المسكرات بل المحرمات التي لا يجوز بيعها فلا قتل عليه وان استحله ولم يتب اذ لا ارتداد لثبوت الخلاف بين المسلمين في تحريم ذلك فليس باجماعي ولا ضروري فيمكن خفاؤه عليه فليس ذلك موجبا للارتداد الموجب للقتل ولهذا بعض العامة قال بتحليل النبيذ مثلا فليس عليه القتل والحد بل يعزر كما يعزر فاعل المحرمات ان لم يعتقد تحليله بشبهة اجتهاد او تقليد وان كانا باطلين في نفس الامر هذا ظاهر كلامهم وقد مر ما يفهم منه لنا تامل في ذلك من انه ان صار معلوما عنده انه من الشرع يكفر ويقتل وانه انما فرض ما ذكروه في الضروري والمجمع عليه لحصول العلم فيه غالبا وعدم انكاره الا بعد العلم كما مر في الحد واعلم ان الظاهر ان العلم بالمكلف به والموجب للعقاب شرط للتكليف بمعنى العقاب بتركه في الدنيا والاخرة لقضاء العقل به مع بعض النقول وليس معنى ان العلم شرط التكليف ان الشرط موصل حينئذ لعلم لا العلم به بالفعل والا يلزم الدور اذ لا يلزم الدور على ما قلناه وتحقيق البحث في الاصول فارجع اليه وتامل وكذا الكلام في التعزير لا ان تعزير من لم يعلم حرمته شيء وعقابه بانه فعل حراما بعيد فتامل الا ان يعلم التحريم ويقصر فيعزر على ذلك فتامل فيه **قوله** والتوبة الخ الظاهر انه لا خلاف في سقوط الحد بل التعزير ايضا بالتوبة قبل ثبوته عند الحاكم المنتوفي ولا يترتب على اقراره او البينة بعدها اثر بل يمكن تعزيره بالبينة ايضا لانه اثبات حق للتائب مع ان التوبة مسقطة للذنوب بالاجماع المنقول في مجمع البيان والنص كتابا وسنة ان الله يقبل التوبة عن عباده والتائب من الذنب كمن لا ذنب له وهو كثير جدا فيسقط عقوبته الدنيا ايضا فتامل اما بعد ثبوته فالمشهور انه ان كان الثبوت بالبينة لم يسقط وعند ابي

الصلاح

كتاب الحدود

ومن استحلّ المحرّمات المجمع عليها كالميتة ولحم الخنزير والربا
ممّن وُلد على الفطرة يُقتل فان فعل محرّماً عُزّر متن

الصلاح انه يسقط وجه الاول انه بعد ان ثبت بحكم الشرع موجب الحد فلا بد من مسقط شرعي وان التائب يسقط عنه الحد وليس الغرض لعل دليل الى
الصلاح ما تقدم من ان التوبة مسقطة للعقوبة الاخروية فكذا الدنيوية وفي الملازمة بحث ثم انما بعد الاقرار فالمشهور انه مخير بين الاسقاط والعفو وبين اجرائه
قالوا لان التوبة بعد الاقرار مسقطة لتحتم اقوى العقوبتين وهو الرجم واقوى الذنبين وهو الزنا فاضعفهما وهو الجلد والشرب بالطريق الاولى واجيب بان توبته
موضع التهمة وبانه قد يكون سقوط الاقوى للمبالغة في حفظ النفس بعدم القتل واهلاك النفوس فلا يلزم من سقوطه مثله سقوط ما ليس كذلك مثل
الجلد والتعزير وقد يقال ان الحدود مبني على التخفيف والاحتياط ويسقط باقل شبهة والجاء في الشرع عن كون توبته موضع التهمة بان الفرض تحقق التوبة الحقيقية
ويمكن ان يقال الفرض انه اذا تاب لم يظهر فساد توبته بوجه شرعي يسقط الحد عنه ويحكم بصحة التوبة دائما لم يظهر خلافه كما في سائرها او هو التوبة الحقيقية ومقصود
الجيبات وذلك انما محل التهمة فان مجرد التوبة في مثل هذا المقام لا يخرج عن التهمة فالتهمة ثابتة ولا يتحقق غيرها الا ان يفرض دائما وليس المسقط على القول باسقاط
بالتوبة منحصرا في ذلك بل بالتوبة الشرعية مطلقا وهو انه يظهر الندامة ولم يظهر خلافها منه فتامل نعم يمكن ان يقال لا ينظر الى مثل هذه التهمة بان اعمال المسلمين
محمولة على الصحة ولهذا يقبل شهادة التائب مع انه قد يتهم كونها مقبول الشهادة وان التوبة ان كانت مسقطة ينبغي ان تسقطه بالكلية لا التخيير فان الموجب لو كان ثابتا
لم يسقط اصلا والا فيسقط بالكلية فالتخيير ليس بظاهر الوجه وذهب المتاخرون مثل المحقق الى عدم السقوط لان الاسقاط بعد الثبوت يحتاج الى دليل وليس ويمكن
ان يقال ان الثبوت بالاقرار غير ظاهر فهم ظاهر لم يثبت انما بعد هذا فقد يقال انه ما ثبت فيكون الحد بعد الاقرار غير ظاهر الحال فيحتمل الثبوت والبقاء وعدمه ويتبين
بالتوبة وعدمها فالثبوت غير مسلم الا انه ثابت ثم يسقط وفي العبارة مسامحة وايضا الحدود تسقط بالشبهات وهذه شبهة فتامل نعم ان ثبت اقراره الحد عليه على
حال تاب او لم يتب بمثل اقرار العقلاء على انفسهم جائز يحتاج المسقط الى دليل فتامل في ذلك فان اثبات العموم صعب لا وضاع بحيث يكون حجة مشكل مع درء الحدود بالشبهة
ويؤيد السقوط الشهرة فتامل **قوله** ومن استحل الخ اعلم ان اكثر العبارات حتى عبارة بعض العامة مثل القاضي في شرح المختصر تقتضي ان من انكر ما اجمع المسلمون على
تحريمه مثل اكل الميتة ولحم الخنزير والربا بعد البيان والتحريم يكفر وقال الاصحاب يقتل ان كان فطريا والا استتيب فان تاب والا قتل وان اكل المحرم المجمع عليه محرما له غير
مستحل يعزر ولا يقتل مثل سائر المحرمات وقيد البعض بما اذا صار المجمع عليه ضروريا اذ قد يكون مجمعا عليه ولم يصر ضروريا فلا يكفر منكره ولا يقتل وقال المحقق
والبحث في ذلك ان ذلك ليس بمخصوص بالمحرمات ولا بالمجمع عليه والضروريات فان المجمع عليه قد يكون مخفيا عند المنكر بل الذي صار ضروريا من الدين ايضا
بمعنى انه يعرفه الاكثر ممن قال بالاسلام فانه قد يكون مخفيا عليه وذلك غير بعيد ولهذا القائلون بذلك يقبلون شبهة من احتمل في حقه ذلك فينبغي ان
يقال كل من ثبت عنده شيء وتحقق وعلم انه من شرع الاسلام وحكم به النبي صلى الله عليه وآله من المحرمات والواجبات وغيرهما ثم انكر ذلك مثل ان قال المحرمات ليس بحرام والواجبات
ليست بواجبات ونحو ذلك بل في غير الاحكام الخمسة ايضا فانه اذا علم انه قال الله او النبي ان العالم حادث فقال ليس كذلك بل هو قديم ونحو ذلك كفر وارتد ووجب عليه
احكام الردة المعلومة في محلها وان لم يكن معلوما وما ثبت عنده كذلك بل يكون مخفيا عليه لم يكفر بانكاره اي شيء كان الا ان ذلك في المجمع عليه المسلمون بعيد
غالبا وكانه لذلك قال البعض بان انكار ما اجمع عليه المسلمون كفر ولما نظر البعض الى انه قد يكون المجمع عليه مخفيا على العوام فلا يكون انكاره موجبا للكفر ما لم
يكن ضروريا بالنظر الى انه لو كان ضروريا لا يمكن الخفاء عليه فيتم كلية ولكن يحتمل مع ذلك ان يكون عليه خفاء بالنسبة الى بعض العوام الا ان يفرض الضروري
عند الكل او عند المنكر فح يتم ولكن الظاهر ان مرادهم الضروري عند الاكثر والاغلب لهذا قد يقيد بعدم دعوى شبهة محتملة فينبغي ان يقيد بالضروري
عند المنكر ولا يسمع منه الجهل ودعوى ذلك فمع الانكار ح يكفر في نفس الامر ويستحق القتل ولكن اذا ادعى عدم ذلك وكان الشخص يحتمل في حقه ذلك ان كان
احتمالا بعيدا جدا مثل كون شخص نشا في الاسلام وبين المسلمين وادعى عدم علمه بتحريم الخمر يسمع لحمل قول المسلم على الصحة مهما امكن والاصل والاستصحاب وحفظ
النفوس وبعد عدم مسلم الشرع والشارع وكلامه وكفره والحكم ح بذلك كله مشكل نعم اذا انكر شخص من اهل العلم او الذي علم منه قبل ذلك العلم به فانكر لا يسمع منه
دعوى عدم ذلك فيحكم عليه بذلك كله فتامل ومنه علم ان من انكر ما ثبت عنده انه مما اثبته الشارع يكفر ويجري عليه احكام الارتداد فح لو انكر مؤمن قول امام الذي
يعتقد عصمته يكفر ويرتد فالمؤمن اذا انكر ما اجمع عليه الامامية بمعنى انه علم ذلك بحيث دخل فيه قول المعصوم ثم انكر يكفر ويرتد بانكاره الاجماع الذي دخل فيه المعصوم
كاجماع جميع المسلمين بالنسبة اليهم وهو ظاهر بل قد عرفت ان انكار المسألة الخفية اذا كان هو عالما بها يكون انكارها كفرا فيكفي انكار ما اجمع عليه الامامية وانكار
قول من يعتقد ويثبت عنده عصمته نعم لا يشترط ذلك يكفر عند من لم يعتقد ولم يثبت عنده ذلك كانكار المخالفين احد الائمة بل تقديم امير المؤمنين عليه السلام ايضا بخلاف
انكار امامته ع فانه موجب للكفر والارتداد وكذا بغض اهل البيت عليهم السلام الا من يدعي في ذلك شبهة وامكن ذلك وكل ذلك ظاهر الحمد لله وكانه الى ذلك
اشار الشيخ ره على ما نقل عنه في ح يع قال واما مخالف ما اجمع عليه الاصحاب خاصة فلا يكفر قطعا وان كان ذلك عندهم حجة فما كل من خالف حجة يكفر خصوصا الحجة
الاجتهادية الخفية ثم قال وقد اغرب الشيخ ره حيث حكم في بعض المسائل بكفر مستحل ما اجمع عليه الاصحاب وقد عرفت انه ما اغرب الشيخ فان انكار اجماع الاصحاب بالنسبة
الى الامامي انكار المعصوم بعد ثبوت عصمته واعتقاده فرده وانكاره منه كرد النبي صلى الله عليه وآله وانه لا فرق بين انكار اجماع المسلمين واجماع الاصحاب فلا بد من حصول العلم بحقيقته
حتى يثبت كفر المنكر والا لم يثبت وهو ظاهر وقد مر وجهه مرارا فكانه توهم ان الشيخ يريد انكار المخالف او الاجماع الظني ويحتمل ان يكون مراد الشيخ ما ذكرناه من كون
الاجماع يقينيا او المنكر اماميا وانه معلوم ان الشيخ ما ادعى ذلك في الاجماع الاجتهادية الخفية بالنسبة الى المخالف ايضا والمنكر وقال ايضا مستحل المحرم ان كان
ثبوته معلوما من الشرع ضرورة لا شبهة في كفره لانه رد ما علم للشرع الذي لا يتحقق الاسلام بدون قبوله ولو بالاعتقاد وان كان مجمعا عليه بين المسلمين ولكن لم
يكن ثبوته ضروريا فمقتضى عبارة المصنف وكثير من الاصحاب الحكم بكفره ايضا لان اجماع جميع فرق المسلمين عليه موجب لظهور حكمه فيكون امره كالمعلوم ويشكل بان
حجية الاجماع ظنية لا قطعية ومن ثم اختلف فيها وفي جهتها ونحن لا نكفر من رد اصل الاجماع فكيف نكفر من رد مدلوله فالاصح اعتبار القيد الاخير وانت بعد
الاطلاع على ما تقدم من التحقيق عرفت ما فيه من انه لا بد من العلم سواء كان القيد الاخير او لا وان مجرده لا يكفي في الكفر وان عدم الشبهة انما هو مع العلم والا فيه

**المقصد السادس في السرقة وفيه مطالب الأول السارق وشرطه البلوغ فالصبي يؤدب وإن تكرر منه والعقل فلا قطع على المجنون وارتفاع الشبهة فلو توهم الملك فبان الخلاف أو سرق من المشترك ما ظنه نصيبه أو زاد فلا قطع وكذا الغنيمة أو سرق من مال نفسه من المستأجر والمرتهن وهتك الحرز منفرداً أو مشاركاً فلو هتك غيره وأخرج هو فلا قطع متن**

الشبهة وكأنه بالحقيقة لا فرق بينهما وأن الإجماع لما كان مظنة العلم فلو لم يكفر منكره وكذا مع قيد الضرورة إلا أنه أقرب فإن دليل شيء من الشرع إنما يكون رد الشرع الموجب للكفر بعد الثبوت لا قبله أما الإشكال الذي ذكره فهو غير ظاهر أيضاً لأن الإجماع أيضاً حجة قطعية عندنا بل عند بعضهم وصرح في شرح العضدي أيضاً فتأمل وأن لا بل الاختلاف في حجيته بعد العلم بتحققه كيف وعندنا الإمام ثم داخل فيه فإنكاره إنكار الإمام فهو إنكار الشيخ ورد الشرع عندهم خطأ كل الأمة محال فإنكاره رد الشرع في نفس الأمر وقد قال إنه كفر وأن الاختلاف في جهة حجيته لا يستلزم عدم كفر منكره وإنه إنما يقولون بكفر منكر الإجماع إذا تحقق وكان قطعياً لا مطلق الإجماع فإذا كان قطعياً مثل الإجماع على أن الصلاة واجبة والركوع فيها واجب ونحو ذلك فالظاهر كفر منكره ولا يلزم من عدم تكفير منكر أصل الإجماع عدم تكفير منكره مدلوله بعد ثبوته فتأمل **قوله** وشرطه الخ أي شرط الركن الأول من السرقة ومن السارق البلوغ فلو سرق الصبي فلا حد عليه أصلاً وإن تعدد مرة بعد أخرى بل هكذا يؤدب لدفع الفساد وإصلاحه لرفع القلم عنه حتى يبلغ وللأصل ولأنه لا تحريم ولا وجوب عليه فلا حد فإنه فرع ثبوت الإثم لا شيء عليه من الأحكام فكذا الحد فتأمل وهذا هو المشهود بين المتأخرين حتى لم يشر المصنف هنا إلى الخلاف أيضاً لكن قد وردت أخبار كثيرة بحدهم إلا أنها مختلفة ولنتقل المعتبر منها وهي حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا سرق الصبي عفي عنه فإن عاد عزر فإن عاد قطع أطراف الأصابع فإن عاد قطع أسفل من ذلك وقال أتي علي عليه السلام بغلام يشك في احتلامه فقطع أطراف الأصابع يمكن كونها فيمن يمكن أن بلغ ولم يعلم فيكون حكمه هذا فتأمل وصحيحة عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصبي يسرق قال يعفى عنه مرة ومرتين ويعزر في الثالثة فإن عاد قطعت أطراف أصابعه فإن عاد قطع أسفل من ذلك وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن الصبي يسرق قال إذا سرق مرة وهو صغير عفي عنه فإن عاد عفي عنه فإن عاد قطع بنانه فإن عاد قطع أسفل من بنانه فإن عاد قطع أسفل من ذلك وصحيحة صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمار قال قلت لأبي إبراهيم عليه السلام الصبيان إذا أتي بهم علي عليه السلام قطع أناملهم من أين يقطع قال من المفصل مفصل الأنامل وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في الصبي يسرق قال يعفى عنه مرة فإن عاد قطعت أنامله أو حكت حتى تدمى فإن عاد قطعت أصابعه فإن عاد قطع أسفل من ذلك وغيرها من الأخبار الضعيفة كثيرة فينبغي العمل بالمعتبرة والجمع بينها بوجه إن أمكن وإلا فالعمل بالأرجح بوجه نقل عن الشيخ في النهاية ويخالف المصنف أنه يعفى عنه أولاً فإن عاد أدب فإن عاد حكت أنامله حتى تدمى فإن عاد قطعت أنامله فإن عاد قطع كما يقطع الرجل قال في ذلك في الجمع بين الأخبار إذا تكرر منهم الفعل ففيه أن عليهم القطع مثل ما على الرجل في أول دفعة ولم يجب عليهم القطع في أول مرة ولا يخفى أن استخراج هذا من الأخبار بالجمع بينها مشكل فتأمل ويمكن أن يقال لا بد من العفو مرة واحدة فإن الأخبار مشتركة فيها ثم يجوز العفو مرة أخرى لما في بعضها من العفو مرتين ويجوز بعد مرة التعزير ولو بالحك والإدماء أو قطع بعض الأنامل كما في بعض الأخبار ثم إن عاد قطع أسفل من ذلك ثم بعد العود يقطع من تحته ويحتمل كون هذا هو قطع الكبير فينبغي أن يكون هذه في المرة الخامسة للعفو مرتين فيكون التعزير بالحك ونحوه في الثالثة ثم القطع أسفل من ذلك في الرابعة ثم القطع الحقيقي في المرة الخامسة فلا بد من ارتكاب القطع في الجملة للنصوص الصحيحة الصريحة ودفعاً للفساد وإنه نوع تعزير وتأديب ولا شك في تجويز ذلك والظاهر أن هذا في الصغير المميز إنما مثل كونه بعد سبع سنين وكون القطع بعد تسع سنين لرواية محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصبي يسرق فقال إن كان له سبع سنين أو أقل رفع عنه فإن عاد بعد السبع سنين قطعت بنانه أو حكت حتى تدمى فإن عاد قطع منه أسفل من بنانه فإن عاد بعد ذلك وقد بلغ تسع سنين قطعت يده ولا يضيع حد من حدود الله **و** شرطه الثاني العقل فلا حد على المجنون إذا سرق حال جنونه سواء كان أدواراً أو مطبقاً ولو سرق حال إفاقته ثم جن فالاستصحاب يقتضي عدم السقوط ويحتمل السقوط لعموم مثل رفع عن المجنون حتى أفاق فتأمل ويحتمل التفصيل بأنه إن كان ذا شعور يدرك بقطع والإيلام وكذا يمكن أن يقال ذلك في تأديب الذي سرق حال جنونه وكونه منوطاً بحكم الحاكم يعني عن البحث فإن رأى الحاكم كونه بحيث ينزجر ويحصل به نفع فعل والإيلام **قوله** وارتفاع الشبهة أي ثالث الشروط عدم الشبهة أي عدم شيء يكون موجباً لعدم كونه سرقة مثل أن يتوهم أن الذي يأخذه ملكه وظهر خلافه فإن كان مال الغير فلا حد لدرء الحدود بالشبهات وكذا لو أخذ خفية من المال المشترك بينه وبين الغير بظن أن الذي يأخذه نصيبه وحصته وكان زائداً ولو كانت الزيادة قدر النصاب وكذا الغنيمة فإذا سرق غانم من غنيمة دار الحرب شيئاً لا حد عليه إن كان ما أخذ زائداً على حصته بقدر النصاب لما تقدم من الشبهة ورواية محمد بن قيس عن أبي جعفر قال قضى علي عليه السلام في رجل أخذ بيضة من المغنم وقالوا قد سرق اقطعه فقال إني لا أقطع أحداً له فيما أخذ شريكاً ورواية مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام أن علياً عليه السلام أتي برجل سرق من بيت المال فقال لا تقطعه فإن له فيه نصيباً ورواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال علي عليه السلام أربع لا قطع عليهم المختلس والغلول ومن سرق من الغنيمة وسرقة الأجير لأنها خيانة وهذا الحكم هو المشهور والأخبار ضعيفة ولكن مؤيدة بما تقدم من إسقاط الحد بالشبهات إلا أنه قد دل بعض أخبار أخر على ثبوت الحد في المغنم مثل صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البيضة التي قطع فيها أمير المؤمنين عليه السلام فقال بيضة حديد سرقها رجل من المغنم فقطعه كأنه كانت مقدار ما يوجب الحد وحملها في على كون ذلك الرجل ممن لم يكن له في المغنم نصيب وقال على أن الذي يسقط عنه القطع إذا سرق بمقدار ما له أو يزيد عليه بأقل مما يجب فيه القطع فأما إذا زاد على نصيبه بمقدار ما يجب فيه القطع وجب قطعه على كل حال ويدل على ذلك أيضاً رواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام وإن كان الذي سرق أي الغانم من المغنم أكثر مما له بعد ربع ثمن مجن قطع وهو صاع عن ثمن مجن ربع دينار وما رواه يونس عن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل سرق من المغنم أيش الذي يجب عليه القطع قال ينظر كم الذي نصيبه فإن كان الذي أخذ أقل من نصيبه عزر ودفع إليه تمام ماله وإن كان مثل ما له الذي له فلا شيء عليه وإن كان الذي أخذ فضلاً بقدر ثمن مجن وهو ربع دينار قطع هذه كأنها صحيحة إذ الطريق إلى يونس قالوا صحيح ويونس أيضاً ثقة على الظاهر وإن كان في الطريق عبيد وفيهما كلام مفصلة فيجب حمل غيرهما عليهما والشيخ قائل به ولكن بقي درء الحد بالشبهة وكان هنا اليس كذلك إذ يمكن كونها فيمن علم أن الزيادة على نصيبه موجبة للحد فلا يكون شبهة أو يخرج عن عموم ادرؤا ولو كان سند هذا نقية من غير كلام فيه كان جيداً فتأمل **قوله** أو سرق ملك نفسه الخ أي وكذا لا حد على من أخذ سراً من مال نفسه من عند الغير وإن كان في يده على وجه شرعي مثل أن يأخذ دابته التي آجرها غيره وكذا لو أخذ ماله الذي أرهنه عند شخص من تحت يده خفية وذلك غير واضح فإن ذلك شبهة توجب الإسقاط ولأن ذلك ليس سرقة وعلى تقديره تسليم ذلك ليس بوجب فإن الغرض من الحد حفظ أموال الناس كما في الروايات يعطي مال الناس بقطع **قوله** وهتك الحرز الخ رابع الشروط أن يأخذ من حرزه يعني يكون المال المأخوذ في

واخراج المتاع بنفسه او بالشركة اما بالمباشرة او بالتسبب كوضعه على دابة او جناح طائر او على وجه الماء او امر الصبي باخراجه لو نقب واخرج في ليلة اخرى قطع الا مع اهمال
المالك بعد اطلاعه ولو اشتركا في النقب والاخراج قطعا ان بلغ نصيب كل واحد نصابا ولو اشتركا في النقب وخرج احدهما اختص بالقطع ولو اخرجه احدهما الى اخر النقب فاخذ
الاخر فالاقرب قطع خاصة ولو اخرجه الاول الى ظاهر النقب فاخذه الاخر قطع الاول خاصة ولو جعله في وسط النقب فاخذه الاخر فالاقرب سقوط القطع عنهما اذ لم يخرجه كل
منهما عن كمال الحرز ولو اكل او ابتلع جوهرة ولم يقصد الانفصال عنه فلا قطع ولو قصد قطع مع

في موضع يكون حرز العادة لانه معنى الشرع ويدل عليه خبر طلحة عنه ثم عن امير المؤمنين ع قال ليس على السارق قطع حتى يخرج السرقة من البيت ويكون
فيه الحرز وحدة لا مع غيره فلو هتكه احد واخذ هو لم يكن على احدهما قطع اما على غير الاخذ فلعدمه واما عليه فلعدم اخذه من الموضع الذي كان
حرز العادة وكذا لو اخذ احد الدراهم والدنانير المحفوظة عند شخص لا يقطع ونحو ذلك كان الدليل عليه هو الاجماع والاخبار مثل رواية النوفلي
عن السكوني عن ابي جعفر عن ابيه عن علي ع قال كل مدخل يدخل فيه بغير اذن فسرق منه السارق فلا قطع عليه يعني الحمام والارحية وكذا رواية بهذا الاسناد
عنه ع قال لا يقطع الا من نقب بيتا او كسر قفلا وتدل عليه ايضا الاخبار التي تدل على عدم القطع على الاجير والضيف لانهما امينان خائنان لا سارقان فان
المال لا يحفظ عنهما فما اخذا من الحرز فتم مثل وكيل خائن ما لا في يده ويجيء ورواية السكوني ايضا عن ابي عبد الله ع قال اتى امير المؤمنين ع بطرار قد طر دراهم
من كم رجل فقال ان كان طر من قميصه الاعلى لم اقطعه وان كان طر من قميصه الداخل قطعته ومثله رواية مسمع عن ابي عبد الله ع عن امير المؤمنين ع ويدل عليه ايضا
بعض الاخبار العامة ولكن يدل على عدم الاشتراط ظاهر الاية وعموم الاخبار وخصوصها مثل رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع في رجل سرق من بستان عذقا
قيمته درهمان قال يقطع به وما في صحيحة جميل بن دراج قال اشترينا انا والمعلي بن خنيس طعاما بالمدينة فادركنا المساء قبل ان نفعل فتركناه في السوق في جوالقه نصرنا
فلما كان من الغد غدونا الى السوق فاذا اهل السوق مجتمعون على اسود قد اخذوه وقد سرق جوالق من طعامنا فقالوا للوالي ان هذا قد سرق جوالقا من طعام فكم
فادفعوه الى الوالي فكرهنا ان نتقدم على ذلك حتى نعرف راي ابي عبد الله ع فدخل المعلى على ابي عبد الله ع فذكر ذلك له فامرنا ان نرفعه فرفعناه فقطع
ورواية الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال اذا اخذ الرجل من النخل والزرع قبل ان يصرم فليس عليه قطع فاذا صرم النخل واخذ وحصد الزرع فاخذ قطع
وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل ياخذ اللص يرفعه او يتركه فقال ان صفوان بن امية كان مضطجعا في المسجد الحرام فوضع رداءه وخرج
يهريق الماء فوجد رداءه قد سرق حين رجع فقال من ذهب بردائي فذهب يطلبه فاخذ صاحبه فرفعه الى النبي ص فقال النبي ص اقطعوا يده فقال صفوان تقطع
يده من اجل ردائي يا رسول الله قال نعم فقال انا اهبه له فقال رسول الله فهلا كان قبل ان ترفعه الي قلت فالامام بمنزلته اذا رفع اليه قال نعم قال فسالته عن العفو
قبل ان ينتهي الى الامام فقال حسن فهذه تدل على كون العفو حسنا وان كان المعفو عنه فاسقا وان العفو بعد الرفع لا ينفع وان الامام والنبي فيه سواء ولعل
الرداء كان يسوى نصاب القطع وتحقيق ذلك سيجيء وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال يقطع السارق في كل شيء بلغ قيمته خمس دينار ان سرق من سوق او زرع
او ضرع او غير ذلك وحملها الشيخ تارة على التقية من جهة اشتمالها على خمس دينار وتارة على انه قد يكون هذه مختصة بمن يرى الامام المصلحة في القطع في خمس دينار
وقال فيكون ذلك غاية ما يقطع ولا ينقص ما قل من ذلك ابدا بما رواه محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع ادنى ما يقطع فيه يد السارق خمس دينار والخمس اخر الحد
الذي لا يكون القطع في دونه ويقطع فيه وفيما فوقه فلو لم يكن اجماع على شرط الحرز لامكن القول بعدمه وعلى تقديره الاشتراط فهو المتعارف بمعنى انه كل موضع يقال
انه حرز لمثل هذا المتاع فهو حرز له مثل الاصطبل للدواب ويحتمل ان يكون المراد حرز الوديعة فعموم الادلة يقتضي العدم الا فيما ثبت انه ليس بحرز بالاجماع ونحوه
فتامل **قوله** اخراج المتاع الخ وخامس الشروط انه لا بد ان يخرج الهاتك اما بنفسه او بشركة غيره اما بالمباشرة مثل ان ياخذ بيده او ياخذ مع غيره بيده فيخرجه او بان
يعلقه على حبل في الحرز ثم يجر الحبل حتى يخرجه او على دابة ثم جر الدابة او عاقه على جناح طائر ثم اخرج الطائر او رماه في الحرز على الماء فاخرجه الماء او امر الصبي واعطاه
للصبي فاخرجه الصبي **قوله** لو نقب واخرج الخ اي لو هتك الحرز بان نقب الحائط في ليلة ثم اخرج المتاع من حرزه في ليلة اخرى النصاب قطع يده لصدق السرقة
الموجب للحد مع شرائطها الا ان يطلع المالك على هتك الحرز والنقب ولم يسده فانه ح لا قطع عليه لو اخرجه بعد ذلك لانه ما اخرجه من الحرز فان المالك بمنزلة ان يخلي
المالك المال اولا في ذلك الموضع مع عدم كونه حرزا فلا يوجب شيئا وهو ظاهر **قوله** ولو اشتركا الخ اي لو اشترك اثنان في هتك الحرز بان نقبا جميعا الحائط
فاخرجا معا متاعا فقطعا يداهما معا ان كان نصيب كل واحد منهما نصابا اي يكون ما وصل الى كل واحد منهما ربع دينار ليصدق على كل واحد سرقة ما يوجب الحد
فانه لو كان نصيب كل واحد اقل لم يصدق عليه انه سرق نصابا وان هتكا معا واخرج النصاب احدهما فقط دون الاخر يقطع مخرج النصاب لصدق اخراج
النصاب من الحرز الموجب للحد ولا يضر اشتراك الاخر في الهتك كما مضى انه لو هتكا واخرجا قطعا اذ الاستقلال في الهتك ليس بشرط للاصل وصدق السرقة الموجبة
للحد بدونه ولا يقطع الاخر لعدم الاخراج وهو ظاهر ولو نقبا جميعا واخذ احدهما وجاء به الى حد النقب وما ادخله فيه ولا خرجه الاخر يقطع المخرج لصدق السرقة الموجبة
دون الاخر لعدم اخراجه عن الحرز لا استقلالا ولا شركة ولو نقبا واخرجه احدهما الى ظاهر النقب اي اخرجه عنه بالكلية واخذه الاخر بعد ذلك وذهب به قطع
الاول خاصة دون الثاني لتحقق السرقة الموجبة منه دون الثاني لاخذه من غير الحرز ولو نقبا ووضعه احدهما في وسط النقب واخذه بعد ذلك الاخر فقد ذكر اصحابنا
احتمالات ثلث قطعهما معا لتحقق الاخراج من الحرز منهما والاخير لحصول كمال الاخراج منه وعدم قطع احد وهو الاقرب عند المص لعدم تحقق الموجب من كل واحد اذ
ليس بموجب واحدهما ما اخرج من الحرز بالكلية فان الاول ما اخرجه من الحرز وهذا لو لم يخرجه انا يقطع الاول جزما بل وضعه في وسط النقب فهو غير خارج عن الحرز والاخر
كذلك فانه ما اخرجه من الحرز بل اخذ بعد ان اخرج عنه بعضه ويمكن ان يقال يقطع الاول لانه اخرجه عن الحرز بالكلية اذ النقب ليس بحرز فان الحرز ما وراءه وهو
فان الحرز بعد الحائط والنقب في الحائط ليس بحرز وهو هذا اذا ادخل كله في النقب بحيث ما بقي شيء منه في داخل الدار وان لم يدخله كان القطع على الثاني وان اخرج بعضه
من الدار وبقي بعضه فيها وبعضه في النقب فاخرج الاخر منه قطع يداهما معا لانهما اخرجاه عن كمال الحرز فهو مثل ما اذا اقتضاه معا ويحتمل قطع الثاني فانه كمل الاخراج ولم يتحقق
الاخراج التام الا منه ويحتمل قطع الاول فقط لانه الذي اخرجه عن الحرز فان المال اذا كان بعضه في الحرز وبعضه خارجا وكان امرا واحدا متصلا لم يكن في الحرز
ولهذا لو وضع المال هكذا واخذه السارق فالظاهر عدم قطعه لعدم اخذه من الحرز فان المحرز هو الذي يكون كله في الحرز فتامل **قوله** ولو اكل الخ
اي لو اكل شخص في الحرز متاعا كان قيمته نصابا مثل اللبن والسكر او الحلاوة او بعض المعاجين او شرب او ابتلع جوهرة ولم يقصد بذلك اخراج الجوهرة وانفصالها
عنه فلا قطع عليه اذ الاكل ليس بسرقة واخراج مال عن الحرز ... للقطع بل هو اتلاف فهو ضامن بمثله او القيمة ويؤدب وهو ظاهر وكذا ابتلاع الجوهرة مع عدم

تقطع

يشترط ان لا يكون والداً من ولده فانه لا قطع وبالعكس يقطع وكذا الام لو سرقت مال الولد وان يأخذ سراً فلو اخذ قهراً او بالخيانة او بدعته فلا يقطع ولا فرق بين المسلم والحر والذكر وغيرهم

منهم

ولا يقطع الراهن ولا الموجر ولا عبد المسروق وان كان للغنيمة بل يؤدب ويقطع الاجير لو احرز من دونه والضيف كذلك والزوج والزوجة ولو ادعى السارق الهبة او الاذن او الملكية

ثم نزول المالك ولا قطع **المطلب الثاني** في المسروق وشرطه ان يبلغ قيمته ربع دينار ذهباً خالصاً مضروباً بسكة المعاملة قطعاً لا باجتهاد المقوم من اي نوع كان

المال حتى

القصد بل هو ايضاً اكل وانه انما في الحرز ليس بسرقة والموجب هو السرقة ويحتمل ذلك ان كانت عادتها الخروج وهو بعيد لانه يدعى عدم قصد الاخراج فهو شبهة ويدرء بها الحد واما اذا قصد الاخراج بذلك الانفصال بعده فهو اخراج عن الحرز فان الابتلاع حينئذٍ بمنزلة وضعها على الدابة وجناح الطير فان ذلك من حيل الوسائل للاخراج واحد طرق الاخراج وهو ظاهر ويمكن ان يصبر حتى فان خرج وقيمته ما نقص عن النصاب يقطع والا فلا فتامل **قوله** ويشترط ان لا يكون الخ من جملة شرائط القطع ان لا يكون السارق والد المسروق ماله فان الاب ان سرق مال ولده لا يقطع به وان اجتمع فيه باقي الشرائط لعل دليله الاجماع المخصص لعموم الكتاب والسنة وما سبق من قوله لما ادعى عليه والده للولد انت ومالك لابيك ولانه لو قتله لا يقتل به فلا يقطع يده بسرقته فكيف يقطع يده بماله واما دليل عدم القطع لو سرق الولد من ماله او سرقت الام من مال ولدها وكذا سائر الاقارب فهو عموم الكتاب والسنة والاجماع من غير مخصص ثابت وما سيجيء مما يدل على قطع الولد والاخ والاخت على عدم الحرز عنهم **قوله** وان يأخذ سراً الخ من شرائط اخذ المال سراً لو تقدم كان اولى ولو اهمله لكان ممكنا ايضاً فانه لا تثبت السرقة اخذ المال خفية فلو اخذه قهراً او بالاختلاس والطرّ او بالخيانة لوديعة وغيرها فلا قطع لان الموجب هو السرقة وهما ليسا منه ويدل ايضاً على عدم قطع الاخذ قهراً ما سيجيء من ادلة حكم المحارب على عدم السارق والخلس والطرار ايضا رواية ابي بصير عن احدهما عليهما السلام قال سمعته يقول قال امير المؤمنين عليه السلام لا اقطع في الدغارة المعلنة وهي الخلسة ولكن اعزره ورواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل اختلس ثوبا من السوق فقالوا قد سرق هذا الرجل فقال اني لا اقطع في الدغارة المعلنة ولكن اقطع يد من يأخذ ثم يخفي لعل في جوابه عليه السلام اشارة الى ان هذا ليس بسرقة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على الذي يسلب قطع وليس على الذي يطر الدراهم من ثوب قطع ومضمرة سماعة قال قال من سرق خلسة اختلسها لم يقطع ولكن يضرب ضرباً شديداً ورواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتي امير المؤمنين بطرار قد طر دراهم من كم رجل قال فقال ان طر من قميصه الاعلى لم اقطعه وان كان طر من قميصه الداخل قطعته ومثله رواية مسمع لعل المراد انه ان اخذ خفية من التحت قطعت لانه سرق من الحرز ورواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اربعة لا قطع عليهم المختلس والغلول ومن سرق من الغنيمة وسرقة الاجير فانها خيانة فيه عدم القطع في الاجير والاخذ من الغنيمة للشركة والخيانة وفي رواية اخرى ان امير المؤمنين عليه السلام اتي برجل اختلس درة من اذن جارية قال هذه الدغارة المعلنة فضربه وحبسه لعل الحبس لانه رأى عليه السلام المصلحة في ذلك وتدل على عدم القطع في الخيانة الروايات مثل صحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستأجر اجيراً فيسرق من بيته هل يقطع يده قال هذا مؤتمن ليس بسارق هذا خائن وحسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال الضيف اذا سرق لم يقطع وان اضاف الضيف ضيفاً فسرق قطع ضيف الضيف لعل قطع ضيف الضيف لتحقق السرقة المشروطة مع عدم الامانة وفي مضمرة سماعة قال سألته عن رجل استأجر اجيراً فاخذ الاجير متاعه فسرقه قال هذا مؤتمن ثم قال الاجير والضيف امناء ليس عليهم حد السرقة وحسنة ابي بصير قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن قوم اصطحبوا في سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض فقال هذا خائن لا يقطع ولكن يتبع بسرقته وخيانته قيل له فان سرق من منزل ابيه فقال لا يقطع لان ابن الرجل لا يحجب عن الدخول الى منزل ابيه هذا خائن وكذلك ان سرق من منزل اخيه واخته اذا كان يدخل عليهما لا يحجبانه عن الدخول كان عدم قطعه هو لاجل عدم الحجب بناء على عدم الحرز فانه اذا لم يحجبوا عن الدخول دائماً فهم اكثر الاوقات يدخلون وان اخذوا شيئاً لم يأخذوه عن حرزه وحفظه عنهم فهي تدل على اعتبار الحرز في الجملة ولا ينافي ما تقدم من قطع الولد اذا سرق من مال ابيه وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل استأجر اجيراً فاقعده على متاعه فسرقه قال هذا مؤتمن وقال في رجل اتى رجلاً فقال ارسلني فلان اليك لترسل اليه بكذا وكذا فاعطاه وصدقه فلقيه صاحبه فقال له ان رسولك اتاني فبعثت اليك معه بكذا وكذا فقال ما ارسلته اليك وما اتاني بشيء وزعم الرسول انه قد ارسله وقد دفعه اليه فقال ان وجد عليه بينة انه لم يرسله قطع يده ومعنى ذلك ان يكون الرسول قد اقر مرة انه لم يرسله وان لم يجد بينة فيمينه بالله ما ارسلته ويستوفي الآخر من الرسول المال قلت رأيت ان زعم انما حمله على ذلك الحاجة فقال لا يقطع لانه سرق مال الرجل والظاهر ان قوله ومعنى وان لم يجد الخ من كلام الكافي فحينئذ وجد البينة ولهذا لم يوجد في بعض الحكم بالبينة وظهر وجهه ولكن لم يظهر للقطع وجه فتامل **قوله** ولا فرق الخ اي لا فرق في القطع بشرائطه بين الكافر والمسلم والحر والعبد والذكر والانثى لعموم الادلة وعدم مخصص فارق **قوله** ولا يقطع الراهن ولا الموجر يعني لا يقطع مملوك انسان بسرقة ماله ولو كان ذلك المملوك عبداً من الغنيمة وسرق منها ما لم تدل عليه الاخبار مثل صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال اذا اخذ رقيق الامام لم يقطع واذا سرق واحد من رقيقي من مال الامارة قطعت يده قال وسمعت يقول اذا سرق عبد او اجير من مال صاحبه فليس عليه قطع وفي رواية اخرى عنه موجود مثله ومرسلة يونس عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال المملوك اذا سرق من مواليه لم يقطع واذا سرق من غير مواليه قطع وقريب منه رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام عبدي اذا سرقني لم اقطعه وعبدي اذا سرق غيري قطعته وعبد الامارة اذا سرق لم اقطعه لانه فيء ويؤيده الاعتبار اذ لا فائدة في قطع المملوك فانه زيادة تضييع للمالك واما تأديبه فلا ارتكابه المحرم لينزجر ولم يفعل مرة اخرى بالتعزير كما في سائر المحرمات **قوله** ويقطع الاجير الخ قد مر ان الاجير والضيف لا يقطعان بالسرقة لعدم الحرز عنهما لانهما مؤتمنان فلو سرق الاجير المال الذي لم يحرز عنه لم يقطع وان كان محرزاً عن غيره ولو سرق المال الذي ليس في تصرفه واحرز عنه قطع وكذا الضيف فظاهر المتن انه اذا احرز المال الذي سرقه الاجير والضيف عن غيرهما قطعا وان لم يكن محرزاً عنهما وفيه تامل فتامل وكذا قطع الزوج اذا سرق مال زوجته الذي احرز عن غيره وكذا الزوجة وفيه تامل والتقييد بالزوج والزوجة كذلك ويؤيد عدم القطع في الكل ما تقدم في حسنة ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام من عدم قطع رفقاء سفر اذا سرق بعضهم عن بعض بانه خائن وعدم قطع الابن والاخ والاخت اذا كانا يدخلان ولا يحجبان **قوله** لو ادعى السارق الخ اذا ادعى السارق ان المال الذي بيده وادعى سرقته انه وهبه صاحبه اياه او اذن له في التصرف وادعى انه ملكه وليس بملك المسروق منه وانكره فقدم قوله مع يمينه لانه منكر وصاحبه مدع سابق واخذ من ملكه وعلى السارق بينة ان كانت والا يحلف المنكر ويأخذ المال من يده ولكن لا يثبت بذلك السرقة الموجبة للقطع فلا يقطع لان الاصل عدمه وعدم ثبوته شرعاً ويدرء الحدود بالشبهات وهو ظاهر **قوله** وشرطه ان يبلغ الخ من شرائط المسروق ان يبلغ قيمته ربع دينار ذهباً خالصاً لا مشوباً بالغش مضروباً بسكة معاملة يعامل بها بين الناس لا غير مضروب مثل السبيكة او مضروباً

لا عن غيره

بغير

ويقطع في خاتم وزنه سدس وقيمته ربع

ولو ظن الدنانير فلوسا لا تبلغ نصابا قطع ولو سرق قميصا قيمته اقل ودينه نصاب لا يعلمه ففي القطع اشكال ولو اخرج نصف الثوب من البيت فلا قطع وان كان المخرج اكثر من نصاب ولو اخرج نصابا من حرزين فلا قطع وان يكون محرزا بقفل او غلق او دفن فلا قطع في الماخوذ من غير حرز كالحمامات والمساجد وان اعتاد المالك ...

بغير ضرب المعاملة بين الناس وبلوغ ذلك يكون قطعا وحقيقيا لا باجتهاد المقومين من اي نوع كان ذلك المال المسروق ثوبا كان او جوهرا او فاكهة او غيرها مما يملكه المسلم والدليل على ذلك الروايات بعد الاجماع المدعى مع عدم ظهور مخالف على انه معتبر فيه نصابا فمع الاية والاخبار مخصصة بهما فانه لا يقطع باي شيء كان وحصلت عليه المالية والسرقة في الجملة ومن الروايات العامة مثل ما روي عنه انه قال يقطع اليد في ربع دينار فصاعدا وفي رواية اخرى لا يقطع الا في ربع دينار ومن الخاصة صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع في كم يقطع السارق فقال في ربع دينار قال قلت له في درهمين فقال في ربع دينار بلغ الدينار ما بلغ قال فقلت له رايت من سرق اقل من ربع دينار هل يقع عليه حين سرق اسم السارق وهل هو عند الله سارق في تلك الحال فقال كل من سرق من مسلم شيئا قد حواه واحرزه فهو يقع عليه اسم السارق وهو عند الله السارق ولكن لا يقطع الا في ربع دينار او اكثر ولو قطعت يد السارق فيما هو اقل من ربع دينار لالفيت عامة الناس مقطعين وصحيحة يونس عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا يقطع السارق الا في شيء تبلغ قيمته مجنا وهو ربع دينار ولا يضر الاشتراك والقطع فان الظاهر انه ابن عبد الرحمن وقالوا الطريق اليه صحيح وان كان فيه محمد بن عيسى وفيهما قول وغيرهما من الاخبار المشتملة على انه لا يقطع يد السارق الا فيما بلغ ربع دينار وفي اكثرها ان امير المؤمنين ع قطع يد السارق في بيضة حديد كانت قيمتها ربع دينار وتدل على غيره ايضا اخبار مثل صحيحة ابي حمزة كانه الثمالي قال سألت ابا جعفر ع في كم يقطع السارق فجمع كفيه ثم قال في عدد ما فيهما من الدراهم وحملها الشيخ على انه كانت عدة تلك الدراهم في ذلك الوقت ربع الدينار ولا اعتبار بالدراهم وانما المعتبر هو الدينار واليه اشار في رواية محمد المتقدمة حين قلت في درهمين فقال في ربع دينار بلغ الدينار ما بلغ ومضمرة سماعة قال سألته على كم يقطع السارق قال ادناه على ثلث دينار وهي ضعيفة بعثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قطع امير المؤمنين ع رجلا في بيضة قلت واي بيضة قال بيضة حديد قيمتها ثلث دينار فقلت هذا ادنى حد السارق فسكت ولا يخفى بعد هذا الحمل وعدم التأييد ولا يحتاج الى هذا لما فيهما من الضعف كما ترى والمخالفة للمشهور والصحيحة وعدم القائل نعم ربما اشكل بما يدل على اعتبار الخمس مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ادنى ما يقطع فيه السارق خمس دينار ومثلها صحيحة ابان عن زرارة لعل ابان بن عثمان فلا يضر الاشتراك ولا القول بانه فطحي ومثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال يقطع السارق في كل شيء بلغ قيمته خمس دينار ان سرق من سوق او زرع او ضرع او غير ذلك قال الشيخ فالوجه في هذه الاخبار ان نحملها على ضرب من التقية لانه موافق لمذهب بعض العامة ويحتمل هذه الاخبار ان يكون مختصة بمن يرى الامام من حال السارق المصلحة تقتضي فيه قطع يده فيما هذا قيمته لان ذلك من فرائضه التي يقوم بها هو ومن يأمره هو به والذي يكشف عما ذكرناه ما رواه يونس عن محمد بن حمران عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع ادنى ما يقطع فيه يد السارق خمس دينار والخمس اخر الحد الذي لا يكون القطع في دونه ويقطع فيه وفيما فوقه وفي الحمل بعد التأييد خفاء ويفهم التردد من الفقيه قال سئل الصادق ع عن ادنى ما يقطع فيه السارق قال ربع دينار وفي خبر اخر خمس دينار والعمدة في روايات كانت كثيرة الربع وان صحيحة محمد بن مسلم وقد روي هو الخمس ايضا في الصحيح فيمكن ان يسقط روايتاه ويعمل بعموم الاية والاخبار بعد اخراج ما لا يقطع به للاجماع وخصوص صحيحة زرارة وصحيحة الحلبي على انه يمكن الجمع بينها بانه لا منافاة صريحا بين قوله يقطع في الربع وبين قوله ادنى ما يقطع فيه الخمس نعم ظاهر الاولى ان الربع ادنى فيترك بالصريح ويمكن الجمع ايضا بالتخيير في الخمس والحتم في الربع فتأمل فيرجح الخمس عموم الكتاب والسنة ويرجح الربع الاصل والشهرة والكثرة والاحتياط ومبنى الحدود على التخفيف والدرء بالشبهة فليتأمل والامر في ذلك هين ان كان الامر الى الامام ع فحال ظهوره على ما يظهر من كلام الشيخ المتقدم فهو يعرف ما يفعل ونحن في هذا بل في اكثر هذا الباب غير مضطر الى معرفة ما يختص به وهو ظاهر وكذا الى تحقق الدينار حتى نعلم ربعه وكان المراد المتعارف ولو كان الدينار الذي استعمل في هذا الزمان ما استعمل في زمانهم ع ولا الى دفع الاشكال بان ربع الدينار المضروب بضرب المعاملة من الذهب الخالص غير موجود فلا يوجد مال يكون قيمته ربع المذكور وعلى انه ما رأينا في الادلة كونه كذلك بل الذي رأينا ما رايت مثل كون المال المسروق ربع دينار او خمسه او ما يبلغ قيمته او ما يساوي قيمته بمعنى انه لا يشترى بربع دينار في المعاملة وان لم يكن الربع المذكور موجودا فتأمل **قوله** ويقطع في خاتم الخ اي لو سرق شخص خاتما يكون بالوزن سدس الدينار المذكور ولكن يكون قيمته ربعه بمعنى يشترى بربع الدينار لما فيه من الصنعة يقطع يده لانه سرق ما قيمته ربع الدينار وان لم يكن هو ربعا فان المراد من الربع ما كان قيمته قيمة الربع **قوله** ولو ظن الدنانير الخ اذا سرق الدنانير بظن انه فلوس لا يبلغ نصاب القطع اي ربع الدينار يقطع يده بل يصدق انه سرق النصاب الموجب ولا يشترط علمه بانه موجب وعدم اعتقاده ببعضه للاصل وعدم الادلة ويمكن ان يقال انه لا شبهة فيه انه شبهة والحد يدرأ بالشبهة فبنى الحدود على التخفيف يقتضي العدم فتأمل **قوله** ولو سرق قميصا وجه الاشكال في القطع بسرقة قميص لم يكن قيمته نصاب القطع ولكن في جيبه ما يبلغ ذلك عموم ادلة السرقة واخراج النصاب الموجب للقطع والشبهة والدرء بها مع عدم العلم بحصول الموجب فان السرقة لا بد ان يكون مع القصد ولا شك في انه ما قصد اخراج ما في الجيب فانه ما علم ذلك والقصد فرعه فتأمل ولا يبعد ترجيح الاخير لعدم تحقق الموجب وللدرء بالشبهة والتفصيل المنسوب الى المحقق واشار اليه في الشرح ايضا غير واضح وهو ان شهدت القرائن بانه بحيث لو علم بالنصاب لسرقه قطع لتحقق القصد اليه اجمالا والا فلا لانه يعلم اعتبار القصد فعلى تقديره فذلك فالظاهر عدم تحققه مع عدم العلم بما في جيبه فهي فان مجرد الكون بحيث لو علم لقصد اخراجه واخرجه ليس بقصد ولا يستلزم له لا تفصيلا ولا اجمالا الا ان يتحقق ذلك في الفلوس المسروقة فانه قصدها يقينا ولكن ما علم كونها دنانير فكان القصد هنا موجودا مع ان فيه ايضا تأملا **قوله** ولو اخرج الخ ولو اخرج السارق بعض متاع من الحرز وبقي بعضه فيه وان كان المخرج نصابا لا يقطع دليله عدم صدق اخراج النصاب من الحرز الموجب للقطع فان المتبادر من الاخراج اخراج كل ذلك الشيء المسروق فان بعضه ليس بمسروق ومنفصل بل هو جزء متصل وبعضه داخل فالكل ليس بخارج وخروج بعض شيء لا يوجبه لانه ليس باخراج الشيء فتأمل **قوله** ولو اخرج الخ ولو اخرج السارق مقدار نصاب من حرزين ولم يكن المخرج من كل واحد منهما نصابا لا قطع لان المتبادر ان الموجب هو السرقة الواحدة وحدها مستقلة فلا يبعد كونها مشتملة على الاخراج التام وهو اخراج مقدار النصاب من حرز واحد فلم يتحقق الموجب بضم المخرجين من حرزين لم يتحقق منهما سرقة واحدة موجبة للقطع بل يتحقق سرقتان وهما ليستا بموجبتين لان الموجب انما هو السرقة الواحدة التامة ويؤيده الدرء بالشبهة والبناء على التخفيف والشهرة فتأمل **قوله** وان يكون الخ ومن شرائط المسروق ان يكون محرزا بقفل من حديد او غلق من خشب او مدفونا في ارض فلا قطع في موضع يجوز دخوله من غير استيذان مثل الحمامات والمساجد

ولا في سارق ستارة الكعبة على رأي ولا في السارق من الجيب والكم الظاهرين بل يقطع من الباطنين ولا في ثمرة الشجرة عليها بل بعد إحرازها ولا على من سرق مأكولا عام مجاعة ولا على سارق الجمال والغنم في الصحراء مع إشراف المالك عليها ويقطع سارق الصغير المملوك حدا والحر مع بيعه دفعا للفساد ولو نقب بيتا وأخرج مال المستأجر والمستعير قطع لا مال الغاصب ومن سرق الوقف مع مطالبة الموقوف عليه أو باب الحرز على رأي متين

والمشاهد وإن كان المالك جالسا عنده ينظره وقد مر البحث في ذلك مفصلا وكان قوله يقفل الخ لما تقدم في رواية السكوني عن أمير المؤمنين ع من أنه لا قطع في مكان مباح الدخول ولرواية الأخرى بخصوصها من كسر القفل ولكن أنت تعلم أن الحرز ليس منحصرا فيما له قفل وغلق مع أن الروايتين كانت ضعيفة وأن عدم القطع في المباحات مع كون المالك جالسا عنده ناظرا إليه غير ظاهر فإنه ينبغي أن يكون المراد بحرز كل شيء محله الذي يحفظ منه حرزا كما بين في الوديعة فتأمل

**قوله** ولا في سارق ستارة الكعبة على رأي الخ وجه رواية ظاهر لما تقدم من أنه محل مباح يدخله كل أحد بغير إذن وليس بحرز وأيضا يؤيده بناء الحد على التخفيف ووجه الرأي الآخر أنه هكذا يكون حرز الستارة فإنه في موضعه مع ملاحظة الخدام له ويؤيده الرواية المتضمنة أن الإمام يقطع يد بني شيبة فتأمل وأما وجه عدم القطع من الجيب والكم الظاهرين أيضا كونهما عدم الحرز ولأن المراد أن يوضع فيهما الشيء مثلا مثل النقدين ويبين من الخارج وهو غير مستور مثل أن يعقد النقد مثلا في كمه ويجعل العقد خارجا ظاهرا إلا أن يجعل النقد داخلا أو يعقد حتى يكون العقد داخلا غير بارز وأن يوضع بطانة على ظاهر القميص ويخيط فيه النقد ويحتمل أن يكون المراد بالكم والجيب الظاهرين الثوب الفوقاني وجيبه مطلقا وكون المراد بالجيب بل هو الظاهر الأعلى الذي على الصدر والعنق وبالباطن كم وبالثوب التحتاني وجيبه ويؤيد الثاني قبله وهو رواية السكوني عن الصادق ع قال أتي أمير المؤمنين ع بطرار قد طر دراهم من كم رجل فقال إن كان قد طر من قميصه الأعلى لم أقطعه وإن كان طر من قميصه الداخل قطعته ورواية مسمع أبي سيار عن الصادق ع أن أمير المؤمنين ع أتي بطرار قد طر من رجل من ردائه دراهم فقال إن طر من قميصه الأعلى لم أقطع ولو كان طر من قميصه الأسفل لقطعناه وهما ضعيفتان ولكن مؤيدتان بالشهرة مع المناسبة وعدم ظهور الخلاف وفائدة إلا أن على المعنى الثاني وعدم الفرق بين الوجه السابق فتأمل وكذا دليل عدم القطع في ثمرة الشجرة حال كونها عليها وأنه إنما يقطع إذا كان مصرومة محفوظة في حرزها كونها في غير حرز وقد مر في الرواية أيضا ويمكن أن يقال إذا كانت على الشجرة وقد يكون عنده ناظر ينظرها أو يكون بحيث يكون في بستان محوط بحائط عال وباب مغلوق أو يكون في دار الإنسان وبالجملة يكون محفوظا وحرزا فالقطع فيه وظاهر الكلام هنا العدم ويؤيده الأصل ومبنى الحدود على التخفيف والشبهة والدرء وكذا المتقدم ويؤيد القطع عموم الكتاب والسنة مع صدق الحرز في الجملة وعدم دليل قوي يدل على الحرز المراد وضعف الرواية فتأمل

**قوله** ولا على من سرق مأكولا الخ وجه عدم القطع على من سرق المأكول عام المجاعة وإن كان محرزا هو الاعتبار ويحتمل الاضطرار وخبر عاصم بن حميد عمن حدثه عن أبي عبد الله ع قال كان أمير المؤمنين ع لا يقطع السارق في أيام المجاعة وخبر السكوني عن أبي عبد الله ع قال لا يقطع السارق في عام سنة يعني في عام مجاعة وخبر زياد القندي عمن ذكره عن أبي عبد الله ع قال لا يقطع السارق سنة المحق في شيء يؤكل مثل الخبز واللحم وأشباهه وكأنه لهذا الحديث قيد في المتن وغيره بالمأكول ولعلهم قيدوا الأولين به فتأمل لعدم المنافاة وظاهر كلامهم كالروايات عدم التقييد بالضرورة والعجز وأن المراد بالمأكول ما يصلح للأكل من جنسه سواء يؤكل بالفعل كالخبز أو بالقوة كاللحم

**قوله** ولا على سارق الجمال الخ وجه عدم قطع سارق الجمال من الصحراء وإن كان صاحبها ناظرا أو مطلقا ومشرفا عليه عدم الحرز فإن الصحراء ليس بحرز الجمال وإن كان صاحبه عينه وفيه تأمل إذ ما تعارف للجمال والغنم حرز إلا في البادية والصحراء غيره فإنه ليس لأهلها بيت ودار له غلق يكون حرزا وإنما حرزه حفظ صاحبها إياه والاطلاع عليه ولو لم يكن ذلك حرزا وحفظا له يلزم ضمانه فإنما على من كان عنده بالأمانة مثل الودعي والمستعير وغيرهما على أنا ما فهمنا الحرز في كل شيء

**قوله** ويقطع سارق الصغير لو سرق شخص مملوكا صغيرا بشرائطه مثل النصاب يكون في حرز مثل البيت عند أبيه وأمه وحافظه قطع يده حدا لأنه مال كسائر الأموال ولعل الحرز هنا كونه في البيت واطلاع المولى أو وكيله عليه وأما إذا كان حرا فلا يقطع حدا لأنه ليس بمال فليس سرقته سرقة شرعية بل قطع لدفع الفساد لأن الفتنة أشد من القتل وإذا كان القتل موجبا للقتل فلا يبعد كون الفساد موجبا للقطع ولرواية السكوني عن أبي عبد الله ع أن أمير المؤمنين ع أتي برجل قد باع حرا فقطع يده ورواية سنان بن طريف قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل سرق حرة فباعها قال فقال فيها أربعة حدود أما أولها فسارق يقطع يده الخ ورواية النوفلي عن سنان بن طريف قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل باع امرأته قال على الرجل أن تقطع يده الخ والأخبار صريحة والدليل الأول غير تام والأصل العدم إلا أن يقال أنه سرقة عرفا أو شرعا وهو موجب القطع فتأمل

**قوله** ولو نقب بيتا لو نقب شخص بيته الذي أعاره أو آجره لشخص فسرق النصاب من مال المستودع والمستأجر من حرزه المعار قطع يده لأنه سرق النصاب من الحرز الشرعي بخلاف ما لو سرق النصاب من مال غاصب داره وكان في حرزه لو كان مالكها بأن غصب وأخذ النصاب من بيته فإنه لا يقطع لأنه ما سرق من الحرز الشرعي فإن بيته ليس بحرز لمال الغاصب فأخذه من غير حرزه والظاهر أنه لو كان غاصبا للدار غير السارق وأيضا غصب وسرق يكون الحكم كذلك لأن الدار المغصوب ليس بحرز لمال الغاصب لأن الداخل والنائب والسارق أيضا غاصب في الدخول فتأمل

**قوله** ومن سرق الوقف الخ أي يقطع من سرق المال الموقوف إذا وجد شرائطه بشرط مرافعته ومطالبته الموقوف عليه فإنه ملكه أو انتفاعه له فهو بمنزلة المالك فلا يقطع بغير طلبه ومرافعته لما مر أما أصل القطع فلعموم أدلة القطع من غير مخصص بغير الوقف هذا في الوقف الخاص وحصر الموقوف عليه ظاهر وأما العام فيحتمل السقوط لوجود الشبهة فإن المستحق غير منحصر فليس له من يرفعه فلا يتحقق ويحتمل أن يطلبه الحاكم إذا سمع فإنه قيم عليه أو شخص آخر من باب الحسبة وإن كان الحاكم عالما فيكون هو الطالب فإنه يحتمل أن يكون وليا للوقف مع عدم المتولي ومعه يحتمل كون المطالبة إليه هذا إذا لم يكن السارق ممن وقف عليه وإلا فيكون مثل ما سبق من سرقة شخص من المال المشترك فيقطع إن كان الزائد على نصيبه نصابا على ما مر فقوله ومن سرق عطف على ما يفهم من سوق الكلام من فاعل يقطع مقدرا وبالجملة عطفا على الجملة السابقة

**قوله** وباب الحرز على رأي عطف على الوقف مما سبق قال في الشرح وهو مبني على تفسير الحرز فقيل الحرز ما يكون سارقه على خطر خوفا من الاطلاع عليه وضعف بعكسه بالدار المفتحة الأبواب في العمران وصاحبها ليس فيها قال الشيخ في النهاية وأتباعه هو كل موضع ليس لغير المالك دخوله وينتقض بما انتقض به الأول ولعله أراد سلب القدرة وقيل ما راعاه المالك وقيل ما كان مغلقا عليه أو مقفلا أو مدفونا فعلى الأول يقطع سارق باب الحرز والحلقة المسمرة في الباب وعلى الثاني والرابع لا يقطع لعدم تحقق معناهما وعلى الثالث يقطع إن كان مراعيا والأقوى والشيخ اختار القطع في ط وف وتبعه القاضي بناء على المراعاة أو على جريانه مجرى ما ليس لغير المالك دخوله وابن إدريس اختار عدمه بناء على الرابع قال في ف ولا نص لهم والمراد بالباب هنا باب الدار لا باب خزانة التي في الدار فإن كان مغلقا فهو حرز عند الشيخ وإلا فليس بحرز ولو يعتبر في باب الدار الإغلاق وفي حكم الباب إلا أن الحائط لأنه محرز في الحائط وما قاله الشيخ قريب ولا يخفى ما في الأولين من النقض بما ذكره وبغيره بل هما منتقضان في طرده أيضا فتأمل وكذا الثالث فإن مراعاة

والمال من الباب المفتوح مع حراسة المالك على اشكال وسارق الكفن وان لم يكن نصابا على راي ولو نبش ولم ياخذ عزر فان تكرر وفات السلطان قتل ولو سرق اثنان نصابا قطعا على راي
سقط عنهما على راي

المالك غير معتبر ولهذا لا يقطع بالاخذ من الموضع المباح دخوله كالحمامات عندهم وكذا الجمال والغنم وانه يقطع بالاخذ من المقفل وان لم يكن صاحبه مراعيا للفعل
واما الرابع فهو تعريف بالاخص فهو ظاهر فينبغي ان يحال ذلك الى العرف حيث لا معنى له شرعا ولم يرد اللغة فالمراد موضع حفظ الشيء على سبيل العرف والعادة
كما ذكروا في حفظ الوديعة وان لم يقولوا في بعض المواضع مع تحققه فيه مثل عدم السرقة في الباحات والحمامات والجمال والغنم في الصحراء مع المراعاة فان كان اجماع او نص
فيخرج كالمستثنى من الحكم والا فتامل فيه ايضا ثم ان الباب فيما نحن فيه ان كان مما لا قيمة له كثيرا ويكون من الابواب المتعارفة في الاكثر فليس حفظه الا كونه في الدار مع
وجود الناس فيه ووجودهم فيها وان كان مما قيمته كثيرة ولم يتعارف ان يخلى مثلها في مثل ذلك البيت من غير ما يحفظه فلا يكون حرزه وكان وجه تخصيص الشارع
كونه بابا للدار لا بابا للخزانة انها محرزة بها ولكن يحتمل عدم ايضا الا ان لا كثرة ما قاله فتامل **قوله** والمال من الباب المفتوح الخ وجه الاشكال في قطع يد السارق
المال من بيت كان بابه مفتوحا مع حفظ المالك ومراعاته اياه انه ليس بحرز فان حرز ما في البيت قفله واغلاقه لا مراعاة المالك وان المراعاة حفظ فهو حرز بل
اكثر من اغلاق بغير حافظ وعموم الادلة مع عدم ظهور ما يثبت الحرز اكثر من ذلك يدل على القطع والاصل والتخفيف والدرء مع اعتبار الحرز في الجملة بالاجماع
عدم معلومية كون المراعاة حرزا يدل على العدم فتامل قال في الشرح منشأ الاشكال ما تقدم من تفاسير الحرز فعلى الثلاثة الاول يقطع وعلى الرابع لا يقطع
تؤيده رواية السكوني ما يقطع الامن نقب نقبا وقد مر مع ما فيه فتذكر **قوله** وسارق الكفن الخ كان دليل قطع سارق الكفن وان لم يكن الكفن نصابا
كما هو مذهب ابن ادريس وظاهر كلام الشيخ والقاضي على ما نقل في الشرح عموم الكتاب والسنة في قطع يد السارق وتخصيصهما في غيره بالنص والاجماع وبقي على
خصوص الروايات في قطع السارق والنباش من غير تقييد بالنصاب مثل صحيحة عيسى بن صبيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الطرار والنباش والمختلس فقال
يقطع الطرار والنباش ولا يقطع المختلس كان المختلس هو الذي ياخذ جهرا والطرار الذي ياخذ خفية وما في رواية زيد الشحام كان علي بن ابي طالب عليه السلام يقطع النباش
قال هو سارق وهتاك ووجه اشتراط النصاب عموم ادلة الاشتراط وتخصيص عموم ادلة قطع السارق بالاجماع والنص وتخصيص عموم دليل قطع النباش ايضا
بذلك على انه ليس كل الاخبار الدالة على قطع النباش صحيحة بل اكثرها ضعيفة ومقيدة بنبش الميت بالحي في القطع مثل صحيحة حفص بن البختري قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول حد النباش حد السارق ورواية ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام يقطع سارق الموتى كما يقطع سارق الاحياء وفي رواية عبد الله بن محمد الجعفي
قال كنت عند ابي جعفر عليه السلام وجاءه كتاب هشام بن عبد الملك في رجل نبش امراة فسلبها ثيابها ونكحها فان الناس قد اختلفوا علينا ههنا طائفة قالوا اقتلوه وطائفة
قالوا احرقوه فكتب اليه ابو جعفر عليه السلام ان حرمة الميت كحرمة الحي حده ان يقطع يده لنبشه وسلبه الثياب ويقام عليه الحد في الزنا ان احصن رجم وان لم يحصن جلد مائة وان
حده مثل حد السارق وذلك هو القطع مع النصاب فيكون هنا ايضا كذلك والاجماع المنقول عن ابن ادريس في الشرح ورواية اسحق بن عمار ان عليا عليه السلام قطع نباش
القبر فقيل له يقطع في الموتى فقال انا لنقطع لامواتنا كما نقطع لاحيائنا واما وجه التعزير مع النبش وعدم الاخذ فهو ظاهر لانه فعل محرما موجبا للتعزير وما سرق شيئا حتى يجب
قطعه ويدل عليه ايضا رواية علي بن سعيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل اخذ وهو ينبش قال لا ارى عليه قطعا الا ان ياخذ وقد نبش مرارا فاقطعه وكانه لا
دخل لقوله وقد نبش مرارا وذكر لزيادة التبيين فتامل وبالجملة الروايات مختلفة بعضها يدل على القطع مطلقا وبعضها على ان قطعه كقطع الحي وبعضها انه لا يقطع
الا ان يكون له عادة وبعضها انه يقتل فينبغي ان يعمل بالصحيح والمعمول المطابق للقوانين قال في الشرح بعد ذكر القولين باشتراط النصاب وعدمه ودليلهما وقال الشيخ
في (ف) لا يقطع الا مع اعتبار اخراج الكفن قال المحقق في النكت وهو جيد ولكن الاحوط اعتبار النصاب في كل مرة لما روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا لا يقطع يد السارق حتى يبلغ
ثمنه ربع دينار قال وهذا متفق عليه وقال الصدوق في المقنع كتاب من لا يحضره الفقيه لا يقطع الا من اعتاد النبش مرارا ولم يذكر السرقة ولا بلوغ النصاب الا انه اشترط
مع اخراج النصاب ولو باول مرة ونقل عن ابن ادريس الاجماع على قطعه مطلقا قال المحقق وهو معقول عن اختلاف الفقهاء واختلاف الاخبار المنقولة عن اهل البيت عليهم السلام
ما رايته الان في الاستبصار بل الذي رايته فيه انه نقل الاخبار الدالة على القطع ثم نقل خبر الفضيل كانه ابن يسار والخبر صحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال النباش اذا كان معروفا
بذلك قطع وخبر ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في النباش اذا اخذ اول مرة عزر فان عاد قطع ثم قال فهذه الاخبار الاخيرة كلها تدل على انه انما قطع النباش
اذا كان له عادة فاما اذا لم يكن عادة نظر فان كان اخذ ونبش الكفن وجب قطعه فان لم ياخذ لم يكن عليه اكثر من التعزير وعلى هذا يحمل الاخبار التي قدمناها اولا والذي
رواه علي بن سعيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل اخذ وهو ينبش قال لا ارى قطعا الا ان ياخذ وقد نبش مرارا فاقطعه ثم حمل الاخبار الدالة على قتل النباش
بان يلقى تحت ارجل الناس فيطؤوه حتى يموت على تكرر الفعل منهم ثلث مرات كما في الكبائر وكلام الاستبصار انه يقطع بالاخذ ولو مرة واحدة ولا يقطع بالنبش اول
مرة بل اذا كان له عادة ويعزر باول مرة بدون العادة فتامل وما نقل من المحقق لما روي عنهم عليهم السلام ايضا فما رايته بعينه في الاصول ويحتمل ان يكون في موضع اخر ويكون
النقل بالمعنى وفهم ذلك من مجموع الاخبار وهو اعلم واما دعوى اجماع ابن ادريس فهو غير ظاهر فانا نجد القائل باشتراط اكثر على ما نقل وكان ينبغي ان لا يخرج عن ظاهر القران
والاخبار كانهم يثبتون تخصيصها بالاجماع ونحوه فتامل وهم ايضا اعرف وما عرفت وجه قول المصنف فان تكرر وفات السلطان قتل اي ان نبش مكررا ويحصل بالتعزير
وانهم هرب من السلطان فان اخذه سلطان اي حاكم اخر او ظفر به الحاكم الذي فات منه قتله وما رايت في الخبر التكرر ولا فوت السلطان نعم دل بعض الاخبار على قتله مثل ما روي
ان امير المؤمنين عليه السلام اتي برجل نباش فاخذ امير المؤمنين عليه السلام بشعره فضرب به الارض ثم امر الناس فوطؤوه حتى مات وفي اخرى اتي امير المؤمنين عليه السلام بنباش فاخر عذابه الى يوم الجمعة
فلما كان يوم الجمعة القاه تحت اقدام الناس فما زالوا يتواطؤونه بارجلهم حتى مات قال في ذكرها فقد عرفت ما في الروايتين ويحملهما على انه اذا تكرر منهم الفعل ثلث مرات
واقيم عليهم الحد وجب عليهم القتل كما يجب على السارق والامام مخير في كيفية القتل كيف شاء حسب ما يراه ارد في الحال **قوله** ولو سرق اثنان الخ اي لو هتكا حرزا
وبلغ نصابا واخرجاه معا من الحرز لا ان ياخذ كل واحد نصف النصاب فان الظاهر انه لا خلاف في عدم القطع حينئذ فلا اصحاب خلاف في قطعهما مع الا ان النصاب
فلا اخرج نطعا بجرحهما فيجب قطعهما اذ قطع احدهما غير معقول وكذا احدهما دون الاخر معينا وقد يقال قد لا يوجب القطع مطلق الاخراج بل اذا كان ما اخرجه واحد
يكون نصابا فتامل والقول الاخر لا يقطع للاصل والدرء والتخفيف والاحتياط وعدم تحقق كون ذلك موجبا فان الموجب ليس الثابت هو اخراج واحد ذلك ما

ولو اخرج النصاب في دفعات وجب القطع ولو احدث ما ينقصه عن النصاب كالقطع او تخريق الثوب قبل الاخراج فلا قطع اما لو نقصت قيمته بعد قبل المرافعة ثبت القطع ولو قال المسروق منه هو ملك فلا قطع ولو قال السارق هو ملك شريكي في السرقة فلا قطع فان انكر شريكه لم يقطع المدعي وفي المنكر اشكال ولو قال العبد هو ملك سيدي فلا قطع وان كذبه السيد ولو سرق مستحق الدين من غريمه المماطل فلا قطع وكذا على مستحق النفقة ويقطع لو سرق من المودع والوكيل والمرتهن ويثبت في المباحات الاصلية كالماء والحطب بعد الاحراز

## المطلب الثالث

في الحد ويجب باول مرة قطع الاصابع الاربع من اليد اليمنى وترك الراحة والابهام وان كانت شلاء او كانت يدا شلاء فان سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى من مفصل القدم

صنم غيره معلوم والقياس على القتل باطل ما لو قتلا واحدا باطل وسيد في السرقة الموجبة وهو سرقة النصاب التام على واحد غير ظاهر بل ولو لم يكن اجماع فيهما لما فعلا مع ان لبعد ما يكون حصة كل واحد نصابا لامكن منع كونه موجب القطع ولا يجزم به هذا بعد ثبوت اشتراط النصاب في قطع كل سارق واما اذا قيل ان الشرط الحصول لا اجماع لخروج النصاب لا بالنسبة الى كل سارق فيقتضي القطع فتامل **قوله** ولو اخرج النصاب في دفعتين وجب القطع اذا اخرج السارق النصاب من حرز واحد في دفعتين او دفعات وجب قطع يده لتحقق الشرائط وفيه تامل اذا كان بين الدفعات فاصلة بحيث لا يعد عرفا سرقة واحدة بل مرتين بحيث سرق بعض النصاب ليلة وبعضه الاخر ليلة اخرى فكان مراده ذلك فتامل **قوله** ولو احدث ما ينقصه الخ يعني لو اخذ السارق النصاب من الحرز ونقصه فيه قبل ان يخرجه منه بان احدث فيه حدثا ينقصه قيمته عما كان حين صار دون النصاب كقطع الثوب فيه فلا قطع عليه لانه ما اخرج النصاب عن الحرز نعم ضامن الثوب جميعه الاول وهو ظاهر بخلاف ما لو اخرج ما قيمته النصاب فصاعدا ثم نقصت قيمته عن النصاب فانه موجب للقطع سواء اخذ قبل مرافعته الى الحاكم او بعده اذ الموجب هو اخراج النصاب وقد تحقق **قوله** ولو قال المسروق منه الخ لو قال المسروق منه للسارق في الذي سرقه كان ملكك وانكر السارق ذلك وقال ليس ملكي بل ملكك فحصل هنا عند الحاكم شبهة دارئة للقطع ولان صاحب المال بنكرانه ليس له فليس له مرافعته وطلب الحد فلا يمكن حده ويحتمل ان يكون المراد ثم انكر المسروق منه وقال ذلك وقال بل ملكي وكان نصابا او في الحرز لم يجز قطع يده للشبهة الدارئة للحد اذ لا شك في ان ذلك شبهة **قوله** ولو قال الخ لو قال سارق النصاب ان الذي سرقته هو مال الشخص الذي كان معي شريكا في السرقة فلا قطع عليه سواء انكر الشريك ذلك ام لا اذ لا شك ان ذلك شبهة دارئة للحد الا ان ذلك خال الاول اظهر وح لا قطع على الشريك واما على تقدير انكاره هل عليه قطع ام لا ففيه اشكال ينشأ من ان شبهة في الجملة يحصل للحاكم شبهة وهي مسقطة ومن ان الشبهة انما هي بالنسبة الى المدعي لا بالنسبة الى غيره فان صاحبه منكر ومعه فقد الشبهة فادلة القطع تشمله من غير مخرج ومعلوم ان المراد مع تحقق الشرائط حتى كون حصة كل واحد منهما نصابا فتامل **قوله** ولو قال العبد الخ لو سرق مملوك ثم قال الذي سرقته هو ملك سيدي فلا قطع عليه سواء صدقه المولى او كذبه سواء ادعى شخص لخوانه له للشبهة الدارئة **قوله** ولو سرق الخ اي لو سرق من له دين على شخص من ماله شيئا او ادعى انه كان مماطلا مستوفيا لا بهذه دينه فلا قطع عليه سواء كان المدعى عليه مقرا بذلك ام لا للشبهة وكذا لا قطع على من سرق من مال من وجب عليه نفقته وادعى انه انما اخذه لمنعه عن النفقة وما لزمه له سواء اقر المدعى عليه ام لا للشبهة وبالجملة قد ثبت بناء الحدود على التخفيف والتحقيق والاحتياط فيسقط لادنى شبهة ممكنة فتامل **قوله** ويقطع الخ اي لو كان مال شخص عند الودعي موضوعا في حرزه او بيد وكيله او عند المرتهن فسرقه سارق يقطع بذلك لانه لم يكن عند غير المالك من المرتهن والوكيل والودعي مانعا من القطع وشبهة مسقطة للحد لعموم ادلة القطع وعدم ثبوت مخصص ومخرج وهو ظاهر ويقطع ايضا بسرقة مال مباح الاصل مثل الماء والحطب بعد التملك ووضعه في حرزه لعموم الادلة وبالجملة يجب القطع بكل مال في كل يد مشروع بالشرائط المذكورة الا المستثنيات المفردة لا خصوصية له بمال دون اخر لعموم الادلة وعدم المخصص ولعل ذكر ذلك بعض هذه الاشياء لدفع خلاف بعض العامة **قوله** يجب باول مرة الخ يجب في السرقة اول مرة قطع يده اليمنى من السارق من مفصل اصابعه الاربع ويخلي له الابهام والراحة سواء كانت تلك اليد شلاء والاخرى صحيحة او العكس او كلاهما شلاء او غير دليله ذلك بعد اجماع الاصحاب ظاهرا هو ظاهر الكتاب عموم الاخبار في الجملة فانه صادق عليه قطع اليد فهو كاف وبه يخرج عن العهدة واما التعيين والحصر فذلك فللاصل واخبار منها مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له من اين يجب القطع فبسط اصابعه وقال من ههنا يعني من مفصل الكف ولا يقطع الابهام واذا قطعت الرجل ترك العقب لم يقطع وفيها دلالة على ان قطع الرجل ثانيا وموضع قطعها ايضا ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال ان امير المؤمنين عليه السلام يقوم لصوص قد سرقوا فقطع ايديهم من نصف الكف وترك الابهام ولم يقطعها وتدل على قطع اليمنى حسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في السارق اذا سرق قطعت يمينه واذا سرق مرة اخرى قطعت رجله اليسرى ثم اذا سرق مرة اخرى سجنه وتركت رجله اليمنى يمشي عليها الى الغائط ويده اليسرى ياكل بها ويستنجي بها وقال اني لاستحيي من الله ان اتركه لا ينتفع بشيء ولكني اسجنه حتى يموت في السجن وقال ما قطع رسول الله صلى الله عليه وآله من سارق بعد يده ورجله ومنها الحكم الخ فهما ورواية اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم عليه السلام قال يقطع السارق ويترك ابهامه وصدر راحته ويقطع رجله ويترك عقبه يمشي عليها وتدل على قطع اليد اليمنى على كل حال صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اشل اليد اليمنى او اشل الشمال سرق قال يقطع يده اليمنى على كل حال ورواية سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا اخذ السارق قطع من وسط الكف فان عاد قطعت رجله من وسط القدم فان عاد استودع السجن فان سرق في السجن قتل وفي رواية محمد بن عبد الله بن هلال عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اخبرني عن السارق لم يقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ولا يقطع يده اليمنى ورجله اليمنى فقال ما احسن ما سألت اذا قطعت يده اليمنى ورجله اليمنى سقط على جانبه الايسر ولم يقدر على القيام فاذا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى اعتدل واستوى قائما قال قلت له جعلت فداك وكيف يقوم وقد قطعت رجله قال ان القطع ليس حيث رأيت يقطع انما يقطع الرجل من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله قلت له من اين يقطع اليد قال يقطع الاربع اصابع ويترك الابهام يعتمد عليها في الصلاة ويغسل بها وجهه للصلاة قلت فهذا القطع من اول من قطع قال قد كان عثمان بن عفان حسن ذلك لمعاوية ورواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان علي عليه السلام لا يزيد على قطع اليد والرجل ويقول اني لاستحيي من ربي ان ادعه ليس له ما يستنجي به او يتطهر به قال وسألته ان هو سرق بعدما قطع اليد والرجل فقال استودعه السجن ابدا واغني عن الناس شره ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقطع رجل السارق بعد قطع اليد ثم لا يقطع بعد فان عاد حبس في السجن وانفق عليه من بيت مال المسلمين ورواية الصنم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل سرق فقال سمعت ابي يقول اتي علي عليه السلام في زمانه برجل قد سرق فقطع يده ثم اتي به ثانية فقطع رجله من خلاف ثم اتي به ثالثة فخلده السجن وانفق عليه من بيت مال المسلمين وقال هكذا صنع رسول الله صلى الله عليه وآله لا اخالفه ويدل عليه ما في المتن الى قوله فان سرق قتل وامكان دليل القتل غير صحيح مع انه امر عظيم لكنه موافق لفتويهم فان لم يكن اجماع يمكن خلافه فيقطع ايضا ان وجد شرائطه فتامل في الحبس ابدا وقد مر فيها ما سبق ما يمكن فهم دليل قوله ولو تكرر الى اخره ايضا فانه **قوله** ولو كانت له الخ ان كان للسارق اصبع زائدة متصلة باحدى الاصابع الاربع التي يقطع ولا يمكن قطعها بدونها يقطع الزائدة ايضا اذ لا يمكن الاتيان بالواجب الا به فيجب ولو كانت خارجة عنها لا يقطع لعدم الموجب **قوله** ولو قطعه الخ اي لو قطع الحداد الذي يجلد السارق ويقطع يده بامر الحاكم يسار السارق عمدا او قصدا فعل حراما فيقتص منه للسارق بقطع يساره او يعفو او يصطلح باخذ الدية ولم يسقط القطع عن السارق ويحتمل ان يكون كذلك ان كان جاهلا ويحكم

ولو لم يكن له يمين قبل قطع اليسرى وقبل الرجل ولو لم يكن له يسار قطعت يمينه ولو كان له يمين فذهبت قبل القطع لم يقطع يسارا
ولو سرق ولا يد له ولا رجل حبس ولو كان له كفان قطعت اصابعه الاصلية وتثبت بشهادة عدلين او الاقرار مرتين من اهله وبالمرأة يثبت الغرم خاصة حتى

ويحتمل الدية كما لو قطع خطاء بان ظن انه اليمين او ظن ان اليسار يقطع على الاحتمال فيؤخذ الدية من مال الحداد لا من بيت المال وان كان المخطئ بالمسئلة الحاكم فيحتمل كما قالوه من بيت المال لما تقدم من ان خطاء الحاكم على بيت المال وهنا ايضا لم يسقط قطع يمينه كما لا يسقط في البواقي وغيره تامل يعلم مما تقدم من قوله فاني لا استحيى من ربي قوله ولو لم يكن له الخ اي اذا لم يكن للسارق يمين ولكن ما قطعت في السرقة فانه لو كانت مقطوعة فيها قطعت رجله لما مر في الاخبار وكان له يسار ففي قطع يده اليسرى او رجله اليسرى قولان للشيخ اليد اليسرى لصدق اليد الملكورة في القرآن والحديث والرجل اليسرى لما مر مما يدل على انه اذا سرق ثانيا بعد قطع يده اليمنى قطع رجله اليسرى وهذا اشكل لان سبب الانتقال الى الرجل اليسرى هو عدم اليمنى والظاهر ان القرآن والحديث محمولان على المرة الاولى وعلى اليد اليمنى ولهذا لا يقطع اليد الاخرى في المرة الثانية بل يقطع الرجل اليسرى ويمكن ان يقال انما خصصوا القرآن والحديث باليد اليمنى فيما اذا كانت اليمنى موجودة للاجماع ونحوه لا مطلقا فتامل ويحتمل عدم القطع حتى اذا لم يجب قطع اليمنى باول مرة وليس فلا قطع كما لا يد ولا رجل اصلا قوله ولو لم يكن له يسار الخ اي ولو لم يكن للسارق يسار وله يمين قطعت يمينه للاية والحديث المحمولين عليها مع وجودها وخصوص الاخبار في قطع اليد اليمنى في السرقة الاولى مثل ما تقدم في صحيحة عبد الله بن سنان قال يقطع يده اليمنى على كل حال ولانه يقطع اذا كانتا شلاوين او اليسرى شلاء وهذا هو المشهور ومذهب الاكثر ومنهم من قال انه لا يقطع اليمين الا مع وجود اليسار لانه يلزم ان يبقى بلا يد اصلا وهو ممنوع لما تقدم من الروايات الدالة على انه قال عم لا استحيى ان ادعه بلا يد لا يتمكن على الاستنجاء ولما في رواية المفضل بن صالح عن بعض اصحابنا عن الصادق عم قال قلت له لو ان رجلا قطعت يده اليسرى في قصاص فسرق ما يصنع به قال فقال لا يقطع ولا يترك بغير ساق قال قلت له فلو ان رجلا قطعت يده اليمنى في قصاص ثم قطع يد رجل اقتص منه ام لا فقال انما يترك في حق الله عز وجل واما في حقوق الناس فيقتص منه في الاربع جميعا وفيه ولا يترك يسارا وهذه مع صحته نص في المقصود مع اشتمالها على التعليل فيمكن حمل الاولى وتخصيصها بما اذا كانت اليسرى موجودة لحمل العام على الخاص كما هو مقتضى القاعدة الا ان الشهرة وعموم الاية والاخبار وكثرة القائل وندرة هذه وقلة القائل مؤيدة للاول على ان في الصحة تاملا اذ الظاهر ان محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن بينهما تامل عندهم خصوصا فيما تفرد به ويمكن دفع هذا بان في طريق آخر ليس فيه محمد ولا يونس بل الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن بن الحجاج فالظاهر انها صحيحة وان كان الذي يظهر من ضبطه وغيرها انه مشترك بين الصحيحة والحسنة فتامل ولي ايضا تامل في عبد الرحمن بن الحجاج فانه قال في مشيخة الفقيه كان اذا ذكر عند الكاظم عم فقال انه لثقيل على الفؤاد وان وثق في الكتب ضعيف وابن المفضل ظاهر وان الاخبار الدالة على عدم تركه بلا يد كانت فيما اذا قطع اليمين ثم سرق ولا يلزم منه عدم قطع اليمنى في المرة الاولى مع عدم اليسار فتامل قوله ولو كان له يمين الخ لو كان للسارق حين السرقة يمين فذهبت اليمين قبل ان يقطع بالسرقة لم يقطع عوضه يساره لانه قد تعلق القطع باليمين فوجب قطعه لا غير فذهابها ما بقي محل الوجوب فسقط وما وجب قطع اليسرى بدله لتعلق الوجوب بغيرها وعدم دليل على وجوب بغيرها قوله ولو سرق الخ ولو لم يكن للسارق حين سرقته يد ولا رجل اصلا حبس حتى يموت كما اذا سرق في المرتبة الثالثة بعد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى بل هنا بالطريق الاولى لانه اذا كان مع بقاء يد ورجل لا يقطع بل يحبس فهنا اذا لم يكن شيء منهما بالطريق الاولى فيه تامل اذ لا يلزم من ايجاب الحبس في المرة الثالثة الحبس دائما ايجابه في المرة الاولى بذلك وهو ظاهر الدليل هو القياس مع الفارق نعم لو ثبت ان السبب في المرة الثالثة هو السرقة مع عدم محل القطع يلزم ذلك ولكن اني اثبات ذلك قوله ولو كان له كفان الخ لو كان للسارق على يده اليمنى التي هي محل القطع كفان قطعت الاصابع الاربع من الكف الاصلية فهذا مع الامتياز ومع عدمه يمكن التخيير قوله وتثبت الخ لا شك في ثبوت السرقة الموجبة للقطع والغرم بالشاهدين الموصوفين بشرائط قبول الشهادة لانها حجة شرعية عندهم وانما لم يثبت بعض الامور بهما مثل الزنا للنص والاجماع وكذا ثبوتها باقرار السارق الموصوف بشرائط قبول اقراره مرتين لان اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو ظاهر الا انه يلزم اثباتها بالاقرار مرة واحدة ايضا لكنهم قالوا لا يثبت بها السرقة الموجبة للقطع والغرم بل الغرم فقط اما عدم القطع فللاصل والاحتياط في الحد ودعوى ثبوته على القطع واليقين واما الغرم فلانه اقرار بالمال ويثبت المال بالاقرار مرة واحدة اجماعا ونصا فتامل وتدل على عدم قبول الاقرار في القطع الا مرتين رواية جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عم قال لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين فان رجع ضمن السرقة ولم يقطع اذا لم يكن شهود وقال لا يرجم الزاني حتى يقر اربع مرات اذا لم يكن شهود فان رجع ترك ولم يرجم وهذه مذكورة في باب السرقة مرتين وهي تدل على سقوط حد الرجم بالرجوع ايضا اذا كان الثبوت بالاقرار دون الشهود فلا يسقط ان كان بهما وحمل في يب على التقية صحيحة الفضيل عن ابي عبد الله عم قال اذا اقر الحر على نفسه بالسرقة مرة واحدة عند الامام قطع وقال لانهما قالوا ذهب بعض العامة واما الروايات التي قدمناها في انه اذا اقر بالقطع ليس فيها انه مرة او مرتين بل هي مجملة واذا كانت الاحاديث التي قدمناها مفصلة فينبغي ان يكون العمل بها وما ليس بمقدم ورواية جميل غير مرسلة جميل مع انها تدل بما يرده بالارسال ضعف علي بن حديد الواقع في الطريق على ما صرح في كتب الرجال وغيرها ايضا مع اشتمالها على سقوط الحد بالانكار بعد مرتين وهو خلاف ما نقر عندهم كما سيجيء ويمكن جبر الضعف بانهم يفعلون مثل ذلك كثيرا والاحتياط في الحدود والبناء على التخفيف والتحقيق والسقوط بالشبهة يؤيدها ويمكن ان يستدل عليه ايضا برواية جميل رواها الشيخ في يب في باب حد السرقة عن ابي عبد الله عم قال لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين ولا يرجم الزاني حتى يقر اربع مرات والعبرة فيها الاعلى بن السندي المجهول فهذه اوضح سندا واسلم من الاولى فتامل على ان صحة رواية الفضيل تامل لاشتراك الفضيل وابي ايوب فانهما مشتركان الا ان الظاهر انها صحيحة لان ابا ايوب هو الخزاز وهو ابراهيم بن عيسى الثقة والفضيل هو ابن يسار الثقة لانهما الواقعان في مثل هذا السند وقد صرح بهما في مواضع ومثلها صحيحته الاخرى قال سمعت ابا عبد الله عم يقول من اقر على نفسه عند الامام بحق من حدود الله مرة واحدة حرا كان او عبدا او حرة كانت او امة فعلى الامام ان يقيم الحد عليه للذي اقر به على نفسه كائنا ما كان الا الزاني المحصن فانه لا يرجمه حتى يشهد عليه اربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحد مائة جلدة ثم يرجمه قال وقال ابو عبد الله عم ومن اقر على نفسه عند الامام بحق حد من حدود الله في حقوق المسلمين فليس على الامام ان يقيم الحد الذي اقر به على نفسه حتى يحضر صاحب الحق او وليه فيطالبه بحقه قال فقال له بعض اصحابنا يا ابا عبد الله فما هذه الحدود التي اذا اقر بها عند الامام مرة واحدة على نفسه اقيم عليه الحد فيها فقال اذا اقر على نفسه عند الامام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله واذا اقر على نفسه انه شرب خمرا حده فهذا من حقوق الله واذا اقر على نفسه بالزنا وهو غير محصن فهذا من حقوق الله قال واما حقوق المسلمين فاذا اقر على نفسه عند الامام بفرية لم يحده حتى يحضر صاحب الفرية او وليه واذا اقر بقتل رجل لم يقتله حتى يحضر اولياء المقتول فيطالبوا بدم صاحبهم قال الشيخ في يب بعد نقلها قال محمد بن الحسن ط مضمون اول هذا الخبر من انه يقبل اقرار الانسان على نفسه في كل حد من الحدود

ولو ردّ المكره على الاقرار لم يقطع على رأي ولو رجع بعد الاقرار مرتين لم يسقط القطع ولو تاب قبل الثبوت سقط

لا بعده متن

الا الزنا فانه لو نجيء استثناء الزنا من بين سائر الحدود وانه راجع في الزنا الاقرار اربع مرات ليس ذلك في شيء من الحدود الاخر الخ وهي صحيحة اذ ليس فيها الا ابي ايوب والفضيل والظاهر انهما ثقتان كما مر وصريحة في الاكتفاء في الاقرار بمرة واحدة في كل حد من حدود الله غير الزنا المحصن فينبغي ان يستثنى الزنا مطلقا وان السرقة والخمر والزنا الغير المحصن من حقوق الله وان السرقة من حقوق الناس وان كل ما هو من حقوق الله لا يحتاج الى الطلب وهو خلاف ما مر عندهم في السرقة لعل المراد انه ليس بحق الناس محضا وانه بعد الترافع والثبوت لا يحتاج الى المطالبة ولو عفى صاحب السرقة لم ينفع وتدل على سماع اقرار المملوك ايضا مرة واحدة بالسرقة وانه كان للقطع وهو ايضا خلاف ما مر ولعل المراد وان المولى ايضا وان الزاني المحصن يجلد ثم يرجم وانه لا بد من الشهود الاربعة وانه يجوز التوكيل في مطالبة حق حد القذف وان الامام يتعلق به القصاص ولكن بعد طلب ولي الدم مما دل على عدم جوازه صلى الله عليه ويمكن جمعهما مع عدم اشتراط اذن الامام في القصاص فتأمل وصحيحة ضريس الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام قال العبد اذا اقر على نفسه عند الامام مرة انه سرق قطعه والامة اذا اقرت على نفسها عند الامام بالسرقة قطعها وهي ايضا صحيحة صريحة في قبول اقرار المملوك على نفسه بالسرقة بمرة واحدة وحملها في يب على انه قامت ايضا البينة وهو بعيد ويمكن حملها على اذن المولى واقراره ايضا ورواية جميل ضعيفة والشهرة ليست بحجة والاجماع غير واضح فان المنقول عن الصدوق القول بالقطع مرة لعله والجبر بها مشكل والبناء على التخفيف والتخفيف انما يكون مع الدليل وكذا الاحتياط والسقوط بالشبهة ويؤيده عموم الادلة الدالة على قبول الاقرار مطلقا وفي السرقة ايضا بخصوصها مثل صحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اقر الرجل على نفسه انه سرق ثم جحد فاقطعه وان رغم انفه وان اقر على نفسه بخمر او فرية ثم جحد فاجلده قلت ارايت ان اقر على نفسه بحد يبلغ الرجم ثم جحد اكنت راجمه قال لا ولكني كنت ضاربه وغير ذلك ويحتمل ان يقال فرق بين الاقرار عند الامام وغيره فاذا كان عنده يكفي مرة واحدة واما اذا اقر عند غيره وثبت عنده ذلك بالبينة فلا بد من مرتين كما قال في لف وهو جمع ممكن غير بعيد بناء على القواعد ولكن ما نجد له دليلا في اخبار الاقرار ورواية جميل لم تصلح للمعارضة حتى يؤول غيرها الا ان يقال بجبرها بالشهرة والكثرة او يقال ان الرواية الاخرى لجميل ليست بمرسلة ولا ضعيفة ظاهرا او يحمل على شيء على ان السند يفهم

قوله ولو رد المكره الخ ظاهره ان المراد لو اكره شخص على الاقرار بانه سرق فاقر وجاء بالمال المسروق الذي اقر على انه سرقه لم يلزم القطع لان الاقرار بالاكراه لم يقبل والمجيء بالمال المسروق لا يدل على السرقة فان وجود المال عنده ومجيئه به اعم من السرقة اذ قد يكون عنده امانة او وجده مطروحا او يكون له فجاء مكرها او غير ذلك من الاحتمالات الكثيرة ويؤيده بناء الحد على التخفيف والتخفيف والاحتياط فاني في الشرح والقطع فتوى النهاية والقاضي والصهرشتي وصاحب الجامع والمص في لف لانه ثبت سرقته بوجود المال عنده فوجب الحد كوجوبه على متقيئ الخمر لوجود سببه هو الشرب وهو ممنوع ان اراد وهو بطلان وجود المسبب اعم من وجود السبب والعام لا يدل على الخاص والمسبب في القيء صلح لسبب لاستحالة القيء بدون الشرب الا باكراه امر خارج عن حقيقة السبب الخ بحسنة سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام في رجل ضرب على السرقة فجاء بعينها ايقطع قال نعم واذا اعترف ولم يات بها فلا قطع لانه اعترف على العذاب الخ لانا نقول ان الاكراه هنا ليس على الاتيان بالسرقة على الاقرار فكان الاتيان بها اختيارا جرى مجرى الاثبات بها اقرارا فيقطع وقال الفاضل والمحقق والاكثر المص في اكثر كتبه لا يقطع لانه مكره فيدخل تحت عموم رفع وعلى ما قلناه يظهر الجواب اما شيخنا عميد الدين بان الرواية تدل على انه يكفي في الاقرار بالسرقة مرة كقول الصدوق وللقائل ان يقول الاقرار المعتبر مرتين مع عدم مجيئه بها لحصول الشك فيه وهنا لا شك على انه قد روي عن الحسن بن محبوب في الصحيح عن ابي ايوب عن الفضيل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من اقر على نفسه عند الامام بحق حد من حدود الله تعالى مرة واحدة حرا كان او عبدا او حرة كانت او امة فعلى الامام ان يقيم الحد عليه للذي اقر به على نفسه كائنا ما كان الا الزاني المحصن ثم قال وهو يدل على اعتبار اقرار العبد وفي تتمة الحديث انه سئل عن حد الله فعبر بالسرقة والشرب وحملها الشيخ على التقية وفي لف الاقرار عند الامام يحتمل ان يخالف الاقرار عند الناس لانه في الغالب يقع عقيب اقراره عند الناس وفي خبر جميل لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين رواه عن الصادق عليه السلام ولا يخفى ان المتبادر من الاتيان بالمال عنده مجيئها عقيب الاقرار بها وان كان مكرها انه سرقه كما ان القيء انما يكون بعد الشرب فلا يتصور احتمالا في الاول كالثاني فانه يحتمل ان يكون الشرب بالاكراه او جهلا بانه خمر او للاضطرار مثل اساغة اللقمة بل يحتمل الحقنة ايضا كما يحتمل وجود المال عنده وجوها كثيرة فلا يضر هذه الاحتمالات ثبوت موجب القطع كهو في القيء لوجوب الحد الا ان الظاهر المطابق للقوانين كان عدم القطع والحد فيهما لكنه لما وجد النص الدال عليه مثل حسنة سليمان المقبول بذلك في الحد هو الرواية والمذكور وجه مناسب عقلي يكون قبل الدليل لا انه الدليل وكذلك جابر وغادية في القيء فلا ينبغي رد ذلك فيقتضي علية عدم الفرق بين القيء والاتيان بعين المال على تصريح الرواية بان الاكراه على السرقة اي على الاتيان بالمال لا على الاقرار وما ظاهرها انه اقر ولم يات فاكره ثم اتى به فتأمل وليس كما قال الشارح وليس موافقا للمتن والظاهر انه شخص يتوهم في حقه ذلك فضرب على ان ياتي بالمال فاتى به فهو يدل على صحة الدعوى عليه حيث جاء به وما ذكر شيئا موجبا لسقوط الحد فلم يكن الا الذكره وما جعله نقله من التخفيف والتخفيف والشبهة والاحتياط يدل على عدم القطع والدليل العقلي ليس بتام والرواية ليست بصحيحة ولا صريحة في المدعى فانها يحتمل ان يكون فيها اقر وضرب على ان ياتي بالمال فاتى به فيقطع والمذكور في المتن وغيره غير ذلك ولهذا اختار المص في اكثر كتبه عدم القطع واشار الى ضعف دليل النقل والعقل كما مر فظهر عدم ظهور قوله وعلى ما قلناه الخ فتأمل وان لم يخرج ظاهر هذه الرواية الاقرار بالسرقة فلا يدل على مطلوب الصدوق وهي على تقدير الاقرار فهو مقرون بالمجيء فلا يدل على غيره كما قال الشارح ولهذا قال في الشرح الثاني انه لا يقطع مع الاعتراف فيمكن جعلها دليلا على عدم قبوله مرة واحدة لا على قبوله بها فتأمل فيه وانه قد مر رواية الفضيل المطولة وانها صحيحة على الظاهر كانه تردد في ذلك حيث قال الصحيحة الى ابي ايوب عن الفضيل لاشتراكهما وانها الدليل للصدوق مع غيرها وقد مرت وان الشيخ ما حمل هذه على التقية بل الاخرى غيرها فهي صحيحة الفضيل المتقدمة فتأمل

قوله ولو رجع بعد الاقرار مرتين الخ قد مر انه لا انكار بعد الاقرار بمرة واحدة لا يسقط الغرم كما هو مقتضى قاعدة الاقرار وبعد المرتين بالطريق الاولى واما سقوط الحد فانكار الثبوت بمرة فلا يسقط بعده الا بدليل مثل سقوط الرجم وقد تقدم وتدل عليه صريحا ايضا صحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم المتقدمة في ثبوت الحد بالاقرار ويدل عليه ايضا ما يدل على وجوب الحد والقطع بالاقرار مثل صحيحتي الفضيل المتقدمتين فافهم الا ان في مرسلة جميل لا انه على سقوطها بالانكار بعد ثبوته بالاقرار مرتين وقد عرفت حالها وهذا ايضا من جملة ما يضعف العمل بها فان القائل غير معلوم مع ان الاكثر قائلون بها القطع من عدم ثبوت حد الا بالاقرار مرتين لا بمرة واحدة واما التوبة فيمكن ان تكون مسقطة في الجملة لما في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال السارق اذا جاء من قبل نفسه تائبا الى الله ورد سرقته على صاحبها فلا قطع عليه كانها محمولة على قبل الثبوت كما هو ظاهرها انهم ومرسلة جميل بن دراج عن رجل عن احدهما عليهما السلام في رجل سرق او شرب

الخمر

ويستحب الحسم بالزيت ويجب رد العين فان تعذر غرم المثل او القيمة ان تعذر المثل او لم يكن مثليا ولو تعيب ضمن
ولو مات المالك فالى الورثة فان فقدوا فالى الامام لو شهد (مسائل) من هذا الباب لو شهد رجل وامرأتان ثبت الغرم خاصة ولا بد من التفصيل في الشهادة

الخمر او زنى فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد قال محمد بن ابي عمير قلت فان كان امرا قريبا لم يقم قال لو كان خمسة اشهر او اقل وقد ظهر منه امر جميل لم يقم عليه الحد ويؤيده ان العقاب الذي هو اعظم من العقوبتين يسقط بالتوبة فالقطع اولى قوله ضعف بالطريق الاولى ثم انه يحتمل السقوط حتما كما هو مقتضى ظاهر الادلة وتخييرا فيتأمل واما سقوطه بهبة صاحب الحق وعفوه فهو محمول حينئذ قبل ثبوته عند الحاكم ويدل عليه حكاية سرقة رداء صفوان ابن امية المشهورة وهي مذكورة في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل ياخذ اللص يرفعه او يتركه فقال ان صفوان بن امية كان مضطجعا في المسجد الحرام فوضع رداءه وخرج يهريق الماء فوجد رداءه قد سرق حين رجع فقال من ذهب بردائي فذهب يطلبه فاخذ صاحبه فرفعه الى النبي صلى الله عليه وآله فقال النبي اقطعوا يده فقال صفوان تقطع من اجل ردائي يا رسول الله قال نعم قال فانا اهبه له فقال رسول الله فهلا كان قبل ان ترفعه الي قلت فالامام بمنزلته اذا رفع اليه قال نعم وسألته عن العفو قبل ان ينتهى الى الامام فقال حسن وهي تدل على ان العفو عن الظالم الفاسق ايضا حسن مطلقا وان الامام بمنزلة النبي ص وهي تشعر بان ابن مثل ذلك الحاكم وانه يجوز العفو والهبة بعد الرفع في الحقوق والنيل المالية فلا يشترط عين مال في الهبة كما هو المشهور وان القطع بفعل غير الحاكم بامره بل منهما ولا تدل ايضا على عدم اشتراط الحرز على الوجه الذي ذكروه فان المسجد ليس بحرز للرداء مع عدم الحافظ بل تدل على اشتراط النصاب المقرر فانه يبعد ان يكون لصفوان رداء ثمنه ربع دينار الا ان يكون من حضار قريش ورداء صفوان وما علم ان اثباته عنده ص باي شيء لعله باقرار السارق ويحتمل الشهود ايضا ولم يذكر وهي موجودة في صحيحة الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال من اخذ سارقا فعفا عنه فذلك له فاذا رفع الى الامام قطعه فان قال الذي سرق منه انا اهبه لم يدعه الامام حتى يقطعه اذا رفعه اليه وانما الهبة قبل ان يرفع الى الامام وذلك قول الله عز وجل والحافظون لحدود الله فاذا انتهى الى الامام فليس لاحد ان يتركه لعل المراد عدم وجوب السقوط او الثبوت بالشهود لا الاقرار فانه يدل على تخيير الامام بين العفو والهبة اذا ثبت بالاقرار لا بالبينة ورواية طلحة بن زيد عن جعفر قال حدثني بعض اهلي ان شابا اتى امير المؤمنين ع فاقر عنده بالسرقة قال فقال عليه السلام اني اراك شابا لا بأس بهبتك فهل تقرأ شيئا من القرآن قال نعم سورة البقرة فقال قد وهبت يدك بسورة البقرة قال وانما منعه ان يقطعه لانه لم يقم عليه البينة ومرسلة ابي عبد الله البرقي عن بعض اصحابه عن بعض الصادقين ع قال جاء رجل الى امير المؤمنين ع فاقر بالسرقة فقال امير المؤمنين اتقرأ شيئا من كتاب الله قال نعم سورة البقرة قال قد وهبت يدك بسورة البقرة فقال الاشعث اتعطل حدا من حدود الله فقال وما يدريك ما هذا اذا قامت البينة فليس للامام ان يعفو واذا اقر الرجل على نفسه فذلك الى الامام ان شاء عفى وان شاء قطع وعليه حمل الشيخ رواية سماعة وحسنة الحلبي وصحيحة الحسين وافتى به ويؤيده بناء الحدود على التخفيف والتحقيق والاحتياط والاسقاط بالتوبة وهما تدلان على تعظيم قارئ القرآن ويمكن حملهما على الجاهل لما يدل على عدم القطع له مثل حسنة ابي عبيدة الحذاء الثقة قال قال ابو جعفر ع لو وجدت رجلا من العجم اقر بجملة الاسلام لم ياته شيء من التفسير زنى او سرق او شرب الخمر لم اقم عليه الحد اذا جهل الا ان تقوم عليه البينة انه قد اقر بذلك وعرفه قوله ويستحب الحسم بالزيت اي يستحب ان يعالج يد المقطوع بان يوضع محل القطع في الزيت المغلي لينقطع الدم وينسد افواه العروق وحتى لا يذهب الدم الكثير فيموت الدليل عليه قول العلماء والاعتبار والتجربة بانه نافع وفعله ص على ما نقل انه كان هكذا يفعل وكانه منقول من طرقهم وقالوا هذه المصلحة للسارق لانه الحد ولحد مستحب فتكون مؤنته من الزيت وغيره على السارق ولا يجوز الاباء ونقل عن بعض العامة انهم يقولون انه لله ومن تتمة الحد للايلام به وان الولاة لا يزالون يفعلون ذلك وان كره السارق فالمؤنة من بيت المال ويحمل على الاول ايضا كونها من بيت المال لانه للمصالح ويعتبر اذنه واكراهها لانه يحصل له النفع وهو قد لا يجوز ولا يرضى للالم الحالي فتامل والذي في رواية اصحابنا عن فعل امير المؤمنين ع انه عالج المقطوعين بدواء جروحهم واطعمهم السمن والعسل واللحم ثم اعطاهم الكسوة مثل رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اتي امير المؤمنين ع بقوم لصوص قد سرقوا فقطع ايديهم من نصف الكف وترك الابهام لم يقطعها وامرهم ان يدخلوا دار الضيافة وامر بايديهم ان تعالج واطعمهم السمن والعسل واللحم حتى برؤا فدعاهم وقال يا هؤلاء ان ايديكم قد سبقتكم الى النار فان تبتم وعلم الله عز وجل منكم صدق النية تاب عليكم وجرت ايديكم الى الجنة وان انتم لم تتوبوا ولم تقلعوا عما انتم عليه جرتكم ايديكم الى النار ورواية حفص بن منصور عن ابي عبد الله قال اتي امير المؤمنين ع بقوم سراق قد قامت عليهم البينة واقروا قال فقطع ايديهم ثم قال يا قنبر ضمهم اليك فداو كلومهم واحسن القيام عليهم فاذا برؤا فاعلمني فلما برؤا اتاه فقال يا امير المؤمنين ع القوم الذين اقمت عليهم الحدود قد برات جراحاتهم قال اذهب فاكس كل واحد منهم ثوبين وائتني بهم قال فكساهم ثوبين ثوبين واتى بهم في احسن هيئة متزرين مشتملين كانهم قوم محرمون فمثلوا بين يديه قياما فاقبل على الارض ينكتها باصبعه مليا ثم رفع راسه اليهم فقال اكشفوا ايديكم ثم قال ارفعوها الى السماء فقولوا اللهم ان عليا قطعنا فقالوا اللهم على كتابك وسنة نبيك ثم قال يا هؤلاء ان تبتم سلمتم ايديكم وان لا تتوبوا الحقتم بها ثم قال يا قنبر خل سبيلهم واعط كل واحد منهم ما يكفيه الى بلده فيها دلالة على التوبة وكونها مسقطة للذنوب السابقة وعدم الالزام بها وانه لا بد من القرينة فيها وهو المراد بصدق النية وكان المراد بالنية في الاخبار واطعام الفاسق الغير التائب واكسائه والاحسان اليه وكان ذلك من بيت المال ويحتمل ذلك من خاصته ع ودخول اعضاء الانسان الى الجنة والنار واعادتها معه ان لم يكن اجزاؤه الاصلية وقطعت منه حال حيوته وهو ظاهر فافهم قوله ويجب رد العين الخ اي يجب على السارق دفع المال المسروق الى مالكه مع نمائه المتصل والمنفصل سواء كان عالما بالامر لا بل اجرته ان كان ذا اجرة وان لم يستعمله سواء كان ادميا او لا فان لم يكن المال موجودا بعينه فيدفع مثله ان كان مثليا والمثل يوجد وان لم يوجد فقيمته محتمل وقت الاعواز ووقت التلف ووقت الطلب واعلى القيم وان كان قيميا فقيمته وقت التلف او وقت الطلب والاعلى وان لم يكن فالى ورثته بالنسبة ان لم يكن هناك دين او وصية متعلقة به والا تصرف فيه باذن الوارث والوصي ولو لم يكن الوارث الا الامام ع فيدفع اليه ان كان حاضرا والا فالظاهر انه يصرف في فقراء البلد كما مر فتذكر وينبغي استيذان الحاكم وكذا كل متصرف في مال الغير بغير اذنه هكذا ذكروه قوله ولو شهد رجل الخ دليل عدم ثبوت القطع برجل وامرأتين وثبوت المال المسروق وغرامته بهما ما تقدم من انه يثبت بهما المال لا غير فتذكر ويشكل بان المال اذا ثبت بالشهادة التامة التي لو كانت من الرجلين لثبت بها القطع ايضا ثبت بها القطع فان وجود احد معلولي علة معينة يستلزم وجود معلولها الاخر وهو ظاهر وهذا يرد في الاقرار مرة ونحوها ايضا والحل ان هذه العلة تامة ولا يبعد ان يجعل الشارع الاقرار مرة والشهادة المذكورة لثبوت حكم وهو ثبوت المال والغرم عليه ولم يجعلها كذلك للقطع وان كان ثابتا فيهما السرقة الموجبة لذلك اذ يجوز ان يكون السرقة اذا ثبت بهما يوجب المال فقط واذا ثبت بغيرهما مثل الرجلين والمرأتين يوجب القطع وهو ظاهر فتامل قوله ولا بد

بو سرق ولم يقدر عليه ثم سرق ثانيا اغرم المال لانه قطع بالاولى خاصة ولو شهدت البينة فقطع ثم شهدت بعده باخرى قيل يقطع رجله ولا يقطع الا بعد مطالبة المالك وان قامت البينة او اقر ولو وهبه المالك او عفا عن القطع سقط ان كان قبل المرافعة لا بعدها ولو ملكه بعد المرافعة لم يسقط ولو اعاده الى الحرز قيل لا يسقط ويشكل من حيث توقفه على المرافعة ولو اكذب الشاهد لم يسقط اما لو ادعى ما يخفى عنه كالاتهاب من المالك او نفى عن المالك الملك سقط ولا يقبل اقرار العبد في القطع ولا الغرم ولا للسيد عليه ولو اتفقا قطع ويستحب للحاكم التعريض بالانكار مثل ما اظنك سرقت فيستوي في القطع الذكر والانثى والحر والعبد والمسلم والكافر من

في الشهادة التفصيل اشتراط التفصيل في الشهادة على السرقة الموجبة للقطع ظاهر فانه امر خاص مفصل على وجه فلا بد من ثبوتها حتى يترتب عليها القطع ولا تثبت الا بالشهادة مفصلة فلا بد منها من ذكر الحرز والنصاب على وجه لا يبقى فيه احتمال عدم تحقق الموجب **قوله** ولو سرق الخ اي اذا سرق السارق ثانيا يوجب القطع فغاب الحاكم والغرم ولم يقدر عليه وما قطع حتى سرق مرة اخرى لزمه المال لان المسروق مال لانه قد ثبت انه سرقهما فيلزمه ويقطع يمينه بالسرقة الاولى لان الاولى اوجبت القطع فقد تعلق باليمين حال وجود الثانية فليس لها محل يوجب قطعها باليمين فلو وجب قطعه بالاولى واما الرجل اليسرى فانما يقطع بعد قطع اليمين في الرواية التي هي دليل القول بقطع الرجل اليسرى لو شهدت البينة فقطع ثم شهد بعد باخرى يعني سرق مرتين قبل ان يتخلل بينهما قطع فشهد الشهود بهما الاول قبل القطع والثانية بعده رواها بكير بن اعين عن ابي جعفر في رجل سرق فلم يقدر عليه ثم سرق مرة اخرى فجاءت البينة فشهدوا عليه بالسرقة الاولى والسرقة الاخيرة فقال يقطع يده بالسرقة الاولى ولا يقطع رجله بالسرقة الاخيرة فقيل كيف ذلك فقال لان الشهود شهدوا جميعا في مقام واحد بالسرقة الاولى والاخيرة مثل ان يقطع بالسرقة الاولى ولو ان الشهود شهدوا عليه بالسرقة الاولى ثم امسكوا حتى يقطع يده ثم شهدوا عليه بالسرقة الاخيرة قطعت رجله اليسرى وفي طريقها سهل بن زياد الضعيف لكن روى مثلها في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله قال اذا اقيم على السارق الحد نفي الى بلد وان سرق رجل فلم يقدر عليه حتى سرق مرة اخرى فاخذ فجاءت البينة فشهدوا عليه جميعا في مقام واحد بالسرقة الاولى فانه يقطع يده بالسرقة الاولى ولا يقطع رجله بالسرقة الثانية الاخيرة لان الشهود شهدوا عليه جميعا في مقام واحد بالسرقة الاولى والاخيرة ولو ان الشهود شهدوا عليه جميعا بالسرقة الاولى فقطعت يده ثم شهدوا عليه بعد بالسرقة الاخيرة قطعت رجله اليسرى قال في الشرح القول بالقطع فتوى الصدوق وقديما والقاضي في المهذب والشيخ وابن حمزة لرواية سهل ونقلها عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن بن الحجاج عن بكير بن اعين قال فقال في المبسوط وتبعه الفاضل والمحقق والامام المصنف انه لا يقطع وهو المعتمد لان الامر لا يدل على التكرار ولان سهلا ضعيف مع وجودها في كتاب الحسن اي الحسن بن محبوب الذي في هذه الرواية ومنافاتها الاصل البراءة ولقوله ادرؤوا الحدود بالشبهات والشبهة متحققة ولانه خبر واحد مطعون فيه وتوقف الشيخ في ... والظاهر انها صحيحة في الفقيه ولا يضر سند ابن مسكان والحلبي فانه تلميذ عبد الله الذي تلميذ محمد بن علي الحلبي فتامل فقول المبسوط وتبعه الفاضل والمحقق والامام المص في غير الكتاب وتوقفه هنا والشيخ فيما كان ينبغي ولا يضر لصحيحة الحلبي وكذا الاصل والدرء بالشبهة ومطعونية الخبر فتامل وفيها دلالة على قطع اليمين ثم الرجل اليسرى ونفي السارق والقائل به غير معلوم ويمكن الحمل على الاستحباب لانه ورد اذا راه الامام كذلك فتامل **قوله** ولا يقطع الخ وجه عدم القطع الا بعد مطالبة المالك المال المسروق او وليه او وكيله هو ان الحق له ولهذا لو وهب قبل المرافعة يسقط كما مر ولا فرق في ذلك بين ثبوته بالشهود والاقرار **قوله** ولو وهبه الخ قد مر دليل سقوط القطع بالعفو قبل المرافعة لا بعدها ووجه سقوطه بهبة المال المسروق له قبل المرافعة من السارق واظهر لان فيه العفو عن القطع والزيادة ووجه عدمه ان كان بعدها استصحاب الثبوت والاصل عدم سقوطه وعدم الدليل عليه وما مر من عدم سقوطه بالعفو **قوله** ولو ملكه الخ بعد ذكر قوله لا بعدها لا يحتاج اليه ولو ذكره بالفاء حتى يكون متفرعا عليه لكان اولى فتامل **قوله** ولو اعاده الخ اذا سرق السارق النصاب من الحرز ثم اعاده اليه قبل المرافعة قيل لا يسقط القطع لحصول السبب التام وهو اخراج النصاب من الحرز سرا ولا دليل على سقوطه بالرد الى الحرز ويشكل من حيث ان القطع موقوف على المرافعة ولا معنى لها بعد رد المال الى حرزه ويمكن ان يقال ان رد المال على صاحبه المالك او وكيله بحيث سقط ضمانه فلا مرافعة ولا قطع والا فيرافع ويقطع فاذا تلف من الحرز بعد الرد يمكن المرافعة والقطع وان كان في يد المالك او وكيله فلا ويحتمل ذلك ايضا مع وجوده في حرزه فتامل قال الشارح التحقيق ان النزاع لفظي فان الرد ان تضمن براءة ذمة السارق من المال قبل المرافعة فلا مرافعة ولا قطع ويمنع حصول السبب التام للقطع لانه مشروط بالمرافعة وكيف يتم السبب اعني الذي يحصل عنده المسبب مع فقد شرطه وان لم يتضمن البراءة من ذلك قطع لحصول السبب التام لاضافة الشرط اليه **قوله** ولو اكذب الشاهد الخ اذا شهد الشاهد بالسرقة شهادة تامة مفصلة ثم كذب نفسه لم يضر التكذيب بل يلزم المال والغرم والقطع بالشهادة ولا يلتفت الى التكذيب لانه انكار ولانه قد ثبت القطع فلا يسقط بمثل ذلك ولكن يمكن رجوع السارق اليه في المال في دية اليد ايضا بل يمكن الاقتصاص منه على تقدير التعمد فتامل اما لو ادعى الشاهد بعد الشهادة ما يخفى عليه عادة مثل ان المالك كان وهب المال المسروق من السارق ومنه ونفي المالك ملكية ذلك المال عن نفسه فان مثل هذه الامور الخفية على غير المالك المتصرف في بيته وحرزه قد يخفى على الشاهد وينبغي في الشهادة على الظاهر فيقبل منه فيسقط منه الحد بذلك فتامل فلا ينبغي للعدل ان يشهد مع هذه الاحتمالات بالسرقة المفصلة الموجبة للقطع والغرم بل انما يشهد عن يقين **قوله** ولا يقبل اقرار العبد الخ الروايات في قبول اقرار العبد في القطع بالسرقة مختلفة فقد مر البعض التي تدل على القطع صحيحة الكناسي عن ابي جعفر العبد اذا اقر على نفسه عند الامام مرة انه سرق قطعه والامة اذا اقرت على نفسها عند الامام قطعها حملها الشيخ على انضمام الشهادة مع الاقرار لدفع الثبوت بالاقرار مرة واحدة لصحيحة الفضيل كانه ابن يسار الثقة عن ابي عبد الله قال اذا اقر العبد على نفسه بالسرقة لم يقطع واذا شهد عليه شاهدان قطع ويمكن الجمع بالحمل على اذن المولى في الاقرار وانضمام اقرار المولى بذلك فان اقراره فقط اقرار على مال السيد بقبل واقرار السيد عليه اضرار به في القطع فلا يقبل نعم يقبل في المال ان كان بحيث يلزم المولى واذا اجتمعا فيقبل وعليه تحمل الاخبار وهو جمع جيد لكن يشكل الثبوت بمرة واحدة وقد مر البحث في ذلك فانه يمكن القبول اذا سمع الامام بنفسه فتذكر ثم انه قد تقرر ان المملوك اذا سرق من مولاه فهو غير موجب للقطع ولا الغرم وقد مر ما يدل على ذلك ويدل عليه ايضا مرسلة يونس عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال المملوك اذا سرق من مواليه قطع وصحيحة محمد بن قيس الثقة عن ابي جعفر قال اذا اخذ رقيق الامام لم يقطع واذا سرق واحد من رقيقي من مال الامام قطعت يده قال وسمعته يقول اذا سرق عبد او حر واجير من مال صاحبه فليس عليه قطع كانه محمول في الاخيرين على عدم الحرز فتامل **قوله** ويستحب الخ دليل استحباب تعريض الحاكم واشارته وايماؤه اليه واعطاؤه ما يفهم انه ينكر ولا يقر مثل قوله ما اظنك سارقا ما تقدم في الاقرار بالزنا الموجب للحد والرجم وما تقدم في بعض الاخبار من قوله هل بك جنون ونحو ذلك فتذكر قوله ويستوي الخ

دليل

ولو قصد بسرقة آنية الذهب الكسر فلا قطع ولو سرق ما وضع في القبر أو ما ألبس الميت به غير الكفن فلا قطع **المقصد الرابع** في المحارب وفيه بحثان الأول في ماهيته وهو كل من جرد السلاح لإخافة الناس في بر أو بحر ليلاً أو نهاراً في مصر وغيره ذكراً أو أنثى ولو أخذ في بلد مالاً بالمقاهرة فهو محارب وتثبت المحاربة بالشاهدين عدلين وبالإقرار مرة من أهله ولو شهد بعض اللصوص على بعض أو بعض المأخوذين لبعض لم يقبل واللص محارب فإذا دخل داراً متغلباً فلصاحبها محاربته فإن قتله فهدر ويضمن لو جنى ويجوز الكف عنه إلا أن يطلب النفس ولا يجوز الاستسلام ولو عجز عن المقاومة وأمكن الهرب وجب والأقرب عدم اشتراط كونه من أهل الريبة وعدم اشتراط قوته فلو ضعف عن الإخافة وقصدها فمحارب على إشكال والطليع ليس بمحارب و المستلب

والمختلس بالنهب والمحتال بالكذب والتزوير والرسائل الكاذبة وسارق المرقد ... بل التعزير ... البحث الثاني في الحد ... [illegible]

دليل استواء الذكر والأنثى والمسلم والكافر والمملوك والحر في القطع وموجبه وشرائطه هو عموم الأدلة المشتركة بين الكل والإجماع إلا أنه قد مر أن المملوك لا يقطع بالإقرار بل إذا انضم إليه إقرار مولاه وتسليمه مولاه لا يحتاج إلى الاستثناء قوله ولو قصد بسرقة الخ إذا قصد سارق بسرقة آنية الذهب والفضة المحرم كسرها لا لينتفع بها أو ينتفع بها فلا قطع عليه لأنه ما سرق حقيقة شيئاً بل إنما أراد دفع منكر ومحرم وإن كان غلط فيها شبهة مسقطة للحد وهو ظاهر ومنه علم شرط آخر للسرقة ويمكن إدخاله في السرقة فإن ذلك لا يسمى سرقة وهو ظاهر قوله ولو سرق الخ دليل عدم القطع بسرقة غير الكفن من القبر مما يوضع فيه مع الميت أنه ليس بحرز لذلك فإنه سرقة من غير حرز فلا يوجب القطع وأما الكفن فقد مر بحثه فتذكر قوله هو كل من الخ ويتحقق المحارب بتجريد السلاح بنية الحرب والقتل وما يقاتل به ويضرب به مطلقاً وإن كان عصا أو حجراً بقصد إخافة الناس كما يفهم من شرح الشرائع وظاهر أنه لا بد من صدق المحارب عرفاً فلا بد من إظهار السلاح عرفاً والإخافة الناس بالفعل لأخذ المال بحيث لو منعوه لقتلهم لا مجرد أخذ ما يمكن أن يصير بأحد بقصد ذلك وإن لم يظهر السلاح عرفاً وإظهار ولكن بالإخافة والإخافة ولكن لا لقصد أخذ المال بل لمجرد الجراح والامتحان ونحو ذلك كما يفهم من شرح الشرائع وبعد تحقق ذلك لا فرق بين الواحد والمتعدد والذكر والأنثى والحر والعبد والضعيف والقوي ومن أن يكون في البر أو البحر ليلاً أو نهاراً وقيلاً لا اعتبار بخلاف من خصص الحكم بالمذكر لوجود لفظ المذكر في الآية فإن أحكام النساء داخلة في أحكام الرجال غالباً بطريق التغليب المتعارف ولا بخلاف من خصصه بالبر ولا اشتراط كونه من أهل الريبة والفتنة وإن كان في رواية ضريس الكناسي عن أبي جعفر قال من حمل السلاح بالليل فهو محارب إلا أن يكون رجلاً ليس من أهل الفتنة يشعر بكونه في الليل ومن أهل الفتنة وفي الطريق تسهل بناء على أنه يمكن حملها على من ليس قصده الضرر والفتنة وأخذ المال لكونه صاحب الحابل أمر آخر ولا كونه قوياً بالأضعفاء وتردد في الشرائع في ثبوت الحكم في المجرد الضعيف عن الإخافة ورجح الثبوت بمجرد قصد للإخافة وقواه شارحه أيضاً مع أنه سلم أن المكتفي بمجرد قصد للإخافة محارب مجازاً وفيه تأمل فإنه لا يقال أنه محارب عرفاً كما سلم والمتبادر منه حقيقته فلا يدخل المحارب مجازاً تحته وهو ظاهر والظاهر أنه تقيد بالمكلف كسائر الأحكام خصوصاً حد السرقة والزنا والشرب فلا يدخل الصبي والمجنون تحته فلا يثبت الحكم فيهما مع احتماله في الصبي المميز إذا وجد شروط المحارب المتقدمة كما في القصاص لعموم الأدلة ظاهراً ولما تقدم في الأخبار الدالة على عقاب أحد السارق فيه وإن كان في بعضها خلاف في ذلك مثل قطع الأنملة وحكمها فتذكر ولا يشترط الأخذ في البر بل الأخذ في البلد والمصر أيضاً بإظهار السلاح للإخافة داخل في عموم الأدلة وداخل في خصوص صحيحة محمد بن مسلم الآتية فإنها صريحة في ذلك فافهم قوله وتثبت المحاربة بالشاهدين الخ ثبوت المحاربة بالشاهدين لأنه حجة شرعية وكذا بالإقرار مرة والحكم إذا كان مما يقبل الإقرار لأن إقرار العقلاء على أنفسهم جائز ولا شك في صدقه بالمرة الواحدة وإنما يحتاج إلى الأكثر في بعض المواضع الذي تقدم لدليل خاص تقدم فتذكر قوله ولو شهد الخ دليل عدم قبول شهادة بعض اللصوص على بعض ظاهر وهو الفسق المانع من القبول ودليل عدم قبول شهادة بعض الرفقاء المأخوذين على البعض على اللصوص هو العداوة الظاهرة المانعة من قبول الشهادة وقد مر ذلك مفصلاً فتذكر قوله واللص محارب الخ واللص المجرد للسلاح لإخافة الناس لأخذ المال محارب فإذا دخل دار إنسان متغلباً مجرداً سلاحه مخوفاً فهو محارب فلصاحب الدار محاربته وإخراجه ومنعه عن أخذ ماله فلو قتل بالدفع فدمه هدر ولو قتل هو صاحبها أو جرح ضمن ويجوز لصاحبها الكف عنه وترك محاربته ويخلي أن يأخذ المال إلا أن يريد قتل النفس ولم يكن له استخلاص بالهرب وغيره إلا بالقتل فلا يجوز الاستسلام بل يجب المدافعة والمحاربة حتى يقتل أو يقتل وإن عجز عن المقاومة ولا يمكن الخلاص منه إلا بالهرب يجب الهرب ولا يجوز المحاربة مع ظن السلامة به يفهم من هذا المتن أنه إذا تمكن من تخليص النفس بوجه آخر غير القتل والترك والظاهر أنه مع ظن السلامة وإذا لم يمكن إلا بأحدهما فتعين فإنه إذا أراد المال يجوز الترك والاستسلام مطلقاً ولا شك أنه مقيد بما إذا لم يكن موقوفاً عليه الحياة مثل زاده القليل ولعله إذا لم يكن كذلك يجوز ترك ذلك وإن ظن السلامة وعدم القتل والجرح فلم يكن حفظ المال واجباً مطلقاً فكأنه مثل ترك الإنماء وترك التحصيل فتأمل فيه قوله والأقرب الخ قد مر دليل كون الأقرب عدم اشتراط عدم الريبة وهو عموم الأدلة مثل الآية والأخبار الآتيتين وقيل بالاشتراط للشبهة وللرواية الضعيفة المتقدمة وقد يقال لا يكاد يتحقق النزاع فإنه لا بد من تجريد السلاح بقصد الإخافة بالفعل فهو من أهل الفساد والريبة وإن لم يظهر ولا يقصد فليس بمحارب سواء كان من أهلها أم لا ويمكن حمل الرواية على من لا يخيف ولا يقصد فتأمل قوله وعدم الخ أي الأقرب عدم اشتراط قوته فلو ضعف على الإخافة وقصد الإخافة بتجريد السلاح فهو محارب ولكن يستشكله وقال على إشكال أي مع كونه قريباً لا يخلو عن إشكال فهو إشارة إلى بقاء احتمال ضعيف مع قوة الطرف الآخر والمص يفعل مثل ذلك في كتبه كثيراً ولو لم يقل على إشكال لكان أظهر ولعله لاحظ قوة الاحتمال في الجملة وبالنسبة بخلاف الاحتمال المفهوم من لفظ الأقرب فتأمل والأمر في ذلك هين والظاهر في المسألة أنه ينبغي أن يكون ذا إظهار السلاح والإخافة بحيث يتحقق مفهوم المحارب المذكور في الآية والأخبار فهو محارب ولا يشترط القوة والآفات فيشترط فتأمل قوله والطليع الخ الطليع هو الذي يطلع على الطريق وينظر فيه حتى إن جاء أحد يخبر اللص والمحارب فيهرب ولا يأخذ والمستلب قيل هو الذي يسلب المال من القدام والمختلس هو الذي يسلبه من الخلف والمحتال هو الذي يستعمل الحيلة والتزوير حتى يأخذ المال أو يصنع الرسائل أو يكتب الكاذبة بأن فلاناً طلب منك كذا وكذا ديناً فيأخذ من غير أن يكون لفلان خبر بذلك والمبنج هو الذي يطعم البنج صاحب المال حتى يأخذ ماله وكذا المرقد هو الذي يسقي المرقد لصاحبه حتى يأخذ ماله دليل عدم كونهم محارباً بل سارقاً أيضاً فلا قطع أيضاً عليهم حد المحارب ظاهر وهو عدم صدق المحارب والسارق نعم يلزمهم التعزير على ما يراه الحاكم قطعاً للفساد والفتنة ولو وصل كل محرم كامر ولو رأى القطع بعنوان التعزير لا الحد الذي للفتنة فلا يبعد لما دل عليه الخبر المتقدم فتذكر من أنه جاء شخص إلى آخر وقال أنا رسول فلان إليك لتعطيه كذا وكذا فأخذ قال للمرسل إن فلاناً جاء معك بكذا وأعطيته بكذا فقال ما أرسلته إليك فأمر بالقطع بعد الشهود نعم على كل منهم ضمان المال المأخوذ فيجب إعادته على صاحبه مع البقاء وإلا فعوضه مثلاً أو قيمة وكذا يلزم عوض جناية وقعت منهم على صاحب المال وإن وقعت عليهم فهي هدر وكل ذلك ظاهر الحمد لله قوله وفيه قولان الخ أي في تعيين حد المحارب قولان للأصحاب أحدهما التخيير بين القتل وبين الصلب وبين قطع اليد اليمنى

ولو تاب قبل القدرة عليه سقط الحد دون المال والقصاص ولو تاب بعدها لم يسقط ولا يعتبر في قطعه اخذ النصاب ولا الحرز منه

والرجل اليسرى وبين النفي عن بلده الذي حارب فيه ثم يكتب الى كل بلد يقصده ان يمنعوا اهله من مواكلته ومشاربته ومعاملته ومجالسته الى ان يتوب وفي الروايات الى سنة حملت على التوبة والا فالى ان يتوب لظاهر الاية لعموم النفي قيد بعدم التوبة لبعض الاخبار كانه للاجماع ايضا ولو قصد دخول دار الحرب منع من ذلك فان دخل الحرب منه ان منع اهل الحرب عن ذلك وغاروا نوه يقتلون على ذلك حتى يخرج من بينهم دليله ظاهر الاية وان في الاية صريحة في التخيير لانه معناها وقد روي في بعض الاخبار الصحيحة ان كل او في القرآن للتخيير كانه في حكاية شهرة مضافة كروهي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وقد دل عليه الاخبار ايضا مثل رواية ابي صالح عن ابي عبد الله انها نزلت في بني ضبة فاختار رسول الله صلى الله عليه وآله القطع فقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وحسنة جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل انما جزاء الذين الاية فقلت اي شيء عليهم قال ذلك الى الامام ان شاء قطع وان شاء صلب وان شاء نفى وان شاء قتل قلت النفي الى اين قال ينفى من مصر الى مصر اخر وقال ان عليا عليه السلام نفى رجلين من الكوفة الى البصرة وفي حسنة حنان عن ابي عبد الله في قول الله عز وجل انما جزاء الذين الاية قال لا يبايع ولا يؤوى ولا يطعم ولا يتصدق عليه وصحيحة بريد بن معاوية قال سأل رجل ابا عبد الله عن قول الله عز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله قال ذلك الى الامام يفعل به ما يشاء قلت فمفوض ذلك اليه قال لا ولكن نحو الجناية الى الخبر اول الخبر دليل التخيير مطلقا ولكن قوله قال لا يدل على الترتيب في الجملة فيحتمل ان يكون المراد التخيير ولكن على وجه المصلحة لا مطلقا فتامل واما دليل الترتيب فهو بعض الروايات الضعيفة والمختلفة في ذلك مع عدم موافقة للقول به وهي رواية عبيد الله بن اسحاق المدائني عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سئل عن قول الله عز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا الاية فما الذي اذا فعله استوجب واحدة من هذه الاربع فقال اذا حارب الله ورسوله وسعى في الارض فسادا فقتل قتل به وان قتل واخذ المال قتل وصلب وان اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وان شهر السيف فحارب الله ورسوله وسعى في الارض فسادا ولم يقتل ولم ياخذ المال نفي قلت كيف ينفى وما حد نفيه قال ينفى من المصر الذي فعل فيه ما فعل الى مصر غيره ويكتب الى اهل ذلك المصر بانه منفي فلا تجالسوه ولا تبايعوه ولا تناكحوه ولا تواكلوه ولا تشاربوه فيفعل ذلك به سنة فان خرج من ذلك المصر الى غيره كتب اليهم بمثل ذلك حتى تتم السنة قلت فان توجه الى ارض الشرك ليدخلها قال يقاتل اهلها ورواية عن ابي الحسن ايضا مثله الا انه قال في اخره يفعل به ذلك سنة فانه سيتوب قبل ذلك وهو صاغر قال قلت فان ام ارض الشرك يدخلها قال يقتل وهو نقل مثل هذه ايضا عن ابي عبد الله ايضا والسند ضعيف لسهل وعبيد الله وغيره وضعيفة عبيد بن بشر الخثعمي قال سألت ابا عبد الله عن قاطع الطريق وقلت ان الناس يقولون ان الامام فيه مخير اي شيء شاء صنع قال ليس اي شيء شاء صنع ولكنه يصنع بهم على قدر جناياتهم فقال من قطع الطريق فقتل واخذ المال قطعت يده ورجله وصلب ومن قطع الطريق فلم ياخذ المال ولم يقتل نفي من الارض وضعيفة داود الطائي عن رجل من اصحابنا عن ابي عبد الله قال سألته عن المحارب فقلت له ان اصحابنا يقولون ان الامام مخير فيه ان شاء قطع وان شاء صلب وان شاء قتل فقال لا ان هذه اشياء محدودة في كتاب الله عز وجل فاذا ما هو قتل واخذ قتل وصلب واذا قتل ولم ياخذ قتل واذا اخذ ولم يقتل قطع واذا هو فر ولم يقدر عليه ثم اخذ قطع الا ان يتوب فان تاب لم يقطع وكلها مشتركة في الضعف من وجوه مع الاختلاف الذي تراه ولم يوافق القائل بالترتيب كما ترى ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال من شهر السلاح في مصر من الامصار فعقر اقتص منه ونفي من تلك البلد ومن شهر السلاح في غير الامصار وضرب وعقر واخذ المال ولم يقتل فهو محارب فجزاؤه جزاء المحارب وامره الى الامام ان شاء قتله وصلبه وان شاء قطع يده ورجله قال وان ضرب وقتل واخذ المال فعلى الامام ان يقطع يده اليمنى بالسرقة ثم يدفعه الى اولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه قال فقال له ابو عبيدة اصلحك الله ارايت ان عفى عنه اولياء المقتول قال فقال ابو جعفر ان عفوا عنه فان على الامام ان يقتله لانه قد حارب الله وقتل وسرق قال ثم قال ابو عبيدة ارايت ان اراد اولياء المقتول ان ياخذوا منه الدية ويدعونه ألهم ذلك قال فقال لا عليه القتل وهي صحيحة ولكن القائل بها غير ظاهر حيث فرق بين تشهير السلاح في مصر من الامصار فعقر واختصاص ذلك بالاقتصاص والنفي عن تلك البلاد وبين تشهيره في غير الامصار فضرب وعقر واخذ المال فهو محارب فجعل مع ذلك المحارب مخيرا فيما ذكره وجعل الامام مخيرا بين المذكورات في الاية غير القتل والصلب فانه جمع بينهما فهو موافق لحملها على التخيير في الجملة ولكن في المخالفة فيما ذكرناه فلو اريد الجمع بين الاخبار المعتبرة فهو ممكن بتخصيص ما تقدم بهذه فتامل وبعد ما سمعت الاية وهذه الاخبار وتاملتها عرفت انه يمكن الجمع بينها ونقل في شرح الشرائع رواية عبيد الله ثم حمل رواية جميل ولا على التقية وابيه ورواية داود وقال بناء على ان الامام مخير اذا حارب وشهر السلاح وضرب وعقر واخذ المال فان لم يقتل فانه يكون امره الى الامام وحمل الثاني على غير ذلك كذا تاييده والاول ممكن ينبغي حمل الروايات الباقية الدالة على التخيير ايضا فتامل وفيه تأمل عرفته ايضا ان لا دليل للقول بالترتيب فان الاية ظاهرة كالاخبار المعتبرة في التخيير واخبار الترتيب ضعيفة ويخالف بعضها بعضا ولم يوافق شيء منها تفصيلا على الكل القول بالترتيب المنقول في الكتاب وغيره فانه على ما ذكر ان قتل فقط قتل قصاصا وان عفى الولي قتل حدا وان اخذ مع ذلك المال اخذ المال وقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ثم قتل ثم صلب مقتولا وان اخذ المال فقط قطع مخالفا ونفي من بلد الى اخر وان جرح فقط اقتص منه لكن مع الامكان والا اخذ ارشه وديته ثم نفي وان شهر فقط نفي فقط ومعلوم عدم مطابقته لخبر من الاخبار المتقدمة مع عدم حصر الاحتمالات الممكنة وهو ظاهر فالظاهر هو التخيير ولكن بعد تحقق معنى المحارب واظن انه بين بالعموم الذي نقلناه سابقا والمتبادر مطلقا قاطع الطريق الذي يقصد كما فهم من بعض الروايات المتقدمة وانما يكون ذلك الحكم بعد قصد ووقوع ذلك منه لا كل من جرد واخذ السلاح وقصد اخافة الناس وان لم يفعل شيئا ولم يخوف اصلا او كان في بلد بين الناس لكن اذا وقع منه القطع والقتل والاخذ والنهب في البلاد يكون مثل قاطع الطريق واعلم ان تحقيق هذه المسئلة مشكل للخلاف فيها واختلاف الروايات والاية بحيث لا يمكن الجمع مع تمام سند البعض ولكن لما كان الامر الى الامام كما يظهر في الرواية فلا يضر اشكاله علينا غاية الامر انه يلزم جهلنا بها والمجهولات كثيرة فتامل قوله ولو تاب الخ لو تاب المحارب بعد ان يقدر عليه واخذ لم يسقط الحكم المذكور عنه بالتوبة بخلاف ما لو تاب ثم قدر عليه فانه يسقط الحكم بالتوبة لقوله تعالى بعد هذه الاية الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا

ولو فقد احد العضوين اقتصر على الاخر ولو قتل للمال اقتص ان كان المقتول كفوا ولو عفى الولى قتل حدا وان لم يكن كفوا او لو قتل لا له فان عفى سقط وللانسان ان يدفع عن نفسه وماله وحريمه بقدر الممكن ولا يجوز التخطى الى الاشق مع افادة الاسهل فيقتصر على الصياح ان افاد والا فالضرب باليد او العصا او السلاح مع الحاجة والمدفوع هدر والدافع شهيد مضمون ولا يبدء الدافع الا مع القصد فان ادبر كف عنه فان عطله قاصدا لم يدفعه ولو قطع يده مقبلا فلا قصاص وان سرت فلو ضربه اخرى مدبرا ضمن فان سرتا اقتص بعد رد نصف الدية وان سرت الاولى ثبت قصاص الثانية خاصة وان سرت الثانية ثبت قصاص النفس فان قطع يده مقبلا ثم رجله مدبرا ثم يده مقبلا وسرى الجميع او يده مقبلا ورجله مدبرا فالنصف فيهما على راى

في سقوط هذه الاحكام بالتوبة قبل القدرة وعدمه بعدها ولكن الظاهر ان اسقاط الاحكام التى تكون حدودا وحق الله دون حقوق الناس مثل القصاص والمال ولانها مسقطة لاعظم العقوبتين وهى عقوبة الاخرة فالدنيا بالطريق الاولى فتامل ولما مر من سقوط الحد بالتوبة فقد كرر لما فى رواية داود المتقدمة من الآن بتوبة فان تاب لم نقطع وللدرء بالشبهة والاحتياط وبناء الحدود على التخفيف والتحقيق ولعل يكون مجمعا عليه ايضا ولا يسقط القصاص والمال على كل حال وهو ظاهر ثم علم ان القطع الذى ليس فيه مشروط بالاخذ النصاب من الحرز وكونه رضا باعلى تقدير كونه شرطا لقطع السرقة كما يظهر القول للترتيب فانه ليس بقطع للسارق وهو ظاهر ولهذا يقطع اليد والرجل معا على القول بالتخيير فعدم الاشتراط ظاهر فانه غير موقوف على اخذ المال فكيف النصاب والحرز قوله ولو فقد احد العضوين الخ على تقدير وجوب القطع اليد اليمنى والرجل اليسرى ان لم يكن احدهما قطع الموجود ولا يسقط لعدم الاخر وهو ظاهر ولا يقطع بدل المعدوم موجود من اليسرى والرجل اليمنى لان الذى يجب قطعه غيرهما وليستا بموجودتين فلا قطع فهو بمنزلة من لا يد له اصلا والاصل عدم وجوب البدل ويحتمل الصدق باليد والرجل وعدم تعيينه فى الاية هذا متوجه لو لم يتعين كون المراد بالاية ما هما بالاجماع والخبر وقد مر الخبر الا ان يخص بالموجود وذلك غير بعيد وقد مر مثله فى السارق فتذكر قوله ولو قتل للمال الخ لو قتل المحارب مقتصدا لاخذ المال يقتل قصاصا ان كان المقتول كفوا له مثل ان يكونا مسلمين حرين والمحارب كافرا او مملوكا وقصد المال المقتول حراما وبالجملة ثم يكون يجوز قتله به ولو لم يكن كفوا يجوز قتله قصاصا مثل حدا واخذ معه الدية وان عفى عنه قتل حدا ايضا وان لم يكن كفوا ايضا وان قتله لا لاخذ المال بل لغيرة فقتله لا بسبب ولسبب غير المال فهو قاتل عمد لامر الى ولى الدم ليس للحاكم من حيث الحد دخل اصلا فلو عفا او اخذ الدية سقط القتل ولا يجوز قتله حدا وكذا لو خرج لاخذ المال ثم اقتص ان كان قتلا بلا للاقتصاص والاخذ الدية فان عفا سقط بالكلية وليس للامام الاقتصاص حدا وهو ظاهر قوله وللانسان الخ دليل جواز دفع الانسان عن نفسه او عن حريمه او عن حرمه بقدر الممكن ظاهر من عموم العقل والنقل وخصوص مثل رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه قال اذا دخل عليك اللص يريد هلاكك او مالك فان استطعت ان تبدره وتضربه فابدره واضربه وقال اللص محارب لله ورسوله فاقتله فما ذهب منه فهو على وانه دفع ضرر ممكن وهو جائز بل واجب عقلا ونقلا عن النفس بل يجوز ذلك عن نفس غيره قريبا او بعيدا بل عن ماله بضعه كذلك بل قد يجب من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بل قد يجوز له عن ماله بل يجوز التسامح فى ماله بانه يراه محتاجا وغيره ويخلى له ذلك باختياره بخلاف مال الناس المحفوظ عنده من المسلمين فى المعاهدين فى المامونين لا بد ان يقتصر فى الدفع سواء كان واجبا ام لا على الاسهل فالاسهل ولا يتعدى ولا يتخطى عن الاسهل الى الاشق كما فى مراتب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لان المقصد الدفع فاذا حصل بالاسهل فيحرم التعدى وهو ظاهر فلو حصل المقصود بمجرد الصياح بان يندفع ولا يتعرض بالنفس والبضع والعرض والمال الذى هو المطلوب يقتصر عليه ولا يتعدى الى الشتم ثم فى الشتم يكتفى بالمرتبة الادنى ان افادت المقصود ولا يتعدى الى المفيد مقتصر عليه وكذا ان احتاج الى الضرب باليد وكذا ان تعدى الى العصا والحجارة او السلاح الجارح مثل السكين والسيف ويلاحظ فى الضرب ايضا بان يختار الاضعف على الاشد والمواضع الغير القاتل على القتل والجرح القليل على الكثير مع عدم الحاجة والمدفوع لو هلك مع عدم التعدى هدر وكذا جرحه لا قصاص له ولا دية ولا ارش وكذا لا عوض لماله لو تلف او جرح كل ذلك معلوم من العقل والنقل ولو تلف الدافع فهو كالشهيد فى الاجر لا فى سقوط احكام الميت مثل الغسل والكفن كان المراد بما روى ابو بصير قال سالنا ابا جعفر عن الرجل يقاتل عن ماله فقال ان رسول الله قال من قتل دون ماله فهو بمنزلة شهيد فقلنا له اقيقاتل افضل فقال ان لم يقاتل فلا باس اما لو كنت لتركته ولم اقاتل فيها دلالة على جواز المقاتلة على المال وعدم وجوب حفظه بها بل الاصلح ان يترك وياخذ المال ولعدم صحة الرواية وجود المبالغة فى امثال ذلك فى الاخبار وايضا الدافع اذا تلف مضمون على قاتله وكذا لو حصل فيه نقص مضمون على المتلف المدفوع وكذا ماله وجرحه قوله ولا يبدء الدافع الخ اى لا يبدء الدافع الذى هو يدفع اللص المحارب عن نفسه او حريمه والمال الا بعد ان علم انه قصد النفس والمال او الحريم فاذا ادبر الهارب واللص يحرم التعرض فانه ان الانسان غير آثم او بمجرد الصياح ورمى شئ كف عنه اى يجوز قتله وضربه وان جاز الصياح عليه ورميه بما يعرف عدم اصابته وعدم نقص بذلك فان عرف انه ان صاح باخذوه ويقتلوه ويفعلون به ما ليس بحق لا يجوز له ذلك الصياح فان عطله مثل ان جرحه جرحا معطلا لا يقدر على شئ او قطع رجليه او واحد بعد ما ركن هو قاصد ولا يمكن الا بذلك لا شئ عليه فى ذلك وكان له ذلك وهو ظاهر قوله ولو قطع يده مقبلا الخ اى لو قصد المحارب واقبل على من يريد قتله او الدخول على عرضه بغيره حتى قطع يده مع عدم اندفاعه الا به فلا قصاص ولا دية له عليه وان سرى الى نفسه فمات وهو معلوم مما تقدم فلو ضربه ضربة اخرى وهو مدبر ومنهزم او كان تاركا للارادة ثم ياءه العجز او الخوف او غير ذلك كانت تلك جراحة او مضمونة فله عليه القصاص مع الامكان والا الدية فان سرى الضربتان معا حتى مات فعليه من القصاص الدافع بعد دفع نصف ديته لانه قتل بامرين احدهما جائز غير مضمون والاخر حرام ومضمون فيكون النصف فلا يمكن التنصيف الا بالدية واما الكبيرة مثل ان قتل رجل امرأة فانه يقتل بها بعد رد نصف الدية ومثله ان اقتص من الظالم يقطع يده ثم يقطع يده الاخرى فسرتا فان سرت الاولى فقط ومات فيثبت له قصاص الثانية خاصة ان كان مما تقتص والا فالدية خاصة وان سرت الثانية فقط ثبت له قصاص النفس من غير رد شئ اصلا لان المهلك هو الضربة المضمونة الحرمة وهو ظاهر قوله فان قطع الخ اى لو قطع الدافع يد السارق مقبلا على الوجه الجائز الغير المضمون ثم قطع رجله مدبرا على الوجه الغير الجائز المضمون ثم قطع يده الاخرى ايضا مثل الاولى مقبلا وسرى الجميع حتى مات او قطع يديه مقبلا دفعة او بالترتيب ثم رجله مدبرا وسرى الجميع ايضا حتى مات فعليه فى المسالتين نصف النفس فيقتل قصاصا بعد رد نصف الدية مثلا ان توافقا على الدية على راى المصنف لانه تلف بجائز غير مضمون وبغير جائز مضمون فانتصف الجناية ويحتمل ان يكون عليه ثلث النفس فيرد الى ولى الدم ثلثى الدية فيقتله او يرد اليه ثلث الدية مع التراضى لانه قتل بثلث جراحات ثنتان غير مضمونتين والواحد مضمونة فيكون موزعا على الجراحات بذلك النسبة قاله فى الشرح ولا شك فى المسألة الثانية اعنى التى قطع فيها يديه مقبلا ورجله مدبرا بالتالى الجرحين المباحين من غير تخلل المحرم قصاصا كالواحد فقتل بسبب

ولو وجده مع زوجته او غلامه او جاريته من ينال دون الجماع فهو هدر ان لم يندفع الا بالدفع ولو زجر المطلع فان لم يرتدع فرماه بحصاة او عود فهلك فهو هدر ولو بادر من غير زجر ضمن الا ان
معه الزجر الا ان تكون المرأة مجردة ولو تلفت الدابة الصائلة بالدفع فلا ضمان ولو انتزع يده المعضوض فسقطت اسنان العاض فلا ضمان وان افتقر الى الجرح بالسكين او اللكمات فبعمد
الاسهل يجوز مع الامتناع به فيضمن لو تخطاه ويضمن الزحفتان العاديتان فان كف احدهما فصال الاخر ضمن ولو دفعه المسلك فلا ضمان اذا ادى الدفع الى الجناية ولو تجارحا وادعى كل

[illegible]

مباح وسببه محرم والشيخ وافق غيره في ذلك ولم يعتبر التعدد واما الاولى اعني التي حصل فيها جرحان مباحان بينهما جرح محرم فقال الشيخ على الجارح
ثلث الدية نظرا الى عدم التساوي اعتبارا لتخلل الجرح الحرم فلم يجانس الجراح فلم يبن احدهما على الاخر وقال المحقق والمصنف غير هذا الكتاب ضمن نصفها وفيه تأمل اذ
عليه النصف لان جناية الطرف سقط اعتبارها مع السراية الى النفس كما لو تخلل بين جرحين غادين جرح غاد اخر فانه مع السراية يتساويان دية وقصاصا والشيخ
موافق على هذا ويمكن الفرق بان المجانسة هنا حاصلة اذ الجراحات الثلثة مضمونة بخلاف المتنازع فان بينها خاصة فلا يمكن البناء ويمكن الجواب بان جرح الثاني بالنسبة
الى الاول غير مضمون وقد تخلل بين الجرحين المضمونين جرح غير مضمون ولم يمنع البناء فكذا عكسه ولا يخفى ما فيه فان الجواب عن الفرق غير ظاهر لان الجرح غير مضمون
اصلا فيما نحن فيه وفي الصورة النقض مضمون لكن لا بالنسبة الى الجارح الاول وكونه غير مضمون بالنسبة اليه غير نافع وان المجانسة بذلك لا يستلزم البناء وعدمها
عدمه فانه اذا كان الطرف خلا لم يحصل فرق بذلك اصلا فمع الكل ينبغي النصف الا ان يقال بعدم دخول الطرف في النفس فالثلث بعيد فيحتمل الثلث في الكل فتأمل
**قوله** ولو وجد الخ اي ان وجد شخص رجلا بامرأته او جاريته او غلامه يفعل بدون الجماع مثل التقبيل والتفخيذ والتقبيل فله قتله ودمه هدر لا قصاص ولا دية له ان لم يندفع بغير
القتل وان دفع بغيره فلا يقتله بل يدفعه بما دونه لانه من الدفاع الجائز بل الواجب وفي حكمهم الولد بل جميع الاقارب بل يمكن جميع الخلق من باب النهي عن المنكر واعتبر في قوله
دون الجماع عنه في الزوجة فانه يجوز قتله كما مر ويحتمل الحاق الجارية والغلام والولد بها ومعلوم ان السقوط بينه وبين الله لا يحتاج الى الاثبات عند الحاكم بالبينة
وغيرها فلو لم يكن له بينة ولو لم يثبت بالاقرار يقتص منه او يؤخذ الدية وان كان مظلوما في نفس الامر والظاهر جواز ذلك وان علم عدم امكان اثباته ولكن ان
علم انه يقتل قصاصا ففي القتل الموجب له تأمل لظاهر اشكال وايضا ان اندفع بالدفع فتعدى فقتله فظاهر العبارة انه مضمون فلو كان عمدا يكون موجبا للقصاص الا
ان الدية فتأمل **قوله** ولو زجر الخ اي لصاحب الدار والاهل ان يزجر من يطلع وينظر الى اهله فان اصر ولم ينزجر ولم يترك بالكلام والمنع والزجر يدون الرمي فله رمية بالحصا
والعود ونحوهما فان رماه فقتل به او عمي بصره فهو هدر لا دية ولا قصاص له وجهه ظاهر وبه رواية مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما رجل اطلع على قوم في دارهم
لينظر الى عوراتهم فرموه وفقأوا اعينه او جرحوه فلا دية له وقال من بدا فاعتدى عليه فلا قود له ومثلها في رواية العلاء بن الفضيل عنه عليه السلام وزاد في اخرها بعد قوله
فاصابوه فقتلوه او فقأوا عينه فليس عليهم غرم وقال ان رجلا اطلع من خلل حجرة رسول الله صلى الله عليه وآله فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله بمشقص ليفقأ عينه فوجده قد انطلق فقال رسول
في ذلك الله صلى الله عليه وآله اي خبيث اما والله لو تثبت لي لفقأت عينك ولا فرق بينهما وبينهما وصرح به في رواية عنبسة بن زرارة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلع رجل
على النبي صلى الله عليه وآله من الجريد فقال له النبي صلى الله عليه وآله لو اعلم انك تثبت لي لقمت اليك بالمشقص حتى افقأ عينيك قال فقلت ذاك لنا فقال ويحك او ويلك اقول لك ان رسول الله صلى الله عليه وآله
فعل تقول ذاك لنا وهذه صريحة في كون فعله حجة للحجة الناس وهادية الان على جواز القتل والجرح والفقأ بل الزجر بغير ذلك ومع امكان الدفع بغيره خصوصا
بالاجتهاد بذلك فيحتمل ان ذلك مطلقا جزاء للعادي الا ان يكون جاهلا محضا فتأمل ولو بادر فرماه قبل الزجر بالكلام فقتله او فقأ عينه ضمن ذلك فعليه مقتضى
ما فعله من قصاص وجناية نفسا وطرفا وجرحا وهو ظاهر ولا فرق بين الرجم وغيره لانه لم يكن جائز النظر كذا ضمن ان كان المطلع ذا رحم يجوز نظره الى من في الدار
ولم يكن عنده منها فرما لجنا عليه نفسا وغيرها وان كان بعد المنع والزجر بالكلام ولم يمتنع وكان نظره جائزا او جاز له تعمد الا ان تكون المرأة المنظورة اليها في
الدار مجردة وكان نظر المطلع الى عورتها فمنعه ولم ينزجر فرماه وجناه فانه غير ضامن وكل ذلك ظاهر **قوله** ولو تلفت الدابة الصائلة الخ لو صالت الدابة على شخص
فلم يدفعها فلو تلفت بالدفع لم يضمنها ولو انتزع المعضوض يده من يد العاض ويده كان او انسانا فسقطت اسنان العاض فلا ضمان فلا يضمن المعضوض اسنان
العاض لانه لخلاص عضوه من التعدي باقل من الاتلاف بالدفع وانما يفتقر وقع السائل وانتزع اليد منه الى الجرح بالسكين وفي التيف والى اللكم اي ضربه بجمع الكف
بل قد يجب فلو حصل بذلك جناية لا يضمن ارشها وهو ظاهر ويجب ان يعتمد في ذلك فيفعل الاسهل فالاسهل فلا يتعدى من الدفع بالصياح ان امكن فيجوز الضرب
ومنه الى الجرح كذا في مراتب الضرب والجرح فان تعدى فخطى من الاسهل مع امكان الدفع به الى الاشق ضمن ما فعله من الجناية والوجه ظاهر فان التسويغ انما هو للدفع فيما
بما يمكن مما الاضر وبه على الحد فان لم يمكن بدون ضرر يجوز ان ما له على العادي فلا اقل ضرر كما ده بالنسبة الى الاكثر كما في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما مضى
مفصلا **قوله** ويضمن الزحفتان الخ اي اذا تقاتل الطائفتان العاديتان بان ظالم كل واحدة الاخرى فقتل بعضهم بعضا للنفس عداوة او للمال او لاخذ البلاد والسلطنة
فلا يجوز لهم ذلك فيضمن كل واحد ما فعل من الجناية على الاخر ويتلف من الاموال والانفس والجراحات فان كف احدهما وصالت الاخرى عليها
تكون هي المتعدية والاخرى تكون دافعة فالاولى تكون ضامنة لكل ما يتلف بخلاف الثانية ان اقتصرت على الدفع ولم يتجاوز عنه ولو دفع الطائفة المسلكة
الكافة عن نفسها او مالها الصائلة فاتلفت وقطعت طرفها او جرحت واتلفت مالها لا ضمان عليها وهو ظاهر مما سبق وكذا كل صورة يكون احدهما
عادية فقط مثل ان تكون المقاتلة مع الامام فيكون دفعه غير ضامن والاخر ظالما وباغيا وضامنا وهو ايضا ظاهر **قوله** ولو تجارحا الخ لو تجارح كل واحد من
الشخصين مع الاخر جرح هذا على الاخر وذلك عليه وادعى كل واحد التعدي وينكر الاخر ذلك بل قال انه فعله دفعا عن نفسه فكل يدعي على الاخر الجرح المضمون والاخر
ينكر ذلك ويقول انا كنت دافعا فكل واحد منهما مدع ومدعى عليه فعليه اليمين من جهة الانكار والبينة من جهة الدعوى فمع البينة يقدم وان كانت لكل منهما
ثبت الجرحان ويتساقطان مع تساويهما ومع التفاوت يرجع صاحب الزائد بالزيادة ومع عدم البينة للمدعي انه كان دافعا يحلف كل منهما فيحلف على نفي كونه
في مثله ذا دافعا فيثبت الجرحان فيثبت لكل الدية لا القصاص وان كان الدعوى عمدا للاحتياط واحتمال صدق المدعي في الشبهة وانما قدم قول المنكر مع الدية لان الاصل ان يكون دمه
محترما ولم يكن هدرا وفيه تأمل لانه قد ثبت الجرحان فان كان مقتضاهما القصاص ينبغي ثبوته مع عدم المانع وهو ليس بحد حتى يسقط بالشبهة والاصل والاحتياط
ليس بحجة الا ان الموجب انما هو العمد العدوان وذلك غير ثابت والاصل عدمه ولهذا يحتمل ان يحلف كل واحد على عدم كونه عاديا وعدم فعل ما يوجب الضمان
لان الاصل عدمه فلا ضمان على احد ومع النكول يعلم الحكم مما تقدم فتذكره **قوله** ولو اكرهه الامام الخ لو اكره الامام شخصا بالصعود على نخلة او بالنزول
في بئر فتلف وحصل فيه نقص بجرح وقطع فضمان ذلك على بيت المال ان كان الانزال والاصعاد لمصلحة عامة للمسلمين كاخراج جيفة عن بئر يشرب المسلمون منها

ولو أدب زوجته أو ولده فمات ضمن الدية ولا ضمان على المأمور بقطع السلعة ولو قطعها الأب أو الجد أو الأجنبي عن الصغير والمجنون ضمن الدية ولو ادعى القاتل الزنا بالزوجة فعليه البينة ولو ادعى القاتل إرادة نفسه أو ماله وأقام البينة بدخوله مع سيف مشهور مقبلاً على صاحب المنزل فلا ضمان

## المقصد الثاني في الارتداد

وهو قطع الإسلام من مكلف بما يفعل كالسجود للصنم وعبادة الشمس وإلقاء المصحف في القاذورات وشبه ذلك مما يدل على الاستهزاء وإما بقول عناداً أو استهزاء أو اعتقاداً ولا عبرة بردة الصبي والمجنون والمكره والسكران ولو كذب الشاهد بالردة لم يقبل ولو ادعى الإكراه قبل مع الأمارة ولو نقل الشاهد لفظه فصدقه وادعى الإكراه قبل إذ لا تكذيب فيه بخلاف الشهادة بالردة فإن الإكراه ينفي الردة دون اللفظ ولا تسمع الشهادة إلا مفصلة ولو أكره الكافر على الإسلام قبل منه إن لم يكن ممن يقر على دينه وإلا فلا

شرح كتاب الحدود

والصعود لأخذ مال الزكاة أو ليطلع وينظر في الطريق ويخبر المسلمين بمجيء الكفار حيث يكون بينهما جبل حائل ونحو ذلك وإن كان لمصلحة نفسه فالضمان على الإمام إن كان لمصلحة نفس الصاعد أو النازل فلا ضمان على أحد فإن فيه تأمل وفي هذا الفرض منافاة للمذهب فإن الإمام لم يجبر أحداً على ذلك فقد فرض في الثاني ويمكن أن يوقف بفرض مصلحة المسلمين مثلاً ذلك ولم يفعل أحد برضاه فللإمام أن يقهره عليه فيجوز له قهر الناس على الجهاد مثلاً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبعث إلى الآفاق نعم قد ينافي في لزوم الدية ويمكن أن يقال ويجوز أن يكون ذلك جائزاً هنا بل يجب مع ذلك يترتب عليه الضمان ويكون من بيت مال المسلمين لكونه لصالحهم أيضاً مع الضمان إذ لا منافاة بين الجواز والضمان كما في التأديب وبين الإيجاب والضمان كما في الختان والطبيب والبيطار مع الأيدي من أنه لا يكفي مجرد تلفه ولو لم يكرهه بل هو صعد أو نزل باختيار نفسه فلا دية له ولا ضمان على أحد ولو كان بأمر الإمام من غير إكراه للمصالح مع حصره في ذلك عدم تحمل الضمان أيضاً ويمكن إرجاعها إلى الإكراه فتأمل **قوله** ولو أدب إلخ أي لو أدب من له التأديب مثل الزوج زوجته والولي أي الأب والجد بل الوصي منهما أيضاً فأدى إلى تلف النفس أو الجرح الموجب للضمان ضمن المؤدب جنايته لأنه تعدٍّ موجب للضمان ولا ينافي جوازه أصل التأديب فإن الجواز هو التأديب لا الإتلاف ولو فرض في ذلك مرتكب ذلك فتأمل **قوله** ولا ضمان على المأمور إلخ لو أمر صاحب السلعة البالغ العاقل وهي كالغدة في الجسد شخصاً بقطعها فقطعها وسرت حتى تلف وتلف العضو الذي هو فيه وبالجملة ثبت عليه ضرر لم يضمنه المأمور فإنه فعل بأمر صاحبها المكلف البالغ الذي له الأمر والإذن بمثل ذلك فإنه دفع ضرر عن نفسه والفعل المأذون فيه من العقلاء ولم يتعد إلى غيره بوجه أصلاً بالفرض ولا يعقل التضمين لفعل مأمور به مأذون له ذلك مع عدم التعدي إذ يأباه العقل والنقل ظاهراً فإن وجد خلافه في مادة لنص لا ينافي في ذلك ثم ولكن ينبغي أن يكون لإصلاحه مع عدم كونه مضراً بل نافعاً بل غالباً وعادة ولكن اتفق الضرر وإن لم يكن بإذنه فالظاهر الدية فقط هذا إذا لم يكن قاتلاً غالباً وإذا كان قاتلاً غالباً يحتمل الضمان قوداً وأما إذا قطعها الولي مثل الأب والجد والوصي والأجنبي بالطريق الأولى وإن كان بإذن الولي من غير البالغ والمجنون ضمنوا ديته ما حصل من الإتلاف نفساً أو غيره لأنه غير مأمون من ترتب مثل هذا الضرر عليه ليس له الأصل إلا في المصلحة الخالية عن المفسدة المعلومة مثل هذه المفاسد ليس له أهلية الإذن فلو أذن أيضاً فلا أثر له إلا أنه لما لم يكن عمداً عدواناً بل للمصلحة لم يلزم إلا الدية والظاهر أنها في ماله لا على العاقلة لما سيجيء من أن مثل ذلك عليه لا عليها فتأمل ويحتمل في الأجنبي أيضاً على الولي إن كان بإذنه فكان الجواز له والمأذون مشروطاً بالسلامة وقد يشكل في موضع ظن أو علم بحسب العادة عدم الضرر والمصلحة وعدم التقصير بوجه فيحتمل عدم الضمان وعلى تقدير الضمان فالدية في جميع الصور لا القصاص لأن القصاص إنما يكون مع قصد القتل والفرض عدمه ثم **قوله** ولو ادعى إلخ أي إذا قتل شخص شخصاً فادعى عليه ذلك وقبل ذلك لكن ادعى أن المقتول أراد نفسه أو عرضه أو بضعه أو شيئاً يجوز له قتله لذلك أقام القاتل بينة بدخوله عليه بسيف مشهور مقبلاً على القاتل الذي هو صاحب المنزل الذي هو دخل فيه فلا ضمان في هذه الصورة على القاتل لأن العلم بأن المقتول قصد قتله متعسر بل متعذر فلا يمكن الشهادة في مثل ذلك إلا على هذا الوجه في أكثر الأوقات فالاكتفاء بمثل هذه القرائن القوية في مثل هذه الشهادة مما ينبغي ولا يبعد إثبات مثل هذا المطلب مع العسر فتأمل ولو لم تكن البينة يكون القول قول الوارث مع اليمين بعدم علمه بأن المقتول قصد الأمور المذكورة التي يدعيها القاتل لأن الأصل عصمة المسلم ثم **قوله** وهو قطع الإسلام إلخ الارتداد هو قطع الإسلام من مسلم مكلف أي بالغ عاقل إما بفعل دال عليه مثل عبادة غير الله تعالى كعبادة الأصنام والسجود لها وعبادة الشمس والقمر وإلقاء المصحف عالماً في القاذورات وضربه بالرجل وتمزيقه إهانة وإعراضاً ونحو ذلك مما يدل على الاستهزاء بالشرع والشارع وإما بقول دال على الخروج عن الإسلام والإهانة بالشرع والشارع والاستهزاء به سواء كان عناداً أو تمسخراً أو اعتقاداً مثل أن يقول الله ليس بموجود أو له شريك أو ليس بشيء أو محمد ليس بنبي أو الإسلام ليس بحق ونحو ذلك ينكر ما علم من الدين ضرورة مثل إنكار وجوب الصلاة والصوم والزكاة وبالجملة ما يدل على قصد إهانة الشرع وعدم اعتقاد بحقيته والاعتداد به فعلاً كان أو قولاً سواء كان معتقداً له أم لا بل مجرد هذل ومزاح لعدم الاعتداد بشأنه ولا عبرة بفعل الصبي وقوله ما لم يبلغ وكذا المجنون ما لم يفق وكذا المكره ما لم يرتفع إكراهه والسكران ما لم يترك سكره للعقل والنقل فتأمل **قوله** ولو كذب إلخ إذا شهد الشاهد بأن فلاناً مرتد وأن الشهادة مقبولة شرعاً وكذبهما المشهود عليه لم يقبل تكذيبه ولم يسمع بل يحكم عليه بها ويلزم بأحكامها كما لا يسمع تكذيب المشهود عليه شاهدين في سائر الشهادات إلا في الحدود لدرئها بالشبهة وبنائها على التخفيف إذ لا يمكن رد الحجة الشرعية بمجرد دعوى المدعى عليه أن الشاهد كاذب وإلا فلا يمكن إثبات حكم بها وهو ظاهر ويدل عليه أيضاً ما سيجيء في الارتداد في خبر جابر عنه عليه السلام لو كذب المشهود ونصرت عنقك أما لو ادعى الإكراه وقال إني كنت مكرهاً في الارتداد فلفظت بلفظ الارتداد أو فعلت فعلاً لا أعلنه مكرهاً قبل وسمع ذلك إن كان هناك أمارة دالة عليه مثل كونه أسيراً بيد الكفار المكرهين على ذلك ولا يسمع بدون ذلك فإن سماعه حينئذ رد حجة شرعية بمجرد دعوى المدعى عليه لأن الشهادة على الردة شهادة على عدم الإكراه ولا يبعد السماع حينئذ أيضاً إذا لم يصرحا بعدم الإكراه وكان ذلك محتملاً وحمل كلامهما على ظاهر الأمر وعدم اطلاعهما على الإكراه فبنيا على أصل العدم فشهدا بها وفيه جمع بين قوله وقول الشاهدين وليس برد الحجة وهو ظاهر ويؤيده الاحتياط في الدم وبعد الحكم بكفر شخص مع احتمال عدمه فإن شهادتهما على الوجه الذي فرضناه غير صريح بل غير جازم فلا يبعد نفي ذلك بوجه ولو علم أنهما لم يشهدا بها إلا مع العلم بعدم الإكراه فلا يسمع منه أما إذا نقلا اللفظ الدال عليها وقالا سمعنا منه هذه فصدقهما في ذلك وادعى هو الإكراه على ذلك قبل وسمع ذلك إذ لا منافاة بين الشهادة بصدور اللفظ وكونه بالإكراه والجمع بينهما مع الإمكان متعين فلا يحكم بالردة بل يحكم بعدمها كما كان ولهذا لا يسمع الشهادة إلا مفصلة أي مشتملة على شرائط حصول الردة مثل أن يقول فعل فعلاً أو قال قولاً يوجب الردة وهو مكلف بالغ عاقل مختار عامد لأنه قد لا يكون متصفاً بشرائط قبولها وصدورها منه الردة والاحتياط في الدماء والحكم بكفر المسلم يقتضي ذلك ومنه يعلم أنه إذا كذب الشاهد في شهادة مجملة بأنه مرتد مثلاً أو ارتد يقبل لأنها غير مقبولة فكيف إذا كذبهما المشهود عليه والحال أنه منع من ذلك فإن لا يسمع التكذيب في بعض يلزم كون كل شهادة فيها شرائط القبول لا يسمع مجملة وهم لا يقولون به وينبغي في ذلك يمكن الاكتفاء بها مجملة إذا كان الشهود بحيث علم من حالهم أنه لو لم يكن الشرائط متحققة لم يشهد والمجملة أيضاً البتة وكذا اليمين في دعوى العالم الشيء وعدم التكليف حال وقوع صدوره وما يدل عليها بل هنا أولى بالسماع لأن الأصل عدم التكليف مع احتمال الشهود البناء على الظاهر **قوله** ولو أكره الكافر إلخ إذا أكره الكافر على الإسلام فإن كان حربياً وليس بذمي يقر على دينه ولا بأجر ولم يكن كذلك بل ذمياً يقر على دينه فالأول يقبل منه الإسلام ويحكم بإسلامه بمجرد ذلك فإن إلزامهم على

امو ... او قبله ولو ولد بعد الردة من مسلمة فهو بحكم المسلم وان كانت مرتدة والحمل بعد ارتدادهما فحكمه حكمهما فلا يقتل المسلم بقتله وفي استرقاقه اشكال ويحجر الحاكم على المرتد
لئلا يتلفها فان عاد فهو اولى بها وان التحق بدار الحرب احتفظت تركته ...

البلوغ يستتاب وهو ظاهر وقد عرفت ايضا حال دليل المسلم الفطري ودليل حكم المذكور فالامر غير مستبعد وبالجملة اذا وجد منهم حكم موافق للدليل فهو موافق لما الا اذا دل عليه وان كان معتبرا عندهم فهو حجة فيحكم بخروج عن ذلك الاجماع ونحوه كما تعرف في غيره هذا اظهر وقول يع وهذا لا يوافق القواعد المتفق عليه المعتقد حال العلم احد ابويه فيكون ارتداده عن فطرة ولا يقبل توبته فيما وقفت على ما ازجب الغفلة عن ذلك هنا ولو قيل بانه لم يتضح حكم المرتد عن فطرة كان متوجها وهو الظاهر من لانه اطلق كون الولد السابق على الارتداد مسلما او لا ولم ذلك لانه قد ثبت فلنا يحتمل ان يكون مرادهم انه مع كونه ولد في الاسلام بالغ واسلم ثم ارتد المصنف ولو كان المراد ما قاله يكون هذا نقيضا لما ذكروه او لانهم ذكروا انه من تقدم نظيره على عدم ونقد كونه احكم من وجوب قتله وعدم استتابته وان قوله فيما وقفت على ما اوجب الخ غير جيد لما مر من الموجب مع انه لا يحتاج الى موجب بل المحتاج الى الموجب ما قاله من لحوق حكم الفطري فانه غير معلوم كونه نظيرا لما مر من احتمال المراد وان لم يكن صريحا فلا شك انه محتمل فيحمل عليه فيحتاج الى موجب غير ذلك على انك قد عرفت ما في معنى الفطري ودليل حكمه فاثبات مثل هذا الحكم مع مخالفة الاصحاب لما ذكروه ان يكون اجماعيا فان الموجود في العبارات التي رأيناها خلافه ذلك بعيد جدا المصنف على انه قال من قبل بوجود الادلة المعتبرة لمذهب ابن الجنيد فهو الاستتابة مطلقا وانه لا مقتضي لتقييدها بغير الفطري سوى الشهرة ومعلوم عدم حجيتها بل عدمها فيما نحن فيه فان المشهور استتابة ولد المرتد بل لم يعلم خلافه وان قوله فالظاهر انه مثل قول غيره من انه بحكم المسلم والملحق عليه المسلم بناء على ظاهر الحال او لانه بحكم المسلم قبل البلوغ عندهم وقد صرحوا بذلك فالمراد انه حكم الفطري فتامل واما قتل المسلم به سواء كان قبل بلوغه واسلامه او بعده ما لم يحكم بكفره بعد بلوغه فكانه للاجماع والظاهر ان ولد المسلم حكمه حكم المسلم في نحو ذلك ولعموم الحر بالحر والعبد بالعبد ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وامثال ذلك فلا يلزم منه كون حكم المرتد الفطري فيه كما عرفت **قوله** ولو ولد الخ اي لو ولد الولد من مسلمة وابوه مرتد فذلك الولد بحكم المسلم فان كان ذكرا فهو بحكم مسلم ذكر وان كان انثى فهي بحكمها فيما ذكرناه مطلقا سواء صارت الام بعد الولادة مرتدة ام بقيت على اسلامها بل الظاهر بناء على ما تقدم انه اذا علق الولد واحدهما مسلم فالولد بحكم المسلم فيما قلناه وان ارتدا او ارتد احدهما بعد ذلك متصل او قبل انفصل بعد تحقق الحمل حال الاسلام في نفس الامر وان كان العلم بذلك حصل بعد الارتداد **قوله** وان كانت مرتدة الخ يكفي وان كان الحمل بعد ارتدادهما اي لو حصل الولد والحمل بعد ارتدادهما فهما وقبل التوبة فهو مثلهما الذكر مثل الاب والانثى مثل الام بمعنى انه كافر نجس مع ثبوت نجاسة المرتد ولا يقتل به المسلم وديته دية الكافر لا انه ايضا مرتد او فطري لو كان احدهما كذلك بمعنى انه يقتل بعد البلوغ او قبله ولا يسمع توبته فان ذلك بعيد جدا بل كانا على المتولد الحربي فيكون ولد زنا فيحتمل ان لا يكون حكمه حكم ابويه في النجاسة وغيرها ايضا للاصل وعدم كونه ولدهما وملحقا بهما شرعا والا ولد شبهة فيكون مثلهما بالمعنى الذي تقدم فهو ايضا مؤيد لما قلناه من ان معنى قولهم بحكمه في الجملة لا في جميع الاحكام فتامل والظاهر ان هذا هو اشتراط كونه بحكمهما في الارتداد ايضا وهما كذلك الى حال البلوغ فلو اسلما او اسلم احدهما لحق به الولد في الاسلام فصار حكمه حكم المسلم واما ان الولد الحاصل من المرتد حال الحصول بحكم المرتد بالمعنى الذي ذكرناه مثل عدم قتل المسلم بقتله فهل يجوز استرقاقه ام لا فيه اشكال عند المصنف قال في الشرح المراد بقوله وان كانت مرتدة الزوجة وان الحمل من مرتد والمراد بالمرتد هنا عن ملة ومبنى المسألة على ان المتولد بين المرتدين هل هو كافر اصلي او مرتد كالابوين او مسلم لان حرمة الاسلام باقية في المرتد والمسلم يعلو ولا يعلى عليه فعلى الاول يسترق وعلى الاخيرين لا والمراد بقوله حكمه حكمهما في بعض ذلك لا الاسترقاق قطعا وفي استرقاقه اشكال منشاؤه من تولده بين كافرين غير ذميين وكل من كان كذلك يجوز استرقاقه وفي الكبرى منع ومن تحرمه بالاسلام المانع من الاسترقاق ولانه لا ينفصل حاله عن ابويه وهما لا يسترقان ولقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة ويحتمل الاسترقاق ان ولد في دار الحرب وعدمه ان كان ولد في دار الاسلام عملا باصالة الدارين واغلبية احكامهما والاول ذكره في كتاب المرتد من المبسوط مصرحا بعدم الفرق بين الدارين محتجا في بعموم الادلة من الكتاب والسنة على جواز استرقاق ذرية الكفار والثاني قوى كتاب اهل الردة منه وصرح ايضا بعدم الفرق وتبعه المحقق الاول فيه التصريح والثالث قوى كتاب قتال اهل الردة من في محتجا باجماعنا واخبارنا ويلوح من كلام ابن الجنيد تفصيل آخر في الكينونة في دار الحرب وعدمها فانه قال ومن كان من ولد المرتد حاضرا مع العسكر وقت الحرب استرق انتهى كون المراد بالمرتدة الزوجة والحامل من المرتد ظاهر لا يحتاج الى البيان وكون المراد المرتد عن ملة يحتاج الى البيان فان كان بسبب ان الفطري ينفسخ عقده ويحرم عليه زوجته فالحلي ايضا قبل التوبة كذلك وكونها تحرم عليه في الاول ابدا بخلاف الثاني لا يسمع ثم في البناء عليه ايضا خفاء فان الظاهر من انه لا خلاف ولا اشكال في عدم جواز قتل المسلم به انه ليس بمسلم كيف يكون مسلما ولا يقتل به مسلم وايضا يبعد كون الحاصل من الكافرين مع كونه ملحقا بهما وولد شرعا لهما يكون مسلما فانه ليس فان الصحيح قبل البلوغ لان بعد البلوغ ان اسلم فلا شك في انه مسلم وان لم يسلم فهو كافر والرواية غير معتبر السند وان كانت مشهورة ولا ظاهر المعنى وايضا كونه كافرا بعيد فان الكفر الاصلي لا سبب له اصلا وكذا الارتداد لعدم سبق الاسلام فلا يبعد ان لا يحكم عليه بشيء حتى يبلغ ويختار شيئا ويكون طاهرا بحكم الاصل ويقتل به قاتله وان كان حرا مسلما للنفس بالنفس ونحوه وعدم ظهور عدم الكفر واشتراطه في الكفاءة وايضا الفرق بدار الحرب وغيره ليس بمعتمد به فان الدار لا يكفر ولا يسلم فهو ظاهر والاجماع والاخبار غير ظاهر واختار عدم التفصيل في ط وما نعرف عموم الادلة الدالة على استرقاق ذرية مطلق الكافر حتى المرتد وتفصيل ابن الجنيد ايضا غير ظاهر وكذا التحير والاشكال بعد تحقيق المتن وعدم مدخليته فيه وايضا لم يظهر فائدة لذكر المبنى مع عدم تحقيق الحق فيه فتأمل **قوله** ويحجر الحاكم الخ اي لا يخرج اموال المرتد عن ملكه بل يمنع الحاكم ويجعل المرتد ممنوعا ومحجورا عليه من التصرف في امواله لئلا يتلفها وجوبا على الظاهر كما يمنع سائر المحجورين عليه مثل الصبي والسفيه والمفلس فانه قد يتعلق بغيره في الجملة فان تاب ورجع الى الاسلام فهو اولى بماله يفعل به ما يريد كالبالغ الرشيد بعد حجره والمفلس بعد زوال فلسه ان زواله لم يحتج الى حكم الحاكم كما في غيره قال في ح يع في شرح قوله ويحجر الحاكم على امواله لئلا يتصرف فيها بالاتلاف فان عاد فهو احق بها ظاهر هذه توقف الحجر على حكم الحاكم وهو احد الوجهين في المسألة ووجهه ان الارتداد امر اجتهادي فيناط حكمه بنظر الحاكم ويحتمل الحجر بنفس الردة لانها العلة فوجودها يستلزم ثبوت المعلول وهذا اقوى وهو اختيار العلامة في القواعد والشهيد في ش وذلك ليس بظاهر فانه للحاكم الحجر سواء كان هو محجورا عليه بدونه ام لا كالصبي ودليله ايضا غير ظاهر اذ كون الارتداد اجتهاديا لا دخل له في المطلوب فان الكلام في انه بعد ثبوت الارتداد هل هو محجور عليه بمجرده او يحتاج الى حكم الحاكم ثم اختار مذهب القواعد لانه من غير رد دليل عدمه غير جيد فكانه ترك للظهور كما اشرنا اليه فمختاره جيد ان ثبت استدلال عليه الارتداد للحجر وهو اول المسألة فان المنازع لا يسلم ذلك والا فلا مغني

[illegible]

والمرأة المرتدة لا تقتل وان كانت عن فطرة بل تحبس دائما وتضرب اوقات الصلوة ولو تكرر الارتداد قتل في الرابعة وما يتلفه المرتد على المسلم في الدارين ضمنه قبل انقضاء الحرب وبعده ولو جن بعد الردة عن غير فطرة لم يقتل ولو تزوج لم يصح مسلمة او كافرة لم يصح وكلمة الاسلام اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولو جحد عموم نبوته او وجوده نبه على ذلك ولو قتل المرتد مسلما عمدا قتل به فان عفى الولي قتل حدا وان قتل خطأ فالدية في ماله مخففة وتحل الدية بقتله او موته متن

للنزاع وهو ظاهر وكان عليه بيانه وان لحق المرتد بدار الحرب يحفظ الحاكم ما له ويبيع ما يتلف بالتوقف مثل البيع مثل الحيوان فان تاب ورجع فهو له وان مات صار فيئا للوارث كما اذا كان عندنا وان لم يتب ولم يرجع فيحتمل ان يكون فيئا له عليه السلام وان يكون لوارثه كالفطري فتأمل واعلم ان دليل حكم المرتد الملي غير ما له غير ظاهر فانه مال الحربي بالغ بشيء الا ان يكون اجماعا او نصا ما رأيته **قوله** والمرأة المرتدة الخ تدل على حكم المرأة مرسلة الحسن بن محبوب عن غير واحد من اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام والمرأة اذا ارتدت استتيبت فان تابت ورجعت والا خلدت السجن وضيق عليها في حبسها ورواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال اذا ارتدت المرأة عن الاسلام لم تقتل ولكن تحبس ابدا وصحيحة حماد عن ابي عبد الله عليه السلام في المرتدة عن الاسلام قال لا تقتل وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب الا ما يمسك نفسها وتلبس خشن الثياب وتضرب على الصلوات وليس استخدام الخدمة الشديدة في كلام الاصحاب فلعله يرى الامام والحاكم ايضا ان رأه زجرها عن الكفر وصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يخلد في السجن الا ثلثة الذي يمسك على الموت والمرأة المرتدة عن الاسلام والسارق بعد قطع اليد والرجل ورواية عباد بن صهيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال المرتد يستتاب فان تاب والا قتل والمرأة تستتاب فان تابت والا حبست في السجن واضربها **قوله** ولو تكرر الخ اي لو تكرر الارتداد من الرجل بان ارتد الملي ثم تاب ثم ارتد ثم تاب وهكذا الى الثلثة فان ارتد في المرتبة الرابعة لا يطلب منه التوبة بل يقتل كانه بناء على ما تقدم من ان صاحب الكبيرة يقتل في الرابعة وقيل في الثالثة لصحيحة يونس بن يعقوب وغيرها من الروايات الكثيرة في قصاص شارب الخمر فتأمل فكان مراد يتع ودي اصحابنا انه يقتل في الثالثة هي صحيحة يونس المتقدمة لا ما ذكره جميل ايضا بعد نقل رواية عن احدهما عليهما السلام في رجل رجع عن الاسلام قال يستتاب فان تاب والا قتل قيل لجميل فما تقول ان تاب ثم رجع عن الاسلام قال يستتاب قيل فما تقول ان تاب ثم رجع ثم تاب ثم رجع فقال لم اسمع في هذا شيئا ولكن عندي بمنزلة الزاني الذي يقام عليه الحد مرتين ثم يقتل بعد ذلك كانه فتح نبع لان المراد بالرواية الرواية عن اهل البيت عليهم السلام الذي رواية حجة الا ظنه الجميل **قوله** وما يتلفه المرتد الخ اي كل ما اتلف المرتد عن المسلم من الاموال والانفس والاطراف والجراحات يضمنه وعليه الخروج عن عهدته بنفسه او بماله اذ صدر منه ذلك سواء كان في دار الحرب او دار الاسلام وسواء الاتلاف في حال الحرب وقبله او بعده بلا اشكال بخلاف الحربي فانه اذا اتلف في دار الاسلام او في دار الحرب لا يضمن على اشكال عنده والظاهر ان الاشكال في المال فقط وان كان ظاهر عبارتهم اعم كبعض الادلة قال في الشرح اما الحربي فيحتمل الاضمان عليه لعدم التزامه الاحكام الاسلامية وذكره في فصل المرتد وفي فصل البغاة ادعى الاجماع على ضمانه بعد اسلامه وشيخ نجم الدين احتمل ضمانه في داري الاسلام والحرب لحصول سبب الغرم والاتلاف للمال المعصوم بغير حق وعدم التزامه لا ينفي عدم الزامه والمص في غير هذا الكتاب لم يتردد في ضمانه في دارنا بل في دارهم ووجه الظاهر لانه بدخوله دارنا التزم احكامنا بخلاف دارهم ومما ذكرت تبين الاشكال وحاصله عدم الالتزام بالاحكام الاسلامية وادعاء الشيخ الاجماع وحصول سبب التغريم اعلم ان وقوع تضمينه ما بعد الاسلام او بعد الاستيمان وبعدهما من دونهما ولا يخفى انه لا دخل للالتزام فان المسلم ايضا اذا لم يلتزم ويقول انا ما اقبل احكامه لا يسقط عنه ضمان ما اتلفه فان الحكم في شرع الاسلام ان المال المعصوم مضمون على المتلف مطلقا فهو الوجه مطلقا سواء كان في دار الحرب وغيره وان الضمان لا حصوصية له بعد الاسلام ووقوع الاسلام والاستيمان فمتى حصل القدرة على اخذه منه يؤخذ فتأمل **قوله** ولو جن الخ اي لو جن المرتد الملي قبل التوبة لم يقتل فانه لا يقتل الا بعد ان يستتاب ولم يتب حينئذ لم يعلم توبته ولم يثبت لجنونه ويحتمل قتله ان كان عروض الجنون بعد الاستتابة ومضي مدتها لانه حينئذ وقت قتله ووجد سبب قتله فلا يمنع الجنون كما انه اذا قتل ووجب قتله قصاصا ثم جن وغيره مما من عروض الجنون بعد تحقق سبب الحد ولانه صار كالفطري فان عروض جنونه لا يمنع من قتله لتعين قتله ويحتمل هنا العدم للاصل والاحتياط في الدماء والشبهة الدارئة للحد كما سيجيء فان القتل ايضا حد وان رجا توبته ان لم يقتل فان الظاهر انه يقبل توبته وان حصلت بعد مضي مدتها فحين قتله مجنونا يحتمل ان لو كان عاقلا لتاب فيقتله بنفس فتأمل **قوله** ولو تزوج الخ وجه عدم صحة تزويجه ما بالمسلمة ظاهر فانه كافر فكيف يتزوج بالمسلمة واما بالكافرة فلوجوب دعوته الى الاسلام فيه ويحتمل ان يكون وجه عدم التزويج مطلقا بكافرة اصلية ومرتدة او مسلمة الاجماع او النص وما عرفتهما وانه ينفسخ نكاحه بالنص والاجماع على الظاهر فلا يصح ابتداء فالابتداء كذلك بل اولى لانه اقوى فتأمل **قوله** وكلمة الاسلام الخ كون ذلك كلمة الاسلام منصوص ومجمع عليه كانه ولهذا اكتفى بها وترك مقابلته من يقولها واجراء احكام المسلمين عليه كما كان يفعله صلوات الله عليه وآله وبعده خلفاؤه والظاهر منها ان الحكم بالاسلام لا يحتاج الى العلم بانه يعتقد معناها بل يكفي التكلم بها بعد معرفته مع عدم العلم بعدم اعتقاده ذلك وعدم كونه على سبيل الاستهزاء والتسخر ونحوه مما يدل على عدم اعتقاده مثل تقليد المسلم وانه لا يحتاج الى الدليل والبرهان ولا الى غير ذلك من اللوازم والاعتقاد بصفاته الثبوتية والسلبية وكذا الصفات التي يعتبر في النبي مثل العصمة ويؤيده انه لم يحكم بكفر من لم يقل ببعض تلك الصفات اجماعا مثل من قال بالجبر والتشبيه ومن لم يقل بانه عادل وحكيم فتأمل لعل المراد ان المرتد اذا تاب يكفي في توبته ان يقول ذلك ولكن اذا كان الارتداد بغير انكار الاله والوحدة والرسالة لا يكفي ولا بد من ضم اثبات ما انكره مثل انكار فريضة الصلوة ويمكن ان يقال عموم الرسالة وجميع ما له دخل في الاسلام داخل فيها فتأمل **قوله** ولو جحد الخ لما كان في عموم نبوته خفاء لا يحكم بمجرد انكاره على ارتداده لاحتمال ذهوله وغفلته عنه بل ينبه على ذلك ويعلم بان يقال قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ورحمة للعالمين فان لم يقبل وينكر بعد ذلك يحكم بارتداده ومعلوم ان ذلك ليس بارتداد اذا كان ممن يمكن خفاء ذلك عليه وغفلته وكذا لو انكر وجوده بان قال لا بعد ما بعث وسيبعث كما انكر في الاول عمومه وقال انه مبعوث الى العرب فقط وفيه اشكال فان ذلك غير مخفي على احد فان ذلك موجب لانكار نبوته بالطريق الاولى ومنكره مرتد فكيف منكر وجوده ويمكن ان يراد بذلك التنبيه والاعلام فيمن يسلم وكان كافرا واما المسلم اذا انكر احدهما يحكم بارتداده لان يدعي شبهة محتملة كما في غيرها فتأمل ويمكن ان يكون مراده انه لا تد بسبب انكار النبوة وقال انه مبعوث الى العرب فقط كما قال بعض ان محمدا حق ولكن ما وجد وما بعث بعد وسيبعث فلا يكفيه في اسلامه وتوبته الشهادتان بل لا بد من ضم مبعوث على كل مكلف وانه مبعوث منا كما صرح في غير المتن **قوله** لو قتل المرتد الخ قتل المرتد يقتله مسلما عمدا قصاصا ظاهر وبما ذكره للاستعانة بقدمه على الحد لان حق الآدمي مقدم على الحد وحق الله وهو مقرر عندهم ولذكران عفى له الولي ذلك قتل حدا سواء كان العفو مجانا او على دية فان قتل المرتد قد وجب بالارتداد ولما خيذ اخذ فوت منه حق الآدمي قدم عليه واستقاد للحق بقي القتل الذي كان عليه وان قتل المسلم خطأ يجب عليه بالمسلم في ماله الاعلى عاقلته مخففة اي موجلة ومؤداة في ثلث سنين وان قتل وما يحال الى لكن الموجلة وبعيد حالا كسائر ديوبه كما قوم المرتد في جميع ديونه اذا قتل وما يحل عليه من الدية وكان وجه كونه في ماله لا على عاقلته لقطع علاقته العاقلة بالارتداد كالكفر فتم فانه لو لم يؤخذ ... المسلم

قبله

ولو قتله من يعتقد بقائه على الردة بعد توبته ففي القصاص إشكال ولو طلب الاسترشاد احتمل عدم الإجابة بل يكلف الإسلام ثم ينكشف
ويملك ما يكتسبه حال ردته عن غير فطرة وعنها على إشكال

ان لم يكن اولى منه ويحتمل النص والاجماع وما اعلمهما الان ويشكل ذلك في المرتد الفطري حيث لا مال له عندهم وقد يدفع بناء على احتمال تملكه المتجدد من الاموال
يكتسبه او غيره كما سيجيء الا انه يكون حال القتل معسرا ان لم يتجدد له مال فيفعل معه ما يفعل بالمعسر او يقال يؤخذ من بيت المال فانه لا يبطل دم امرئ مسلم ويحتمل من ماله
يكون الا انتقال الى الوارث فتنزل له الا وهو بعيد **قوله** ولو قتله الخ لو تاب المرتد الملي ثم قتله مسلم باعتقاد انه باق على ارتداده ولم يرجع ولم يتب ففي قصاص المسلم القاتل
له اشكال من حيث انه قتل من هو مسلما عمدا وذلك هو الموجب للقصاص ومن حيث انه ما قصد قتل مسلم هو ليس بقاتل مسلم باعتقاده فلا تعدي اي ما قتل المسلم مع علمه بكونه
مسلما فليس بعمد فيؤخذ الدية لعدم بطلان دم امرئ مسلم والظاهر انه يكون في ماله لا على العاقلة ويحتمل ترجيح الاول لعموم النفس بالنفس وخرج منه ما خرج بالنص او الاجماع
وبقي غيره وما خرج منه ويؤيده انه لا يجوز له قتله واصل عدم اشتراط العلم بكونه مسلما وقصده باعتقاد ذلك في القصاص والاولى عدم قتل مسلم انه ما كان يعتقد
اسلامه من قتله لزم عدم قصاصه مثل ولكن قتله قصاصا احدا حتى يسقط بالشبهة كما مثل في ح يع قال في الشرح لفظ بعده متعلقه بقتله لا بالقط فيعتقد ولا بقائه و
تحرير المسألة ان قتل المكافي في غير زعم القاتل مباحا كان نكالا لغرض المذكور او غيره كمعتقد بقاء الذمي على الذمة او العبد على العبودية فبهما لا اسلام وحريته هل يوجب
القود لانه وجانهم لتحقق قتل المكافي ظلما ولعموم قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وكتب عليكم ان النفس بالنفس وقوله الى قوله وقول الصادق ع في صحيح الحلبي و
عبد الله بن سنان من قتل مؤمنا متعمدا قيد به ولا لعدم القصد الى قتله الذي هو شرط في القصاص والقصد الى مطلق القتل لا يستلزم القصد الى مقيده ولان القصاص
لا استعمال منه ولتحقق المعنى المشتق منه وهو المنع وهو حاصل في القصاص والظن شبهة والشيخ في ط قوى القصاص محتجا بالعموم وبان الظاهر من حاله انه لا يطلق من قبضة
السلطان الا بعد الاسلام فكان القصد الى قتل المكافي متحققا وبدونه في الف واختار انه مع عدم القول بالقصاص يجب الدية مغلظة في ماله وعليه ضمن في ط انتهى ولا يخفى ان
القصاص اظهر لما مر من العموم بل الخصوص مع عدم العلم بان مثل ذلك مسقط وان الشبهة على تقدير تسليمها لا تسقط القصاص الذي هو حق الادمي وان سمى حيلة
القصد الى المقيد واقع في نفس الامر وهو الموجب وان لم يعلم القاصد ذلك ولا يعتبر في تعلق قصد شخص بشيء علمه بوصفه **قوله** ولو طلب الاسترشاد الخ اذا طلب المرتد
الملي الاسترشاد وطلب كشف الغطاء عن الحق ودفع شكوكه وشبهته واظهار الحق ليقول به ويرتدع عما اعتقد مما يوجب الارتداد يحتمل عدم الالتفات اليه وعدم الاصغاء اليه
وعدم سماع كلامه قال في الشرح وجه الاحتمال تضييق الاسلام او القتل لقوله ع من بدل دينه فاقتلوه والفاء للتعقيب رواه ابن عباس ولان الحيلة لا تنحصر فيؤدي
الى طول البقاء على الكفر ومن انه عذر في التاخير مرشد ولان الاستتابة انما شرعت وفرض لها وقتا ما مقدرا او يجب ما يؤمل معه الرجوع لدفع الشبهات بنظر او تنبيه
وهو ظاهر والتحقيق ان مبنى المسألة ان الاستتابة واجبة ام لا الاجماع من المسلمين الا من شذ على الوجوب فهل لها مقدار ام لا ظاهرهم وقوى الاكثر عدم التقدير بل القدر الذي
يؤمل معه الرجوع وهو صريح ط وظاهر عدم تقديره اصلا واختار في ط تاجيله ثلثة ايام وهو موجود في رواية مسمع عن ابي عبد الله ع ان عليا ع قال المرتد تعزل امرأته ولا تؤكل
ذبيحته ويستتاب ثلثة ايام وح هل ذلك واجب ام لا ظاهرهم الوجوب لعدم منقول ان كان السؤال عن المناظرة وحل الشبهة قبل انقضاء الثلثة او العدد الذي يمكن معه الرجوع
فلا وجه لعدم الاجابة وان كان بعد انقضائها فالاوجه عدمه ولا ادى على طول الاستمرار على الكفر ولانه محاذل في هذه المدة عن السؤال اذ قد مضى عليه ما يمكن فيه الكشف
ولا يخفى ان التضييق غير مسلم فان مراد النبي والرواية مع الجهل فبعدهما لا تدل على المطلوب لانه يمكن ان يسترشد مقدار ما يمكن منه الفهم والارشاد فان حصل والا
فلا يسمع بعد ذلك فلا يؤدي الى الطول فدليل السماع اظهر ويؤيده ان العقل يحكم بحسن اجابة من استرشد وطلب الهداية وقبح رده عقلا ونقلا حتى يظهر انه
معاند الا ان يكون ممن علم عدم فائدة ارشاده وهو ظاهر ولهذا قال الاستتابة واجبة باجماع المسلمين وان التقييد بثلثة ايام مذهب المتن فليس فتوى الاصحاب
علم التقدير فالاوجه ان يحال الى نظر الحاكم فان احتمل عنده الرجوع والارتداد وانه يسأل عن الارشاد معتقدا لو مريدا لا ازالة شبهته يفعل مقاله ما يمكن دفع
مثله بمثله لان ردعه واجب وهو موقوف على ذلك بظنه فلا بد من فعله وان راى عدم التاثير والفساد وعدم التوجه الى التحقيق والاستكشاف لا يسمع قوله بل
يقتله فهذا هو التحقيق فافهم **قوله** ويملك ما يكتسبه الخ قال في الشرح اما الاول اي تملك الملي ما يكتسبه من الاموال المتجددة بالاتهاب والاحتطاب والاحتشاش
وغيرها فلعدم زوال ملكه عنه واما الثاني واما الثاني اي تملك الفطري ما يكتسبه ويتجدد له من الاموال بعد الردة فمنشأ الاشكال زوال الملك عن املاكه الحاصلة
فعدم دخول المتجددة اولى لان حفظ الباقي اضعف من ايجاد الحادث خصوصا مع القول باستغناء الباقي عن المؤثر ولانه يجري عليه احكام الميت بالنسبة الى امواله
فلا يملك كما لا يملك الميت ومن وجود سبب الملك وهو استيلاء الادمي على مباح وشبهه مع وجود نية التملك فيثبت مسببه ولان انتقال الملك الى غيره لا ينافي
وتملكه فائدته ذلك الانتقال والاصح انه لا يملك اصلا وهو اقرب وجمع القواعد لان الاستيلاء مع وجود النية ليس علة تامة في التملك اذا لم يكن القابل اهلا كالعبد
فههنا القابل ممتنع القبول وفي قول المص ملكه فائدة هي ان القهري كالارث والضمني كالقبول الذين لا شك في الحكم فيهما وهو عدم الملك في الاول وثبوت الملك الضمني في
الثاني كثبوته في البيت ويتفرع على الاشكال انتقاله الى الوارث وعلمه ان عموم ادلة تملك الاحياء ما يملك الناس الاكتسابات مثل الاحتطاب والاصطياد مع النية
او عدم نية الغير والاستيجار يشمل المرتد كغيره ولا شك ان ذلك علة ما لم يثبت دليل على عدمها مع شرط الموجب ووجود مانع وهو ظاهر ولا يصح خروج ما كان ملكا له
ملكه مانعا لذلك اذ يجوز في نظر العقل ان يزول ملكه عنه ويتملك ما يتجدد بسبب احتمال مدخلية وجود الارتداد على ما يملكه في الازالة وعدم بقاء التملك وبالجملة
قد يكون سببا لزوال ما في وقت ولم يكن مانعا لوجوده في وقت اخر لاحتمال تاثير ما كان معه ذلك مثل المال حال الارتداد او نفس الوقت وهو ظاهر او يملك ولم
يبق فكون الحفظ اضعف من الايجاد لا يدل على ذلك خصوصا عند من قال ان البقاء يحتاج الى العلة كما هو الحق لان علة الاحتياج هو الامكان لا الحدوث كما حقق في محله ثم انه انتقل
الى الورثة وهو غير ظاهر لوجود الدليل على انتقال الاملاك اذ قد حال الارتداد لا يدل على ذلك وكذا كونه في حكم الميت في بعض الامور فانه يجوز ان يكون حكمه حكم الميت في بعض
احكام دون البعض ولهذا لا يجب عليه الغسل ولا يجب غسله وتكفينه ودفنه ويؤيد التملك عدم الانتقال انه حي يحتاج الى النفقة فيبعد ان لا يكون له صلاحية التملك خصوصا
مع عدم وجوب نفقته على غيره ووجوبه عليه الا ان يقال انه لا يجب عليه ولا يجوز فانه يجب اعدامه فلا يجوز ان يقال حتى يموت او يقال نفقته على بيت المال فتامل وان في
الشائعة ايضا تامل فان الاولى ان المرتد الملي يحتمل ان يملك القهري في الجملة مثل ان كان موته كافرا اصليا او مرتدا فالتقييد بالكسب مضر من جهة وان كان انها

**المقصد الرابع** في وطي البهائم والاموات من وطي من العقلاء البالغين بهيمة ماكولة اللحم عزر واغرم قيمتها ان لم تكن له وحرم لحمها ولحم نسلها ولبنها ووجب ذبحها واحراقها وان كانت غير ماكولة اللحم كالخيل والبغال والحمير اخرجت من البلد وبيعت في غيره واغرم ثمنها لمالكها ويتصدق بما بيعت به على راي ودفع اليه على راي ويثبت بالعدلين وبالاقرار مرتين ان كانت ملكه والا ثبت التعزير

كتاب الحدود

من جهة اخرى وان لفظة اشكال في المتن غير ظاهر الاعراب فان تقديره وبملك الكتب جملة ردته عن عنه وعلمه وغيرها اي عن مطرح اشكال فالعبارة غير جيدة والمقصود ظاهر وهو ان في تملك المرتد لفطرته ما يكتسبه بعد الردة اشكال **قوله** من وطي من المحرمات الموجبة للتعزير والحد وغيرهما من الاحكام الا بهيمة وطي البهائم جمع بهيمة وهو الحيوان غير الانسان اما الفاعل والعاقل البالغ فلا يثبت الحكم المذكور عنده للصبي والمجنون وهو ظاهر ولا يحتاج الى الدليل الى ان فعلهما حرام وموجب للتعزير واحد على ما سيأتي فان فعلهما لا يوصف بهما لانهما لا يعزران ولا يحدان لانهما غير مكلفين وهما في فعل المكلف تعزيرا لدفع الفتنة والاستصلاح واما بالنسبة الى سائر الاحكام من تحريم الموطوءة وتحريقها والتغريم لصاحبها فليس بواضح وشيئا دليلها فتامل في شمولها اما المفعول فقد علم ان مطلق الحيوان غير الانسان واما احكامه فهي انه ان كانت الموطوءة ذات ايجيوانا ماكولة اللحم اي المطلوب منها اكل لحمها والمتعارف منها مثل الغنم والبقر والناقة مذكرا كان او مونثا صغيرة بحيث يصدق عليه الوطي برا كان او مملوكا فاعل وغرم لصاحبها قيمتها ان لم تكن له وحرم نسلها المتجدد بعد الوطي بان يحمل حينئذ ويحتمل تحريم نسل الفحل الموطوءة الذي حصل بعده ثم وكذا لبنها الذي حصل بعد الوطي وذبحت واحرقت وان كانت غير ماكولة اللحم اي لا يكون المقصود منه الاكل ولم يكن متعارفا اكل لحمها وان كان يحل لحمها مثل الخيل والبغال والحمير اخرجت من البلد بدل الذبح والحرق في الاولى وباع في مشترك وتباع ويتصدق بما يباع به من الثمن على راي لعل البائع هو المالك او وكيله ويحتمل الحاكم والغارم وكذا المتصدق وعلى راي اخر ترد الى الغارم الواطي وعلى هذا ينبغي ان يكون هو البائع فكانه بعد الاعطاء قيمتها صار ملكه ثم اما دليل هذه الاحكام فهي روايات منها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام والحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام واسحق بن عمار عن ابي ابراهيم موسى عليه السلام في الرجل ياتي البهيمة فقالوا جميعا ان كانت البهيمة للفاعل ذبحت فاذا ماتت احرقت بالنار ولم ينتفع بها وضرب هو خمسة وعشرين سوطا ربع حد الزاني وان لم تكن البهيمة له قومت عليه واخذ ثمنها منه ودفع الى صاحبها وذبحت واحرقت بالنار وضرب خمسة وعشرين سوطا فقلت فما ذنب البهيمة قال لا ذنب لها ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله فعل هكذا وامر به لكيلا يجتري الناس بالبهائم وينقطع النسل ولا يضر جهل الحسين والقول في اسحق فانها صحيحة بطريق عبد الله بن سنان ولا يضر يونس عن عبد الرحمن بل محمد بن عيسى عن يونس فتامل وهي لا تدل على جميع الاحكام المذكورة مثل تحريم النسل واللبن ولكن يمكن ادعاء ذلك فانه قال فيجب ان لا ينتفع بها واكل النسل واللبن انتفاع بها ولانه لولاه لما جاز ذبحها فافهم وليس فيها ما يدل على الفرق بين الماكول وغيره بل تدل على ان الحكم واحد وهو المذكور في الاول ثم ورواية سماعة كانها موثقة لها قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ياتي بهيمة شاة او ناقة او بقرة فقال عليه ان يجلد حدا غير الحد ثم ينفى من بلاده الى غيرها وذكروا ان لحم تلك البهيمة محرم ولبنها وهذه مع ضعفها ما تدل على تمام الحكم المذكور بل على تحريم لحمها ولبنها وتدل على غير ذلك وذكر وهو نفي الفاعل في البهيمة الماكولة وما رأى قائلا به وان يجلد ولعل المراد به التعزير ولهذا قال غير الحد يحمل على ما تقدم من خمسة وعشرين سوطا ورواية سدير عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل ياتي البهيمة قال يجلد دون الحد ويغرم قيمة البهيمة لصاحبها لانه افسدها عليه وتذبح وتحرق وتدفن ان كانت مما يوكل لحمه وان كانت مما يركب ظهره اغرم قيمتها وجلد دون الحد واخرجها من المدينة التي فعل بها فيها الى بلاد اخرى حيث لا تعرف فيبيعها فيها كيلا يعير بها وفي الطريق اسحق وجهالة مع سدير ولا تدل على كل الاحكام فافهم وتدل على الحد المجهول وكانه يريد بالحد دون الحد التعزير المتقدم ورواية الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يقع على بهيمة قال فقال ليس عليه حد ولكن تعزير وفي الطريق يونس عن محمد بن سنان ولا يضر فانها لا تدل الا على التعزير وهو مضبوط وكذا رواية الفضيل وربعي بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يقع على البهيمة قال ليس عليه حد ولكن يضرب تعزيرا لعل المراد بالرجل هو البالغ لانه المتبادر ومنه لا الصبي فهم والعاقل لدلالة العقل عليه فيكون التعزير بل الاحكام كلها مخصوصا بالبالغ العاقل ويؤيده الاصل وسقوط الحد وبناؤه على التحقيق والتخفيف والتعزير كذلك تدل على القتل صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اتى بهيمة قال يقتل وكذا مرسلة سليمان بن هلال الضعيفة قال سأل بعض اصحابنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ياتي البهيمة فقال يقام قائما ثم يضرب بالسيف اخذ السيف منه ما اخذ قال فقلت هو القتل قال هو ذاك ورواية ابي فروة تدل على حد الزاني وكذا صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في الذي ياتي البهيمة فيولج قال عليه حد الزاني والشيخ جمع بينها باحد الامرين اما حمل الاخيرة على الوطي والادخال كانه يريد بمجرد الدخول ويحتمل غيبوبة الحشفة فيكون الامام مخيرا بين القتل وحد الزاني ان اولج وايده بالتصريح في رواية ابي بصير فكانها تدل على انه اذا كان دون الايلاج لا يحد ويحمل الاول على عدم الدخول والايلاج فيكون ذلك موجبا للتعزير فقط واما حمل الاول على المرة الواحدة او الاثنين والاخيرة على من تكرر منه ذلك مع الحد فيقتل في المرة الثالثة كما امر في صحيحة يونس ان صاحب الكبيرة يقتل في الثالثة وقيل في الرابعة ان يريد بحد الزاني القتل والرجم لانه حد الزاني المحصن وهو لا يخلو عن بعد والتخيير بين القتل ومائة جلدة ان لم يرد ذلك وهو وان كان بعيدا الا انه لا باس بتعيين القتل لرواية يونس واعلم ان بعض الروايات تدل على الحد والقتل صحيحا الا انها خلاف المشهور والاصل والتخفيف في التحقيق والاحتياط والظاهر ان ذلك كله لا يضر عند من لا يثبت حجية خبر الواحد ولم يقل بحجية الشهرة ولجمع لا بد منه لصحة الروايات وان كان بعيدا فجمع الشيخ ويمكن حمل القتل على الضرب وهو بعيد في صحيحة جميل وهو لانه متعارف بين الناس وكذا مرسلة سليمان بن هلال انه ما امكن وان لم يمكن فيحذف بها لضعفها ويمكن الحمل على التقية في صحيحة رواية ابي بصير لاشتراكه واشتراك يونس وابن سنان وما ذكر من الشهرة وغيرها مؤيدة ثم واما بيع غير الماكول ودفع القيمة الى الواطي بعد ان يغرم القيمة فقط واما التصدق بها فما رأيت عليه شيئا من الروايات وغيرها ولعله لا دليل له فالذي يقتضيه النظر ان تكون القيمة بل الدابة بعد اخذ قيمتها من الواطي لصاحبها له ان يفعل بها ما يريد ولكن بعد اخراجها من تلك البلد لانه اذا دفع عوضها وقيمتها فدابته هي له ولعل مجرد الدفع موجب للانتقال ولا يحتاج الى شيء من نقل العقود الناقلة بل الوطي فقط فيكون قيمتها عليه في ضمانها الا ويحتمل ان تكون الدابة لمالكها ويكون اخذ القيمة للحيلولة منه فعوضه عليه بعد بيعها بالزيادة لمن تكون ثم ويحتمل التصدق بالقيمة لان الواطي جان والتعزير لما فعل من القبيح فسقط انتفاع صاحبها منها فلا عوض له ولهذا لم يصل اليه عوض في الماكولة وليس لها لها البيع اذ فيه جمع بين العوض والمعوض فيكون في سبيل الله متصدقا به فتامل اذ الظاهر للغارم فانه غرم ما لكها فيكون الثمن له وعقوبته هي حد وتعزير **قوله** ويثبت الحكم بوطي البهيمة اما الحد فقط فانه كما حد سائر غيره واما باقرار الواطي فان كانت الدابة الموطوءة ملكه يثبت بالاقرار مرتين كان من قبيل اقرار الحر واقرار العقلاء على انفسهم جائز ولانه الوطي فان اقرار العقلاء في حق مال الغير غير مقبول فلا يلزم شيء من الاحكام الا التعزير فانه يثبت بذلك فانه اقرار في حقه فوجب ذلك وان لم يسمع بالنسبة الى تلك الاحكام وهو ولد الناكح

وذكر

في اخرى عن ابي عبد الله عليه السلام [illegible] قال عليه [illegible]

ويقتل مع تخلل التعزير ثلثا ووطء الميتة كالحية بل يغلظ في العقوبة في غير المحصن ولو كانت زوجة عزر ويثبت بما يثبت به الزنا على رأي وبعدلين وبالاقرار مرتين على رأي
واللائط بالميت كالحي ويغلظ لو لم يوقب ويثبت بعدلين والاقرار مرتين ويعزر المستمني بيده ولا كفالة في حد ولا شفاعة
لا كفالة في حد ولا في اسقاطه ولا تأخير مع الامكان ولا دية للمقتول بالحد والتعزير فان ادعى او خطأ فبيت المال على رأي

لم ينفع هو بتلك الدابة وان انتقلت اليه فيفعل بها ما تقدم ويحتمل ان يلزم القيمة لبينه وبين الله فيوصلها اليه ويحتمل العدم فانه ما الموجب الدابة من يد صاحبها فالعوض له والا يلزم الجمع بين العوض والمعوض **قوله** ويقتل الخ مدرك القتل في الثالثة او الرابعة في مطلق الكبائر قد مر **قوله** ووطء الميتة الخ يدل على ذلك رواية عبد الله بن محمد الجعفي قال كنت عند ابي جعفر عم وجائه كتاب هشام بن عبد الملك في رجل نبش امرأة فسلبها ثيابها ونكحها فان الناس قد اختلفوا علينا في هذا فقال قالوا اقتلوه وقال اخرون قالوا احرقوه بالنار فكتب اليه ابو جعفر عم ان حرمة الميت كحرمة الحي حده ان يقطع يده لنبشه وسلبه الثياب ويقام عليه الحد في الزنا ان احصن رجم وان لم يكن احصن جلد مائة ولا يضر الضعف بجهل ابراهيم بن اسحق وعبد الله ومرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم في الذي يأتي المرأة وهي ميتة فقال وزره اعظم من ذلك الذي يأتيها وهي حية ولا يضر الارسال ولا وجود الحسن بن علي بن فضال فاذا كان وزره اعظم من الزنا بالحية تكون عقوبته مثله كذلك … على الرجم لم يثبت فالمحصن يرجم وفي الجلد يزاد كما او كيفا واليه اشار بقوله بل يغلظ في العقوبة في غير المحصن هذا في غير الزوجة ولو كانت الميتة الموطوءة زوجة الواطي لا يحد لانه ليس بزنا كوطء زوجته في الحيض لانه لما كان حراما عزر وكان في غيره مثل انه حكمها حكم الحية وعلى الزوجة حمل الشيخ رواية ابي حنيفة قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل زنى بميتة قال لا حد عليه ثانية حملها على عدم ثبوت حد فانه تارة رجم وتارة جلد فهما سبيلان فان وطء الزوجة الموطوءة لا يوجب له الزنا ولو كان الزنا لكان فيه الحد ايضا وظاهر نفي الحد هو الجلد والرجم معا ويمكن ان يوجد فيها الضعف بابي حنيفة وغياث بن … وسليمن بن داود والقسم ابن محمد وعلي بن محمد القاساني وعدم دليل حد على الواطي وجه الميتة هو الاصل مع عدم دليل عليه والخبر السابق لا غلبة لعدم العموم والتصريح وعدم الزنا فتم **قوله** ويثبت بما يثبت به الزنا الخ الظاهر من مذهب اكثر الاصحاب ان وطء الميتة يثبت بما يثبت الزنا من الشهود الاربعة والاقرار اربع مرات لا اقل من ذلك لعموم ما يدل على ان الزنا انما يثبت بذلك اعم من ان يكون بالميتة او بالحية والوطء بالميتة زنا وللاصل والاحتياط في الحد وسقوطها بالشبهة وحمل … الامر بالزنا من المبالغة لعدم ثبوته والتعرض لانكاره وعدم الاقرار به وخفاء الامر ولتحقق حد القذف بالزنا والاصل عدم سقوطه حتى يتيقن ذلك وانما بالاربعة وقال بعض انه يثبت بالشاهدين والاقرار مرتين لعموم كونهما حجة شرعية واقرار العقلاء على انفسهم جائز كما انه لا قائل بالمرة فيثبت بالمرتين وقد يمنع العموم وبعد التسليم يخصص بما خصص به الزنا فتم وقد فرق بين الزنا بالحية والميتة بان الاربعة للحية لاثبات زنا الرجل والمرأة وفي الميتة بالواحد وهو ضعيف فكان … وجه مناسبة بعد فان الدليل لا يستدل … ولهذا لا بد من الاربعة ولو كان المشهود عليه ثابتا احدهما فقط والاخر يكون مكرها او مشتبها عليه او مجنونا او لا لو كان كذلك لزم ثبوت زنا احدهما لو شهد اثنان بزنا احدهما والحال انه لا بد من اجتماع الكل على واحد وهو ظ **قوله** واللائط الخ يعلم دليله والتحريم من المقايسة بالزنا بالميتة فان ذلك مثل اللواط بالحي الا انه يغلظ في الميت لو لم يوقب لان الحي وفي الايقاب لزوم القتل فلا تغليظ ويحتمل التغليظ بان يقدم التعزير ثم يقتل وكذا في الزنا بالميتة كما يجمع بين الجلد والرجم فتم فيثبت بما يثبت اللواط في الحي فهو مثله في الاحكام وما نقل هنا الخلاف وهذا مؤيد لكون الزنا بالميتة مثله بالحية **قوله** ويعزر المستمني بيده دليل التعزير في الاستمناء باليد فانه هو ثبوت التعزير في مطلق المحرمات وهو منها كانه للاجماع والخبر مثل ما روي عنهم عم لعن الناكح بكفه قال يحرم الاستمناء باليد وغيرها من اعضاء المستمني وغيره عدا الزوجة والامة محرمة تحريمها مؤكدا قال الله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ومن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وهذا الفعل مما وراء ذلك وعن النبي صلى الخبر المتقدم تحريم جميع الاعضاء من الجميع غيرها ما غير ظاهرا وان كان قريبا ولانه غير صريحة بل غير ظاهرة ايضا نعم الخبر دل على التحريم يكفيه لو صح وقد تدل عليه بخصوصه رواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عم ان عليا اتي برجل عبث بذكره فضرب يده حتى احمرت ثم زوجه من بيت المال ورواية زرارة عن ابي جعفر عم قال ان عليا عم اتي برجل عبث بذكره حتى انزل فضرب يده بالدرة حتى احمرت ولا اعلمه الا قال وزوجه من بيت مال المسلمين ولا يضر ضعفها لفتوى الاصحاب مع عدم ظهور الخلاف وما تقدم فتم ويمكن حمل رواية ثعلبة بن ميمون وحسين بن زرارة قال سألت ابا جعفر عم عن رجل يعبث بيده حتى ينزل قال لا باس به ولم يبلغ به ذلك شيئا على عدم حد وتعزير معين موظف لا يجوز التعدي عنه وعدم بلوغه ذلك فانه تعزير موكول الى راي الامام فيفعل ما يراه بحسب المصلحة فينبغي التزويج من بيت المال ايضا والا فهو يحتمل عدم شيء للاصل والتقييد به في الخبر وان كان الاولان غير مقيدين به مقيد به وللتبادر ويحتمل هنا ايضا التعزير غيرها كان هناك لعدم المنافاة بينهما حتى يقيد احدهما بالاخر ولثبوته في مطلق المحرمات وهذا عندهم كلي لو لم يكن كذلك فالعمل بروايته تراه متعين فانها الصحيحة لا غيرها فتم **قوله** ويثبت بعدلين الخ دليله ما تقدم من انهما حجة شرعية والاقرار من اهله جائز على نفسه كانه لا قائل بالثبوت بالمرة فيثبت بالمرتين فتم **قوله** لا كفالة الخ دليل عدم الكفالة رواية السكوني عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صلى لا كفالة في حد ويدل على عدم سقوطه بالشفاعة رواية سلمة عن ابي عبد الله عم قال كان اسامة بن زيد يشفع في الشيء الذي لا حد فيه فاتي رسول الله صلى بانسان قد وجب عليه حد فشفع له اسامة فقال له رسول الله صلى لا تشفع في حد ورواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عم قال كان لام سلمة زوجة النبي صلى امة فسرقت من قوم فاتي بها النبي صلى فكلمته ام سلمة فيها فقال النبي صلى يا ام سلمة هذا حد من حدود الله عز وجل لا يضيع فقطعها رسول الله صلى ورواية السكوني عن ابي عبد الله عم قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا يشفعن احد في حد اذا بلغ الامام فانه لا يملكه واشفع فيما لم يبلغ الامام اذا رأيت الندم واشفع عند الامام في غير الحد مع الرجوع من المشفوع له ولا يشفع في حق امرء مسلم ولا غيره الا باذنه ورواية مثنى الحناط عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لاسامة بن زيد يا اسامة لا تشفع في حد ويدل عليه الاعتبار ايضا فان سقوط حق شرعي بعد ان ثبت يحتاج الى دليل ولا دليل لجواز اسقاطه بالشفاعة نعم قد يسقط بالتوبة وبالعفو من صاحبه مثل المرافعة قد ذكر وقد من عدم جواز تأخيره ايضا في الخبر مع امكان اقامته بالفعل ومجيء … ويدل عليه ايضا الاعتبار فتامل **قوله** ولا دية للمقتول بالحد الخ دليل عدم دية المقتول حدا فانه لا على بيت المال للاصل وانه فعل جائز بل واجب فلا يستعقب الضمان وصحيحة سليمان بن خالد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام من … فلا قود … والظاهر ان المقصود نفي العوض مطلقا كما في اية الاعتداء فتامل وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال ايما رجل قتله الحد والقصاص فلا دية له ورواية زيد الشحام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قتله القصاص هل له دية قال لو كان ذلك

لم يقتص

ولو ظهر فسق الشاهدين بعد الحد فالدية في بيت المال ولو انفذ الحاكم الى الحامل لاقامة الحد فاجهضت خوفا فدية الجنين في بيت المال ولو امر الحاكم بالضرب فزاد عن الحد فمات ضمن نصف الدية في ماله ان لم يعلم الحداد ولو كان سهوا فالنصف في بيت المال ولو زاد الحداد عمدا مع امر الحاكم بالاقتصار على الواجب فالنصف عليه في ماله وان كان سهوا فعلى عاقلته وسراية الحد غير مضمونة اما قصاص او حد او تعزير

**كتاب الجنايات** الجناية اما على النفس او طرف وهي اما عمد محض ويحصل بقصد المكلف الى الجناية بما يؤدي اليها ولو نادرا او بالقصد الى الفعل الذي يحصل به الموت اذا لم يكن قاتلا غالبا كالضرب بالعصا والعود الخفيف واما خطا محض وهو ما لا قصد فيه الى الشخص كالرامي صيدا فاصاب انسانا واما شبيه عمد بان يقصد الفعل ويخطي في القصد الفعل كما لو زلق فسقط على غيره وما لا قصد فيه الى ع

لم ينقص من احد ومن قتله الحد فلا دية له ومثلها بعينها رواية ابي الصباح الكناني وفي الطريق محمد بن الفضيل المشترك ويدل القول بالدية لعل رواية الحسن ابن صالح الثوري عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان يقول من ضربناه حدا من حدود الله فمات فلا دية له علينا ومن ضربناه حدا من حقوق الناس فمات فان ديته علينا وهذه والحسنة ضعيفة بالحسن فطرح بالسابقات مع اعتبار بعضها وموافقتها للاصل والجماعة مع انها لا تدل على الراي المذكور في المتن فان كون الدية على بيت المال وهذه ظاهرة في انها على الامام عليه السلام ويحتمل ان يكون دليل قول آخر كما يظهر من كلام الشيخ المفيد ره في الشرح وايضا يدل على الاخص من ذلك وجمع الشيخ بينهما بحمل الاول على عدم الدية في بيت المال ان كان الحد في حد من حدود الله مثل الزنا والاخيرة على كونها فيه اذا كان الحد يكون من حق الناس مثل القذف مع انها ظاهرة في مال الامام عليه السلام ثم انه قال في الشرح محل الخلاف حقوق الناس والتعزير ويؤيده ان رواية الحسن التي منشأ الخلاف مخصوصة بحقوق الناس وقد نفى صريحا الضمان عن حقوق الله وفيه تامل فان ظاهر المتن خلافه والخبر لا يدل على اختصاص الخلاف وهذا في الحد والظاهر ان مثله التعزير قال في الشرح وقيل الخلاف مخصوص بالتعزير لان الحد مقدر والتعزير اجتهادي وليس بجيد اذ علة استدلال الا انا الاول فلما ذكرناه من حصول الخلاف واما الثاني فلان التعزير ربما كان من الامام ولا يمكن الاجتهاد في حقه ومفهوم هذا الكلام انه ربما حصلت فيه زيادة وهو ممتنع في حق المعصوم ويحتمل كون الخلاف في غيبة الامام ثم فلا يرد عليه ما اورده وايضا فقد داوا من الاجتهاد النظر في المصلحة وايضا كون المفهوم ما ذكره غير ظاهر لاحتمال اداء التعزير المفضي الى الهلاك فتم **قوله** ولو ظهر فسق الشاهدين الخ اي لو شهد الشهود بموجب حد على شخص فحكم عليه بالقصاص فيها دمهما بعد تحقيق حالهما على الوجه الذي يجب فقتل المشهود عليه او قطع طرفه ثم ظهر فسقهما او فسق احدهما يلزم ديته في بيت مال المسلمين فانه من خطا الحكام وهو على بيت المال لما مر مما يدل عليه من رواية السكوني ولانه ابطال حق الناس غير معقول والزام الحداد والحاكم كذلك فيلزم في بيت المال الذي هو لمصالح المسلمين ويحتمل على الشهود على تقدير تعمد تلبيسهما **قوله** ولو انفذ الحاكم الخ اي لو انفذ وانبعث الحاكم جماعة الى ان يقيموا على الحامل حدا فاجهضت والقت الحامل جنينها من خوف ذلك فالجنين مضمون وديته على بيت مال المسلمين لما تقدم في المسئلة السابقة لعل الحاكم اخطا في الانفاذ لحد الحامل فانها لا تحد وجهل ذلك ويحتمل هذا الاخير الحمل مثل قطع اصبعها فتم **قوله** ولو امر الحاكم الخ اي لو امر القاضي الغير الامام ان تضرب من عليه حد كمائة للزنا مثلا فزاد من ذلك المضروب وما فوقه فمات المحدود بضرب الكل وكان الحداد جاهلا بعدم جواز الزيادة وكان الحاكم عامدا في ذلك ضمن الحاكم نصف دية المحدود في ماله لا في بيت المال ولا يضمن الحداد شيئا لانه مأمور من جهة الحاكم فهو وان كان مباشرا الا ان السبب وهو الحاكم اقوى منه فهو الضامن ولما كان مقتولا بحق وظلم فيكون النصف على الظالم ولكن مثله مع شركة الحق مع ولعدم قصد القتل وعمده فلا يوجب القصاص فيكون عليه نصف الدية في ماله لا في مال العاقلة لعدم الخطاء ويحتمل التمام اذ قد لو لم يكن الزيادة لما يموت وايضا حكمه غير جائز لانه فاسق لا يصح حكمه لاشتراط العدالة في الحاكم ولو كانت الزيادة من الحاكم سهوا وخطا يكون نصف الدية في بيت مال المسلمين فان خطا الحاكم فيه وان كانت الزيادة من الحداد عمدا يكون النصف في ماله لانه مباشر مع عدم قوة السبب فانه كان عليه ان لا يفعل سواء كان الحاكم امره بالاقتصار على الواجب ام لا الا ان يكره هنا على ذلك فيكون على المكره وان كان خطاء وسهوا من الحداد يكون نصف الدية على عاقلته فان الخطا على العاقلة ويحتمل ضمان تمام الدية لما مر فتم **قوله** وسراية الحد الخ قد مر ان سراية الحد غير مضمون فلا وجه للتكرار بل قد يتوهم الرجوع فانه اولا تردد حيث نقل القولين من غير ترجيح وهنا جزم بعدم السراية فلعله اعاده لذلك وكان وجه ذكره وان قيم في خراو يرد دفعا التوهم انه ضمان لدخل في الاتلاف فكانه لا اختيار له مع جواز التاخير له ضامن ووجه العدم انه كان له الحد في ذلك الضمان وان كان جائزا التاخير فيكون هاهنا مع علم التعدي على الشرع فلا ضمان كما في غيرها فتم **قوله** الجناية اما على النفس الخ الظاهر ان المراد بالجناية هنا اعم مما يوجب القصاص في النفس والطرف بل في الاعضاء مطلقا ومما يوجب الدية كان فقط لما يفهم من تقسيمها وبيان الاقسام وكان ينبغي ان يراد بها ما يوجب القصاص فقط لما سيأتي من كتاب الديات وايضا كان ينبغي تقسيمها الى النفس والاعضاء لا الى النفس والطرف الا ان يريد بالطرف مطلق العضو وكان ينبغي ان يعبر بكتاب القصاص لما سيجيء من كتاب الديات كما فعل في يع وغيره او بكتاب الجنايات ثم يجعل مقصدا في القصاص وآخر في الديات كما فعل في عد **قوله** ويحصل بقصد الخ اشارة الى تعريف جناية العمد الموجبة للقصاص في النفس وهي ان يقصد المكلف القتل بما يؤدي اليه سواء كان مما يقتل به غالبا او نادرا ولا يتحقق بمجرد قصد الفعل وان حصل به الموت اذا لم يكن ذلك الفعل قاتلا غالبا كالضرب بالعصا والعود الخفيف فلو قصد بهما مجرد الضرب وان حصل به الموت اذا لم يكن ذلك الفعل قاتلا غالبا كالضرب بالعصا والعود الخفيف فان قصد بهما مجرد الضرب وان حصل القتل والموت لم يكن عمدا وان قصد بهما القتل يكون عمدا وكذا ان قصد الضرب بما يقتل فقتل فهو عمد وكذا الضرب في المواضع التي يقتل بالضرب عليها فكان ينبغي ان يزاد في التعريف ويقول ويحصل بما يحصل به القتل غالبا مع تحقق الموت وبقصد القتل بما يقتله نادرا او غالبا فالعمد عنده يحصل بامور ثلاثة وهذا هو الموجب للقصاص في النفس مع الشرائط الآتية ثم انه لا شك ولا خلاف في تحقق العمد الموجب للقصاص بما يقتله غالبا لصدق العمد للقتل لغة وعرفا وشرعا ايضا والظاهر ان الفعل بما يقتل غالبا ان قصد الفعل ولم يقصد القتل ايضا عمد وفي القتل بما لا يقتل غالبا مع قصد القتل خلاف فقيل انه عمد ايضا لتحقق القصد فيدخل في عموم العمد وقيل خطاء نظرا الى عدم صلاحية الآلة للقتل غالبا وعرفا وعادة فلا يؤثر القصد بدون الصلاحية وللروايات الآتية لعل الاول اقرب لما مر وضعف الروايات وفيما لو قصد الفعل الضرب فقط بما لا يحصل به القتل غالبا فاتفق القتل كالضرب بالعصا والعود الخفيف ايضا قولان احدهما انه عمد وهو للمبسوط والثاني وهو المشهور انه ليس بعمد موجب للقصاص بل شبيه بالعمد العادم تعمد القتل الا بالنسبة الى قصد القتل ولا بالنسبة الى الفعل لبعض الروايات ولعل الاول عموم الآيات مثل النفس بالنفس والجروح والروايات مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو ان رجلا ضرب رجلا بخزفة او آجرة او بعود فمات كان عمدا في السند علي بن الحكم عن علي بن حمزة عن ابي بصير الظاهر انه ابن ابي بصير وهو يحيى القسم وفيه ضعيف بهما مع اشتراك علي وعمر بن حنظلة جميل بن دراج عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلام قال قتل العمد كل ما عمد به الضرب فعليه القود وانما الخطا ان تريد الشيء فتصيب غيره وقيل اذا اقر بالقتل قتل وان لم يكن عليه بينة وسندها كما ترى وصحيحة الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان العمد كل من اعتمد شيئا فاصابه بحديدة او بعصا او بحجر او بعصا بوكزة فهذا كله عمد والخطا من اعتمد شيئا فاصاب غيره والطريق على ابراهيم عن محمد بن عيسى

يونس كأنه ابن عبد الرحمن ومنها ما قيل خصوصاً رواه محمد عنه مطعون فيه بلا تأمل على انه لا تأمل فانه لم يرو عن احدهم عليهم السلام ومحمد روى عن الهادي عليه السلام ولكن هذا كثير وهو
ممكن وقد عرفت مراراً الحال في محمد ويونس مع انه ليس بمنفرد وما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام وانما الخطأ ان يريد شيئاً فيصيب غيره وفي علي بن عبد
الرحمن تأمل لما ذكرناه مراراً وفي الدلالة ايضاً تأمل لاحتمال حصر الخطأ المحض الذي لا يشبه العمد اصلاً الذي لا شك فيه كما في رواية ابي العباس الآتية مع تأمل و
دليل الثاني رواية ابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخطأ الذي فيه الدية والكفارة هو ان يعتمد ضرب رجل ولا يعتمد قتله قال نعم قلت رمى شاة فاصاب
انساناً قال ذلك الخطأ الذي لا شك فيه فعليه الدية والكفارة ورواية العلاء بن الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال العمد الذي يضرب بالسلاح او العصا لا يقلع عنه حتى
يقتل والخطأ الذي لا يتعمده وهما ضعيفتان والاولى تدل على غير المطلوب ايضاً الا ان يخصص بالا يقتل غالباً لما مر ومرسلة يونس عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان ضرب رجل رجلاً بالعصا او بحجر فمات من ضربة واحدة قبل ان يتكلم فهو شبه العمد والدية على القاتل الخبر وهذا يدل على الاعم فيخصص ورواية ابي العباس عن
ابي عبد الله عليه السلام انه قال ان رمى الرجل بالشيء الذي لا يقتل مثله قال هذا خطأ ثم اخذ حصاة صغيرة فرمى بها قلت ارمي الشاة فاصيب رجلاً قال هذا الخطأ الذي لا شك فيه و
العمد الذي يضرب بالشيء الذي يقتل بمثله مثل صحيحة وفيه تأمل لوجود احمد بن الحسن الميثمي بعد عن الشيخ والكشي انه واقفي وفي النجاشي انه صحيح الحديث معتمد عليه كلما قال
قال في صحة الباب الثاني وعندي فيه توقف في ابان بن عثمان وهو عنده ايضاً لكن يعتبر وفي دلالتها ايضاً تأمل لدلالتها على صريح في القتل فتأمل فيه وفي آخرها ايضاً فان العمد
غير منحصر في ذلك فتأمل ورواية الفضل بن عبد الملك في صحيحه عنه انه قال اذا ضرب الرجل بالحديدة فذلك العمد قال وسألته عن الخطأ الذي فيه الدية والكفارة
اهو ان يعتمد ضرب الرجل ولا يعتمد قتله فقال نعم قلت فاذا رمى شيئاً فاصاب رجلاً قال ذلك الخطأ الذي لا شك فيه وعليه كفارة ودية والفضيل هو ابو العباس المذكور
في الروايتين السابقتين والظاهر انه هو وامر قال وسألته راجع الى ابي عبد الله عليه السلام وقد ذكر قبله بسطر ويؤيده نقل ابي العباس ما تقدم عنه صريحاً وفيها نقض المناقشة
مثل حصر العمد بضرب الرجل بالحديدة وانه مناف للمقصود في الجملة وكذا حصر الخطأ فيما ذكر على ما هو مقتضى الظاهر وان ذلك قد يكون مما لا يقتل غالباً فيكون عمداً وفيه
ذلك كله ممكن ترجيح الثاني بالشهرة والاحتياط في الدماء والجمع بين الادلة اذ يمكن تقييد الآيات بما اذا [illegible] حمل رواية ابي بصير ومرسلة جميل على انه قصد بها القتل
والضرب للقتل والحصر في الخطأ فيما ذكر على الخطأ المحض الذي لا شك فيه اي ولا يشبه العمد وكذا صحيحة الحلبي على من اعتمد القتل بحديدة ونحوها الا الضرب والحصر فيها وفي
صحيحة عبد الرحمن على ما تقدم فتأمل ويمكن ترجيح الاول بان الآية ظاهرة فيه وكذا اكثر الاخبار والتأويل خلاف الظاهر وليس شيء صريح خال عن القصور يوجب ذلك ولعل
الاول اولى لما مر وضعف المناقشة في صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قال امير المؤمنين عليه السلام في الخطأ شبه العمد ان يقتل بالسوط او بالحجر او
بالعصا الحديث وظاهر ان المراد مع عدم قصد القتل فتأمل ويظهر من هذه الروايات ترجيح القود فيما اذا قصد القتل بما لا يقتل غالباً وتقسيم القتل الى ثلاثة اقسام العمد
المحض هو الذي يقصد به القتل او قصد الضرب بما يقتل غالباً والخطأ المحض هو الذي يقصد شيئاً واصاب شيئاً آخر ولم يقصد شيئاً مثل ان يزلق فيسقط على شخص فيقتله
والشبيه بالعمد هو الذي يقصد الضرب بما لا يقتل ويقتل ويمكن التعبير عما لا يقصد فيه بفعله انساناً والشبيه بالعمد هو الذي يقصد فعلاً ولم يقصد القتل والآلة
ويترتب عليه ذلك ولم يكن قاتلاً ومهلكاً غالباً مثل ما تقدم في الروايات ومثل الطبيب الماهر في علاج ذلك المرض علماً وعملاً ولم يغلط فيما عين له الذي يقصد بفعله
العلاج فيؤدي الى الموت وكذا البيطار والختان والحجام والفصاد ونحو ذلك والمؤدب الذي يقصد بفعله تأديب الاطفال فيترتب عليه الموت والاتلاف سواء كان
ولياً او وصياً او غيرهما ممن يؤدب مثل معلم الاطفال باذنهم ويحتمل بغير اذن احد ايضاً كذلك اذا كان قصده التعليم والتأديب لله خصوصاً مع عدم امكان اذن
ولي لهم وظاهر المتن انه لا فرق في ذلك بين الاذن وعدمه فيكون كل واحد ضامناً للدية المقتول وان اذن المقتول او وارثه او وليه وفيه تأمل لان العلاج وامثال ما ذكرناه مما
يحتاج اليه فلو لم يكن الاذن موجباً لدفع ذلك واسقاطه لتعذر العلاج مع انه قد روى السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام من تطبب او تبيطر فليأخذ البراءة من وليه و
الا فهو ضامن مع انه قد يختلج بالبال عدمه بدونه ايضاً اذا كان مما يحتاج اليه فان بينهم من كلامهم انه واجب كفائي فيبعد الضمان بفعل الواجب الكفائي مع عدم تقصير بوجه
اصلاً مع حذقه فهو مثل الطبيب ما مثل ثم ان الظاهر ان ضمان الطبيب مثلاً لا يحتاج الى فعله مثل ان يسقي بل يكفي كونه بامره وان سقاه غيره او استقاه بنفسه
فانه السبب القوي مقدم على المباشر ويمكن استخلاصه بان يقول لو كنت مثلاً اشربت كذا وكذا والحاصل ان في ضمان الطبيب اذا كان حاذقاً او محتاطاً في
علاج مرض علماً وعملاً فعالجه باذن المريض فاتفق التلف لا بتقصير منه بوجه بل عمل ما تقرر بحسب علمه وعمله في هذا المرض فاتفق التلف بذلك العلاج اي علم انه تقرر
به ومات بذلك او تلف العضو المعالج به الموجب للضمان لو لم يكن بالعلاج قولين والاشهر الضمان وانه شبيه العمد لحصول التلف المستند الى فعل الطبيب قصداً ولكونه
نوع قصد الفعل لا التلف مع عدم كونه متلفاً فيكون شبيهاً به لما مر من تفسيره ونقل عن ابن ادريس عدم الضمان للاصل ولسقوطه باذنه فيه ولانه فعل سائغ شرعاً
بل واجب لما عرفت فكان اما كفائياً او عينياً فلا يستعقب ضماناً واجيب بان اصالة البراءة لا تتم مع دليل الشغل والاذن في العلاج لا في الاتلاف ولا منافاة بين الجواز
والضمان كالضرب للتأديب وقد روى السكوني عن الصادق عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام ضمن ختاناً قطع حشفة الغلام ونقل عن المحقق انه قال في النكت الاصحاب
متفقون على ان الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه وهذا يدل على الاجماع وكأنه ما التفت الى خلاف ابن ادريس وكذا نقل عن ابن زهرة ولا يخفى ما فيه اذ
شغل الذمة غير معلوم الثبوت فالاصل باق والاذن لما كان في العلاج معناه انه يفعل ما يعلم في ذلك المرض ولا يكون عليه شيء لانه يعالج في نفس
الامر وهو ظاهر فهو مستلزم للاذن معنى انه لو ترتب عليه تلف يكون باذنه فلا يضمن فان الاذن لذلك لا للعلاج النفس الامري وهو ظاهر وقوله
لا منافاة بين الجواز والضمان نعم ولكن الاصل عدمه حتى يثبت بالدليل وهو غير ظاهر فان ثبت في الضارب فهو والا فالالحاق غير مسلم وكذا الختان
فان الراوي السكوني وحاله معلوم نعم ان ثبت الاجماع فهو الحجة والا فالحق مع ابن ادريس والاجماع مما قد عرفت ما فيه ثم على تقدير الضمان هل يبرأ بالابراء قبل
العلاج ام لا فيه خلاف قيل نعم لرواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من تطبب او تبيطر فليأخذ البراءة من وليه والا فهو ضامن ولان العلاج
مما يمس اليه الحاجة فلو لم يشرع الابراء تعذر العلاج وقيل لا يبرأ لانه اسقاط الحق قبل ثبوته وقد عرفت ان من جملة ادلة الضمان هذه فهي على تقدير حجيتها تكون حجة السقوط بالابراء

وهنا مقاصد **الاول** في قتل العمد وفيه مطالب **الاول** في سببه وهو اما مباشرة كالذبح والخنق وسقي السم والضرب بالسيف والسكين والحجر الغامز والجرح في المقتل ولو بغرز الابرة واما تسبيب كالرمي بالحجر والسهم والخنق بالحبل حتى يموت والضرب بالعصا مكررا بما لا يحتمله لكن اعقبه مرضا ومات به او الحبس عن الطعام والشراب مدة لا يصبر مثله او طرحه في النار فاحترق وان قدر على الخروج الا مع العلم بالتخاذل وسرت جراحته وان ترك المداواة تخاذلا او فصده فلم يقطع الدم حتى مات الا ان يترك شد الموجب للقطع او رماه في الماء ولم يمكنه الخروج الا ان يميل بنفسه مع القدرة على الخروج او اوقع بنفسه او غيره على انسان قصدا فمات ولو كان الوقوع لا يقتل مثله غالبا فشبيه عمد او اقرانه فقتله بسحر ولو قدم اليه طعاما مسموما فاكله عالما فلا قصاص

ولا بعد في سقوط الحق بعد علمه بثبوته في الذمة بالابراء فيكون المراد بالبراءة المعنى المجازي او يكون ساقطا على تقدير ثبوته ولا بعد في ذلك بعد الدليل فقد يكون من الولي باعتبار الاول اليه قد تكون من المعالج بان يكون تلاف عضو منه **قوله** الاول في سببه الخ اي سبب القتل عمدا الاول انه يجعل البحث سبب القصاص كما في غيره وهو اما المباشرة اي قد يحصل القتل عمدا بان باشر القاتل قتل المقتول بان يترتب على فعله بغير واسطة فعل اخر كالذبح والخنق بيد وسقي السم والضرب بالسيف والسكين والحجر الغامز اي القاطع بان يكون في يده حجر القصر لان يرميه به والجرح في المقتل لو كان مما لا يقتل غالبا كغرز ابرة بل الجرح القاتل اي موضع يقصد القتل او يقصد الفعل على الخلاف الذي تقدم واما بالتسبيب فهو الذي يترتب القتل على فعله بواسطة مثل ان يخص بيده على انسان بسهم فوصل اليه السهم فجرح به فمات بذلك الجرح وكذا رمي الحجر والخنق بحبل حتى يموت فان الموت الحاصل من الحبل والحجر والسهم الذي حصل من الرامي والخانق فتم وكذا الضرب بالعصا مكررا واضرا لا يحتمل هذا الضرب مثل هذا المضروب فيموت في الحال او ضربا يحتمله ولا يموت به في الحال ولكن حصل منه مرض فمات به وفيه تامل ايضا اذ الظاهر عدم الفرق بينه وبين الضرب بالسيف في كونه مباشرة ولا بين التكرير وعدمه ولا بين ما يحتمله ام لا وان وجد بينهما الفرق من جهة اخرى الا ان يريد المباشرة التي توجب القصاص وذلك ايضا غير صحيح وهو ظاهر ومثل حبسه ومنعه من اكل وشرب للحي حتى مات وهنا ايضا قيد مدة لا يصبر مثله فيها ومثل طرحه في النار فقتله بالحرق وان كان الملقى قادرا على الخروج من النار بحسب الظن ولم يخرج فان السبب للقتل العمد هنا هو الملقي نعم ان علم بالتحقيق ان الملقى كان قادرا على الخروج وترك ذلك باختياره ولم يخرج يحتمل ان يكون هو ايضا سببا بل سببا مقدما على ذلك السبب فلم يكن هذا موجبا للقصاص ولم يسند اليه القتل العمد الموجب له فتم ومثل سراية جراحته وان ترك المجروح التداوي تخاذلا او عمدا من غير سبب مثل ان فصد شخصا ولم يقطع مرحى مات فان مجي الدم الموجب للقتل هو الفصد الا ان ترك المفصود شد محل فصده الموجب لقطع الدم باختياره وقد تم فانه هو السبب لا الفصاد فيه ايضا تامل فان السبب وان قصر المفصود ايضا في ترك الشد ثم انه يحتمل عدم شيء مع ذلك عليه ان كان باذنه وكذا اذن الولي مع المصلحة التي اقتضاها الطب وقول الحذاق منهم اذ السبب القوي هو الطبيب لا الفصاد فيحتمل ضمانه كما في ذلك في العلاج فانه علاج وقد مر في الضمان في العلاج بعض ذلك وتذكر وكذا لو رمى شخصا في الماء ولم يمكنه الخروج منه فمات فيه فان السبب القوي فعله الفاعل الا ان يميل المرمي بنفسه تحت الماء مع القدرة على الخروج حتى مات فيكون هو سببا اقوى فلم يكن ضمانه على الرامي ويحتمل ان لو مضى بنفسه في الماء حتى مات يكون كذلك ولم يحتج الى كونه تحت الماء فيحتمل ان يكون ذلك مرادا في الماء فلو كان ذلك بقوله تحت الماء لكان اظهر وفيه ما مر في ترك شد محل الفصد وكذا لو رمى نفسه او غيره على انسان وقصد الوقوع وكان ذلك مما يقتل غالبا او قصد القتل فمات بذلك ولو كان الوقوع مما لا يقتل مثله غالبا ولكن اتفق ذلك اتفاقا ولم يكن هذا عمدا بل يصير شبيه عمد وكذا مر السبب القتل بالسحر فلو اقر من فيه شرائط قبول الاقرار به لزمه قصاصا فانه العمد بالسبب الا بالمباشرة هذا اعم من ان يكون السحر حقيقة ام لا **قوله** ولو قدم اليه طعاما الخ اي لو قدم شخص الى غيره طعاما مسموما فاكله ذلك الغير عالما بالسم وكونه قاتلا لا شيء على المقدم من القصاص والدية لانه السبب القوي بل المباشر فهو القاتل لنفسه لا غيره وان جهل احدهما يكون المقدم قاتلا عمدا فعليه القصاص مع علمه بهما والدية عليه مع جهله باحدهما **قوله** ولو جعل السم الخ لو جعل شخص سما في طعام صاحب المنزل فاكله قال الشيخ عليه القصاص فانه قاتل نفسا بالتسبيب فهو موجب للقصاص وقيل بالدية لانه اكل بنفسه طعام نفسه فلا يلزم على الغير انه صدق القاتل عمدا عليه عرفا ولكن لما صار سببا للقتل في الجملة ولا بد للدم امرئ مسلم من شيء والمالم يلزم القود للشك في كونه قاتلا لزم الدية ويحتمل عدم اصل الاثم ما فعل الا القاء السم وهو غير قاتل ولا سبب موجب لعدم الالجاء وهذا ضعيف وينبغي التفصيل وهو انه ان كان الملقي عالما بانه سم قاتل وانه يأكله جاهلا به ثم يلزمه القصاص لانه تعمد القتل او ما يؤول اليه غالبا لان القاتل مع علمه بما في اكله بمنزلة فعل السبب لا نقلوا لو لم يكن مثل هذا موجبا للزم منه جواز قتل كثير مع عدم القصاص ملزم عدم القود في سقي الطعام المسموم ايضا الا بالالجاء هنا ايضا وكذا في امثال ذلك وهو ظاهر وفيه فتح للفساد والقتل الكثير وهو مناف لحكمة شرع القصاص وان اكل عالما لا شيء عليه الاكل هو القاتل نفسه لا غيره وان فعل جاهلا لصاحبه الدية لعدم قصد القتل و الى موجبه تاما ولو نادرا فلا يكون عامدا مع ثبوت عدم ابطال دم امرئ وعدم اعتبار القصد في الدية فتم ثم اعلم انه لم يظهر فرق بين طعامه وطعام غيره فتم **قوله** ولو حفر بئرا الخ لو حفر شخص بئرا في طريق قد علم ان الجاهل بها يسلك ذلك الطريق فوقع فيه فمات قتل به فيجبر غالبا ولا فرق بين ان قصد القاتل به ام لا نعم ان كان هو عالما فاوقع نفسه فيه لم يلزم الحافر شيء وهو ظاهر ولكن يرد على امثاله شيء وهو ان الموجب للقصاص هو قتل العمد المحض وهو قصد القتل والفعل القاتل غالبا وتحققهما في كل ما اوجبوا فيه القصاص محل التامل فتم **قوله** ولو داوى جرحا الخ لو جرح شخص اخر جرحا غير قاتل فداوى المجروح نفسه بيد وادوى بسم قاتل فمات فعلى الجارح قصاص الجرح ان كان مما يقتص والا ارش الجرح لانه ما جنى الجاني الا الجرح وانما قتله المداوي بالسم فلا يثبت عليه الا ارش جنايته وهو ظاهر وهو مثل ان جرحه شخص وقتله اخر فعلى الجارح مقتضى جرحه وعلى القاتل القتل وان داواه بسم غير قاتل يقينا فمات لا يقتل الجارح سواء كان قاتلا غالبا ام لا فعلى الجارح نصف الدية فانه مات بالتداوي والجرح **قوله** ولو القاه الخ اذا القى شخص اخر الى ما بين يدي الحوت فاكله لزم القود والقصاص لانه سبب قوي مقدم على المباشر لعدم كونه مكلفا ولانه ضار بالطبع فهو كالة القتل مثل السيف **قوله** ولو القاه الى البحر الخ وجه النظر انه قصد القتل او الفعل الذي يترتب عليه القتل غالبا وحصل فهو موجب للقود ولا يضر القتل بغير ما قصد اذ يصدق عليه انه قصد القتل وقتل بسببه مع ضعف المباشر والتسبب مثله الالقاء من شاهق وقد مر فوصف قبل وقوعه الى الارض فان المباشر هنا اقوى ومقدم على السبب وانه قتل بغير ما قصد بل بغير فعله فهو كالقتل بغير قصد بل بغير فعله فانه مثل بالتغام الحوت ولعل الاول اوجه فتم ثم الظاهر انه يلزم الملقي الدية على تقدير عدم القول بالقود لئلا يبطل دم امرئ مسلم غير مستحق للقتل مع كونه مقتولا بسبب فعله فتامل **قوله** ولو القاه الى الاسد الخ دليل لزوم القود على ملقي انسان الى الاسد ولا مخرج له او كان ولم يقدر ففعله الاسد انه سبب للقتل العمد العدوان مع ضعف المباشر لعدم شعوره وتكليفه ولا فرق في ذلك بين ان يكون قصده القتل او مجرد الالقاء فانه موجب للقتل غالبا وهو دليل القود على مغري الكلب العقور على انسان ولا مخلص منه فقتله وكذا لزوم على منهشه ومغري الحية على انسان فنهشته ولسعته وقتلته وكذا لزومه على مطرح الحية عليه ولم يقدر على الخلاص وان كان بسبب عليه خوف الحية حتى

ولو جرحه وعضه الاسد فسرا قتل الجارح بعد رد نصف الدية وكذا لو شاركه الاب لو شارك حر عبدا في عبد ولو القاه مكتوفا في مسبعة فافترسه السبع اتفاقا فالدية ولو كان به بعض
الجوع فحبسه عالما بجوعه حتى مات جوعا فالقصاص كما لو ضرب المريض بما يقتل مثله المريض دون الصحيح ولو لم يعلم جوعه احتمل القصاص والدية ونصفها واما شرط كحفر البئر فان الترّدي علته
المشي عند الحفر ولا يتعلق القصاص بالشرط **المطلب الثاني** في اجتماع العلل الا اعتبار بالشرط مع المباشرة كالممسك مع القاتل والحافر مع الدافع وان اجتمع المباشر والسبب رجح
المباشر كقتل القاضي بشهادة الزور فالقصاص على الشهود وقد يغلب المباشرة كما لو القاه من عال فقده انسان بنصفين فالقصاص على القاد بخلاف الحوت ولو اعتدلا كالاكراه على

قتله ولو قدر واهمل من غير سبب من جهة الملقي لم يكن القصاص على الملقي لتقصيره فانه سبب قتله مع تكليفه وقدرته فهو اقوى من الملقي فتامل ويحتمل هنا ايضا القصاص
فانه سبب للقتل ولكنه بعيد فتامل **قوله** ولو جرحه الخ لو جرح انسان انسانا اخر وعضه اسد ولسعه حية او حصل عليه جناية اخرى ثم سرا حتى مات لزم الجارح القتل
بل لكن بعد رد نصف ديته اليه لانه قتل بجرحه وبغيره وكل واحد نصف فعليه نصف النفس ولا يمكن الاستيفاء من الاسد ونحوه فالولي اذا اراد قتل شخص فعليه نصف
الدم لا بد من اعطاء عوض نصفه وهو ظاهر وكذا لو شارك في قتل انسان انسانا يلزمه قتله به ولا يلزمه شيء بقتله مثل ان قتل شخص بمشاركة اب لله فان الاب لا شيء
عليه مثل الاسد فاذا اراد ولي الدم قتل شريكه في الدم لا بد ان يعطيه نصف ديته حتى يقتله وكذا لو شارك حر وعبد في قتل عبد فعلى كل واحد نصف ولا العبد
يمكن قتل الحر نعم لولي المقتول قتل العبد القاتل ولكن رد نصف قيمته الى مولاه كائنا ما كان ما لم يتجاوز نصف الدية ويأخذ من الحر نصف قيمة عبده
كائنا ما كان ما لم يتجاوز نصف الدية **قوله** ولو القاه الخ اي لو القى شخص انسانا مربوط اليدين في محل السبع ولم يكن السبع حاضرا فاكله السبع اتفاقا
لزمه الدية لا القود لانه ما قصد القتل ولا فعلا قاتلا غالبا فلا عمد وقد تلف نفس بسببه ويحتمل القود ايضا فانه قتل نفسا بالتسبيب فيدل النفس
بالنفس عليه وهو بعيد اذا لم يكن قاصدا للقتل والقائه في فم السبع والافليس ببعيد فان القاء المربوط في محل السبع ولو كان بمجيئه اليه نادرا لا يخلو
عن قصد قتله بل ولو ثبت عدم قصده فان فعله موجب لذلك فينبغي التامل في ذلك فهو فرع التامل في معنى العمد وقد مر فتذكر والظاهر انه كذلك اذا لم
يكن مربوط اليدين ايضا وما تمكن من التخلص من السبع وهلك فحكمه حكم المربوط نعم لو كان قادرا وتخاذل مع القدرة لا شيء على الملقي فتامل **قوله** ولو
كان به بعض الجوع الخ لو كان انسان جوعانا وحبسه العالم بذلك ومنعه من الاكل حتى مات لزمه القصاص فانه فعل فعلا قاتلا غالبا وهو موجب للقصاص
وان لم يقصد القتل كما مر مرارا مثل ما لو ضرب مريضا ضربا يقتل المريض مثله ولم يقتل الصحيح فان ذلك موجب للقصاص وهو ظاهر ولو لم يكن عالما بجوعه ولم
يقصد القتل ولم تمض مدة يموت فيها مثله من الجوع لو لم يكن جوع سابق ففيه احتمالات ثلث الاول القصاص لحصول القتل بفعله وحاله ظاهر مما تقدم ولو
كان مدة لا يعيش فيها مثله او قصد قتله يلزم القود وقد مر ما يفهم منه ذلك ايضا الثاني الدية لانه مثل شبيه العمد فيكون عليه الدية الثالث نصف
الدية لانه قتل بالجوع السابق والحبس الاخير لا بخلاف الاول فالسبب الموجود منه نصف فعليه نصف الدية وضعف هذا ظاهر فان الموت انما يحصل بحبسه
والجوع ليس علة وذلك مثل ضرب مريض جاهلا بمرضه بما لم يكن قاتلا لو لم يكن مريضا فانه لا ينقص من ديته بذلك شيء وهو ظاهر والظاهر تمام الدية **قوله** واما شرط الخ
عطف على قوله اما مباشر فسبب القتل العمد ثلثة المباشرة وهو العلة التي يستند الفعل اليه مثل القتل بالسيف والسبب وهو ما له اثر ظاهر في الفعل كالعلة لكنه
يشبه بالشرط من جهة اخرى وهو عدم ترتب القتل عليه والشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر ولا مدخل له في العلية كحفر البئر بالنسبة الى الوقوع والتردي فيها هو
علة والمشي على حافتها وطلبه الى ذلك سبب وتحقيق ذلك بحيث يمتاز كل واحد عن اخر لا يخلو عن اشكال فتامل **قوله** لا اعتبار الخ اذا اجتمع علتان وسببا من الاسباب
الثلثة الموجبة للقصاص او الدية يقدم الاقوى على الاضعف فاذا اجتمع الشرط والمباشر فالمباشر مقدم لانه اقوى ما لم يعرض عارض مثل ان امسك انسان انسانا وقتله اخر لا
شك ان القاتل اقوى فالضمان عليه فيقتص به ويحبس الممسك لاعانته على الظلم وتدل عليه الروايات مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال قضى امير المؤمنين
في رجلين امسك احدهما وقتل الاخر قال يقتل القاتل ويحبس الاخر حتى يموت غما كما كان حبسه عليه حتى مات غما وكذا اذا حفر انسان بئرا في غير ملكه ودفع
انسان انسانا فيها فالضمان على الدافع لا الحافر ومن جملة ما يقدم الشرط والسبب دون المباشر جهل المباشر بالسبب مثل ان حفر بئرا في غير ملكه وغطاه ودفع غيره شخصا
فوقع فيها فالضمان هنا على الحافر وكذا لو وقع فيها بنفسه فالحافر ضامن ولا يسقط بانه المباشر فلا ضمان هنا الا ان السبب قوي وتؤيده صحيحة الى الصباح الكناني
قال قال ابو عبد الله من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن ورواية زرارة عن ابي عبد الله قال قلت له رجل حفر بئرا في غير ملكه فمر عليها رجل فوقع فيها
فقال عليه الضمان لان كل من حفر في غير ملكه كان عليه الضمان ولا يضر ضعف سندهما واما اذا حفر في ملك نفسه فسترها ودعا انسانا الى ملكه فوقع فيها
ففيه خلاف والمشهور الضمان على الحافر لانه سبب غار والطالب لستره وقيل بعدم الضمان لرواية زرارة عن ابي عبد الله قال لو ان رجلا حفر بئرا في داره ثم دخل
رجل فوقع فيها لم يكن عليه شيء ولا ضمان ولكن ليغطها ومضمرة سماعة قال سألته عن الرجل يحفر البئر في داره او في ارضه فقال اما ما حفر في ملكه فليس عليه ضمان واما
ما حفر في الطريق او في غير ما يملك فهو ضامن لما يسقط فيها ومثلها موثقة سماعة عن ابي عبد الله وهما دليل المسألة السابقة ايضا ويمكن حملهما على ظهور البئر
وعدم تغطيها وسترها وعدم الاذن في دخول الغير الى ملكه ويؤيده ما في رواية بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال سألته قلت جعلت فداك رجل دخل دار قوم
فوثب كلبهم عليه في الدار فعقره فقال ان كان دعي فعلى اهل الدار ارش الخدش وان لم يدع فلا شيء عليهم واذا اجتمع المباشر والسبب فالمباشر مقدم لكن قد يغلب السبب على المباشر بان يكون
المباشر ذو السبب مثل ان شهد الشهود بما يوجب قتل شخص فقتل القاضي المشهود عليه ثم ظهر كون الشهود شهود زور وكذب عمدا فالقصاص والضمان على
الشهود الذين هم سبب دون المباشر وهو القاضي او من امره به ومن صور تغليب المباشر من قد شخصا رماه اخر من سطح مثلا فالقصاص على القاد لا الرامي ولبس القاء
شخص انسانا في البحر فالتقمه الحوت منها فانه من العكس فالضمان على الملقي **قوله** ولو اعتدلا الخ اي لو اعتدل وتساوى المباشر والسبب بغير رجحان من العقل اي لم يحكم
العقل الرجحان بل يحكم بالتساوي فالحكم على المباشر لا السبب كما اذا اكره انسان اخر على قتل اخر فالقصاص على المباشر لا المكره بل يحبس المكره مدامًا وح لا بد من رجحان جانب المباشر
من نص او اجماع فيمكن ان يقال هنا لقوله النفس بالنفس او الاجماع ولعدم تحقق الاكراه عند اصحابنا يعني لا يسوغ له القتل بوجه وللخصوص رواية ابن وهاب عن زرارة
عن ابي جعفر في رجل امر رجلا بقتل رجل فقال يقتل الذي قتله ويحبس الامر في السجن حتى يموت كانها صحيحة وقال في شرح وفي رواية علي بن رئاب يحبس
الامر بقتله حتى يموت لعل فيه اشارة الى توقف فيه ووجهه غير ظاهر بعد النص ووجود الفتوى وعدم خلاف الاصول مع انه ينبغي ان يقول رواية زرارة
فانه الراوي عن الامام ثم هذا في النفس واما في الاطراف التي يتحقق فيها الاكراه بمعنى يجوز بل يجب عليه ارتكاب المكره ولا اثر له فلا شك ان السبب قوي
فالقصاص ولا دية على المباشر ويحتمل القصاص على المكره فانه الفاعل والمباشر كالالة والدية لانه غير مباشر حقيقة وهو ظاهر هذا كله اذا كان المكره

ولو اكره على صعود شجرة فزلق فعليه الدية ولو قال اقتلني والا قتلتك سقط القصاص والدية دون الاثم ولو اجتمع المباشر مع السبب قدم الا قوى فلو جرح حتى جعله كالمذبوح وقتله الثاني فالقود على
الاول ولو قتله من نزع احشاؤه وهو يموت بعد يومين او ثلثة قطعا فالقود على القاتل لاستقرار الحيوة بخلاف حركة المذبوح ولو قطع احدهما يده من الكوع والاخر من المرفق وسرت اليه نا
ولو قطع احدهما يده وقتله اخر انقطعت سراية الاول ولو قتل مريضا مشرفا على الموت فالقود ولو امسك احد فقتل ثاني ونظر ثالث قتل القاتل وخلد الممسك في السجن وسملت عين الناظر ولو قهر الصبي
والمجنون على القتل فالقصاص عليه لانهما كالالة ولو كان مميزا غير بالغ حرا فالدية على عاقلته ولو كان مملوكا فالدية في رقبته ويتحقق الاكراه فيما دون النفس فلو اكرهه على قطع يد احدهما فاختار

والمكره بالفتح غافلين وحرمين اما اذا كان المكره غير مكلف فالظاهر عدم الحبس بل التعزير والتاديب لايتعدى الى مثله والظاهر عدم الفرق فيه بين الحر وغيره
اما المكره الغير المميز فالظاهر عدم شيء عليه فيقتل المكره لانه قوي وغير المميز مثل الالة وان كان مميزا فيحتمل كون القصاص على الامر ايضا لعدم التكليف على المكره
واسقاط الدم غير معقول بل الدية ايضا الان عمده خطاء وخطاؤه على عاقلته ويحتمل حبس الامر المجبر ولا يضر عدم العمل بخبر الاخر لعدم التكليف وعدم القتل
عليه ويحمل الدية على الامر ونقل عن الشيخ في ثبوت القصاص من المكره ان بلغ عشر سنين ووجهه غير ظاهر ويحتمل ان يكون للرواية ويحمل العود له قصاص
المباشر واخراج ما دون العشرة بالاجماع وتؤيده الاخبار في لزوم بعض احكامه فيمن بلغ عشرا وقال انه يجيء وهو مطرح فتامل ونقل عن الشيخ المفيد
والصدوق اطلاق الاقتصاص اذا بلغ خمسة اشبار لرواية السكوني ويمكن اجراء ما تقدم في قول الشيخ واما المملوك فقيل لا فرق بين الحر والمملوك غير المميز والبالغ واما
المميز فقيل يتعلق الجناية برقبته وعلى السيد المكره السجن وفي ذلك كان السيد الامر معتادا لذلك قتل وخلد السيد في السجن وان كان نادرا فالعكس جمعا بين رواية زرارة
المتقدمة ورواية السكوني واسحق فتامل قوله ولو اكرهه الخ لو اكره شخص اخر على صعود شجرة فزلق ووقع من الشجرة ومات فعليه الدية لانه ليس بقاتل عمدا بل تلف
النفس بسبب منه فهو ضامن لها فعليه الدية الظاهر انها في ماله دون العاقلة لعدم الخطاء قوله ولو قال الخ لو قال انسان لاخر اقتلني وان لم تقتلني فانا اقتلك
فقتله اختار المص هنا وهو المشهور ان لا قصاص ولا دية بل عليه اثم القتل فقط لانه انما فعل بامره وحق له فامر قبل له اياه فلم يضمن فان الاتلاف باذنه مع الخوف يسقط
حقه وحق الوارث فرع حقه واما الاثم فلانه منهي مع ذلك فانه لا يباح باذنه ولا يتجوز بغير اياه اذ لا اكراه في القتل كما مر فيكون حراما بل موجبا للدوام دخول النار
ان كان المقتول مؤمنا ومنه علم النظر في ثبوت القصاص لانه قد ثبت بقاء النهي لعدم تحقق الاكراه في القتل فكان عليه ان لا يقتل ولو قتل صدق عليه انه
قتل النفس المحرم فالنفس بالنفس يقتضي القصاص وفيه شيء فانه يجب عليه الدفع عن نفسه فان كان قتله للدفع فلا شيء الا ان يقال المراد انه انما قتله بغير ذلك
القصد بل بامره بالقتل وبالجملة سقوط الحق باذنه غير معلوم اذ كون الحق له غير معلوم ولهذا تردد في عدته سقوط القصاص وكذا الدية لو لم نقل بالقصاص
ويمكن ان يقال ان قتله دفاعا عن نفسه فهو مسقط للاثم والقصاص والدية ايضا وان قتله لا للدفع يثبت القصاص مع الاثم معا فيجب على المامور قصد الدفع فتامل
قوله ولو اجتمع الخ لو اجتمع المباشر مع مباشر اخر قدم الاقوى منهما مثل ان جرح انسان انسانا عمدا عدوانا وصار كالمذبوح وازال استقرار حيوته المراد بعدم
استقرار الحيوة مع عدم بقاء حركة ونطق اختياريين وبالجملة زوال الروح وان كان يتحرك مثل حركة الشاة والطير المذبوحين فقتل الاخر قتله فالقصاص على
الاول لانه القاتل حقيقة وعلى الثاني مقتضى جناية على الميت فلو جرح جرحا قاتلا يقينا ولكن يعيش يومين او ثلثة مثل ان شق بطنه واخرج حشاءه بحيث
علم انه يموت بعد يومين فقتله الاخر فالقود على الثاني لا الاول لانه القاتل اذ الفرض استقرار الحيوة فهو قتل حياه مثل من قتل مريضا مشرفا على الموت بخلاف
بخلاف ان جعله في حكم المذبوح وازال استقرار حيوته فانه بحكم الميت فالقاتل هو الاول فليس الثاني الا الجارح على ميت فعليه مقتضى جنايته قوله ولو قطع الخ
اي لو قطع احد يد اخر من الزند الذي هو محل البيع وقطع الاخر ايضا يده تلك من المرفق وسرت الجنايتان ان علم موته بهما فهما قاتلان وشريكان في القتل على
السواء فللولي قتلهما بعد رد نصف دية كل واحد كما في باقي الشركاء في القتل والظاهر انه يكفي في العلم بسببيتهما موته بعد جرحهما مع عدم العلم باستقلال احدهما
في القتل وان ذلك يظهر فيما اذا كانت اليد المقطوعة ثانيا غير الاولى واما اذا كان الاولى فهو مشكل فانه ينقطع الم واثره بالقطع الثاني الا ان يقال
بقطعه حصل الم وسرايته اشرب في البدن وانضم اليه القطع الثاني فهو بمنزلة جرح جرحها واحدة وسببها الاخران علم هذا فهو جيد ولكن العلم به مشكل
ولهذا استشكله في شيء ويحتمل كون الثاني هو القاتل فقط والاول هو قاطع فعليه مقتضى جنايته وهو قطع يده ثم قتله الاخر فتامل قوله ولو قطع الخ
ولو قطع احد الشخصين يد شخص والاخر قتله ينقطع سراية القطع بالقتل فعلى الاول ارش جنايته وهو قطع يده قصاصا او الدية وعلى الثاني القصاص مع العمد والدية
مع عدمه وهذه ليست مثل سابقتها فان سراية الاول ينقطع بالقتل قوله ولو قتل الخ لو قتل احد من اشرف على الموت ولم يمت بعد ولم يصر بحكم الميت كالمريض المشرف
على الموت فعلى قاتله القصاص مع العمد العدوان لانه قتل نفسا حية وقد مر قوله ولو امسك الخ قد دل على قتل القاتل وحبس الممسك الاعتبار والاخبار مثل
صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله في رجلين امسك احدهما وقتل الاخر قال يقتل القاتل ويحبس الاخر حتى يموت غما كما كان حبسه عليه حتى مات غما وغيرها
من الاخبار وقد دل عليهما وعلى الاخير وهو سمل عين الناظر اي فقاعينه رواية السكوني عن ابي عبد الله ان ثلثة نفر رفعوا الى امير المؤمنين واحد منهم امسك
رجلا واقبل الاخر فقتله والاخر يراهم فقضى في الرؤية ان تسمل عيناه وفي الذي امسك ان يحبس حتى يموت كما امسكه وقضى في الذي قتل ان يقتل وسندها
الا انها معمولة ومشتملة على ما اشتمل عليه الصحيحة المتقدمة ولكن الاصل عدم عقوبة على الناظر فما فعل ما يوجبها بحسب الظاهر فالحكم الاخير لو لم يكن مجمعا
عليه فهو محل التامل فتامل قوله ولو قهر الصبي الخ ولو قهر بالغ عاقل الصبي الغير المميز او المجنون على القتل حتى قتل شخصا فالقصاص على المكره لانهما كالالة
له ولو كان مميزا غا فلا احرا فلا قود ولا دية على المكره لانه غير قاتل والقاتل مميز حر وتلزم الدية عاقلة القاتل لعدم ابطال دم امرء مسلم وليست على الفاعل لانه صبي وعمده
خطأ وخطاؤه على عاقلته وقد مر فتامل ولو كان المكره صبيا مملوكا مميزا اذ غير المميز والبالغ حكمه حكم الحر على ما مر لزم الدية على السيد في رقبة الفاعل وفيه قول اخر وقد مر بعض البحث
قوله ويتحقق الاكراه الخ قد مر ان الاكراه عند الاصحاب لا يتحقق في النفس بمعنى انه لم يصر بالاكراه جائزا ولم يكن على القاتل شيئا بل هو حرام كما كان بل يلزمه القود لما مر فلا
الاكراه في غيره من الضرب والجرح وغيرهما فانه يتحقق المعنى المذكور ويصير بذلك جائزا ولا يلزمه شيء بل انما ذلك على المكره فانه بمنزلة الالة لانه مضطر وقد جوز له الشارع
بل قد يجب عليه للدفع اذا كان الجرح يوجب القصاص او الدية فهو على المكره قوله فلو اكره الخ متفرع على ما قبله من تحقق الاكراه في غير القتل اي لو اكره انسان انسانا على قطع احد
الشخصين فاختار المكره يد احدهما باختياره فالاقرب عند المص ان القصاص هنا على الامر المكره بالقطع لا المكره القاطع لان الاكراه متحقق على التعيين ايضا وهو ظاهر
ويحتمل عدم القصاص على الامر فانه ما امر بقطع اليد المقطوعة وانما قطعها القاطع باختياره وفيه تامل واضح يفهم من وجه الاقربية فيه قوله ولو اجتمع الخ اذا اجتمع سببا
للقتل قدم اسبقهما في الجناية اي يجعل الضمان على من اوجد السبب الذي يؤثر اولا مثل ان حفر شخص بئرا في الطريق واخر وضع فيه حجرا فعثر به شخص فوقع

ولو نصب سكينا في بئر محفورة في الطريق فوقع اثنان فقتله السكين فالضمان على الحافر ولو قال الق متاعك في البحر لتسلم السفينة وعلى ضمانه ضمن وان شارك صاحب المتاع في الحاجة ولو اختص بالحاجة الاعمى بخلاف مزق ثوبك وعلي ضمانه او الق متاعك بحرا عن نفسك ضمانه ولو قال وعلي ضمانه مع الركبان فامتنعوا فعلى القائل ادرت التساوي الزم بحصته خاصة ولو ادعى اذنهم حلفوا ولو قال اقتل نفسك فلا شيء على الملزم ولا القود ولو اكره العاقل على قتل نفسه فالضمان عليه اذ لا يتحقق الاكراه ولو علم الولي التزوير وباشر القصاص فالقود عليه وان الشهود ولو جرحاه فاندمل جرح احدهما وسرى الاخر فالاخر قاتل يقتل بعد رد دية الجرح والاول جارح ولو صدق الولي المدعي اندمال جرحه لم يقبل في حق الاخر فعلى الاخر نصف الجناية

في البئر وما فالضمان على الواضع لا على الحافر لان وضع الحجر وكونه في الطريق اثر في الواقع قبل وقوعه في البئر ودليله ان السابق اذا عمل واثر فحصل به الضمان فلا ضمان على وفيه تامل فان الاول ما اثر فاثيرا تاما ما مثلا اذ المفروض بل المعلوم انه لو لم يكن البئر لم يمت العاثر فكيف يكون الضمان عليه فقط على انهم يصرحون بانه اذا جرح اثنان احدهما سابق والاخر لاحق به واثر جميعا فمات بهما وان كان الاول بحيث لو كان وحده كان قاتلا كلاهما قاتل وضامن فينبغي ان يكون في مسائلنا كذلك هذا ان كان كلا السببين عدوانا وغير جائز كما في المفروض واما اذا لم يكن شيء منهما عدوانا فلا ضمان على احد مثل ان دخل شخص الى بيت شخص كان فيه حجر وبئر فعثر ووقع في البئر فمات وان كان احدهما عاديا خاصة فان كان صاحب السبب اللاحق لان المسلمين مسلطون على اموالهم فلهم ان يفعلوا ما ارادوا ولا حجر عليه في ذلك فالذي دخل هو سبب جنايته وان كان عليه ان لا يدخل وان كان الدخول باذن اهله كان عليه ان يحتاط ويلاحظ الا ان يكون بئرا مستورة ونحو ذلك ولم ينبهه عليه فح يحتمل ضمان المالك وبالجملة المسئلة مجملة والحكم على الوجه الاجمالي مشكل فينبغي التفحص والتامل في ذلك وعدم الجرأة والاستعجال **قوله** ولو نصب الخ دليل الضمان على الحافر بئر محفورة في الطريق ونصب فيها اخر سكينا فوقع فيها انسان على السكين فمات ان الحفر هو السبب المقدم دون نصب السكين فجنايته مقدمة كما مر فتامل فيه **قوله** ولو قال الخ اذا قال انسان لشخص في السفينة الثقيلة لو متاعك عن السفينة في البحر مثلا للخفة وعلي ضمان متاعك فوقع ففعل ضمن المتاع لزمه الخروج عن عهدة ضمانه سواء كان لا لضرورة وحاجة او لا وعلى تقديرها سواء كانت الضرورة مخصوصة بالقائل او شاركه غيره حتى صاحب المتاع وغيره دليله وجوب الايفاء بالوعد والشرط وهو ظاهر من الكتاب والسنة واما اذا كانت الضرورة والحاجة مختصة بصاحب المتاع فلا ضمان على القائل فانه اعطاء مال واجب عليه لتخليص نفسه فلا معنى للعوض بل يجب ان يؤخذ متاعه ويلقى في البحر لكن يتوقف جوازه على اكل ماله ولم ياكل فهل له اكل ليسلم وعلى ضمان ما اكل لم يجب الضمان في العوض فتامل وكما اذا قال مزق ثوبك وعلي ضمانه فانه لا ضمان على القائل فان العاقل البالغ مكلف بان لا يضيع ماله فاذا ضيعه بقول شخص لم يلزم ذلك الشخص شيء فانه المضيع اذ اما الجاعل ذلك لم يلزمه بقوله وكان عليه مع ذلك ان لا يضيع ولا يسمع كلامه وكذا اذا قال الق متاعك في البحر لتسلم السفينة وما شرط الضمان فانه لا يلزمه الضمان للاصل وعدم الموجب هو شرط الضمان بقوله وعلي ضمانه فهنا ثلث صور بخلاف ما لو قال الق متاعك وعلي ضمانه فانه ضامن كما مر **قوله** ولو قال الخ لو قال الق متاعك في البحر على ضمانه مع الركبان فان اعطوا معه بالحصص فلا بحث وان امتنعوا فان قال اردت التساوي بيني وبينهم لزمه حصته خاصة لا حصة الركبان وكذا لو قال اردت التساوي بين الرؤس بمعنى انه يكون قيمة المتاع على كل الركبان بالسوية لانه لا يؤاخذ الا بما قال وقال لو قال الق متاعك وعلي وعلى الركبان ضمانه واللفظ محتمل لما فسره وهو اعرف بمقصده فيقبل منه ولا يلزم حصة الركبان فانه ما ضمن حصتهم بل قال عليهم وبمجرد ذلك لم يجب عليه شيء وهو ظاهر بل ولا على الركبان ايضا فانهم ما ضمنوا وما قالوا وما يلزمهم به شيء وبمجرد قوله لم يجب عليهم شيء وهو ظاهر وان ادعى انهم اذنوا له ان يقول الق متاعك وعلي وعلى الركبان ضمانه وضمنوه وانكروا له فان كان له الشهود على ذلك فهو ظاهر والا فلصاحب المتاع احلافهم فان لم يحلفوا يلزموا بالحق ان قضي بالنكول والا يحلف صاحب الحق ان كان عالما وان لم يحلف سقط الدعوى فتامل **قوله** ولو قال الخ لو قال انسان مميز بالغا كان ام لا اقتل نفسك فقتل المامور نفسه لم يلزم الامر الدية ولا القصاص بل الاثم فقط فانه ليس بقاتل لا مباشرة ولا تسبيبا ولا شرطا فان العاقل المميز مختار وهو مباشر من غير مدخلية احد فهو القاتل وان لم يكن المامور مميزا بل كان مجنونا او كان صغيرا غير مميز يلزم الامر القصاص فانه القاتل حقيقة وغير المميز بمنزلة الالة كما اذا امر غير مميز بقتل غيره فانه القاتل وعليه القصاص فتامل **قوله** ولو اكره الخ اذا اكره شخص عاقل مميزا على ان يقتل نفسه فلا شيء على المكره غير الاثم اذ لا يتحقق عند الاصحاب الاكراه في القتل وكان عليه ان لا يقتل نفسه ولو قتله المكره وكان يلزمه الضمان ويحتمل حبس الامر دائما كما اذا اكره شخصا على قتل اخر فانه يقتل القاتل ويحبس الامر ابدا **قوله** ولو علم الخ ولو علم ولي الدم التزوير في الشهادة وكذب الشهود وحكم الحاكم بلزوم القصاص بهذه الشهادة مع عدم علمه بالحال ومع ذلك اقتص من المشهود عليه فعليه ما يفعل به قصاصا فانه قتل عمدا عدوانا لا الشهود فان المباشر اقوى من السبب **قوله** ولو جرحاه الخ لو جرح اثنان على انسان جرحين فطالب احدهما وسرى الاخر فمات به قتل صاحبه قصاصا بعد ما اخذ منه من دية جرحه فهو قاتل والاخر جارح هذا اذا كان اندمال جرحه ثابتا بالبينة الشرعية واما اذا كان ثابتا باقرار الولي وتصديقه ذلك فقط فهو مقبول في حقه لا في حق الجارح الاخر فلا يسمع في حقه فهما قاتلان فله قتل صاحب غير المندمل بعد رد نصف الدية وليس له على صاحب المندمل الا دية جرحه والدية عليهما معا فعلى غير المدعي الاندمال نصف دية المقتول وليس للولي نصف الدية على المدعى المصدق بل له عليه دية جرح المندمل فقط والكل ظاهر **قوله** يجب بقتل العمد الخ لا شك في ان القتل العمد بالمعنى المتقدم العدوان بمعنى كونه معصوم الدم لم يستحق القتل موجب لكفارة الجمع وقدم في باب الكفارات فنذكر ولنذكر هنا رواية اسمعيل الجعفي قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يقتل الرجل متعمدا قال عليه ثلث كفارات يعتق رقبة ويصوم شهرين متتابعين ويطعم ستين مسكينا وقال علي بن الحسين عليه السلام بمثل ذلك وقد ورد روايات متعددة في صوم يوم العيد وايام التشريق ايضا اذا كان القتل في شهر حرام وهو مذهب الشيخ مثل صحيحة زرارة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل خطأ في اشهر الحرم قال عليه الدية وصوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم قلت ان هذا يدخل فيه العيد وايام التشريق فقال يصومه فانه حق لزمه ومثلها صحيحة اخرى له في القتل في الحرم وفي صحيحة اخرى له قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول اذا قتل الرجل في شهر حرام صام شهرين متتابعين من اشهر الحرم وقد مر البحث في ذلك فتذكر واما ايجابه فلشهرته موجب له على التعيين حتى لم يذكروا الخلاف في اكثر كتب الفروع ودليله مفهوم الاية مثل النفس بالنفس والحر بالحر والعبد بالعبد فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والاخبار مثل صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من قتل مؤمنا متعمدا قيد منه الا ان يرضى اولياء المقتول ان يقبلوا الدية فان رضوا بالدية واحب ذلك القاتل فالدية اثنا عشر الف درهم او الف دينار او مائة من الابل وان كان في ارض فيها الدنانير فالف دينار وان كان في ارض فيها الابل فمائة من الابل وان كان في ارض فيها الدراهم فدراهم بحسابها اثنى عشر الفا وغيرها من الروايات الدالة على ان العمد يقتضي القود كثيرة مثل ما في مرسلة جميل عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلام قال قتل العمد كلما عمد به الضرب ففيه القود لكنها ليست بصريحة في عدم الدية الا برضا المقتول مثل الايات نعم صحيحة عبد الله صريحة والشهرة مؤيدة وظاهر الايات في الاخبار ونقل عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل التخيير بين القود والدية والاحتجاج برواية عنه عليه السلام قال من قتل له قتيل فهو مخير اما ان يعفو

ولو هلك قاتل العمد فالدية في ماله على رأي وكذا لو هرب فلم يقدر عليه حتى مات ولو لم يكن له مال سقطت متن

واما ان يقتل صبرا وانه اخرى عنه من اصيب بدم او حبل والحبل الجرح فهو بالخيار بين احد ثلثة اما ان يقتص او ياخذ العقل او يعفو فان اراد ان ياخذ
واغل بيده وما في رواية علا بن الفضيل عن ابي عبد الله ع قال العمد هو القود او رضى ولي المقتول الاولياء غاهينا وفي دلالة الخاصة فلتركيبهما وسندها
شيء لعدم التصريح في المطلوب فان الظاهر منهما انه لابد في قتل العمد اما القود وتحصيل رضا الولي باي شيء كان اما ان يعفو او ياخذ الدية اكثر او اقل وفيه
هو مما لا نزاع فيه قال في لف ونقول بالموجب في الحديث فان الواجب القود ان طلب للاصل او رضا ان طلب الدية وفي السند محمد بن سنان ومحمد بن عيسى
عن يونس ثم انه يظهر منهم ان مقتضى المذهب الاول ان ولي الدم ان طلب المال يتخير الجاني بين دفعه وبين تسليم نفسه للقصاص ولم يجب قبول المال وان قبل
وانه لو عفى على مال لم يصح عفوه بدون رضا القاتل لان المال ليس حقه وانه لو عفى عن القود مطلقا يسقط ولم يجز له طلب المال والدية فانه لا دية له عليه انما
كان له القود وقد عفى عنه بخلاف المذهب الثاني فانه كان مخيرا بين القود واخذ الدية فاذا ترك القود بقي الاخر الا ان يعفو عنه ايضا ويلزم المال ان عفى عليه ان
كان الدية او اقل فانه اخذ ما يلزمه وانه يجب عليه ويعفو طلبه هو ظاهر ونقل ذلك عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل ايضا ثم اعلم ان الخلاف جار في قصاص الطرف
والجراح ايضا وان دليل المذهب المشهور جيد لكن فيه اشكال من جهة ان حفظ النفس عن القتل والجراح واجب لو بذل المال مهما امكن ولهذا يجب
اذا تمكن ان يبذل ماله ويخلص نفسه يخلي ماله ليؤخذ ولا يجوز الجدال لقتله وامثال ذلك كثيرة فكان ينبغي ان يجب على القاتل بذل المال ان رضي صاحب
الدم به وليس مقتضى المذهب الاول الا دليل عدم الوجوب بذل المال عليه بعد رضا ولي الدم به كما يفهم من كلام اصحاب هذا المذهب اذ لا منافاة بين عدم
وجوب شيء عليه مما لتزم القود وبين جواز اعطاء المال على القاتل لتخليص نفسه من القتل بعد رضا ولي الدم به لوجوب حفظ النفس المعلوم من دليل اخر نقلي وعقلي
فان كل عاقل يدرك ان الذي لا يفك نفسه من القتل بالمال الذي له خصوصا اذا كان قليلا جدا مذموم كما انه يجب عليه ان يقبل العفو والابراء وليس له ان
يقول ما اريد العفو والابراء اقتلني قصاصا فليس هنا ما يقتضي عدم وجوب حفظ النفس ببذل المال حتى يخصص ادلة وجوب حفظ النفس به فتامل فالوجوب غير بعيد
كما هو مذهب ابن الجنيد وابن ابي عقيل وان كان المذهب هو المشهور فافهم ولا شك ان الاولى والاحوط له ان يفك نفسه بالمال وان كان اضعاف الدية بعد
رضا ولي الدم ان امكن ذلك اعلم ايضا ان قول المص ولا يجب الدية الا صلحا اي برضا ولي الدم والقاتل بها انما على المذهب المشهور وان قوله فلو عفى ولي الدم عن
القصاص من غير اشتراط مال سقط القصاص ولم يلزم القاتل مال كالدية اصلا متفرع على قوله ولا يجب المبني على المذهب المشهور فلو قيل بمذهب غيره يجب
الدية اذ لولي الدم كان احد الامرين القود والدية فاذا اسقط احدهما بقي الاخر قبل طلبه وهو ظاهر وكذا قوله ولو عفى على مال لم يسقط القود فانه اذا اسقط مع امر
معين بعوض لا يسقط بدون العوض ورضا صاحبه فان رضي سقط المسقط وبقي العوض والا فلا يسقط بل يبقى كما كان بخلاف المذهب الثاني فانه يسقط القود ولزم
الدية رضي القاتل ام لا لان من له احد الامرين اذا التزم احدهما اسقط الاخر واما قوله ولو لم يرض الخ فهو صحيح على المذهبين وهو ظاهر فليس من فروع المذهب المشهور
وقوله ولو لم يرض القاتل بتمام الدية فلولي الدم القصاص الا ان يتفقا على اقل منها او عفى الولي القصاص من فروع المذهب الاول اذ على تقدير التخيير ليس له عدم الرضا
بتمام الدية بعد اختيار ولي الدم ذلك فانه على تقدير التخيير لو لم يرض القاتل بالدية لم يتعين القصاص بل للولي اخذ الدية منه قهرا عليه فانه احد فردي المخير فيه فله
اختياره وهو ظاهر **قوله** ولو هلك الخ اذا مات قاتل العمد العدوان الذي وجب عليه القصاص قبل ان يقتص منه بغير تقصير من جانبه على ما يقتضيه ما بعده فقد
القصاص يسقط وهل يجب الدية ام لا ظاهر المتن اللزوم لئلا يلزم ابطال دم امرئ مسلم كما يقتضيه ما روي عنه وعنهم ع في عدة اخبار لا يبطل دم امرئ مسلم ولقوله تع
ومن قتل مظلوما ودم امرئ مسلم ولقوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وفيه تامل ظاهر بناء على المذهب المشهور فان الواجب كان الا القصاص وقد تعذر فسقط
بتعذره فوجوب عوضه يحتاج الى دليل اخر ولا دليل اذ الرواية وان كانت صحيحة مخصوصة بالابطال اختيارا بسبب من المكلف وهذا الموت ولا مال له فلا يرد بل لم
يبطل بالاجماع وغيره بحيث بل ظاهر في كون الدية في مال القاتل وهو ظاهر ولا مال له الا انه مات حيا وما وجب في ماله شيء وبعد الموت لا مال له وايجابه على مال الورثة الذي
انتقل منه اليهم يحتاج الى دليل والاية غير ظاهرة في الدية فان الظاهر ان المراد منه السلطنة على قتله وهذا لا تسلط له على اخذها مع حيوة الجاني على المذهب المشهور نعم هو متوجه
على مذهب ابن الجنيد وابن ابي عقيل فانه اذا كان الواجب احدهما وتعذر احدهما بعينه تعين الاخر وهو ظاهر الحمد لله **قوله** وكذا لو هرب الخ اي يجب الدية في مال القاتل
لو هرب فلم يسلم نفسه للقود حتى مات والذي يقول بالدية في الاول يلزمه القول بها هنا بالطريق الاولى وهو ظاهر وقد يقول بها بعض من لم يقل هناك مثل المحقق الثاني فان هنا مع
سقوط القود هنا بسببه فهو مقصر ومسقط للقصاص الواجب فيجب عليه عوضه وهو الدية كما اذا خلص احد من وجب عليه القصاص حتى مات يجب على المخلص
الدية لرواية حريز كانها صحيحة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل قتل رجلا عمدا فرفع الى الوالي فدفعه الوالي الى اولياء المقتول ليقتلوه فوثب عليهم قوم فخلصوا القاتل
من ايدي الاولياء فقال ارى ان يحبس الذين خلصوا القاتل من ايدي الاولياء حتى ياتوا بالقاتل قيل فان مات القاتل وهم في السجن فقال ان مات فعليهم الدية ولرواية ابن
ابي نصر وهو البزنطي عن ابي جعفر ع وهو ابو جعفر الثاني اعني الجواد ع لا الاول وهو الباقر ع كما يفهم من لف وح يتع لانه ليس من رجاله ع ولا
من رجال الصادق ع في رجل قتل رجلا عمدا ثم فر فلم يقدر عليه حتى مات قال ان كان له مال اخذ منه والا اخذ من الاقرب فالاقرب ومثلها رواية ابي بصير عن الصادق
وزاد في اخرها فانه لا يبطل دم امرئ مسلم وللاية والرواية المتقدمتين وهو مذهب المتن والشيخ في ية وابن البراج والسيد وابن زهرة مدعيا الاجماع ونحوه
قال ابو الصلاح على ما ذكره في لف وقال المص في ف اذا قتل رجل رجلا ووجب عليه القتل فهلك القاتل قبل ان يستقاد منه سقط القصاص الى الدية وبه قال
الشافعي وقال ابو حنيفة يسقط القصاص لا الى بدل دليلنا قوله ع لا يبطل الخ ثم قال ولو قلنا بقول ابي حنيفة لكان قويا لان الواجب عندنا لا يثبت الا بالتراضي بينهما
ونعم ما ذكر قال المص وهذا يدل على تردده وقال في ط قال قوم يسقط القود الى غير مال وهو الذي يقتضيه مذهبنا ونقل عن ابن ادريس انه قال قول الشيخ في ية غير واضح لانه خلاف الاجماع مع
وظاهر الكتاب والمتواتر من الاخبار واصول المذهب وهو ان الواجب قتل العمد القود دون الدية واما مات فات محله وهو الرقبة فقد سقط لا الى بدل وانتقاله الى الميت وقال
اوليائه حكم شرعي يحتاج مثبته الى دليل شرعي والمعتمد قول الشيخ في ية وهو قول ابن الجنيد واستدل بما ذكرناه من الادلة وبانه اخل بدفع الواجب عليه حتى تعذر فكان عليه البدل فاما ان وجب

وتؤخر الحامل حتى تضع وترضع ان فقد غيرها وان تجدد حملها بعد الجناية ولو ادعته وتجردت دعواها عن شهادة القوابل فالوجه التصديق ولو بان
الحمل بعد القصاص فالدية على القاتل مع علمه ولو جهل فعلى الحاكم ان علم متن

ان يؤخذ من كسبه واذا لم يكن له تركة اخذ من عاقلته الذين يرثون ديته لانهم يأخذون ديته مع العفو على المال او تعذر الاستيفاء بالقصاص فكانت ديته عليهم كما في الخطا
ولانهم يضمنون الدية في الخطأ ولم يبطلها الشارع حراسة على النفوس وحفظا لها وزجرا عن القتل خطأ فالعمد اولى بالحراسة والزجر وانما عليه اخذ العوض منه وممن تولى
ابن ادريس من ان قول شيخنا في النهاية مخالف للاجماع جهل منه لان مذهب النهاية مذهب جماعة من الاصحاب مع ان الشيخ اعرف بموافقة منه واي اجماع تواترت لهذا ذلك الجاهل بل الفقها
واي منافاة بين ما قلنا وبين ان الواجب القود فانا لو سلمنا الدية لم يلزم ابطال ما اخترناه فان فوت العوض مع مباشرة الاتلاف للعوض خاص من البدل وقد افتى بقول الشيخ جماعة
من علمائنا وفي ادلته لزوم الدية في هذه المسئلة ايضا تامل اذ مجرد الهرب المحرم وعدم تسليم النفس الواجب حتى مات لا يستلزم ضمان الدية فانه غير متلف للعوض بل انما باشر الهرب وذلك
ليس باتلاف النفس ولا يستلزم له اذ قد يهرب ولا يموت ولا يقبل قبل القصاص فليس بممنوع ولهذا لا يجب مال لو ميتا كما في المخلص ايضا وان ادعى مطلقا فان كان له دليل والا يمنع ذلك
ايضا او يقال بالفرق فاثبات الدية بمجرد ذلك مشكل والظاهر انه يحتاج الى دليل ورواية ابي بصير ضعيفة لقطع الطريق الى الحسن بن محمد بن سماعة الواقفي وبه وبوقفه احمد بن
الحسن الميثمي وبالخلاف في ابان بن عثمان واشتراك ابي بصير ورواية البزنطي غير ظاهر الصحة اذ في طريقها العلا وهو مشترك وان كان الغالب انه الثقة فان غير الثقة من رجال
الصادق عليه السلام وهو ابن المسيب والناقل عنه هنا محمد بن علي بن محبوب وهو ممن لم يروه وانه روى عن احمد بن محمد عن البزنطي ورواها عن الجواد وهو ايضا ممن لم يرو عن الباقر والصادق
ايضا مع ان ايجاب الدية على الاقرب فالاقرب مع عدم ضبط ذلك بعيد وخلاف القوانين العقلية والنقلية وما ذكره المص في لف من وجه صحة كونه على الاقرب لانه وجبه
ثم لو صح ذلك الحكم بدليل كما في الخطاء يكون ذلك وجه مناسبة فانه بمجرد مثل هذه الامور لا يمكن اثبات هذه الاحكام على ما اظن ولهذا قال في المتن بوجوب الدية في ماله
وسقوطها مع عدم وجود ماله فليت الروايتان دليله والا لزم القول بلزومها على الاقرب فالاقرب لاشتمالهما عليه فقوله في المتن يخالف الروايتين والقائل بالضمان قال انهما
والاية والرواية المتقدمة وقد عرفت حالهما والاجماع معلوم عند المخالف له خصوصا اذا ادعى المخالف الاجماع على خلافه فتامل فيه واعلم ان هنا مسئلتين كما يفهم من المتن و
من بحثهما وان القول بالدية في الاولى ولعلها لا يخلو عن بعد وفي الثانية لا يخلو عن قرب لكن كان الظاهر هنا ايضا العدم لعدم الدليل اذ لم يثبت صحة الروايتين لما عرفت مع احتمال كون
العلاء غير المذكور في كتب الرجال وان صحت الروايتان فهو المذهب كما اختاره في يه ولكن مع القول بكونها الاقرب فالاقرب مع عدم ماله والا فمذهب ابن ادريس ارجح على
ما نفهمه وانه قد خلط بين المسئلتين في الشرح ولعله لم يفرق بينهما وانه بالحقيقة ما يجد منافاة بين كلام ف وط فان الاول في المسئلة الثانية وما فيهما في المسئلة الاولى على
ما نقله الشرح ولعله فما رجع عن الاول فيهما وما ذكرناه ايضا فيهما وهو ظاهر وان كلام لف على ابن ادريس وارد فان البحث معه في كلام يه وقد عرفت انه في المسئلة الثانية فلا
يرد ما في الشرح وفيه نظر فانه لو مات فجاة قبل مضي زمان يمكن فيه القصاص ولم يمتنع من القصاص ولم يهرب حتى مات لم يتحقق منه تفريط الا ان يخصص الدعوى بالهارب وبه نطقت
الرواية واكثر كلام الاصحاب وهو محمل لكن الخ نعم كلامه لا يثبت المدعى المعروف وانه لا يرد على ابن ادريس ان الكتاب والاخبار المتواترة وانه الاجماع فانه قد افتى بقول الشيخ جماعة
وادعى ابن زهرة الاجماع على خلافه لان مقصوده ان ما عليه الكتاب والاخبار المتواترة والمجمع عليه هو ان قتل العمد موجب للقصاص في الاصل كما بينه بقوله وهو الخ نعم يرد عليه
ان ذلك ايضا غير مجمع عليه لما مر من خلاف ابن الجنيد وابن ابي عقيل لا عدم لزوم الدية هنا فتامل وان ظاهر المص هنا نقل الخلاف في المسئلتين والبحث فيهما اذ قال بعد قوله
على راي كذا الخ فهو صريح في ان فيه ايضا خلافا وبحثا فقول الشارح ولكن المص في هذا الكتاب صدر المسئلة بالموت المطلق وجعله محل الخلاف ثم اتبعه بالهرب الى حصول الموت
ولعله لو عكس كان انسب غير واضح فتامل وانه ايضا جعل الشارح مبنى المسئلة الاولى على ان الواجب في العمد بالاصالة هو القود وان ذلك هو مذهب الاصحاب الا ابن الجنيد
وابن ابي عقيل وقال والراي لابن الجنيد والسيد والشيخ في يه وابن زهرة مدعيا فيه الاجماع والقاضي والتقي والطبرسي وابن حمزة والكيدري والمحقق والمص في لف وذلك غير جيد
فانه اذا كان المبنى مذهب غير ابن الجنيد فكيف يكون الراي له وان ليس معناها ذلك بل مبناها مذهب ابن الجنيد فكيف يكون مذهبا لهذه الجماعة الكثيرة وان الظاهر ان الراي
للمتن وما ذكره وان مذهب المص في لف مع بعض المذكورين مثل الشيخ في يه في المسئلة الثانية لا الاولى وانه لا يصح جعل الادلة المذكورة دليلا على المدعى الموضوع اولا وهو
المسئلة الاولى فتامل وكذا جعل مبنى المسئلة الاولى في الشرح يع ونقل الاقوال قريبا مما في الشرح وقال لا اشكال على مذهب ابن الجنيد في لزوم الدية وعلى المذهب المشهور
فيه خلاف منشاؤه هل للقود بدل ام لا فذهب جماعة منهم الشيخ في ط وابن ادريس مدعيا الاجماع الى العدم ومال وذهب الاكثر الى ثبوت الدية منهم الشيخ في يه وابن زهرة مدعيا
الاجماع الخ وفيه ايضا ما لا يخفى من انه كيف يكون مبناها مع انه يلزم هنا الدية فمبناها عدم ذلك هو مذهب ابن الجنيد ولو كان مبناها ذلك لم يكن الدية مذهبا لهذه الجماعة
بل لابن الجنيد فقط وان ليس ذلك مذهبه فان كلامه في الثانية وان ليس دعوى اجماع ابن ادريس ما ذكره وغير ذلك فتامل وقد احسن المحقق في يع حيث قال اذا هلك قاتل العمد سقط
القصاص وهل يسقط الدية قال في ط نعم وتردد في ف وفي رواية ابي بصير الخ حيث جعل كلام ط وف فيمن هلك ولم يذكر كلام يه الذي فيمن هرب هي المسئلة الثانية وذكر ان في رواية
ابي بصير ما يدل على حكم المسئلة الثانية وما جعلها دليلا على الاولى مع الاشارة الى قصورها من جهة السند والاشتمال على انتقال الدية الى الاقرب فالاقرب ذلك غير مستقيم
واما وجه ترك رواية البزنطي مع انها اوضح سندا غير ظاهر فتامل في ذلك **قوله** وتؤخر الحامل الخ دليل تاخير قصاص الحامل حتى تضع بل وحتى يستغني الطفل عنها ان لم يوجد من يكفله
العقل والنقل مثل الرواية التي تقدمت في امراة جاءت الى امير المؤمنين عليه السلام وقالت زنيت فطهرني الخ ولغيرها هذا في النفس واضح ويحتمل في الطرف والجراح ايضا كذلك والظاهر
انه ان احتمل السراية وخيف ذلك كذلك والا فلا فتامل ولا فرق بين كون الولد من الحلال او الحرام او المملوك وغيره وبين حدوثه قبل الجناية وبعدها فلا يقتص منها الا مع استغناء
الولد عنها باي وجه اتفق فتامل ولو ادعت التي وجب عليها القصاص واريد قصاصها الحمل وليس لها بينة من النساء الثقات العارفات بالحمل بعلامته المعلومة بذلك ولا
ما يدل عليه من علامات الحمل هل يسمع ويصدق في ذلك ام لا يحتمل عدمه للاصل وعدم سماع الدعوى بغير بينة وانها متهمة ودافعة عن نفسها الضرر ولعدم التاخير في الحدود
كما مر والوجه التصديق ويؤخر القصاص حتى يعلم عدم الحمل او تضع فيقتص منها ان كان من يكفله وترضعه موجودا والا اخر حتى يستغني الولد عنها للاحتياط ولان
امثال ذلك اليها اذ اثباتها بالبينة متعذرة كالحيض والطهر وظاهر حال المسلم فيحتمل بغير يمين ويحتمل معها فتامل ولو اقتصت امراة وظهرت انها كانت حاملا فقتل
الولد ظلما فدية الولد على الذي اقتص منها مع علمه بالحمل ويحتمل القصاص ان كان عالما فانه قتل عمد عدوانا ولو جهل الحمل فدية الولد على الحاكم مع علمه به ظاهر الفتاوى
انه على القاتل لا الحاكم مع علمهما وذلك غير بعيد لانه المباشر ويحتمل التشريك لو لم يعلم الحكم في المتن جاهلا بها فيحتمل ايضا على القاتل لانه مباشر للقتل وليس العلم

والحمد

ولا يضمن المقتص سراية القصاص مع عدم التعدي فان اعترف بالتعمد اقتص في الزائد وان عرف بالخطاء اخذت ديته ويقصد في الخطاء مع اليمين ويثبت القصاص في الطرف لكل من يثبت له القصاص في النفس ولا يستوفى الا بالسيف غير الكلال والمسموم وان قتل بغيره ويقتصر على ضرب العنق من غير تمثيل وان كان قد فعله واجرة القصاص على بيت المال فان ضاق فعلى القاتل ويقتص للقصاص مع النقص لا مع اشتباه النفس بغير الجناية فيقتصر في الجرح خاصة ويرث القصاص والدية وارث المال عدا الزوج والزوجة في القصاص ويرثان من الدية ويقضى الاولياء ديناها ولو عفى الولي عن القصاص على عوض عن دية الخطاء فلها نصيبهما ويستحب للامام احضار شاهدين عند الاستيفاء ولو اتحد مستحق القصاص فالاولى اذن الحاكم وليس واجبا على راي متين

والعمد شرط اللاتيه فيكون الدية عليه كما لو قتل بفعله احدا خطاء او من غير شعور اصلا بان يكون غافلا او نائما ويحتمل على الحاكم في فعله بقوله واجتهاده ورواية كانت عليه لانه نصب للاحتياط ويحتمل الاشتراك ويحتمل على بيت المال والسقوط وهو بعيد وظاهر العبارة عدم لزوم الدية على القاتل ولا على الحاكم مع جهلهما حيث شرط العلم وما ذكر غيرهما فيكون على بيت المال او ساقطا وهو مشكل لابطال دم امرء مسلم مع جواز المباشر والسبب **قوله** ولا يضمن الخ لو وجب لشخص قصاص في غير النفس فاقتص من المستحق فسرى القصاص فانه هدر فان غير ما ثبت قصاصه من الاعضاء والنفس لم يضمن المقتص للاصل ولانه امر فعله الجائز المستحق ولو لزمه للروايات مثل رواية زيد الشحام قال سئلت ابا عبد الله عن رجل قتله القصاص هل له دية فقال لو كان ذلك لم يقتص من احد ومن قتله الحد فلا دية له ومثله في رواية ابي الصباح الكناني عن الصادق ولا يضر عدم صحتها وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ايما رجل قتله الحد او القصاص فلا دية له وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال من قتله القصاص فلا دية له ولا فرق بين كونه باذن الامام ام لا لانه لا بد من كونه جائزا ولا يدل ما في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال من قتله القصاص بامر الامام فلا دية له على اشتراط اذن الامام في ذلك الا ان يقال بعدم جواز القصاص الا باذن الامام فتامل وهذا مع عدم التعدي عما وجب له ومعه فان اعترف بانه وقع عمدا منه اقتص فيما سرى فيه من العضو الزائد والنفس وان تعمد بل اعترف بانه خطاء سمع منه ذلك مع يمينه للاصل واخذ منه دية الجناية الموجبة ان كان مما يوجب الدية والا فلا ومثله تامل **قوله** ويثبت القصاص الخ اي القصاص في العضو والطرف المقطوعين لصاحبهما على قاطعهما الذي يثبت له عليه القصاص في النفس لو قتله ولا يثبت في النفس كما لو قطع اب يد ابنه او جرح عضو ابنه بحيث لو فعل بغيره لاقتص منه وبالجملة ثبت القصاص في غير النفس كما في النفس اذا كان عمدا عدوانا فاشتراط الامية في النفس **قوله** ولا يقتص الخ اي اذا اراد ان يقتص من القاتل لا يفعل الا بالسيف الصارم الحاد لا غيره من سائر الات القتل والقطع مثل السكين ولا بالسيف الكال المعذب لا يقطع سريعا فيحصل له الالم الكثير فيأثم وان لم يضمن شيئا وان لا يقتل بالسيف المسموم خصوصا في الطرف لئلا يفسد البدن بسراية السم فيه فيتعسر الغسل والكفن والدفن وتحصل الاهانة فيأثم وان لم يضمن الا ان يكون في الطرف فيضمن السراية وان قتل القاتل المقتول الاول بغير السيف مثل الغرق والحرق وبالسيف الكال والمسموم وايضا يجب ان يقتصر في الاقتصاص على ضرب العنق من غير تمثيل وان قتل القاتل المقتول الاول لعل دليل المذكور بحرمة هذه الامور الا القتل الذي جوز له بدليله وهو يحصل بما مر فلا يتعدى ورواية موسى ابن بكر عن عبد صالح في رجل ضرب رجلا بعصا فلم يرفع العصا حتى مات قال يدفع الى اولياء المقتول ولكن لا يترك يتلذذ به ولكن يجاز عليه بالسيف وحسنة الحلبي رواها ابو الصباح الكناني ايضا عن ابي عبد الله قالا سالناه عن رجل ضرب رجلا بعصا فلم يقلع عنه حتى مات ايدفع الى ولي المقتول فيقتله قال نعم ولا يترك يعبث به ولكن يجيز عليه ومثلها صحيحة سليمان بن خالد قال سالت ابا عبد الله عن رجل ضرب رجلا بعصا فلم يرفع عنه حتى قتل ايدفع الى اولياء المقتول قال نعم ولكن لا يترك يعبث به ولكن يجاز عليه واعلم ان هذه ليست دليلا واضحا فان كانت اجماعية والظاهر عدمه كما نقله في شرح الشرايع والا فالظاهر جواز القتل بالمثل نقلا للاية والخبر وعقلا ما لم يكن محرما مثل القتل بالسحر مع اختلاف فيه تامل وعدم العلم بحصوله فتامل **قوله** واجرة القصاص الخ ان اقتص الولي بنفسه او من وكله واذن له بغير اجرة فلا بحث وان احتاج الى الاجرة فهي على بيت المال لانه لمصالح المسلمين وهذا منها وان ضاق بيت المال ولم يف به فقال المص فعلى القاتل فيجب عليه ان يعطي شيئا ليقتله احد اذ يجب عليه تسليم الذي يترتب عليه القتل بغير كلفة على ولي الدم فيكون الاجرة عليه ولانه ازهق روح شخص فيجب ان تزهق روحه بيد الولي واذنه فيجب عليه ما يتوقف عليه فيتوقف عليه وقيل على ولي الدم لمصلحته واستيفاء حقه فتامل **قوله** ويقضي الخ اي يقضي من يحكم بالقصاص على الجاني اذا تيقن ان القتل وقع بجنايته ولا يحكم بمجرد الظن والوهم اذا استبعد ان مات المجني عليه هل مات بجنايته ام بنوع اخر لشاهد لا يشهد الا مع علمه بذلك كذا لا يحكم القاضي لا يحكم من يدعي اليقين وكذا ولي الدم ان اراد قتل القاتل بغير حكم الحاكم لا بد ان يعرف انه قتل المقتول يقينا والظاهر انه لا يحتاج الحاكم الى اليقين بل يكفيه الظن الحاصل مما يثبت به القتل سواء كان اقرارا او شاهدين عدلين وكذا ولي الدم بعد حكم الحاكم فتامل فيه واذا كان الجناية والجرح محققا ولم يعلم الموت بتلك الجناية لا يقتل بل يعمل بمقتضى الجناية ان كان مما يقتضي مثل قطع اليد يقتص والا يأخذ الدية **قوله** ويرث الخ قد مر في كتاب الميراث قولان في ميراث من يتقرب بالام من الدية وعدم رجحان احدهما بل اقتصر على نقلهما وهو مشعر بتردده هناك لعموم اية الارث واخبار الدالين على ارث كلهما سبب او نصاب من جميع ما تركه الميت في شموله للدية والقصاص تامل فافهم وللاخبار الدالة على عدم ارث الاخوة والاخوات من الام من الدية مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ان امير المؤمنين قضى ان الدية يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم اذا لم يكن على المقتول دين الا الاخوة والاخوات من الام فانهم لا يرثون من الدية شيئا ومثلها صحيحة محمد بن قيس عن الباقر وغيرها وجزم هنا بتوريثهم ترجيحا للكتاب وفيه تامل لما مر ولتقديم الخاص ولكن يمكن الاقتصار على ان النص من الاخوة والاخوات من الام الا ان يقال بعدم القائل بالفصل وايضا يفهم عدم ارث غيرهم من الاخوال واولادهم بالطريق الاولى وذلك غير بعيد فتامل واما عدم توريث الزوج والزوجة من القصاص وتوريثهم من الدية سواء كانت الاصالة او كانت عوضا عن القصاص برضا ولي الدم والقاتل فقد ادعى فيه الاجماع وما علم مخالفه ويؤيده عموم الكتاب والسنة وان كان في دلالتهما تامل ومعلوم ان المراد بالارث عن الدية بعد الدين والوصايا وان لم تكن لانتقال الدية الى الميت ثم قضاء الدين او التوريث معنى صحيح الا انه قد ثبت انها بحكم مال الميت في ذلك كله للنصوص الخاصة لا لادلة الارث فلا اشكال فافهم ومعلوم ايضا انه على تقدير عفو الورثة عن القصاص الارث لهما ولا منع لهما ولا لغيرهما ممن يرث الدية دون القصاص وكذا الديان والموصى له واليه فتامل وانه لو عفى بعض الورثة عن الدية في الخطاء عن حصته من الدية وكذا الغير ممن لم يعف وان ليس لوارث العفو الا عن حصته فعلى تقدير الدين والوصية ليس له العفو الا اختيارا وكل ذلك ظاهر والحمد لله **قوله** ويستحب للامام ويحتمل ان المطلق الحاكم كذلك بل ذلك لغيره يستحب بالطريق الاولى ولهذا قيل في غيره ويستحب للحاكم الخ فلو قيل هنا ايضا ذلك كان اولى فيمكن ان يكون مراده ان يحضر الشاهدين المقبولين عند استيفاء الولي القصاص فطرق كان او بعضا ليكونا شاهدين عليه ان يثبت على الولي ذلك عند الحاجة والدعوى ولاحتمال ان يعتدي لو ولان لا يحتاج الى الحكم بالعلم المختلف فيه وقد يؤدي الى التهمة فتامل واعلم ان اثبات استحباب التوابع مثل هذه لا يخلو عن شيء ولكن يفعلون ذلك كثيرا ويمكن الفهم من الامر لاشتهاره في الايات والاخبار فيهم وهذه العبارة مشعرة بحضور الامام ويحتمل ان يراد الامر بالاحضار وجه الاستحباب الظهور وثبوت الاستيفاء عنده **قوله** ولو اتحد الخ اذا كان مستحق القصاص شخصا واحدا واراد القصاص ينبغي ان يجعل ذلك باذن الحاكم وبوقعه على اذنه وبيتاذنه فيه ويفعل بعد اذنه مع الامكان وعلى تقدير استيذانه ليس له المنع عن ذلك لو منع لا يحتاج

بل نقل هو خبر اما انهم له ان يلتمس العفو والصلح بمال ولا يجب على المستحق استيفاء امرا وان لم يعرض الجواب والاستيفاء فيجوز له ان يعمل بغير ذلك مع امكانه بعيعه محمد كما
افاد اذن دليل عدم الوجوب والشرطية الاصل والحلال وادلة القصاص من الكتاب والسنة مع عدم دليل ظاهر على ذلك يقتضي الاصل وتقييد الاطلاق يرد وما يحكي
الى وجود ذلك فلو بادر من غير ذلك اثم ويجب تعزيره ولم عليه سوى ذلك شيء وما عرفت دليلهم وهم ادون دليل التقييد الذي يوجد للتحريم ويحظاهر من كلام
يجري مع الكثرة خلاف اخر ايضا وهو انه هل يحتاج الى اذن سائر الورثة ام لا الاشتراك اخلاف في اعتبار اذن الامام مع الكثرة مع انه قد يكون الخلاف مع وحدة كما هو ظاهر الشرح
**قوله** ولو تعدد و الخ لو تعدد مستحق القصاص يجب في وقوعه على الوجه الشرعي اتفاق جميع ورثة القصاص على ذلك بان يقتلوا جميعا بان يأخذوا السيف ويضربوا جميعا على
عنقه او يوكلوا غيرهم للقصاص او واحدا منهم فلا يجوز لبعضهم المبادرة قبل ذلك فلو بادر بعضهم من غير ذلك يحصل القصاص ضمن حصص الباقين من الدية
لكل واحد نصيبه منها هذا راي المحقق والمص ووجهه ظاهر وهو ان الحق للكل فلا يجوز للغير التصرف والاستيفاء فعلى الفاعل ضمان الفهة والاكثر على انه يجوز للبعض
الاستقلال في ذلك نقل عن الشيخ والسيد الاجماع على ذلك لقوله تعالى فقد جعلنا لوليه سلطانا وبناء القصاص على التغليب ولانه لو عفى بعض على مال وبعض لا كان
للاخر القصاص من القاتل قبل اخر مبني بغير نفيه منها كذلك بطريق الاولى ويمكن ان يقال الاجماع غير ظاهر وهذا خالف المص والمحقق والاية غير ظاهرة في المطلوب والتغليب
ليس بحجة بل غير مسلم فانه يسقط بالشبهة مثل سائر الحدود وجواز استقلال البعض بالاستيفاء والقصاص بعد اخذ الباقي حقه بالعفو وغيره لا يستلزم جواز بدون اخذهم
ذلك فكيف الاولوية فتامل ويمكن ان يقال يجوز للبعض لكن للباقي اما يريدون قتله او الدية او العفو فان راد القتل فقد حصل وان اراد الدية فالمباشر يعطي
وان ارادوا العفو فيعفوا منه ايضا تامل الاحتمال ارادة العفو عنه لا عن المباشر وكذا اخذ الدية منه ومن ماله او القتل بانفسهم او باذنهم **قوله** ولو كان الخ ولو كان مستحق
الدم وارثه صغيرا وله ولي كولده او مجنونا مثل امه ولده ابيه ونحوه المص والمحقق وجوز له استيفاء الحق لانه ولي وله ان يفعل ما يقتضي مصلحته ولانه قد يموت او يهرب قبل البلوغ
والافاقة فيتعذر القصاص وقد لا يمكن له اخذ الدية ايضا فيتعذر ان فيضيع حقه مع امكان اخذه ونقل عن الشيخ وجوب حبس القاتل وعن المحقق انه قال وفي التاخير للقصاص
اشكال والحبس اشد اشكالا وقال فلت وبجوزه للعفو على مال ثم بجوزه للصغير القصاص اقوى اشكالا لانه ما تامل **قوله** ولو اختار الخ اذا كانت ورثة المقتول
متعددة ورضي بعضهم بالدية ورضي القاتل ايضا بذلك لم يرض الباقون بل ارادوا القصاص لهم ذلك بعد ردها اعطاه القاتل الى الراضين بالدية وهو المراد
بنصيب الفادي اي القاتل ولو قال للعافي لكان اولى وان لم يرض القاتل بذلك ايضا ولكن بعد اعطاء مقدار نصيب من يخرج الدية اليهم جنة تلك كما هو ظاهر ولو عفى
بعض الورثة دون بعض جاز فللغير العافي اخذ الدية بحسب حصته مع رضا القاتل وله القصاص ايضا ولكن يرد الى القاتل مقدار حصة العافي من الدية ويحظاهر ويدل
عليه ايضا رواية جميل بن دراج عن بعض اصحابه رفعه الى امير المؤمنين عليه السلام في رجل قتل وله وليان فعفى احدهما وابى الاخر ان يعفو قال ان اراد الذي لم يعف ان يقتل قتل
ورد نصف الدية على اولياء المقتول المقاد منه وغيرها مثل صحيحة ابي ولاد الحناط فيحذف مثل رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عن علي انه كان يقول من عفا عن الدم من
ذي سهم له فيه فعفوه جائز ويسقط الدم ويصير دية ويرفع عنه حصة الذي عفا الدالة على سقوط القصاص بعفو البعض وتعيين الدية لمخالفتها للاصول مع الضعف وتحمل
بما اذا لم يعط من يريد القصاص الدية الى القاتل مقدار حصة من عفى عنه كما فعله في **قوله** ولو اقتص الخ اي لو اراد بعض الورثة الاقتصاص من القاتل وادعى على البعض
الاخر من شركائه في استحقاق القصاص العفو عن القاتل على مال فان صدقه الشريك المدعى عليه اخذ الشريك المال الذي عفى عليه من الجاني ان قتله الجاني وان لم يقبل المال
فان امكنه الاثبات اثبت والا سقط حقه والجاني يأخذ مقدار تمام حصة العافي وان كان ما اعطاه شيئا يسيرا او ما اعطى شيئا من الحصة واعطى الاكثر وان لم
يصدقه الشريك بل قال ما عفوت لا على مال ولا على غير مال ان امكن اثباته فقد مر حكمه والا اخذ الجاني من المقتص الزائد على حصته من الدية التي هي حصة الباقي والشريك
على شركته فان رضي بالقصاص الذي وقع فلا بحث ولا شيء له وان لم يرض فله اخذ حصته من الدية من شريكه المقتص والكل واضح والحمد لله **قوله** والولي الخ اذا قتل المديون
معسرا بما يوجب القصاص فللورثة قتل القاتل قصاصا من غير ان يرضى الديان ومن غير ان يضمنوا لهم الدية على راي المص والمحقق وجماعة لان الواجب هو القصاص وذلك
للورثة والفرض عدم المال ولا يجب على الورثة اسقاط حقهم ليحصل وفاء الدين فانه بمنزلة الكسب وهو غير واجب لاداء دين الموت وهو ظاهر ولظاهر الاية والاخبار الدالين
على ثبوت القصاص مطلقا سواء كان المقتول مديونا معسرا ام لا من غير ايجاب ضمان المال على تقدير الاعسار ونقل في الشرح عن جماعة مثل ابن الجنيد والشيخ في موضع ان
ليس لهم القصاص الا بعد ضمان الدين لهم ولهم العفو وعن طرق روي ان لهم منع الوارث من العفو والقصاص حتى يضمنوا الدية وتبعه الصهرشتي وابو الصلاح والقاضي وابن زهرة
والكيدري وصفي الدين محمد بن معد العلوي الموسوي وذكره في مسئلة له في هذا المعنى لرواية عبد الحميد بن سعيد قال سالت ابا الحسن الرضا عن رجل قتل وعليه
دين ولم يترك مالا واخذ اهله الدية من قاتله اعليهم ان يقضوا الدين قال نعم قلت وهو لم يترك شيئا قال انما اخذوا الدية فعليهم ان يقضوا عنه الدين هكذا احتج المص
واجاب بعدم الدلالة على المتنازع لاحتمال كون القتل غير عمد ولان السؤال وقع عن اولياء اخذوا الدية ونحن نقول بموجبه اقول هذه الرواية ظاهرة في عدم الدلالة
على المراد والحق في الاحتجاج رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يقتل وعليه دين وليس له مال فهل للاولياء ان يهبوا دمه لقاتله فقال ان اصحاب الدين هم الخصماء
فان وهب اولياؤه دمه للقاتل فجائز وان ارادوا القود فليس لهم ذلك حتى يضمنوا الدين للغرماء وهذه الرواية لا يرد عليها شيء مما ذكر اما بتجويز كون القتل خطأ وشبهه
فمنفي بقوله وان ارادوا القود واما كون السؤال وقع عن اخذ الدية فهو ظاهر الانتفاء واجاب المحقق في النكت بضعف السند ندرودها فلا تعارض الاصول وجمع
الشيخ ابو منصور الطبرسي في كافيه بان القاتل اذا بذل الدية وجب قبولها ولم يكن للاولياء القصاص الا بعد الضمان وان لم يبذلها جاز القود بلا ضمان قلت هذه
الرواية على الوجه الذي ذكرها لا يرد عليها شيء مما ذكر كما بينه ولكن يرد عليه انه كان من المطلوب عدم جواز العفو وهي تدل عليه وان لم تدل ينبغي لذلك قال
فيه يونس عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل وعليه دين وليس له مال فهل للاولياء ان يهبوا دمه لقاتله وعليه دين فقال ان اصحاب
الدين هم الخصماء للقاتل فان وهب اولياؤه دمه للقاتل ضمنوا الدية للغرماء والا فلا ولا سائغ عدم دلالتها على المطلوب ولعل المص هكذا رواها ويؤيده انه
معنى لقوله وهم الخصماء مع كون الهبة للاولياء وتفريع ذلك عليه بقوله فان وهبت الخ وايضا بعد الفرق بين الهبة والقود بعد الضمان في الاول وفي الثاني وبالجملة

ولو اقتص الوكيل بعد علم العزل فعليه القصاص ولا شئ عليه ان لم يعلم بعد العفو جاهلا فالدية ويرجع على الموكل ولو عفى عن مقطوع اليد فقتله القاطع قتل بعد رد دية اليد على اشكال وكذا لو قتل مقطوع اليد قصاصا او اخذ ديتها او لا فلا رد ولو قطع كفا بغير اصابع قطعت كفه بعد رد دية الاصابع ولو برء بعد الاندمال في النفس مع ظن الموت فان ضربه الولي بالممنوع اقتص بعد القصاص منه والا قتله من غير قصاص متن

كتاب الحدود

الاولى تدل على بعض المطلوب وهو عدم القصاص الا مع الضمان وجواز العفو بدونه والثانية تدل على عدم جواز العفو الا مع الضمان ولم يذكر القصاص فتامل ثم انه يعلم منهما صحة الهبة في غير المال بل الدم فكانها بمعنى العفو والابراء فتامل قوله ولو اقتص الخ اذا وكل ولي الدم المستحق للقصاص من يقتص ثم عزله فان فعل قبل العزل وقع في محله لانه فعل قابل للوكالة اذ الفرض وقوع الفعل وقد وقع فحصل المطلوب وان عزله فان كان بعد الفعل فلا اثر له كعدمه وان كان قبل الفعل واعلم فقتل بعد علمه به صار قاتلا عمدا عدوانا فعليه القصاص ولو تنزل فعل يحتمل الدية في ماله ويمكن قبول قوله فيه لو لم يعلم ولم يشهد وقبل بعد العزل له بل بينهما فلا شئ هنا ايضا فانه مثل ما اذا لم يعزله مطلقا او بالاشهاد واشهد فالظاهر انه لا شئ ايضا ولو لم يكن عفا وان عفى على مال مساو للدية فكذلك وان كان اقل او عفى على غير مال فيحتمل لزوم الدية او ثبوتها على الموكل فانه صار سببا لقتل نفس غير مستحق ولا يبطل دم امرئ مسلم والقصاص غير معقول فالدية وليس على الوكيل المباشر لضعفه فعلى الموكل السبب ويحتمل على الوكيل ابتداء لانه باشر الاتلاف فالضمان ابتداء عليه ولما كان ناشيا عن امر الموكل يرجع بها عليه وقد عرفت التفصيل ويفهم منه اجمال المتن قوله ولو عفى الخ اي اذا قطع شخص يد اخر فعفا المقطوع القاطع عن قطع اليد ثم جاء القاطع وقتل مقطوع اليد الذي عفا عنه قتل القاتل بالقتل ولكن بعد رد دية يده على اشكال قال الشارح الاشكال في موضعين الاول في جواز قتله وتوجيهه ان يقال ان القتل بعد القطع كالسراية للجناية الاولى وقد سبق العفو عن بعضها فليس له القصاص في الباقي فكذا على فرض ان يقال انه قتل نفسا مكافئة معصومة فيقتل وهو الاصح وكونها كالسراية ممنوع بل هو احداث قاطع للسراية فكيف يكون كالسراية وبتقديره لمانع ان يمنع ان العفو عن البعض يستلزم سقوط القود بالكلية حتى تام عليه دليل ولا يخفى ان احتمال العدم في غاية البعد فانه قتل نفسا عمدا عدوانا بقطع غير معفو عنه والعفو عن قطع سابق لا يستلزم بوجه من الوجوه العفو عن قطع وضرب اخر وليس ذلك الا كقتل شخص اخر ولا فرق في قتله المقطوع وغيره فكما ان قتله غيره موجب للضمان والقود فكذلك المقطوع فيقتص لعموم ادلة القصاص وهو في غاية الوضوح نعم لو مات بسراية القطع المعفو عنه لكان للخلاف وجه من جهة انه عفا عن قطع اليد بمعنى انه لا يقتص ولا يؤخذ ديتها وهو غير مستلزم للعفو عن سرايته هو الموجب للقتل وما عفا عنه ان العفو عن بعض اثر شئ لا يستلزم العفو عن بعض اخر ولاحتمال انه اعتقد ان اثره هو القطع ومن جهة انه عفا عن القطع وبعد ما سرى القطع الى النفس فكانه عفا عن المجموع فلا يقتص بتحقيقه انه ان علم ان العفو عن اثر الضرب والقطع مطلقا فهو عفو عنه وعن جميع ما يترتب عليه من تلف عضو اخر والنفس وان كان عفو عن موجبه الذي هو سقوط اليد فلا يعفى عن غيره فيبقى اثره الذي يترتب عليه بعده من تلف عضو او نفس وهو ظاهر وبالجملة ان هذا ليس محل الخلاف في الثاني انه على تقدير الجواز هل يرد دية اليد على المقتص منه ام لا فيه اشكال ينشا من ان الناقص لا يقتص له من الكامل الا بعد الرد كالمراة وهو متحقق هنا فيرد ومن عموم قوله تعالى النفس بالنفس والحر بالحر ولان فاقد اليد خلقة او ذهبت بآفة سماوية ونحوها يقتص له من غير رد فكذا هنا قال في الشرح بني الشيخ المسئلة على عدم دخول الطرف في النفس الخ ثم قال والمحقق جعل مستند الاحتمال رواية سورة بن كليب عن ابي عبد الله ونقل معناها ولفظها قال سئل عن رجل قتل رجلا عمدا وكان المقتول اقطع اليد اليمنى فقال ان كانت يده قطعت في جناية جناها على نفسه او كان قطع واخذ دية يده من الذي قطعها فان اراد اولياؤه ان يقتلوا قاتله ادوا الى اولياء قاتله دية يده التي قيد منها ان كان اخذ دية يده ويقتلوه وان شاؤا طرحوا عنه دية يده واخذوا الباقي قال وان كانت يده قطعت من غير جناية جناها على نفسه ولا اخذ لها دية قتلوا قاتله ولا يغرم شيئا وان شاؤا اخذوا دية كاملة هكذا وجدناه في كتاب علي ثم قال وهذه قريبة من صورة الفرض ويناسبها انه لو قطع كفا بغير اصابع قطعت كفه بعد رد دية الاصابع اعتمادا على رواية الحسن بن حريش ونقل الرواية فيه وهي رواية الحسن بن العباس بن الحريش عن ابي جعفر الثاني ثم قال قال ابو جعفر الاول لعبد الله بن عباس يا ابن عباس انشدك الله هل في حكم الله اختلاف قال فقال لا قال فما ترى في رجل ضرب رجلا اصابعه بالسيف حتى سقطت فذهبت واتى رجل اخر فاطار كف يده فاتي به اليك وانت قاض كيف انت صانع قال اقول لهذا القاطع اعطه دية كفه واقول لهذا المقطوع صالحه على ما شئت وابعث اليهما ذوي عدل فقال له جاء الاختلاف في حكم الله ونقضت القول الاول ابى الله ان يحدث في خلقه شيئا من الحدود وليس تفسيره في الارض اقطع يد قاطع الكف اصلا ثم اعطه دية الاصابع هذا حكم الله ثم قال والراوي ضعيف وفي طريقها سهل بن زياد وابن ادريس منع من حكم هذه المسئلة واوجب فيها الحكومة في الكف وعمل بموجبها اكثر الاصحاب كالشيخ والقاضي وغيرهما وقال المص في المختلف قول ابن ادريس لا باس به لانتهى دليل القتل من غير رد الدية في المسئلة الاولى عن قوة وهو عموم الآيات واحتمال الرد لا دليل له فان الوجه ممنوع وما ذكر في بيانه من قصاص المراة قياس غير مسموع ورواية سورة ليست بصحيحة بل ولا حسنة لعدم ثبوت توثيق سورة بل عدم مدحه الذي يقتضي الحسن ايضا فانه نقل في صه عن الكشي رواية دالة على صحة عقيدته في الباقر والصادق وهذا لا يقتضي الايمان الكامل فكيف المدح الموجب للحسن على انه قال في طريق هذه الرواية حذيفة بن منصور وقد ضعفه ابن الغضائري وان قال في كتاب كش ممدوح فهو غير ظاهر على انه قال في د سورة بن كليب ثنان فقول الخ يعني حسنة سورة مع ترك المص وغيره ذلك بل عبروا برواية سورة محل التامل وعلى تقدير صحة الرواية لا دلالة لها على هذا الاحتمال هنا بل يمكن ان يقال انها تدل على عدم هذا الاحتمال فان فيها تفصيل ان اليد ان كانت قطعت بجناية وقصاصا او اخذ صاحبها ديتها وقتل يرد الولي دية يده ثم يقتص له وان كان يده قطعت من غير جناية وقصاص ولا اخذ ديتها فلهم قتل القاتل من غير رد وجعل العفو قائما مقام اخذ الدية خلاف الظاهر سيما اذا كان القاتل هو القاطع الذي عفا عنه واحسن اليه فتامل والرواية الثانية ضعيفة لما قاله فان الحسن قال لو اضعيف جدا وضعف سهل بن زياد ايضا والعمل بمضمونها مشكل وعمل الاكثر ليس بحجة ولهذا قال في المختلف مذهب ابن ادريس لا باس به فتامل ومن هذا الكلام ظهر وجه قوله ولو قطع كفا بغير اصابع قطعت كفه بعد رد دية الاصابع وهو عدم قطع الكامل للناقص والرواية وضعفها ايضا اذ يحتمل الحكومة والارش فلا قصاص للكامل بالناقص والرواية ضعيفة وان المص رجع عن هذا القول حيث نفى الباس عن مذهب ابن ادريس في المختلف فتامل قوله ولو برء الخ اذا اراد ولي الدم ان يقتص في النفس فضرب الجاني وتركه لظنه انه قتله ومات وكان مجروحا فداوى نفسه حتى برء ففي رواية انه يقتل ثانيا بعد ان يقتص هو الضرب والجرح من الولي الذي جرحه اولا وعمل بها بعض الاصحاب وهي مرسلة ابان بن عثمان عمن اخبره عن احدهما عليهما السلام قال اتي عمر بن الخطاب برجل قد قتل اخا رجل فدفعه اليه وامره بقتله فضربه الرجل حتى راى انه قد قتله فحمل الى منزله فوجدوا به رمقا فعالجوه فبرء فلما خرج اخذه اخو المقتول الاول فقال انت قاتل اخي ولي ان اقتلك فقال قد قتلتني مرة فانطلق به الى عمر فامر بقتله فخرج وهو يقول يا ايها الناس قد والله قتلني مرة فمروا به الى

**المطلب الرابع** ويدخل قصاص الطرف في قصاص النفس مع اتحاد الجاني والضربة فلو تكثر الجاني او ضربها الواحد ضربتين لم يدخل ويدخل دية الطرف في دية النفس مع اتحاد الجاني
ولا يستقاد مع الاشتراك ولو اشترك الاب والاجنبي ومن لا يقتص منه مع من يقتص منه اقتص من الشريك بعد رد الآخر عليه فاضل جنايته ولو كان الشريك سبعا رد الولي ولو اشترك
جماعة في قتل واحد فللولي قتل واحد ويرد الباقون ما فضل عن جنايته وقتل اكثر ويرد ما فضل عن دية المقتول ويرد الباقون دية جنايتهم على المقتولين وقتل الجميع ويرد ما فضل
عن دية المقتول فيأخذ كل منهم ما فضل من ديته عن جنايته

المؤمنين ثم اخبره خبره فقال لا تعجل حتى اخرج اليك فدخل على عمر فقال ابن الحكم فيه فكذا فقال اهو يا ابا الحسن فقال يقتص هذا من اخي المقتول الاول ما صنع به ثم يقتله بأخيه
فنظر الرجل انه ان اقتص منه اتى على نفسه فعفا عنه وتاركا ولما كانت ضعيفة تركها المصنف هنا وكذا المحقق بعد ان اشار اليها وقال لانها تتضمن كان الذي اداه القصاص جرحه
فان ضربه بما يجوز له ذلك في القصاص مثل ان ضربه بسيف على عنقه وظن انه مات ولم يكن فله ان يقتص من غير قصاص ولا شيء عليه لان له القصاص بمثل ذلك فلو لم يحصل بالمرة الاولى
فيقتله بالثانية وهكذا ولهذا لو علم اولا انه ما قتل بل اسكته لقتله بالثانية وهكذا من غير قصاص ولا نعلمه كان جائزا فلا يستعقب القصاص وان كان مما لا يجوز كما لو كان
الآلة غير السيف كالخشب والحجر او وقوع الضرب على غير العنق فعليه القصاص فيقتص منه لان ما فعله مما له القصاص فيجب عليه القصاص وان كان مما له الدية فيأخذ ثم يقتل ويمكن
حمل الرواية على توهمه بما لا يجوز وما له القصاص فتأمل **قوله** ويدخل قصاص الطرف الخ في دخول القصاص الطرف والجراحات في قصاص النفس اذا حصل موجبهما اقوال
الاول الدخول مطلقا لصحيحة ابي عبيدة الحذاء قال سألت ابا جعفر عن رجل ضرب رجلا بعمود فسطاط على رأسه ضربة واحدة فأجافه حتى وصلت الضربة الى الدماغ فذهب عقله
فقال ان كان المضروب لا يعقل منها اوقات الصلاة ولا يعقل ما قال ولا ما قيل له فانه ينتظر به سنة فان مات فيما بينه وبين السنة اقيد به ضاربه وان لم يمت فيما بينه وبين
السنة ولم يرجع اليه عقله اغرم ضاربه الدية في ماله لذهاب عقله قلت فما ترى عليه في الشجة شيئا قال لا لانه انما ضربه ضربة واحدة فجنت الضربة جنايتين فالزمته اغلظ
الجنايتين وهي الدية ولو كان ضربه ضربتين فجنت الضربتان جنايتين لالزمته جناية ما جنتا كائنا ما كانتا الا ان يكون فيهما الموت فيقاد به ضاربه بواحدة وتطرح
الاخرى قال وان ضربه ثلث ضربات واحدة بعد واحدة فجنين ثلث جنايات الزمته جناية ما جنت الثلث ضربات كائنات ما كانت ما لم يكن فيها الموت فيقاد به ضاربه قال فان
وان ضربه عشر ضربات فجنين جناية واحدة الزمته تلك الجناية التي جنتها العشر ضربات كائنة ما كانت ما لم يكن فيه الموت وفيه بعد اذ يلزم ان لو قطع يده مثلا
اتحاد الوقت في وقت ثم يده الاخرى في سنة اخرى ثم رجله في سنة واخرى في اخرى ثم قتله في سنة اخرى لم يلزمه الا القود ودية النفس فينبغي اشتراط او تقاربهما ولكنه غير منضبط مع
انها منافية لظاهر الآيات والاخبار الدالة على عدم الدخول مطلقا وهو مذهب ابن ادريس وهي مثل فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والجروح قصاص
والانف بالانف والاذن بالاذن وهو القول الثاني ويمكن حمل صحيحة ابي عبيدة على عدم شيء الا القتل والقود على تقدير تعدد الجنايات بما اذا كانت الجنايات بتفصيل
وما اوجب قصاصا لطرف مثل قطع يد وانف بل بمجرد ضرب او جرح لا يمكن القصاص من غير القتل فلا يبقى الا القتل ولكن كيفية القتل قد مر انه يجوز بأي شيء اراد وبما
فعله القاتل او يقتصر على ضرب العنق بالسيف الحاد وانه لا يبعد القتل على الوجه الذي فعله القاتل الا المثلة للرواية فتأمل او على عدم ايجاد الديات المتعددة او قتل بالجنايات
المتكثرة لانه لا يجوز القود والقصاص على الوجه الذي فعله الجاني فان قوله فان ضربه ثلث ضربات واحدة بعد واحدة فجنين ثلث جنايات الزمته جناية ما جنت الثلث
ضربات كائنا ما كان ما لم يكن فيه الموت فيقاد به ضاربه لا ينبغي الا العمل بمقتضى تعدد الجنايات والضربات وتعدد العوض والموجب مع عدم الموت والقتل والقود مع
الموت وان ما لم يحصل غير ذلك من دون الاتيان في القتل على الوجه الذي فعله والاتيان بمقتضى كل جنايات فلا فتأمل وان قلنا انها ظاهرة في ذلك يحتمل ما قلنا
للجمع الثالث التفصيل وهو انه ان كان القتل وقطع الاطراف الموجب للقصاص فيهما بضربة واحدة فلا يتعدد ولا يلزم الا القود والقصاص في النفس فيدخل الطرف فيها وان
كانت بضربات متعددة تتعدد ولا يدخل لان مع الوحدة يقال انه قتله فقط ومع التعدد يقال قطع يده مثلا ثم قتله فيجب المتعدد دون الاول والاثم في المتعدد ثبت موجب
الضرب الاول به فيستصحب الى ان يعلم سقوطه بجناية اخرى اقوى فان ذلك غير مستلزم له عقلا ولا نقلا صريحا في ذلك يمكن تخصيص عموم ما تقدم وتشعر به صحيحة
ابي عبيدة لانه انما ضربه ضربة واحدة فجنت الخ فتأمل ولحسنة حفص البختري قال سألت ابا عبد الله عن رجل ضرب على رأسه فذهب سمعه وبصره واعتقل لسانه ثم مات فقال
ان كان ضربه ضربة بعد ضربة اقتص منه ثم قتله وان كان اصابه هذا من ضربة واحدة قتل ولم يقتص منه ورواية محمد بن قيس عن احدهما في رجل فقأ عيني رجل وقطع اذنه
ثم قتله فقال ان كان فرق ذلك اقتص منه ثم يقتل وان كان ضربه ضربة واحدة ضرب عنقه ولم يقتص منه فيهما اشتراك محمد بن قيس لعله لا يضر فتأمل هذا مع اتحاد الجاني واما
مع تعدده فتعدد القصاص وموجب الجنايات ظاهر **قوله** ويدخل دية الطرف الخ قد ادعى اجماعنا في بعض على دخول دية الطرف في دية النفس مع اتحاد الجاني الظاهر ان المراد
بالطرف مطلق الجرح الموجب للدية هذا مع اتحاد الضرب الموجب لدية الجرح والقتل وكذا مع تعددهما مع تقاربهما بان يكونا في مجلس واحد ومتعدد بحيث يكون احدهما
قريبا من الآخر غير بعيد واما تباعد زمانهما مثل كون احدهما في سنة والآخر بعد سنة او سنتين فمشكل على ان الدليل العقلي لعدم التداخل في القصاص جار هنا ويمكن ان
مر قريبا يقال انما ثبت موجب الاول حتى يعلم انه لم يقتله اذ مثله جار في القصاص ايضا في الطرف الا ان يقال لا يجوز القصاص في الطرف بمقتضى الاول ولا يمكن عوضه اذ بعد تجويز القصاص
لا معنى للقصاص بخلاف الدية اذ يمكن تجويزها ثم اخذ عوضها كما في المتعدد حين جوازه فتأمل ويمكن التداخل فيها ايضا كما سوى في مقتضى الاول في القصاص والدية والا
ثم جرحه آخر فنقص فالتداخل كما قيل في ذلك في الكفارات وامثالها فتأمل ويفهم من تعريف الاحتمال الآتي في مسألة الصيد اذا جرحه شخص فقص عليه شيء آخر ثم مات بهما عدم الاجماع في دخول
دية الطرف في النفس فتذكر **قوله** فلو اشترك الاب الخ يعني اذا اشترك من يجوز ان يقتص للمقتول منه مع من لا يجوز الاقتصاص له منه مثل ان قتل ابن الابن مع غيره ممن يجوز
له الاقتصاص منه ترتيبا كانا او معا مثل الاجنبي والاب فلولي الدم ان يقتل الشريك الذي يجوز الاقتصاص منه بعد رد الذي لم يجز قتله نصف دية المقتول الى الشريك
وهو الفاضل عن جناية الشريك المقتول وارش جناية الذي لم يقتص منه والتعبير بالثاني احسن من الاول وكذا اذا اشترك حر وعبد في قتل عبد قتل العبد واخذ نصف قيمة
العبد المقتول لولي المقتول ولو كان احد الشريكين ممن يجوز قتله والاقتصاص منه والآخر غير مكلف ولا ممن يلزم بفعله ضمان على مالكه كالاسد فلولي الدم قتل الشريك
الذي يجوز قتله بعد رد نصف دية الشريك اليه اذ ليس الا نصف له على الشريك ونصفه الآخر هدر ولهذا لو كان الاسد مستقلا لكان كله هدرا ولا قصاص ولا
دية على احد وهو ظاهر **قوله** ولو اشترك جماعة الخ اذا اشترك اثنان او اكثر في قتل واحد يجوز الاقتصاص له منهم فولي الدم مخير بين قتل الكل ان اراد وبين قتل اكثر
من واحد حتى الكل فاذا اختار قتل واحد منهم له ذلك ويرد الباقون فاضل جناية المقتول اليه وهو ما يلزم جنايتهم على المقتول الاول ثم يقتل وهو نصف الدية
في الاثنين وثلثاها في الثلثة على كل واحد من الباقين الثلث وفي الاربعة ثلثة ارباعها على كل واحد من الثلثة الباقين ربعها وهو ظاهر ولولي الدم قتل اكثر من
واحد ايضا ولكن يرد حينئذ على الذين يريد قتلهم ما زاد على عوض مقتوله من دياتهم ويرد الباقون ما يجب عليهم ما قابل جنايتهم فاذا قتل اثنين من اربعة مثلا يرد
حتى يكمل لهم فاضل جنايتهم
ولي الدم

ولو قتلته امرأتان قتلتا به ولا رد ولو كن ثلاثا قتلن ورد الولي نصف الدية بين الثلاثة ولو قتل اثنتين ردت الباقية ثلثي ديتها عليهما ولو قتله رجل وامرأة فقتلهما الولي رد دية
المرأة على الرجل ولو قتل الرجل خاصة ردت المرأة على ورثة الرجل ديتها ولو قتل المرأة خاصة اخذ من الرجل نصف الدية مع التراضي ولو قتله حر وعبد فقتلهما الولي رد نصف دية
الحر عليه والزائد من قيمة العبد عن النصف ما لم تتجاوز دية الحر على مولاه وان قتل الحر فمع الولي العبد على ورثته ان لم يتجاوز قيمته النصف ما ساوى النصف ان زادت وعليه نصف الدية
وان قتل العبد لم يرد قيمته على النصف اخذ من الحر نصف الدية مع التراضي وان زادت اخذ الحر على مولاه الزيادة فان كان … الا اخذ الولي التمام ولو قتله عبد وامرأة فقتلهما الولي فلا … الدية

ولي الدم دية كاملة كل من الباقين ربع دية فصار المجموع دية وربعا يرد كل واحد من الذين يقتلهما ثلاثة ارباع ديته وهو فاضل جنايته فان جناية كل
واحد ربع وهو كذلك لو قتل جميع الشركاء ولكن يرد ما فضل عن عوض جناية صاحبه وهو دية الكل الا دية يتحصل لاحد تكون ديته فياخذ كل واحد من المقتولين
بدل قتله فاضل جنايته فلو كان عشرة وارادوا قتلهم كلهم يرد تسعة ديات على كل واحد تسعة اعشار دية كاملة فان جناية كل واحد عشر وهو الساقط …
على ذلك كانه الاجماع والاعتبار والاخبار مثل صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في عشرة اشتركوا في قتل رجل قال يخير اهل المقتول فايهم شاؤوا قتلوه ويرجع اولياؤه على الباقين
بتسعة اعشار الدية وصحيحة عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجلين قتلا رجلا قال ان اراد اولياء المقتول قتلهما ادوا دية كاملة وقتلوهما وتكون الدية
بين اولياء المقتولين وان ارادوا قتل احدهما فقتلوه ادى المتروك نصف الدية الى اهل المقتول وان لم يؤدوا دية احدهما ولم يقبل احدهما قبل فان قبل اولياؤه
الدية كانت عليهما دية صاحبه من كليهما ولا يضر علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس في رواية ابن مسكان كانها بالاسناد المتقدم وهي صحيحة عن ابي عبد الله قال اذا
قتل الرجلان والثلاثة رجلا فان ارادوا قتلهم ترادوا فضل الديات والا اخذوا دية صاحبهم ورواية الفضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر عشرة قتلوا
رجلا فقال ان شاء اولياؤه قتلوهم جميعا وغرموا تسع ديات وان شاؤوا تخيروا رجلا فقتلوه وادت التسعة الباقون الى اهل المقتول الاخير عشر الدية كل رجل
منهم قال ثم ان الوالي بعد يلي ادبهم وحبسهم فيها دلالة على تعزير الباقين بالضرب والحبس وما ذكره الاصحاب وان كان الامر الى الامام فقط فهو العالم والا فلا بد من العلم
للعامل فيكون بيد الحاكم التعزير فلو اتضح امر ذلك للدفع المفتنين عرفا انهم يفعلون ذلك لا يبعد الحبس ثم وفي سند هذه الرواية احمد بن الحسن الميثمي
عن ابان كان ابن عثمان ولا يضر القول فيه ولا في وقف احمد الميثمي ثم دعه صحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجلين قتلا رجلا قال ان شاء اولياء المقتول ان
يؤدوا ديته ويقتلوهما جميعا وروايته عنه ايضا في رجلين قتلا رجلا قال يقتلان ان شاء اهل المقتول ويرد على اهلهما دية واحدة وتدل على ان الحكم في — قتلوهما
الاطراف ايضا على هذا القياس صحيحة ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام في رجلين اجتمعا على قطع يد رجل قال ان احب ان يقطعهما ادى اليهما دية يد واقتسما ما
وان احب اخذ منهما دية يد قال وان قطع يد احدهما رد الذي لم يقطع على الذي قطعت يده ربع الدية ولا ينافيهما ظاهر الاية النفس بالنفس والحر بالحر
والاذن بالاذن فانهما انما كانت النفس الجانية واحدة لا مطلقا على ان دلالتها بالمفهوم على نفي الزائد والمنطوق مقدم وانه فيما ذكرناه يحصل بدل النفس
الاخرى كان المراد النفس بالنفس فقط اذا لم يرد عوض غيرها وان ليس الا اصالة … ويرد شيء الا النفس فلا ينافيه ثبوت الزيادة بالدية ورده الى اهلها
ثم وكذا رواية ابي العباس وغيره عن ابي عبد الله قال اذا اجتمع العدة على قتل رجل واحد حكم الوالي ان يقتل ايهم شاؤوا وليس لهم ان يقتلوا اكثر من
واحد ان الله عز وجل يقول ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل … وان قتل ثلاثة واحدا خير الوالي اي — الوالي
الثلاثة شاء ان يقتل ويضمن الاخوان ثلثي الدية لورثة المقتول قال في الكتابين معه محمول على من اراد قتل الاكثر من غير رد شيء فانه ليس له الا قتل واحد
جمعا بين الادلة وكانه رد على بعض من تقدم على امير المؤمنين ثم انه كان يجوز قتل الاكثر من غير رد ويحتمل التقية ايضا فالتاويل فيها مع انها غير صحيحة لعدم
ثبوت توثيق قاسم بن عروة وعدم وضوح ابي العباس وان كان الظاهر انه البقباق ثم **قوله** ولو قتلته امرأتان الخ ان قتل المرأتان رجلا قتلتا به معا فانهما …
ولا رد اذ هما بمنزلة رجل واحد كل واحدة نصف الرجل وديتهما نصف ديته وهذا تقريب ذلك كانه مجمع عليه وتدل عليه الاخبار من غير اختلاف مثل صحيح عبد الله
بن مسكان عن ابي عبد الله قال اذا قتلت المرأة رجلا قتلت به واذا قتل الرجل المرأة فان ارادوا القود ادوا فضل دية الرجل واقادوه بها وان لم يفعلوا قبلوا
الدية دية المرأة كاملة ودية المرأة نصف دية الرجل وصحيح ابي بصير عن احدهما قال ان قتل رجل امرأة وارادوا اهل المرأة ان يقتلوه ادوا نصف الدية الى اهل الرجل
وصحيح عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله يقول في رجل قتل امرأة متعمدا فقال ان شاء اهلها ان يقتلوه ويردوا الى اهله نصف الدية وان شاؤوا اخذوا
نصف الدية خمسة الاف درهم وقال في امرأة قتلت زوجها متعمدا فقال ان شاء اهله ان يقتلوها قتلوها وليس يجني احد اكثر من جنايته على نفسه وحسنة الحلبي
عن ابي عبد الله قال في الرجل يقتل المرأة متعمدا فاراد اهل المرأة ان يقتلوه قال ذلك لهم اذا ادوا الى اهله نصف الدية وان قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل
وان قتلت المرأة الرجل قتلت به وليس لهم الا نفسها وقال جراحات الرجال والنساء سواء سن المرأة بسن الرجل وموضحة المرأة بموضحة الرجل واصبع المرأة باصبع الرجل
حتى تبلغ الجراحات ثلث الدية فاذا بلغت ثلث الدية اضعفت دية الرجل على دية المرأة وغيرها من الاخبار فظهر منها ان قتل المرأتان رجلا قتلتا به من غير رد وان
ثلاث قتلت فلو قتل مثلهن بعد رد دية واحدة يقسم عليهن اثلاثا او لو قتل اثنتين … ردت الباقية ثلثي ديتها عليهما بالسوية لان عليها ثلث دية الرجل وهو
ثلثا ديتها فحصل لكل واحدة ثلث ديتها وفات ثلثاها بجنايتها ثلث الرجل وهو … ولو قتل رجلا رجل وامرأة فللولي قتلهما ولكن بعد رد نصف دية الرجل
وهو دية المرأة على الرجل ولا رد للمرأة فان ديتها نصف دية الرجل وقد جنت النصف ولو قتل الرجل خاصة رد ورثة المرأة الشريكة ديتها وهي نصف دية الرجل عليهم
لانها شريكة في قتله بالنصف ولو قتل المرأة خاصة لا رد لها ويأخذ نصف دية الرجل من الرجل مع التراضي وان لم يرض ليس له الاجبار على المشهور وقد مر التأمل فيه
بل لا يبعد رد نصف الدية ان اراد قتله **قوله** ولو قتله حر وعبد الخ اذا قتل رجلا حرا رجل حر وعبد فلا شك ان للولي قتلهما ولكن بعد رد نصف دية الحر عليه
والزائد عن نصف دية الرجل من قيمة العبد ان كانت زائدة عن نصف دية الرجل ما لم تتجاوز قيمته عن دية الحر على مولى العبد المقتول لان جناية كل واحد نصف على
كل واحد الا نصف النفس فلا بد من رد نصف القيمة او قل على المولى ان زادت قيمته عن نصف دية الحر لان دية المملوك قيمته ولكن اشترط عدم تجاوزها عن الدية
كانه للاجماع والاعتبار والاخبار مثل صحيح ابن مسكان عن ابي عبد الله قال دية العبد قيمته فان كان نفيسا فافضل قيمته عشرة الاف درهم ولا يجاوز دية الحر
وغير ذلك من الاخبار الصحيحة وغيرها ويحمل عليها ما في بعض الاخبار دية المملوك ثمنه وان قتل الولي الحر دفع المولى العبد القاتل الى ورثة الحر ان لم تكن قيمته زائدة
على نصف دية الحر ومع … مقدارا ما يساوي نصف الدية من العبد ان كان قيمته زائدة على نصف الدية مثل ان يكون تمام الدية فيكون نصفه له للجناية ونصفه
لمولاه الاول او يفديه المولى بنصف الدية فيعطي نصف الدية الى المقتول الثاني لانه كان نصف شريكا معه في قتل الحر فالخيار له اما ان يدفع من العبد ما يساوي

ويقدم الرد على الاستيفاء وتحصل الشركة بفعل كل منهم ما يقتل لو انفرد او يكون له شركة في السراية مع قصد الجناية ولا يشترط تساوي الجناية فلو جرحه واحد جرحا والآخر مائة و
سرى الجميع تساووا ولو قطع يده واخر رجله ... فان سرى القطع اخذ نصف الدية من تركته ولو اقتص من قاطع يديه ثم سرت جراحته فللولي القصاص في النفس
ولو قطع ... فاقتص المسلم ثم سرت جراحته فللولي قتل الذمي ولو طلب الدية اخذ الا دية يد الذمي ولو اقتص الرجل من يد المرأة ثم سرت جراحته فللولي القصاص ولو طلب الدية اخذ الا
الربع ولو قطع يديه ورجليه فاقتص ثم سرت فللولي القصاص لا الدية لاستيفاء ما يقوم مقامها وفي الكل اشكال ينشأ من ان للنفس دية والمستوفى وقع قصاصا متن

نصف الدية ان كان كله او بعضه ولو يعطى نصف الدية دفعة ... وان قتل العبد فان لم تكن قيمته زائدة على نصف دية الحر فما هو عوض جنايته سواء كان مساويا
او ناقصا اذ لا يجني الجاني اكثر من نفسه ولهذا لو قتلت امرأة رجلا او عبد قيمته ادنى شيء حر ليس عليهما الا قتلهما فلا شيء للولي الا قتلهما وتدل عليه الاخبار
وكانه مجمع عليه ايضا واخذ من الحر نصف الدية مع التراضي الا يقتله ويرد عليه نصفها بناء على المشهور وان كانت قيمته دية او زائدة رد الحر الشريك على مولى
العبد المقتول نصف الدية ولا شيء لولي الدم وان كانت ناقصة عن الدية وزائدة على نصفها مثل ان تكون القيمة ثلث الدية يرد الحر على مولاه الزائد على نصف الدية
وما يكمل به نصف الدية يعطيه لولي الدم والكل واضح والحمد لله ولو قتل الحر عبد وامرأة فللولي قتلهما وما يدل على قتلهما اكثر مما تقدم ايضا ولا ينافي العبد بالعبد
وذلك لان الظاهر ان منهوم ليس بمراد ... انه قيل انه ... اعتبارها فيقال انها متروك بالمنطوق من الاجماع والاخبار وليس عدم قتل الحر بالعبد باعتبار
مفهوم الحر بالحر بل بالاعتبار والاخبار بل الاجماع ... فان قتلهما فلا رد للمرأة فان جنايتها نصف ديتها نصف اما للعبد فان لم تكن قيمته زائدة على نصف الدية
فلا رد ايضا وان زادت يرد الزائد على مولاه ما لم يتجاوز عن نصف الدية ... ولو قتل المرأة اخذ العبد كلا ان لم يزد قيمته على النصف ما اخذ قدر نصف الدية
منه فيكون مشتركا بينه وبين مولاه بان يكون مقدار نصف الدية له والباقي للمولى ان كان قيمته يتبنه فيكون مشتركا بالنصف وان كان اقل فبالنسبة والزائد على
اعتبار ولو قتل العبد لم تزد قيمته على النصف اخذ من المرأة ديتها فانها نصف دية الحر وهي جنايتها وان زادت قيمته على النصف ... المرأة الزائدة على مولاه
ما لم يتجاوز عن دية الحر وان ساوته فلا شيء لولي الدم وان نقصت عنه فيعطي المرأة الزائد على النصف المولى تتمة ديتها فيعطي ولي الدم **قوله** ويقدم الخ يجب تقديم
الرد على الاستيفاء بمعنى انه ليس لصاحب الحق ان يستوفي قبل الرد الى صاحبه له ان يمتنع من التسليم للاستيفاء قبله واما اذا رضي فيجوز قتله فيجب ولا ان يرد على من
قتله او على وليه اذا كانت جنايته اقل من نفسه كما مر في الامثلة في جميع المسائل المتقدمة ووجهه ظاهر **قوله** ويحصل الشركة الخ بيان للشركة في القتل الموجبة للقصاص
بانها تحصل بقتل كل من الشركاء ما يقتل لو كان منفردا مستقلا من دون الشريك في يكون القتل مستندا اليهم جميعا بان اثر كل منهم حتى قتل مع قصد الكل الى
الجناية فيكون ذلك موجبا للقصاص ويكفي ذلك في تحقق الاشتراك ولا يشترط فيه تساوي الجنايات في العدد والمقدار فلو جرح المقتول احدهم جرحا واحدا
والآخر مائة وسرى الجميع حتى مات تساووا الجميع في انه قاتل على السواء فعلى كل واحد نصف الدم لان المدار على القاتل ولما كان القاتل الجارح اثنين كان على
كل واحد نصف الدية لعل لا خلاف في ذلك **قوله** ولو قطع الخ لو قطع شخص يد واحد وقتل اخر قدم القطع يعني في القصاص فيقتص ولا يده فيقطع يده
ثم يقتل بالآخر لئلا يفوت شيء مما وجب عليه بالجناية ولا يفوت حق احد اذا كان القطع مقدما لا كلام فيه فانه استحق قطع يده قبل القتل فكانه صار مقطوع اليد
ثم قتل آخر وكذا لو فعلهما معا فانه حصل وجوب القطع والقتل فيجب بتقديم القتل يفوت الآخر بخلاف العكس واما على تقدير التاخير ففيه تامل لانه استحق
القتل اولا فكانه صار اليد مما تعلقت بها الجناية ثم قطع الظاهر عدم الفرق فتامل **قوله** وان بدأ الخ ان قدم القتل على قطع اليد قصاصا فات قصاص اليد
فيتعلق ديتها بمال الجاني فيأخذ منه نصفه فيستوي ان سرى القطع ومات المقطوع بعد قتل الجاني قال المصنف ليس عليه الا نصف الدية من تركته وفيه تامل لان
القتل وقع من جرحه لما لم يبق للقصاص محل ولم يبطل دم امرئ مسلم وجب كمال الدية في ماله ولعل نظر المصنف الى ان الموت لما وقع بعد قتل الجاني ولا معنى للرد
شيء على الميت وفيه تامل لان الموت بفعله لا اثر لذلك بالعرض وذلك يكفي والا يلزم ان لو مات الجاني بعد الجناية الموجبة للقتل قبل موت المجني عليه ان لا
يلزم تمام الدية في ماله **قوله** ولو اقتص الخ اي لو قطع شخص يد آخر وقطع يداه قصاصا ثم سرت الجناية الاولى فمات المجني عليه بذلك كان لوليه القصاص في
النفس لدليله عموم الآيات والاخبار والاعتبار والاجماع وهو ظاهر **قوله** ولو قطع يهودي الخ لو قطع يهودي يد مسلم فاقتص المسلم منه ثم سرت الجناية التي كانت على
المسلم فلولي المسلم قتل الذمي قصاصا ولا رد لان النفس بالنفس على انه قتل مقطوع اليد فقتل كذلك وان قتل صحيحا فقتل مقطوعها ولكن بعد القصاص فكانه
قتل الصحيح بالصحيح وهو ظاهر ومعلوم مما قيل ايضا وكانه ذكره لقوله ولو طلب الخ اي لو طلب ولي الدم المسلم الدية فله ذلك لكن يسقط دية يد الذمي لانه جنى
من اليهودي الذمي بعد السراية صار نفسا فقصاص اليد منه وقع في غير محله فلم عوضها وهي دية الذمي ثم يأخذ تتمة دية المسلم الكاملة وفيه اشكال سيجيء واعلم انه لا خصوصية
له باليهودي فامر في المسلم ايضا كذلك ولو ذكر قوله ولو طلب بعد قوله في النفس لكان مثل هذا لكفي في فهم هذه المسئلة ثم ان ظاهر هذا الكلام ان للولي اخذ
الدية عن الذمي وان لم يرض هو وما تقرر ان مقتضى القتل العمد مطلقا هو القصاص فينا هذا الا ان يكون الذمي خارجا عنه هنا وهو بعيد ويمكن انه
في نسخه ترك اشتراط برضا اليهودي للظهور والثبوت فانه قد تقرر ان اخذ الدية انما يكون في القتل العمد مع التراضي ولهذا ترك هذا القيد فيما بعد ايضا
قوله ولو اقتص الرجل الخ اي اذا قطعت المرأة يد رجل فاقتص منها في يدها ثم سرت جنايتها عليه فمات بها فلوليه القصاص منها في النفس ولا رد هنا
مثل اليهودي واما اذا طلب الدية منها يأخذها مع التراضي لكن بعد اسقاط دية يد المرأة وهي ربع دية الرجل ووجه هذه المسئلة بعينه ما تقدم في مسئلة
اليهودي وفيها ايضا الاشكال الآتي **قوله** ولو قطع الخ اذا قطع شخص يد شخص ورجله قطعا موجبا للقصاص فاقتص له منه ثم سرت جناية الجاني على المجني عليه حتى
مات فلولي الدم هنا القصاص فقط وليس له الدية فانه قد استوفى موجب الدية تامة فلا معنى لاخذ الدية والا لزم اخذ الديتين لقتل نفس واحدة هكذا
الكل حكم المصنف في هذه المسائل اولا ثم قال في الكل اشكال ينشأ من ان للنفس دية والذي استوفاه من الجاني من قطع اليد في الاوليين واليد والرجل في الاخيرة
لما وقع قصاصا حيث جنى من الجاني مقتصا وموجبه فلا عوض له لما ثبت من عدم العوض لما يؤخذ قصاصا بل لا يضمن سرايته ايضا فكيف نفسه هذا احد
طرفي الاشكال والطرف الآخر فيقتضي ما ذكره من وجه الاشكال جواز اخذه دية النفس تامة في المسائل الثلث من غير نقص وعوض العضو الذي قطع قصاصا
وحاصله ان ما قطع وقع قصاصا لا عدوانا وهو في محله ولا مانع منه اذ السراية لا تمنع ذلك بل يوجب شيئا آخر وذلك غير مانع وما تقدم يقتضي استحقاق ذلك العضو
وفي ظلا ان لك فات هو تلك العضو وحاصله انه بعد السراية علم انه لا يستحق الا النفس فلا بد للمأخوذ من عوض ولما كان العضو اخذ بسبب عوض آخر لا يمكن
طلبه تاما الا باسقاط ديته وطهذا لو فرض انه اخذ ديته بعد اسقاط دية العضو المقطوع اذ لا عوض له الا النفس وقد قطع العضو وسوغ في عدم القصاص منه لانه وقع

ولو انتصر من قاطع اليد ثم مات المجني عليه بالسراية ثم الجاني وقع القصاص بالسراية موقعه ولو تقدمت سراية الجاني هدر وياخذ الولي نصف الدية على اشكال ولو قتل
الحرجين فلوليهما قتله خاصة فان قتله احدهما فللاخر الدية ولو قتلهما عبدا دفعة تشاويا وعلى التعاقب يتركان ان لم يحكم للاول فيكون للثاني ويكفي في الحكم للاول اختيار
الولي استرقاقه وان لم يحكم الحاكم ولو قطع الحر يمين رجلين قطعت يمينه للاول ويساره للثاني فلو قطع يد ثالث فعليه الدية وقيل الرجل ولو لم يكن له يد ولا رجل فالدية حتى

قصاصا وعلى الثاني لا يلزم العوض بها خذ تمام الدية فتو ولا برهان لا بد من القول بعد تمثيل الطرف في النفس او وقع القصاص للطرف كما قاله في الشرح
لما ذكرناه من الغرض وذلك كاف فيه ثم اعلم انه لا فرق بين القصاص والدية فلا يفهم جواز القصاص من غيره دبغير اشكال الا الاشكال في اخذ الدية فينبغي جواز
اخذ الدية التامة لانها عوض عن النفس والذي وقع قصاصا كالقصاص وان الدية انما يكون مع التراضي بذاره عليه فلا معنى للاشكال فيه **قوله** ولو اقتص من
ان قطع شخص يد اخر فاقتص منه له بقطع يده ثم مات المجني عليه بسراية الجناية ثم مات الجاني ايضا بسراية القصاص في النفس بالسراية موضعه لانه قتل الجاني بعد قتله
المجني عليه وجوب قتله به فحصل القصاص كما لو قتله وليه قد يقال ان سراية القصاص هدر فيحتمل ان لا يكون قصاصا ولهذا لو مات الجاني بسراية القصاص قبل
المجني عليه بسراية الجناية لا شيء على المجني عليه فيحتمل نصف الدية بل تمامها فتو هذا ان تاخر موت الجاني عن موت المجني عليه واما اذا تقدم عليه مثل ان مات
بسراية القصاص ثم المجني عليه بالسراية فقال المص فدم الجاني هدر ويحتمل ان يجب نصف الدية في مال الجاني لان قتله بالسراية هدر ولم يصلح ان يكون قصاصا
لتقدمه اذ لا معنى لوجود العفو به على سبيل العوضية واسقاط الاثر ما قبل حصول سببه فما بقي للقصاص محل وقد استوفى ما يقابل نصف الدية وهو قطع يده
بقي النصف ويحتمل تمام الدية وعدم شيء اصلا ويقع قصاصا بمعنى انه لا يوجب قصاصا ولا دية لان السبب المقتضي وجد في الجملة وتحقق في علمه ثم قتله به
فمنع ذلك من وجوب القصاص بل يقابله فيقع كما اذا جنى على احد ثم قتل المجني عليه ثم سرى جناية الجاني فمات فلا شيء هنا في مال المجني عليه لما كان سبب قتله
مقدما وقع هذا قصاصا لو لا ان كل واحد جرح سراية فيقابل بعضه ببعض من غير زيادة لاحدهما على الاخر قال في الشرح والحق الاول وهو مذهب الشيخ
في المبسوط والمص في غير هذا الكتاب ان الفرق حاصل بين القتل وبين هذا فان في صورة القتل صار جانيا بعد ان كان مجنيا عليه فعلى الحكم في المسئلة الاولى
وتماثل الجرحين في الميتة لا يمنع من تخالفهما في بعض العوارض واحصل مقتضيه هو هنا موجود فان الجرح الاول سبب لازهاق نفس معصومة يجب ضمانها وليس
الاخير بازاء ضمان النفس بل ازاء الطرف وسراية غير مضمونة فيبقى النفس بغير عوض ح ولا يخفى ان هذا الفرق غير مؤثر لان البحث في قتل المجني عليه الجاني بغير قصاص
مع تقدمه عليه لا في قتل المجني عليه حتى يقع كونه جانيا فتو وان تخالف الجرحين يجوز بحيث لا يكون خارجا عن القواعد مثل ان يلزم قتل النفس في نصف الدية في
مقابل النفس وان ما ذكره فيه ما يدل على تمام الدية في المسئلة الاولى ايضا فان تجاريهما ايض فان موت المجني عليه ان كان مقدما الا ان سراية الجاني هدر
وليس بعوض وان تاخر كما اشرنا اليه فان نظر الى ما ذكرناه من انه في نفس الامر قتل نفس بجرح بسبب قتله نفسا بجرحه فلا زيادة لاحدهما على الاخر فلا شيء كما هو
الاظهر للاصل وما ذكر وان نظر الى ان جرح السراية هدر فينبغي تمام الدية في الثانية بل في الاولى ايضا فتو **قوله** ولو قتل الحر الخ اذا قتل حر حرين عمدا
عدوانا بحيث يوجب القصاص فلكل واحد من ولي المقتولين قتل القاتل وليس له بالاصالة الا القتل لما مر من ان موجب العمد هو القتل خاصة وقد
وجد بالنسبة الى المقتولين فلو ليهما القصاص لا الدية فان قتلاه دفعة او وكيلهما او احدهما مع كونه وكيلا للاخر فقد استوفيا حقهما وليس لاحد
نصف الدية في ماله اذ لا مقتضي للعمد الا القصاص ولا يجني الجاني اكثر من نفسه وكذا لو عفا احدهما على غير شيء او على مال ولا فرق في ذلك بين
قتل الجاني اياهما معا او على التعاقب كما مر واما اذا قتله احدهما من غير وكالة من الاخر استوفى القاتل حقه لان عليه الدم تاما فلو قتله من غير تقدير شيء
للنفس بالنفس فللاخر الدية في مال الجاني لئلا يلزم ابطال دم امرئ مسلم وللقائل ان يقول ما كان عليه الا القصاص وقد فات باهماله وباستيفاء غيره
ما استحقه مثله فما بقي للاخر محل الاستيفاء فابطال دم امرئ مسلم لزم من استيفاء الغير حقه وان فرض عدم اهمال الولي كما اذا مات الجاني لعا
يسقط القصاص لعدم بقاء المحل ولا يلزم الدية فان لازم جنايته كان القصاص فقط فتو ويمكن ان يفرق بين ما اذا اضطر الولي الثاني وعدمه ويمكن ان
يقال ايضا بالفرق بين القتل بالترتيب والمعية كما سيجيء في نجده فان كان بالترتيب يكن لولي الثاني قتله بغير اذن ولي الاول على تقدير ممكن
الزامه بالدية له قتله ولي الثاني بغير اذن ولي الاول لو كان له استحقاق في الجملة لا يمكن القصاص فيكون عليه الدية ولا شيء له على القاتل اذ لا يمكن القصاص
لعدم المحل ولا الدية لعدم المقتضي وهو القتل بغير العمد كما في العبد او يكون للثاني عليه الدية لانه قاتل يقينا ولا يمكن قتله لاستحقاق الغير قتله بالقرينة
ولا يمكن ابطال دم امرئ مسلم معصوم الدم فيلزمه الدية عوضا عنه واما لو قتله ولي الاول فلا شيء عليه ويمكن ان يكون للثاني الدية في مال الجاني
**قوله** ولو قتلهما عبد الخ اذا قتل العبد حرين فان كان دفعة تساوى وليهما في نفس العبد فلهما قتله واسترقاقه فيكون مشتركا بينهما بالنصف يفعلان
به ما يفعل بالمشترك وان قتله ولي احدهما لم يكن للاخر على مولاه شيء اذ لا يجني الجاني المملوك اكثر من نفسه كانه لا دية ولا تزر وازرة وزر اخرى وللاجماع
والاخبار والاعتبار وح يحتمل ان يكون له نصف قيمته على القاتل بان نصفه بمجرد القتل صار لاحدهما ونصفه للاخر فقتله تفويت للنصف الاخر وعليه
ضمانه ولا يمكن القصاص له فلزمه نصف قيمته وان كان على التعاقب فالترتيب يشتركان ايضا فيه كما في صورة المعية ان لم يحكم الحاكم بان العبد للاول واما
يحكم به له اذا اختار الولي استرقاقه واما قال الاخر بعد الحكم بانه للاول يكون هو للثاني يفعل به ما يريد من القتل والاسترقاق مما يترتب على الرق
يفهم ذلك من صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في عبد جرح رجلين قال هو بينهما ان كانت جنايته تحيط بقيمته قيل له فان جرح رجلا في اول النهار وجرح اخر
في اخر النهار قال هو بينهما ما لم يحكم الوالي في المجروح الاول قال فان جنى بعد ذلك جناية فان جنايته على الاخير واختيار الولي استرقاقه كاف في الحكم
فانه لا يحتاج الى حكم الحاكم بمجرد اختياره رقه يصير له من دون تحكم فالمراد بالحكم كونه له في نفس الامر لا وجود حكم من الحاكم للاصل وسيجيء ما يدل
على ان لولي المقتول استرقاق العبد الجاني وان اختار له ما يقتله او يبيعه او يفديه وما يفهم الدليل في بعض هذه الاحكام مما تقدم في الحر فتو **قوله**
ولو قطع الخ اذا قطع الحر يمين حر ثم قطع يمين حر اخر قطع يمين الجاني للاول وقطع يساره للثاني لان اليمين قد استحقها الاول فكانه صار بلا يمين
وقطع يمين الاخر فيقطع يساره باليمين كما اذا قطع اليمين من لا يمين له وقد مر البحث فيه فتو نقل في ح يع الاجماع على قطع اليد ان كانت الفاقد
للمقطوع تدل عليه وبه يحب لصحيحة عن ابي جعفر ع ولو قطع هذا الحر يد ثالث فعليه الدية لانه ادى قصاص اليد ما لم يكن لزم الدية وهو مذهب

وقع
وقع القصاص
بل على الدية

ولو قتل العبد عبدين اشترك المولیان ان لم يختر مولى الاول استرقاقه قبل الجناية الثانية فيكون للثاني ولو اختار الاول المال او ضمنه المولى فللثاني القصاص او الاسترقاق وان لم يضمن واسترقه الاول فقتله الثاني سقط حق الاول وان استرقاه اشتركا ولو قتل عبد الاثنين واختار احدهما المال ملك بقدر حصته فان قتله الآخر ودفع الى شريكه بقدر نصيبه ولو قتل عشرة اعبد عبدا فعلى كل واحد عشر فان قتلهم مولاه ادى الى مولى كل منهم ما فضل من قيمة عبده عن جناية الفاضل ولو لم تزد فلا رد ولو طلب الدية تخير مولى كل واحد بين دفع عبده او ما قابل جنايته منه وبين فكه بالاقل على راى ولو قتل بعضا رد كل باق عشر الجناية فان قصر عن قيمة المقتولين اتم مولى المقتول ما يعوز بعد اسقاط ما يصيبهم من الجناية الاول كون القتيل

ابن ادريس لعدم بطلان دم امرئ مسلم بالاجماع فاذا لم يمكن القصاص يكون الدية ومثله في رواية حبيب السجستاني قال سألت ابا جعفر عن رجل قطع يدين لرجلين اليمينين فقال يا حبيب يقطع يمينه ولا يقطع يساره للذي قطع يمينه اخرا لانه انما قطع يد الرجل الاخير ويمينه قصاص للرجل الاول قال فقلت ان عليا انما كان يقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى قال فقال انما كان يفعل ذلك فيما يجب من حقوق الله فاما ما يجب في حقوق المسلمين فانه يؤخذ لهم حقوقهم في القصاص اليد باليد اذا كان للقاطع يدان والرجل باليد اذا لم يكن للقاطع يدان فان لم يكن له رجلان فثمة توجب عليه الدية لانه ليس له جارحة يقاص منها هذه معللة وفيها ما لغة وقيل صحيحة وفيها تامل ادما صح بتو شو جيب لا يبعد حمل فالوا انه كان شاريا اي خارجيا ووجه يمكن ان رجوعه بعد ذلك فقيل يلزم القصاص في الرجل لانها عوض عن اليد عند الفقد لتحقق القصاص في الجملة ولعل الاول انسب كانه لذلك تدم واما عدم شيء اصلا فهو بعيد الظاهر موافقتها للمقطوع يمينا او يسارا ولو لم يكن له يد ولا رجل لو كان ولكن قطع اليدين والرجلين نصا كانه بلا اربع فيلزم ديته لكل واحد منهما وهي دية النفس وهو ظاهر تامل **قوله** ولو قتل الخ اذا قتل عبد عبدين اشترك مولاهما في القاتل ان كان القتل دفعة وجهه ظاهر مما تقدم ومع الترتيب لكن قتل الثاني قبل اختيار مولى الاول استرقاق الجاني فانه قتله بعده يكون العبد القاتل لمولى العبد الثاني فالاختيار اليه ان شاء قتله وان شاء استرقه وان شاء عفى عنه كسائر الموالي الذي قتل عبد عبدهم واما قبل الاختيار فهو عبد لمولاه وقتل عبدين فلكل واحد من موليهما حق وهو عبده في رقبته فيكونان مشتركين فيه بنسبة قيمة عبديهما فان كانت النسبة بين عبديهما التساوي فهما متساويان فيه وان كانت الثلث فيكون لاحدهما ثلث القاتل وللآخر ثلثاه وان كانت قيمته زائدة عليهما وهنا ايضا احتمال اختصاص صاحب العبد الاول بمقدار قيمة عبده منه المتقدم فكانه صار له ثم قتل وح يكون لمولى الثاني ويؤيده رواية علي بن عقبة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن عبد قتل اربعة احرار واحدا بعد واحد قال فقال هو لاهل الاخير من القتلى ان شاؤا قتلوه وان شاؤا استرقوه لانه اذا قتل الاول استحق اولياؤه فاذا قتل الثاني استحق من اولياء الاول فصار لاولياء الثاني فاذا قتل الثالث استحق من اولياء الثاني فصار لاولياء الثالث فاذا قتل الرابع استحق من اولياء الثالث فصار لاولياء الرابع ان شاؤا قتلوه وان شاؤا استرقوه ولعل الاصحاب حملها على اختيار السابق استرقاقه جمعا بينها وبين صحيحة زرارة المتقدمة فانها وان كانت في الجراح لكن يفهم منها كون القتل كذلك على الاولى ضعيفة ومخالفة للاصل فان الاصل عدم الانتقال بنفسه حتى يختار وكذا الاصل عدم خروجه عن ملك الاول ودخوله في ملك الثاني وان كان الاعتبار يساعد فافهم ولو اختار الاول المال لا القصاص ولا الاسترقاق وقد قبله مولى الجاني وضمنه فله ذلك وللثاني القصاص منه من غير رد مع تساوي قيمة عبده وقيمة الجاني او نقصه ومع الزيادة يرد على مولاه الزيادة ثم قتله وله استرقاقه ايضا ولكن مع الزيادة يسترق منه ما يقابل قيمة عبده وان لم يضمن المال فان استرقه فللثاني قتله قصاصا فان قتله سقط حق الاول فان الثاني انما قتل عبده قصاصا فلا شيء له بعد ذلك وان لم يقتله الاول ولم يسترقه حتى جنى الجناية الثانية صار العبد الجاني مشتركا بين مولى المقتولين وجهه ظاهر كذلك **قوله** ولو قتل الخ لو قتل عبد عبدا مشتركا بين اثنين فان اختار مولى المقتولين قتل القاتل فلا شيء لهما غير ذلك مطلقا سواء كان عبدهما ازيد قيمة كثيرا ام لا فان القاتل لا يجني على فوق نفسه وهو ظاهر فان اختار احدهما المال له ذلك فملك بقدر حصته في المقتول ان كان نصفا فنصف وهكذا فان ولي المقتول المملوك عمدا كما انه مخير بين قتل القاتل وبين اخذه عوضا عن مقتوله قد دل عليه اخبار كثيرة معتبرة ولكن اذا كان المقتول حرا فكذا اذا كان عبدا فانه لعله لا خلاف بينهم فيه ولانه اذا كان له قتله فله ابقاؤه مملوكا له لانه قابل لذلك فح فان فعل الآخر كذلك صار القاتل مشتركا مثل المقتول وان اراد احدهما قتله والآخر المال ادى القاتل على شريكه قيمة ما له في المقتول مساويا او انقص ان كانت زائدة يرده الى مولاه وكذا لو لم يختر وقتله الشريكان لم يرض الآخر فله ذلك والكل واضح والحمد لله ولو قتل عشرة اعبد عبد شخص فعلى كل عبد قاتل عشر الجناية في رقبته فلمولى المقتول قتل الجميع لما ثبت من ان لولي المقتول قتل جميع القتلة ولكن يرد الى مولى كل عبد ما فضل عن جنايته بان يكون قيمته ازيد من عشر قيمة المقتول فالفاضل هو الزائد وان لم يكن زائدا فلا رد من الجانبين سواء كان انقص او مساويا وهو ظاهر فقد يقتل العشرة لم يرد شيئا فافهم ولو طلب مولى المقتول الدية ورضي مولى القتلة تخير مولى كل واحد منهم بين دفع عبده القاتل ان كانت قيمته عشر قيمة المقتول وان كانت انقص يكتفي به ويحتمل اضافة التكملة وان كانت زائدة فله رد مقدار ما يساوي عشر المقتول من العبد القاتل فيكون مشتركا بين مولى القاتل ومولى المقتول وبين فكه بما قل الامرين من قيمة عبد الجاني وارش جنايته وهو عشر قيمة المقتول على راي بعض العلماء وبارش الجناية خاصة لا غير على راي آخرين وقدم الخلاف في جناية ام الولد في بحث الاستيلاد من كتاب العتق وان الظاهر هو الاول لانه ان كان الاقل هو الارش فظ الاجماع وان كان هو القيمة وان تقرر ان احدا لم يجن اكثر من نفسه واللازم ح عوضه وهو القيمة وهو ح القيمة ولا يجب على المولى ان يعطي جناية عبده زائدا عليه وان وجه الارش كانما ما كان انه هو عوض الجناية بالفرض وانضبع عشر العبد المقتول وهو قيمه اكثر من قيمته مثلا فاللازم هو ذلك على تقدير اعطاء العوض دون النفس فتامل واعلم ان اللازم هنا كان العبد فانه قتل عمدا فلا يلزم الدية الا بالتراضي فلا يمكن الا بما يرضى به مولى الجاني ومولى المجني عليه فالخلاف هنا لا يخ عن بعد الا ان يفرض ما يوجب الدية او الرضا بالدية على الاجمال وايضا ان الظ من الدية ما تقرر عندهم لا كل ما يعطى حتى العبد الجاني فقط وبعضه فيكون مشتركا بين المولين ولو قتل بعض العبيد من القتلة رد مولى كل باق عشر قيمة العبد المقتول المجني عليه فان قصر ما اعطى موالي الباقين الى موالي المقتولين قصاصا عن قيمة المقتولين قصاصا اتم مولى المقتول المجني عليه ما يكمل به دية المقتولين قصاصا بعد اسقاط نصيبهم من الجناية وهو عشر قيمة المجني عليه هذا ان كان قيمة المقتولين قصاصا اكثر من جنايته اي عشر قيمة المجني عليه وان لم يكن فلا رد فلا يكون هناك رد اصلا كما اذا قتل العشرة ولم يكن قيمة احد زائدا على جنايته وقد يحصل الرد لبعض دون بعض وقد يقتل الاكثر وياخذ من الباقين ارش الجناية اما بقيمته او نفسه ومقداره على حسب ما يتفق فتامل **قوله** الاول الخ الاول من شرائط القصاص كون المقتول الموجب قتله للقصاص محقون الدم اي معصوم الدم بالنسبة الى قاتله بمعنى ان لا يجوز له قتله ويكون له حرمة وعوض عليه مثل المسلم الغير الزاني المحصن والغير اللائط فاذا قتل مسلم يجوز قتله به ولا يجوز قتله بالمرتد لارتداده ولكن باذن الامام ولا بالحربي وان لم يجز له قتله اذ لا حرمة ولا

المطلب الخامس في شرائط القصاص وهي خمس الاول كون القتيل محقون الدم فلا يقتل المسلم بالمرتد ولا بالحربي ولا بالزاني المحصن واللائط الثاني التساوي في الاسلام او الكفر ... ومن عليه القصاص ... المستحق ... من غير ...

لازم

شرح

الثاني كون القاتل مكلفا فلا قصاص على الصبي والمجنون وان كان مميزا بل تؤخذ الدية من عاقلتهما ويصدقان لو ادعيا القتل حال الجنون او الصبوة ويقتل البالغ بالصبي لا المجنون بل الدية الا ان يقصد الدفع فلا دية ايضا متن

عوض لد على المسلم شرعا ولا بالزاني المحصن الذي يجب قتله ايضا حدا فانهم ليسوا بمعصومي الدم ولو كانوا بالنسبة الى المسلم الغير المأذون فلا يقتل بهم كذا يقتل من قتل شخصا في الاطراف والجرح من غير ان يتعدى منه ذلك فقتل فان دمه غير معصوم بالنسبة اليه وكذا لو ضرب حدا او قطع طرفا في الحد فسرى ومات لا يقتص له من الجاني فانه غير معصوم الدم بالنسبة اليه هو المراد بقوله والهالك بسراية القصاص او الحد فان كان التقييد بالمسلم بالنسبة اليه لغوا فيه في المحقونات المذكورة غير جيد ثم وكذا من كان عليه قصاص لشخص غير معصوم بالنسبة اليه ولكنه معصوم بالنسبة الى غيره فاذا قتله غيره يقتص منه فيعطي الاول الدية فيجب الاشتراط قوله الثاني كونه الخ ثاني شرائط القصاص الخمسة كون القاتل مكلفا فلا قصاص على المجنون الذي قتل شخصا حال جنونه سواء كان مطبقا ام لا وان القاتل حال افاقته وان كان مجنونا ادوارا فحكمه حكم العاقل المطلق وكذا الصبي وان كان مميزا لو قتل شخصا مطلقا صبيا كان او غيره بحيث لو لم يكن صبيا لاقتص له منه لا قصاص عليه لعل الدليل رفع القلم عنهما الثابت بالنص والاجماع الشامل لرفع القصاص وابعد المؤاخذة عليهما والتكاليف كذا في القصاص وعدم القصاص في النائم يؤيده وبهذا الدليل خصص عموم الآيات مثل النفس بالنفس والحر بالحر ولكم في القصاص حيوة وكذا الاخبار فان تخصيص القرآن والاخبار المتواترة بالخبر الواحد والاجماع جائز كما تقرر في الاصول وفيه تامل فانه على تقدير تسليم جوازه انما يجوز اذا كان الخبر خاصا وكذا الاجماع وفيما نحن فيه ليس كذلك فان الثابت بهما رفع القلم عاما وهو قابل التخصيص بغير القصاص كالآيات والاخبار بغير الصبي والمجنون على انه قد يقال ليس القصاص من باب القلم فان المتبادر منه التكليف فيحتمل ان يكون فعلهما موجبا للقصاص مع رفع القلم عنهما كما يثبت ضمان المتلفات والدية فما يوجب الدية يمكن ان يكون يوجب القصاص ان كان عمدا نعم لو كانا بحيث سلب عنهما القصد مطلقا ولا يمكن ذلك بل يكون فعلهما القتل مثل فعل النائم والبهائم يمكن ان يقال بعدم القصاص لعدم تحقق العمد الذي هو الموجب للقصاص بالنص والاجماع كما مر ولكن يجب الدية لئلا يلزم هدم امرئ مسلم الذي ثبت بطلانه بالنص والاجماع ورواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان يقول عمد الصبيان خطأ تحمله العاقلة وهذه اصرح من الاشتراط فانها يحتمل ان يكون خطاؤه عمده ثم صرح في صحيحة ابي بصير عن ابي جعفر ع قال سئل عن غلام وامراة قتلا رجلا خطأ فقال ان خطأ المراة والغلام عمد ان احب اولياء المقتول ان يقتلوهما قتلوهما ويرد على اولياء الغلام خمسة آلاف درهم الخبر حملها الشيخ على من بلغ عشرا وحمل الغامض على انه عمل ببعضها او على عدم الادراك التام قال المراد غلام لم يدرك بعد الكمال لا انه صبيا انه اذا بلغ خمسة اشبار اقتص منه وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال امير المؤمنين ع في رجل وغلام اشتركا في قتل رجل فقتلاه فقال امير المؤمنين ع اذا بلغ الغلام خمسة اشبار اقتص منه واذا لم يكن بلغ خمسة اشبار قضى بالدية وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال عمد الصبي وخطاؤه واحد فهو يدل على لزوم الدية على العاقلة فيمكن حمله على عدم القصاص حينئذ لعلي عدم القصاص حيث دل على ان للصبي عمدا انه مثل الخطأ ولا شك انه في الخطأ الدية على العاقلة فيكون في العمد كذلك فلا يكون قصاص في قتله ويؤيده قول الاصحاب بعدم القصاص على الصبي والمجنون كذلك لعدم القائل بالواسطة او لعدم تحقق القصد لصحيحة ابي بصير قال سألت ابا جعفر ع عن رجل قتل رجلا مجنونا فقال ان كان المجنون اراده فدفعه عن نفسه فقتله فلا شيء عليه من قود ولا دية ويعطى ورثته الدية من بيت مال المسلمين قال وان كان قتله من غير ان يكون المجنون اراده فلا قود لمن لا يقاد منه وارى ان على قاتله الدية في ماله يدفعها الى ورثة المجنون ويستغفر الله ويتوب اليه وهذه تدل على وجوب التوبة والاستغفار وايضا تدل على عدم القتل بالمجنون ويدل عليه ايضا ما في الصحيح عن ابي الورد قال قلت لابي عبد الله او لابي جعفر ع اصلحك الله رجل حمل عليه رجل مجنون بالسيف فضربه المجنون ضربة فتناول الرجل السيف من المجنون فضربه فقتله فقال ارى ان لا يقتل به ولا يغرم ديته وتكون ديته على الامام ولا يبطل دمه وهذه تدل على عدم القتل بالمجنون فتدل على عدم القود عليه بانضمام الاولى فتأمل ورواية بريد بن معوية العجلي قال سئل ابو جعفر ع عن رجل قتل رجلا عمدا فلم يقم عليه الحد ولم يصح الشهادة حتى خولط وذهب عقله ثم ان قوما آخرين شهدوا عليه بعد ما خولط انه قتله فقال ان شهدوا عليه انه قتله حين قتله وهو صحيح ليس به علة من فساد عقل قتل به وان لم يشهدوا عليه بذلك وكان له مال يعرف دفع الى ورثة المقتول الدية من مال القاتل وان لم يترك مالا اعطي الدية من بيت المال ولا يبطل دم امرئ مسلم وهذه تدل على اشتراط العقل في القود وعلى القود وقت الجنون ان كان الموجب حين الافاقة ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان محمد بن ابي بكر كتب الى امير المؤمنين ع يسأله عن رجل مجنون قتل رجلا عمدا فجعل الدية على قومه وجعل عمده وخطاءه سواء وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كان امير المؤمنين ع يجعل جناية المعتوه على عاقلته خطأ كان او عمدا ولكن بقي انه قد مر في بعض الاخبار انه اذا بلغ الصبي خمسة اشبار اقتص منه من يقتله وقيل به وفي بعض الروايات انه اقتص بعشر سنين كأنه ذهب اليه في كتب كما يظهر من التأويل المتقدم فيمكن ان يحمل على من وجد القصد منه فيكون القصاص عليه للآيات والاخبار وعدم صحة ما يدل على تخصيصها ويحمل ما ورد في عدم القصاص على عدم القصد كالمجنون والنائم جمعا بين الادلة قوله ولو قتل ثم جن الخ قد مر دليل من قتل شخصا وكان موجبا للقصاص ثم جن قتل قصاصا من العقل والعقل يساعده قوله ويصدقان الخ اي لو ثبت على الذي كان مجنونا وعلى الذي كان صبيا القتل العمد العدوان الموجب للقصاص فادعى كل واحد ان القتل كان وقت الجنون والصبوة كان القول قولهما مع يمينهما على ذلك لانهما قد كانا والاصل عدم زوالهما حين القتل ولان الموجب للقصاص انما هو حال الافاقة والبلوغ والاصل عدمهما حتى يثبت ذلك اما بالبينة او الاقرار ولم يثبت فهما منكران فالقول قولهما ولان مدعي القتل هو المدعي شرعا وهما منكران ولانه شبهة مسقطة فتأمل فانه قد يتوهم ان الاصل عدم تقدم القتل وانه قد ثبت الموجب وهو القتل العمد العدوان فكونه مسقطا يحتاج الى الدليل قوله ويقتل الخ دليل قتل البالغ بغير البالغ عموم الكتاب والسنة والاجماع الدال على وجوب قصاص النفس بالنفس من غير مخصص صريح في اخراج قتل البالغ الصبي من العقل والنقل ليس عدم تكليفه مانعا وهو ظاهر وما في صحيحة ابي بصير المتقدمة فلا قود لمن لا يقاد منه عام لم يبلغ مخصصا للعموم لذلك كله لما تقدم من ان الخبر الواحد الصحيح ان سلم التخصيص به انما يخصص لو كان خاصا صريحا دالا لانه يقينيا لا ظنيا وظاهر انه هنا ليس كذلك فانه يحتمل ان يكون مخصوصا بالمجنون ويؤيده ان الخبر في

ويكون ديته

حين قتله

وفي السكران اشكال اقربه سقوط القود الى الدية عليه وكذا المبنج نفسه وشارب المرقد ولا قود على النائم بل الدية عليه خاصة الثالث انتفاء ابوة القاتل فلا يقتل الاب في قتل ولده
الدية وان تعمد وكذا الجد وان علا ويقتل الابن بابيه والام بولدها والجدات وان كن للاب والاجداد للام وان كانوا ذكورا وجميع الاقارب ولو قتل المجهول احد المتداعيين
قبل القرعة فلا قود وكذا لو قتلاه اما لو رجع احدهما فانه يقتل بعد دفع نصف الدية وعلى الاب نصف الدية ولو ولد على فراش كالامة والموطوءة بالشبهة فلا قود عليهما
وان رجع احدهما بخلاف الاول لثبوت البنوة بالفراش وفيه نظر متن

المجنون في لزوم الدية في ماله وهو قوله وارى ان على قاتله الدية في ماله يدفعها الى ورثة المجنون على ما في رواية ابي بصير المتقدمة فتأمل واما دليل عدم قتل العاقل
بالمجنون فكانه النقص في المقتول حيث كان مجنونا فلعله ص غير كفو بمنزلة الحيوان فتأمل فيه ولذا المتقدمة مثل النفس بالنفس وتصريح صحيحة ابي بصير المتقدمة
به والا لو تيسر لاحد توقفهم في صحة مثل ذلك فتأمل واما لزوم دفع الدية فلعدم بطلان دم امرئ مسلم ولهذه الرواية والمراد بدفعها الى ورثة المجنون كونها
من متروكات المجنون يخرج منها الديون والوصايا ان كان ثم الفقيه بين من يرثها الدية الا ان يكون قصد قاتل المجنون دفعه عن نفسه لا قتله حيث اراده
المجنون فقتل بالدفع فلا دية ايضا لما ثبت ان لا شيء على الدافع وخصوص رواية ابي بصير المتقدمة وما في رواية ابي الورد لا يقتل به ولا يغرم ديته فيحمل على
ارادة المجنون اياه كما هو ظاهر من الرواية ولكن يشكل لزوم الدية على الامام فانه اذا قتله دفعا فيكون دمه هدرا لا عوض له وهو ظاهر الا انها ليست بصحيحة ولا
صحيحة بل ضعيفة بابي الورد **قوله** وفي السكران الخ اي اذا قتل السكران شخصا عمدا عدوانا بحيث لو لم يكن سكرانا لقتل به ففي لزوم القصاص عليه اشكال
اقربه عند المص عدم القصاص وسقوطه ذاهبا الى لزوم الدية عليه كان المراد في ماله لا العاقلة لعدم كونه خطأ ولعل الدليل مع ان لزوم الدية على
العاقلة مخالف للعقل والنقل فلا يصار اليه الا بنص صحيح صريح فيقتصر على محله وجه الاشكال ان الشارع لم يعذر السكران بل نزله منزلة الصاحي ولهذا
حكم بلزوم طلاق زوجته لو طلق وانه انما فعل ذلك عمدا اختيارا مع كونه ممنوعا منه اشد المنع بالكتاب والسنة والاجماع بل بالعقل ايضا فيستحق ان
يؤاخذ بما يترتب عليه وهذا يدل على انه لو كان السكر بغير اختياره وعلمه لم يكن كذلك ولا يبعد التزامه وعموم الادلة من الكتاب والسنة والاجماع مثل
النفس بالنفس ودفع الفساد اذ لو علم عدمه فيمكن ان يفعل فتأمل وان القصد والعمد معتبران في القصاص هنا [وليسا] وهذا يدل على انه لا اشكال فيمن سلب عنه
القصد وصار بحيث لا شعور له اصلا مثل البهائم والنائم والمجنون والطفل الغير المميز واما بدونه فلا اشكال في لزوم القصاص فاذا لم يمكن القصاص
فلا بد من الدية لعدم ابطال دم امرئ مسلم ويكون في ماله لما مر فتأمل وكذا الاشكال والاقرب عند المص فيمن بنج حتى اسكر نفسه بالبنج وكذا فيمن شرب
مرقدا فقتل قتلا موجبا للقصاص لولا البنج والرقود فتأمل ويفهم من الشرح ان الاشكال فيهما انما يكون على القول بلزوم القصاص في السكران فيصير في الحال
مرددا ما على تقدير العدم فلا اشكال في عدم القصاص فيهما فتأمل ويؤيده صحيحة محمد بن قيس كانه الثقة عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في اربعة شربوا
مسكرا فاخذ بعضهم على بعض السلاح فاقتتلوا فقتل اثنان وجرح اثنان فامر بالمجروحين فضرب كل واحد منهما ثمانين جلدة وقضى بدية المقتولين على المجروحين
وامر ان يقاس جراحة المجروحين فترفع من الدية وان مات احد المجروحين فليس على احد من اولياء المقتولين شيء وان كان فيها شيء الا ان يحمل على علمه
بانهما قتلا المقتولين بعد ان جرحاهما ويؤيد القود ايضا ما يفهم من رواية السكوني في قوم شربوا فسكروا فتباعجوا بسكاكين لهم فجيء بهم امير المؤمنين ع حتى مات
منهم اثنان وبقي اثنان واراد اولياؤهما القود قال لعل كل احد المقتولين قتل صاحبه فمفهوم هذا الكلام انه لو علم ان الاحياء قتلوهما يقتلونهما مع
كونهم سكارى **قوله** ولا قود الخ دليل عدم القود على النائم اذا قتل شخصا هو عدم القصد الذي هو شرط القصاص فيلزم الدية ولكن عند المص في مال
القاتل خاصة وعند بعض الاصحاب على عاقلته وما اشرنا اليه من ان كونه على العاقلة مخالف للقواعد فيقتصر على موضع النص والاجماع والظاهر عدمهما هنا
يقتضي مذهب المص **قوله** والاعمى كالمبصر على راي دليل كون الاعمى كالمبصر في انه موجب للقصاص كالمبصر لا الدية كما هو راي المص هو عموم الادلة كتابا وسنة
واجماعا وانه عمد عدوان وهو موجب القصاص ودليل انه ليس كذلك بل عمده خطأ هو رواية محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل ضرب راس
رجل بمعول فسالت عيناه على خديه فوثب المضروب على ضاربه فقتله فقال ابو عبد الله ع هذان متعديان جميعا فلا ارى على الذي قتل الرجل قودا لانه
قتله حين قتله وهو اعمى والاعمى جنايته خطأ يلزم عاقلته يؤخذون بها في ثلث سنين في كل سنة نجما فان لم يكن للاعمى عاقلة لزمته دية ما جنى في ماله يؤخذ
بها في ثلث سنين ويرجع الاعمى على ورثة ضاربه بدية عينيه ورواية ابي عبيدة قال سألت ابا جعفر ع عن اعمى فقأ عين رجل صحيح متعمدا قال فقال يا ابا
عبيدة ان عمد الاعمى مثل الخطأ هذا فيه الدية من ماله فان لم يكن له مال فان دية ذلك على الامام ولا يبطل حق مسلم قال في الشرح واجاب المص عن الاولى
بالمنع من صحتها وحملها على ما اذا قصد الدفع لا القتل قلت في هذا الحمل نظر فان قصد الدفع ليس فيه دية على العاقلة ولا غيرها وقد حكم في الرواية ان الدية
على العاقلة وبالجملة هذا القول مشهور بين الاصحاب وبه هذا الاثر وجاز مخالفة الاصل عند قيام مقتضي المخالفة ولان مطلق القصد الى القتل غير كاف في توجه
القصاص الا مع عدم المانع كالصبي والمجنون ولم لا يكون العمى هنا مانعا ولا يخفى عليك ان الاولى ضعيفة بعمار الساباطي فانهم قالوا انه فطحي فتأمل والثانية باشتراك
محمد بن عبد الله وان ظاهر الكتاب والسنة المتواترة والاجماع عام وتخصيصها بالخبر انما يجوز على القول بالجواز اذا كان الخبر صحيحا وصريحا على ان الاولى تدل على
كون الدية على العاقلة والثانية كونها في ماله وان العمد موجب للقصاص الا اذا ثبت المانع والاصل عدمه وما ذكر لم يصلح للمانعية لعدم الصحة والشهرة ليست
بحجة مع انها غير ظاهرة ولهذا ذهب المص هنا على الاول فتأمل **قوله** الثالث انتفاء الخ هذا هو الشرط الثالث كان دليله الاجماع والاخبار مثل حسنة الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال سألته عن الرجل يقتل ابنه ايقتل به قال لا وحسنة حمران عن احدهما قال لا يقاد والد بولده ويقتل الولد بوالده اذا قتل والده متعمدا وصحيحة
الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقتل ابنه ايقتل به قال لا ولا يرث احدهما الاخر اذا قتله ولعل الجد داخل في الاب فيشمله دليله فتأمل فان المص واكثر الاصحاب
لا يقولون بشمول الاب له حقيقة فتأمل فدليله اما الاجماع او قياس او اعتبار فانه اذا لم يقتل الاب فاب الاب كذلك لانه سبب لوجوده سببه فتأمل واما دليل قتل الابن
بالاب فهو العموم والخصوص من غير معارض صريح وكذا قتل الام بولدها والعكس مثل صحيحة ابي عبيدة قال سألت ابا جعفر ع عن رجل قتل امه قال يقتل بها
صاغرا ولا اظن قتله كفارة ولا يورثها هذه تدل على ان القصاص كفارة مع ان قاتل الام فانهم ويدل على جواز قصاص سائر الاقارب وان كانوا اجدادا للاب او اجدادا
من الام ذكورا كانوا او اناثا العموم من الكتاب والسنة والاجماع من غيرنا بصلح مخصصا له والقياس على الاب والجد له وانه غير مسموع فتأمل **قوله** ولو قتل
الخ اذا ادعى شخص ولدية مجهول النسب مثل اللقيط ويمكن ان يكون والدا له يلحق به فلو قتله يقتل به ولو قتله الاب لم يقتل به واذا ادعاه اثنان ذلك يلحق بمن

القرعة

ولا يرث الولد القصاص ولا الحد بل الدية عن موروثه وللآخر القصاص والحد كملا ولو قتل احد الاخوين اباه والاخر امه فلكل القصاص على صاحبه ويقرع في التقديم ولو
سبق احدهما فلوارث الاخر القصاص منه السادس في الدين الرابع التساوي في الدين فلا يقتل مسلم وان كان عبدا بكافر وان كان ذميا بل يعزر
ويغرم دية الذمي وان اعتاد قتل الذمي قتل بعد رد فاضل دية المسلم مـتن

القرعة فاذا قتله صاحب القرعة لا يقتل واما قتله الاخر يقتل به واذا قتله احدهما قبل القرعة لا قصاص على احدهما لاحتمال كل واحد منهما الابوة المانعة
منه فيها شبهة دارئة للحد كذا لا يقتص لو قتلاه معا لذلك هذا اذا لم يرجع احدهما عن الاقرار بابوته اما لو رجع احدهما فان كان هو القاتل فيقتص
منه وكذا لو كان شريكا فيه ولكن ح يدفع اليه نصف ديته وعلى الاخر الذي حكم بابوته باقراره نصف الدية ومنه علم حكم رجوعهما والظاهر عدم الاشتراك
لو كان لهما وارث يرثه لهم غير الاب هو يباشر القصاص ومع النصف الى الامام ومع الغيبة يمكن ان يسقط او يبطل او يفعله الحاكم الله يعلم ولا يخفى انه في
الصورة التي يحكم فيها بالقرعة لتعيين الابوة ينبغي ان لا يحكم بعدم القتل بل يوقف على القرعة فاذا حكم بالقرعة بالابوة تبعه الحكم بالقصاص وعدمه بمجرد
الاحتمال والشبهة بالفعل مع حكم الشارع برفعه لا يحسن ابطال الحكم الشرعي عملا بادلة القصاص ولان الذي ثبت عدم قصاص الاب له الحكم الشرعي
بانه اب لا المحتمل خصوصا مع حكم الشارع برفعه وتعيين المقصود فان لم يكن هذه الصورة مجمعا عليها لامكن القول بالقصاص من حكم بانه ليس باب بعد القرعة
بل قبل القرعة ايضا فكيف نبقي الحكم والحكم بالقرعة هذا اذا لم يكن الولد حاصلا في الفراش اي لا يحكم بانه ولد الا بالاقرار ولا يكون هناك
فراش واما اذا ولد في فراش المدعيين كما اذا كان من امة موطوءة لهما في طهر واحد او حرة موطوءة بالشبهة كذلك وادعى كل واحد انه له فالحكم ايضا
القرعة فلو قتله احدهما او هما او بعد القرعة فصاحب القرعة اب والاخر اجنبي فحكمه كما في سائر الاباء والاجانب اما قبل القرعة فالحكم مثل ما سبق في
المجهول اذا لم يرجع احدهما واذا رجع احدهما فالحكم بخلافه لان الرجوع هنا غير مسموع فحكمه حكم عدم الرجوع لان الابوة هنا ثابتة بالفراش لا
بالاقرار والدعوى فلا اثر للرجوع فان مثل هذا الولد لا ينفى عن صاحب الفراش وبين المسئلتين فرق ثم قال المص وفي الفرق نظر هو مبني على ان
الرجوع يحتمل ان يكون نافيا للنسب في الامة والشبهة من غير لعان ولا يثبت بمجرد الفراش بل يكون موقوفا على عدم النفي فينتفي الابوة المانعة
للقصاص بالرجوع فيثبت القصاص عملا بالادلة لعدم المانع فلا فرق نعم الفرق واضح لو قيل هنا ايضا بثبوت الولد بالفراش كما في الزوجة وان احتمل
كونه ولدا للزوج الاول مثل المطلقة التي تلد بعد مضي اقل الحمل من الزوج الثاني وقبل مضي مدة الحمل انه من الاول فانه يحتمل لهما ولكن يحكم
المص والمحقق بانه للثاني فانه الفراش نعم يرد الاشكال هنا ايضا على قول ظ حيث قال هنا ايضا بالقرعة ولم يحكم للفراش وبالجملة ان قيل ان الولد
في مثل هذه الصورة لا يثبت بمجرد الفراش لعدم اختصاصه باحد مثل المواطأة بشبهة منهما فلا فرق ويقبل الرجوع ويؤيده انه باقراره يجب قتله وبانه له
القصاص نقيضه لم يخرج الا المحقق ابوته وما نعيته وهذا ليس منه وهو ظ وان ثبت به مثل الزوجة التي ذكرنا ها عندها الفرق واضح واما الامة الموطوءة
فان لم تكن هي فراشا يجب الظ لاحدهما بان تكون امة الغير وطئها الاجنبيان بشبهة او كان لاحدهما ما لكا ولم يقل بها فراش بل لا بد لولدها من الاقرار
او عدم النفي وان الرجوع عن الاقرار مثل النفي او لا فلا فرق ايضا والا فالفرق هنا ايضا واضح والظ عدمه لادلة القصاص مع عدم ثبوت الابوة المانعة
شرعا وهو ظ ويفهم من الشرح ان المص والمحقق القائلين بان الرجوع هنا صحيح حيث قال وجه النظر ظ مما ذكره المص والمحقق ره ومن ان الرجوع هنا صحيح قطعا
ونافٍ للنسب من غير لعان فان صح هذا فلا معنى للنظر واحتمال الفرق فكان لهما تردد او نظر في ان الرجوع نافٍ ام لا وان القرار والثبات على الاحتمال في
البنوة تام لا ومعلوم ان مجرد الفراش ليس هنا بمثبت كاف ولهذا يحتاج الى القرعة اما الوجود منهما او لعدمه منهما فكانه لذلك تردد وتنظر او وجه النظر
احتمال كون الرجوع نافيا لا القطع بانه ناف ثم قال في الشرح العجب ان المص في هذه صرح هنا في وطي الشبهة ثم علل بان البنوة ثابتة بالفراش لا ينتفي الا باللعان مع
وقوع الاتفاق على انه لا لعان في وطي الشبهة وقد ذكر هو في باب اللعان من ذلك الكتاب وغيره انتهى يحتمل ان يكون مراده لا ينتفي الا باللعان ولم يمكن هنا
فلا ينتفي بالنفي وهذا المقدار كاف في هذا المقام فتأمل قوله ولا يرث الولد الخ اي اذا قتل ابو ولد من يرثه مثل امه او اخته من امه لا ام له ويكون هو وارثه لا
يرث القصاص من ابيه لو ثبت بل له دية فيأخذ من ابيه الدية وكذا لا يرث الحد الذي لزم اباه مثل ان قذف مثلا يوجبه نعم يرث القصاص والحد اما
لو كان وارث اخر غيره مثل اخ له لا للاب القاتل له من امه لا من ابيه لكن انما يقتص بعد رد الفاضل من حظه في القصاص فلو كان الوارث منحصرا فيه وفي اخيه
يرد نصف الدية الى القاتل فيقتله ياخذ الولد نصف الدية من ابيه القاتل الذي يقتل قصاصا لعله دليل عدم ارثه القصاص والحد انه لو قتله
ابوه او قذفه بما يوجبهما لم يلزمه القصاص ولا الحد له فلا يستحق الولد القصاص والحد من ابيه سواء كان هو المقتول والمقذوف او كان بحقه لذلك فتدبر
ذلك ويبقى ان الذي ثبت بالنص والاجماع المخصصين لعموم ادلة القصاص والحد هو اذا كان الاب قاتلا لابنه وقاذفا له لا ان يكون قاتلا وقاذفا لغيره ويكون
الحق له ويرجع اليه ودعوى الطريق الاولى والمساواة الموجبة للاتحاد مشكل نعم لو كان دليل عدم القصاص والحد المتعلق به هو العقوق والحقوق الثابتة له
عليه مثل قوله ولا تقل لهما اف واخفض لهما جناح الذل وبالوالدين احسانا وخرج الام بالنص والاجماع بقي الاب لصح ذلك لكن هذا مشكل لانها عموما
معارضة بعموم ادلة القصاص بل الظ انها اخص فيقدم ويجعل مخصصه تامل فان الحكم مشكل قوله ولو قتل الخ اذا قتل احد الاخوين اباهما والاخر امهما
فلكل واحد من الاخوين القصاص من الاخر فيقتل قاتل الام قاتل ابيه قصاصا لابيه ويقتل قاتل الاب قاتل امه ويجوز ان يقتلا معا فان اراد احدهما السبق فان
رضي الاخر فعل فلو تشاحا المتولي للقصاص من القاتل ولو لم يرض يقرع فيقدم ويقتص ثم يقتص ورثة الاخر منه ولو سبق احدهما من دون القرعة والاذن
وقع القصاص في محله امكن ان يكون ماثوما بالتقدم يقتص منه ورثة المقتول والكل واضح قوله السادس في الدين الخ رابع الشروط التساوي في الاسلام
بمعنى ان شرط القصاص من المسلم كون المقتول مسلما فيقتل المسلم بالمسلم والكافر به ولا يقتل المسلم سواء كان حرا او عبدا بكافر اصلي او ذمي حرا او عبدا بل
يعزر المسلم بقتله الكافر ويؤخذ منه الدية ان كان ذميا غير خارق للذمة دليله الاجماع المدعى في شرح يع والاية مثل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا فتأمل والاخبار من طرق العامة مثل لا يقتل مسلم بكافر العام الشامل لمطلق الكفار ومن طرق الخاصة مثل رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر ع لا يقاد مسلم
بذمي في القتل ولا في الجراحات ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمي على قدر دية الذمي ثمان مائة درهم قال في شرح يع هي كثيرة وهو اعرف وقد رد بعض الاصحاب

ويقتل الذمي بمثله وبالذمية بعد رد فاضل ديته عنها والذمية بمثلها وبالذمي ولا رجوع ولو اسلم فلا قود

ويقتل الذمي بالمرتد وبالعكس على اشكال الا ان يرجع متن

جواز قتل المسلم بالذمي مثل صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قتل المسلم النصراني فاراد اهل النصراني ان يقتلوه قتلوه وادوا فضل ما بين الديتين وقريب منه رواية زرعة عن سماعة وصحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قتل المسلم يهوديا او نصرانيا او مجوسيا فارادوا ان يقيدوا ردوا فضل دية المسلم واقادوا وجمع الشيخ بينها بحمل هذه الاخبار على من اعتاد قتل الذمي فيجوز قتله بعد رد فاضل ديته عن دية الذمي لورود بعض الاخبار بالتفصيل مع دعوى الاجماع على عدمه مطلقا ووجوب حمل المجمل على المفصل وهي مثل رواية اسمعيل بن الفضل قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى الى قوله قال وسالته عن المسلم هل يقتل باهل الذمة واهل الكتاب اذا قتلهم قال لا الا ان يكون متعودا لذلك لا يدع قتلهم فيقتل وهو صاغر وفي رواية اخرى عنه قال قلت له رجل قتل رجلا من اهل الذمة قال لا يقتل به الا ان يكون متعودا للقتل ورواية محمد بن الفضيل عن ابي الحسن عليه السلام مثله والمراد بالاخ القاتل هو المسلم والا فلا معنى لنفي القتل به وهو ظاهر وصرح في ح المسلم قال اسمعيل المذكور وبهذا الاسناد على انه قد ينافيه في صحيحة رواية ابي بصير لاشتراكه وفي صحيح خبر ابن مسكان ايضا الا انه روى في يب مقطوعا عن يونس عنه فتم فان الظاهر انه يونس بن عبد الرحمن والطريق اليه صحيح والظاهر من ذلك انه ابن عبد الرحمن والطريق اليه حسن وفيه محمد بن عيسى ولا بأس به وان كان ابن مسكان هو عبد الله وان ابا بصير هو المشهور اي الليث المرادي ويمكن المنافاة ايضا في صحيح خبر محمد بن قيس باشتراكه ولكن اظن كونه الثقة سيما في يه نقل تقديره هذا وكذا في الخبر العامي وفي صراحة الاية بل الظهور الا ان يقال الاجماع كان وخبر اسمعيل ضعيف وكذا خبر محمد بن الفضيل عن الرضا كان الراوي عن ابيه وعن جده تقدم على ان في يب مقطوع عن يونس وغايته ما يكون عبد الرحمن وفي الطريق محمد بن عيسى وفيه كلام الخبر لذلك خصوصا في ح يع ومع ذلك قال هنا صحيحة وادعى اخبارا كثيرة وما نقل غيرها وابناه ونقلناه ثم هي صحيحة في كون فيه توثيق محمد بن عيسى ويونس بن عبد الرحمن ومحمد بن الفضيل الذي ضعفه في يه وغيرها فتم قال في الشرح بعد ان ذكر ان هذا هو مذهب اكثر الفقهاء وعدهم حتى المصنف مع انه قد يفهم من المتن تردده حيث قال وان اعتاد قتل الذمي قيل يقتل بعد رد فاضل ديته عنها وسكت بل يظهر من قوله فلا يقتل الى قوله بل يعزر ويغرم دية الذمي قوله بعدم القتل مع اعتياده ايضا فتم والحق ان هذه المسئلة اجماعية وانه لم يخالف فيها احد منا سوى ابن ادريس وقد سبقه الاجماع ولو كان هذا الخلاف مؤثرا في الاجماع لم يوجد اجماع اصلا واحتج بالقران كنفي السبيل في الاية وبالاجماع على قتل المسلم بالكافر وهو استدلال في مقابلة الاجماع مع ضعفه فان نفي السبيل غايته العموم ودلالته ظاهرة فلا تعارض القطعية والاجماع على عدم قتل المسلم مخصوص بغير المعتاد واحتج له في لف برواية محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال لا يقاد مسلم بذمي ولجاب بانه مطلق فيحمل على المفصل وفيه نظر لانه نكرة في سياق النفي نعم عند المصنف هو نزاع لفظي ومراده بان دلالته ظاهرة ان دلالته ظنية فيمكن تاويلها لمعارضتها القطعية وكلامه يدل على ان الاجماع هنا وحده قطعي الا ان يريد بانضمام الاخبار كلها حيث قال فيه ودلت عليه الروايات المتظافرة المشتهرة منها رواية اسمعيل بن الفضل ونقله ورواية التي نقلناها وقال في لف بالمطلق غير المفيد فيشمل العام فيجب حمله على الخاص وكان ينبغي ان يقول العام والخاص وكانه لذلك قال في الشرح هو نزاع لفظي لكن النظر الذي في كلام لف مناقشة لفظية معه لا معنوية ثم اعلم ان الذي رايته في الاخبار ما ذكرته وليست متظافرة على ما ذكره الشارح في الاجماع القطعي خصوصا على رد الفاضل وانه يقتل قصاصا كما هو ظاهر الروايات ورد الفاضل عليه غير ظاهر ولهذا نقل الخلاف بينهم في ذلك لا كثرة على ما ذكره في ح يع مع عدم وجدان اجماع اصلا لو اثر خلاف ابن ادريس في الاجماع الذي ادعاه والذي يقتضيه عموم الكتاب هو عدم القصاص للذمي مطلقا مؤيدا برواية محمد بن قيس المتقدمة واجماع ابن ادريس فكان عدم قتل المسلم بالذمي الا كلام فيه عندهم اذا لم يكن ذلك عادة ومنها لا يبعد القتل حدا او تعزيرا للفساد من غير رد لا قصاصا معه فان المقتولين كثيرون فمن يقتل ومن يرد ولكن ان نظر الى الروايات فاكثرها واصحها تدل على القصاص والرد من دون العادة ولكن القائل غير ظاهر ويفهم من الشارح انه الصدوق ومن كتاب الفقيه يظهر انه مع العادة يقتل حيث روى صحيحة ابي بصير ورواية اسمعيل المتقدمتين وان نقل رواية محمد بن قيس المتقدمة ايضا الدالة على عدم القود ولكن يفهم حملها على من حرف لا زمه او يحمل على ذي العادة فلا بد من تخصيص القاتل بالاولى والله يعلم **قوله** ويقتل الذمي الخ لا شك في قتل الذمي بمثله وبالذمية ولكن بعد رد فاضل دية الذمي عن دية الذمية وهو نصفها الى الذمي كما مر في المسلمة وكذا في قتل الذمية بمثلها وبالذمي من غير رجوع الى زيادة ديته على ديتها لما مر في المسلمة من ان الانسان لا يجني اكثر من نفسه ودليل اصل المسئلة عموم الكتاب والسنة والاجماع **قوله** ولو اسلم فلا قود لو اسلم ذمي او ذمية بعد قتله ذميا او ذمية قتلا موجبا للقود لا قود عليه بل يسقط بواسطة الاسلام فانه لا يمكن قتل مسلم بكافر وان وجد سببه الموجب حال كفره لعموم الادلة فينتقل الى الدية فيجب ديته كما اذا قتل مسلما لئلا يبطل دم محقون الدم **قوله** ويقتل الذمي الخ دليل قتل الذمي قصاصا اذا قتل مرتدا هو عموم الادلة من غير مخصص واما الاشكال في العكس فمنشاؤه العموم وان الكفر ملة واحدة فلا مزية لاحدهما على الاخر فيجوز قتل المرتد بالذمي كالعكس وانه واجب القتل في الجملة لكفره فهو اخس حالا من الذمي لانه غير واجب القتل ويمكن لقوله الحربي الذي لم يجب قتله لو سلم عدم قتله به بالاجماع ونحوه وحرمة اصل الاسلام في المرتد دون الذمي ولهذا لم يجز للذمي نكاح المرتدة ولا يرث المرتد وورثته الذميون بل يرثه المسلم فيعمه حكم الاسلام في الجملة فكما لا يقتل المسلم الحقيقي فكذا الحكمي والاول اختيار المصنف وحكي في ح يع الوجهين ورجح الاول وهو مرجح مؤثر ايضا هذا لنا في الترجيح يمكن ان يقال لكون الكفر ملة واحدة غير ظاهر وعلى تقدير تسليمه يقتضي قتل احدهما بالاخر والمساواة في ذلك وهو ظاهر نعم يمكن ان يرجح بان عموم ادلة القصاص يقتضي قصاص النفس بالنفس مطلقا الا ما اخرجه الدليل ولا دليل هنا اذ ليس هنا نص على الظاهر لهذا ما ذكره ومجرد وجود بعض احكام المسلمين فيه بنص خاص لا يقتضي هذا الحكم وهذا واضح في المرتد الفطري فانه اسوء حالا بكثير من الذمي فان اسلامه غير مقبول وليس بها بل للتملك والنكاح عندهم نعم يمكن عدم قتل المرتد الملي لو جاء بتوبته فاما ان يصبر حتى تتبين حاله من وجوب قتله وعدمه فيقتل او يترك او يؤخذ منه الدية ابتداء ويحتمل كون هذا مع التراضي فتم قوله الا ان يرجع يدل على ان البحث في الاشكال في مطلق المرتد او الملي فقط يحتمل في قتل الذمي



فهو صحيح

ولهم فيه كلام

اسمعيل

واليهودي بالنصراني والحربي وبالعكس ولد الوثيقة بالوثنية ولو قتل الذمي مسلما عمدا دفع هو وماله الى ورثة المسلم ويتخيرون بين قتله واسترقاقه قال الشيخ ويدفع ولده الصغار ايضا فيسترقون وينبغي النظر ان اسلم قبل الاسترقاق فالقود خاصة ويشترط التكافؤ حال الجناية فلو قطع مسلم يد ذمي فاسلم ثم سرت او حربي يد عبد فاعتق ثم سرت او صبي بالغ ثم بلغ ثم سرت فلا قود ولا قصاص في دية النفس ولو قطع يد مرتد او حربي فسرت بعد اسلامه فلا شيء ولو اسلم الذمي والحربي او المرتد بعد الرمي قبل الاصابة كملا وكذا العبد لو اصابه السهم حرا ضمن فالدية

بالمرتد اشكال الا اذا رجع المرتد عن الارتداد واسلم فيدل على قبول اسلامه فيكون الاستثناء مخصوصا بالمرتد الملي لعدم قبول اسلام الفطري عندهم الا ان يقال بمجرد الاسلام الظاهري وان لم يكن مقبولا مانع عن قتله بالذمي او يقال انه مقبول في نفس الامر وبينه وبين الله ولكن لم يقبل بحسب الظ بمعنى انه لا يسقط عنه تلك الاحكام او يقال انه مقبول في الظ ايضا بمعنى انه يصير بحكم المسلم الا انه لا يسقط عنه وجوب القتل فيكون مسلما واجب القتل كالمسلم الزاني المحصن والقاتل عمدا فتامل **قوله** واليهودي الخ دليل قتل اقسام الكفار بعضهم ببعض من غير فرق بين الكتابي والحربي هو عموم الادلة من غير رجحان فزيادة الكفر وخفته ليس بفارق كزيادة الايمان والتقوى وعدمهما وهو ظ مكشوف وتؤيده رواية السكوني عن ابي عبد الله ان امير المؤمنين كان يقول يقتص للنصارى واليهود والمجوس بعضهم من بعض ويقتل بعضهم ببعض اذا قتلوا عمدا وكذا دليل قتل ولد الرشدة اي ولد الحلال بولد الزنا هو عموم الادلة من غير مخصص **قوله** ولو قتل الخ دفع الذمي القاتل للمسلم عمدا وماله الى ورثة المسلم المقتول المسلمين وتخييرهم في قتله واسترقاقه هو المشهور بين الاصحاب لعل دليله حسنة ضريس الكناسي في عن ابي جعفر في نصراني قتل مسلما فلما اخذ اسلم قال اقتله به قيل فان لم يسلم قال يدفع الى اولياء المقتول فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا وان شاؤا استرقوا قيل وان كان معه عين قال دفع الى اولياء المقتول هو وماله لعل سقط الزيادة عن في وهي مذكورة في يب ايضا مثل يب بتغيير مثل سدي قال فقال يقتل به بعد قوله اسلم وزيادة ثم مع تقتوله به وزيادة ماله ايضا بعد عين ولم ومحذوف ايضا بعد قوله عين وهو اولى فانه لا يحتاج الى تقدير قيل قبل قوله وان كان الخ ثم اعلم ان صريح هذه الرواية ان قتل الذمي بالمسلم للقصاص وانه مع ماله عوض قتل المسلم سواء كان المال زائدا عن دية المسلم او ناقصا او مساويا لها لانه قال يدفع الذمي الى اولياء الدم فان شاؤا الخ وكذا قال ويدفع ماله وكذا ظاهر كلامهم فلا يبعد في ذلك بعد وجود النص الغوي واما دفع اولاده الصغار اليه ليكونوا ارقاء لهم فليس في تلك الدليل سواء استرقوا اباهم القاتل او قتلوه اذ لا يلزم من استرقاق اولاده وهو ظ ومن قتله بالطريق الاولى ولا نص في ذلك على ما يظهر الان بل انكر في الشرح كونه قولا للشيخ قال نقله المص عنه وكذا نقل عميد الدين شيخنا انه قوله في كتبه وما اشتهرها اعرف بما قاله ونقل الشارح انه قول للمفيد قال يبعد ان يكون مراد المص الشيخ المفيد فانه ليس عادته ذلك ايضا يبعد لان ابن ادريس نقل اخذ المال ان قتله او عفا عنه وجواز اخذه او استرقاقه انما نظر الى قول الاصحاب ودليلهم دليل عليه ظ وكذا مذهب التقي وابن زهرة والكيدري انه يقتل بخرق الذمة ثم يؤخذ من ماله دية المسلم تامة اذ قتله لخرق الذمة ليس لاولياء الدم بل للامام ومن اذن له هو ظ وفي الرواية انه يدفع الى اولياء المقتول ان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا وان شاؤا استرقوا ويدفع اليهم هو وماله وليس مخصوصا بمقدار الدية فهم ايضا تركوا هذه الرواية وما اعرف لهم دليلا وهم اعرف وكذا قول الصدوق يقتص للمسلم من الذمي في النفس والاطراف ويؤخذ من ماله او من مال اوليائه فضل ما بين دية المسلم والذمي في هذا المذهب ايضا الرواية متروكة وما نعرف له دليلا مع انه انما ذكر في كتابه رواية ضريس الكناسي وذكر الشارح هذه المذاهب الفقيه قال ومبنى هذه الاقوال على ان قتله هل هو قودا او لخرق الذمة وعلى ان اخذ ماله هل هو لتكملة دية المسلم او لاسترقاقه او لجرم جنايته وانت تعلم ان هذا كله خروج عن الادلة وليست هذه الاقوال مبنى هذه الامور كلها مع انه لا يخرج عن الجهالة ولم يوجد مبنى مذهب حتى يتحقق فلا ثمرة لذلك فتامل ثم نقل في آخر القول ما يدل على ان مضمون الرواية كانه مجمع عليه حيث قال المحقق في النكت وعلى ان العمل للاصحاب اشارة الى ما تضمنته الرواية من جواز قتله والعفو والاسترقاق له واخذ ماله واما وجه سقوط الاسترقاق لو اسلم قبل القتل والاسترقاق فهو ان المسلم لا يسترق فيسقط الاسترقاق وان كان جائزا قبل الاسلام فانحصر ما لزمه في القود خاصة وكذا يمكن سقوط اخذ ماله على القول به اذ لا يحل اخذ مال امرئ مسلم بغير وجه مفروغ عنه نعم يجوز له العفو ايضا وهو ظ **قوله** ويشترط الخ اي التساوي في الاسلام والحرية والتكليف الذي هو شرط للقصاص وقد ذكر الاول والثالث وسيذكر الثاني المراد انما شرط التكافؤ حال الجناية الموجبة للقصاص لا حال السراية فلو قطع مسلم يد ذمي عمدا عدوانا فاسلم فسرت جراحة يده فمات بها فلا قود في النفس ولا قصاص في الطرف للذمي لما ثبت من عدم القصاص للذمي من المسلم لشرط التساوي في الاسلام حال الجرح ولم يكن وان وجد حال السراية وذلك هنا غير بعيد فانه لا يقال عرفا ولا لغة ولا شرعا انه قطع يد مسلم او قتل مسلما بل قطع يد ذمي وقتل ذميا فلا يلزم صدور قتل المسلم ولا قطع يده ولا كفارته فعليه دية الذمي حيث سرت جراحة يده وكذا لو قطع حر يد عبد فاعتق فسرت الجراحة ومات بها لا قود في النفس ولا قصاص للعبد من الحر بل عليه دية العبد للمولى فان كان العتق باختيار المولى يحتمل ان يكون له دية اليد فقط ويكون النصف الباقي لورثة المجني عليه لما مر فتامل وكذا لو قطع غير مكلف كالصبي يد بالغ عاقل ثم بلغ الجاني فسرت الجناية حتى مات المجني عليه بالسراية فلا قود ولا قصاص هنا ايضا على الصبي بناء على ما تقدم من اشتراط بلوغ القاتل في القصاص وانه لا قصاص في النفس ولا في الطرف على غير البالغ اذ يقال انه قتله الصبي ولم يقل انه قتله البالغ وهو ظ فعلى عاقلته دية نفس المجني عليه اذ يدخل الطرف فيها لما تقرر ان عمد الصبي خطأ فتامل **قوله** فلو قطع الخ اي فلو قطع مسلم يد مرتد او يد حربي فسرت جنايتهما حتى ماتا بها بعد اسلام كل واحد منهما فلا شيء على المسلم الجاني فان المرتد والحربي دمهما هدر وكذا قطع اطرافهما ولا عوض لهما بالنسبة الى المسلم وان لم يكن جائزا له ذلك موجب لتعزيره حيث شرط في ذلك اذن الامام وان كان معصوم الدم بالنسبة الى الكفار فيقتل الكافر بالمرتد كما مر وفيه تامل لان المراد بالمرتد ان كان مليا فقبل عرض التوبة عليه وانكاره كونه غير معصوم الدم ولو بالنسبة الى المسلم غير ظ فيحتمل ان يؤخذ له الدية ان كان فطريا فلا معنى لقوله بعد الاسلام فان وجوده وعدمه سواء الا ان يكون عدم الدية في الاول اجماعيا كعدم القصاص او الاسلام يكون مقبولا بالنسبة الى بعض الاحكام في الثاني **قوله** ولو اسلم الخ اذا رمى حر مسلم بسهم ذميا او حربيا او عبدا فاسلما واعتق قبل ان يصل السهم اليهم ثم وصل اليهم حال الاسلام والعتق فما تو ابه فالذي يلزم الرامي هو دية كاملة اي دية الحر المسلم لا القصاص لانه ما تعمد قتل مسلم حر فلم يوجد شرط القصاص ولا دية الذمي والعبد لان المقتول حر مسلم من غير قصد قتله فهو شبيه بالعمد فلا يبعد ان يكون في ماله ويحتمل ان يكون له دية الذمي ولا يكون للحربي شيء وقيمة العبد لانه قصد قتل الذمي والحربي والعبد او جد سببه ثم قتل المسلم الحر من غير قصده واختياره فهو مثل السراية ويحتمل القصاص ايضا لصدق انه قتل عمدا عدوانا مسلما حرا هو كفو

ولو قطع يد مسلم مثله فسرت مرتدا اقتص وليه المسلم او الامام في اليد خاصة وقال الشيخ لا قصاص فيها لدخولها في قصاص النفس ولو عاد عن غير فطرة قبل حصول السراية اقتص في النفس وكذا بعده على راي ولو كان خطأ فدية كملا ولو جرح مسلم ذميا ثم سرت بعد الردة فدية الذمي ولو قتل المسلم مرتدا فلا قصاص ولا دية ولو قتله ذمي فالعود التساوي في الحرية الخامس التساوي في الحرية فلا يقتل حر بعبد منه

واشتراط قصد قتل المسلم الحر وعلمه بانه يقتل مسلما حرا وغيره والا فيتعذر قتله لامكان اسقاط القصاص بان يقول ظننته عبدا او ذميا او حربيا فتأمل

[illegible] قوله ولو قطع الخ اذا قطع مسلم يد مسلم عمدا عدوانا فسرت جنايته حتى مات مرتدا فمذهب المصنف والجماعة ان لولي المسلم القصاص في يد الجاني لا في نفسه ان كان له وارث وان لم يكن له وارث فالقصاص في اليد الى الامام لانه وجد شرائطه وهو قطع يد مكافئ وليس له القصاص في النفس لعدم الكفاءة المشروطة في القصاص فان المقتول كافر ولا يقال له عرفا ولا لغة ولا شرعا انه قتل مسلما بل انما قطع يد مسلم وقتل كافرا فلا يقتص له من المسلم فيه تامل بناء على ما مهد من ان شرط الكفاءة انما يعتبر حال الاصابة والجرح لا حال السراية فتأمل وقال الشيخ لا قصاص في اليد ايضا لان جناية الطرف تدخل في النفس ولا قصاص في النفس فلا قصاص ايضا في اليد وفيه تامل اذ الطرف انما يدخل في النفس اذا كان في النفس قصاص او دية ولا قصاص ولا دية هنا واما مع عدم شيء منهما فليس للدخول معنى وبالجملة قد استقر القصاص في اليد بادلته مثل الجروح قصاص وسقوطه بالسراية في النفس المهدرة غير ظاهر وانه مستلزم لقطع يد مسلم حر عمدا عدوانا بلا عوض نعم ورد عليه ما ذكرناه فتأمل ولو عاد هذا المرتد الى الاسلام بالتوبة ومات قبل ان يحصل سراية اصلا اما العود مسرعا او تخلل زمان ولكن ما حصل فيه سراية وانعدم زيادة اصلا حتى اسلم ثم سرى ومات باثر الجرح السابق وكان مليا يقبل توبته واسلامه اقتص له في نفس جانيه المسلم لحصول الشرائط لانه قتل عمدا عدوانا انه مسلم حر ولا يضر اعتراض الكفر فانه ليس في حال الجناية ولا في حال السراية واستقرار الجناية وهو ظاهر ويحتمل كون الفطري كذلك مع القول بقبول التوبة المسقطة المقتضي لارتداده حتى القتل ولكن القول غير ظاهر ويحتمل مع القول بالقبول في نفس الامر عدم سقوط القتل وهذا وان كان اضعف من الاحتمال الاول الا انه يمكن القول به فتأمل ولو اسلم بعد السراية في الجملة بمعنى انه تحقق الزيادة وسرت في البدن وزادت ولكن ما كملت السراية بعد ثم مات فاسلم ثم كملت السراية فلقد بها فراى المصنف انه يقتص له منه لحصول الموجب وهو قتل العمد العدوان لانه المفروض وحصول التكافؤ حال الجناية وحال الاستقرار والسراية ولا اعتبار بتخلل الكفر بين الحالين ونقل عن الشيخ ومن تابعه القول بعدم القصاص لان الفرض حصول السراية حال الارتداد في الجملة وذلك مؤثر في الموت وغير مضمون ولهذا لو مات مرتدا لم يكن مضمونا فكان السبب كبا منه ومن المضمون وهذه شبهة دارئة للقتل ويمكن ترجيح الاول بان موت المسلم مستند اليه ابتداء وانتهاء والتاثير المتخلل ايضا منه ولم يكن اقل من ان جرح حيوان شخصا كالسبع ثم قتله انسان عمدا وذلك موجب للقصاص وهنا بالطريق الاولى لان الشركة هناك اصله منه وهنا من السبع مستقلا ويمكن ان يفرق بان ارتداده اسقط الضمان بخلاف صول السبع فانه كان جرحه قاتلا سواء كان مجروح السبع ام لا فالقصاص لذلك بغيره والا فيمكن القول بعدم القصاص ويرد مع رد النصف والتشبه ومنه يحصل احتمال ثالث وهو نصف الدية او بالنسبة ثم القصاص فيل انه لا بد من الكفارة والدية كملا وانه لا كلام فيه وانما البحث في القصاص قاله في الشرح والظاهر ان المراد ان لم نقل بالقصاص او يكون خطأ لئلا يلزم هدر دم امرئ مسلم فتأمل ويحتمل القول بالتبعيض بناء على الاحتمال الثالث فتأمل فيه واما لزوم الدية كملا على هذا الجاني على المسلم الذي ارتد ثم عاد الى الاسلام سواء كان قبل السراية ام بعده ان كان خطأ فهو ظاهر بناء على القول بالقصاص لو كان عمدا ويمكن فهم عدم النزاع اصلا من الشرح والمتن ويحتمل الكفارة ايضا فافهم قوله ولو جرح الخ اذا جرح مسلم ذميا ثم ارتد الجاني فسرت جنايته حتى مات الذمي حين ارتداد الجاني فلزمه دية الذمي لا القصاص كما لو لم يرتد سواء كان ارتداده فطريا ام لا اما عدم القصاص فهو بناء على ما تقدم من عدم قصاص المرتد بالذمي واما على غيره فهو مبني على ما تقدم من الاعتبار بحال الجناية لا السراية وح كان مسلما فلا يقتص منه له ولكن فيه بحث فان كلية ذلك غير ظاهر ولا نص ولا اجماع معلومين وقد بينا قوة هنا في عدم القصاص فانه لو قتل هذا المرتد بالذمي لم يصدق انه قتل المسلم بالكافر وهو الممنوع لجماعة نصا بل قتل الكافر بالكافر نعم كان ذلك صحيحا في بعض الامثلة المتقدمة فتأمل قوله ولو قتل الخ وجه عدم القصاص وعدم الدية على مسلم اذا قتل مرتدا ان كان فطريا هو ان دمه هدر غير معصوم بالنسبة الى المسلم وليس له حرمة بل يجب قتله الا ان قتله انما يكون باذن الامام فلو قتله مسلم بغير اذنه لم يكن له عوض عليه لا قود ولا دية نعم فعل حراما وينبغي عدم النزاع فيه ويفهم من الشرح النزاع فيه من ح يح وتعزيره ح اذا قتل بين كل محرم كما يفهم من كلامهم وقد تقدم هذا بناء على عدم سقوط القتل عن الفطري بالتوبة [illegible] وكان ذلك لا نزاع فيه غير بعيد كما اذا قتل من وجب قتله بالزنا بخلاف من وجب قتله قصاصا فانه معصوم الا بالنسبة الى ولي الدم فلو قتله غيره يقتص وليه منه او يعطي الدية الى ولي المقتول الاول هذا في الفطري واما الملي فالظاهر عدم سقوط الدية فانه غير واجب القتل فليس مهدر الا عوض له فانه يرجى ان يسلم نعم يمكن عدم القصاص له من المسلم لعموم عدم قتل المسلم بالكافر الثابت عندهم بالنص والاجماع فيحتمل ان يكون عليه دية الذمي فانه اقل ويتحرر ان له حرمة الاسلام في الجملة فلا يكون اقل منه والدية التامة انما يثبت في المسلم لا المرتد ويحتمل التام لبقاء حرمة الاسلام وجاء ثمرته فتأمل ويظهر من المتن وغيره حيث ما قيد المرتد ان عدم الدية في المرتد الملي ايضا وفيه تامل هذا اذا قتله مسلم واذا قتله ذمي فلزمه قصاصه لانه غير معصوم الدم بالنسبة الى المسلمين لا بالنسبة الى الكفار ولعموم ادلة القصاص ولا دليل يخرج هذا ويظهر هنا ايضا عدم الفرق بين المرتد الفطري والملي وهو محتمل والله يعلم قوله التساوي الخ خامس الشروط التساوي في الحرية والرقية ايضا بمعنى انه لا بد من كون المقتول حرا لقصاص القاتل الحر فلا يقتص للحر الا للحر من الحر والمملوك فيقتل المملوك بالمملوك وبالحر ايضا بخلاف المملوك فانه لا يقتص له الا من المملوك هذا مثل التساوي في الاسلام وبالجملة المقصود واضح وان كانت العبارة غير واضحة والامر في ذلك هين ولا بد من بيان دليله وهو مفهوم اية الحر بالحر ولو لم يعتبر هذا المفهوم لزم التكرار لفهم منطوقه من قوله النفس بالنفس ومفهوم العبد بالعبد [illegible] بالنص والاجماع والاعتبار والاخبار مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال لا يقتل الحر بالعبد واذا قتل الحر العبد غرم ثمنه وضرب ضربا شديدا وفي صحيحة ابي بصير لا يقتل حر بعبد ولكن يضرب ضربا شديدا ويغرم ثمن العبد يدل على عدم القتل ولزوم قيمته والضرب والتاديب واخبار كثيرة مثل رواية ابي بصير وسماعة وصحيح علي بن رئاب عن ابي عبد الله قال اذا قتل الحر العبد غرم قيمته وادب قيل ان كانت قيمته عشرين الف درهم قال لا يتجاوز قيمة العبد دية الاحرار وفيها دلالة على التاديب ولزوم قيمته وان القيمة التي تلزم قاتل المملوك لا تتجاوز دية الحر فيما تكون دونها بل يلزم ذلك وتدل عليه صحيحة ابن مسكان وهو عبد الله عن ابي عبد الله قال دية

العبد

ولا بمكاتب تحرر اكثره ولا مدبر ولا ام ولد فان اعتاد قيل يقتل مع رد الفاضل ويقتل بمثله
وبالحرة مع رد فاضل ديته والحرة بمثلها وبالحر ولا غرم على وليها

متن

العبد قيمته وان كان مخففا فافضل قيمته عشرة الاف درهم ولا يتجاوز بدية الحر وفي الصحيح عن ابي الورد المجهول قال سألت ابا جعفر عن رجل قتل عبدا خطأ قال عليه قيمته ولا يجاوز بقيمته عشرة الاف درهم قلت ومن يقومه وهو ميت قال ان كان لمولاه شهود ان قيمته كانت يوم قتل كذا وكذا اخذ بها وان لم يكن له شهود على ذلك كانت القيمة على من قتله مع يمينه يشهد بالله ما له قيمة اكثر مما قومته فان ابى ان يحلف ورد اليمين على المولى فان حلف المولى اعطي ما حلف عليه ولا يجاوز بقيمته عشرة الاف قال وان كان العبد مؤمنا فقتله عمدا اعتق رقبة لعتق رقبة وصام شهرين متتابعين واطعم ستين مسكينا وتاب الى الله عز وجل فيها احكام لزوم القيمة على قاتل المملوك خطأ وعدم تجاوزها دية الحر وتقديم قول المتلف لشهود على تعيين قيمته اللازمة وكون الاعتبار بها يوم التلف وقبول قول الغارم مع اليمين على تقدير عدم الشهود ووقوع الحلف بالشهادة مثل الشهادة بشيء ووقوعه على النفي مثل ان ليس قيمته الا كذا وكذا وان لم يرد على المدعي وعدم الحكم بالنكول مع اليمين المردودة وعلى تقدير عدم حلفه ايضا الظاهر انه يلزم ما اقر به المتلف ان لم يقل بما لا يكون ذلك قيمته لم يقبل والا يرجع في ذلك حسب ما يقتضيه العادة ووجوبا لتوبة ولزوم الكفارة ان كان العبد مسلما كما في الحر وانه كفارة جمع مثل كفارة عمد الحر وان كان ابو الورد غير معلوم الا ان اكثر الاحكام موافق للقوانين ولهذا قبلوا واما خبر مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا قصاص بين الحر والعبد فمعناه ما قلناه في شرائط التساوي في الحرية فافهم واما خبر اسمعيل بن ابي زياد السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي عليه السلام انه قتل حرا بعبد قتله عمدا وهو ضعيف به وواحد معارض للاخبار الكثيرة المعتبرة وحمله الشيخ على من يكون عادته قتل العبيد ايده بالاخبار مثل خبر الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام في رجل قتل مملوكه او مملوكته قال ان كان المملوك له ادب وحبس الا ان يكون معروفا بقتل المماليك فيقتل به ورواية يونس عنهم عليهم السلام قال سئل عن رجل قتل مملوكه قال ان كان غير معروف بالقتل ضرب ضربا شديدا واخذ منه قيمة العبد وتدفع الى بيت مال المسلمين وان كان متعودا للقتل به قتل ويحمل المطلق على المقيد وهما ضعيفان الاول للجهل بحال اسمعيل بن مرار واشتراك يونس لظاهر انه ابن عبد الرحمن الله يعلم وان في الاول جبر المولى في الثانية اخذ قيمة عبده والدفع الى بيت مال المسلمين وذلك غير معلوم القائل ان كان لا يبعد ان يفعل الامام به ذلك اذا عرف ان الفساد لم ينقطع الا بذلك كما انه يقتل شخصا بمجرد شهر السلاح كما مر في المحارب وانه يقتل المسلم بالذمي اذا تعود ذلك لدفع الفساد وقد مر والظاهر ان القتل حينئذ حد لا قصاص وان التعود مرجعه العرف ويمكن حصوله بالثالثة فيقتل فيها وفي الرابعة فتأمل ولكن القول بقتل الحر بالعبد مع كونه له وان اعتاد القتل لهذه الاخبار الضعيفة الغير المعلوم القائل مشكل فتأمل **قوله** ولا مكاتب الخ عطف على عبد وكذا ولا ام ولد اي كما لا يقتل الحر بالمملوك القن الذي ليس فيه شائبة العتق اصلا لا يقتل بالمكاتب ايضا ولو كان مطلقا اعتق اكثره لعل الدليل عموم ظاهر الادلة فانه ما دام لم يتحرر كله لا يقال انه حر بل عبد ومملوك والاعتبار وكانه اجماعي وما في بعض الاخبار من انه بمنزلة الحر في الحد كما سيجيء في غير قتل الحر به فتأمل ولا يقتل الحر بام الولد ايضا وهو ظاهر مما تقدم فانها امة مملوكة ولهذا جاز بيعها والمدبر قن وهو ظاهر ومنصوص ولهذا ما ذكره فتأمل **قوله** فان اعتاد الخ قال في الشرح بعد نقل اية الحر بالحر والعبد بالعبد ودعواه انه دال على التخصيص والاخبار الدالة على عدم جواز قتل الحر بالعبد من طريق الخاصة والعامة وادعى في الغنية اجماع الصحابة عليه الى قوله وهذا الحكم متفق عليه بيننا مع عدم الاعتياد لقتلهم ومعها اقوال ثلثة احدها يقتل لفساده ذكره في كتابي الاخبار وسواء كان عبده ام لا وهو اختيار التقي وابن زهرة والكيذري وسلار مطلقا واوجبوا رد الفاضل عن قيمة العبد عن التجاوز لرواية الفتح بن يزيد الجرجاني ولرواية يونس وقد تقدمتا قال في تفسير رواية يونس المراد بالائمة او بالمسئول عنه احدهم ويحتمل ان يكون المراد عن احدهم بحذف المضاف وهو الاولى لانه لا معنى للنقل عنهم مع ان المسئول عنه والمجيب واحد الا ان يقال كلام واحد كلام جميعهم فتأمل ثم قال ودلالتهما على قتله بعبده مع العادة ويستفاد من عدم الفصل بين المسئلتين قتله بعبد غيره معها عليها حمل الشيخ رواية السكوني وقد تقدمت هذه ايضا اراد بالمسئلتين عند القائل وعند غيره يعني لا قائل بالفصل مع انه قد يمكن استفادة العموم من رواية يونس فافهم ثم قال بعد نقلها قلت هذه في طريقها السكوني وهو عامي والشيخ المص اورده فيمن لا يعتمد عليه من الخلاصة والاولى عدم الاعتماد على ما ينفرد به وان كان الاصحاب في ان اعتبروا رواية بعض المخالفين الا انه مع التنصيص على توثيقه وهذا اذا لم ينص ولكن يذهب جارحا فاذن لا يقوم حجة ولو سلم فهو حكاية حال لا تعم قوله فلا واما الروايتان الاولتان فراوي الاولى الفتح بن يزيد وقد قال ابن الغضائري فيه وهو صاحب المسائل لابي الحسن عليه السلام لا ندري ايهما الرضا او الهادي والرجل مجهول والاسناد اليه مدخول ذكره الشيخ والنجاشي والمص والاخرى مقطوعة فلا ينهضان حجة ايضا لما عرفت وجه ضعف الاولى وعدم العمل بها وان وجه ضعف الثانية اكثر مما ذكره وان رواية يونس ليست بمقطوعة نعم هي ضعيفة بما ذكرناه ثم قال الثاني انه اذا اعرف بقتل العبيد قتل في الثالثة او الرابعة ومغايرته لما تقدم كانه باعتبار التردد في الاول للفساد ومع رد الفاضل هنا للحد وهو غير ظاهر فكان دليله هو دليل الاول ثم قال الثالث عدمه مطلقا وهو اوضح للتمسك بالكتاب وصحاح الاحاديث وعليه المعظم كالصدوق وابن ابي عقيل وابن الفضل الجعفي صاحب الفاخر والشيخ ابي عبد الله المفيد والشيخ ابي جعفر في بعض كتبه وابن البراج في المهذب والكامل والموجز والمهذب في التبصرة ابن حمزة وابي منصور الطبرسي في الكافي وابن ادريس والمحقق والامام المص وكان مراده من الكتاب هو الحر بالحر ومن الاخبار ما اشرنا اليه من الاخبار الدالة على عدم جواز قتل الحر بالعبد ليس هنا ما يصلح لتخصيصها الا ما تقدم من الروايات الثلثة السكوني والفتح ويونس وقد عرفت حالها فتذكر **قوله** ويقتل الخ دليل قتل الحر هو عموم الاية والاخبار وكذا قتله بالحرة اذا قتلها ولكن يرد فاضل ديته فانه دية الحر ضعف دية الحرة اليه وهو نصف دية كاملة وهي دية الحرة فانها نصف الحر كما سيجيء ويدل عليه الاعتبار والاخبار الكثيرة جدا مثل حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يقتل المرأة متعمدا فاراد اهل المرأة ان يقتلوه قال ذلك لهم ان ادوا الى اهله نصف الدية وان قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل وان قتلت المرأة الرجل قتلت به ليس لهم الا نفسها وقال جراحات الرجال والنساء سواء سن المرأة بسن الرجل وموضحة المرأة بموضحة الرجل واصبع المرأة باصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية فاذا بلغت ثلث الدية اضعفت دية الرجل على دية المرأة وصحيحة عبد الله

ويقتل العبد بمثله وبالحر كله او بعضه وبالامة والامة بمثلها وبالعبد ويقتل
المدبر وام الولد والمكاتب المشروط وغير المؤدي كالعبد
وبالعكس متن

بن مسكان عن ابي عبد الله (ع) قال اذا قتلت المراة رجلا قتلت به واذا قتل الرجل المراة فان ارادوا القود ادوا فضل دية الرجل واقادوه بها وان لم يفعلوا قبلوا الدية دية المراة كاملة ودية المراة نصف دية الرجل وصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول في رجل قتل امراته متعمدا فقال ان شاء اهلها ان يقتلوه يردوا الى اهله نصف الدية وان شاؤا اخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم وقال في امراة قتلت زوجها متعمدا فقال ان شاء اهله ان يقتلوها قتلوها وليس يجني احد اكثر من جنايته على نفسه ومثلها في آخرها موجود في صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) في المراة تقتل الرجل ما عليها قال لا يجني الجاني على اكثر من نفسه ومثلها في رواية ابي مريم قال قلت فامراة قتلت رجلا قال يقتلونها قلت فرجل قتل امراة قال ان شاؤا قتلوا واعطوا نصف الدية وفي هذه الادلة من الاية والاخبار دلالة على قتل الرجل بالمراة مع الرد في الاخبار وبالعكس من غير غرم ورد وهو المشهور بين الاصحاب بحيث ما نقل الخلاف الا انه وردت رواية بعدم قتل الرجل بالمراة وهي رواية اسحق بن عمار عن ابي جعفر (ع) ان رجلا قتل امراة فلم يجعل علي (ع) بينهما قصاصا والزم الدية حملها الشيخ على الخطأ او موجبا على ان لا قصاص بدون رد يا ما مؤول والزم الدية مع انها واحدة ضعيفة بغياث بن كلوب واسحق ومخالفة لما مر ولم يظهر بها قائل وكذا وردت رواية ابي مريم الانصاري كانه عبد الغفار الثقة في غرم تتمة دية الرجل اذا قتل بالمراة رواها عن ابي جعفر (ع) انه قال في امراة قتلت رجلا قال يقتل ويؤدي وليها بقية المال وفي طريقها الاخرى بقية الدية رواها بطريقين احدهما ضعيفة بالقول في معوية بن حكيم بانه فطحي وبموسى بن بكر ولعله هو صحة طريق الكتابين الى محمد بن علي بن محبوب منهما ولكن يمكن تصحيح من الفهرست الطريق الاخرى كذلك فانه رواها عن محمد بن احمد بن يحيى الاشعري الذي قالوا طريق الكتابين اليه صحيح وهو ثقة عن محمد بن يحيى عن معوية كانه ابن حكيم الذي تقدم ومحمد بن يحيى هو المعاذي الضعيف لانه الذي يروي محمد بن احمد بن يحيى الاشعري عنه كما صرح به في الفهرست وابن داود وقد استثنى الصدوق عن رواياتهما رواه عن جماعة لتخليط فيهم منها روايته عن محمد بن يحيى المعاذي عن علي بن الحسن بن رباط الثقة وجزم في الشرح بانها صحيحة وكذا في ح يع وقد بينا فيه ما مر ولعله هو صحة الطريق اليه على ما يظهر من الكتابين وان امكن صحته من الفهرست على الظن فانهم مع ان المعنى غير واضح فان بقية المال تدل على انه قد اخذ منها مال فيؤخذ من وليها قيمته وكذا بقية الدية في طريقه الاخرى وايضا قد لا يكون لها مال عند وليها فكيف يؤخذ من وليها وينبغي ان يقول يؤخذ منها ومن مالها بل ينبغي ان يقول الاخذ منها ثم القتل على انه لا قائل به ظنا وهذا على ما قيل ويجيء ان ابا مريم روى خلافه ظاهرا فيما مر وان تكرر لفظ قال لا فائدة فيه وبالجملة يمكن المناقشة في السند والمتن والدلالة ويحتمل ان يكون عليها مال او دية واخذ بعضها فلما قتلت رجلا حكم بقتلها فقال يؤخذ القيمة من وليها جواب لسؤال صاحب المال قبل ان يسأل وليس فيها ان يؤدي الى ولي الدم او يكون مخصوصة بصورة خاصة ويحمل على الاستحباب او يجب ان لم يمكن التاويل بواحدة مما تقدم ويبقى الباقي سليمة عن المعارض ولو لم يمكن الجمع لكان هذا جيدا فتامل قال الشيخ في الكتابين هذه رواية شاذة ما رواها غير ابي مريم الانصاري وان تكررت في الكتب في مواضع وهي مع هذا مخالفة للاخبار كلها ولظاهر القرآن الى قوله ينبغي ان لا يلتفت اليها ولا الى العمل بها قال في الشرح بعد نقل كلام الكتابين وجمع الراوندي بين الادلة بالحمل على المعسرة والموسرة او الثابت بالشهادة والاقرار ورده بانه تحكم محض وتكلف صرف وتصحيح هذا الخبر بان ابي مريم هو عبد الغفار بن القسم ثقة وطريقها اليه معتبر كل رجالها ثقات لولا مخالفتها الاصول ثم اعلم ان قول المص هنا وفي التلخيص على رأي ليس في موضعه على ما اصطلح عليه غالبا فانه ينبه على قول وان لم يكن مشهورا فلو على رواية كما ذكره الشيخ في يه واتباعه والشيخ المحقق وهو في يع حيث قال على الاشهر كان حسنا وليس ببعيد دعوى الاجماع على هذه المسئلة اعلم ان توثيق كل رجاله غير ظاهر وان تعليق ذلك بلولا المخالفة غير جيد وعدم القول غير ظ فقد يكون ولم يطلع عليه الشارح ولهذا يشعر به اكثر العبارات قال في يع على الاظهر وقال في شرحه قوله على الاظهر وكلام غيره مشعر بالخلاف وكذا تفصيل الراوندي وكلام المحقق في يع لم يشعر بالرواية بل بالخلاف كما مر وان في على الاشهر الاشعار بالخلاف اكثر من الاشعار بالرواية الا ان يكون اصطلاحا لحسن على الاشهر غير ظ وكذا عدم بعد دعوى الاجماع فانه بعيد لما يظهر من الخلاف خصوصا من تاويل الراوندي فان التاويل والجمع قول المأول والجامع به وكيف يدعي الاجماع على مسئلة يمكن القائل بخلافها بل ظ من كلام الاكثر بمجرد عدم الاطلاع على الخلاف مع الرواية الصحيحة عنده واحتمال ان يكون مذهبا للراوي فهذا الكلام من الشارح مشعر بان اكثر الاجماع الذي قد ادعي يمكن كونه من هذا القبيل فلذلك ليس بالاجماع بل ولا بحجة فتامل **قوله** ويقتل الخ دليل قتل العبد اذا قتل عبدا عموم ادلة القصاص مثل النفس بالنفس والعبد بالعبد وكذا قتله اذا قتل حرا او من انعتق بعضه وكذا اذا قتل امة او حرة او معتقة كلها او بعضها وكذا دليل قتل الامة اذا قتلت امة او احد هؤلاء المذكورات وكذا لو قتل المدبر (كله او من انعتق بعضه) او المدبرة عبدا او احد هؤلاء المذكورات يقتلان قصاصا وكذا لو قتلت ام الولد عبدا او احد المذكورين يقتل وكذا يقتل المكاتب المشروط او المطلق الذي لم يؤد من مكاتبته شيئا ولم ينعتق منه شيء اذا قتل احد هؤلاء يقتلون به وكذا لو قتل العبد احد هؤلاء يقتل به قصاصا كل ذلك ظ فان عموم ادلة القصاص جار في الكل من غير معارض ولعل لا خلاف فيها انما البحث في الرد ولا شك في عدمه ايضا اذا كان القاتل والمقتول من المماليك متساويين في القيمة واذا كان قيمة المقتول اكثر فالظ ان لا اشكال هنا ايضا اذ الجاني لا يجني اكثر من نفسه كما تقدم في اخبار كثيرة وايضا لا يمكن اخذ الزيادة من المملوك اذ لا شيء له ولا من مولاه لانه غير معقول نعم قد يتوهم ذلك اذا كان له مال ويجعل بانه يملك لان العبد مال فيراعى فيه القيمة ولما تقدم من رواية ابي مريم من اخذ الفضل من قيمته ما لم يتجاوز الدية الكاملة لما مر من عدم زيادة القيمة على الدية الى مولى القاتل قياسا على قتل الرجل بالمراة فانه لا يقتل وليها الا بعد رد نصف الدية وهو كما ترى فيهما على ما مر وهذا القياس اذا كان المقتول امة تسوى نصف قيمة قاتلها اظهر ولان المقتول مال فكانه اتلف مالا فلا يمكن اتلاف اكثر عوضا عن الاقل ولكن القياس ليس بحجة خصوصا في الحدود والديات كما سيظهر ولهذا بعض من قال به منعه في الحدود والديات وليس هو شيء غير قتل القاتل قصاصا لعوض تلف المال لانه اتلف النفس والا لم يجز قتله للنهي عن اتلاف النفس بتضييع المال والاصل وظ النفس بالنفس والعبد بالعبد يقتضي عدم الرد فانهما ظاهرة في ان لا عوض لها الا اياها وانه يجوز القصاص بمجرد فوت النفس ويلزم هنا عدمه وايضا لا يبقى في ولكم في القصاص حيوة عموم منع للقتل فان القاتل لما

ولا يقتل من تحرر بعضه بعبد ويقتل بمساوية في الحرية وبالازيد والحر ولو اشترى المكاتب اباه ثم قتله اقتص منه ولو قتل غير ابيه من عبيده فلا قصاص ولو قتل المولى عبده
عزر وكفر وقيل ويتصدق بقيمته ولو كان لغيره غرم قيمته ما لم يتجاوز دية الحر فيقتصر عليها ويقدم قوله في قدرها مع اليمين ولا يتجاوز بقيمة الامة دية الحرة ولو كان ذميا لذمي لم يتجاوز بالذكر
دية الذمي ولا بالانثى دية الذمية ولا يضمن المولى جناية عبده لكن يتخير الولي بين قتله واسترقاقه وفي الخطأ يتخير مولاه بين دفعه للاسترقاق وفكه بالاقل من الدية والقيمة او بالارش على الخلاف

يقول انا اقتل هذا وقيمتي اكثر وليس لها جبر شيء حتى يؤدى ويقتلان فلا يمنع فيه بخلاف ما لم يشترط الرد فيه ذكره في ح ع ويح ولعل وجه الاول هو ما عرفت قوله
ولا يقتل الخ اي اذا تحرر بعض من مملوك عبدا كان او امة لا يجوز قتله بالقن المحض ولا بمن تحرر منه اقل مما تحرر من القاتل مثل النصف والثلث ويجوز قتله بالحر
المحض وبمن تحرر منه ما يساوي او منه مثل النصف بالنصف او ازيد مثل النصف بالثلثين والاعتبار بنفس اجزاء المملوك لا بقيمتها فلو تحرر نصف من عبد يكون قيمته
مثل قيمة ثلثي الاخر وكله وعتق ثلثاه لم يقتل الثاني بالاول ويقتل الاول بالثاني بدليل الجواز مع التساوي والزيادة في الحر وما تقدم من العمومات وعدم الجواز مع
عدمها هو الاعتبار وعدم تفويت جزء من الحر بشيء من المملوك ويحتمل الاجماع والخبر مثل ما في صحيحة ابي ولاد الحناط عنه ع كان يقول لا قصاص بين المكاتب والعبد
اذا كان المكاتب قد ادى من مكاتبته شيئا فان لم يكن ادى من مكاتبته شيئا فانه يقاص للعبد منه كان المراد المطلق لما ثبت ان المشروط بمنزلة القن المحض ويدل عليه ما
في صحيحة محمد بن مسلم عنه ع ان كان مولاه حين كاتبه اشترط عليه ان عجز فهو رد في الرق فهو بمنزلة المملوك وما في هذه وليس لهم ان يبيعوه في مكاتب عتق بعضه فقد
قتله بالعبد بالطريق الاولى ويجيء هاتان الروايتان قوله ولو اشترى الخ اذا اشترى مكاتب اباه وكان جائز له فقتله اقتص لابيه منه وارثه او الامام لانه قتل
اباه الحر فيقتل به وهو ما غراه ينعتق بشرائه فما قتل عبده بخلاف ما اذا قتل غير ابيه من مماليكه اذ المولى لا يقتل بمملوكه وان كان مملوكا ايضا فان المكاتب مالك لما
اشتراه من المماليك نعم يعزر كما اذا قتل المولى بعض مماليكهم فانهم لا يقتلون لما مر من الاخبار والاجماع الا مع العادة بل يعزرون حتى لا يعودوا ولانهم فعلوا حراما
موجبا له على ما مر ويكفرون ايضا ان كان المقتول مسلما لما ثبت من الكفارة بقتل المؤمن وقد مر البحث في ذلك وقيل بوجوب التصدق بقيمته ايضا وما رايت
دليلا موجبا نعم هو موجود في رواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع رفع اليه رجل عذب عبده حتى مات فضربه مائة نكالا وحبسه سنة
وغرمه قيمة العبد فتصدق بها عنه وهذه مع كونها حكاية حال ليست بعامة ضعيفة في يب بقطع الطريق الى سهل وان كانت في الكافي ليس كذلك وبه وبغلو محمد بن
الحسن شمون وانه متهافت لا يلتفت الى مصنفاته وبغلو عبد الله بن عبد الرحمن الاصم وانه ليس بشيء وهو الذي روى عن مسمع وهو غير ظاهر التوثيق على انها
مشتملة على حبس سنة وذلك غير معلوم القائل وغير موجود مع التصدق في الاخبار الصحيحة بل فيها الكفارة والضرب وفي بعضها النفي عن مسقط الراس وغير ظاهر
نعم انه انما قصد للضرب فقط وكانه لذلك قال في المتن قيل مشيرا الى ضعف القول وتردد المحقق ايضا نعم قد وجد وضعه في بيت المال في رواية يونس المتقدمة
وفي مقطوعة ايضا انه عن بعض من رواه عن ابي عبد الله ع في رجل قتل مملوكا انه يضرب ضربا وجيعا ويؤخذ منه قيمته لبيت المال ويحملها على التصدق او حمل
رواية مسمع عليها حتى توافقت الروايات ممكن ولكنه بعيد وليس له باعث لضعفها ويمكن حملها على الاستحباب اما بالتصدق او بالوضع في بيت المال وبالجملة
القول بالوجوب بمجرد قول الاكثر مشكل قال في الشرح هذا ايضا قريب من المتفق عليه فان اكثر الاصحاب نصوا على التصدق عند بعض الاصحاب ثم قال وما وجدت
فيه مخالفا الا ابن الجنيد فانه اورده بصيغة روي وتردد المحقق استضعافا لسند الرواية الدالة عليه وكذا الامام المصرح في كتبه وهي ما رواه الشيخ عن مسمع و
نقل الرواية المتقدمة ثم قال في طريقها سهل بن زياد وضعف الشيخ ثم ذكر ضعف محمد وعبد الله الذين ذكرناهما وينبغي ان يقول قطع طريقها الشيخ اليه فتم ثم قال
وباقي الروايات لم يذكر فيها سوى الكفارة وكثير منها صحيح او قوي او حسن في بعضها الضرب شديدا والنفي عن مسقط راسه ويمكن ان يستدل على التغريم برواية
يونس عن بعض من رواه ونقل الرواية المتقدمة وقد عرفتها مع غيرها وانهما تدلان على وضعه في بيت المال ثم قال ان المذهب قد يعرف بخبر الواحد الضعيف
لاشتماله على القرائن كما يعرف مذاهب الطوائف وقد نبه الشيخ المحقق على هذا في المعتبر وبالجملة العمدة فتوى مشاهير الاصحاب الى قوله والاولى العمل بفتوى
الاصحاب فهو الحجة ولا تعويل على الرواية وانت تعلم ان المذهب قد يعرف بالخبر الضعيف لكن اذا حفته القرائن فانه يفيد العلم كما بين في محله والبحث هنا في
وجود تلك القرائن وان الحجة اما النص او الاجماع وليس قول الاكثر لو سلم احدهما وانه كيف يمكن الفتوى في مثل هذه المسألة بقول الاكثر مع تردد المحقق وعدم الصنم
ابن الجنيد وجعله حجة مع ترك هؤلاء العمد العمل بذلك ويمكن ان يستفاد منه ان الاجماعات المنقولة مع الخلاف من هذا القبيل اي يكون قول الاكثر فتوى وايجاب
قيمة مال شخص عليه وتصدقه بمثل هذا في مثل هذا مشكل وهو ممن قال انه مثل المحقق الثاني اعرف قوله ولو كان الخ اي لو كان العبد الذي قتله القاتل
عبد غيره غرم القاتل قيمته لغيره كائنة ما كانت ما لم تتجاوز القيمة دية الحر فان تجاوزت عنها اقتصر في الغرم عليها لما تقدم دليل الغرم ان القاتل حر لا
يجوز قتله بالعبد فيجب الدية لئلا يبطل دم امرئ مسلم ودية العبد قيمته ما لم تتجاوز دية الحر للاخبار الصحيحة الكثيرة في ذلك مثل صحيحتي ابن مسكان وعلي
ابن رئاب وقد تقدمتا مع غيرها فتذكر ومع ذلك يعزر ويضرب ضربا شديدا لما في بعض الروايات وفي البعض النفي عن مسقط الراس ايضا ويجب الكفارة
ايضا لما تقدم وان كانت في عبد نفسه لعدم الفارق والطريق الاولى قوله ويقدم الخ اذا اختلف الغارم والمالك في قيمة العبد المقتول فعلى صاحبه
البينة على ان قيمته وقت القتل كان كذا فان لم تكن فالقول قول الغارم مع يمينه لاصل عدم الزيادة ولانه غارم وهم يقدمون قوله ولانه منكر ولما تقدم في
رواية ابي الورد فتذكر وكما لا يتجاوز قيمة العبد عن دية الحر كذا لا يتجاوز قيمة الامة عن دية الحرة وهي نصف دية الرجل كانه للاجماع والاشعار في بعض الاخبار
والقياس وهو انه اذا لم يكن عبد زائدا على حر بل اما مساو او انقص فكذا لم تكن امة زائدة على حرة بل اما مساوية او انقص فتم ولو كان العبد المقتول ذميا
لا يتجاوز دية الذمي ولو كانت المقتولة امة ذمية لا يتجاوز قيمتها دية الذمية لما تقدم من الاخبار في الذكر والقياس وغيره في الانثى والظاهر عدم الفرق
بين اسلام المولى وعدمه ونقل الفرق في ح يع فتم والوجهين في ضم كان لذمي فقتل قبل ان يباع عليه فيحتمل اعتبار دية المسلم لاسلامه واسلام ودية
الذمي لعموم ما دل ان العبد لا يتجاوز بقيمته دية مولاه وما رايت هذه الرواية واعلم انه قد يفهم من الاخبار ان لا يلزم على متلف المملوك اكثر من دية الحر على
اي نوع كان سواء كان قاتلا ام لا وسواء كان غاصبا ام لا وقد استثنى البعض الغاصب فاخذ بالاشق وظاهر الروايات ينفعه نعم يجوز المعاملة عليه بقبل
تلفه بما يتراضيا عليه وان زاد عن الدية باضعاف ذلك كانه للاجماع والتجارة عن تراض وعدم شمول الروايات لها نصا ولا ظاهرا فتم قوله ولا يضمن الخ
اذا جنى مملوك لم يكن ضمانه الا على نفسه لا يضمن المولى شيئا وجهه ظاهر من قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى والاخبار الكثيرة الدالة على ان ذلك على رقبته لا

ولو جرح حرا اقتص في العمد وان طلب الدية فكه مولاه بالارش او دفعه للاسترقاق ولا يقتل العبد وان احاطت الجناية بقيمته ولو زادت قيمته فالزائد للمولى ولو قتل مثله فلمولى المقتول قتله ولو طلب الدية استعبده ان ساواه في القيمة او قصر والا استرق بقدر قيمة المقتول وفي الخطأ يتخير مولى القاتل في فكه بقيمته او دفعه للرق ولو فضل منه شيء فله ولا يضمن الاعواز ولو اثلث المولى المدبر فهو على تدبيره ويبطل لو سلمه للرق في الخطأ او استرقه الولي في العمد ويسعى من انعتق بعضه لو قتل عبدا في نصيب الحرية ويسترق نصيب الرقية فيبطل كتابته او يفديه مولاه او يباع وفي الخطأ يفك الامام نصيب الحرية ويتخير المولى في فك الرقية بنصيبها من الجناية او تسليم الحصة منه

ان ولي الجناية اذا كانت عمدا تخير بين قصاصه وبين اخذه رقا له فيفعل به ما يفعل بالارقاء واذا كانت خطأ يتخير مولاه بين دفعه الى مولاه ليرقه وبين فكه و تخليصه بدفع الاقل من ارش جنايته وهي دية المجني عليه ومن قيمة الجاني على مذهب بعض وبارش الجناية خاصة على قول آخر ويدل على الاول رواية ابراهيم قال ليس على المولى قيمة العبد ليس عليه اكثر من ذلك لا يضمن ضعفه فانهم الدلالة وقد تقدم البحث في ذلك فتذكر ودليل تخيير المولى في الاول ان له القتل بالنص والاجماع فاذا كان له القتل فالاسترقاق بالطريق الاولى لانه اذا كان له اخذه من مولاه واخراجه عن ملكه مع اتلافه لنفسه الذي هو مرغوب عنه في الشرع فبدون الاتلاف الذي يرغب للشارع بالطريق الاولى والاخبار الكثيرة مثل رواية ابن مسكان كانه عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قتل العبد الحر دفع الى اولياء المقتول فلا شيء على مواليه ورواية يحيى ورواية مثنى وحسنة زرارة عن احدهما عليهما السلام في العبد اذا قتل الحر دفع الى اولياء المقتول فان شاؤا قتلوه وان شاؤا استرقوه ومرسلة ابان بن تغلب عمن رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قتل العبد الحر دفع الى اولياء المقتول فان شاؤا قتلوه وان شاؤا حبسوه يكون عبدا لهم وان شاؤا استرقوه هكذا في التهذيب والاولى حذف قوله وان شاؤا الاخيرة الى آخره كما هو في التهذيب وفي غيره فتأمل وفيه عدم جواز الاسترقاق الا بالتراضي لان الاسترقاق اخذ مال وانما يجوز اخذ المال في قتل العمد بالتراضي على ما ذكره فيجمع بعيد فتأمل واما دليل تخيير المولى في الخطأ فهو ان قتل العبد خطأ لا يوجب الا الدية فما لولي الجناية الا الدية والمولى مخير بين وجوه الاداء فيكون للمولى اعطاء الدية من غير العبد الجاني وكذا له ان يؤديه بنفسه اذ ليس هنا من الجناية مانع من عدم ضمان المولى جناية مملوكه ويدل عليه رواية ابن مسكان المتقدمة وهو ظاهر وانما البحث في انه هل يفكه بالارش او بالاقل فتقدم البحث فيه ايضا ونقول هنا يمكن ان يقال ان لم ياخذ ولي الجناية المملوك ولم يرده لم يكن له الا الاقل لانه ان كان الارش فهو ظاهر وان كان القيمة فلان المولى لا شيء عليه اذ لم يضمن جناية مملوكه وهو لا يجني اكثر

النفس من نفسه لما مر والولي ما يريد الا نفس فليس له الا قيمته فتأمل واما اذا رضي بالنفس وارادها ولم يعطها المالك فله ان يقول له عليها دية مقتولي لم يكن له شيء فاريد نفسه فاذا منعها المالك فله طلب الدية فتأمل فانه يمكن ان يرجح الاقل مطلقا اذ ليس له النفس بل عوض الجناية ولما كانت النفس لا تجني اكثر من نفسها فليس له قيمة النفس فتأمل هذا في الخطأ واما في العمد فالدية موقوفة على التراضي فعلى اي شيء وقع يؤخذ فلا ينبغي الخلاف في ذلك الا ان يقال انما الخلاف على تقدير الرضا بالدية في العمد مطلقا من غير تعيين للدية فلنفرض انه لزمه الدية والمال على الاطلاق شرعا بالنذر ونحوه فالخلاف في انه هل هو قيمة المقتول مهما امكن او الاقل منها ومن قيمة القاتل وبالجملة انه في الصورتين عوض الجناية وليس هنا الا نفس الجاني فاذا رضي بغيرها وصار العوض شرعا غيرها فانما يكون عوضها وهو قيمته كانه مالكها فتأمل **قوله** ولو جرح الخ لو جرح عبد حرا اقتص منه وان رضي المجني عليه بالدية وطلبها فعلى مولاه فكه بارش جنايته او دفعه اليه ليسترق منه ما يساوي ارش جنايته فان كان ناقصا ليس له غيره وان كان مساويا فالكل له وان كان زائدا فقابل تلك الزيادة منه للمالك وما يساوي الارش منه للمجني عليه فهو مشترك بينهما بالنسبة فلا يجوز له قتله وان كانت قيمته مساوية او انقص من الارش فانه انما فعل ما يوجب ذلك ثم ان الظاهر من هذا الكلام ان ليس له فكه باقل الامرين فاختار ذلك المذهب قال في الشرح هو مذهب الشيخ محتجا بالاجماع وفي ط انه الاظهر في الروايات وقال المحقق انه ذكره وهو ظاهر ابن ادريس وكثير من الاصحاب والظاهر مما تقدم انه دينه واختيار الاقل في الخطأ ويبعد تعيين الارش هنا فتأمل لما مر وما رأيت في الروايات ما يكون صريحا في ذلك نعم رأيت ان دية العبد قيمته وذلك غير صريح في ذلك بل مر فيهما ما يدل على الاقل مثل ما يجني الجاني اكثر من نفسه **قوله** ولو قتل الخ اي اذا قتل عبد عبدا لغيره مثلا موجبا للقود فلمولى المقتول قتله وهو ظاهر وتقدم ولو رضي بالدية وطلبها له استرقاقه كله ان ساواه في قيمته او نقص منه وليس له غيره وان كانت قيمة الجاني زائدة يسترق منه ما يساوي قيمة المقتول ويكون الباقي لمولاه فيشتركان فيه بالنسبة وقد مر انه له القتل والاسترقاق وان رضي الدية فلمولاه دفعه او فكه بالاقل او الارش في الجرح فتذكر وان قتل مثله خطأ تخير مولى القاتل بين تسليمه ليسترق ما يساوي قيمة المقتول فان نقص فلا شيء على مولاه لانه ما يجني اكثر من نفسه وان زاد فالزيادة له فتأمل وبين فكه بقيمته مطلقا ايضا وهذا يدل على ان اختياره القيمة مطلقا والظاهر ان مرجعه الى اقل الامرين وقد مر فتذكر وتأمل **قوله** ولو قتل الخ يعني المدبر حكمه حكم غيره من المماليك فاذا قتل عمدا فولي الدم مخير بين قتله واسترقاقه فاذا استرقه خرج به عن كونه مملوكا لمولاه الذي دبره فيبطل تدبيره ويصير قنا محضا لولي الدم واذا قتل الدم واذا قتل خطأ فمولاه مخير بين فكه وبين تسليمه الى ولي الدم ليسترقه فلو فكه بقي على تدبيره الذي كان واذا استرقه ولي الدم كان رقا له وبطل تدبيره هذا هو مقتضى القاعدة ويشعر به صحيحة ابي بصير قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن مدبر قتل رجلا عمدا قال فقال يقتل به قال قلت فان قتله خطأ قال فقال يدفع الى اولياء المقتول فيكون لهم فان شاؤا استرقوه وليس لهم ان يقتلوه قال ثم قال يا ابا محمد ان المدبر مملوك ولكن وردت الروايات بعتقه بعد موت مولاه وهي حسنة جميل بن دراج لابراهيم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام في مدبر قتل رجلا خطأ من يضمن عنه قال يصالح عنه مولاه فان ابى دفع الى اولياء المقتول يخدمهم حتى يموت الذي دبره ثم يرجع حرا لا سبيل عليه ورواية محمد بن حمران وجميل جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام في مدبر قتل رجلا خطأ قال ان شاء مولاه ان يؤدي اليهم الدية والا دفعه اليهم يخدمهم فاذا مات مولاه يعني الذي اعتقه رجع حرا وفي رواية يونس لا شيء عليه قال في الكتابين هذا لو هكذا وردت مطلقا متى مات المدبر صار حرا وينبغي ان يقول متى مات المدبر ينبغي ان يستسعى العبد في دية المقتول لئلا يبطل دم امرئ مسلم ويحمل ما تضمن رواية يونس في قوله لا شيء عليه من العقوبات او انه لا شيء عليه في الحال وان وجب عليه ان يسعى فيه على مستقبل الاوقات واراد برواية يونس رواية محمد بن حمران حيث وقع يونس في طريقه واستدل له برواية خطاب بن سلمة عن هشام بن احمد قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن مدبر قتل رجلا خطأ قال اي شيء رويتم في هذا الباب قال قلت رويناه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال يتل برمته الى اولياء المقتول فاذا مات الذي دبره عتق قال سبحان الله فيبطل دم امرئ مسلم قلت هكذا رويناه قال غلطتم على ابي يتل برمته الى اولياء المقتول فاذا مات الذي دبره استسعى في قيمته فيها دلالة على الرجوع باقل الامرين بخلاف عبارة الشيخ فانها تدل على ان الرجوع بارش الجناية وهذه الرواية ضعيفة باشتراك محمد بن حمران مع وجود علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس وبوجود سهل في طريق رواية جميل ولكن رواية جميل بن دراج حسنة الا ان رواية ابي بصير صحيحة فان الظاهر انه الليث وهي موافقة للقوانين والشهرة فيمكن ترجيحها فتأمل **قوله** ويستسعى الخ اذا قتل المكاتب شخصا

ولو قتل العبد مولاه عمدا فللولي القصاص ولو قتل عبده فللمولى القصاص وان كان قيمة الجاني اكثر اما لو كان العبد لغيره لم يكن له القتل الا بعد رد الفاضل وكذا الامة لو قتلها
عبد ولو سرت جناية الحر على العبد وقد تحرر فللمولى اقل الامرين من قيمة الجناية والدية عند السراية كان يقطع يده من قيمته الدية ثم يقطع الاخر يده بعد الحرية ثم ثالث
رجله فللمولى ثلث الدية بعد النصف لو قطع يده ثم سرت بعد الحرية فلا قصاص لعدم التكافؤ حال الجناية وللسيد نصف قيمته وقت الجناية والباقي للورثة فلو قطع الحر رجله بعد العتق وسرتا فعلى
الاول نصف الدية وعلى الثاني القصاص بعد رد نصف الدية منه

عمدا فان كان مشروطا او لم يؤد شيئا فهو مثل القن فاذا قتل او استرقه اولياء الدم بطل كتابته واذا فكه المولى فالظ بقاء كتابته واذا كان ادى بعض كتابته
وانعتق بحسابه بعضه فقتل عبدا محضا او من كان عتقه اقل من عتقه او بحر قتل به ويسعى في نصيب الحرية ويسترق نصيب الرقية فتبطل كتابته وكذا لو ادى
المولى في جنايته واما مع فك المولى فتبقى الكتابة على حالها فيستخدم ويقسم كسبه بين ارش جنايته نصيب الحرية لاولياء الدم وبين مال الكتابة بالنسبة وان
كان خطأ موجبا للدية فالذي تعلق بنصيب الحرية على الامام والذي تعلق بنصيب الرقية فالخيار الى المولى ان اراد يعطيه للاولياء فيسترقونه فيبطل كتابته
وان اراد فيستبقيه ويعطي قيمته اليهم فتبقى حصة الرقية مكاتبة كما كانت هذا هو الموافق للقوانين ولكن ينبغي تقييد كونه على الامام بعدم العاقلة كما
في رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في مكاتب قتل رجلا خطأ قال عليه من ديته بقدر ما اعتق وعلى مولاه ما بقي من قيمة المملوك فان عجز المكاتب فلا
عاقلة له وانما ذلك على امام المسلمين لكنها مقيدة بعجز المكاتب ولم يقولوا به ولعل المراد على المولى بمعنى تخييره بين فكه وتسليمه كما ذكر مع ان في سندها اسماعيل
ابن مرار عن يونس وذهب بعض مثل الصدوق والشيخ المفيد وسلار الى ان على الامام بقدر ما عتق من المكاتب والباقي يستخدمه ورثة الدم مدة حيوته
وليس لهم بيعه ونفي الباس عنه في المختلف ودليله صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن مكاتب قتل رجلا خطأ قال فقال ان كان مولاه حين كاتبه اشترط
عليه انه ان عجز فهو رد في الرق فهو بمنزلة المماليك يدفع الى اولياء المقتول فان شاؤا قتلوه وان شاؤا باعوه وان كان مولاه حين كاتبه لم يشترط عليه وكان
قد ادى من مكاتبته شيئا فان عليا ع كان يقول يعتق من المكاتب بقدر ما ادى من مكاتبته وان على الامام ان يؤدي الى اولياء المقتول من الدية بقدر ما اعتق من
المكاتب لا يبطل دم امرئ مسلم فلاولياء المقتول يستخدمونه حيوته بقدر ما بقي عليه وليس لهم ان يبيعوه ولكنها مشتملة على القتل في الخطأ وارى ان يكون
ما بقي على المكاتب مما لم يؤده رق على جواز بيعه وهو خلاف القواعد ويمكن حمل الاستخدام على انه ملك وعدم البيع على عدم بيعه كله لا حصة الرقية التي
تملكوها فيمكن جعلها دليل المشهور وهو مذهب المتاخرين ولكن فيها ما ذكرناه فتو ومذهب ابي علي انه ان ادى نصف كتابته فهو بمنزلة الحر لدليله رواية علي بن جعفر
عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن مكاتب فقأ عين مكاتب وكسر سنه ما عليه قال ان كان ادى نصف مكاتبته فديته دية حر وان كان دون النصف فبقدر
ما عتق وكذلك اذا فقأ عين حر وسألته عن حر فقأ عين مكاتب وكسر سنه ما عليه قال ان كان ادى نصف مكاتبته ففقأ عين الحر وديته ان شاء فهو بمنزلة كان ع
وان كان لم يؤد النصف قوم وادى بقدر ما اعتق منه وسألته عن المكاتب اذا ادى نصف ما عليه قال هو بمنزلة الحر في الحدود وغير ذلك من قتل وغيره قال في التهذيب بعد
نقلها وقوله فلا ينافي هذا الخبر المذكور في اول الباب عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في مكاتب قتل قال يحتسب منه ما اعتق منه فيؤدي دية
الحر وما رق منه دية العبد لان الوجه في الجمع بينهما ان يحمل الخبر الاول على التفصيل الذي تضمنه الخبر الاخير ونقول يحتسب فيؤدى منه بحساب الحرية ما لم يكن ادى
نصف ثمنه فاذا ادى ذلك كان حكمه حكم الاحرار على ما تضمنه الخبر الاخير ولكنها مشتملة على ما لا يقال به وخلاف القوانين على الظ مثل التسوية بين دية عين الحر
والمكاتب وفي سنده بنحو ذلك اللهم الا ان يكون الشيخ قائلا به بل هو الظ حيث يفهم كليته وذلك من قوله فلا ينافي الخ وفي سندها محمد بن احمد العلوي وهو غير مذكور
فهو مجهول ولكن طريقه الى علي بن جعفر صحيح فكان المراد مع حذف الطريق الا انه غير ما يفهم من الفهرست وكذا من بعض المواضع من الكتابين وايضا هذا
الحكم خلاف القواعد وليس هو من كلام ره الذي نقلناه هنا كون ذلك مذهبا وانما اورده للجمع بينها وبين خبر محمد بن قيس فقد لا يقول بما هو ذلك
على ذلك الا ان ذلك بعيد فان ظاهره قوله به مع انه اذا قال بتقييد مثل ما في رواية محمد بن قيس فلا يعرف بينه وبين غيره مما يفهم منها من عدم مطابقته
للقاعدة ويمكن قوله به لاجل هذه الرواية ولكن لا يلزم القول به لما تقدم وكانه لذلك ما ذهب اليه الاكثر بل الشيخ ايضا في غيره فتم فانه يمكن صحتها ولفظها
مذكورة في يب ايضا قوله ولو قتل الخ دليل القصاص اولى المولى من العبد اذا قتل مولاه قتلا موجبا لذلك ظ وكذا دليل ان للمولى القصاص لو قتل مملوكه
مملوكا آخر سواء كانا في القيمة متساويين او متفاوتين وان كان قيمة الجاني اكثر من غير رد بخلاف ما اذا قتل مملوك الغير فان للغير القصاص اذا رد الفاضل
من قيمة الجاني الى مولاه كما اذا قتل الرجل المراة فانه انما يكون ذلك بعد رد نصف ديته وقد مر وكذا لو قتل عبد امة فانه يقتل بها بعد رد الفاضل من قيمته
الى مولاه وان كانا المولى احدا ورد بالجملة في مملوك شخص واحد القصاص من غير رد وفي الغير انما يكون ذلك بعد رد الفاضل اذا كان في قيمة الجاني فضل على
قيمة المجني عليه سواء كانا امتين او عبدين او مختلفين هكذا يفهم من كلامهم وتقدم مع ما فيه قوله ولو سرت الخ اذا جنى حر على مملوك حال كونه مملوكا
فعتق ثم سرت الجناية فيه حتى مات حال كونه حرا لا قصاص عليه لفقد شرط التكافؤ المعتبر وهو حال الجناية على ما مر نعم على الجاني الدية فلمولاه عليه
اقل الامرين من ارش جناية العضو ومن ديته حال السراية ولورثته تمة الدية التي استقرت بعد السراية فلو قطع اصبعا من عبد فانعتق وسرت حتى مات
فلمولاه عشر قيمته ولورثته دية الحر كاملة الا عشر قيمته واذا قطع يده ثم عتق وسرت فمات فللمولى نصف القيمة وهو نصف الدية ان كانت قيمته الدية او ازيد
والا نصف القيمة وللورثة تمة الدية فلو قطع آخر بعد الحرية يده الاخرى فآخر رجله فسرت الجنايات ومات فللمولى ثلث الدية على الجاني الاول بعد ان كان
نصفها ان كان قيمته الدية او ازيد والا فله ثلث القيمة بعد ان كان نصفها وهو اقل الامرين من ثلث القيمة وثلث الدية لان الذي حصل حال الحرية
ليس للمولى فانحط وكان ذكره في هذه الصورة بل لا اقتصار على قيمة الجناية اولى فتأمل والباقي للورثة على الجارحين بان تاخذ الورثة من الاول تمة ثلث
الدية عن ثلث القيمة والباقي من الاخيرين ويحتمل ان يكون ثلثها للمولى على الجارح الاول الذي جرحه وهو عبد وثلثاها للورثة على الجارحين حال
الحرية فتأمل ثم انه الظ ان يكون للورثة القصاص من الجارحين الاخيرين كما ذكره المص في المسئلة الاخيرة لانهما جرحا حال الحرية عمدا وان فكانا القتل عمدا موجبا
للقصاص وكونه من مملوك غير مانع فان الشرط بالنسبة اليهما موجود ولكن ترد دية وثلثا اليهما فان كانت القيمة متساوية ودية او ازيد فالثلث بينهما والا
فيفضل ما بين ثلث القيمة ونسبة الدية من الجاني الاول وتقسم منهم ايضا فتأمل ثم هنا اشكال وهو انه اذا كان الاعتبار بالجناية بحال الجرح لا بحال السراية كيف يكون
على الجاني الاول اقل الامرين من ارش جناية العضو ودية حال السراية بل ينبغي ان يكون ارش الجناية متعينا فانه اذا قطع اليد او الاصبع لزم قيمة الجناية على الجاني

و يوانتها القاطع و برئ فللمولى نصف القيمة وللمعتق القصاص في الثانية او نصف الدية ان رضي الجاني ولو سرتا فللولي القود بعد رد ما يستحقه المولى ولو اقتص في الرجل اخذ المولى نصف
قيمة الجناية ورد فاضل ... اليد للولي ان زادت فان تعمد **المقصد الثاني** في جناية الطرف فان تعمد الجاني فالقصاص والا الدية ويتحقق العمد كما في القتل وكذا الشروط هنا التقدير
للرجل من المرأة والعكس ولا رد ما لم يتجاوز ثلث الدية فتنصف للمرأة وكذا يتساويان في الدية ما لم يبلغ الثلث فتنصف المرأة ويشترط امور ثلاثة **الاول** التساوي في السلامة فلا يقطع
الصحيح بالاشل وان بذله الجاني ويقطع الاشل بالصحيح ما لم يحكم العارف بعدم حسمه مثلى

فاعتق ولا اعتبار بعده لك يتبين و الظاهر ان لا تفاوت بين تلك الامرين وارش الجناية الا بالعبارة غير انه يخرج الزيادة على ارش الجناية التي تحصل بسببه
لانه زادت بسبب السراية فلا يبعد اعتبار حال السراية ايضا في الجملة فلا اشكال فيه او ان نظرهم الى دخول الطرف في النفس لما قطع صار عليه الجناية الطرف
لما سرت منه فدخل الطرف في النفس فتجدد متلفات اخر وسرت الجميع فينظر الى الجرح الاول لان الذي سرى ليس هو فقط بل مع اشياء اخر ان فعليه ثلث
منه النفس ولكن يلزم الزام بثلث الدية لا باقل الامرين وهو مختار يح وفيه تامل اذ ليس للمولى ان سرى الجرح حال الحرية حظ ونصيب في الزيادة الحاصلة ما العتق
وهو الفاضل من القيمة الى دية الحر فليس له الا ثلث القيمة الا ان يتجاوز عن ثلث دية الحر فيتجه القول بالاقل من ارش جناية العضو بعد فرض السراية اي فرض قطعه
لجميع ما وقع عليه يقسم القيمة عليهم فما قابل الجناية حال الرقية هو ارش الجناية ومن حصته ونصيبه من الدية الى الاقل من ثلث القيمة او ثلث الدية اذا
كان التلف بثلث جنايات الاولى حال العبودية والثنتان حال الحرية كما في المثال المفروض فلو قطع واحد يده ثم عتق فسرت فعليه الدية لا القصاص
كامر وللسيد نصف قيمته وقت الجناية والباقي من الدية للورثة التي يرثون ديته كما لا خشاره المصنف فتامل فلو قطع اخر رجله بعد ان قطع الاول يده
اعتق وسرتا فعلى الاول نصف الدية للمولى وعلى الثاني بعده القصاص نصف الدية لا انه شريكه معه الاول فان الفرض ان القتل بسراية جرحهما ولكن كان ينبغي على الاول
نصف القيمة وعلى القصاص بعده بناء على ما قررناه من عدم الزيادة بالحرية وعدم اعتبار الحرية في الجناية الاولى فانه قطع يده وهو عبد سرت وهو
حر وحريته لا اعتبار لها بالنسبة اليه لان الاعتبار بحال الجناية لا بحال السراية فيلزم هنا النفص على ولي الدم فكانه لاجل العبودية فيأخذ المولى نصف
القيمة ويؤدي الورثة بذلك ويأخذ ان الدية الا نصف القيمة ان ارادوا القصاص **قوله** ولو تحد الخ اي اذا كان قاطع اليد حال الرقية وقاطع الرجل حال
الحرية شخص واحد وبرئ منهما بان قطع يده اولا فعتق وبرئ من الجرح فقطع رجله فللمولى نصف القيمة لاجل قطع اليد لانه كان حال العبودية فليس عليه لانه
اليد للمولى هو نصف القيمة وللمعتق المجني عليه القصاص في الجناية الثانية وهي قطع الرجل لانه قطعه وهو حر والفرض انه موجب للقصاص لعدم المانع وهو
الرقية السابقة او يأخذ نصف الدية الكاملة ان رضي بالدية فان دية رجل الحر نصف ديته حرا اصليا او معتقا ولو سرتا الجنايتان فلولي المجني عليه القصاص
في النفس بعد رد ما يستحقه المولى على الجاني وهو ارش الجناية الاولى وهو نصف القيمة وقت الجناية على الظاهر لا نصف الدية فتأمل ويجوز لولي الدم الذي هو
وارث المجني عليه القصاص في الرجل وحده ولا يرتكب القصاص في النفس حيث كان فيه خلاف فان البعض لم يجوزوا ذلك لان الموت والقتل حصل من جناية حال
الحرية وهي جناية كانت اصلها حال الرقية فلم يمكن القصاص لعدم التكافؤ ولا شك ان له القصاص على تقدير عدم جواز القصاص في النفس ويحتمل على تقديره ايضا فلو
اقتصر على قصاص الرجل اخذ المولى دية يد المجني عليه وهو نصف قيمته حال الجناية فتلك الزيادة لولي المجني عليه حيث فرض عدم القصاص الا في الرجل واخذ
تلك الزيادة تامل بحسبه **قوله** فان تعمد الخ دليل ثبوت القصاص على الجاني عمدا في جراحات الطرف مثل الانف والاذن هو الكتاب مثل والجروح قصاص والاذن
بالاذن والانف بالانف ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع وتفسير العمد وتحقيقه وشرائط القصاص في الطرف مثل ما تقدم
في القتل واليه اشار بقوله ويتحقق العمد كما في القتل وكذا الشروط اي يتحقق العمد في الطرف والجراح كما يتحقق في القتل وان شروط العمد هنا واجابوا القصاص مثل
الشروط هناك والعبارة ضيقة والمقصود ان العمد هنا يحصل بقصد الجاني الجرح في القطع بالة يؤدي الى ذلك الجرح المطلوب وان كانت مما يترتب عليه ذلك نادرا
فلا يحصل العمد بحصول الجرح كيفما اتفق ولا مع قصد الضرب وانما يوجب القصاص بالشروط الخمسة كون المجروح لا يستحق ذلك الجرح من الجاني وكونه محقونا ومحفوظا
في شرع الاسلام وكون الجارح مكلفا وكونه غير ابي المجروح مسلما ان كان الجارح كذلك وكون المجروح حرا ان كان الجارح حرا كما تقدم مفصلا في قصاص
النفس كان الدليل هو الاعتبار والاجماع والاخبار ولا يشترط التساوي في الذكورة والانوثة فيقتص للرجل من المرأة اذا جرحته او قطعت منه طرفا مع الشرائط
كما يقتل المرأة به اذا قتلته لما تقدم وكذا لو جرحها او قطع منها عضوا يقتص لها منه ولا رد هنا يعني لا ترد المرأة شيئا الى الجاني ثم يقتص منه كما كان يفعل
ذلك في القصاص في القتل بل هما متساويان في الجراح والاطراف قصاصا ودية فاذا قطع رجل اصبع امرأة عمدا يقتص لها منه من غير رد وخطأ يؤخذ منه عشر ديتها
كما في قطعها اصبعه ما لم يبلغ دية ذلك العضو والجرح بثلث ديتها فاذا بلغت ذلك فصاعدا ينتصف ذلك في المرأة فتصير هي نصف الرجل حتى ان دية اربع اصابعها
مثل دية الاصبعين وح اذا جرحت المرأة وكان عضوها ثلث ديتها او اكثر وارادت القصاص فلابد من رد نصف دية ذلك العضو الى الرجل الجاني ثم القصاص مثل
ان قطع اربع اصابع منها وارادت قصاصها فلابد من رد النصف وهو عشرون ابلا وكان ذلك بالاجماع المستند الى الاخبار مثل صحيحة جميل قال سألت ابا عبد
الله عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص قال نعم في الجراحات حتى يبلغ الثلث سواء ارتفع الرجل وسفلت المرأة ومثله صحيحة عبد الرحمن بن ابي نجران وصحيحة ابان
بن تغلب قال قلت لابي عبد الله ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر من الابل قلت قطع اثنتين قال عشرون من الابل قلت قطع ثلاثا
قال ثلاثون من الابل قال قلت اربعا قال عشرون من الابل قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون فيقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا
ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث
رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وغيرها **قوله** ويشترط الخ اي يشترط في القصاص في الجراحات والاطراف زائدا على ما
تقدم في القتل امور الاول التساوي في العضو المجني عليه وعضو الجاني الذي يقتص بمعنى انه لا يقطع السليم بالمعيب فاذا قطعت سليمة اليد اليد الشلاء لم يقطع بها وان رضي
الجاني وبذلها للقطع فانه لا يجوز ان يقطع عضو انسان باذنه ولا يجوز له الاذن وبالعكس يقطع فلو قطع الاشل اليد الصحيح يقطع الشلاء ما لم يحكم اهل المعرفة
بانه اذا قطعت الشلاء لم ينقطع الدم ولم يسيل حتى يموت وح لا يقطع الشلاء ايضا بل يؤخذ الدية للمجني عليه من الجاني فانه بمنزلة عديم اليد فيقطع الصحيح
بالصحيح والشلاء بمثلها ما لم يحكم العارف بعدم انقطاع الدم فلا يقطع مطلقا ودليل عدم القطع في الحقل فانه لا يجوز تفويت النفس خال الضرر على
ما اكثر مما فعل ولا يمكن ابطال حق المجني عليه ايضا فلابد من الدية اما دليل قطع الصحيح الشلاء بالصحيح فظ واما عدم القطع الصحيح بالشلاء فهو الاعتبار وخبر

وكون المجروح

فاذا بلغت الثلث سواء الحكم

بحثان

ويقتص للكامل من الناقص ولا يضم ارش ولا يجوز العكس فيثبت الدية وحدقة العمياء ولسان الاخرس وذكر العنين والاشل وذكر الخصي والشيخ والصبي والاغلف وانف فاقد الشم واذن الاصم والمثقوبة وسن الصبي ان لم يعد بعد سنة والمجذوم اذا لم يسقط منه شيء كالمقابل ولو قلع الاعور حدقة عين الصحيح قلعت عينه وان عمي بالعكس له واحدة وفي استرجاع التفاوت قولان متن

بن خالد عن ابي عبد الله في رجل قطع يد رجل شلاء قال عليه ثلث الدية والظ ان القاطع صحيح فيفهم منه الدية **قوله** ويقتص الخ يعني اذا قطع من يده ناقصة ببعض الاصابع او الاعوجاج او قلة القوة يدا كاملة لا نقص فيها من تلك الوجوه يقتص للكامل من الناقص فيقطع الكاملة لها من غير ان يؤخذ منه شيئا الخ وحيث عن كمالها لعموم ادلة القصاص في الاطراف فظهر وما في عدم شيء غير ذلك لانه يقتل النفس الكاملة بالنفس الناقصة من جهة الخلقة والاوصاف من غير رد فكذا في الاطراف وللاصل ودليل عدم جواز العكس في عدم جواز القصاص للناقص من الكامل ولزوم الدية يفهم مما تقدم فانهم **قوله** وحدقة الخ حكم العين العمياء حكم اليد الشلاء فيقاص لها من مثلها ولا يقاص من الصحيح بل يتعين الدية ويقتص للصحيح منها كما في اليد الشلاء وكذا لسان الاخرس حكمه حكم اليد الشلاء وحدقة العين العمياء فيقتص له بالصحيح بمثله ولا يقتص الصحيح به فيتعين الدية وقد ظهر بخلاف ذكر الخصي فان حكمه حكم الصحيح الكامل فيقتص للكامل به والدية الكاملة وكذا ذكر الشيخ الكبير الفاني والصبي الصغير مثل الذكر الشاب القوي وكذا ذكر الاغلف مثل ذكر الاغلف الصحيح فحكمها واحد لعدم نقص فيهما ولكن تدل على عدم التساوي صحيحة بريد بن معوية العجلي عن ابي جعفر قال في لسان الاخرس وعين الاعور وذكر الخصي الحر وانثييه ثلث الدية ولانه لا شك في نقصه عن ذكر غيره فلا يلد ولا يولد ويدل على قتله ذكرا العنين غيره ورواية السكوني عن ابي عبد الله في ذكر الصبي الدية وفي ذكر العنين الدية وفي صحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر قال في ذكر الغلام الدية كاملة وكذا انف فاقد الشم مثل صحيحة فيهما متساويان في الحكم واذن الاصم مثل اذن الصحيح وكذا الاذن المثقوبة مثل الصحيحة في الحكم قصاصا ودية وسن الصبي اذا انقطع وانكسر ولم يعد ولم ينبت بدله بعد سنة حكمه حكم السن الكبير في القصاص والدية والعضو المجذوم الذي فيه مرض الجذام ولكن ما سقط منه شيء بعد حكمه حكم الصحيح الكامل فيهما فيقطع الصحيح به ويؤخذ دية الصحيح له اذا كان قطعه موجبا لها فيما لا يقطع الصحيح به مطلقا فليس فيه دية الصحيح بل يؤخذ له الحكومة لانه مرض بحيث يخرج عن الخلق والمذكور في دليل القصاص والدية محمول على الخلق الصحيح لغير المعيب فتأمل وذكر الخصي مبتدء والشيخ والصبي والاغلف مجرورات معطوفات على الخصي وانف فاقد الشم مرفوع عطف على الذكر وكذا اذن الاصم والمثقوبة اي الاذن التي ثقبت وسن الصبي وكذا المجذوم عطف على ذكر الخصي وبيان والمقابل خبره **قوله** ولو قلع الخ اي لو قلع من له عين واحدة صحيحة سواء كانت خلقة او ذهبت بآفة سماوية او جناية اخذت ديتها او اقتص لها حدقة عين شخص صحيح العينين اي اعماها باي وجه كان قلعت عين القالع الواحدة وان كان ذلك موجبا لعماه بالكلية هذا هو المشهور بين الاصحاب حتى انه ادعي عليه الاجماع ويدل عليه العقل والنقل مثل العين بالعين والجروح قصاص ومن اعتدى وحسنة محمد بن قيس قال قلت لابي جعفر اعور فقأ عين صحيح قال تفقأ عينه قال قلت يبقى اعمى قال الحق اعماه ومرسلة ابان عن رجل عن ابي عبد الله قال سألته عن اعور فقأ عين صحيح متعمدا فقال تفقأ عينه قلت فيكون اعمى فقال الحق اعماه ولا يضر اشتراك محمد بن قيس في الاولى لما مر غير مرة بل ولا ارسال ابان في الثانية ايضا لانا الظ انه ابن عثمان الذي نقل اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه بالجملة الحكم لا غبار فيه فتولي الخ ولا يخفى ان السند ليس بنقي الا ان الحكم لا اراد لغيره بل وانعكس بان قلع ونقأ صحيح العينين عين الاعور والظ ان له القصاص بعين واحدة وعدم جوازه في العينين وهو ظ ونقل في شرح عدم الخلاف بين الاصحاب في ثبوت الدية الكاملة له والظ انه مع التراضي على الدية او كانت موجبة لها ولكن في تمام الدية تامل لو لم يكن نص او اجماع لان العين الواحدة نصف النفس مطلقا لما ثبت بالنص والاجماع وصيرورة تمام عماه بالكلية ليس بفعل الجاني بل بغيره ولانه ملجئ لا بعين واحدة فكيف يعطي دية العينين فتأمل ولهذا قال في المتن في استرجاع نصف الدية يعني هل على الجاني نصف دية اخرى مع الاقتصاص بعينه الواحدة قولان ولو كان له تمام الدية كان ينبغي عدم الخلاف في استرجاع النصف بل في جواز القصاص فيه فتأمل بما تقدم من الاية والاخبار يدل على عدم الاجماع وعدم استحقاق سوى عين واحدة او عوضها ان رضيا مع العمد او كان موجبه للدية لكونه خطأ او شبهه فتأمل واما القولان فقال في الشرح بعد دعوى اتفاق الاصحاب على لزوم تمام الدية على من قلع عين الاعور خلقة او بعيبة بآفة من الله فاطلق جميع الاصحاب كالشيخين وابن البراج وابن حمزة وابن ادريس بتخييره بين اخذ الدية والقصاص والظ انه مع رضا الجاني والا فالقصاص هو الواجب بالاصالة فاذا اقتص مع صحيح فهل يجب على الصحيح ان يرد نصف دية النفس قال الشيخ في المبسوط والقاضي والمهذب والطبرسي وابن حمزة يرد ورواه الصدوق في المقنع وهو اختيار العلامة لرواية محمد بن قيس عن الباقر قضى امير المؤمنين في رجل اعور اصيبت عينه الصحيحة ففقئت ان تفقأ احدى عيني صاحبه ويعقل له نصف الدية وان شاء اخذ دية كاملة ويعفو عن عين صاحبه ولرواية عبد الله بن الحكم عن الصادق في رجل صحيح فقأ عين رجل اعور فقال عليه الدية كاملة فان شاء الذي فقئت عينه ان يقتص من صاحبه ويأخذ خمسة الاف درهم فعل لان له الدية كاملة وقد اخذ نصفها بالقصاص وهذا ابن الجنيد وزاد ان للاعور قلع عيني الصحيح ويرد على الصحيح خمسمائة دينار وهو غريب قال في لف لنا في الاول الاية والاول وعلى الثاني الا قلع ويشكل بانه لا يلزم من عدم المساواة عدم الانتقاء كالذكر والانثى وقال المفيد والشيخ في ف وابن ادريس والمحقق وقواه المصنف في ير لا رد لعموم العين بالعين وللاصل وفيه نظر لمنع عموميته العين فانه مفرد محلى باللام ولو سلم خص بدليله وقد ذكر والاصل انما يكون حجة لو سلم عن المعارض واعترض على الاستدلال بالاية بانه حكاية عن التورية وشرع من قبلنا منسوخ فلا يكون حجة واجاب الشيخ في ف بان حكمها مقرر في شرعنا لرواية رواها عن احدهما في قوله تعالى النفس بالنفس الاية قال هي محكمة قلت ويدل على التزامنا بها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن للعموم والظلم وضع الشيء في غير موضعه وهو حرام فتركه واجب وهو لا يتم الا بالحكم بها وهذا ذكره المفسرون ثم اعلم ان ظ كلامه ان ظ الاصحاب التخيير بين تمام الدية والقصاص في الاعور خلقة او ذهبت احدى عينيه بآفة من الله فلو اخذت ديتها او اقتصت لها لم يكن كك ويكون الاسترجاع ايضا فيهما فينبغي ح تقييد المتن بذلك ولهذا وجد في بعض النسخ فلو قلع الاعور خلقة عين الصحيح الخ وترك الذاهبة بآفة من الله لظهور ان حكمها حكم الخلقة ولهذا قال في اول الشرح في عين الاعور خلقة او بآفة من الله ثم وكذا ظ الروايات التي مستندهم مثل رواية محمد بن قيس والظ انها صحيحة في يب ولا يضر اشتراكه فان كونه الثقة ظاهر لما مر غير مرة وان رواية عبد الله بن الحكم ضعيفة وان في بعض الروايات مما يدل على تمام الدية مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله في عين الاعور الدية وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله في عين الاعور الدية وانك قد عرفت ان في لزوم تمام الدية اشكالا وفي التخيير كك فتقييد العبارات والروايات برضا الجاني كما قيدت لا ينفع لان ذلك مستلزم

احتياط

قاله

ولو كانت اذن المجني عليه مخرومة اقتص له الى حد الخرم واخذ ارش الباقي
ولو عادت سن المثغر ناقصة او متغيرة فالحكومة ولو عادت كهيئتها فالوجه
الارش متن

على الظاهر لعدم الخلاف في استرجاع نصف الدية وورده بل في استحقاق قطع العينين بواحدة والاجماع غير معلوم والرواية الثانية ضعيفة من وجوه والاولى حكاية قضاء امير المؤمنين ع في واقعة قد تكون مخصوصة بها فانا اولنا في يب بالاسناد عن محمد بن قيس قال قال ابو جعفر ع قضى امير المؤمنين في رجل اعور الى اخره ما تقدم مع انها معارضة بمثلها مما ذكرناه عند الاستدلال للحسن ويرجح بانها مخالفة للحق اجماعا وبرواية ابان مع التعليل وبظاهر القرآن الجروح قصاص والعين بالعين ومن اعتدى ولا شك في عمومها العرفي كما في احل الله البيع وقد صرح به في الاصول المص وغيره فسقط كلامه ولفظها ظاهر في الاكتفاء بذلك وعدم استحقاق غيره وما ثبت الرجوع في بعض المسائل مع وجود القصاص بالنفس مثل الذكر بالانثى فهو لدليل خاص فلا ينافي الظهور وان حكم هذه الاية باقية بالاجماع والنص مثل صحيحة زرارة قال في يب وليس لقائل ان يقول ان الاية انما هي اخبار عما كتب على اليهود في التورية وليس فيها ان ذلك حكمنا لان الاية وان تضمنت ان ذلك كان مكتوبا على اليهود فحكمها سار فينا يدل على ذلك ما رواه الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عن زرارة عن احدهما ع في قول الله عز وجل النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف الاية قال هي محكمة والطريق الى الحسين صحيح وهو موثقة والظاهر ان ابان هو ابن عثمان المجمع عليه وبالجملة لا توقف عند الاصحاب بل عند غيرهم في بقاء حكم هذه الروايات وان لم يكن شرع من قبلنا حجة فتأمل وانه لا يدل على التراجع ما في القرآن قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون بان من للعموم والظلم وضع الشيء في غير موضعه وهو حرام وتركه واجب وهو لا يتم الا بالحكم بها لان المراد من حكم بغيرها في القرآن على الوجه الذي فيه فهو ظالم اي يجب ان يحكم بما فيه على الوجه الذي فيه فان كان الحكم فيه بان على اليهود كان في التورية كذا يجب ان يحكم كذلك لان ما كان في التورية يجب كونه عليكم اما انه محكمة وهو ظ وفي رواية اخرى من لم يحكم فهو فاسق وفي اخرى انه كافر فتأمل وان كلام لعله ابن الجنيد متوجه ولا يرد عليه كلام الشارح فان العين الواحدة ان لم تكن تقابل العينين لا معنى لقطعهما لها اذ لا معنى لقطع العينين بواحدة مع عدم التساوي لها ومقابلتهما بواحدة فقط فلا يرد مثل الذكر بالانثى مع الرد وعدم التساوي فانهما نفس بنفس وواحدة بواحدة لا اثنين بواحدة كما في العين ولان نفس الانثى نصف الذكر فهو ضعفها بخلاف عين الاعور فانها اما واحدة مثل اخرى او مثلهما وهو ظ ولهذا لا يقتص لعين الرجل الواحدة عينا المرأة مع التساوي ويقتص لعين المرأة عين الرجل مع الرد وعدم التساوي وبالجملة للتعدد دخل وهو ظ والعين اذا اخذت ديتها او اقتصت وعفى صاحبها لم تكن عين الاعور الا الصحيح مساويا للعين غيره وكانه لا خلاف فيه على ما يظهر من تقييد الشارح نسخة المتن وان هذا مؤيد للتساوي في صورة الخلقة والافة فتأمل **قوله** ولو كانت الخ اذا قطع جان صحيح الاذن اذن شخص صحيح الاذن فعليه الدية في غير العمد والقصاص فيه وان كانت مثقوبة ومنقوبة الا ان تكون فاحشة فاشرح حكمه حكم المخرومة للاذن بالاذن والجروح قصاص وان كانت اذن الجاني مخرومة يقتص بالمساوي والصحيح مع ارش الزيادة وان كانت اذن المجني عليه مخرومة وهو مقطوع بان ذهب بعضها فلا شك في قطع المساوي ولا نقص مع استرجاع ارش الزائد ان كانت وفي قطع الصحيحة لها قولان الجواز وهو مذهب المحقق للاذن بالاذن وغيره الا انه لما كانت اذن الجاني صحيحة كاملة يجب رد دية ما زاد وهو المخروم لئلا يلزم الظلم والاخر عدم جواز قطع كلها بل الى موضع الخرم فقط لان الزيادة غير مستحق فهو ظلم لا قصاص فلا يجوز ولكن يلزم الجاني ارش ما بقي من مقدار المخروم وهو اختيار المص ويحتمل الانتقال الى الدية كما اذا تعذر القصاص **قوله** ولو عادت الخ يعني اذا قلع شخص سن الصبي المثغر بالثاء والثاء هو الذي يسقط سنه وينبت ان لم يعد فلا شك في لزوم مقتضاه فان عادت قبل الاستيفاء ناقصة او متغيرة يجب ارش وهو المراد بالحكومة وان عادت كهيئتها تامة من غير نقص وتغيير وعيب ففيه قولان الاول لزوم الارش ايضا كما كان في الاولين فالارش هو الحكومة فالتعبير بالحكومة تارة وبالارش اخرى للتفنن لوجود موجبه هو القلع وعوده انما يسقط القصاص وتمام الدية لا الارش لحصول الالم ونقص لحصول مدة ولا يسقط ذلك انه عوض لها كالاولى والثاني انه يلزمه شيء ويحتمل الحمل بمقتضاه قصاصا او تمام الدية لحصول الجناية الموجبة وعدم ثبوت ان وجود بدلها مسقط بل هو الظاهر لولا الخلاف والاجماع فتأمل ويحتمل عدم شيء لعدم نقص فيها فان الله جبر وغلبه فلا شيء عليه قال في الشرح معناه اي معنى الارش هو الحكومة في الناقص والمتغير تفاوت ما بين قيمته بسن تامة وبها متغيرة في الدية ويمكن ان يقال التفاوت ما بين كونه مقلوع السن مدة

فلا يفيده ثم ينبت متغيرة وبين كونه بسن اي بسن صحيح كان له في تلك المدة وبعدها غير متغيرة لانه نقص حصل في تلك المدة ولانه لولا اعتباره لم يكن وجه للارش اذا عادت كهيئتها فان ذلك الارش لا يمكن الا بان يفرض عبدا مقلوع السن مدة ثم يعود وغير مقلوعها اصلا الى قوله والتحقيق ان يقوم مقلوعها مدة وغير مقلوعها اصلا وانما كان هو الوجه لانه نقص دخل على المجني عليه بسبب الجاني فلا يهدر للحديث وللزوم الظلم وعود السن نافع في القصاص والدية لا ذلك النقص لا سيما له اعادة معدم وهو فتوى الخلاف محتجا بالاجماع لكنه فرضه في الصغير وفي ط وقيل لا ارش لعودها كما كانت الخ والحاصل ان الارش يعني الحكومة هو التفاوت ما بين ان يقوم المجني عليه ان يفرض مملوكا متصفا بما كان عليها قبل الجناية وبين ان يقوم مع عدم حصولها مع بقاء النقص معا الى ان حصل العود ناقصة او متغيرة او كاملة والارش والحكومة هو ذلك التفاوت اي شيء كان ولو فرض عدم التفاوت لم يكن هناك ارش بل يكون مثل الضرب ثم قال في الشرح ان لم يحكموا بعدم عودها او لم يحكموا بشيء اصلا استوفي الحق فان لم يعد فلا كلام وان عادت ما بعد الحكم ابتداء بعدم العود او بعد مضي مدة الحكم والاستيفاء احتمل الرجوع لظهور بطلان الحكم بالاستيفاء وهو اختيار المهذب وعدمه لانه مع حكم اهل الخبرة يغلب الظن انها هبة جديدة وهذان ذكرهما في اختاره وفي الثاني وهو اختيار المص في التحرير محتجا بعد قضاء العادة بالعود وهو يتاتى فيما اذا لم يحكم بالعود وقال في غد بعد اختياره هذا ويلزم منه وجوب القصاص ان عادت اي يلزم من عدم عود سن الجاني المقلوعة في هذه الصورة بالدية ان يقتص او حكم اهل الخبرة بعودها وعادت لانها اذا كانت نعمة مجددة لم يخرج عن كونها نعمة بحكم اهل الخبرة ولا بعدمه ولان الضرورة قاضية بان العائد غير الاولى ثم انه ذكر في مطلب الثاني من عد ان سن المثغر اذا عادت لم تستعد الدية لان المتجددة غير الساقط ويمكن ان يبقى مع الحكم بعودها يكون كمن لا يثغر وقد وافقنا على عدم القصاص اذا عادت مع الجزم بان المتجددة غير الاولى وجوابه جوابنا لا يقال لا يمكن الالتزام بالقصاص في سن غير المثغر وان عادت فنقول للمذاهب ثالث لان الاصحاب بين قائلين اما بالارش مع عودها كالمفيد والشيخ

ولو عادت سن الصبي قبل السنة فالحكومة ولو مات قبل اليأس فالارش
ولو عادت سن الجاني فليس للمقتص ازالتها بخلاف الاذن مثل

في نهر وف ومن تبعهما والتعبير كابن الجنيد والتقي وابن زهرة وابن حمزة عادت او لم تعد فالفرق خرق للاجماع انتهى الحكم بالتعزير مطلقا مشكل وكذا بالارش ففي الجناية
دعمدا القصاص مع العمد عمدا والدية مع الخطأ وشبهه مع العود مطلقا سواء كان غير المتغر او المثغر مع حكم اهل الخبرة بالعود وبعده عن سكوتهم مشكل جدا لما علم من
عبارة عد فان قلع السن يقتضي عوضه وهو القصاص في محله لعموم السن بالسن والجروح قصاص في من اعتدى وغير ذلك من الاخبار والاعتبار وكذا تمام الدية في
محلها او عوض بدلها لا يسقط بمقتضى الجناية الواقعة يقينا وهو ظ الا ان يقال انه ثبت الاجماع او دليل آخر ولكن ما نجد ذلك غير عبارات بعض الاصحاب مع الخلاف الذي
تقدم في سن المثغر الا ان يقال انما يجب بقلعه السن اذا لم ينبت له سن وصار بغير سن لما في الحيوة والعين والاذن واللسان وكذا تمام الدية فكانه قلع
سنه المقتضي للقصاص والدية بل فعل جراحة وقلع عضو فليس فيه الا الارش فتأمل وكذا في عبارات الشرح فانه لا يخلو عن غلط **قوله** ولو عادت الخ قال في الشرح
هنا مباحث الاول التقييد في سن الصبي بالعود قبل السنة غريب جدا فاني لم اقف عليه في كتب احد من الاصحاب مع كثرة تصفحي لها كتب الشيخين وابن البراج وابن
حمزة وابن ادريس وابن سعيد وغيرهم من القائلين فيه بالتعزير مطلقا ولا في فتاويهم ولا سمعت من احد من العقلاء الذين لقيتهم بل الجميع اطلقوا الانتظا
ر بها وقيده بنبات بقية اسنانه بعد سقوطها وهو الوجه لانه انما قلع سن ابن ادبع والعادة قاضية بانها لا تنبت لا بعد مدة تزيد على السنة قطعا وانما
هذا شيء اختص به هذا المصنف فيما علمته في جميع كتبه التي وقفت عليها حتى انه في نهر علل بانه الغالب ولا اعلم وجهه قاله وهو اعلم بما قال نعم في رواية احمد بن محمد
ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال السن اذا ضربت انتظر بها سنة فان وقعت اغرم الضارب خمسماة درهم وان لم تقع واسودت اغرم ثلثي الدية
وهذه وان كانت صحيحة الا انها لا تدل على المطلوب لان موضوعها سن ضربت ولم تسقط ويمكن ان يعتذر له بان المراد بها انه قلعها في وقت يسقط اسنانه فانه
ينتظر سنة ولا يتبادر منها ذلك الثاني ان الحكومة هل هي واجبة ام لا فظاهر الخلاف فيه والشيخ في ف ادعى الاجماع على الحكومة واختيار المصنف في لف على ان
الواجب بعير لرواية مسمع عن ابي عبد الله عن الصادق قال ان عليا قضى في سن الصبي اذا لم يتغير بعير في كل سن وفيه نظر لان الطريق الى مسمع ضعيف جدا
وقد تقدم ضعفه ولو احتج بما رواه الموثقة عن السكوني عن ابي عبد الله ان امير المؤمنين قضى في سن الصبي اذا لم يتغير بعيرا قلنا السكوني ضعيف فيضاد الموثق
ضعيف وقد توقفت فيما بين في ضح الاولى العمل على المشهور من التفصيل لرواية جميل عن بعض اصحابه عن احدهما انه قال في سن الصبي يضربها فتقطع
ثبت قال ليس عليه قصاص وعليه الارش الثالث في كيفية الارش فيه ما تقدم وظ النهاية والسرائر وجماعة من الاصحاب انه ينسبه ما بين كونها مقلوعة وغيرها
والظ انهم اعتبروا امكان العود او وقوعه وابح فاذا مات قبل اليأس من عودها قال المصنف وغيره فيه الارش ويشكل بقاء اصل براءة الذمة من جنايته
وعدم العود من جانب الآخر فان قلنا باحتمال ان يكون كك يراعي في هذا امكان العود لا وقوعه فانه لم يقع ويحتمل ان لا يراعى اصلا لعدا لو تقع ولم يرم
بقوله الارش المغايرة بين الحكومة والارش انتهى قلت احد في البحث الاول ان وجه التقييد بالسنة كونه غالبا ذلك كما قاله وانه قد قيد الجمع بالسنة في صحيحة سليمان
ابن خالد ينتظر به سنة الخ وشعر ابي امرك ونحو رواية سلمة بن تمام فاجله سنة وقيد لمست المرأة فيها ايضا في صحيحة ابي بصير ينتظرها سنة الخ وقيل في العين لهنا
صحيحة سليمان بن خالد قال يؤجل سنة الخ فتأمل وكذا وجه التقييد بما ذكره من نبات باقي الاسنان فان الظ ان المدار على النبات متى وجد بحيث يحكم انه نبت بدل
الساقط وعوضه اي وقت كان فان الحكم في ذلك يمكن ان يكون الغرض لتمثيل والتعيين يكون للغالب اعلم انه جعل ذكره سن الصبي بعد سن المثغر مع ان الظ
اتحادهما في الحكم غير ظ بل ينبغي ان يكتفي بالصبي ويراد به غير البالغ الذي يسقط سنه وينبت بدلها ويراد بالمثغر الكامل من ان يكون صبيا صغيرا وغيره كما هو
الظ بل سبب التفريق بين العود ناقصا ومتغيرا وبين عودها كهيئتها مع اتحاد الحكم وهو لزوم الحكومة والارش غير ظ بل ذكره الاول بلفظ الحكومة والثاني بلفظ
الارش مشعر بالتفاوت بينهما وليس كك ويحتمل انه فرق للاشارة الى الخلاف في الثاني بقوله فالوجه فان وجها آخر ان يكون فيه بعير او لم يكن شيء بخلاف
الاول بل يحتمل الاقتصاص وكمال الدية في الثاني بل في الكل فتأمل وقلت في البحث الثاني انه اشار الى الخلاف في القول السابق بعد اثبات الارش وانه تحقيقه
فتوى الخلاف محتجا بالاجماع لكنه فرضه في الصغير وانه في ظ وقيل والارش لعودها كما كانت الخ هذا مؤيد لما قلناه من فرض الصبي والمثغر واحدا فتأمل وان
رواية جميل ضعيفة بالارسال كرواية بعير والارش مشهور بل ادعى الاجماع في ف ويؤيد بانه لا شك انه جرح موجب لشيء وليس في النصوص الصحيحة شيء فيكون
الارش وان جميلا ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه ولا يضره ما لم فتأمل وفي البحث الثالث ان المراد فرض صاحب السن مملوكا فيقوم تارة مقلوع السن مدة
مع امكان عودها او عودها وتارة غير مقلوعة بل صحيح الاسنان كما مر في البحث الرابع انه لا اشكال لبقاء اصل براءة الذمة لان النقصان الموجب للارش
موجود وانما يسقط بالعود وما وجد الموت فاستقر النقصان الموجب فلا بد منه بل يمكن القول بالقصاص مع العمد وتمام دية السن مع عدمه فانه لا شك في انقضاء
قلع السن وذلك لانه الفرض وانما يسقط ذلك ويرجع الى الارش بعوده وقد تعذر ذلك من غير سبب من جانب المجني عليه الا ان يقال قلع هذا السن لا يوجب
الا الارش حيث قلع في وقت يقتضي العادة عودها كانه ما وقع قلع سن لا يعود بل انما منعه امر آخر فالمقتضي للدية والقصاص انما هو السن التي يقلع في وقت
لا يمكن عودها بل يصير بمجرد القلع بلا سن كالعين والانف وسائر الاطراف فتأمل وعلى تقدير الارش يحتمل اعتبار الوقوع ملا ينبغي ذلك لما مر وان لم ينظر الى
ما مر يجب احد الامرين لا الارش فلا يعتبر الوقوع وهو ظ وان المراد بالحكومة هو الارش وانما غير لتفنن العبارة **قوله** ولو عادت الخ لو جنى جان فقطع
سن شخص عمدا فاقتص له منه ثم عادت سن الجاني اي نبت له سن اخرى في موضعه كالاولى فليس للمجني عليه قلعها وازالتها مرة اخرى فانه اقتص واخذ حقها
فلا يستحق غيرها بخلاف الاذن فانه اذا قطعت بالقصاص فاخذها الجاني فالصقها بموضعها فالتصقت بالدم الحار فصارت كالاولى فان للمجني ازالتها فقصاصا
فان المعادة بعينها هي التي اقتصت فليس لها جبرها وتصييرها كما كانت فان المجني عليه استحقها فلانها فله ان يقلعها ويضيعها ما دامت موجودة في محلها
له ان يقتص وفيه تامل اذ ليس له الا قطع الاذن بالقصاص فقد فعل واستوفى حقه فما بقي له حق آخر بعد ذلك نعم يمكن ان يقال الصاقها غير جائز لانها ميتة
فيجب من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ازالتها اذا لم يوجب الضرر والهلاك فيمكن ان يكون للامام او الحاكم مطلقا او لغيرهما ايضا مع العلم بالمسئلة

اه اقصر الاصبع يده كاملة اقتص قال الشيخ واخذ دية الاصبع واشترط في موضع آخر اخذه ديتها ولو قطع اصبعا فسرت الى الكف فله القصاص في الكف وليس له القصاص في الاصبع ثم اخذ
الثاني ولو قطع يده مع بعض الذراع اقتص من الكوع واخذ حكومة الزائد ولو قطع من المرفق اقتص لا غير ولو كان ظفر المجني عليه متغيرا او مقلوعا اقتص في الاصبع لكمال ديتها
من ظفر ولا قصاص فيما فيه تغرير كالجائفة والمأمومة ولا في الهاشمة والمنقلة ولو اذهب ضوء العين سملت عينه وفي شعر الحاجبين وشعر الرأس واللحية القصاص وان نبت فالارش خاصة

متن

عدم الضرر وكانه لذلك قال في عد ولو ابان الاذن فالصقها المجني عليه فالتصقت بالدم الحار يجب القصاص والامر في ازالتها الى الحاكم فان امن هلاكه وجب ازالتها والا فلا وكذا لو الصق الجاني اذنه بعد القصاص لم يكن للمجني عليه الاعتراض **قوله** ولو قطع الخ لو كان من لا يد له كاملة بان قطعت اصبعه يدا كاملة لا شك في الاقتصاص منه بجواز اقتصاص الناقص بالكامل من غير خلاف في اليد بغيرها من الاطراف وهل له اخذ دية الاصبع الواحدة التي قطعت من اليد ولم تكن للجاني قال الشيخ في موضع من ط وف مدعيا الاجماع ان له اخذه من غير تقييد وفي موضع آخر من ط اشترط ان لا يكون خلقة ولا ذاهبة بآفة بل يكون مما استحق قصاصها او ديتها فانها ح ماخوذة العوض فلابد من رد دية ما يقابلها بخلاف الاول فانه ما وصل اليه العوض فلا عوض لمقابلها وكانها كاملة بالنسبة اليه فيمكن تقييد الاول بالثاني فلم يكن خلاف بين كلاميه لكن الظ خلافه ويفهم من المص هنا التوقف والفرق غير ظ ويظهر من عدم الرد الظلم فتأمل **قوله** ولو قطع الخ اذا قطع شخص عمدا عدوانا اصبع شخص فسرت هذه الجناية الى كفه حتى سقط من الزند وصار المقطوع هو الكف فقطع عمدا عدوانا فان الجرح يدخل في الكل كالطرف في النفس فاثر العمد العدوان عمد عدوان فلا يستحق القصاص في الكف من الزند وليس له القصاص في الاصبع واخذ حكومة الزائد عليه كما في النفس كالطرف **قوله** ولو قطع الخ اذا قطع جان عمدا عدوانا يد شخص مع بعض ذراعه اقتص له من الكوع وهو الزند واخذ ارش الزائد اذ لا يمكن القصاص في الذراع لانه عظم لا يؤمن بكسرها عن التلف ولو قطع من المرفق اقتص من المرفق ولا يستحق غير ذلك الا ان يصطلحا على الدية او على الزائد عليها او الناقص عنها ولو قطع مع المرفق بعض العضد يمكن ان يكون مثل الذراع فيقطع من المرفق ويأخذ ارش الزائد فتأمل **قوله** ولو كان الخ اذا قطع قاطع اصبع شخص قطعا موجبا للقصاص وكان ظفر اصبع المجني عليه معيبا مثل ان صار اسود او لم يكن له ظفر او كان وانقلع له القصاص في الاصبع من يد او ش الظفر لان للاصبع دية كاملة مع عدم الظفر وعيبه فلا زيادة لاصبع الجاني على اصبع المجني عليه بحيث يستحق قيمتها او ارشها فانه اخذ منه ما يستحق الدية بما يستحقها وان كانت الزيادة في العين موجودة فتأمل معا ونقصا **قوله** ولا قصاص الخ اي لا يجوز القصاص في عضو يكون فيه خطر الهلاك والتلف مثل الجائفة والمأمومة والهاشمة والمنقلة وسيجئ تفسير الكل لعل وجهه ما يظهر من خوف الهلاك من غير موجب مع امكان تدارك ما وجد بالدية فلا يبعد عنده ولكن لابد من ثبوت التغرير لعله يثبت بخبر اهل الخبرة والتجربة وان كان مفيدا للظن لا العلم فتأمل **قوله** ولو اذهب الخ لو جنى الجاني على عين باذهاب ضوئها مع بقاء العضو يجاز له قصاصه باذهاب ضوئها فقط مع بقاء ذلك العضو كالمجني عليها يدل عليه عموم الادلة مثل العين بالعين وصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان عثمان اتاه رجل من قيس بمولى له قد لطم عينه فانزل الماء فيها وهي قائمة ليس يبصر بها شيئا فقال له اعطيك الدية فابى قال فارسل بهما الى علي عليه السلام وقال احكم بين هذين فاعطاه الدية فابى قال فلم يزالوا يعطونه حتى اعطوا ديتين قال فقال ليس اريد الا القصاص قال فدعا علي عليه السلام بمرآة فحماها ثم دعا بكرسف فبله ثم جعله على اشفار عينيه وعلى حواليها ثم استقبل بعينه عين الشمس قال فجاء بالمرآة فقال انظر فنظر فذاب الشحم وبقيت عينه قائمة وذهب البصر **قوله** وفي شعر الخ اي اللازم في قلع شعر حاجبي شخص معا القصاص على قالعهما ان كان عمدا عدوانا وكذا على قلع شعر رأسه وكذا قالع لحيته وجهه ومثله يجوز وان نبت وعاد شعرها كما كان فاللازم هو الارش فظ العبارة ان القصاص انما يكون مع عدم النبت حيث حكم في النبت بالارش من غير قيد بعدم العود فالظ انه في العمد كالقصاص او الاعم وذلك غير ظ فان دليل القصاص عام واعلم انه ذكر الدية والظ منها ان دية الحاجبين كدية الرأس واللحية وهو تمام الدية ودليله غير ظ غير الرواية العامة اعني كل ما في البدن منه اثنان ففيه الدية وكذا عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية مثل اليدين والعينين الحديث وصحيحة هشام بن سالم في يه عن ابي عبد الله عليه السلام كل ما كان في الانسان اثنان ففيهما الدية وفي احدهما نصف الدية وما كان فيه واحد ففيه الدية على انها غير واضح الصدق عليه فان المتبادر منها هو قطع ما هو اثنان مما يعد من اعضاء الانسان واجزائه مثل اليدين والعينين ولهذا اختلف فيه فقيل خمسمائة دينار وفي كل واحد نصف ذلك ما اصيب منه بحسابه قال في ح هذا هو المشهور بين الاصحاب بل ادعى ابن ادريس الاجماع ومستنده غير معلوم والاجماع ممنوع وظاهرهم عدم الفرق بين ان ينبت وعدمه وقيل فيهما مع النبات الحكومة وهو الاصح وقيل ربع الدية ويظهر من ط ان حكمهما حكم شعر الرأس واللحية في وجوب الدية كاملة فانه قال اما اللحية وشعر الرأس والحاجبين فانه يجب عندنا فيها الدية ويؤيده الحديث العام اعني كل ما في البدن منه اثنان وقال سلار وروي فيهما اذا لم ينبتا مائة دينار قلت دعوى الاجماع مع الاعتراف بالشهرة وعدم دليل يدل على خلافه منافية للاصول الا مع بيان الخلاف المصرح وهو موجود كما ترى بل يفهم من ط الاجماع على ان حكمهما حكم الرأس واللحية قال سلار في شعر اللحية والرأس اذا لم ينبت مائة دينار وفي رواية ابي عمرو المتطبب عن ابي عبد الله عليه السلام وان اصيب الحاجب فذهب شعره كله فديته نصف دية العين مائتا دينار وخمسون دينارا فما اصيب منه فعلى حساب ذلك وهي ضعيفة فتأمل واما شعر الرأس واللحية ففي ديتهما خلاف مذكور في لف وغيره وفي رواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في اللحية اذا حلقت فلم تنبت الدية كاملة فاذا نبتت فثلث الدية وفي رواية علي بن حديد عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يدخل الحمام فيصب عليه صاحب الحمام ماء حارا فيمتعط شعر رأسه فلا ينبت فقال عليه الدية كاملة وفي رواية سلمة بن تمام قال اهرق رجل على رأس رجل قدرا فيها مرق فذهب شعره فاختصموا في ذلك الى علي عليه السلام فاجله سنة فجاء فلم ينبت شعره فقضى عليه بالدية وكلها ضعيفة ولكن موافقة في الجملة لصحيحة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل صب ماء حارا على رأس رجل فامتعط شعر رأسه ولحيته فلا ينبت ابدا قال عليه الدية قال في لف بعد نقل العبارات والروايات وهذه الرواية مشيرة الى رواية سليمان بن خالد الحسنة عنده يتعين العمل بها كانه يريد بالحسنة غير المعنى المصطلح بل المعنى اللغوي فانها صحيحة لكن الظ منها ان المراد الدية في مجموع شعر الرأس واللحية ولكن يحمل الدية لكل واحد منهما بقرينة ما تقدم من الروايات مع انه ليس في رواية لحيته بل شعره فقط فتأمل هذا في شعر رأس الرجل واما المرأة فورد في شعر رأسها الروايات بالدية وهي رواية عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما على رجل وثب على امرأة فحلق رأسها قال يضرب ضربا وجيعا ويحبس في سجن المسلمين حتى يستبرأ شعرها فان نبت اخذ منه مهر نسائها وان لم ينبت اخذ منه الدية كاملة قلت فكيف صار مهر نسائها ان نبت شعرها فقال يا ابن سنان ان شعر المرأة وعذرتها شريكان في الجمال فاذا ذهب باحدهما وجب لها المهر كاملا

ولو خيف من ذهاب منفعة البيضة بعد قطع الاخرى فالدية وكذا الشفرين القصاص وان قطعهما ذكر فالدية ولو قطع الذكر وفرج الخنثى فان ظهر رجلا فالقصاص فى المذاكير ودية الشفرين حكومة وان بان انثى فالدية فى الشفرين والارش فى المذاكير ويظهر من ذلك حكم الانثى لو قطعت ولا يجاب لو طلب القصاص قبل الظهور ولو طلب الدية اعطى اقلهما وكذا الحكومة ولو طلبت دية احدهما او تاخير قصاص الاخر لم يكن له ولو كان القاطع خنثى اقتص مع ظهور الاتفاق والا الدية فى الاصل والحكومة فى الزائد الثانى الاتفاق فى المحل فتقطع اليمنى بمثلها لا باليسرى والسبابة بمثلها لا بالوسطى ولا زائدة بمثلها مع تفاوت المحل ولو قطع اليمنى فقدها قطعت يسراه فان فقدت فالرجل ولو قطع ايدى جماعة على التعاقب

ضعف سنده لا يضر عندهم فتـ قوله ولو خيف الخ اى لو قطع صحيح الخصيتين احدى بيضتى شخص عمدا عدوانا موجبا للقصاص يجب القصاص فيها كما فى الخصيتين معا الا ان يعفو ويرضا بالدية ولكن اذا خيف فى قصاص احد الخصيتين من ذهاب نفع الاخرى بعد قطعها يسقط القصاص ويتعين الدية دليله لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام وكانه كالجرح الذى يكون فى قصاصه تغرير مثل الجائفة ولعدم جواز التعدى والتجاوز عما عين له وهو ظ فتـ قوله فى الشفرين الخ قيل هما اللحمان المحيطان بالفرج كالشفتين بالفم ولو قطعهما امراة على وجه يوجب القصاص يقتص منها الا ان يرضيا على غيره كما لو قطعهما رجل او قطعتهما امراة على جهة لا يوجب القصاص وكذا لو قطعت امراة ذكر رجل ولو قطع ذكر وفرج الخنثى ينبغى ان يصبر ويمهل حتى يتحقق كونه رجلا او امراة فان ظهر كونه رجلا فاللازم هو القصاص مع حق موجبه والدية مع الرضا او موجبه فى المذاكير اى ذكر الرجال وقبل المذاكير جمع من غير مفرد كالابابيل والارش فى الشفرين اللتين للنساء لانه رجل والشفران فى الرجال لحم زائد ليسا بالشفرين الحقيقيين فانهما للنساء حقيقة وموجب للقصاص فى المنا او الدية ولو ظهر انها انثى يكون الامر بالعكس ففى الشفرين القصاص او الدية وفى المذاكير الارش وقد ظهر مما ذكرناه انه لو قطعت امراة فرجى الخنثى فان ظهر ذكرا اقتص او اخذ الدية منها فى الشفرين والحكومة فى المذاكير وان ظهر انثى عكس ذلك عكس ما تقدم فى الرجل وهو ظ وانما الخفاء لو لم يظهر احدهما فيصير خنثى مشكلا فيشكل امرها مطلقا سواء قطع فرجيها الذكر او الانثى او خنثى مثلها وكذا لو قطع احد فرجيها فيحتمل ارش اكثرهما دية ودية اقل بتوالارش لانه المتيقن والاصل عدم الزيادة ويحتمل نصف دية المذاكير مع نصف ارشها وكذا نصف دية الشفرين مع نصف ارشها مثل ما ذكروه فى الميراث فتـ ولو طلب الخنثى القصاص فى احدهما فى الصورة قبل ظهور امرها لا يجاب لا يسمع نعم لو طلب الدية ورضى صاحبه اعطى اقل الديتين وهو دية الشفرين فانهما دية المراة بخلاف دية المذاكير فانها دية الرجل وكذا لا يجاب بقبل منه لو طلب الحكومة ولكن يعطى حكومة ما دية الاكثر بفرض انثى ويؤخذ حكومة ما للرجال هذا اذا علم الظهور ولم يظهر بعد اما فى غيره فلا يعلم قبول وجوب الدية ايضا لاحتمال عدم ظهور احد الامرين بان يبقى مشكلا فيحتمل ما تقدم ولو طلب الخنثى دية احدهما من المذاكير والشفرين وتاخير قصاص الاخر لم يكن له ذلك ولم يجب اجابته ولو قطع الخنثى فرج الخنثى اقتص مع ظهور الاتفاق فى الرجولية او الانوثية ويؤخذ حكومة الاخر وان ظهر حالهما مع عدم الاتفاق بان كان القاطع رجلا والمقطوع منه امراة او بالعكس فلا يمكن القصاص فيؤخذ دية الاصلى وحكومة لعضو الاخر الزائد فيأخذ دية المذاكير وحكومة الشفرين فى الاول وبالعكس فى الثانى قوله الثانى الخ الثانى من الشرائط الزائدة على شرائط القصاص فى النفس للقصاص فى الاطراف والجراحات اتفاق عضو الجانى والمجنى عليه فى المحل بمعنى انه اذا اريد القصاص فى العضو او الطرف والجرح القطع لا بد ان يقتص له فى مثل العضو الذى جنى عليه مثل اليد اليمنى باليد اليمنى واليسرى بمثلها ولا يجوز المخالفة فى الاختيار مثل قطع اليمين باليسار وبالعكس والسبابة يقطع بمثلها لا بغيرها مثل الوسطى ولا يقطع الاصبع الزائدة بمثلها الا مع اتحاد المحل ولا يشترط الاتحاد فى الصغر والكبر والقوة والضعف والطول والقصر وغير ذلك لعموم الدليل ودليله مثل فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم ومثل العين بالعين المشعر باشتراط المماثلة والاعتبار هذا اذا كان المثل موجودا وان يؤخذ المثل التام مع وجود المثل فى الجملة فيجوز القصاص فيه مثل اليد اليسرى باليمنى مع عدم اليمنى لرواية حبيب السجستانى قال سالت ابا جعفر عن رجل قطع يدين لرجلين اليمينين قال فقال يا حبيب يقطع يمينه للرجل الذى قطع يمينه اولا ويقطع يساره للرجل الذى قطع يمينه اخيرا لانه انما قطع يد الرجل الاخر ويمينه قصاص للرجل الاول قال فقلت ان عليا انما كان يقطع اليد اليسرى والرجل اليسرى قال فقال انما كان يفعل ذلك فيما يجب من حقوق الله فاما يا حبيب حقوق المسلمين فانه يؤخذ لهم حقوقهم فى القصاص اليد باليد اذا كانت للقاطع يد والرجل باليد اذا لم يكن للقاطع يد فقلت له اوما تجب عليه الدية ويترك له رجله فقال انما يجب عليه الدية اذا قطع يد رجل وليس للقاطع يدان ولا رجلان فثم يجب عليه الدية لانه ليس له جارحة يقاص منها وظهر دليل قوله ولو قطع اليمين الخ اى اليمين فاقدها اى اليمين قطعت يسراه الى قوله ولو قطع ايدى جماعة الخ اى لو قطع شخص ايدى جماعة على التعاقب مثلا ان قطع شخص اليد اليمنى من شخص ثم اليد اليسرى من اخر ثم الرجل اليمنى من اخر ثم اليد اليمنى من اخر مثلا فيقطع اولا يده اليمنى للاول ويده اليسرى للثانى ورجله اليمنى للثالث ثم رجله اليسرى للرابع ويؤخذ دية اليمنى للخامس هذا الحكم مشهور هكذا وما رايت له دليلا غير رواية حبيب المتقدمة والسند ليس بصحيح ولكن هو غير موثق ويمكن ان يكتفى بقول الاصحاب بالصحة لاحتمال ثبوت توثيقه عندهم وان لم يكن فى كتب الرجال الموجودة الان عندنا الا ان ذلك غير واضح فانهم سموا كثيرا من الاخبار بالصحة وليست كذلك وقد يزيد ان الصحة الى الامام فكانه لذلك قال فى يع ولو لم يكن يمين ولا يسار قطعت رجله استنادا الى الرواية وكذا لو قطع ايدى جماعة الخ كانه يشير الى التامل فيهما فان الحكم خلاف الاصل بل خلاف الادلة المتقدمة مثل فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعين بالعين والانف بالانف فانها تشعر باشتراط المماثلة فانهم ذكروا انه لذلك قال ابن ادريس بالدية فى مقطوع اليد اذا قطع يد شخص اذ لا مماثلة بين الرجل واليد بوجه كانه قال لا يقطع اليسرى باليمنى لوجود المماثلة فى الجملة فان العين بالعين يدل على اعتبار المماثلة فى مجرد العين بالعين فيجوز قطع اليمنى باليسرى وبالعكس وكذا فى الاذن لوجودها بين القوى والضعيف والصغير والكبير والطويل والقصير والذكر والانثى فمذهب ابن ادريس غير بعيد الا ان رد هذه الرواية مع قول جماعة بها والشهادة بالصحة لا يخ عن بعد لمن يعمل بالخبر الواحد بجبر الضعف بالشهرة والاوجه هو القصاص فتـ قوله ولو بذل الخ اى اذا قطع جان يمين شخص قطعا موجبا للقصاص وله اليمنى واليسرى وبذل يسراه فقطعها المستحق للقصاص جاهلا بانها اليسرى ويحتمل او بانه بعوضها عن اليمنى شرعا فالوجه عند المص بقاء القصاص بعد لان الذى فيه القصاص هو اليمين موجود ولم تصر اليسرى عوضها الا مع عدمه ويحتمل الاجزاء ونقل عن ط ان سقوط القصاص به هو مقتضى مذهبنا والحسن ما هو عوض فى الجملة مع عدم فرق بينهما وللمساهلة فى القصاص والحدود لاسقاطها بالشبهة ولرغبة الشارع الى عدم الخروج فى القطع وحقن الدماء ولذا اليد باليد المقطوعة من مثل الانف بالانف الظ ان لا كلام فى هذا الحكم اذا تراضيا بعده بذلك القطع عوضا والظ انه لا فرق بين علم الباذل بانه المبذول له هى اليسرى وانها لم تصر عوضا الا مع عدم اليمنى وجهله ويحتمل كونه جاهلا لا عنادا بناء على تقدير القصاص لو اراده فعليه يجب ان يؤخر حتى يندمل ويبرء جرح اليسرى خوفا من الضرر باجتماع الجرحين واذا المناسب نتان يحتمل الجواز فى الحال مع احتمال الضرر ويحتمل ان يجوز فى الحال ايضا الا انه تاخير له فاذا رضى سقط ويحتمل

تقطعت رجلها وقيل بالاول ايضا اولى بالاول ويقطع يداه اولا رجله اليسرى وكذا فى الدية وللمباشر القصاص حالا منه فقطعها القصاص اولا فالوجه بقاء القصاص فى البدل حتى يندمل ثم يقطع وقيل اليسرى الان يبدل دية اليسرى مع سماع الامر بالبيع وعلمه بعدم اجزاء اليسرى ولو قطعها مع العلم فعلى القصاص الشكل والاقرب الدية وكان المقطوع نصف الدية فى اليسرى وفى الثانية والاول اشكال

اليمنى

الثاني عن

ولو اتفقا على قطعها بلا لم يجزه عليه الدية وله القصاص ولو اختلفا فالقول قول الباذل لو انكر دعوى بذلها مع العلم لا بدلا ولو بذل المجنون فقطع هدرا وحق المجنون باق ولو سبق
الجنون فلا ينقص من غير بذل لم يسقط قصاصه وديته على عاقلته ويعتبر في الشجة الطول والعرض لا النزول بل الاسم فيقاس بخيط ويشق بقدره دفعة او دفعات ان شق على الجاني
لو كان راس الشاج اصغر استوعبنا واخذ ارش الزائد بنسبة المختلف الى اصل الجرح ولو انعكس لم يستوعب في القصاص بل يقتصر على قدر المسافة ويقتص في السن مع اتفاق المحل فلا يقلع ضرس
ولا ضاحك بثنية ولا اصلية بزائدة ولا زائدة بزائدة مع تغاير المحل وكذا الاصابع متن

عدم انه لا يجوز له تحمل الضرر بالجرح مع العوض ايضا كما في النفس فيكون لله حقا ايضا في القصاص فاذا قيل ببقاء القصاص بعد عدم سقوطه بوجه فلا بد ان لا يبذل
اليسرى من عوض وقد ويتها نصف دية نفسه في مالكه هنا ولكن ثبوت الدية للجاني للباذل انما هو مع جهله بانه اليسرى لغلبة الدهشة ونحوها او مع عدم سماعه
الامر بهبات اليمنى وقد علم بان اليسرى لا يجزي عن اليمنى ولم يقع بدلا عنه فلو بذل اليسار للقطع فقطعها المجني عليه لذلك مع سماع الجاني للباذل الامر باليمنى
ان المبذول لتحمل اليسرى واعطاها لا يجزي فلا دية ايضا له كالا قصاص وفيه تامل اذ مجرد ذلك وعلمه لا يصح ذلك ولم يسقط عوضه وان سقط القصاص لكونه هدرا لا
يخرج عن شئ بعد بقاء القصاص مدا كبيره مع جهل المجني عليه المستحق للقصاص فان كان عالما بانه اليسرى وينبغي بانه لم يقصر عوضا عن اليمنى ايضا نفي ثبوت القصاص
على قاطع اليسرى في ابراء مع وجود ما اشكال ومع عدمها يحتمل السقوط والانتقال الى الرجل فينبغي التساقط فان لكل واحد على الاخر قصاصا بل ينبغي ذلك
في الاصل على تقدير ثبوت القصاص للثاني وجه الثبوت وجود قطع عمد عدوان وهو موجب للقصاص وثبوت قصاص له عليه لا يسقط ذلك ووجه العدم انه شبهة
للسقوط والحد يسقط بها وهو الاقرب عند المصنف لرغبة الشارع بعدم الجرح والقطع والقتل وهو مشكل مع جهل الباذل وغفلته بانه اليسرى او انه لا
يجزي واعتقاد انه يجزي وسقوط الحد بالشبهة لا يستلزم السقوط هنا لانه ليس بحد فاسقاط قصاصه واثبات القصاص للاول فيبقى هذا بغير يد مع قطع
المجني عليه له كيده عمدا عدوانا وبقاء صاحب اليد بعيد عن رغبة الشارع عن القطع والدم ولو يراد قرينة الاول وهو مختار ع ل هذا في الاصل واما
السراية فان سرت جناية المجني عليه في يسار الجاني فضمان سرايته تابع لضمان اصله ففي كل موضع يحكم عليه بعوض اليسرى قصاصا او دية يحكم بضمان
سرايته كذلك وفي كل موضع يحكم بعدمه يحكم له بعدم ضمان السراية وهو ظ لان ضمان سرايته اصل لا ضمان له ولا عوض غير معقول وكذا عدم ضمان سرايته
اصل مضمون وهو ظ **قوله** ولو اتفقا الخ اذا اتفق الجاني والمجني عليه بقطع يده اليمنى على قطع اليد اليسرى للجاني مع وجود اليمنى قصاصا بدلا عن اليمنى لم يجز
هذا الاتفاق ظاهرا لانجرام الجاني لبذله والرضا به للمجني عليه القطع ولم يسقط القصاص الذي كان عليه بذلك ويحتمل ذلك هو المراد بقوله لم يجز فللجاني
دية يساره التي قطعت للعوض برضاه وللمجني عليه قصاص يده اليمنى الذي كان له كما كان **قوله** ولو اختلفا الخ اي اذا ادعى قاطع يسار الجاني على يمينه بعد ان له
انه بذل اليسار مع علمه بانه لم يصر بدلا وعوضا وقصاصا عن اليمين الذي قطعها واستحق صاحبها القصاص فلا شئ على لا دية ولا قصاصا وانكر الجاني
الباذل ذلك وقال ما كنت عالما بذلك فاستحق الدية او لم استحق القصاص فالقول قوله مع يمينه لانه منكر فان الاصل بل الظ ايضا معه فان الظ من حال العاقل
انه مع علمه بانه لم يصر عوضا لم يبذل يده للقطع وهو ظ **قوله** ولو بذل الخ ولو بذل قاطع اليمين يساره للمجنون الذي صاحب اليمين واستحق القصاص اولا
فقطع المجنون اليسار هدرا لا قودا ولا دية لها سواء كان الباذل عالما بالحال او لم يكن وحق المجنون باق وجهه ظ فان المجنون ليس بقابل لاستيفاء الحق وتمكينه لا ينفع
لا يقع الاستيفاء بفعله ويحتمل مع عدم علمه بجنونه ثبوت الدية على عاقلته كما انه اذا بادر وقطع يسار قاطع يمينه من غير بذل له يلزم الدية على عاقلته فانه قطع
عمد من غير استحقاق وهو من المجنون خطأ وهو على العاقلة على ما تقرر عندهم ولم يسقط قصاصه بذلك بل يبقى حقه في ذمة الجاني كما كان ويحتمل التساقط
حتى لا يجبر العاقلة التي خسرها خلاف دليل العقل والنقل فلا يصار اليه الا بالدليل الناص في ذلك وليس في هذه المادة ذلك فت **قوله** ولو سبق الخ اي اذا
سبق المجنون وبادر وقطع يمين قاطع يمينه من دون بذل الجاني ذلك لم يسقط بذلك قصاص المجنون ودية يمين الجاني على عاقلة المجنون فت ويحتمل تقييم قصاص
المجنون من غير بذل جانيه بحيث يتمثل العضو الموافق والمخالف حيث ما قيل به فت **قوله** ويعتبر الخ وجه اعتبار الطول والعرض في قصاص الشجاج الموجب للقصاص
ظ فانه مقتضى المماثلة المعتبرة في القصاص بالعقل والنقل اما عدم اعتبار العمق فهو المش والمذكور ولا يبعد كونه مجمعا عليه حيث ما نقل الخلاف هنا ونقل عن
بعض الشافعية في يع كان المراد كون ذلك في الراس قال في يع ولا يعتبر نزوله بل يراعى حصول اسم الشجة لتفاوت الرؤس في السمن فلا يمكن اعتبار العمق
قد يكون راس المجني عليه سمينا وجلده غليظا وراس الجاني بخلاف ذلك فلا يمكن وانت تعلم ان ذلك ليس بوجه في غاية ما يمكن ويسقط الباقي ويؤخذ
ارش الزائد كما في المساحة طولا على ما ذكروه مثل المتن وبالجملة ما رايت دليلا على ذلك الا ان كان مجمعا عليه الا المماثلة مرعية للعقل والنقل فيمكن اعتبار
العمق في جراحات البدن غير الراس وفي الراس اشكال لعدم دليل الترك وكلام الاصحاب الدال على العدم فت فيعتبر المحل في الشجاج سببا بعينه واما في المساحة
فاذا سقط العمق بقي اعتبار الطول والعرض فيقاس بخيط وحبل الشجة التي في راس الجاني ثم يشق ذلك المقدار فيه بدفعة واحدة او بدفعات ان شقت الدفعة على
الجاني واراد ذلك وكذا يقاس العرض ويشق ذلك المقدار عرضا ولو كان راس الشاج الذي هو الجاني اصغر بحيث لا يسع طول الشجة التي شجها على راس المجني عليه
استوفيت الشجة بحيث يستوعب جميع طول راس الجاني واخذ ارش الزائد بان يفرض المجني عليه مملوكا ويقوم صحيحا بغير شجة ثم يقوم متشجا بتلك الشجة كلها او
تكون الزيادة هي ارش جميع الشجة ثم يقاس زيادة الشجة التي كانت عن راسه ثم يسوف بالنسبة الى الجميع فان كانت نصفها اخذ نصف الارش وهكذا ويحتمل ان
يقوم متشجا بتلك الزيادة فقط واخذ جميع الزيادة ويحتمل عدم الارش بالكلية ويكون بمنزلة قطع اليد الصغيرة باليد الطويلة والاذن بالاذن والانف بالانف
لا انف وسيصرح به في الانف ويؤيده ظ مثل المجروح قصاصا والانف بالانف فت ولو انعكس الفرض بان كان راس الجاني كبيرا وراس المجني عليه صغيرا واستوعبته
الشجة يقتص من راس الجاني بقدر تلك الشجة ومساحتها ولا يستوعب راس الجاني لان الشجة قد استوعبت راس المجني عليه لان ذلك ظلم وليس بعوض وقصاص
فانه لا يكون بالمثل **قوله** ويقتص الخ اي قلع السن عمدا عدوانا موجب للقصاص فيقتص من القالع للمقلوع مثل سنه الذي قلع فيشترط الاتحاد في المحل
فيقطع الاضراس بالاضراس والضاحك بمثله والثنية بمثلها ولا يقلع الاول بالثاني والثالث ولا العكس وكذا الثاني والثالث بل لا ينبغي قلع اول الاضراس
مثلا بثانيها بل بالاول فقط وهكذا الاشتراط اتحاد المحل عندهم والتفاوت بين الاسنان هذا كله مع وجود الاول ويمكن القصاص في السن مطلقا مع عدم
المثل كما مر في اليد لظ السن بالسن وكذا لا يقلع السن الاصلية بالزائدة ولا بالعكس ويحتمل الجواز فت ولا الزائدة بالزائدة الا مع اتحاد المحل هذا ايضا
مع وجود المتحد في المحل ومع عدمه يحتمل القصاص بما يوجد مطلقا الا ان الاقرب الاولى ما تقدم ويحتمل عدم القصاص والنقل الى الدية ولكن مقتضى ظ السن

المبذول يسار قطع اليسار

كما لم يسقط بذلك قصاص المجنون فكذا دية يمين الجاني على عاقلة المجنون

الثالث التساوي في العدد فلو قطع من يد زائدة اصبعا ويده كذلك لا اقتص منه ولو كانت الزائدة للجاني خارجة عن الكف اقتص في الكف ان ... ست لاصابع قطع الاصابع واخذ
حكومة الكف ولو اتصلت بالبعض قطعت الاربع ولخذ دية الاصبع حكومة الكف ولو كانت للمجني عليه فله قصاص ودية الزائدة ولو كانت خمس زائدة للجاني قطعت فان الناقص يؤخذ
بالكامل الا ان يختلف المحل فيأخذ دية الزائدة فيقتص في اربع وكذا لو كانت للمجني عليه لو تساويا اقتص مع اتفاق المحل ولو كان لقاطع اليد ست اصابع قطع خمس اصابعه ودفع حكومة اليد
ولو كان فيها زائدة واشتبهت فلا قصاص ولو كان لاصبع اربع انامل متساوية فقطع صاحبها انملة معتدلة قطعت واحدة وهل يطالب بين الربع والثلث اشكال ولو كان لانملته

بالسن الجوازنة **قوله** الثالث الخ اي يشترط تساوي العضو المجني عليه بالقطع الموجب للقصاص والعضو الذي يقتص له من الجاني في عدده مثلا ان لو كان
المجني عليه اصبعا فلا بد ان يقطع اصبعا واحدة لا ازيد هكذا فلو قطع جان يد شخص له ست اصابع فان كان الجاني ايضا كذلك اقتص له الكل فيقطع
من حيث قطع على وجه يدخل اصابعه المستدية المقطوع كما كانت داخلة في المقطوع له ولو كانت زائدة المجني عليه داخلة في المقطوع بان قطع يده من الكوع
داخلة في الكف وكانت زائدة الجاني خارجة عن موضع الاقتصاص بان كانت خارجة عن الكف على طرف عضده اقتص من كفه ولو كانت الزائدة للجاني خاصة
وخارجة عن محل القصاص بان قطع الكف وهي خارجة عنه على طرف العضد اقتص في الكف لسلامة الزائدة وان كان هذه الزائدة داخلة في محل القطع بان
كانت في سمت سائر الاصابع بجنبها منفصلة عنها قطعت الاصابع قصاصا ولخذ ارش الباقي من الكف الذي حصل له القصاص تحرزا عن التجاوز عن الحد
مع لزوم هلاك الزائدة ولو كانت متصلة ببعض الاصابع قطعت التي لم يتصل به مثلا ان كانت متصلة بالخنصر قطعت الاربعة الباقية واخذ دية الفضل
من الاصابع وهي الخنصر وارش الكف كما في السابق وطريق اخذ الارش قد مر **قوله** ولو كانت الخ اي لو كانت الاصبع الزائدة للمجني عليه خاصة داخلة في المقطوع
مثلا ان قطع من الكوع وهي تحته اقتص له من الكوع ولخذ ارش الاصبع الزائدة ايضا لتحصل العوض ولا يلزم الهدر ويحتمل اسقاطها لانها لحمة زائدة لا عوض لها
كالسمن ... في يد المجني عليه دون الجاني وبالعكس ما حصل لها زيادة الم ايضا **قوله** ولو كانت الخ اي اذا كانت للجاني اربع اصابع اصلية وواحدة زائدة و
للمجني عليه خمس اصلية قطعت الزائدة ايضا فان الناقصة يؤخذ بالكاملة ولا شيء غيره للتكافي سائر القصاص العضو الضعيف بالقوي والصغير بالكبير والصحيح
بالمريض والنفس بالنفس مطلقا ويحتمل ملاحظة نسبة دية الاصلية الى دية الزائدة واخذ الزائدة ثم الا ان يختلف المحل اي تكون الزائدة في محل الجاني فوق
الاصلية بحيث يمكن قطع الاصابع الاصلية دونها فقطعت اربع الاصابع الاصلية قصاصا واخذ المجني عليه دية الكاملة التي بقيت للمجني عليه بغير قصاص
ولا يقتص لها بالزائدة لانها يقتص بالكاملة اذ ذلك انما يكون مع اتحاد المحل فان ذلك شرط القصاص كما مر ولهذا لم يقتص الابهام بالسبابة وبالعكس وغير ذلك
كذا يقتص لاربع الاصابع الكاملة الاصلية بمثلها ويأخذ المجني عليه دية الزائدة الناقصة لو كانت الزائدة له خاصة فانه لا يمكن قصاص الكاملة بالناقصة
لو تساوى المجني عليه والجاني في ان لهما اصبعا زائدة مثلا ان يكون لكل واحد منهما اربعة اصلية وواحدة زائدة اقتص في كل الاصابع ان اتحد محل الزائدة
فيهما والا اقتص في الكاملات التي اتحد محلها واخذ دية الزائدة الناقصة التي ما اقتص لها من الجاني لانه كانت في موضعها الكاملة وهي لا تؤخذ بالناقصة
قطعت زائدة الكاملة المجني عليه لانه يؤخذ الناقصة بالكاملة كما مر **قوله** ولو كان الخ اي اذا كان للجاني الذي قطع يد شخص من الكوع ست اصابع كلها اصلية
بمعنى التساوي في القوة اقتص بقطع اصابعه التي للمجني عليه واخذ منه دية اليد من الكوع الى اصول الاصابع لعدم امكان القصاص لانه يحصل الظلم ولا يجوز القطع
مع دية الزيادة لانه قطع بغير استحقاق وهو ظلم وعدم اخذ شيء يستلزم هدر شيء من المجني عليه لو كانت بين اصابع الجاني زائدة مشتبهة بالاصلية سقط القصاص
وتعين الدية وهو ظاهر مما مر **قوله** ولو كان الخ اي لو كان لاصبع شخص اربع انامل متساوية فقطع انملة واحدة لشخص معتدل الانامل مثلا اكثر الناس على
ثلث انامل قطعت واحدة من اربع انامله كما مر لا اشكال ولا خلاف في ذلك لكن هل يطالب بالتفاوت بين الكاملة الاصلية والناقصة الانملة الزائدة وهو
سدس اصبع نصف الذي هو التفاوت ما بين الربع والثلث وهو الواحد من اثني عشر لان دية الاصبع اذا قسمت على انملها الثلث المتعارف يصير لكل واحدة ثلثها
واذا قسمت على الاصبع التي لها اربع انامل يصير لكل انملة ربعها فالتفاوت هو ما بين الربع والثلث وهو نصف السدس ام لا فيه اشكال لعدم استيفاء حقه كاملا
اذ انملته كاملة وانملة الجاني ناقصة فلولا الاستيفاء لزم الضرر المنفي بقوله لا ضرر ولا ضرار ولان المماثلة هنا غير متحققة بينهما والواجب المماثلة لقوله تعالى
بمثل ما اعتدى عليكم فلا بد من الفاضل ولانه كنقصان يد الجاني اصبعا ولان انملة الجاني المقتصة تسمى انملة فتصدق المماثلة فيخرج عن العهدة ولانها
على تقطع ما في المرأة بما في الرجل من الاعضاء فيما دون الثلث لانه لو وجب لرد لامتنع القصاص لعدم المماثلة ولانه جناية النفس على النفس كما لا رد هنا
فكذا هنا وبعض هذه الوجوه لا يخ عن خلل واعلم اني لم اقف على خلاف في هذه المسئلة من غيره بل المص ذكرها في عدة مفتيا بالوجه الاول من غير
احتمال وكذا غيره ولا شك في ان الاول اوجه وفيه يعرف حكم الزائدة على انملة كذا في الشرح لا يخفى ان الاصل هو العدم ووجوه الاول ايضا لا يخ عن شيء
كبعض وجوه الثاني وانه لا يكفي الدخل في بعض وجوهه لاختيار الاول لما ... المماثلة ... وانها يكون كافيا فيه واحتط **قوله** ولو كان الخ لو كان
لانملة المجني عليه طرفان يثبت القصاص فقط على الجاني ان كان هو مساويا للمجني عليه في وجود الطرفين لانملته التي متحدة مع انملته التي في المحل وان لم يكن
كذلك اقتص انملة واحدة لطرف واحد واخذ ارش الطرف الاخر ولو كان لانملة الجاني فقط طرفان فلا يمكن القصاص اذ يلزم قطع الطرفين لطرف واحد فلا يمكن
ايجاب القصاص فيهما مع دفع ارش احدهما كما مر وسيجيء فيما سيجيء ففيه تامل فالاولى ان يقال ان للمجني عليه دية انملته **قوله** لو قطع الخ لو كان للمجني عليه الا
انملة الوسطى بدون العليا فقطعها الجاني اقتص له من الوسطى فيلزم قطع العليا ايضا من غير استحقاق فيلزم المجني عليه ديتها ولا يحق يقتص في الفرق
بين هذا وبين ما سبق في طرفي الانملة تامل **قوله** ولو قطع الخ لو قطع عليا من شخص ووسطى من اخر اقتص او لا لصاحب العليا ثم صاحب الوسطى
فيؤخر قصاصه الى ان يقتص من العليا او هو ظ فان عفى عن العليا على مال او مجردا فصار مثل قطع من له عليا وسطى من لا عليا له فيدفع دية العليا ثم يقتص
الوسطى كما تقدم مع ما تقدم ولو سبق ذو الوسطى فاقتص فعليه دية العليا للجاني لتعذر القصاص لصاحب العليا الاولى فيها على جانبها وهو ظ **قوله**
ولو ادعى الخ قال في الشرح ذكر الاصبع اشارة الى انه فرض المسئلة في العضو الظاهر اي الذي لا يجب ستره شرعا فالحق ظ وقيل او مروة وجه تقديم قول مدعي
السلامة مطلقا سواء ادعى طريانه ام لا لان الظ معه فان اكثر افراد الانسان مخلوق كذلك واكثر احكام الشرع محمول على الغالب والمتعارف الحاقا للفرد بالغالب
الكثير فلا يعارضه الاصل هنا وان كان مقدما عليه في اكثر الاحكام وهذا في غير زوال السلامة ينبغي ان يكون بغير اشكال ولا نزاع لان الاصل والظاهر معا
ولا وجه لتقديم قول مدعي طريان عدم السلامة بمجرد اصل براءة الذمة وعدم القصاص والدية وانه منكر ومخالفه مدع والبينة على المدعي واليمين على من انكر

ولو ادعى قطع اليدين والرجلين والموت بالسراية صدق باليمين مع قصر الزمان عند الولي مع احتمال الاندمال فان اختلفا في المدة قدم قول الجاني ولو قطع يدا وانعكس الدعوى قدم
قول الجاني مع مضي مدة امكان الاندمال او الاقوال الولي ولو اختلفا في المدة قدم قول الولي على اشكال ولو ادعى الولي حيوة المقطوع بنصفين في الكساء او الموت بالسراية او
ادعى الجاني موته او موت المجروح بشرب السم تعارض اصل السلامة وعدم الشرب مع اصل البراءة وعدم الموت بالسراية فيرجح الجاني ولو قطع اصبع رجل ويد اخر اقتص للاول ثم للثاني ويرجع
بدية اصبع عليه المتاخر من ذي الاصبع اليد ولو قطع عدة اعضاء خطأ فعليه دياتها وان كانت ضعف الدية ان اندملت والا فالدية وهل له المطالبة بالجميع قبل الاندمال الوجه ولو
اندمل البعض ثم سرى الباقي فتول — [margin: اندمال البعض ثم سرايه الباقي]
ثانيهم نعم لدعوى عدمها الصلا وجه فان اصل البراءة وعدم السلامة وجه فتد وهو قول البعض في المسئلة احتمال اخر وهو التفصيل بالعضو الظاهر والباطن فقد — [margin: اختلافهما في اندمال دية النفس مثل]
دعوى مدعي السلامة في الباطن لعدم امكان الشهود عليه غالبا بخلاف الظاهر مثل اصبع فانه يمكن الاشهاد عليه من غير مشقة وعسر فالقول قول منكرها فالاحتمالات
ابعد بجلائن ومفصلان قوله ولو ادعى الخ اذا قطع شخص يدي رجل ورجليه وطالب الولي اراد وليه القصاص في الاطراف فادعى القاطع انه مات بسراية قطع اطرافه
فليس له الا القصاص في النفس لا في قطع الاطراف وادعى الولي انه اندمل احدها فمات بغيره فالقول قول القاطع مع يمينه ان كان الزمان الذي بين موت
المجني عليه وقطع اطرافه قليلا بحيث يبعد اندماله فيه والموت بغيره عملا على الظاهر فان الموت المترتب على قطع الاعضاء بزمان قصير ظاهر في وقوع الموت بالقطع
والسراية وان كان طويلا بحيث يمكن فيه ذلك فالقول قول الولي مع يمينه عملا بمقتضى الجناية المحققة وعدم وقوع الموت بها وتركا للمشكوك بالمتيقن
فان الموت بالقطع مشكوك ووقوع القطع الموجب للقصاص معلوم مع عدم دليل يدل على كون الموت بالسراية مثل الظاهر الذي كان في قصر الزمان فان
اختلف الجاني والولي في قصر الزمان وطوله بان يدعي الجاني الاول حتى يقدم قوله ولم يكن للولي الا القصاص في النفس على ما مر والولي يدعي الاخير حتى
يثبت له القصاص في الاطراف قدم قول الجاني مع يمينه لاصل عدم مضي زمان كثير ولانه فعله وهو اعلم فانه بالحقيقة يدعي وقوع فعله في زمان سابق بقليل
على الموت والولي يدعي سبقه عليه بكثير تامل فان الاصل عدم وقوع الموت بالسراية وعدم ترك اليقين بالمشكوك مع عدم دليل ظاهر في خلاف ذلك فتامل
قوله ولو قطع الخ اذا قطع قاطع يد شخص ومات المقطوع فادعى وليه انه مات بالسراية فيقتص لنفسه وانكر القاطع ذلك قدم قول الجاني هنا ايضا ان مضى
من وقت القطع الى زمان الموت زمان طويل يمكن الاندمال فيه والموت بغيره للاصل والظاهر مع عدم ظهور ما يدل على كونه بالسراية مثل الاولى حتى
يقدم قول مدعيها ولما تقدم من تعيين القطع الثلث في النفس وان لم يمض زمان يسع ذلك قدم قول الولي فان الظاهر استناد القتل الى القطع فانه امر متحقق
قابل للاستناد مع وقوع شيء اخر فيستند اليه في العادات وبالجملة هذا ايضا من المواضع التي قدم فيها الظاهر على الاصل كما تقدم فتد ولو اختلف القاطع
والولي بان ادعى الجاني مضي زمان يمكن فيه الاندمال وانكر الولي فلك فقيه اشكال من تقابل اصل البراءة الذمة واصل عدم مضي زمان يمكن فيه ذلك و
تعارض الظاهر معرفة صاحب الفعل زمان فعله فان مرجعه الى النزاع في ابتداء زمان الجناية وظاهر كونه بالسراية لما تقدم فيه تامل يعرف مما تقدم من ترجيح الظاهر
على الاصل بالجملة ينبغي هنا الاشكال فيما تقدم ايضا من الاختلاف في الزمان في قطع اليدين والرجلين الا ان يدعى ان الظاهر هناك اكثر قوله ولو ادعى الخ — [margin: هنا ايضا اولى الاشكال]
اذا قطع شخص شخصا بنصفين ملفوفا في كساء عمدا فادعى وليه القصاص وادعى القاطع انه كان ميتا حال القطع او جرح شخصا ومات فلك الشخص واراد
وليه فادعى انه ما مات بالسراية بل سقى سما فمات بشرب السم فتعارض هنا ايضا اصلان اصل السلامة حتى مات بالقطع فالقول قول الولي واصل براءة
الذمة فالقول قول القاطع في المسئلة الاولى واصل عدم الشرب فمات بالجرح فيصدق الولي واصل عدم الموت بالسراية فيصدق الجارح في المسئلة الثانية
فرجح المصنف قول الجاني والقاطع والجارح فليس عليه الا دية قطع الميت بنصفين وارش جراحته بان الذي متحقق ومعلوم هنا هو القطع والجرح لا القتل
بهما فلا يثبت عليه الا مقتضاهما لا مقتضى القتل فانه غير معلوم والاصل عدمه وبالجملة الجاني منكر والولي مدع فالاثبات عليه ولا يثبت بمجرد تلك الدعوى
والظهور ولكن مقتضى ما تقدم من ترجيح الظاهر رجحان قول الولي فان الظاهر والمتبادر مع اصل السلامة والاستصحاب واصل عدم تحقق موجب اخر يدل على صدقه
وان الموت مستند الى القطع لا الى شيء اخر ولا يعارض ذلك كله اصل البراءة فان اصل براءة الذمة يندفع بكل دليل ولا يعارض دليلا نعم هو دليل
العدم ما لم يكن دليل مخرج وكذا ذلك كله يرجح ان الموت بالجرح في المسئلة الثانية لا بشرب السم ولا يعارض اصل عدم السراية بل مع اصل براءة الذمة
فتد قوله ولو قطع الخ لو قطع جان اصبع شخص ثم قطع يد اخر مع اصابعه اقتص للاول لتقدم سببه ثم للثاني واخذ دية الاصبع التي قطع للاول من
الجاني للمتاخر الذي قطع يده مع اصبعه واقتص له وبقي اصبعه بلا عوض لقطعه بالاول وهو المراد بقوله للمتاخر من ذي الاصبع واليد فتد ولو انعكس قطعت — [margin: لدية الاصبع]
يده مع الاصابع لذي اليد واخذ منه دية الاصبع لما مر قوله ولو قطع الخ لو قطع شخص اعضاء كثيرة من شخص خطأ فلا شك ان عليه دية كل واحد واحد
ان كانت الديات اضعاف دية نفسه لحصول الموجب وعدم المسقط ان اندملت وطابت الجراحات ولم يؤثر ولم يهلك النفس والا اي وان لم يندمل بل اثرت
وسرت في النفس واهلكتها فليس عليه الا دية نفس كاملة لدخول الاطراف والجراحات في النفس على ما تقرر عندهم كانه للاجماع والنص ولو طاب بعض الجراحات
وبقي البعض وسرت في النفس حتى اهلكتها لزم دية المندمل والذي طاب من الجروح ودية النفس لا هلاكها بالسراية وذلك واضح وهل للمجني عليه مطالبة الجاني
بدية الجراحات قبل الاندمال فاحتمال السراية في النفس وصيرورة الديات الكثيرة اللازمة دية النفس الواحدة ولكن ان ظهر الحال على خلاف ما اخذ
منه والزيادة بان اخذ اضعاف الديات ومات بالجميع من غير اندمال شيء يرد الجميع الا دية واحدة ام يلزمه الصبر حتى يتحقق عدم الاندمال فيستقر ارش الديات
وان كانت اضعاف دية نفس كاملة او عدمه فيدخل الجميع في النفس فيلزم دية واحدة او يدخل البعض دون البعض فيدخل البعض في النفس ويبقى البعض على
حاله فيؤخذ مقتضاه مع دية النفس وان زادت على دية بان كثيرة الوجه عند المصنف عدم المطابقة قال في شرح هذا مذهب الشيخ في فصل الشجاج والجراح معتبر
بمقتضى المذهب وابن البراج في المهذب هو كذلك وظاهر المحقق نجم الدين بل بطالب بدية لا غير لانه لا يعلم بقاء استحقاق الباقي لجواز السراية ودية الطرف
يدخل في دية النفس اتفاقا فلا يتسلط على ماله بمجرد الظن لان يقين البراءة لا يعارضه ظن البقاء ووهمه ويحتمل الجواز عملا بالاستصحاب الحالي واصالة
عدم طريان المسقط الى قوله ونقل في الكتابين قولا اخر بعدم جواز المطالبة بشيء اصلا لعدم الاستقرار الا بعد الاندمال ولا يخفى ان عبارة المصنف الى هذا
القول اقرب فلا يكون قول الشيخ المتقدم وان هذا القول بعيد لان استحقاق الدية الواحدة ثابتة مستقرة من غير شك فالمنع عنها منع المستحق عن حقه بغير
وجه كانه لذلك حمله على قول الشيخ بان يكون معناه منع مطالبته بالجميع ويكون المنع راجعا الى المجموع من حيث المجموع فيكون مطالبة الجميع ممنوعا لا البعض
فيفهم منها جواز البعض ويكون ذلك البعض هو الدية الواحدة بقرينة القول بها لا بغيرها وان اصل براءة الذمة يدل على ان لا يحكم بخلافه حتى يثبت

ولكن

ويؤخر القصاص من شدة الحر والبرد الى اعتدال النهار ولو قلع العين بحديدة معوجة ولو قطع بعض الانف نسبنا الى الاصل واخذ من الجاني بحسابه كالنصف كالثلث السالم
وكل عضو يقاد مع عدمه الدية كان يقطع اصبعين وله واحدة ولو طلب القصاص من قبل الاندمال فله ذلك ويقتص من الجماعة للواحد فلو قطع يده اثنان قطع يداهما ورد عليهما
ولو قطع احدهما بعض الاخر عليه قدر جنايته وتحصل الشركة بالاشتراك في الفعل فلو قطع كل جزء ووضعا اليد مبسوطة بين اليهما واعتمدا فلا شركة وعلى كل القصاص من جنايته
ولا قطع يده وتقسم قيمة العبد على اعضائه كالحر فما فيه واحد ففيه القيمة وفي الاثنين القيمة وفي كل واحدة النصف وهكذا فالحر اصل للعبد في المقدر وبالعكس في غير المقدر

وليس مجرد وجود قطع الاعضاء مع احتمال دخولها في النفس يكون موجبا لوجوب الدية في الحال قبل اليأس من السراية والتداخل فليس هنا مانع المستحق عن حقه الثابت يقينا بالظن او الوهم فلا يتم وجه الاحتمال وكانه لذلك قال لو ابرء يؤيده انه لو هلك النفس بالسراية بعد اخذ ديات الاعضاء كلها يتبين فساد الاخذ يحتاج الى الترداد وقد يتعذر فيؤل الى الضرر على ان القائل به من العلماء غير معلوم كانه لذلك ما نقله في الشرح نعم به قال في ل والعجب منه ذلك لعدم خروجه عن المشهور وان كان له وجه فتامل **قوله** ويؤخر الخ مذهبها يفهم منه تاخير القصاص في وقت الحر والبرد من اول النهار الى وقت اعتداله مثل وسطه في البرد واول الصبح في الحر من تاخير الحد الى ذلك الوقت وان الظاهر على سبيل الاستحباب لا الوجوب وان ذلك في الاطراف لا النفس فانما لنكتة التحرز عن السراية وحصول الضرر بالجناية ولا معنى لذلك في قصاص النفس **قوله** ولا قصاص بغير الحديد لعل وجهه الاجماع في الجزء ولا فرق في ذلك للتبيين ووقوع اصل الجناية بالحديد او بغيره المنع عدم جواز الا الا بضرب العنق بالسيف لان المجوز هو القصاص باذهاق الروح هو حاصل به والزيادة تعدي ما ورد به الشرع بل قالوا لا بد ان لا تكون الالة كالة ومسمومة بل حادة وان كان الة الجاني كالة ومسمومة او قتل بالحرق والغرق او برضخ راسه بالحجر ونحوه ولعل في رواية موسى بن بكر عن عبد صالح ع اشارة اليه في رجل ضرب رجلا بعصى فلم يرفع العصا حتى مات قال يدفع الى اولياء المقتول ولكن لا يترك يتلذذ به ولكن يجاز عليه بالسيف وحسنة الحلبي وصحيحة الفضيل عن ابي الصباح الكناني جميعا عن ابي عبد الله ع قالا سألناه عن رجل ضرب رجلا بعصى فلم يقلع عنه حتى مات ايدفع الى ولي المقتول فيقتله قال نعم ولا يترك يعبث به ولكن يجيز عليه وفي امثاله دلالة على عدم اشتراط حضور الحاكم والشهود في القصاص ولا يبعد استحباب ذلك وقال في يع يستحب للامام ان يحضر عند الاستيفاء شاهدين فطنين احتياطا ولاقامة الشهادة ان حصلت مجاحدة وفيه اشارة الى ان المستوفي هو الامام ومع عدمه يكون الحاكم وقد صرح في غيره باشتراط الحاكم وادعى في مجمع البيان كون ذلك مذهب الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد جواز قتل الجاني بمثل ما قتل المجني عليه لقوله تعالى من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل ايضا يساعده وما روي عن النبي ص من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وروي ان يهوديا رضخ راس جارية بالحجارة فامر النبي ص برضخ راسه بالحجارة ولا يضر عدم صحة السند بل عدم سندها وثبوتها من العامة ولان التشفي ايضا مقصود في شرع القصاص في الجملة وذلك انما يحصل بالمثل الا انه استثنى على تقدير جواز ذلك كما هو مقتضى الاية الشريفة اذا قتل الجاني شخصا بمحرم الاصل مثل اللواط والزنا بعنف حتى قتل او وجر في فيه وحلقه الخمر حتى مات ويمكن قتله هنا بوجر مايع في حلقه واستثنى القتل بالسحر ايضا ويحتمل القتل بالكال ايضا اذا قتل بالكال المأمور له في يع ايضا فتامل **قوله** ولو قلع الغرض بيان الطريق الجائز للقصاص في قلع العين وهو يحصل بحديدة تكون معوجة الطرف وحادة وهو ظ **قوله** ولو قطع الخ اذا قطع الجاني بعض انف المجني عليه تنسب له من انف الجاني بمقدار نسبة المقطوع من انف المجني عليه اليه فان كان نصفه مثلا فيؤخذ نصف انف الجاني وان كان ثلثه فيقطع ثلثه وهكذا ولا يقدر ذلك المقدار المقطوع بالمساحة فيقطع له ذلك المقدار فاذا كان مساحة المقطوع من انف المجني عليه مساويا لتمام انف الجاني وكان نصف انف المجني عليه لا يقطع تمام انف الجاني بل نصفه اذ لو فعل ذلك يلزم ان يصير الجاني بغير انف مع كون المجني عليه نصف الانف وفيه شائبة الظلم وفيه تامل لانه قد يلزم قطع القليل للكثير وبالعكس وفيه عدم استيفاء تمام الحق والزيادة ولطيف ما حكم في شجاج الراس هكذا حيث قال لو كان راس الشاج اصغر استوعبنا واخذ ارش الزائد بنسبة المتخلف الى اصل الجرح الخ ولعله فرق بين قطع العضو التام بحيث ينعدم بالكلية وبين الشجاج في العضو فتامل **قوله** وكل عضو الخ لو فعل موجب القصاص في عضو وليس له ذلك العضو فيه ولا ما يقوم مقامه حق يقاد ويقتص منه ينتقل الحق الى الدية فيلزمه دية ذلك العضو مثل ان يقطع اصبعا وليس له اصبع او اصبعين وليس له الا اصبع واحدة ومر ذلك مفصلا **قوله** ولو طلب الخ لو طلب المجني عليه القصاص في ما الذي استحق بقطعه القصاص من قاطعه قبل اندماله وسرايته في النفس فله ذلك ويجاب ويقتص ويحتمل المنع كما صرح في منع الدية مع قطع الاعضاء المتعددة خطأ فتذكر في النفس فان سرى بعد ذلك فان سرى في الجاني ايضا حتى مات احتمل التعارض والتساقط وسقوط نفس الجاني فان سراية القصاص غير مضمونة كسراية الحد وهو حق بخلاف جرح الجاني المجني عليه فانه ظلم فنفسه مضمونة بعد ان كان جرحه مضمونا فيكون مثل ان سرى الجرح الاول ولم يسر الثاني الذي هو القصاص فيحتمل ان يكون لوليه تمام الدية من غير نقص شيء فان قطع الجاني كان قصاصا فلا يلزم ظلم عليه ويحتمل ان يكون له ذلك بعد دية اليد لانه بعد السراية مع دخول الطرف في النفس علم ان قطع اليد ما وقع في محله قصاصا اذ علم عدم الاستحقاق فلما لم يكن ظلما ومخطا ثبت فيه ماله ومنه يظهر جواز المنع عن القصاص في العضو قبل الاندمال واليأس من السراية وقد مر دليل الطرفين في المنع عن اخذ الدية قبل الاندمال اذا قطع عدة اعضاء خطأ فتذكر وتامل **قوله** ويقتص الخ كما يجوز ان يقتص للواحد من الجماعة المشاركين في قتل النفس بان يقتل اكثر من نفس واحدة كذا يجوز قطع عضو جماعة لعضو واحد اشتركوا فيه فلو قطع يد واحد اثنان له قطع يديهما بعد رد الفاضل عن جنايتهما اليهما فيرد الى كل واحد نصف دية اليد ثم يقطع يديهما وله قطع يد احدهما ويرد الاخر ارش جنايته وهو نصف دية يد المجني عليه **قوله** ويحصل الخ اي يحصل الشركة في قطع العضو بان يشتركا في القطع بان يفعلا معا قطعا واحدا مثل ان يضعا الالة الواحدة في ايديهما ويقطعان بها ولا يحصل بان يقطع كل واحد منهما جزء من يده مثل ان قطع احدهما النصف والاخر النصف الاخر حتى انفصل وكذا لم يحصل بان اخذ احدهما الة ووضع في موضع واحد من يده والاخر كذلك في مقابله فقطعا من الطرفين فلا شركة هنا بل يؤخذ كل واحد بجنايته جزء من يده وهو قطع بعض يده لا قطع يده بالمرة **قوله** ويقسم الخ اي يجعل قيمة العبد بمنزلة دية الحر فتعين قيمة اعضائه بنسبتها فكل ما هو مقدر في الحر بالنسبة الى الدية هو مقدر فيه بالنسبة الى القيمة بان يكون كل ما هو فرد من اعضاء الانسان في المملوك ففيه تمام قيمته مثل الذكر والانف كما ان في الحر تمام ديته وكل ما به اثنان ففي كل واحد نصف قيمته كما ان فيه نصف ديته مثل اليدين والرجلين وفي كل ما ليس فيه مقدر شرعا بل يكون فيه الارش مثل الجراحات فيقوم المملوك تارة سليما وتارة مجروحا فارش الجرح هو التفاوت ما بينهما وكذا يفرض الحر مملوكا ويقوم مرتين والتفاوت ما بينهما هو الارش والحكومة فالحر اصل المملوك فيما

ولو جنى الحر بما فيه الكمال تخير المولى بين دفعه واخذ قيمته وبين ترك شيء ولو قطع يده ثم آخر رجله فعلى كل واحد النصف والعبد للمولى ويصح من المستحق تتمة في العفو ويصح من المستحق قبل الرفع الى الحاكم وبعده لا قبل الاستحقاق وليس مع الغبطة اما بعوض او مجانا ومن الوارث فان استحق الطرف والنفس فعفى عن احدهما لم يسقط الآخر ولو عفى عن قطع اصبع قبل الاندمال عن الجناية صح ولا دية فلو سرى الى الكف فله دية الكف وسقطت جناية الاصبع ولو سرى الى النفس فللولي القصاص فيها بعد رد دية الاصبع ولو قال عفوت عنها وعن سرايتها قال الشيخ صح من الثلث لانه كالوصية ولو قيل لا يصح لانه ابراء مما لم يجب كان وجها متن

مقدار يعني يعلم بالقياس عليه بالنسبة الى المملوك ما اصل له فيما ليس له مقدر كذلك لا بد ان لا يتجاوز قيمة المملوك دية الحر كما تقدم ويرجع اليها **قوله** ولو جنى الخ اذا جنى حر على مملوك جناية اوجبت تمام قيمته مثل ان قطع انفه او قطع يديه فالذي يلزم الجاني تمام قيمته على ما تقرر فالمولى مخير بين اخذ قيمته الدية عليه بالجناية ودفع المملوك اليه وبين ان لا يؤخذ شيئا ولا يدفع المملوك بل يبقيه على حاله لئلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض فان المملوك ليس لصاحبه منه الا نفسه وقيمته فالجمع لا يمكن نعم قد يبقى المملوك له ويجتمع عنده القيمة ونفسه اذا جنى عليه اشخاص مثل ان قطع شخص يده والآخر يده الاخرى او رجله فياخذ من كل واحد نصف القيمة مع بقاء المملوك عنده ولا بد ان لا يتجاوز بقيمته عن دية الحر لما مر هذا حق ولا اشكال فيه فان ما تقرر قضاء العبد من الشارع لمولاه معه كالحر وان ذلك بمنزلة ثمنه وكسبه لانه قد يحصل الضرر على المولى لان المملوك قد يكون ذا كسب وصنعة وله نماء كثير فاذا قطع انفه فان اعطاه يلزمه الضرر العظيم بان يفوته كسبه فقد يحصل شيئا كثيرا وان لم يعط يلزم ان يذهب عنه قيمة انف عبده الذي مساو لقيمته وقد يحصل للجاني نفع كثير بان يعطي قيمة مثل هذا المملوك ويحصل له هذا المملوك في زمان قليل اضعاف قيمته وان لم ياخذ يلزم ان يكون الجناية هدرا فيحصل له الجرأة على الجناية على مثل هذه المماليك بامثال هذه الجناية وهو بعيد عن حكمة الشارع وايضا عموم ادلة قصاص الجناية والديات يدل على اخذها بدون الدفع ولكن الحكم هكذا مشهور بل لا نعلم الخلاف وسنده رواية ابي مريم عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في انف العبد او ذكره او شيء يحيط بقيمته انه يؤدي الى مولاه قيمة العبد ويأخذ العبد وسندها ضعيف بابن الفضال عن يونس بن يعقوب بعد صراحته وتوثيق ابرهيم بن هاشم واشتراك ابي مريم لعله الانصاري مع عدم عمومها في المماليك ويحتمل ان يكون في قضايا مخصوصة وان كانت ظاهرة في العموم ولعل الشهرة مجبرة ضعفها او استثنى منه المملوك المغصوب فانه ياخذ المالك قيمته مع العين لاخذه على اشق الاحوال هكذا قيل والله يعلم **قوله** ويصح الخ اي يصح للمجني عليه المستحق القصاص او الدية العفو عنهما فيسقطان فلا يبقى له المطالبة ولا لوارثه بعده بعد ان ثبت موجب الجناية سواء كان ثابتا عند الحاكم ام لا ولا يحتاج الى الشهود ولا الى الحاكم لعموم حسن العفو والترغيب والتحريص عليه في الكتاب والسنة والاجماع ولا يصح قبل ثبوت الاستحقاق فانه عفو عما لم يستحق ولا يجب فعفو ما لم يكن فلا معنى لاسقاطه شيئا ولا شيء ويصح العفو من ولي المستحق ايضا مع المصلحة له في ذلك اما بعوض او مجانا ويصح في العوض ظ وفي غيره محل التامل فيمكن ان يفرض حصول نفع له بسبب ذلك مثل ان يكون صاحب القصاص ذا جاه ويحصل له بسبب العفو عنه منزلة عنده بحيث يراعيه الحكام ولا ياخذون من ماله شيئا ويتوجهون اليه بالتربية وانه لو اقتص يضره في نفسه وماله او والده وامه وساير اقاربه ونحو ذلك مع انه لا نفع له في القصاص اصلا ومع العفو عن شيء يسقط ذلك الشيء لا غير فاذا استحق في شخص واحد قصاص طرف ونفس بان قطع يده مثلا وقتل مورثه او قطع يده ثم قتله بعد اندماله فعفى عن القصاص في اليد لم يسقط القصاص في النفس وبالعكس او استحقهما في شخصين فعفى عن القصاص في اليد لم يسقط القصاص في النفس وبالعكس او استحقهما في شخصين فعفى عن احدهما لم يسقط الآخر عن الآخر وهذا ظاهر **قوله** ولو عفى الخ اذا عفى المجني عليه بقطع اصبعه قبل الاندمال عن الجناية مثل ان يقول عفوت عن هذه الجناية او عن موجبها وانه ما صح هذا العفو وسقط القصاص ولا دية ايضا اذ الموجب هو القصاص وقد سقط والدية انما يجب بالتراضي وليس هو ظ وكانه اشارة الى خلاف بعض انه قال عليه الدية اذ لا يصح العفو قبل الاندمال لعدم الاستقرار ولاحتمال السراية وضعفه ظ ولو سرى بعد العفو الى عضو آخر مثل ان سرى قطع الاصبع بعد عفوه الى كفه فانه سقط قصاص الاصبع وارشه لا الكف فله ارش الكف بعد اسقاط الاصبع دية كفه بغير اصبع لانه عفا عنه وسقط فلا يعود وله عوض الكف لانه ما عفا عنه والعفو عن الجناية لا يستلزم العفو عن الكف فانه انما عفا عن الواقع وهو الاصبع استحقاق عوضه لا عما يترتب عليه وليس له قصاص الكف ورد دية الاصبع لانه يلزم قطع عضو بغير عضو والجبر بالدية وليس هذا واقعا في حكم الشرع ولو سرى الى النفس فمات بعد قطع الاصبع والعفو عنه فلوليه وهو وارث الدم القصاص في النفس لما مر انه انما عفى عن الطرف المستحق عوضه وان العفو عنه لا يستلزم العفو عن غيره النفس وغيرها ولكن يرد الوارث عليه دية ما عفى عنه مثل الاصبع هنا ثم يقتله لان هذه الجناية قد عفا عن بعضها فقتل النفس بها يستلزم استيفاء الكل فلا بد ان يعطي عوض ما عفى عنه فانه بمنزلة الاخذ منه وفيه تامل اذ القصاص في النفس لا يستلزم القصاص عما عفا لانه انما كان عن قطع الاصبع عوضه وليس قتل النفس شيئا وقد سلم انه قتل النفس فان البحث على ذلك التقدير وهذا مثل ان قطع اصبعه فاقتص منه ثم سرى فقتله فان كان هنا يثبت له عوض اصبعه فههنا كذلك فتامل ويحتمل عدم القصاص في النفس ايضا لانه قد عفا عن هذه الجناية قصاصا ما ثبت بها ساقطا وباقي اثره ايضا معفو تبعا لانه غير مضمون لان المتبادر من العفو عن الجناية العفو عنها وعن جميع لوازمها وهذا يجري في الكف ايضا في السابق نعم لو قيل انه لو علم ان المراد العفو عن الواقع فقط وان العفو عن السراية لم يصح اتجه ذلك الا ان فيه تامل وهذا ان اقتصر على قوله عفوت عن الجناية او عن موجبها ولو اضاف اليه قوله وعن سرايتها قال الشيخ انه صح العفو وصار بمنزلة الوصية بالعفو عن قصاص نفسه وديته فهو تصرف في مرض تعقبه الموت وانما يعتبر من الثلث فلما سقط الثلث سقط القصاص ويلزم ثلثا الدية ويحتمل بقاء القصاص فيدفع الوارث ثلث الدية فيقتل ان لم يكن له مال اصلا والا فيسقط مقدار الثلث وهذا عند المص غير مقبول ولهذا قال ولو قيل لا يصح لانه ابراء عما لم يجب كان وجها قال في الشرح هذا قوله في ف محتجا بقوله تعالى فمن تصدق فهو كفارة له وهو عام لان من للعموم وللاصل وعدم الوجوب ممنوع لحصول سببه نعم انه لم يستقر لكن عدم الاستقرار لا ينافي الوجوب لعدم منافاة نقيض الاخص عين الاعم ولانه لعبر باقل من ابراء المتطبب والمتبيطر فهو جائز فيهما اجود وفي ظ لا يصح من السراية لانه حادث في الاستقبال وهو غير ممكن في الحال الى قوله ولانها وصية ولفظها غير موجود فلا ينصرف اليها العقد الا لو نية عند انتفاء دلالة اللفظ بمغايرة او غيرها وهو اسقاط لما لم يجب اختاره في لف وظ لانه لو كان بلفظ الوصية صح من الثلث قال لان الوصية للقاتل صحيحة واعلم انه لا يبعد العفو عن السراية بالتبع وبعد وجود ما يؤثره لعموم ادلة العفو وكثرة الترغيب والتحريص في الكتاب والسنة ونحو ذلك ابراء عما لم يجب بالكلية حتى يكون ابراء وعفوا عن معدوم فان ما يؤثر مع بعض اثره موجود مع انه لا مانع في العقل والشرع عن شمول

ولكن في الاول اشكال

حق

ولو ابرء العبد الجاني مما يتعلق برقبته لم يصح وان ابرء سيده صح ولو قال عفوت عن ارش الجناية صح ولو ابرء القاتل خطأ لم يصح ولو ابرء العاقلة او قال عفوت عن ارش الجناية صح ولو ابرء العاقلة في العمد او شبهه لم يبرء القاتل ولو ابرء القاتل او قال عفوت عن ارش الجناية سقط حقه وحكم الخطأ الثابت بالاقرار حكم شبهه ولو عفا بعد قطع يده ثم قتله فله القصاص فالاقرب انه ملك صح العفو وان سرى ظهر بطلان العفو وكذا لو عفى بعد الرمي قبل الاصابة الاول التكليف **المقصد الثالث** في الدعوى وفيه مباحث **الاول** يشترط في دعوى القتل امور خمسة **الاول** التكليف في المدعي حالة الدعوى لا الجناية فلا تسمع دعوى الصبي والمجنون بل يدعي لهما وليهما وتسمع الدعوى وان كان حال الجناية جاهلا او

حتى بقوله عفوت عن اثر هذه الجناية وان لم يوجد يكون مؤاخذا بقوله ويعمل معه بمقتضاه فان عموم ادلة الايفاء بالشرط وذم القول بغير عمل مثل لم تقولون ما لا تفعلون يشملهم ولورود العفو والسقوط في المنطبق لتنبيه بخصوصهما في الرواية قبل الشروع فيهما وهنا الوجه لوجود بعض الاثر وان هذا بعيد عن كونه وصية فانها تصرف في المال وهنا اسقاط قصاص ان وجد تمام سببه حين اختار له وانه يفهم من ظ انه اذا صرح بلفظ الوصية صح الوصية مع ان ادلة الشرح يدل على ان كونه وصية صحيحة من الثلث قوله فيحتمل ان يكون مراده انه قائل بان العفو عن الجناية وصية صحيحة عن الثلث في ويفهم من ظ انه يصير وصية صحيحة لو تلفظ بها صريحا فتم **قوله** ولو ابرء الخ اذا جنى مملوك جناية تعلقت برقبته مثل ان قتل نفسا عمدا او خطأ وابراه من يستحق وهو لم يصح هذا الابراء عند المص بل على المشهور لان الابراء تخليص الذمة المشغولة بحق عنه ولا حق في ذمته لانه مملوك لغيره فالحق تعلق بمال الغير ولو ابرء سيده صح عنده الابراء لان ارش الجناية تعلق بماله وان تعلق برقبة العبد لانه ملكه وفيه اشكال لان الابراء اسقاط ما في الذمة ولا يخفى ان هذا يفيد عدم الصحة وانه لو قيل بالقبول في الابراء ينبغي هنا ايضا كذلك ويمكن ان يقال بعده هنا فانه راجع الى العبد ثم ان الاشكال اشد لو كان الموجب قصاصا وان الصحة في العبد ايضا محتملة فتامل ويمكن ان يقال بالصحة فيهما لان المقصود المبرء عن الابراء العفو عن ارش الجناية وما يستحقه بسببها واسقاط ما له في مال السيد لان كان حقه متعلقا بعين مخصوصة لا يبقى له حق في ماله المعين وكذا مقصوده من ابراء العبد اسقاط ماله في رقبته ما لا يخرج عن ملك سيده ويد خلوه في ملكه او يقتله فالظاهر ان يكون ذلك صحيحا لو صرح به او يعبر عنه بالابراء وتصدق لك لعموم ادلة العفو والترغيب فالتحريض عليه في الكتاب والسنة مع تعبيره عنه بالتصدق مثل قوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له مع ان التصدق بحسب الظ انما يكون في الاموال والاعيان وقد عبر عن الابراء ايضا بالتصدق في قوله تعالى فمن تصدق فهو خير له فهو مشعر بعدم تعيين العفو والابراء وغيره وان المقصود العفو والتجاوز وعدم المؤاخذة والقصاص وعدم الاتيان بمقتضى ما فعله والظ ان الاشكال في صحة العفو وسقوط ما يستحقه بقوله عفوت عن ارش الجناية بل مع اضافته الى العبد والسيد ايضا فانه صريح في التجاوز وان لا يكون له هذا الحق والعوض الذي صار له بسبب الجناية فان الظ ان يكون له هذا الاسقاط لانه له فله ان يفعل باخذ الحق وان لا يفعل فانه غير لازم عليه مع ان الترغيب والتحريض والوعد بالاجر العظيم للعفو في الكتاب والسنة كثير والعقل ايضا يحسنه ويقبح ان لا يكون له ذلك ويكون مجبورا عليه فح لا يبعد الصحة باي عبارة كانت اذا قصد هذا المعنى فان الفرض وقوع ذلك العفو وصدق معنى العفو عنه وعدم الاتيان بمقتضاه وهو عدم المؤاخذة بفعل الجاني ومقابلته بفعله بان يتجاوز عنه ويجعله كالعدم كما يفهم من الكتاب والسنة وظ لفظ العفو لا انه يكون في ضمن عبارة كالعفو او التصدق او الابراء عمن في ذمته وهو ظ بحسب فهمي والله يعلم وبما مر علم وجه عدم صحة العفو عن القاتل خطاء وصحته عن العاقلة والصحة لو قال عفوت عن ارش الجناية واحتمال الصحة في الاول ايضا وكذا علم عدم صحة الابراء عن العاقلة في العمد وشبهه لو ابراه ولم يبرء القاتل ولو ابرء القاتل او عفا صح وكذا لو عفا عن ارش الجناية والكل واضح وكذا علم ان حكم الخطاء الثابت باقرار الجاني في حكم العمد وشبهه في انه اذا ابرء العاقلة لم يصح واذا ابرا القاتل يصح لانه باقراره لم يثبت على العاقلة شئ بل انما يثبت الدية في ذمته كما سيجئ فعفو العاقلة عبث وابراء العاقلة ابراء مشغول الذمة فيصح وهذا ايضا واضح والحمد لله **قوله** ولو عفا الخ يعني اذا جنى شخص على شخص بقطع اعضائه وقتل نفسه بحيث استحق القصاص في الطرف والنفس فاقتص منه بقطع يده ثم عفا عنه القصاص في النفس فان اندمل جرح اليد ما سرى في النفس صح العفو وترتب عليه الاثر وهو بقاء النفس وسقوط القتل عنه وليس له القود او القصاص ان سرت الجراحة التي كانت قصاصا منه في النفس حتى مات المعفو عنه ظهر بطلان العفو وعدم ترتب فائدة عليه ثم لم يلزم العافي شئ لانه عفا وقيل بسراية فكانه قتله قبل عفوه لان العفو وقع بعد احداث سبب قتله فكانه قتله ثم عفا والعفو عبث وهو ظ وكذا لا اثر للعفو ولا ضمان على العافي لو رمى سهما او وجا سيفا الى جانب القاتل الذي يستحق في الرامي عليه القصاص للقصاص ثم عفى عنه قبل ان يصيبه الالة وقتله ثم اصابت وقتل فان هذا ايضا بمنزلة العفو بعد القتل فلا اثر لا انه يلزم المقتص العوض حيث عفى ثم قتل والغرض ذلك الوهم ويحتمل ان يكون ردا على بعض العامة الله يعلم **قوله** الاول الخ الشرط الاول من شروط الخمس لدعوى القتل كون المدعي بالغا عاقلا حالة الدعوى وان لم يكن كذلك حالة وقوع الجناية فلا يسمع دعوى الصبي ولا المجنون حال الدعوى بل يسمع الدعوى من وليهما مع المصلحة وان كان كل واحد منهما جاهلا حال الجناية ولكن لا بد ان يكون حال الدعوى منفصلا ليثبت لمستحق يثبته الولي في الكل ظ وكذا وجه الشرط الثاني وهو استحقاق المدعي او المولى عليه حال الدعوى فلا يسمع دعوى الاجنبي حال الدعوى ان كان غير اجنبي حين الجناية مثل ان كان للمجني عليه حال الجناية اخ وحصل له بعد الجناية ولد فلا يسمع دعوى الاخ فانه اجنبي ح ويسمع دعوى الولد وان لم يكن حال الجناية موجودا ويصح ايضا دعوى المستحق وان كان موجودا حال الجناية وكان اجنبيا غير وارث مستحق مثل ان يكون للمجني عليه حال الجناية اخ وابن فان الاخ اجنبي فان القصاص للولد ومات الولد قبل الاستيفاء فصار الاخ وارثا ومستحقا فيصح دعواه وهو ظ ولا يصح دعوى استحقاق القصاص من زوج المجني عليها ولا من زوجة المجني عليه لعدم ثبوت القصاص لهما فلا حق لهما لانهما اجنبيان بالنسبة اليه نعم لهما دعوى العمد فانه اذا ثبت ثبت لهما الدية وهذا واضح ان لم يكن لهما القصاص ويكون لهما الدية حال العمد وقد عرفته وقد تذكر **قوله** الثالث الخ ثالث شروط الدعوى تعلق الدعوى بشخص معين او اشخاص معينين ليمكن له استيفاء الحق فلو قال قتله واحد من الناس لا تسمع اما لو قال قتله احد هذه العشرة ولا اعرفه بعينه تسمع دعواه فله احلاف العشرة وكذا جميع من انحصر عددهم فاذا انكر وا له احلاف الكل فاذا نكل احدهم او اكثر يمكن اثبات الدعوى على الناكلين من غير رد اليمين فانه لم يدع العلم بقتل الناكل فلا يمكن اليمين على انه القاتل نعم يمكن احلافه على ان احد هؤلاء هو القاتل وكذا لو اثبت عليهم بالبينة ان احدهم قتل ان امكن فلا دسمع بينهم ح اذ قد يحلف الكل وهو خلاف مقتضى البينة وتكذيبها ولو فرض هنا ناكل يمكن حلف غيره فيلزم الناكل الدية ويمكن رد اليمين للناكل عليه بمين انه ما يعلم انه ما قتل فتل ويمكن يمينهم ان الكبير واحد منهم مكذب فكل يدعي البراءة ويحلف فتامل وكذا يسمع دعوى الغصب لاحد من المحصور مثل العشرة ودعوى سرقته بغير اشكال وحكمه حكم القتل على الحد

وابرائه مبرء صح

دم ع

الدعوى

و لو اقام بينة سمعت ولاءمت اللوث لو خص القاتل احدهما او لو ادعى على جماعة يتعذر اجتماعهم كاهل البلد لم يسمع وكذا لو ادعى على الغائب لامتناع المباشرة منه ولو رجع الى
الممكن سمع لو ادعى انه قتله مع جماعة لا يعرف عددهم سمعت دعواه في القود لصلح الرابع تحرير الدعوى في كونه عمدا او خطأ او شبيهه بهما وانفراد القاتل او اشتراكه و في سماع الدعوى المطلقة
نظر اقربه السماع و يستفصله الحاكم و ليس تلقينا بل تحقيقا للدعوى و لو لم يبين طرحت ولم يحكم بالبينة عليها متن

غير معين لعموم ادلة صحة الدعوى على كل مدع امكانه و عدم محذور و حرج فلا يسقطها و يكون التخلص باليمين كما مر فتدبر و اما في المعاملات مثل البيع
والشراء فعدم سماعها اشكال ايضا لما تقدم من انه في نفس الامر و الاصل لا بد ان يكون بيعه بين شخص معين او اشخاص معينين فالاشتباه انما نشأ من نسيانه
وهو حاصل بتقصيره في التذكر و الكتابة و نحوه و الظاهر انه ليس بتقصير يسقط به دعواه و ان فرض انه تقصير فمجرد تقصير شخص لم يسقط حقه كما انه لا يسقط
الصح سماع دعواه هذه كسماعها في دعوى القتل اشكال ناش من انها دعوى مبهمة الاصل فيها عدم السماع لامتناع الحكم بها واحلافها البرئ وسماعها في الخفي للضرورة
اما في المعاملات فهو مقصر بالنسيان فالجهل مستند اليه بخلاف القتل والسرقة والغصب من امكانه تحصيل الحاجة ولا ضرر في الاخلاف في عدم سماعها ضرر
الشائع فيشكل برد اليمين عليه فانه يتعذر الحلف و وجه الاقربية ان النسيان غير مقدور عند كثير من المتكلمين و التكليف بغير المقدور تكليف بالمحال فيقال امكان
التحفظ عنه الواقع عدمه فوجد الضرورة التي هي المناط و لقوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان والمؤاخذة و لامكان حصول نسيان من خارج عن التقصير الذي هو
المانع ولان ضياع الحق ضرر وهو منفي بالحديث وجزم في امتي الخطأ والنسيان والمراد المؤاخذة ولامكان حصول نسيان من خارج عن التقصير الذي هو
المانع ولان ضياع الحق ضرر وهو منفي بالحديث وجزم في بر بالسماع من غير تردد واعلم ان فرض المعاملات في الصادرة عنه و اما الصادرة عن مورثه
او وكيله فهي ممنوعة قطعا فلذا مبنى المسئلة على سماع الدعوى المبهمة ويمكن الفرق بان المبهم لا يعلم وقوع الفعل من المدعى عليه بخلاف هذا فانه يتحقق
وقوعه من واحد من المدعى عليهم ولا يخفى انه قد يمنع ان الاصل عدم سماع الدعوى المبهمة فظ ادلة السماع يشملها وامتناع الحكم لا يستلزم عدم السماع
كما في التي تسمع للضرورة لا ترفع الامتناع على انها مشتركة و قد يمنع الامتناع ايضا فانه يحكم بالخروج عن العهدة على الناكل يحكم بالعدل على تقدير وروده وان اراد
الحكم على شخص و ثبوت الحكم عليه فقد يمنع كون ذلك سببا لعدم سماع الدعوى ولا اشكال من جهة عدم امكان الرد وقد يتعذر الرد كما في مواضع مثل
الدعوى المبهمة والقتل والغصب والسرقة وغيرها و تقريب الاقربية وعدم الكلام عليه يدل على ضعف جل الاشكال عدم السماع فلا ينبغي منه ابقاء الاشكال من المبهمة
و ينبغي رفع و جمعه عدم السماع فتدبر و ان عدم السماع ليس مستندا الى ان عدم النسيان غير مقدور و هو مكلف به حتى يدفع بانه مقدور و مكلف به بل لابهام
مجرد كما مر وانه كان الاولى ان يقول التكليف بعدم النسيان الغير المقدور تكليف بالمحال فانه على تقدير وجود النسيان و كان مكلفا بالتحفظ الممكن لا يضره
سبب السماع مجرد الوقوع لا وجود الضرورة وعلى تقديرها ليست هي المناط والعلة فيما تسمع بل الاجماع و عدم هدر الدم والجرأة على القتل بالخفية
واخذ مال الناس سرقة و غصبا و ان الخبر لا يدل على سماع الدعوى لان عدم السماع ليس مؤاخذة مرفوعة وان امكان حصول نسيان من غير تقصير لا يدل
على وقوعه سماع دعواه في كل المعاملات النسيان على اي وجه كان وان ضياع الحق جيد فلو لم يعم عموم سماع الدعاوى فجزم بها لا باس به و كانه يعتبر
الاجماع في سماعها او انها كانت في الصادرة عن المورث والوكيل والوصي انه كان ينبغي تقديم قبل على قوله واعلم وان الفرق جيد قوله ولو اقام الخ لو
ادعى على واحد من الجماعة المحصورين مثل العشرة واقام على ذلك بينة سمعت الدعوى و بينته ايضا و اما مع البينة اللوث لو عين احدهما بعد ذلك القاتل الذي
عليه اي عين المدعي او الشاهد القاتل من بينهم بان يقول بعد ذلك قد عرفت هذا هو القاتل فاثبت اللوث للحاكم اذا حصل له الظن و ترتب حكم اللوث
عليه على تقدير تعيين المدعي و اما على تقدير تعيين الشاهد فمشكل لان حكمه مفتقر الى علم المدعي كما يدعيه ليتمكن من اليمين الا ان يفرض عدم علمه بتعيين
المدعى عليه الا ان يريد ان اللوث يحصل فان وجد الشرائط بعد يترتب عليه جميع احكامه و الا فلا فتدبر قوله ولو ادعى الخ وجه عدم سماع دعوى القتل على
جماعة يتعذر اجتماعهم على قتل شخص عادة كاهل بلد كثير ظاهر وهو مقتضى العادة و العقل يحكم بكذب المدعي في دعواه فكان الحاكم عالم بانه كاذب فكيف
يسمع دعواه وان ادعى الشهود وكذا وجه عدم سماع دعواه على غائب في زمان قتل المقتول عن ذلك المكان بحيث يحكم العقل بامتناع كونه منه فيحكم الحاكم بكذبه
لامتناع القتل منه بالفرض و لو رجع عن ذلك الى ممكن سمعت دعواه و يسمع منه اذ الكذب في مادة لا يستلزم الكذب فيما حتى يلزم منه عدم سماع دعوى الممكنة
وهو ظ قوله ولو ادعى الخ اذا ادعى شخص انه قتل مورثه الذي يستحق هو الدم بشارك بجمع من جماعة لا يعرف اعيانهم ولا عددهم سمعت دعواه سواء قال عمدا
او خطاء او شبيهه فان اثبته بالشهود او الاقرار او بالنكول عن اليمين او برد يمينه المردودة فتصح بينهما بالصلح فانه لا يمكن القود وهو ظ للاشتباه ولا الدية
لعدم العلم بشريك القتل حتى يعلم حصة كل واحد من المدعى عليهم منها فتأمل قوله الرابع الخ رابع الشرائط تحرير الدعوى و تفصيلها و تحقيقها انه قتل عمدا
و شبيهها به او خطاء وانفراد القاتل و شركته بمعنى انه بين ان المدعى عليه كان منفردا او معه غيره و دليله ان حكم الحاكم موقوف على تحرير الدعوى و تفصيلها
فلا بد من ذلك حتى يمكن الحكم و فيه تامل اذ يحتمل ان يسمع ثم يستفصل الحاكم للحكم لا ان يرد بمجرد اجماله و كانه لذلك قال في سماع الدعوى المطلقة نظر اقربه
السماع و يستفصل الحاكم هل هو خطأ او عمد او شبيهه و كان منفردا او مع احد و ليس هذا من باب التلقين المنهي عنه بل تحقيق للدعوى اذ قد يكون
جاهلا مع كون الدعوى في اصلها مفصلا محررا و يمكن الحكم فلو لم يسمع لزم اسقاط الحق و يؤيده ما تقدم في سماع الدعوى مع ابهامها في الجملة فلو بين حكم
مقتضيا و ان تبين بعلم انه مجمل لا يمكن الحكم فتطرح الدعوى و لو كانت عليه بينة فلا يحكم بها و فيه تامل اذ يحتمل ان يقال يلزم في الدعوى المجملة باعتبار العمد
و الخطأ و الشبيه الدية اما صلحا او يقال انها الاقل فانه اما عمد او شبيهه و خطأ و على الاول القصاص و على الاخيرين الدية فهي الغالب و الاقل فان القصاص
اغر من المال عقلا و شرعا و عرفا و لان الاصل و الظاهر عدم العمد فيكون في ماله لا ان الزام العاقلة خلاف العقل و النقل ظاهر الا في المنصوص و ليس هنا
و باعتبار الانفراد و الشركة الظ الانفراد الا ان يدعي الشركة فعليه البيان و يحتمل الصلح في هذه الصورة ايضا كما اذا ادعى انه قتله مع جماعة لا يعرف عددهم
فانه قد حكم هنا بالصلح على مقدار من الدية و بالجملة الصلح غير بعيد مع الاجمال فتأمل و لهذا قال في الشرح بعد تقريره الاشكال مع قوة القضاء بالصلح
حسما للفساد و وجه قربية السماع منع استيفاء اللازم فانه اذا استفصل ثم يحكم بالمعلوم و منع انه تلقين بل هو تحقيق للدعوى و ليس تحريرها بل من جملة
واجبات الحكم ثم لا يخفى ما في العبارة فانه جعل تحرير الدعوى شرطا و ابطل في سماع دعوى القتل ثم حكم بعدم الاشتراط حيث قال الاقرب السماع فكانه شرط عنده

غيره

الخامس عدم التناقض فلو ادعى على شخص الانفراد ثم ادعى على غيره الشركة لم تسمع الثانية وكذا لو ادعى على الثانية الانفراد ولو اقر الثاني ثبت حق المدعى ولو ادعى العمد ففسره بالخطأ او بالعكس لم تبطل دعوى اصل القتل ولو قال ظلمته باخذ المال وفسره بكذب الدعوى والقسامة استرد ولو فسره بانه حنفي لا يرى القسامة لم يتعرض وكذا لو قال هذا المال الحرام ولو فسره بنفي ملك الباذل فان لم يعين المالك اقر في يده والا دفع الى من عينه ولا يرجع على القاتل من غير بينة ويكفي المرأة **البحث الثاني فيما يثبت الدعوى وهو** ثلثة **الاول** الاقرار وتكفي المرة على راي من البالغ العاقل المختار الحر فلو اقر الصبي او المجنون او السكران او المكره او العبد لم يثبت ولو صدق المولى عبده ثبت ولو

غيره او انه توهم كونه شرطا ولم يشترط فالمراد بالشرائط هي التي قيل انها شرط لا انها شرائط عنده فتأمل **قوله** الخامس الخ خامس شروط الدعوى عدم التناقض فيها فلو كانت مشتملة عليه لم تسمع مثلا ان ادعى على شخص انفراده بقتل مورثه ثم ادعى اشتراك غيره معه في ذلك او انفراد غيره لم تسمع الثانية لتكذيب الاولى اياها فاتم ظ العبارة ليشعر بسماع الاولى لو رجع اليها وفيه تامل لوجود التناقض فان الثانية تكذبها كالعكس الا ان يقال انه كانت اولا فلا يسمع الثانية لانها حصلت بعدها وفيه تامل هذا انه لم يكن حلف على الاولى ولم يمض الحكم والا فلا اثر للتناقض على ما يفهم من ح يع ويمكن ان يؤاخذ باقراره ثانيا انه غرم وينقض الحكم كما اذا اعترف بان الحكم كان ظلما فيؤاخذ بمقتضى اقراره هذا مع عدم تصديق الثاني المدعى في دعواه ومعه فقال المص يثبت حق المدعى عليه فانه مؤاخذ باقراره لانه لم يكذبه بل سلمه ولا ينافيه الدعوى الاولى اذ قد يكون غلطا او نسي ويحتمل ان لا يكون له ذلك باقراره ودعواه الاولى فتأمل وكذا البحث لو اقر الاول ويشكل لو اقرا معا فيحتمل مؤاخذة من استقر عليه المدعى بان يكذب احدهما ويصدق الاخر وعدم مؤاخذة لو احد منهما واخذ الدية منهما وهذا بحسب الظ واما بالنسبة الى نفس الامر فهم مكلفون بما بينهم وبين الله **قوله** ولو ادعى الخ لو ادعى قتل مورثه عمدا ففسره وبينه بحيث علم انه خطا او شبيه عمد او بالعكس لم تبطل دعوى قتله بل يثبت له مقتضى تفسيره اذ قد يشتبه على الانسان مفهوم احدهما بالاخر فالغالط فيه معذور وظ قوله لم يبطل دعوى اصل القتل انه يسمع دعواه وتفسيره بعد ذلك باي شيء فسر والظ الاول فتأمل **قوله** ولو قال الخ اذا قال المدعى بعدما لقسامته واخذ المال على انه دية غلطت في حق هذا المنكر بل القاتل غيره اخذ المال منه ورده الى اهله وان قال ظلمته باخذ المال وهذا المال حرام استفسر فان قال لاني كنت كاذبا في الدعوى والقسامة استرد منه المال واعطى لصاحبه وان قال لاني حنفي لا ارى القسامة واليمين للمدعى فاخذه ظلم وبغير حق لم يتعرض له يعني المال له ولا يؤخذ منه ولا يؤمر بالرد فان حكم الحاكم واجتهاده مقدم على اجتهاد المدعى فبانضمام الحكم صار المال له هكذا قيل وفيه تامل واضح اذ لم يصر المال بحكم الحاكم واجتهاده حلالا لشخص مع اعتقاده واجتهاده انه حرام او تقليده لمجتهد القائل بذلك بالجملة هذا الدليل لا يوافق اصولنا نعم يوافق اصول الحنفية فانهم يقولون ان مدعي الكاذب العالم بكذبه اذا حكم له الحاكم بالمال بالشهود الزور يملك ذلك المال حتى انه اذا اراد الحاكم شهادة رائي الهلال باكل لو كان نائما ويعمل بحكم الحاكم لا بعلمه فتأمل ولعل الدليل ان الفرض موافقة الحكم لنفس الامر فالمال له في نفس الامر وباعتقاده انه ليس له باعتبار اجتهاد مجتهد مخطئ لا يخرج عن ملكيته نعم يشكل الامر لو اعتقد ان الصحيح الموافق هو مذهب الحنفية ولا يحكم بحكم غيرهم فتأمل وكذا لا يعترض لو قال انه حرام لاحتمال الاعتقاد غلطه كما مر وفيه تامل فان ظاهره اقرار بعدم ملكيته له فيؤاخذ به الا ان يفسره بوجه لا يستلزم التحريم كما مر نعم لو فسره بوجه صحيح كنفي ملكية الباذل المدعى يحكم بانه حرام عليه وليس له مثل ما قال ظلمته وفسره بالكذب فان لم يعين له مالكا اقر في يده فيحتمل ان يكون ضامنا لانه ماخوذ بغير وجه شرعي وان كان غير عالم وفاسد مضمونه وان يكون امانة شرعية فيكون مضمونا وان يكون امانة حقيقية فلا يكون مضمونة للاصل فتأمل ويحتمل ان ياخذه الحاكم لان يده ليست بيد شرعية فيامنه الحاكم ويحفظه حتى يظهر صاحبه فان ايس تصدق وضمن كسائر الاموال التي لا مالك لها وان اقر له بمالك غائب فمثل ما سبق وان اقر بمالك حاضر يمكن تسليمه اياه يكلف بدفعه اليه ولا يرجع بعوض هذا المال الذي اقر بانه لغير المدعى عليه على المدعى عليه مع اصراره على حقية دعواه بمجرد اقراره انه لغيره نعم يرجع باقراره ايضا او بالبينة الشرعية على ذلك فياخذ منه بدله **قوله** يكفي المرأة الخ يعني اذا اقر من يصح منه الاقرار صح بان يكون بالغا عاقلا حرا مختارا غير سفيه ايضا ان كان بما يوجب المال لا يصح فلا مؤاخذة على احدهم ولا يثبت عليهم شيء في ذلك الظ وقد عرفها بما يمكن فهم ذلك منه ويدل على عدم سماع اقرار المملوك الخبر الصحيح رواه ابو محمد الوابشي قال سألت ابا عبد الله عن قوم ادعوا على عبد جناية تحيط برقبته فاقر بها قال لا يجوز اقرار على سيده فان اقاموا بينة على ما ادعوا على العبد اخذ العبد بها او يفيده مولاه لكن اذا اقر مولاه ايضا بما اقر المملوك فهو مقبول يؤخذ فان الحق لا يعدوهما واذا اقر السيد بما يوجب القصاص على مملوكه لا يقبل وهو ظ واذا اقر بما يوجب الدية على رقبته فيمكن القبول لانه في ماله فيقبل فتأمل واذا اعترف السفيه والمفلس بما يوجب القصاص فهو مقبول لعموم ادلة قبول الاقرار الا ما خرج بدليل ولا دليل هنا وانما الدليل على عدم قبوله في السفيه بما يوجب المال مطلقا وفي المفلس بالنسبة الى الاعيان التي حجر عليها فلو اقر السفيه بغير العمد لا يقبل واذا اقر المفلس بما يوجب المال على نفسه يقبل وان كان حال حجره ولكن لا يشارك الغرماء في الاعيان الموجودة ففي قوله لو زال الحجر تسامح هذا ودليل ما اختاره المص من ثبوت القتل بالاقرار مرة كما هو راي الاكثر على ما قيل هو عموم ادلة قبول الاقرار مثل اقرار العقلاء على انفسهم جائز وغيره مما مر من العموم وخصوص الروايات الدالة على اخذ المقر والحكم عليه بمجرد المرة مثل ما في حكاية قضاء الحسن لما اقر الرجل الخارج من الخربة وبيده سكين متلطخة بالدم وفيها رجل مذبوح فقضى امير المؤمنين بالقود فاخر بانه القاتل فقبل منه واسقط القود وما يدل على كون دية الخطأ على المقر فان المذكور فيه الاقرار مرة لا ازيد وما يدل على حكم انه لو اقر واحد بالعمد والاخر بالخطأ وما في صحيحة زرارة الاتية ان شخصا اقر بانه القاتل بعد ان شهد جماعة على غيره انه القاتل وغير ذلك ولعل دليل اشتراط المرتين الاحتياط في الدماء وقد علم ضعفه مما تقدم **قوله** ولو اقر الخ لعل دليل تخير ولي الدم في تصديق من اقر انه قتل مورثه خطأ ومن اقر انه قتله عمدا ان كل واحد مقر فيؤاخذ به ولا يمكن اخذ الجميع للتنافي بين الاقرارين واذا صدق احدهما لا سبيل له على الاخر ولا سبيل للماخوذ ايضا على غيره وتدل عليه ايضا رواية الحسن بن صالح قال سألت ابا عبد الله عن رجل وجد مقتولا فجاء رجلان الى وليه فقال احدهما انا قتلته عمدا وقال الاخر انا قتلته خطأ فقال ان هو اخذ بقول صاحب العمد فليس له على صاحب الخطأ سبيل وان اخذ بقول صاحب الخطأ فليس له على صاحب العمد سبيل ولا يضر الضعف بالحسن لما مر ولعدم الخلاف في الحكم على الظ وان يا بأ ما في الجامع صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن رجل قتل فحمل الى الوالي وجاءه قوم فشهدوا عليه انه قتله عمدا فدفع الوالي القاتل الى اولياء المقتول ليقاد به فلم يرموا حتى اتاهم رجل فاقر عند الوالي انه قتل صاحبهم وان هذا الذي شهد عليه الشهود بريء من قتل صاحبكم فلا تقتلوه وخذوني به فقال فقال ابو جعفر ان اراد اولياء المقتول ان يقتلوا الذي شهد عليه فليقتلوه ولا سبيل لهم على الذي اقر على نفسه ثم ليؤد الاولياء الذي شهد عليه نصف الدية

العبد

ولو اقر الثاني بقتله ورجع الاول درئ عنهما القصاص والدية واخذ الدية من بيت المال **الفصل الثاني** في البينة وشرطها اربعة **الاول** العدد ولا يثبت ...

فلعله لما ثبت انه اراد ان يقتلوهما جميعا قال ذلك لهم وعليهم ان يؤدوا الى اولياء الذين شهد عليه نصف الدية خاصة دون صاحبه ثم يقتلوهما به قلت فان ارادوا ان يأخذوا الدية قال فقال الدية بينهما نصفان لان احدهما اقر والاخر شهد عليه قلت فكيف جعل لاولياء الذي شهد عليه على الذي اقر نصف الدية حين قتله ولم يجعل لاولياء الذي اقر على اولياء الذي شهد عليه ولم يقر قال فقال لان الذي شهد عليه ليس مثل الذي اقر الذي شهد عليه لم يقر ولم يبرئ صاحبه والاخر اقر وابرأ صاحبه فلزم الذي اقر وابرأ صاحبه ما لم يلزم الذي شهد عليه ولم يقر ولم يبرئ صاحبه **قوله** ولو اقر الخ اذا اقر رجل بقتل مقتول ثم اقر اخر بانه القاتل دون ذلك ورجع الاول عن انه قتل بل انكر واظهر ان اقراره غلط درئ عنهما القصاص والدية اي ليس عليهما شيء من القصاص والدية وعلى ولي الدم الدية من بيت المال لما روي في قضية الحسن عليه السلام المشهور رواه علي بن ابراهيم عن ابيه قال اخبرني بعض اصحابنا رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام قال اتي امير المؤمنين عليه السلام برجل وجد في خربة وبيده سكين متلطخ بالدم واذا رجل مذبوح متشحط في دمه فقال له امير المؤمنين عليه السلام ما تقول فقال يا امير المؤمنين انا قتلته فقال اذهبوا به فاقيدوه فلما ذهبوا به ليقتلوه اقبل رجل مسرعا فقال لا تعجلوا وردوه الى امير المؤمنين عليه السلام فردوه فقال والله يا امير المؤمنين ما هذا قتل صاحبه انا قتلته فقال امير المؤمنين عليه السلام للاول ما حملك على اقرارك على نفسك فقال يا امير المؤمنين وما كنت استطيع ان اقول وقد شهد علي امثال هؤلاء الرجال واخذوني وبيدي سكين متلطخ بالدم والرجل متشحط في دمه وانا قائم عليه وخفت الضرب فاقررت وانا رجل كنت ذبحت بجنب هذه الخربة شاة فاخذني البول فدخلت الخربة فوجدت الرجل متشحطا في دمه فقمت متعجبا فدخل هؤلاء علي فاخذوني فقال امير المؤمنين عليه السلام خذوا هذين فاذهبوا بهما الى الحسن عليه السلام وقولوا له ما الحكم فيهما قال فذهبوا الى الحسن عليه السلام وقصوا عليه قصتهما فقال الحسن عليه السلام قولوا لامير المؤمنين عليه السلام ان هذا ان كان ذبح ذلك فقد احيا هذا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا فخلى عنهما واخرج دية المذبوح من بيت المال **قوله** ولا يثبت الخ اي لا يثبت القتل الذي يوجب القصاص الا برجلين عدلين وان عفا على المال مقدار الدية وغيره وان اوجبه على نفسه بنذره وشبهه فلا يثبت بغيرهما مثل رجل وامرأتين ورجل ويمين وتقدم دليل ذلك فان الاولى حجة كلية يثبت بها جميع ما يمكن اثباته وغيره انما يثبت به المال وقد مر ذلك مفصلا فتذكر فيثبت بها اي بالجميع القتل خطاء وشبه العمد فان مقتضاهما المال وقد مر انه يثبت به ولا يثبت بالنساء منفردات وهو ايضا ظاهر مما تقدم وكذا يثبت به جميع الجراحات الموجبة للدية والارش مثل المأمومة والهاشمة وغيرهما من التي لا يشرع فيها القصاص مثل الجائفة والمنقلة وكسر العظام لما تقدم **قوله** ولو شهد الخ اي اذا شهد امرأتان ورجل او رجل مع اليمين المدعي فتأنيث شهد باعتبار المرأتين للكثرة او باعتبار الجهة بالهاشمة التي توجب الارش والدية ولا توجب القصاص مسبوقة بموضحة لم يثبت الهشم في حق الارش كما لم يثبت الايضاح اصلا اما عدم اثبات الايضاح فلما مر ولما عدا اثبات الهاشمة فلانه شهادة واحدة فلا يمكن اثبات بعضها ورد البعض اما لو شهد رجل وامرأتان انه رمى سهما الى زيد فوصل اليه فقتله ثم نفذ منه اي خرج منه ووصل الى عمرو فقتله ايضا من غير قصد عمد فقتل عمرو خطأ يثبت الخطأ فيه ولا يثبت العمد والقصاص لانهما شهادتان مستقلتان يمكن قبول احديهما دون الاخرى وفي الاول تامل كما يفهم من بعض الحواشي ولو شهد رجل وامرأتان على هاشمة مسبوقة بايضاح لم يقبل في الهاشمة في حق الارش ولو شهد انه رمى عمدا الى زيد فمرق السهم واصاب عمرا يثبت الخطأ لان قتل عمرو منفصل عن قتل زيد فتغايرا اما الهشم فلا ينفصل عن الايضاح فكانت الشهادة واحدة وقد سقط بعضها فيسقط الباقي على اشكال ولو قالوا اشهد انه اوضح ثم عاد بعد ذلك فهشم او ادعى قتل خطأ فشهد او ذكروا الكيفية فبذلك لا يثبت الموضحة لانها موجبة للقصاص ولم يثبت برجل وامرأتين كما لا يثبت قتل زيد لانه عمد موجب للقصاص ويثبت قتل عمرو لانه خطأ موجب للمال لانه شهادة مركبة او وحدة مانع من ثبوتها في بعض اخر ولا يلزم منه منع الباقي مع عدم المانع وهو ظاهر واعلم انه قال في الشرح ضمير شهدت راجع الى البينة المعهودة اي الرجل والمرأتان والرجل واليمين وفيه تامل **قوله** الثاني الخ اي الثاني من شروط الاربعة لاثبات القتل بالبينة خلوص الشهادة المشهود بها من احتمال عدم القتل بان يكون صريحا في ذلك بحيث لا يحتمل غيره مثل ان يقول الشاهد ضرب الجاني المقتول بالسيف فمات او فالهر دمه فمات او فاجرى دمه فمات في الحال او قال علم انه كان مريضا بعد ذلك حتى مات سواء كانت مدة المرض طويلة او قصيرة سمعت الشهادة ويثبت بها القتل وكذا يثبت الموضحة لو قال الشاهد صرحت فاوضح هذه الموضحة ولو قال الشهود اوضحه ولم يعينوا الموضحة بل اطلقوا او وجدت فيه موضحتان فاللازم هي الدية لا القصاص لعدم التعيين فان القصاص لا بد له من تعيين المحل ومقدار الشجة طولا وعرضا كما مر وبدون التعيين لا يمكن وهو ظاهر ولو كانت موضحة واحدة وعينوها فالقصاص ولو قال الشاهد اختصم الجاني والمجني عليه ثم افترقا والمجني عليه مجروح او ضربه فوجدناه مشجوجا او قال فجرى دمه لم يقبل هذه الشهادة للقتل والجرح لعدم الصراحة ولاحتمال حصولهما من غير ضرب الجاني المدعى عليه وهو ظاهر ولو قال الشاهد سال دمه فمات فبتلك الشهادة ما القتل في الجراح الدامية بل هو مثل ان اجرى دمه فمات كانه عادة للدامية فتامل ولو شهد الشاهد للقتل بانه جرحه اجرى دمه لم يقبل حتى يشهد بالقتل بان قال فمات به ونحو ذلك ولو شهد بانه قتله بالسحر لم يقبل لانه لا يمكن العلم بذلك سواء قلنا ان للسحر حقيقة ام لا وفيه تامل اذ قد نعلم بقرائن كما يحكون انه يجيء رجل يقرأ في مقابلته شيئا فيموت وقد يحصل العلم بان الموت بسحره وسببه كما يحصل ذلك بغيره **قوله** الاتحاد الخ ثالث شروط البينة اتحاد الشهادة في الزمان والمكان والالة وغيرها مما يتغاير به الشهادة فلو اختلف الشاهدان فشهد احدهما بالقتل يوم الجمعة والاخر في يوم السبت وشهد احدهما بالقتل بالسوق والاخر في المسجد او شهد احدهما بالقتل بالسوق والاخر في المسجد او شهد احدهما بالقتل بالمثقل والاخر بالمحدد لم يثبت بها شيء وهو ظاهر لانه لا بد من قول عدلين على امر واحد حتى يثبت وليس كذلك ولان قول كل واحد فيستلزم كذب الاخر فهما متعارضان فيسقطان معا فصار كعدم الشهود لا شك في ذلك ولكن في كونه لوثا للحاكم فيترتب عليه احكامه اشكال لما مر من التكاذب فوجودهما كالعدم ومن انه قد حصل الشاهد لو احد اللوث يحصل به ولا يحتاج كما في اثبات مطلق القتل فيحصل للحاكم الظن بذلك للمدعي او يعين بفعل القسامة ويمكن ان يقال ان حصل للحاكم ظن يرجح قول احدهما ويظن صدقه وكذب الاخر فيكون بمنزلة شاهد يحصل به اللوث والا فلا مثل ان يكون احدهما اكثر ضبطا وتحقيقا او اكثر عدالة

بانه لو عفوت على المال ...

صحيح ...

ولو شهد احدهما بالاقرار عمدا والاخر بالاقرار بالفعل لم يثبت وكان لوثا ولو شهد احدهما بالاقرار بمطلق القتل والاخر بالاقرار بالعمد ثبت اصل القتل وصدق الجاني في العمدية وعدمها ولو شهد بالقتل عمدا والاخر بالمطلق يثبت اللوث وحلف المدعي القسامة ولو قال احدهما القتل على واحد واخران به على غيره فلا قصاص والدية عليهما في العمد وفي الخطأ على عاقلتهما ويحتمل تخيير الولي ولو شهدا عليه فاقر اخر انه القاتل وبرء الاول احتمل التخيير في قتل احدهما وفي الرواية المشهورة يخير في قتل المشهود عليه فيرد المقر عليه نصف الدية وقتل المقر ولا رد وقتلهما فيرد الولي على المشهود عليه نصف الدية خاصة وفي اخذ الدية منهما متن

ونحو ذلك بالجملة الظاهر العدم لان ما هنا للتعارض والتكاذب فصارا كان لم يكونا فتأمل **قوله** ولو شهد الخ لو شهد احد العدلين بانه اقر الجاني بانه قتل فلانا والاخر شهد بانه رآه بانه قتله لم يثبت القتل هنا ايضا لعدم توارد الشهادتين على امر واحد نعم يحصل بهما اللوث لعدم التعارض والتكاذب لاحتمال صحتهما وعدم المنافاة بينهما فللمدعي القسامة **قوله** ولو شهد الخ ولو شهد احد الشاهدين باقرار شخص بانه قتل شخصا عمدا والاخر شهد بانه اقر بانه قتله يثبت اصل القتل فانه مشترك بينهما نصا عليه شاهدان مقبولان الا ان احدهما زاد على الاخر بقوله اقر بالعمد ولا منافاة ولا تكاذب لاحتمال ان اقر عند احدهما بالعمد وعند الاخر بالمطلق ولو اتفقا في الزمان ايضا لا تكاذب لاحتمال سماع الزيادة احدهما دون الاخر ولهذا زيادة احد الراويين مقبولة نعم ان تكاذبا فيقول احدهما ما قال عمدا وقال الاخر ما قاله تكاذبا في صفته اي العمد ويبقى المشهود عليه المتفق عليه باقيا ويحتمل حمل قول الثاني على غفلته فيلزم المقر الجاني على البيان ولا يسمع انكاره اصل القتل ويسمع ويصدق في تعيين العمد والخطأ والشبيه لكن يكون في الثاني ايضا الدية في ماله لثبوته باقراره وقد يثبت بالاصل وبالنصوص لانه يمكن الاجماع ايضا عليه فتأمل واعلم انه يحتمل اللوث في العمد اذا ادعى الولي ذلك فانه لم يكن بينهما تكاذب كما في المسئلة الآتية فينبغي حمل كلام المص على التكاذب لكن لم يبق ثبوت اصل القتل كما في المشاهدة مع اختلاف المكان او العمد والخطأ ومع عدمه يثبت اللوث الا ان يقال اللوث انما يكون في القتل مع ما يدل على ظن الحاكم لا في اقرار المدعى عليه هذا هو الفرق بين الشهادة بالقتل العمد والشهادة بمطلق القتل وبين الاقرار بالقتل عمدا والاقرار بالقتل مطلقا حيث يثبت في الاول اللوث مع دعوى المدعي ذلك وانكار المدعى عليه ومع عدمها يثبت مطلق القتل وكذا لو لم يفعل القسامة ويقنع بثبوت الاصل فياخذ الدية ويثبت في الثاني اصل القتل مطلقا لعدم التكاذب اذ لا منافاة بين المطلق والمقيد هذا الفرق مع ثبوت اللوث في الاقرار ظ لا كلام فيه ولكن الكلام فيه الا ان يدعى الاجماع على ذلك فان اللوث خلاف القواعد فانما يثبت فيما نص عليه ولا نص في الاقرار فلا اشكال في ذلك نعم استشكل في الشرح الفرق بينهما وبين الزمان والمكان والالة وفرق بان الفرق بين الشخصين وبين العمد والخطأ ان مرجعهما القصد وهو قد يخفى بخلاف غيره ولهذا ما فيه الاشكال دون غيره وفيه تأمل ويمكن ان يقال الفرق بينه وبين المكان مثلا انه فعل واحد والتكاذب التعارض فلا يبقى امر مشترك بخلاف العمد فانه غير القتل بل قصده واختياره وتعمده فكانهما اتفقا في القتل واختلفا في فعل اخر وهو القصد عند احدهما وبفعل اخر يعني يقول احدهما انه قصد القتل والاخر يقول انه ما قصد مع الاتفاق في صدور القتل عنه وانه يمكن الجمع بينهما فيحتمل اللوث ايضا لما مر **قوله** ولو شهد الخ اي لو شهد احد الشاهدين بالقتل عمدا والاخر به مطلقا يثبت اصل القتل واللوث وقد مر وجه اللوث والفرق بينها وبين ما تقدم مع التامل **قوله** ولو قال الخ لاحتمال التكاذب وعدمه وقد مر بيانه في المسئلة السابقة مع الفرق بينها وبين الاختلاف في الزمان والمكان والالة ثم **قوله** ولو شهد اي لو شهد الشاهدان على شخص بانه قتل فلانا وشهد اخران انه قتله شخص اخر غير ذلك الشخص فلا قصاص مطلقا للشبهة الدارئة للقتل ولا يمكن قتلهما معا كانه للاجماع ولا احدهما بعينه لعدم الترجيح فيلزم الدية على المشهود عليهما منصفا لتساويهما مع اثبات الدم عليهما فلا يهدر ولا يختص احدهما دون الاخر والدية في مالهما على تقدير العمد وشبهه لعدم شيء على العاقلة وعليها في الخطأ لان دية الخطأ عليها ويحتمل تخيير الولي بين مؤاخذة ايهما شاء فيعمل بمقتضى شهادته لان كل واحد بينة شرعية ودليل شرعي يجوز العمل به فالاختيار الى الولي كالمجتهد الذي تعارض عنده دليلان يعمل بايهما اراد واستدل ابن ادريس بقوله تع فقد جعلنا لوليه سلطانا ولان البينة ناهضة على كل منهما لوجوب القود فلا سبيل لسقوطه لانا قد اجمعنا على انه لو شهد اثنان على واحد بانه القاتل فاقر اخر بالقتل تخير الولي في التصديق والاقرار كالبينة في حقوق الادمي وانت تعلم ان ذلك اذا ثبت للولي قتله وثم ببينة شرعية من غير معارض وليس كذلك هنا والبينتان متعارضتان فتساقطا ودعوى الاجماع ممنوع ومع التسليم مساواة البينة الاقرار ممنوع ومنه علم الدخل في الاول فانهما متعارضتان فيحتمل تساقطهما بتعارضهما فان كل واحدة يكذب الاخرى فيتعارضان ويتساقطان فصارا كان لم يكونا ونقل هذا عن الشيخ قال في الشرح قال شيخنا ره يحتمل سقوط البينتين بالكلية لتكاذبهما ووجود شبهة دارئة للدعوى قال المحقق في النكت والوجه ان الاولياء اما ان يدعوا القتل على احدهما او يقولوا لا نعلم فان كان الاول قتلوه لقيام البينة بالدعوى وهدر الاخرى وان كان الثاني فالبينتان متعارضتان على الانفراد لا على مجرد القتل فيثبت القتل من احدهما ولا يتعين والقصاص متوقف على تعيين القاتل فيسقط ويجب الدية لعدم اولوية نسبة القتل الى احدهما دون الاخر هذا مختاره لكن صرح بانه مخير بين اخذ تمام الدية من ايهما اراد ولكن عبارة المحقق يحتمل الشركة وايدها الشارح ايضا فكانه مختاره ايضا قال ويؤيده ان شهادة الشاهد ثبت اعتبارها شرعا فالاربعة متفقون على ان هنا قاتلا ومقتولا وانما اختلفوا في التعيين فالقضاء بالدية حقنا للدماء ولا يخفى ان تعارض البينتين الاخيرتين بمنزلة البينة على انه ما قتله الذي شهدت عليه البينة الاخرى التي قارنت دعوى المدعي الذي هو ولي الدم وما نعرف من الشرع كون الدعوى مرجحا للبينة المتعارضة وعدمها ولهذا ما قيل ذلك في اختلاف البينة بالزمان والمكان والالة والعمد والخطأ وغيرها وايضا ان حاصل تاييد التشهيد هو ما ذكره المحقق في البينات الخ وفيه انه منقوض بما مر في شرائط الاتحاد فان التي تشهد انه قتل في المكان الفلاني والاخرى التي تشهد انه قتله في المكان الفلاني الذي غير الاول وكذا في الزمان المتعدد والالة كذلك فانه يمكن ان يقال هما متفقان على ان هنا قتلا وقاتلا وانما اختلفوا في تعيين المكان او الزمان والالة او غيرها بل هنا اولى لوجود الاختلاف في تعيين زائد خارج عن القتل والقاتل فيما ذكره في نفس القاتل فتأمل ثم على تقديره ينبغي المشاركة في الدية كما في المتن وينبغي حمل كلام المحقق عليه لا التخيير كما ذكره ع ل قال فخ ولم يورد المحقق والمص في لف رواية في هذا المعنى وابن ادريس والمص في ير اشار الى ان بالمسئلة رواية يمكن كونها اشارة الى صحيحة زرارة المتقدمة فتأمل **قوله** ولو شهد الخ اي لو شهد اثنان على شخص بالقتل العمد الموجب للقصاص فاقر شخص اخر انه القاتل وبرء الاول كما قال الاول بريء من القتل احتمل تخيير الولي وهو مذهب ابن ادريس ونفى عنه الباس في لف ووجهه ما تقدم مع ما تقدم فتذكر وفي الرواية المشهورة تخييره في قتل المشهود عليه فيرد المقر عليه نصف الدية وفي قتل المقر ولا رد وفي قتلهما

فلو شهد على اثنين فشهد المشهود عليهما به من غير تبرع فان صدق الولي الاولين خاصة حكم بهما والا طرح الجميع لو شهد على اجنبي فيهما وافقا ولو شهدا اجنبيا على الشاهدين عن غير

الفصل الثالث

جميعا فيرد الولي على المشهود عليه نصف الدية وفي اخذ الدية منهما كان المراد به التضعيف وهو صريح في الرواية وهي صحيحة زرارة وقد تقدمت في مسئلة تخيير الولي اذا اقر احدهما بالقتل عمدا والاخر بخطأ فتذكر وكانه ليس مراده بالشهرة الاشارة الى ضعفها بل ان العمل بها مشهور وارادة انها مشهورة في الكتب وفيها اشكال لان قتلهما معا مع عدم شركتهما في القتل ومع رد الولي نصف الدية الى اولياء احدهما فقط وكذا في شركتهما في الدية وكذا في رد المقر نصف الدية المشهود عليه لو قتل محل التأمل ويمكن ان يقال لما ثبت القتل عليهما معا فيجوز قتل كل واحد احدهما للشهود والاخر للاقرار وهما موجبان للقصاص وكذا يقال في شركتهما في الدية مع انه قد يحتمل في نظر الولي الشركة وان لم يعترفا ولم يشهد عليهما وجه عدم رد شيء على اولياء المقر عدم استحقاقه لاقراره ويبرؤه الاخر عنه ووجه رد المقر اعترافه بانه منفرد وان المشهود عليه بريء فيه ويحتمل عدم قتل احدهما كما في حكاية قضاء الحسن وسقوط العوض للتعارض فيؤخذ الدية منهما لعدم الترجيح وابطال دم امرئ مسلم ويحتمل الاخذ من بيت المال كما في حكاية قضاء الحسن قال في ح قال المحقق في النكت الاشكال في ثلث مواضع الاول لم يتخير الاولياء في القتل وجوابه لقيام البينة على احدهما الموجبة للقود واقرار الاخر على نفسه بما يبيح دمه الثاني لم اوجبت الدية لو قتلوا وجوابه ما تقرر من ان لا يقتل الاثنان بواحد الا مع الشركة ومع الشركة يرد فاضل الدية وهو دية كاملة لكن المقر اسقط حقه من الرد فبقي الرد على المشهود عليه الثالث لم اذا قتل المقر وحده لا يرد المشهود عليه بخلاف العكس وجوابه ان المقر اسقط حقه من الرد والمشهود عليه لم يقر فيرجع على ورثة المقر بنصف الدية لاعترافه بالقتل وانكار المشهود عليه قال هذا كله بتقدير ان يقول الورثة لا نعلم القاتل اما لو ادعوا على احدهما سقط الاخر ولا يخفى ان الاول ليس باشكال بل سؤال والجواب ظاهر والثاني ايضا كذلك فان الاشكال في جواز قتلهما لعدم الشركة بحسب الظاهر فتم لا في وجوب الدية على تقدير قتلهما فانه يلزم اخذ الزيادة عن حقهم فانه انما هو دم واحد فقد اخذ دما ونصفا فتم وان في اعطاء المقر نصف الدية اشكالا فانه لا موجب له فان غاية ما يلزم انه مقر بانه القاتل والمشهود عليه قتل ظلما وهذا لا يلزمه شيء وان لزمه شيء ينبغي ان يكون تمام الدية فانه مقر بانه قاتل منفردا وان المشهود عليه بريء بالكلية فتم **قوله** الرابع انتفاء التهمة رابع شرائط قبول شهادة الشاهد عدم كونه متهما بان يكون شهادته لدفع ضرر عن نفسه او جر نفع له وما يجد له ضابطة في الكتاب والسنة والاجماع فكان مداره على العقل ووجدان المجتهد الحاكم فينبغي التأمل في ذلك ولا ينبغي دفع شهادة عادل متصف بشرائط القبول الا ما لم يخرج فيه بمجرد احتمال التهمة مع عدم دليل على كونها مانعة عن قبول شهادة صاحبها ففي كل موضع ظهر دليل ترد والا فتقبل للكتاب والسنة والاجماع مجملا فتأمل **قوله** فلو شهد الخ هذا متفرع على اشتراط انتفاء التهمة اي اذا شهد شاهدان مقبولان على شخصين بانهما قتلا شخصا وشهد المشهود عليهما على الشاهدين بذلك القتل اي انهما قتلا ذلك الشخص مع كونهما مقبولي الشهادة حتى ان شهادتهما لم تكن متبرعا بها بل بسؤال الحاكم وعلى الوجه الذي لا ترد به الشهادة حتى لا يكون الرد الا بالتهمة ولكن فرضه لا يخلو عن اشكال فان صدق الولي الذي هو مدعي للدم الاولين فقط حكم الحاكم بشهادتهما لانضمامها بدعوى المدعي دون غيرها وهو ظاهر وقد تقدم مثله وان صدقهما بل صدق المشهود عليهما تطرح شهادة الجميع شهادة الاولين لتكذيب المدعي اياهما وشهادة الاخيرين للتهمة فانهما متهمين بانهما يدفعان الضرر وهو القتل عن نفسهما او اضرار شاهديهما وكذا لا تسمع شهادتهما وتطرح لو شهدا على غير شاهديهما بانه قتل ذلك الشخص فانه يطرح شهادتهما لانهما يدفعان عن نفسهما كما في صورة شهادتهما على شاهديهما **قوله** ولو شهد الخ اي لو شهد غير المشهود عليهما على الشاهدين الاولين وهما مقبولا الشهادة منتف عنهما موجب ردها حتى التبرع بها بل كانت شهادتهما بعد سؤال الحاكم تخير الولي في تصديق ايهما شاء فبانضمام الدعوى والتصديق باحديهما يرجح ويطرح الاخرى وبالجملة يرجع الى تعارض البينتين فمع تكذيبهما تطرحهما وكذا مع تصديقهما ومع تصديق احديهما دون الاخرى يقبل المصدق ومع دعوى الجهل وعدم العلم باحديهما تخير بين العمل والاخذ بقول ايهما شاء واراد كما مر وفيه اشارة الى امكان الدعوى والاستشهاد مع عدم العلم بصدق الشاهد وبغير تصديقهما وسؤال الحاكم وانهما بذلك لا يصيران متبرعين **قوله** ولو شهد الوارث الخ اذا شهد الوارث بجرح مورثه الذي اذا مات ورثه الشاهد قبل الاندمال والبرء لم يسمع شهادته لاتهامه بانه اذا مات ورثه وينبغي فرض ذلك في جرح يمكن الموت معه ومع ذلك فيه تأمل لرد شهادة مقبول الشهادة بمجرد هذا التوهم مع وجوب حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة ولو اعاد الوارث هذه الشهادة بعد الاندمال قبلت هذه الشهادة وسمعت ان ردت اولا للتهمة لوجود المقتضي ورفع المانع وهو التهمة فقط ولو شهد الوارثان بالقوة على جرح مورثهما قبل اندماله وكانا محجوبين حين الشهادة مثل ان كانا ابعد مع وجود الاقرب لكونهما اخوي المشهود له مع وجود ولده قبلت شهادتهما وسمعت لما مر اذ لا تهمة هنا لوجود الاقرب حال الشهادة وان مات بعد ذلك قبل موت المورث فمات وورثاه ولو كانا غير محجوبين حال شهادتهما على جرح مورثهما قبل اندماله لم يقبل مثل كونهما اخويه مع عدم الولد ومن يتقدم عليهما فان ولد له قبل الموت فشهد الاخوين قبلت شهادتهما وان ردت شهادتهما من قبل وبالجملة النظر في التهمة المانعة حال الشهادة لا حال الارث ثم اعلم الفرق بين هذا وبين شهادة الوارث للمريض فانها مقبولة وهو ان الوارث شهادته يثبت للمريض مالا ثم بعد موته ينتقل اليه بخلاف صورة الجرح فانها يثبت المال للغنا ابتداء على تقدير الموت تثبت الدية بشهادته للوارث الشاهد لا للمجروح حال حياته ثم ينتقل منه اليه هكذا يفهم من يح وغيره فتأمل فيه **قوله** وقضى علي الخ قضاوة في ستة غلمان غرق احدهم في الفرات مشهور رواه السكوني عن ابي عبد الله قال رفع الى امير المؤمنين ستة غلمان كانوا في الفرات فغرق واحد منهم فشهد ثلثة منهم على اثنين انهما غرقاه وشهد اثنان على الثلثة انهم غرقوه فقضى عليه بالدية ثلثة اخماس على الاثنين وخمسين على الثلثة ولا يخفى ان فيه مخالفة القواعد فهو قضية في واقعة فاذا وقع مثلها يحكم الحاكم فيها الحكم الموافق للقواعد والادلة **قوله** القسامة الخ قيل القسامة لغة اسم للاولياء يحلفون على دعوى الدم والظاهر انه مصدر قال في ح هي اسم اقيم مقام المصدر يقال اقسم اقساما وقسامة كما يقال اكرم اكراما وكرامة وفي اصطلاح الفقهاء اسم للايمان المقررة عندهم لمدعي الدم اقاربه مثل انه يوجد قتيل في موضع لا يعرف من قتله ولا يقوم بينة ويدعي الولي على واحد او جماعة يعرف انه من قتله ويظهر المدعي ما يظن به الحاكم صدقه مثل كونه قتيلا في حصن او قرية صغيرة او محلة منفصلة

ولو شهد الوارث بالجرح قبل الاندمال لم تسمع ولو اعادها بعده قبلت ولو شهد على الجرح وهما محجوبان ثم مات الحاجب او بالعكس فالنظر الى حال الشهادة ونقص

وما اجاب فكان الاولى ان يقول لا يخفى كما اللائق ذلك هو مقتضى القاعدة

عن بلد

عن بلد كبير وبين المقتول وبين أهلها عداوة ظاهرة أو شهد عدل واحد ونحو ذلك يبقى له اللوث فيحلف هو ومن يعرف من أقاربه على أن الفلاني قتله خمسين يمينا كل واحد يمينا واحدة على تقدير كونهم خمسين وإلا يقسم الموجودون العارفون الخمسين بالتكرار على البعض أو الكل ولو لم يحلف هؤلاء حلف المدعى عليه وأقاربه أنه بريء من قتل من يدعي قتله عليه ممن يعرفون ذلك مثل أقارب المدعي ودليل ثبوت قتله بها إجماع المسلمين إلا من شذ والأخبار من طرق العامة مثل ما رووه عنه (ص) قال البينة على المدعي واليمين على من أنكر إلا في القسامة ومن طرق الخاصة كثيرة مثل حسنة الحلبي عن أبي عبد الله قال سألته عن القسامة كيف كانت فقال هي حق وهي مكتوبة عندنا ولولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضا ثم لم يكن شيء وإنما القسامة نجاة للناس وحسنة بريد بن معاوية عن أبي عبد الله (ع) قال سألته عن القسامة فقال الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه إلا في الدم خاصة فإن رسول الله (ص) بينما هو بخيبر إذ فقدت الأنصار رجلا منهم فوجدوه قتيلا فقالت الأنصار إن فلان اليهودي قتل صاحبنا فقال رسول الله (ص) للطالبين أقيموا رجلين عدلين من غيركم أقيده برمته فإن لم تجدوا شاهدين فأقيموا قسامة خمسين رجلا أقيده برمته فقالوا يا رسول الله ما عندنا شاهدان من غيرنا وإنا لنكره أن نقسم على ما لم نره فوداه رسول الله (ص) من عنده وقال إنما حقن دماء المسلمين بالقسامة لكي إذا رأى الفاسق الفاجر فرصة من عدوه حجزه مخافة القسامة أن يقتل به فكف عن قتله وإلا حلف المدعى عليه قسامة خمسين رجلا ما قتلنا ولا علمنا قاتلا وإلا أغرموا الدية إذا وجدوا قاتلا بين أظهرهم إذا لم يقسم المدعون فيها أحكام منها كون البينة على المدعي واليمين على من أنكر وكون الشهود من غير المدعين للتهمة وكون شاهدي عدلين وكون شاهدي القتل كأنه العمد رجلين عدلين وإن كان المدعى عليه كافرا وكون حالف يمين القسامة خمسين رجلا فلا يكفي المرأة والصبي وكراهة اليمين ولو كان في الدماء على ما لم يره والدية وكذا من يقوم مقامه لمصلحة المسلمين وخمسين قسامة على المدعى عليه للتخلص عن دعوى الدم ولو كان المدعي مسلما والمدعى عليه كافرا وحسنة زرارة قال سألت أبا عبد الله (ع) عن القسامة فقال هي حق إن رجلا من الأنصار وجد قتيلا في قليب من قلب اليهود فأتوا رسول الله (ص) فقالوا يا رسول الله إنا وجدنا رجلا منا قتيلا في قليب من قلب اليهود فقال ائتوني بشاهدين من غيركم فقالوا يا رسول الله ما لنا شاهدان من غيرنا فقال لهم رسول الله (ص) فليقسم خمسون رجلا منكم على رجل ندفعه إليكم قالوا يا رسول الله وكيف نقسم على ما لم نر قال فيقسم اليهود قالوا يا رسول الله وكيف نرضى باليهود وما فيهم من الشرك أعظم فوداه رسول الله (ص) قال زرارة قال أبو عبد الله (ع) إنما جعلت القسامة احتياطا لدم المسلمين كيما إذا أراد الفاسق أن يقتل أحدا حيث لا يراه أحد خاف ذلك فامتنع من القتل ومثل رواية أبي بصير ورواية حنان بن سدير وصحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة سليمان بن خالد ثم اعلم رجلا

أن هذه الأخبار خالية من اعتبار اللوث لفظا يعني لم يوجد للقسامة شرط اللوث نعم في بعضها وجدان القتيل في قليب قرية ونحو ذلك ليس ذلك بواضح ولا صريح في اشتراطه كما لا يخفى مع أنه لا لوث ولا قسامة فيما ذكر فيه بل وداه رسول الله فكان لهم على ذلك إجماعا أو نصا ما اطلعت عليه فتأمل وأن الذي دل عليه الأخبار من كون اليمين خمسين إنما هو في قتل العمد لا غير للأصل ولما فيها من الإشعار به من اشتمالها على قتل القاتل بعد القسامة وعلى الاحتياط في الدماء كي لا يقتل الفاسق الفاجر إذا لم يره أحد خوفا من ذلك وذلك إنما يكون في العمد ولصحيحة عبد الله بن سنان قال قال أبو عبد الله (ع) القسامة خمسون رجلا في العمد وفي الخطأ خمسة وعشرون رجلا وعليهم أن يحلفوا بالله وما في حسنة يونس ورواية المتطبب القسامة في النفس جعل في النفس على العمد خمسين رجلا وجعل في النفس على الخطأ خمسة وعشرين رجلا يحمل الأول على العمد لوجوب حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والمجمل على المفصل فمذهب المصنف هنا كما سيجيء وغيره مثل ابن إدريس وغيره من كونها خمسين مطلقا لعموم الأدلة غير جيد ثم اعلم أن القسامة مخالفة لغيرها من الأيمان في الدعاوى بأمور منها كون اليمين ابتداء على المدعي وتعدد الأيمان وجواز حلف الإنسان لإثبات حق غيره ولنفي الدعوى عن غيره وعدم سقوط الدعوى بنكوله عن توجه اليمين إجماعا بل يرد اليمين على غيره فلا يصار إليها إلا إذا وجد شرائطها بالنص والإجماع وإذا لم يوجد الشرائط فالحكم فيها يكون مثل سائر المسائل فالبحث عنها يقع في أركانها وهي ثلاثة الأول المحل إنما يثبت القسامة في قتيل يكون معه لوث أي أمارة يغلب معها ظن الحاكم على صدق المدعي فيما يدعيه من أنه قتل فلان فلانا وإن لم يوجد فيه أثر القتل فلا يشترط كونه مجروحا وملطخا بالدم إذ قد يحصل القطع بدونهما مثل الخنق والعصر وقبض مجرى النفس وسقي السم وغير ذلك كأنه أشار بذلك إلى مذهب العامة بل إلى مذهب بعض الأصحاب كما يظهر من (ح) قال ولا يشترط أثر القتل على الأشبه ولكنه بعيد الأمارة مثل الشاهد الواحد العدل أو جماعة فساق غير مقبول الشهادة أو النساء الكثيرة بحيث يغلب على الظن عدم المواطأة على الكذب أو جماعة الصبيان أو الكفار إن بلغوا التواتر كأنه يريد بالتواتر ما يفيد الظن الغالب بصدق المدعي وعدم تواطئهم على الكذب وإلا فيبقى الحكم بصدق المدعي من غير قسامة لحصول العلم به ولا شك أنه أقوى من الحكم بالشاهدين العدلين ولعل اشتراط التواتر في الصبيان والكفار لأنهم غير مقبولي الشهادة بخلاف الشاهد الواحد مع جماعة النسوة ولهذا نقل في (شرح) عدم إفادة قولهم اللوث في المشهور قال ولو شهد جماعة ممن يقبل روايتهم كالعبيد والنسوة وأفاد خبرهم الظن فهو لوث وإن احتمل التواطؤ على الكذب كاحتماله في شهادة وإن لم يقبل روايتهم كالصبيان والفسقة وأهل الذمة فالمشهور عدم إفادة قولهم اللوث لأنه غير معتبر شرعا وهذا بعيد كما سلف لك إن قيل لو قيل بثبوته مع إفادته الظن كان حسنا لأن المناط الظن وهو قد يحصل بذلك وكان ينبغي الجزم بذلك فإنه يحصل به ظن أقوى من الظن بشاهد واحد ونسوة وعد من المفيد للوث وجدان قتيل في موضع وعنده ذو سلاح عليه دم أو في دار قوم أو جماعة أو في محلة منفردة لقوم عن البلد لا يدخل تلك المحلة غير تلك الجماعة المعينة التي فيها أو وجد في صف مقابل الخصم بعد المراماة ورمي السهام وكذا لو وجد قتيل في محلة مطروقة يدخلها غيرهم لكن بين القتيل وأهل المحلة عداوة أو وجد في قرية بين أهلها وبين القتيل فيها عداوة ولو انتفت العداوة عن أهل القرية والمحلة المطروقة فلا لوث لاحتمال صدور القتل من غير أهلهما بل من خارجهما ولو وجد بين قريتين فاللوث لأقربهما إليه ومع التساوي فاللوث لهما وينبغي أن يكون بين القتيل وبين أهل القريتين عداوة بناء على ما سبق من أنه إذا وجد في قرية لم يكن بينهما وبينه عداوة وكذا في المحلة المطروقة لم يكن لوث فهنا بالطريق الأولى

ولو وجد في زحام او على قنطرة او بئر او جسر او جامع عظيم او شارع او في فلاة فالدية على بيت المال وقول المجروح قتلني فلان ليس لوثا . ولو وجد قتيلا في دار فيها عبده فلوث

تنفع اللوث بالشك كان يوجد بقرب المقتول مع ذي السلاح الملطخ سبع ولو قال الشاهد قتل احد هذين او يدعي الجاني الغيبة عن الدار او ادعى الولي القتل على احدهم فانه

كل هذه الصور التي وجد فيها اللوث اذا عين ولي الدم القاتل يفعل القسامة ويعمل بمقتضاها ولو لم يكن لوث يكون مثل سائر الدعاوى فيفتح

بيمين واحدة من المنكر في اسقاط الدعوى موثق **قوله** ولو وجد الخ لو وجد قتيل في مجمع الناس لكثرتهم وغلبتهم مثل سوق وباب يزدحم الناس

فيهما او قنطرة او بئر او جسر او مسجد جامع عظيم او شارع او غيره او في فلاة ليس فيها ناس من قرية وسكان بادية فلا لوث ولا يمكن الدعوى على شخص فديته

على بيت المال فانه لا يبطل دم امرئ مسلم فكانه قتله المسلمون فيؤخذ من اموالهم وبالجملة ديته من مصالح المسلمين ودليله ما في رواية ابي بصير ان كان

ارض فلاة اديت ديته من بيت مال المسلمين فان امير المؤمنين كان يقول لا يبطل دم امرئ مسلم وكانه لا فرق بين الفلاة وغيرها من المذكورات

وتدل على الغير روايات كثيرة مثل رواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله ان امير المؤمنين قال من مات في زحام الناس يوم الجمعة او يوم عرفة

او على جسر لا يعلمون من قتله فديته من بيت المال وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال ازدحم الناس يوم جمعة في امرة علي بالكوفة فقتلوا رجلا فودى

ديته الى اهله من بيت مال المسلمين وصحيحة عبد الله بن سنان قال قضى امير المؤمنين في رجل وجد مقتولا لا يدرى من قتله قال ان كان عرف وكان له اولياء

يطلبون ديته اعطوا ديته من بيت مال المسلمين ولا يبطل دم امرئ مسلم لان ميراثه للامام فكذلك تكون ديته على الامام ويصلون عليه ويدفنونه قال

قضى في رجل زحمه الناس يوم الجمعة في زحام الناس فمات ان ديته من بيت مال المسلمين ولعل دليله ايضا ما تقدم من نقله بعد عدم امكان القسامة

وفداه رسول الله من عنده مع انه كان هناك مدع على ان اليهود قتلوه ووجد اللوث الا انه لا بد من العلم على القتل حتى يحلف وادعوا عدم ذلك

فابت المدعى عليه الحلف ايضا بان يقبل منه ولم يقبلوها من اليهود لكفرهم فسقط القسامة فوداه رسول الله كانه من بيت مال المسلمين لئلا يبطل دم

امرئ مسلم فهنا بالطريق الاولى فتأمل **قوله** وقول المجروح الخ دليل عدم كون قول المجروح انه قتلني فلان لوثا هو الاصل مع ما تقدم وانه مدع وقول

المدعي لا يعتبر **قوله** ولو وجد الخ قد مر ان وجود القتيل في دار قوم موجب للوث فلا فرق بين ان يكونوا عبيدا او احرارا فلو وجد انسان قتيلا في

داره فيه عبده الذي يمكن ان يكون قاتله فهو لوث فيمكن لوليه القسامة بان ادعى عليه له ان يحلف القسامة ان علم ذلك فيثبت عليه القتل فائدته

ان كان ولي الدم مولى التسلط على قتله شرعا ان كان عمدا بحيث لا يعترض عليه الحاكم وفكه من لو ما نه ان كان رهنا فان ارش الجناية مقدم على حق الرهن

كما تقدم ويمكن ان يقال لو كان الولي عارفا له ذلك من غير اثباته عند الحاكم بينه وبين الله فان كان قادرا على قتله من غير خوف من الحاكم او تخليص من الرهان

ولو بحيلة يفعل ذلك من غير قسامة فتأمل **قوله** ولو تنفع الخ قد يرتفع اللوث المتوهم بمقارنته شيء مانع من حصول الظن مثل ان يحصل شك بانه واقع

ممن عينه الولي او غيره مثل ان يوجد بقرب المقتول مع متشخص ذي سلاح ملطخ بالدم سبع فهنا يحصل الشك في ان القاتل هذا الشخص او السبع فلا يحصل

اللوث لوجود الشك الذي ضد الظن ولو قال الشاهد قتل احد هذين اي لو قال الشاهد الواحد قتل فلان احد هذين الشخصين فليس هنا لوث لابهام

الشاهد المقتول فلا يفيد الظن بتعيين القاتل للمقتول الذي المدعي يقتله المقتول له وغيره مساو في نظر الحاكم وغيره من غير رجحان فلا يحصل الظن بصدق المدعي

الذي يدعي انه قتل المقتول المعين بخلاف ما لو قال الشاهد قتل احد هذين هذا المقتول فان فيه لوثا لان الشاهد قد عين المقتول وحصر القاتل في

احدهما فيحصل الظن بالمعين مع تعيين الوارث بخلاف الاول فانه ما عين المقتول فلا يؤثر تعيين الوارث فانه متهم بانه يجر نفعا وهذا يصلح ان يكون

فارقا وادعى الشيخ الفرق وتردد في شرح ظاهره ان مراده عدم الفرق في عدم كونهما لوثا فيثبت والقاعدة التي تقدمت تدل على عدم اللوث الا في

المنصوص المجمع عليه **قوله** او يدعي الخ عطف على قوله قال الشاهد يعني ليس هنا ايضا لوث اي لو وجد قتيل في دار فيها جماعة فهو موجب للوث فان ادعى

ان فلانا منهم قتله فان كان حاضرا وقابلا للقتل فقد مر انه لوث فله ان يفعل القسامة ويعمل بمقتضاها ولو ادعى المدعى عليه الجاني الغيبة عن تلك الدار

حين قتله فيه المقتول فالقول قوله مع يمينه للاصل فان اثبت عدم الغيبة فهو لوث والا فله عليه يمين واحدة انه كان غائبا فان حلف سقط اللوث كما في

صورة شهادة الشاهدان فلانا قتل احد هذين او وجود السبع ونحو ذلك فان اقام مدعي الغيبة بعد الحكم بالقسامة ووجودها والعمل بمقتضاها مثل ان اخذ

الدية بطل الحكم بها واستعيدت الدية التي اخذت ولو اقتص يمكن اخذ الدية ايضا للشبهة وعدم تحقق العمد العدوان ويحتمل القصاص كعدم شيء اصلا فتأمل

**قوله** ولو ظهر الخ يعني اذا ظهر اللوث وظن الحاكم بان المدعي صادق في كون المدعى عليه قاتلا الا في انه قاتل عمدا كما يدعيه او خطأ ان ادعاه لم يضر باللوث

بل هو حاصل فيوجب القسامة فيعمل بمقتضاها واخذ الدية لعدم العمد بثبوت الاصل والاصل عدم كونه عمدا ولا ينافي ذلك دعوى المدعي بانه يدعي الخاص

وقد ثبت المطلق **قوله** والاقرب الخ يعني اذا كان اولياء الدم متعددين وادعى احدهم بتعيين القاتل ويظهر اللوث المفيد لظن الحاكم بصدقه وكذبه

احدهم في ذلك يبطل اللوث في حق المكذب لا غير بل بقي لوثه فيعمل بالقسامة بمقتضاها على الاقرب عند المصنف اذ قد يكون تكذيب الآخر لا يكون دافعا

لظن الحاكم لما ظهر للمدعي مفيدا له لقوته ويحتمل كونه مبطلا له بالكلية فانه بمنزلة شاهد المدعى عليه بعدم صدوره منه فيضعف دعوى المدعي وشاهده

الواحد وما يقوم مقامه مما يفيد الظن والقاعدة التي تقدمت مع الثاني وينبغي الحوالة الى الحاكم فان كان مع ذلك ظنه بصدق المدعي باقيا وما صار

ضعيفا بذلك وشكا لم يبطل والا بطل ولو عمل بمقتضى ظاهر كلامهم وهو جعل العمل باللوث وكونه كلما يفيد الظن فالبحث عن خصوصية المواد عبث

اذ يوكل الكل الى الحاكم وظنه فان حصل حصل والا فلا وانتكاذب المسقط على تقديره مثل ان يقول احدهما قتل ابانا زيد وقال الآخر ما قتله زيد فلو قال

قتله زيد مع شخص آخر لا اعرفه لك الشخص وقال الوارث الآخر قتله عمرو مع آخر ولا اعرف ذلك الآخر لا تكاذب بينهما اذ يحتمل ان يكون الآخران

زيدا وعمرا والثاني لا يعرف زيدا ولا بعد في ذلك موثق **قوله** ومع انتفاء الخ يعني اذا ادعى مدع على شخص بانه قاتل مورثه ولم يحصل لوث فالقول قول

المنكر فليس له عليه الا يمين واحدة على العدد كما في سائر الدعاوى فان البينة على المدعي واليمين على من انكر بالنص والاجماع خرج دعوى القتل مع اللوث

بالنص والاجماع وبقي الباقي ولكن قد عرفت ان الادلة على عموم القسامة ما كانت فيها شيء صحيح صريح في اعتبار اللوث فتأمل واحتط وهم اعرف **قوله** التا

ولو كان المدعون جماعة قسمت الخمسون عليهم بالسوية ولو لم يكن له قسامة او امتنع منها احلف المنكر خمسين يمينا ان لم يكن له قوم والا احلف كل واحد يمينا فان
نكل علم يكن له قسامة لزم الدعوى ولو تعدد المدعى عليهم فعلى كل واحد خمسون ويشترط ذكر القاتل والمقتول بما يرفع الاشتباه والانفراد او الشركة ونوع القتل
ولا يجب ان اليمين بنية المدعي متن

الخ قال في الشرح هنا مسئلتان الاولى لا خلاف ان الايمان في العمد خمسون واما في الخطأ ففيه قولان المساواة وهو قول المفيد وسلار وابن ادريس وهو ظاهر
كلام ابن الجنيد ويلوح من كلام ابن زهرة وتبعه الكيدري واطلاق الخمسين ابو الصلاح وادعى ابن ادريس اجماع المسلمين ويمكن ان يحتج بقضية الانصاري مع اهل
خيبر لما قتل عبد الله بن سهل فان النبي صلى الله عليه وآله حكم فيها بخمسين ويشكل بانها حكاية حال فلا تعم على ان في بعض الفاظ رواياتها واقيموا خمسين رجلا اقيده برمته
وفي بعضها رجل منكم فيدفع اليكم وبانه احوط في التهجم على الاموال ويشكل بان فيه تهجما على التكليف بزيادة الايمان وفي كتب الشيخ واتباعه كالقاضي والصهرشتي
والطبرسي وابن حمزة في الخطاء خمسة وعشرون وهو فتوى المختلف لانه اظهر في المذهب لصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وقد تقدم تحقيق المسئلة على ما في
المختلف فتذكر ثم قال الثانية اختلفوا فيما بلغ الدية من الاعضاء كاللسان والانف واليدين فقال من عيناه او لاستة ايمان عند المفيد وسلار
وابن ادريس فانهم اوجبوا خمسين احتياطا واختاره في التحرير المختلف الاول محتجا بان حق الجناية يناسب حق الايمان وقلته الشدة ولحسنة يونس عن الرضا عليه السلام قال
في حديث عن امير المؤمنين عليه السلام وعلى ما بلغت ديته من الجوارح الف دينار وستة نفر فما دون ذلك بحسابه من ستة نفر قال المحقق اصل هذه الرواية ظريف وهو موجود
في رواية سهل بن زياد عن الحسن بن ظريف بن ناصح عن عبد الله بن ايوب عن ابي عمرو المتطبب قال عرضت على ابي عبد الله عليه السلام ما افتى به امير المؤمنين عليه السلام من (عن ابيه ظريف صح)
الديات فجعل مع كل قسامة في العمد خمسين وفي الخطاء خمسة وعشرين وفيما بلغت ديته من الجوارح الف دينار وستة نفر الحديث والعمل بالمشهور احوط
والمروي في المسئلتين اقوى الخمسون في المسئلتين كما هو اي المصنف هنا لا دليل له في الظ وما في حسنة يونس وابن فضال جميعا عن الرضا عليه السلام ويحتمل الصحة
وهي التي رويت عن سهل ايضا الا ستأتي المتقدم عن المتطبب قال عرضت الخ كما ترى دليل الستة في الاعضاء التي ارشها تمام الدية كما هو مختار المختلف وكذا الاول دليل
على ان عدد القسامة للاعضاء التي ديتها دون الدية كاليد الواحدة والعين الواحدة بالنسبة الى الخمسين فان كان ارشها نصف الدية يكون عدد قسامتها
نصف الخمسين اي خمسا وعشرين فتكون قسامة اليد الواحدة خمسة وعشرين يمينا وكذا العين الواحدة بل الظاهر من رواية يونس المتطبب المتقدمة
ان عددها بالنسبة الى الستة فيكون فيما ارشه نصف الدية نصف الستة فيكون في اليد الواحدة ثلث ايمان وكذا في العين الواحدة قال عرضت على
ابي عبد الله عليه السلام ما افتى به امير المؤمنين عليه السلام في الديات فمما افتى به في الجسد وجعله ست فرائض النفس والبصر والسمع والكلام ونقص الصوت من الغنن والبحح
والشلل من اليدين والرجلين ثم جعل مع كل شيء من قسامة على نحو ما بلغت الدية والقسامة جعل في النفس على العمد خمسين رجلا وجعل في النفس على
الخطاء خمسة وعشرين رجلا وعلى ما بلغت ديته من الجروح الف دينار ستة نفر فما كان دون ذلك فحسابه من ستة نفر والقسامة في النفس والسمع والبصر والعقل
والصوت من الغنن والبحح ونقص اليدين والرجلين فهو ستة اجزاء الرجل وتفسير ذلك اذا اصيب الرجل من هذه الاجزاء الستة وقيست ذلك فان كان
سدس بصره او سمعه او كلامه او غير ذلك حلف هو وحده وان كان ثلث بصره حلف هو وحلف معه رجل واحد وان كان نصف بصره حلف هو وحلف
معه رجلان وان كان ثلثي بصره حلف هو وحلف معه ثلثة نفر وان كان اربعة اخماس بصره حلف هو وحلف معه اربعة نفر وكذلك القسامة كلها في الجروح وان (وان كان بصره كله حلف هو وحلف معه خمسة نفر صح)
لم يكن للمصاب من يحلف معه ضوعفت عليه الايمان فان كان سدس بصره حلف مرة واحدة وان كان الثلث حلف مرتين وان كان الثلث حلف ثلث
مرات وان كان الثلثين حلف اربع مرات وان كان خمسة اسداس حلف خمس مرات وان كان كله حلف ست مرات ثم يعطى هكذا في الكافي والتهذيب
لعل قوله وتفسيره غير داخل في الرواية بل كلام صاحب الكافي فيها علم ان الذي ارشه دون الدية يقاس الى الستة لا الخمسين وما اشار اليه في المتن الى
الخلاف كما في المسئلتين لعله متفرع على مذهب من الخمسين في الذي ارشه الدية فيكون بالنسبة الى الستة على من مذهبه تلك قوله ولو كان
الخ مدة في النفس او العضو الذي ارشه الدية على مذهبه على مذهب الستة حلف من قومه مع الوجود ومع العدد كرر على الموجودين ولو لم
يكن الا المدعي كررت عليه قوله ولو لم يكن الخ لو لم يكن للمدعي من يحلف معه خمسين يمينا في النفس او العضو الذي ارشه الدية وامتنع هو
ايضا عن حلف تلك العدد احلف المنكر خمسين يمينا على نفي مدعى المدعي وانه بريء مما نسبه اليه وان كان ما يقتضيه اقل منه يحلف تلك العدد لا
ازيد وهو ظ هذا ان لم يكن له قوم ما واقارب يحلفون له بالبراءة اما بان لا يكونوا او يكونوا ولكن لم يحلفوا لعدم علمهم او لغير ذلك وان كانوا موجودين
ويحلفون على علمهم بذلك يحلف كل واحد منهم يمينا واحدة على براءة المدعى عليه مما يدعي عليه المدعي من قتل النفس وغيره هذا ان وفي عددهم
القسامة والا نكرر عليهم بالسوية حتى يكمل العدد كما في المدعي قوله فان نكل الخ لو ادعى شخص على شخص القتل ونحوه ولم يقر المدعى عليه بل انكر
ولم يكن هناك موجب القسامة من اللوث الذي هو شرط وجودها عندهم فان حلف فخلص من الدعوى وان لم يفعل بل نكل الزم بالدعوى وحكم عليه
الحاكم بلزوم المدعي هذا على القول بالقضاء بالنكول ظاهر واما على رد اليمين فيرد اليمين الواحدة الى المدعي ثم يحكم له به كما في سائر الدعاوي (لسؤال المدعي صح)
ويحتمل ان يكون معنى قوله انه كان على المنكر خمسين يمينا مثلا ولم يكن له قوم يحلفون له بالبراءة اما لعدمهم او لعدم علمهم كان تلك العدد
على المنكر نفسه فيحلف تلك العدد وان لم يحلف لزم الحكم بثبوت الدعوى عليه هذا على القول بالقضاء بالنكول ظ واما على القول بالرد فيمكن هنا ايضا
ذلك لانها ردت اليه فلا يرد ويحتمل رد يمين واحدة كما في غيرها قوله ولو تعدد الخ لو كان المدعى عليهم القتل او القطع متعددين بل يدعي عليهم تلك القاتل
بالشركة فعلى كل واحد منهم خمسون وما في معناه في صورة الزامهم بالقسامة كما في المنفرد فان كل واحد بمنزلة الواحد ولهذا يجوز قتلهم بعد ثبوت الاشتراك
في القتل عمدا ونقل فيه قول للشيخ على كفاية كل واحد نصيبه محتجا بالاجماع على ذلك في ف وبالاخبار فانها واقعة واحدة فليس فيها الا قسامة واحدة (آخر)
وهي خمسون يمينا وما في معناها ونقل الاتفاق على انه يكفي للكل خمسون يمينا من المدعي على تقدير القسامة فالظ انه على المدعى عليهم خمسون يمينا على تقدير
القسامة قوله ويشترط الخ اي يشترط في الخروج عن عهدة اليمين اذا حلف ان يذكر الحالف في يمينه القاتل بحيث لا يبقى الاشتراك مثل ان فلان بن فلان
قاتل اذا حلف المدعي او قومه او ليس بقاتل ان كان الحالف المنكر وقومه ويذكر المقتول ايضا بعينه مثل القاتل بحيث يرتفع الاشتباه ويمتاز عن الاغيار

الركن الثالث في الحالف وهو كل مستحق قصاص او دية او دافع احدهما عنه او عن قوم احدهما معه ويشترط علمه ولا يكفي الظن ولا يقسم الكافر على المسلم وللمولى مع اللوث اثبات القصاص في عبده ولو ثبت اللوث على احد المنكرين حلف المدعي قسامة خمسين يمينا له او حلف للآخر يمينا واحدة

ولو ارتد المولى منع القسامة فان حلف قيل صح متن

وذكر انفراده في القتل اذا كانت الدعوى كذلك واشتراكه فيه ان كانت الدعوى كذلك ولا بد من ذكر نوع القتل على الوجه المذكور من كونه عمدا او خطأ ولا يجب على المنكر ونحوه ممن يحلف له ان يذكر مع ذلك ان نفى ونصدق في يمينه نية المدعي لرفع التورية للاصل مع عدم الدليل فان عليهم ان يحلفوا على نفي ما يدعى عليهم وما يتوهم من التورية لا يجب نفيها بل لا يندفع بها ايضا على انه قد ثبت ان النية نية المحق سواء ذكران النية نية المدعي ام لا فينصرف اليمين الى نفي مدعى المدعي لو كان المحق هو وان وري الحالف بغير ذلك فيترتب عليه اثر اليمين سواء كان في الدنيا كالدية او الاخرة ولا يندفع بذلك النية العاجل او الآجل بالتورية فلا فائدة في ايجاب ذلك ويمكن ان يتاتى مثله في جانب قوم المدعي بل في نفسه ايضا ولعل قول المص اشارة الى رد من قال به كما نقله في ح يع **قوله** ولو ثبت الخ اذا كان الدعوى على اثنين بالاشتراك في القتل مثلا ووجد مع احد المدعى عليهما لوث وشرائط القسامة دون الآخر فيحلف المدعي معه القسامة كما في الواحد المنفرد فمع اثباته في القسامة لو قتله بعد رد نصف الدية كما في سائر الشركاء ويبقى دعواه مع الآخر كسائر الدعاوي التي لا لوث ولا قسامة فيها فله عليه يمين واحدة لا غير فيحلف ويخلص من دعواه او لكل واحد **قوله** الثالث الخ الركن الثالث من اركان القسامة الحالف وهو اما مدعي قصاص او دية وقومه او منكر ذلك وقومه فالمراد بمستحق القصاص او الدية مدعي احدهما وبدافع احدهما منكر لزوم القصاص او الدية عليه نفسه وقوم احدهما قوم المستحق وقوم الدافع ويضمن معه احدهما المستحق او الدافع وهو ظ **قوله** ويشترط الخ يشترط في الحالف ان يكون عالما بما يحلف عليه من اثبات ونفي علما يقينيا لا يحتمل النقيض ولا يكفي الظن وان كان ظنا غالبا اذ لا يمين الا مع العلم بالعقل وبانه شهادة بل شهادة وزيادة وليست الا به ولهذا في الروايات كما تري الشمس فكل من المدعي الذي يحلف وقومه الذين يحلفون معه لا بد ان يكونوا عالمين بالمدعي من قتل شخص معين او قطعه شخصا معينا عمدا او خطأ مجتمعا او منفردا على الوجه الذي يحلفون عليه وكذا كل من المنكر وقومه الذين يحلفون على نفي شيء من ذلك لا بد ان يكونوا عالمين بالبرائة علما يقينيا لا ظنا متاخما للعلم ويشترط ايضا اسلام الحالف الذي هو المدعي اذا كان المدعى عليه مسلما اذ لا يثبت القصاص للكافر على المسلم مع وجود شرائطه اذ القسامة خلاف الاصل والقواعد فيقتصر على موضع الوفاق وايضا ذلك سبيل للكافر وهو منفي عن المسلم وما ثبت من اثبات الحقوق بالدعاوى واثبات المال بالشاهد واليمين ان قيل به فخرج بالنص والاجماع ان كان بقي الباقي وايضا يثبت القصاص مع العمد لقود ولا قود لو فرض المقتول مسلما فتم وهو مختار يع ونقل عن الشيخ ثبوتها له على المسلم محتجا بعموم ادلة القصاص غير انه لا يثبت القصاص المانع فيثبت الدية عند ثبوت قتله عمدا والاصل يندفع بالدليل وليس معلوم شمول السبيل والا يلزم سقوط الدعاوى واثبات حقوقه وليس كذلك فانهم لا يقولون انه سبيله خرج بالدليل لو قيل ذلك لقيل هنا ايضا كذلك وهو مختار لف وهذا جيد لو كان دليل القسامة بحيث يشمل قسامة الكافر وليس كذلك كما ترى اذا رجع اليه فانه ليس هنا صحيح صريح نص في ذلك او عام يشتمل على شرائط القصاص فالخروج عن القواعد بهما بالقياس في غير موضع الوفاق والنص مشكل وايضا قد مر في الاخبار عدم الاعتداد بيمين الكافر لنفي القتل فكيف يثبت بها القتل على المسلم فانه يستحل دمه وماله وكانه لذلك اختار الاول هنا **قوله** وللمولى الخ قد مر ان للمولى ان يثبت على مملوكه القتل العمد بالقسامة اذا وجد شرائطها فيحلف خمسين يمينا ثم يعمل بمقتضى القصاص وان فائدته التسلط على قتله شرعا ظاهرا من غير انكار احد عليه فكره من ارهابه **قوله** ولو ارتد الخ ظ الكلام ان المرتد مطلقا ممنوع عن القصاص بمعنى انه لا يجوز له ويمنعه الحاكم عن ذلك وانما الخلاف في انه اذا خالف وحلف هل يقع محله ويترتب عليها احكام القسامة ام لا ويفهم توقفه في ذلك حيث نقل قولا به وسكت عليه في الاول بحث خصوصا عند من جوز قسامة الكافر على المسلم وهو قول الشيخ بل المص ايضا على ما مر ولانهم يجوزون يمين الكافر ولو كان على المسلم لاثبات حقه بالاجماع على ما نقل فلا يظهر وجه منع القصاص المرتد على ان الظاهر ان المدعى عليه اعم من الكافر والمسلم صرح به في الشرح ولا مانع من قسامة الكافر على الكافر وحلفه له بمقتضى مذهبه فلا يكون الكفر مانعا الا ان من يجتري على الارتداد يجتري على الايمان الكاذبة ايضا لانه مشترك بين مطلق الكفار فيلزم عدم سماع دعويهم ويمينهم وقد مر خلافه هكذا قيل ويمكن ان يقال الفرق بين المرتد والكافر الاصلي فانه يقوم عليه بعد الايمان فيقدم على اليمين الكاذبة ايضا بخلاف الاصلي فانه ما اقدم عليه بعده بل كان كذلك معتقدا بانه لا قبح فيه فتم ويمكن ان يقال سبب المنع ما تقدم في الرواية من قول الانصار انا نرضى بيمين اليهود وقد رد او انه محجور عليه عندهم فكيف يصح الدعوى واليمين واثبات حقه بها خصوصا الفطري فان ثم هذا يبقى الكلام في الثاني فان ظاهر المنع من الرواية عدم ترتب اثره عليه وكذا المحجور عليه ثم انه نوع اليمين منه وترتب احكامها عليها مع كونه ممنوعا منها مما يستبعد فان الغالب المنع في امثاله للسلطة بالفائدة والجرأة على اليمين الكاذبة وعدم مبالاته بها فكيف يترتب عليها الحكم خصوصا المرتد الفطري الذي ممنوع عندهم عن كل امر ووجب قتله فور ولا يملك شيئا ويخرج ما ملكه عن ملكه فكيف يثبت بيمينه الممنوعة مال او قصاص وكذا الملي كيف يثبت بيمينه الممنوعة الغير المسموعة والمجوزة لا مع انه لا يرث شيئا اذا كان المقتول حرا او وقع الارتداد قبل قتل المورث الا ان يقال ليس هو حي وليا فليس بداخل فيما نقل عن ط والاولى ان لا يمكن الامام من القسامة مرتدا لئلا يقدم على يمين كاذبة فمتى خالف وحلف وقعت موقعها لعموم الاخبار وقال الشافعي لا يقع وهو غلط لانه اكتساب وهو غير ممنوع منه في مدة الامهال وهي ثلثة ايام بعيد لانه قال اولا يمنع من اليمين ثم قال اكتساب وهو غير ممنوع منه مع انه اعم من الفطري وهو ممنوع الا ان يخص بالملي بقرينة قوله في مدة الامهال فان الفطري لا يمهل او يقال المراد بعدم منعه من الاكتساب ترتب حكمه وهو الملكية على ما يكون مثله يملك وان كان حراما ولانا ما رأينا في الاخبار التي نقلها في كتابه ما يدل على ذلك على تقديره يكون جائزا ايضا لعمومها وبالجملة القسامة مخالفة للقواعد فلا بد لها من دليل لو ثبت احكامها بيمين ممنوعة ولا مسموعة مشكل فان اثبات مثل هذا في غير مادة المجمع عليه والمنصوص مشكل وهو اعرف ونقل في الشرح مؤيدا للشيخ عن المص انه قال كما يصح يمين الذمي في حقه على المسلم فكذا هنا فاذا رجع الى الاسلام استوفى ما حلف عليه مرتدا ولا يخفى بعد قياس هذا على ذلك لان هذا ممنوع بخلاف ذلك وذاك عليه ادلة من النص والاجماع بخلاف هذا مع مخالفته للقواعد ثم قال واورد عليه المحقق والمص ان الحالف لا بد وان

يكون

كما لا يثبت صح

ويقسم المكاتب في عبده فان عجز قبل الحلف او النكول حلف السيد ان كان بعد النكول لم يحلف ولو مات الولي حلف وارثه ان لم ينكل الميت ولو قتل عبد ام ولد فاوصى

لمستولدته ومات فللورثة ان يقسموا وان كانت القيمة للمستولدة لان لهم حظا في تنفيذ الوصية فان نكلوا فللمستولدة القسامة على اشكال وكذا الاشكال في شاء الغرما

لو نكل الوارث فان لم يقسموا فلهم يمين المنكر ومن قتل ولا وارث له فلا قسامة ولو غاب احد الوليين حلف الحاضر خمسين واثبت حقه ولم يرتقب فان حضر الغائب حلف خمسا

وعشرين وكذا لو كان احدهما صغيرا او لو جن قبل الاكمال ثم افاق اكمل ولو مات في الاثناء قال الشيخ يستانف الوارث لئلا يثبت حقه بيمين غيره متن

يكون وليا والولاية هنا ولاية الارث والارتداد مانع منه وكانه في دفع ذلك قال الولي هنا اعم من الوارث وسيد العبد بالارتداد اما ان يكون بعد

قتل المقسم على قتله او اما قتله فظ مذهبه في ط منع الولي من القسامة وعدم اعتبارها ان كان وارثا وصرح بجوازها في العبد قال لان اختلاف الدين مانع

للارث لا مانع الملك ولا يخفى ان الايراد على في هذا الكلام فانه غام بحسب الظ حيث قال مرتدا نكرة في سياق النفي مفيدة للعموم فهو اعم من الولي وغيره

بعد القتل وقبله فيمكن ان يقال انه مخصص بالولي في المرتد الملي الذي ارتد قبل قتل المدعى قتله بقرينة الولي فان الفطري ليس بولي وبقرينة الاسلام

فانه لا يمهل والذي ارتد قبل القتل ليس موليا ايضا لان المراد بالولي ولي الدم ووارثه وهو ليس كذلك ثم قال نعم لو قيل لا يقع موقعها لو وقعها بغير اذن

الحاكم فان الحاكم لا يعسر اليه الاحلاف امكن الا انه مشكل بامكان عدم علم الحاكم بردته فيستحلفه ثم يظهر انه مرتد فيه ايضا تامل اذ كلام الشيخ بوقوعها

موقعها اعم من هذه الصورة بل ظاهره انه مع كونها ممنوعة يقع موقعها ولما مر من ان المتبادر من المنع في هذه المواضع خصوصا عن الكافر الذي لا

يبالي بالكفر وقع عدم الرضا بيمينه معللا بان ما فيه اعظم من اليمين الكاذبة عند الوقوع ثم قال في منعه من الايمان كلام والاعتذار باقدامه على

الردة فيقدم على اليمين ات في كل كافر مع الاجماع على صحة يمينه هذا مع ان ملكه باق على امواله ما يقتل او يموت اذ التقدير انه عن فطرة نعم يمكن ان يقال

ان المرتد محجور عليه فلا يقع يمينه الا بيمينه اذ هي من جملة تصرفاته وقد عرفت الفرق بين المرتد وسائر الكفار وبين القسامة وسائر الايمان وانه ما قيل انه

ان ملكه باق حتى يموت انه باق وانه محجور عليه عن التصرف في الاموال بمعنى الاخراج واما بمعنى الكسب وادخاله في ملكه فليس بظاهر كونه محجورا عليه خصوصا عن

اليمين الموجبة لاثبات الحق وعدم ضرر فيها بما له ونفسه فتامل **قوله** ويقسم الخ يعني اذا قتل مملوك المكاتب ووجدت شرائط القسامة ان يفعل القسامة كما

اذا قتل مملوك الحر لانها حق ولي الدم ولا شك ان المكاتب ولي دم مملوكه لان منافعه له وله اكتسابه وبيعه وصرف ثمنه في الكتابة وليس للمولى التسلط

اذ تسلطه منقطع عنه وعن ماله الا استيفاء حق الكتابة نعم ان عجز المكاتب عن مال الكتابة وانفسخت قبل الحلف او النكول وانقطاع الدعوى فللسيد

القسامة فان الحق صار له فان المكاتب ومملوكه صارا مملوكين محضا له فهو كما اذا قتل مملوكه ابتداء ووجدت شرائط القسامة وان كان العجز بعد نكول المكاتب

عن القسامة فلا قسامة للمولى اذ سقطت بالنكول فلا يرجع بعده نعم له اليمين الواحدة على المدعى عليه لان القسامة سقطت لا الدعوى فان للمكاتب كان

احلافه بعد نكوله القسامة فانتقل الحق اليه فله ذلك كما في سائر الدعاوى وهو ظ **قوله** ولو مات الخ لو مات ولي دم مقتول سواء كان حرا ام مملوكا كان

له القسامة وما فعل ولا نكل عنها حتى يسقط كان لوارثه القسامة مع الشرائط وليس له بعد نكول المورث فانها سقطت فلا تعود نعم له احلاف المدعى عليه

فاوصى بقيمته لام ولد له ثم مات الموصى كان لورثته القسامة مرحج

يمينا واحدة كما مر في مولى المكاتب **قوله** ولو قتل الخ اذا قتل مملوك شخص استحق مولاه القسامة لاثبات الدم فيأخذ هي الظ ان المراد قتل موجب للدية

مثل ان قتله الحر او المملوك من غير عمد او انه لا مانع عن الوصية بقيمته مثله وانما فرض المستولدة دون المملوك المحض ليصح الوصية من غير كما للحر فان

الوصية للمملوك خلاف فوجه جواز القسامة للورثة مع شرائطه ما ذكره من ان لهم حظا ونصيبا في اخراج وصية مورثهم تعلقا باخراجها وان كان المال يحصل

للموصى له كما ان لهم الدعوى واثبات الديون والاموال للميت بالبينة واليمين مع شاهد الحلف لو ترد بعد الحصول ماخذه الديان فيه تامل اذ اليمين لاثبات حق

الغير مشكل ومجرد التعلق غير كاف مع ان الورثة ليس لهم الاخراج انما ذلك للوصي او الحاكم وليس لهم التبديل والتغيير فيها بخلاف الديون فان لهم التصرف

فيها واعطاء العوض فيها الحقيقة يثبتون لانفسهم ذلك الظاهر كلامهم ان لا بحث فيها انما البحث في حلف الموصى له والغرماء مع نكول الورثة عن ذلك مع ان تعلق

حظهم بالمدعى اكثر من حظ الورثة هذا احد طرفي الاشكال والاخر ان حقهم ليس ثابت فيه بل انما يثبت بعد ثبوت الحق فقبله هم اجنبيون وانت تعلم ان

القسامة مخالفة بسائر الدعاوى والايمان فانها تقع من الاجنبي والموصى له والديان ليسا باجنبيين صرف فتم وعلى تقدير نكول الورثة عن القسامة فان لم

يقسموا المستولدة والغرماء فلهم او للورثة اليمين الواحدة على المدعى عليه اذا لم يكن عليهم قسامة حتى يسقط الدعوى او يثبت شيء لو لم يحلفوا وهو ظ **قوله** ومن

قتل الخ وجه عدم القسامة مع عدم وارث لمقتول لا وارث له ظاهر اذ فان القسامة لا بد لها من مدع يحلف ويقسم وذلك ليس لغير الوارث ولو كان هنا

ديان او موصى له فيجيء فيه الاشكال المتقدم **قوله** ولو غاب الخ اذا قتل شخص وله وليان احدهما حاضر والاخر غائب فللحاضر اثبات حقه بما يمكن

ولو بالقسامة فلو اراد مع وجود شرائطها له ذلك ويحلف خمسين يمينا تمام عدد القسامة فان حق القسامة لا يثبت الا بالخمسين وما حلف شيء منه فعليه تمامها

بخلاف ما لو حضر الغائب واراد ذلك مع وجود الشرط فليس عليه الا مقدار حصته فانه ما ثبت الحق باليمين فلا بد من تحققها منه ايضا بخلاف ما لو ثبت

المدعى به بالبينة فانه لا يحتاج الى اثبات الغائب بعد ان حضر بل حقه ايضا ثابت لانه واحد مثل القتل وقد شهد عليه بالحجة الشرعية مطلقا واما

وجه حلفه نصف الخمسين لانه حقه ذلك وقد حلف على النصف الاخر مقداره وزيادة توحيد الخمسين والزيادة مع دعوى الخصمين فيهما ويحتمل عليه

ايضا تمام العدد وعدم شيء كما في البينة فتم ولا يجب على الحاضر الانتظار حتى يحضر الغائب ويحلفان جميعا العدد وكذا الكلام اذا كان احد الوليين

او الاولياء او اكثر صغيرا او مجنونا وليس لوليهما القسامة واليمين لعدم اثبات حق الغير بيمينه ولو جن ولي الدم بعد ان قسم بعض القسامة فيما اذا كان

عليه اكثر من يمين واحدة ثم افاق لا يجب عليه استيناف العدد بل يكفي اكماله العدد اذ يصدق عليه انه حلف القسامة مع اتصالها بمن يصح منه ذلك الا مع عدم

ضرر اعتراض الجنون لعدم اشتراط الاتصال وهو ظ وفيما اذا مات الولي قبل الاكمال في الاثناء تامل فانه لو لم يستانف الوارث عدد القسامة لزم ثبوت

حقه بيمين الغير فانه يثبت الحق بيمين المورث والوارث وهو ممنوع ولذا قال الشيخ بالاستيناف لئلا يثبت حقه بيمين غيره بمعنى انه لا شك ولا شبهة

في ان ثبوت الحق موقوف على يمين الميت فانه لولاها لم يثبت للوارث شيء اصلا بما فعله وهذا هو المراد باثبات الحق بيمين الغير الممنوع ويحتمل الاكتفاء

بالاتمام فان الوارث يكمل العدد ولم يلزم اثبات الحق بيمين الغير لان المورث انما حلف لحقه لا لحق الغير الا انه بعد موته انتقل الحق الى غيره فلو حلف

الكل فانتقل الحق الى الوارث لا يلزم اليمين لحق الغير فكذا هنا فان في وقت الحلف ما كان لغيره واشتراط كونها الكل غايته ظ ولان [illegible]

ولا يشترط في القسامة حضور المدعى عليه واذا استوفي القسامة فاقر بقتله منفردا لم يكن للولي الزام على راي ولو التمس الولي حبس المتهم قيل يجاب لستة ايام تتمة يجب كفارة الجمع بالقتل العمد العدوان والمرتبة بالخطاء مع المباشرة لا التسبيب في المسلم وان كان عبدا صغيرا او مجنونا وفي قتل المولى عبده ولو قتل مسلما في دار الحرب من غير ضرورة عالما فالقود والكفارة ولو ظن كفره فالكفارة ولو ظهر اسيرا فالدية والكفارة ولو اشترك جماعة فعلى كل واحد كفارة كاملة وتجب على العامد وان قتل قودا وعلى القاتل نفسه ولو تصادما فهلكا فلان ضمنت كل واحدة اربع كفارات وان وجبتا لو روح الحمل ولو لم تلجه الروح فلا كفارة فيه ولا تجب بقتل الكافر مطلقا متن

القاعدة فان فيها اليمين لاثبات حق الغير لانهم اشترطوا كون القوم الذين يحلفون غير وارث الدم وهو ظ وكذا الحلف لنفيه عنه وهو ظ فليفرض ان الميت حلف لاثبات حق الوارث فته فيه اذ قد يقال انه ممنوع خرج ما خرج وبقي الباقي الا انه قد يمنع كون هذا الرد ممنوعا والاصل عدم زيادة التكليف بالايمان وهو حاصل غيره قد يقال الاصل عدم ثبوت الدم على المدعى عليه واثباته بالقسامة خلاف القواعد وخرج ما هو المتفق والمنصوص وبقي الباقي تحت ومن هذا التقرير لوجهي المسئلة علم عدم ورود ما اورده الشارح بعد تقريره الاول بقوله ويشكل عليه بان ايمان المورث لم يثبت الحق ولا شيئا منه وانما يثبت الحق عند كمال القسامة وهو من الوارث ولا يلزم من توقفها استحقاق الوارث على المجموع اخذه بخصوصها اذا قلنا ان العلة المركبة لا وجود لها فيكون الجزء الاخير هو العلة او الهيئة الاجتماعية ان جعلناها مغايرة للاجزاء ثم يمكن ان يقال الوارث هنا ليس مخاطبا بكمال الخمسين حتى يتوقف حقه عليها لان ما حلفه مورثه قد امتثل به الامر بالقسامة وامتثال الامر يقتضي الاجزاء فكان قسامة الوارث منحصرة في الباقي من الايمان ثم يطرد في كل وارث متعدد فانهم اذا حلفوا مجموع الايمان لا يستحق كل بايمانه بل استحقوا بالمجموع المجموع وهو لا يتأتى الا من اجزائه فيكون اثباتا بيمين غيره لما عرفت ان المراد بالاثبات ذلك فلا شك في وجوده هنا على انه لا معنى لمنع وجود العلة المركبة وكون العلة الجزء الاخير فقط او الهيئة من غير مدخلية الاجزاء وهو ظ ومقرر في الحكمة والكلام ولان دعوى عدم خطاب الوارث بالخمسين مصادرة وما ذكره في بيانه لا يدل عليه فان كون امر المورث للاجزاء بمعنى خروجه عن العهدة وعدم تكليفه بفعله مرة اخرى لا يدل على عدم تكليف الوارث بخمسين يمينا قسامة لاثبات مدعاه وهو ظ على ان عدم خطابه بكمال الخمسين لا يدل على كفاية ما بقي وعدم مدخلية ما فعله المورث في اثبات حقه وانه لا يمين لاثبات الحق قسامة الا خمسين فكيف يجوز الاقل لحق الواحد مثلا ان يعرض موته بعد بقاء الواحدة ثم انه لا يطرد ايضا لانا قلنا ان المراد ان يكون لاثبات حق الغير فقط لا انه يكون لاثبات حق نفسه لانه يحصل حق غيره ايضا به فالممنوع ما يكون مثبتا لحق الغير فقط لا الاثبات حق نفسه الذي يلزم منه حق الغير ايضا قوله ولا يشترط الخ دليل عدم اشتراط حضور المدعى عليه هو الاصل وعموم الادلة وانه اثبات دعوى مثل ساير الدعاوى فلا يشترط حضور المدعى عليه مثله قوله واذا استوفى الخ اذا حلف المدعي خمسين قسامة واثبت ما يحلف المدعي المطلوب وهو القتل على شخص معين ثم اقر غيره بانه القاتل وحده للمقتول الذي ادعى فيه لم يكن لولي الدم المدعي الزام المقر بالدم على راي لانه مكذب لاقراره بالدعوى والحلف عليها ولان الحلف عند الاصحاب انما يكون مع علمه بالمحلوف عليه فكيف يلزم المقر مع علمه بانه غيره فانه هو قول ط ومختار لف ايضا ويحتمل عدم الزام احدهما والدية من بيت المال كما مر في نقضنا الخمسين وان لم يكن هذه من تلك الصور الا انها قريبة منها وله دليله جار هنا وقول ف التخيير بين الزام ايهما اراد مثل ما اشهد على احدهما واقر الاخر او اقر كل واحد بالقتل وحده لانه ثبت في المحلوف عليه باليمين وفي المقر باقراره ويمكن ان يقال بينه وبين الله نعم ويحلله العمل بعلمه فان اخذ من المحلوف عليه شيئا ورجع عنه الى المقر يرد ما اخذه اليه واما بحسب ظ الشرع فيه اشكال لما مر من التكذيب ويدفع بانه اذا الكذب نفسه في الدعوى الاولى والحلف له اختيار الزام المقر وله نظائر في الشرع مثلا اذا اقر بانه اخذ المال الموضوع من الودعي وانكر الودعي ذلك ثم رجع المودع عن اقراره وقال ما اخذت سواء اظهر بوجهها لاقراره ام لا مثل ان اخذت غيرها او توهمت انه ذلك او وكلت في اخذها وظننت انه اخذها ونحو ذلك له مطالبة الودعي بتلك الوديعة لاعتراف الودعي او اقر شخص لاخر بما او ادعى ملكيته معين فانكر المقر له ملكيته قالوا بقبل هذا مطلقا فعلم ان لا منافاة بين الاقرار بشيء والرجوع عنه بالمنافي وفيه تامل اذ قد يمنع ذلك في الامثلة ايضا مطلقا او مع عدم اظهار وجه وجيه وتاويل مقبول وان كان ذلك مقبولا بنص او اجماع فلا يتعدى الى ما نحن فيه لعدم الدليل وضعف القياس خصوصا مع الفارق للاحتياط في الدماء ولهذا منع البعض القياس في الحدود مع قوله في غيرها واعتبر الشارع خمسين يمينا فكيف يجوز الاكذاب في اخذ غيره بدل المحلوف عليه فتم قوله ولو التمس الخ اذا التمس ولي الدم الذي اتهم بقتل مورثه سواء كان مما يوجب القود ام لا وقيل المتهم بالدم مطلقا فيشمل الجرح ايضا عن الحاكم حبسه ليحضر شهوده او يفعل القسامة او يقر او يحلف قيل يجاب اليه يقبل الحاكم ويحبسه فان جاء ببينة او بقسامة او اقر هو والا خلي سبيله بعد حلفه يمينا واحدة قال في الشرح هنا بحثان الاول المتهم بالقتل وفي بعض العبارات بالدم وهو يشمل الجرح يحبس قال المص اذا التمسه الولي و اطلق الشيخ في يه وابن البراج المذكور في الرواية التي هي دليل الحكم الدم واريد منه القتل بقرينة قوله فان جاء ولي المقتول والا خلي سبيله ولا دليل على القتل بحسب الظ وايض هو تعجيل عقوبة يناسب اعظميا فلا يناسب كل دم وايضا لا يناسب قياس عليه لا الجراة بغير دليل وهو ظ ثم ان الرواية مطلقة كلام الشيخ لعل المراد مع التماس الولي فانه عقوبة لحقه فلا يكون الا بعد التماسه ويؤيده عدم الحكم بدونه مع لتماسه مع ثبوته قال الثاني مقدار الحبس ستة ايام فان جاء المدعي ببينة او قسم والا خلي سبيله قاله الشيخ والقاضي والصهرشتي والطبرسي وقال ابن حمزة ثلثة ايام وقال ابن الجنيد ان ادعى الولي البينة حبس الى سنة وماخذ الحكمين رواية السكوني عن الصادق ع قال ان النبي ص كان يحبس في تهمة الدم ستة ايام فان جاء اولياء المقتول ببينة والا خلي سبيله وابن ادريس منع عن الحبس وزعم ان الرواية مخالفة للادلة من تعجيل العقوبة قبل ثبوت الموجب قال المص في لف ان حصلت التهمة في نظر الحاكم الزمه الحبس عملا بالرواية وحفظا للنفوس عن الاتلاف وان حصلت لغيره فلا عملا بالاصل واعلم ان القائل بالحبس لا يفرق بين عدم قيام بينة وقيام بينة لا يثبت عند التهما ولعل نظر ابن حمزة الى تعليق بعض الاحكام على الثلثة كمدة امهال المرتد والشفيع جريانا للعادة بزوال عذر الولي فيها ونظر ابن الجنيد الى انه نهاية الاحتياط في الدماء واقرب الى تحقيق عدم الحجة بالكلية فان المحقق السكوني ضعيف في العمل بما ينفرد به توقف لكن يمكن ان يورد الشيخ ذلك لما فيه من الاحتياط على الدم وانت تعلم عدم امكان الاحتياط هنا والحبس بغير دليل شرعي مشكل والثلثة لا دليل له والقياس غير معتبر والرواية ضعيفة ولكن لا يبعد ما ذكره في لف مع حصول ظن قوي للحاكم فتم ويحتمل الانتظار الى زمان يمكن فيه احضار الشهود التي يدعيها المدعي فتم قوله يجب الخ دليل وجوب كفارة الجمع وهي الكفارات الثلث بقتل البالغ العاقل المسلم مطلقا عبدا صغيرا كبيرا مجنونا او عاقلا

دكر

ذكرا او انثى حرا او مملوكا وان كان القاتل هو المولى لانه الاجماع وعموم الروايات الكثيرة مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل قتل مؤمنا وهو يعلم انه مؤمن غير انه حمله الغضب على انه قتله هل له توبة ان اراد ذلك او لا توبة له قال يقاد به فان لم يعلم به انطلق الى اوليائه فاعلمهم انه قتله فان عفوا عنه اعطاهم الدية واعتق رقبة وصام شهرين متتابعين وتصدق على ستين مسكينا وقريب منه رواية ابي اسامة وما رواه صحيحا بطريق اخر عن عبد الله بن سنان وبكير عنه عليه السلام وصحيح اسماعيل بن جابر قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يقتل الرجل متعمدا قال عليه ثلث كفارات يعتق رقبة ويصوم شهرين متتابعين ويطعم ستين مسكينا وقال افتى علي بن الحسين عليهما السلام بمثل ذلك ويدل على وجوبها على المولى اذا قتل عبده بخصوصها الاخبار مثل صحيح ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من قتل عبده متعمدا فعليه ان يعتق رقبة ويطعم ستين مسكينا ويصوم شهرين متتابعين وفي ترتيبهما حسنة حمران الا انه ترك فيه الاطعام وزاد ويتوب الى الله عز وجل ومثلها صحيح ابي ايوب ورواية سماعة وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يقتل مملوكه عمدا قال يعجبني ان يعتق رقبة ويصوم شهرين متتابعين ويطعم ستين مسكينا ثم يكون التوبة بعد ذلك وفيها اشعار بالاستحباب وقوله في قتل المولى عطف على في المسلم واعلم ان حكم شبيه العمد حكم الخطأ وهو ظ وتدل على الجمع في العمد والترتيب في الخطاء صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام كفارة الدم اذا قتل الرجل مؤمنا متعمدا فعليه ان يمكن نفسه من اوليائه فان قتلوه فقد ادى ما عليه اذا كان نادما على ما كان منه عازما على ترك العود وان عفي عنه فعليه ان يعتق رقبة ويصوم شهرين متتابعين ويطعم ستين مسكينا وان يندم على ما كان منه ويعزم على ترك العود ويستغفر الله ابدا ما بقي واذا قتل خطأ ادى ديته الى اوليائه ثم اعتق رقبة فان لم يجد صام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم ستين مسكينا مدا مدا وكذا اذا وهبت له دية المقتول فالكفارة عليه فيما بينه وبين ربه لازمة وفي هذه الاخبار فوائد فافهم ولعل المراد بالاستغفار ابدا الاصرار على التوبة ويحتمل ذكر استغفر الله على طريق الاستحباب في اكثر الاوقات والله يعلم واما تخصيص الكفارة بالقتل مباشرة لا تسبيبا فدليله الاصل وعدم دليل صريح بل ظاهر ايضا في ذلك فان ظاهر الاخبار المباشرة لان المتبادر من القتل ذلك فافهم ودليل القصاص مع الكفارة اذا قتل مسلما عالما عامدا من غير ضرورة في دار الحرب يفهم مما تقدم فان ما تقدم لا خصوصية له بدار الاسلام فكان ذكره رد على بعض العامة او لتوهم انه لما ذهب الى دار الحرب والحق بهم صار منهم فدمه هدر وليس كذلك ما لم يوجد منه ما يوجب الردة فتأمل ولو قتله بغير علم واختيار يمكن ان يكون فيه الكفارة لا الدية لقوله تعالى فان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة قال في ... وتفسير ذلك اذا كان رجل من المؤمنين نازلا بين قوم من المشركين فوقعت بينهم حرب فقتل ذلك المؤمن فلا دية له لقوله ايما مؤمن نزل في دار الحرب فقد برئت منه الذمة وان كان نازلا بين قوم من المشركين الذين بينهم وبين النبي والامام عهد وميثاق فقتله رجل مؤمن بغير علم فعليه الدية والكفارة وفيه تامل اذ الظ الدية ايضا لئلا يلزم ابطال دم امرئ مسلم فان كان لمصلحة المسلمين يكون من بيت المال بل الكفارة ايضا ولو قتل من ظن كفره فظهر مسلما اسيرا في ايدي الكفار لزم قاتله الدية والكفارة على ما تقدم لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وكان الاية مخصوصة بالواجد ودليل وجوب الكفارة على كل من شرك في دم لو كان مستقلا لزم الكفارة هو عموم الكفارة على القاتل فان كل واحد قاتل ولهذا يصح نسبته اليه والى غيره ويصح قتله ودليل وجوبها على القاتل العامد ان قتل قصاصا عموم الادلة والاصل عدم سقوطها مع عدم دليل عليه وهو دليل وجوبها على القاتل نفسه ولكن ما رايت في الاخبار ما هو صريح في ذلك بل ظاهر ايضا فان اكثرها مقيدا بالعفو واخذ الدية بل صحيحة عبد الله بن سنان التي في كفارة العمد والخطأ ظاهرة في عدم شيء ومنها الكفارة بل تدل هي وغيرها على عدمها مع القود بل انما يكون الكفارة مع العفو والدية فتأمل ودليل اربع كفارات على كل واحدة من المرأتين الحاملين المتصادمتين اذا كان حملهما مما ولجته الروح وقتلتا معا ان كل واحدة قتلت نفسها وولدها والاخرى وولدها وقد تقرر ان قتل النفس مطلقا وان كانت نفسه موجب للكفارة وعلم منه ان مرادهم اعم من ان يكون حملا او منفصلا ولكن في الحمل خفاء والدليل غير ظاهر فيه واما عدم كفارة الحمل مع عدم ولوج الروح في الحمل فظ فانه ما قتل حيا نفسا فانه كان جمادا بعد لكن يجب على كل واحدة دية الجنين وكفارتان لنفسها ورفيقها واما دليل عدم وجوب الكفارة لقتل الكفار باصنافها فهو الاصل وعدم دليل لظهور الادلة في الكفار حيث قيد بالاسلام **فروع الاول** تضاعف الدية اذا قتل في اشهر الحرم كانه لا خلاف فيه ومستنده رواية كليب معوية قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام من قتل في شهر حرام فعليه دية وثلث وصحيحة زرارة مثلها ولا يضر عدم ثبوت توثيق كليب في الاولى وابان بن عثمان في الثانية الثاني هل يوجد التغليظ في غيره مثل حرم مكة الظ العدم لعدم الدليل والقياس على الشهر وكفارة الصيد غير حجة ومع ذلك قال الشيخان وهما اعرف وعلى تقديره لا يقاس عليه المدينة والمشاهد ولا بد من كون المقتول في الحرم فلو رمى من الحل وقتل في الحرم تغلظ بناء على القول به وكانه باتفاق القائلين به ولا يقاس عليه العكس الثالث قال في يع ولا يعرف التغليظ في الاطراف بينها على بعض العامة قال في شرحه الرابع يدل على دخول صوم العيد في كفارة القتل في اشهر الحرم كانه تغليظ ايضا وقال به الشيخ مثل صحيحة زرارة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل رجلا خطأ في اشهر الحرم قال عليه الدية وصوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم قلت هذا يدخل فيه العيد وايام التشريق فقال يصوم فانه حق لزمه ومثلها في صحيحة اخرى لعنه فيهما دلالة على صوم ايام التشريق ايضا وعلى انه لا بد من صوم شهرين الحرم للقاتل فيهما فكانه فوري وظاهرها عدم جواز الانتظار حتى يكمل ولو صام شهرا او يوما ولكن انما يلزم صوم الاشهر على تقدير اللزوم انما بعد القتل بقي شهران ولا يصوم من غيرهما وعلى تقدير الامكان ولم يفعل يصوم غيرهما بدون كفارة اخرى مع الاثم ان كان فوريا والا فبدونه فتأمل الخامس اذا جنى خارج الحرم والتجأ اليه لا يحد ولا يقتص فيه بل يضيق عليه لكن لا يطعم ويضيق عليه حتى يخرج فيحد ويقتص قاله الاصحاب ومستنده صحيحة هشام

الا ان يكون نازلا عندهم باختياره والقا نفسه بغير ضرورة وعليه يحمل الخبر فتأمل مع انه غير صحيح وادلة الدية عامة

**كتاب الديات** ومقاصده ستة **الاول** الموجب وهو الاتلاف مباشرة او تسبيبا **الاول** المباشرة وهي فعل ما يحصل معه الاتلاف لا مع القتل فالطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه ان قصر او عالج طفلا او مجنونا لم ياذن الولي او بالغا لم ياذن ولو كان حاذقا وان اذن له البالغ فآل الى التلف ضمن على راي في ماله وهل يبرأ بالابراء قبله قولان ويضمن العاقلة ما يتلفه النائم بانقلابه وان كانت ظئرا للضرورة وان كانت للفخر فالدية في مالها مثل

انه الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يجني في الحرم جناية اقيم عليه الحد فانه لم ير للحرم حرمة والظاهر ان الجناية اعم من القتل والقطع والجرح مما يوجب حدا او قصاصا وانه لا يطعم اصلا **السادس** لو جنى في الحرم يفعل به فيه ما يقتضيه جنايته والظاهر انه لو جنى خارجا والتجأ ثم وجب وجوده فيه من غير التجاء فحكمه حكم الجناية في الخارج فيقتصر فيه على اللفظ الالتجاء في الرواية والعبارة ويحتمل العدم لحرمة الحرم كما يظهر من الرواية **السابع** لا يقاس عليه حرم المدينة المشرفة ولا المشاهد المتبركة لبطلان القياس وعدم دليل غيره ولا تدل عليه صحيحة جميل عن ابي عبد الله عليه السلام يقول لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من احدث في المدينة حدثا او آوى محدثا نقلت ما ذلك الحدث فقال القتل لان المراد به القتل ظلما لا قصاصا وحدا على الظاهر **قوله الاول الموجب الخ** اي سبب وجوب الدية وهو المال الواجب بالجناية على النفس او الطرف امران الاول مباشرة الاتلاف اي فعل ما يحصل معه تلف النفس او العضو من غير قصد الاتلاف سواء كان هناك قصد الفعل فيكون شبيه العمد وهو من قصد او لا يكون اصلا فيكون خطأ فهو على العاقلة واخرج العمد لانه موجب للقود اولا وبالذات غالبا وقد يؤول الى الدية بالتراضي عليها او بغيره مثل قتل بعض شركاء الدم الجاني فيلزم للباقي الدية وقد يكون موجبا للدية اولا مثل قتل الوالد ولده **قوله فالطبيب الخ** اي لما قلنا ان مباشر الاتلاف من غير قصد موجبه الدية يلزم كون الطبيب ضامنا لما يتلف بعلاجه ان قصر سواء كان حاذقا ام لا باذن المريض ووليه ام لا والظاهر عدم الخلاف في ذلك وكذا يضمن لو عالج طفلا او مجنونا مع عدم اذن الولي وان كان طبيبا حاذقا علما وعملا ولم يقصر ولكن يترتب عليه التلف من غير اختياره وان اذن له البالغ معالجته وان كان حاذقا وما قصر وسعى وعمل بعلمه وتلف فهو ضامن في ماله على راي المصنف والظاهر انه كذلك في المجنون والطفل مع اذن الولي قال في الشرح هنا مسئلتان الاولى اذا كان الطبيب حاذقا اي ماهرا في الصناعة والعلاج علما وعملا فعالج فاتفق التلف نفسا او طرفا ففي الضمان قولان احدهما نعم وهو قول الشيخ ابي عبد الله المفيد والشيخ ابي جعفر في نهايته وابن البراج في الكامل وسلار وابي الصلاح وابن زهرة والطبرسي والكيدري ونجم الدين ونجيب الدين ابني سعيد رحمهما الله وجعلوه شبيه عمد اما الضمان فلحصول التلف المستند الى فعل الطبيب ولا يبطل دم امرئ مسلم واما انه شبيه عمد فلتحقق القصد الى الفعل لا الى القتل وقال ابن ادريس لا يضمن للاصل وسقوطه باذنه ولانه فعل سائغ شرعا فلا يستعقب ضمانا ويمكن الجواب بان اصالة البراءة لا يتم مع دليل الشغل والاذن في العلاج لا في الاتلاف ولا منافاة بين الجواز وبين الضمان كالضارب للتاديب ويؤيد الضمان ما رواه الصفار عن ابراهيم بن هاشم عن النوفلي عن السكوني ان امير المؤمنين عليه السلام ضمن ختانا قطع حشفة الغلام قال في النكت الاصحاب متفقون على ان الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه فالعمل على هذا الاصل لا على هذه الرواية لان الاكثر يطرحون ما ينفرد به السكوني وقد عرفت ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وكذا ادعى عليها ابن زهرة الاجماع وابن ادريس زعم ان الرواية السكوني صحيحة لا خلاف فيها والمراد بها انه فرط بان قطع غير ما اريد منه لان الحشفة ما فوق الختان واعلم ان كثيرا من الاصحاب لم يعتد بالاذن وان كان ظاهرهم الاذن واعلم ان النوفلي ايضا ضعيف وان مراد ابن ادريس بصحة الرواية صحة مضمونها وان الحكم الصحيح الشرعي وانك قد عرفت ما في امثال هذه الاجماعات وان عدم الضمان مع الاذن محتمل لانه ما قصد الاتلاف وما قصر مع انه استاذن وحاصله انه فعل ما يقتضي علمه ولم يكن عليه شيء وان ذلك قد يجب عليه اذ قد يكون ذلك من الواجب الكفائي بل قد يصير عينيا وما ثبت شرعا ان كل اتلاف موجب للضمان ورواية الختان قد حمل على ما حملها ابن ادريس من التفريط بعد تسليم الصحة بل قد يحمل كلام الاصحاب ايضا على عدم الاذن قال الشارح انهم لم يقيدوه به ويؤيده القول بالسقوط بالابراء في المسئلة الثانية ثم قال الثانية لو ابراه المعالج قبل الفعل او وليه قال الشيخ واتباعه وابو الصلاح يبرأ المسيس الحاجة اليه فانه لا غناء عن العلاج واذا عرف البيطار والطبيب انه لا مخلص له من الضمان توقف في العلاج مع الضرورة اليه فوجب ان يشرع الابراء دفعا للضرورة الحاجة ولرواية السكوني عن جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من تطبب او تبيطر فلياخذ البراءة من وليه والا فهو ضامن والاذكر الولي لانه هو المطالب على تقدير التلف فلما شرع الابراء قبل الاستقرار لمكان الضرورة صرف الى من يتولى المطالبة بتقدير وقوع ما يبرأ منه قال المحقق ولا استبعد الابراء من المريض فانه فعل ما اذن فيه والمجني عليه اذا اذن في الجناية سقط ضمانها فكيف باذنه في المباح الماذون في فعله ونقل عن ابن ادريس انه لا يصح البراءة لانه اسقاط المال لم يجب وكان الابراء اما ما تعدد فيه او غيره وكلاهما لا يصح الابراء يفهم من المتن والشرح التردد فيها وكذا من يع الاقتصار على نقل الخلاف وعدم استبعاد المحقق غير بعيد لما تقدم ويؤيده المؤمنون عند شروطهم ومرجع الابراء عدم المؤاخذة وعدم ثبوت حق لو حصل الموجب ولا استبعاد في لزوم الوفاء به بعد ثبوت حق او انه يثبت ويسقط فلا يكون اسقاط المال لم يثبت والرواية مؤيدة وليس معناها الابراء مع وجود سببه كما فهم ح يع حيث قال لتعذر بوجوبها فان البراءة حقيقة لا يكون الا بعد ثبوت الحق لانها اسقاط ما في الذمة من الحق وينبه عليه اخذها من الولي اذ لا حق له قبل الجناية وقد لا يصير اليه بتقدير عدم بلوغها القتل فاذا دلت الرواية بمنطوقها على ان معنى تطبب انه اراد فعله لا انه فعله وهو ظاهر وقد رجح اسناده الى الولي وانه ينبه على صحة ابراء المريض اذ كان الحق له بالطريق الاولى وانه لا يحتاج ح الى الامر به وهو ظاهر فافهم واعلم ان في عد التطبب من المباشرة كما هو ظاهر المتن تاملا **قوله ويضمن الخ** دليل ضمان العاقلة ما يجنيه النائم هو كون الخطاء على العاقلة فانه خطاء محض لانه واقع من غير قصد اصلا فهو اولى بان يكون خطاء محضا مما يقصد في الجملة مثل الرمي على طير فاصاب انسانا ونحو ذلك ونقل عن الشيخ كونه في مال النائم لان اتلاف النائم من الاسباب الجنايات بالمباشرة لانه قد لا يقع اختيارا ويؤيده ما تقدم ان الضمان على العاقلة خلاف القواعد العقلية والشرعية فلا يصار اليه الا في المنصوص والمتفق عليه وما تقدم في تفسير الخطاء في الروايات وانما الخطا ان تريد شيئا فتصيب غيره وهو في مرسلة وفي صحيحة الحلبي من اعتمد شيئا فاصاب غيره كما مر ولكن تفسيرها الخطا يشمله فتامل ولا فرق في النائم الذي اتلاه بانقلابه وسائر حركاته بيده ورجله بين الظئر للضرورة والحاجة الى الاجرة وبين غير الظئر وان كانت ظئرا للفخر مثل ان يكون ذلك للسلطان والحكام فان الدية في مالها وتدل على هذا التفصيل الروايات مثل رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام

قال ايما

ويضمن المعنف بزوجته جماعاً قبلاً او دبراً او بضمه في ماله وكذا الزوجة وحامل المتاع اذا كسره او اصاب به غيره والصائح بالمريض او بالمجنون او بالطفل او بالـ
مع غفلته او المفاجاة بالصيحة مع التلف في ماله وكذا المشهر سيفه في الوجه ولو فر فالقى نفسه في بئر او من سقف وصادفه في بئر سبع قال الشيخ لا ضمان ولو كان
اعمى ضمن او مبصراً لا يعلم البئر او انخسف به السقف او اضطره الى مضيق فافترسه الاسد ضمن متن

ما لا بما ظئر قوم قتلت صبياً لهم وهي نائمة فانقلبت عليه فقتلته فان عليها الدية من مالها خاصة ان كانت انما ظائرت طلباً للعز والفخر وان كانت انما ظائرت من الفقر فان الدية على عاقلتها ومثلها رواية عبد الرحمن بن مسلم عن ابيه عن ابي جعفر ع ورواية الحسين بن خالد وغيره عن الرضا ع مثلها وهي تضعف مذهب الشيخ ولكن في سند الكل ضعف فوجه الترجيح من العمل ضمنه تامع مخالفتها للاصل لما مر من ان فعل النائم مطلقاً من الخطا المحض فيكون ديته ما اتلفته الظئر النائمة على عاقلتها ولهذا اختار كون الظئر على عاقلتها مطلقاً اكثر المتاخرين نقل في ح يع ان مذهب الشيخ على ان فعله من قبيل الاسباب فيكون ح من خاصة ماله فيكون ضمان الظئر في مالها مطلقاً ايضاً وترك الشيخ العمل بالروايات بعيد فتامل نعم العلامة والمحقق على التفصيل الذي تقدم للروايات لعلها معتبرة عندهما **قوله** ويضمن الاخر دليل ضمان المعنف من احد الزوجين بالاخر حتى قتله بالعنف بالجماع او الضم كمال الدية في ماله هو انه قتل شبيه بالعمد لعدم قصد القتل وقصد الفعل المؤدي اليه وصحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل اعنف على امرأته فزعم انها ماتت من عنفه قال الدية كاملة ولا يقتل الرجل والظاهر ان العكس كذلك لعدم الفرق ورواية زيد عن ابي جعفر ع في رجل نكح امرأة في دبرها فالح عليها حتى ماتت من ذلك قال الدية ورواية اسحق بن عمار عن جعفر ع ان علياً كان يقول من وطئ امرأة من قبل ان يتم لها تسع سنين فاعنف ضمن وحمل الشيخ رواية يونس عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اعنف على امرأته وامرأة اعنفت على زوجها فقتل احدهما الاخر قال لا شيء عليهما اذا كانا مامونين فان اتهما الزمهما اليمين بالله انهما لم يريدا القتل على ان لا يكون عليهما شيء من القود فلا ينافي وجوب الدية فان لم يكونا مامونين لم ترتفع التهمة الا بالحلف ثم يلزم الدية على التقديرين وكانه حمل بضمونها في بر لعل وجهه حمل المطلق والمجمل على المقيد والمفصل ولو كان الخبر صحيحاً لكان جيداً لكنه ضعيف بارسال يونس وجهل صالح بن سعيد مع انه مخالف للقاعدة ولزوم الدية في شبيه العمد وسائر ادلة الديات مثل لا يبطل دم امرئ مسلم **قوله** وحامل الخ دليل ضمان حامل المتاع اذا كسره او وقع على انسان فمات المتاع والمقتول في ماله رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في رجل حمل متاعاً على راسه فاصاب انساناً فمات او انكسر منه قال هو ضامن لكن في السند سهل بن زياد مع انها مخالفة للقاعدة لما مر من ان ما لا قصد فيه هو خطأ محض والدية على العاقلة الا انه قد يقال من الاسباب وانه غير معلوم دخوله في الخطا لما مر من تفسير الخطا في الروايات وسيأتي ايضاً وتضمن شخص بجناية غيره خلاف القواعد العقلية والنقلية فلا يصار اليه الا في المجمع عليه والمنصوص **قوله** والصائح الخ دليل عدم ضمان الصائح على الصحيح الغير المغفل كما يفهم من العبارة هو الاصل وعدم كون مثل هذا الفعل قاتلاً او موثراً في شيء ويحتمل الدية من بيت المال لعدم ابطال دم امرئ مسلم مع ما مر مثل قتيل لا يعلم قاتله ويحتمل عليه في ماله لاستناده اليه لانه المفروض وان لم يكن فعله ذلك عادة موجباً لشيء ولكن ترتب عليه وقد حصل فهو شبيه العمد ولو علم ان لا اثر له بل هو شيء اتفق في هذا الوقت ثم يضمن فتأمل ودليل ضمانه في ماله اذا صاح بالمريض او بالمجنون او بالطفل والعاقل الصحيح مع غفلته او فجاه بالصيحة فتلف بفزعه او شيء منه مثل عقله او سمعه هو انه قتل شبيه العمد لانه قصد الفعل دون القتل والاتلاف وكذا دليل مشهر السيف في وجه انسان اخافه فمات او تلف منه شيء في ماله وبالجملة لا فرق بين تشهير السيف والسلاح والصياح بل بين الصحيح وغيره اذا استند القتل اليه وفي عدمه اذا علم عدمه وفي صورة الجهل يحتمل الفرق بالحمل على تاثيره فيهم وعلى عدمه في الصحيح ويحتمل المساواة في ذلك ايضاً لان الاصل في الكل العدم ما لم يعلم على وجه شرعي فتامل **قوله** ولو فر الخ قال في الشرح هذا قوله في ط وفرق في الوقوع في البئر او من السقف بين الاعمى وغيره فاوجب الضمان لو كان المطروح اعمى وفي مصادفة السبع لم يفرق بينهما واسقط الضمان واحتج على الاول بانه انما الجاه الى الهرب لا الى الوقوع بل القى نفسه باختياره فهو من باب اجتماع المباشر والسبب غير الملجئ كالحافر والدافع فان الضمان على الدافع وقيد السبب بغير الملجئ ليخرج الاعمى كما لو حفر بئراً فوقع فيها اعمى فانه يضمن فكذا هنا واحتج على الثاني بان السبع له قصد اختيار فهو مباشر اما حقيقة او ذلك السبب غير ملجئ الى افتراسه فكان اقوى والمص والمحقق توقفا فيه من حيث انه لولا الاخافة لم يحصل الهرب المقتضي للطلب وكونه باختياره ممنوع اذ لا مندوحة الا بالهرب غاية ما في الباب انه اختار طريقاً على طريق لمرجح او لا لمرجح على اختلاف قول المتكلمين مع امتناع خلو الواقع عن احدهما ويمكن ان يقال ان كان الطريقان متساويين في الاخافة والعطب والطرق وسلك فاتفق التلف تحقق الضمان لعدم المندوحة وان ترجح احدهما في السلامة فسلك الاخر فلا ضمان انتهى الا ان يقال الملجئ الى الهرب مع قصده اصلاً وساوى لكن ذلك غير معلوم والقول بقول الشيخ قوي جداً لان الهارب اما مختار او مكره فان كان مختاراً فلا ضمان وان كان مكرهاً فغايته ان يكون مثل مسئلة اقتل نفسك والا قتلتك فقتل نفسه فانه يبعد الضمان اذ لا معنى للخلاص عن الهلاك بالهلاك ويدل على ضمان المخيف مضافاً على العقل    والا الاملا
صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل ينفر برجل فيعقره ويعقر دابته رجلاً اخر قال هو ضامن لما كان من شيء فيلزم منه ضمان وقوع الفار في بئر ونحوه بل الذي فر من شيء بسببه فوقع فيه فانهم واعلم انه ينبغي تقييد الاعمى بما اذا لم يعرف ان في طريقه بئراً ولم يكن هناك طريق اخر وان السبع وان كان مختاراً لكن لا ضمان عليه فالضمان على المسبب الا انا ما عرفنا الجواب عنه في ذلك الطريق سبع هنالك طريق اخر اسلم مع انه لا فرق بين البئر والسقف وبين السبع في ان الاعمى معذور بخلاف المبصر فان كون الشيخ قوي جداً غير ظاهر ان كان الفار غير عالم بان في طريقه بئراً او سبعاً او سقفاً او عالماً ولكن اضطر بسبب الاخافة فالضمان على المخيف بخلاف من قتل نفسه بقوله اقتل نفسك والا قتلتك وسوى المص بين الاعمى والمبصر الذي لا يعلم البئر في ضمان من اخافهما فوقعا في البئر والمراد الاعمى الذي لا يعرف بئراً وكان ينبغي ذكر السقف السبع ايضاً والتسوية بينهما في ضمان الملجئ اليهما في ماله مع عدم العلم وبالجملة الفرق بين الاعمى وغيره غير ظاهر فتم وينبغي ايضاً تقييد الاعمى بالبئر    والسبع غيره صح
والا تعف ليوافق قوله ط على ما نقل في الشرح **قوله** او انخسف الخ كانه عطف على القى اي ان اخافه فهرب منه الى سقف وانخسف به السقف ضمنه

والصادم ملك ويضمن دية المصدم في ماله اذا لم يفرط بان يقف في المضيق على اشكال ولو تعثر الجالس في المضيق ضمن الجالس ولو تعثر بقائم فالعاثر هدر والقائم مضمون
عليه لان القيام من مرافق المشي بخلاف القعود ولو مات المتصادمان فلو ورثة كل نصف ديته ونصف قيمة فرسه على الآخر ويقع التقاص في الدية ولو ركب الصبيان بانفسهما او اركبهما
الوليان فنصف دية كل منهما على عاقلة الآخر ولو اركبهما الجنبي فديتهما عليه ولو كانا عبدين تهاترا ولا يضمن المولى ولو مات احد المتصادمين فعلى الآخر نصف ديته ولو كانا حاملين
فعلى كل واحد نصف دية الجنين ولو مر بين الرماة فديته على عاقلة الرامي الا ان يسمع التحذير من العدول ولو قرب البالغ صبيا فالضمان عليه لا على الرامي
ويتمكن م
على اشكال منه

المخيف في ماله وكذا لو اضطره الى مضيق حتى افترسه السبع وكان ينبغي تقييد هذا ايضا بالاعمى والمبصر الجاهل كانه اكتفى بالاول لانه يعلم من اضطره
الى مضيق **قوله** والصادم هدر الخ يعني اذا صدم شخص شخصا فاتا معا فدم الصادم هدر لا يضمنه المصدم لان الفعل منه ودية تامل انما كان
المصدم جالسا او قائما في طريق مضيق فانه سبب للاتلاف بفعل غير سائغ نفرط في الوقوف فقتله شخص فيضمن ونقل في شرح بضمان المصدم و
يحتمل النصف فتامل كما انه في كون المصدم مضمونا عليه اشكالا الا من تفريطه ومن موته بفعل اختيارا من شخص آخر واما اذا كان المصدم جالسا في
ملكه او مباح او طريق واسع فكون الصادم هدرا ظاهر وكذا ضمانه للمصدم مع عدم التفريط بان يقف في الطريق الضيق مثلا اشكالا وقد ذكر في الشرح
انه ما ذكره الاصحاب ولا المص في كتبه الاشكال في ذلك وانما الاشكال مع تفريطه المذكور المفسر بوقوفه في الطريق الضيق فكانه فيما يفهم من العبارة و
التقدير اذا فرط لم يضمن على اشكال وهو بعيد ويحتمل ايضا ان يكون الاشكال مع عدم التفريط كما هو الظ ولكن لا في اصل الضمان في ماله فيكون
الاشكال للعقل لاحتمال ان يكون على العاقلة فان الصادم ما قصد القتل ولا الفعل وهو الصدم فيكون خطاء محضا لا شبيها حتى يكون في
ماله وينبغي التفصيل بناء على القاعدة المقررة في الخطاء والشبيه بما يحقق ويعمل به **قوله** ولو تعثر الخ دليل ضمان الجالس في ماله دية المعثر به
ومات هو انه سبب لقتله بفعل غير سائغ كما يعلم من كلامهم ودليل عدم ضمان القائم المعثر به ان القيام جائز لانه من مرافق المشي دون الجلوس
فدم الصادم المعثر هدر وهو ضامن للقائم في ماله لانه تلف بفعله مع كونه مقصودا في الجملة لا عمدا فيكون شبيها بالعمد وفيه تامل لان الجلوس
ايضا قد يكون من مرافق المشي فانه اذا تعب يجلس والقيام قد لا يكون بان لا يكون ذلك في طريق ضيق من غير حاجة ولهذا عد القيام فيما سبق تفريطا
فانه فسره بالوقوف في المضيق وهو ظاهر فالفرق بين الجلوس والقيام بالجواز وعدمه كانه مبني على ان القيام جائز والقعود غير جائز **قوله**
ولو ماتا الخ اذا ماتا الفارسان الحران البالغان العاقلان المتصادمان بالتصادم مع فرسيهما فمات كل واحد بصدمه وصدم صاحبه فيضمن
كل واحد نصف دم الآخر ولما لم يكن عمدا او كان ذلك ولكن يعدّ القصاص فعلى كل واحد نصف دية الآخر ونصف فرسه فلو ورثة كل واحد نصف ديته ونصف
قيمة فرسه على الآخر ولكن يقع التقاص في الدية للتساوي ويبقى لورثة كل واحد نصف قيمة فرسه على الآخر فيأخذ من التركة كسائر الديون وينبغي التقاص في
ذلك ايضا ويرجع من له الزيادة بها على الآخر وهو ظ ويظهر منه حكم الماشيين والراكب والماشي وكذا ان فرط احدهما دون الآخر او قصد احدهما الآخر و
غير ذلك من الاقسام والاحتمال فلا يحتاج الى التفصيل فافهم ومعلوم ان كان قصدهما القتل بذلك فهو عمد ولكن لا اثر له وان كان الصدم مقصودا
مع عدم القتل فهو شبيه العمد حكمه ما تقدم وان لم يكن ذلك ايضا مقصودا فالظ انه خطاء محض فما يلزم بفعل كل على عاقلة الآخر ويحتمل عدم كونه على
العاقلة بل يكون مثل الشبيه حيث كان الركوب باختيارهما وقصدهما فانجر الى ذلك ويؤيده ان اللزوم على العاقلة خلاف القواعد فالاقتصار على موضع النص
والاجماع فتامل **قوله** ولو ركب الخ حكم الصبيين الفارسين حكم البالغين في ان المضمون نصف الدية ونصف الفرس وانه يقع التقاص في نصف الدية
ويبقى نصف قيمة الفرس ولكن يلزم عاقلة كل واحد لا في ماله لان عمد الصبي خطاء وهذا مقرر عندهم للرواية مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
قال عمد الصبي خطاؤه واحد وكذا لو كانا مجنونين لما مر في الصحيح عن ابي جعفر ع قال كان امير المؤمنين ع يجعل جناية المعتوه على عاقلته خطاء كان او عمدا
اذا ركبا بانفسهما واما اذا اركبهما الوليان فلانه لما كان فعلهما بهما ذلك جائزا وبمنزلة فعلهما كان كركوبهما بانفسهما وفعل نفسهما فيكون خطاء فان التصادم
هو فعلهما المرتب عليه القتل والسبب ايضا كان جائزا فلا ضمان الا للفعل وهو على العاقلة فتامل واما اذا اركبهما الاجنبي فالظاهر ان المراد بغير اذن الولي
فان اذنه مثل فعله في الجواز الموجب لسقوط الضمان فالدية حينئذ على ذلك الاجنبي فانه السبب مع عدم اعتبار فعل الصبي فتامل **قوله** ولو كانا الخ لا شك ان
اللازم في تصادم العبدين ايضا ذلك ولكن لما كان العبدان مملوكين بالغين عاقلين وجنايتهما على نفسهما لا على موليهما تهاترا اي سقط ما يلزم كل
واحد عنه بموته ولا يلزم غيره شيء المولى وغيره من الاقارب وهو ظ ولو كانا باقيين كان اللازم لمولى كل واحد نصف قيمته ونصف قيمة فرسه على قيمة الآخر وهو ظ
**قوله** ولو ماتا الخ وجهه علم مما سبق فافهم وكذا لو كانا حاملين ولم يموتا بل اسقطا جنينا فعلى كل واحدة نصف اسقطته الاخرى ولو ماتتا ايضا
فمثل ما تقدم ماشيين او راكبين الكل واضح بعد التامل فيما تقدم والحمد لله **قوله** ولو مر الخ اذا مر شخص بين جماعة يرمون الخطر فوصل اليه سهم شخص فقتل
به فديته على عاقلة الرامي لانه قتل خطاء اذ ما قصد قتله ولا رميه بل قصد الخطر فاصابه وذلك هو الخطاء المحض وهو على العاقلة ولكن هذا انما يكون اذا
لم يكن حذر الرامي ذلك الشخص بان قال احذر ونحوه او حذره ولكن ما سمعه او سمع المقتول لكن ما تمكن من الحذر وقت السماع وان تمكن فليس على
عاقلة الرامي شيء ايضا لانه قد حذر وكان المقتول متمكنا فصار معذرا او تدل عليه رواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال كان في زمن
علي بن ابي طالب ع يلعبون باخطارهم فرمى احدهم بخطره فدق رباعية صاحبه فرفع ذلك الى امير المؤمنين ع فاقام الرامي البينة بانه قال حذار فادرأ
امير المؤمنين ع القصاص ثم قال قد اعذر من حذر لعل صار اعذر كانه لا خلاف عندهم فيه في الصحاح يعني اعتذر وقبل عذره وصار معذورا في
الشرع فلا يقتضي فعله الدية على عاقلته ايضا لو قتل به شخص فتامل كان الرامي كان بالفاحق ادعى وجاء بالبينة او المراد فعله ليس ذلك ولا يضر عدم
ظهور الصحة والصراحة في نفي الدية على العاقلة على تقدير القتل ايضا فتامل **قوله** ولو قرب الخ وجه الاشكال في ان الضمان على المقرب وعلى الرامي
ان الاول سبب قوي وغار للمباشر وهو ضعيف مع ان المباشر مقدم على السبب ضعفه بحيث يتقدم عليه السبب غير ظ ويمكن ان يقال لا اشكال في كون
الضمان على المقرب مع علمه وجهل الرامي فيحتمل هنا قصاصه فانه سبب للاتلاف عدوانا عمدا ويحتمل الدية للشبهة ولا في انه على الرامي في عكسه فيقتص
منه لانه عمد محض والسبب ضعيف وكذا في صورة علمهما فان المباشر مقدم الا مع ضعفه وليس ذلك ههنا بظ وفي صورة جهلهما ايضا غير بعيد كون الضمان
على عاقلة الرامي مع احتمال الشركة فتامل وانما فرض الصبي لانه ان كان بالغا عاقلا فلا ضمان على المقرب فتح هو بمنزلة المقرب فكانه قرب نفسه الى الرمي فعليه تقدير

تم ان قال المتن نصف ضمان المصدم م

صبيان م

ضمان

وضمن الختان حشفة الغلام لو قطعها ولو وقع على غيره من علو قصدا او الوقوع قاتل قتل والا فالدية ولو اضطر او قصد الوقوع لغير ذلك فالدية على العاقلة ولو القاه الهواء او زلق فلا ضمان ولو دفعه غيره ضمنها ولو نخست المركوبة فقمصت فالقت الراكبة فالدية على الناخسة ان الجأت والا القامصة وقيل بينهما وقيل عليهما الثلثان

متن

ضمان المقرب هنا لسقط دمه هنا ويحتمل على تقدير ضمان المباشر ضمانه ويحتمل التساوي فان البالغ قد لا يتقرب بقربه شخص بحيث يكون هو السبب التام مثل مقرب الصبي ويكون الغرض لظهوره فتأمل قال في الشرح التقييد بالبالغ للحكم بالضمان عليه الصبي المقرب للصبي الضمان على عاقلته والمراد بالضمان على الرامي في الضمان بسبب الرامي فيكون على عاقلته اذ هو غير قاصد الى الرمي الا الى فتصير فتامل في الوجه **قوله** وضمن الخ اذا ختن شخص غلاما فقطع حشفته ضمن الحشفة فان كان عمدا موجبا للقصاص يقتص منه والا اخذ الدية من ماله لانه شبيه العمد لا فرق في ذلك بين كونه باذن الولي او اذن الغلام اذا كان من اهله وعدمه فان الاذن في الختان لا في قطع الحشفة وليس الختان مفضيا الى قطع الحشفة بوجه بل بتفريطه وعدم ملاحظته ومعرفته فيفرق به بين الطبيب وبينه فتأمل كانه لا خلاف فيه ويؤيده رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام ضمن ختانا قطع حشفة غلام ولا يضر الضعف بما عرفت **قوله** ولو وقع الخ لو وقع انسان على آخر قصدا لوقوع عليه وكان مثل هذا الوقوع قاتلا غالبا فهو قتل عمد عدوان موجب للقصاص فلولي الدم قتله به وان لم يكن ذلك الوقوع قاتلا غالبا ولا قصد القتل به بل قصد الوقوع عليه فقط فقتل اتفاقا فهو قتل شبيه عمد فانما موجب للقصاص موجب للدية في ماله ولو اضطر الى الوقوع عليه وقصد هو الوقوع واوقع نفسه قصدا واختيارا ولكن ما قصد الوقوع عليه بل قصد وقوعه على غيره وكان ذلك ممكنا فوقع عليه اتفاقا كان خطاء محضا موجبا للدية على عاقلته وهو في الثاني ظ لا الاول فانه مضطر في الفعل صادر عنه بلا نية فهو مثل ان زلق او اوقعه الهواء او غيره وقد ذكر ان لا ضمان ح على عاقلته ايضا فانه ليس بعمد بل ولا شبيه عمد ولا خطأ بل مثل فعل البهائم والجمادات التي لا يترتب عليه ضمان ويحتمل هنا ايضا في ماله لانه من قبيل الاسباب كما قال الشيخ في جناية النائم ويحتمل الضمان على العاقلة ايضا لانه مثل فعل النائم وهو موجب للدية على العاقلة عند المص بل الاكثر ويحتمل على بيت المال لعدم بطلان دم امرئ مسلم وليس لاحد فيه دخل فيؤخذ من المصالح كما اذا قتل في الزحام والمفاوز ومن لم يعلم له قاتل انه لا فرق بين من لا يعلم قاتله ومن علم قاتله ولكن لا يكون له اختيار في قتله مع كون القتل غير استحقاق بل يمكن دعوى اولويته كون هذا موجبا للدية على بيت المال اذ قيل بعدمها على القاتل والعاقلة ثم واما كون ضمان الواقع ومن وقع عليه على من اوقعه عليه فهو ظ فلو قتلا معا او احدهما او نقص منهما شيء عمدا او شبيهه او خطاء عمل مقتضاه وتدل على عدم ضمان الواقع على الغير فقتل بغير اختيار صحيحة زرارة قال سالت اباعبد الله عليه السلام عن رجل وقع على رجل فقتله فقال ليس عليه شيء ورواية ايضا قال سالت اباعبد الله عليه السلام عن رجل وقع على رجل من فوق البيت فمات احدهما قال ليس على الاعلى ولا على الاسفل شيء وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال في الرجل سقط على الرجل فقتله فقال لا شيء عليه وقال ومن قتله القصاص فلا دية له فهذه تدل على انه اذا انتقض في الطرف فسرى الجرح فمات لا شيء كما مضى ان سراية القصاص غير مضمون كسراية الحد وهو ظ والكل دل على عدم ضمان الواقع مطلقا وحملها الشيخ على من اذا زلق فوقع على غيره فقتله جمعا بينها وبين صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل دفع رجلا على رجل فقتله قال الدية على الذي وقع على الرجل فقتله لاولياء المقتول قال ويرجع المدفوع على الذي دفعه قال وان اصاب المدفوع شيء فهو على الدافع ايضا وهذه ايضا تدل على ضمان الدافع لهما كما ذكره في المتن ولكن فيها ما يخالف كلام الاصحاب من كون دية الاسفل على الواقع ثم رجوعه الى الدافع ولا يمكن رده للصحة والصراحة وكلام الشيخ حيث جمع وما تكلم في ذلك يدل على القول به والظ حملها على غير القاصد للقتل ولا كون الوقوع قاتلا غالبا والا يلزم القصاص لا الدية وانه قاصد للفعل فالدية في ماله وان الاخبار الاول محمولة على عدم الاختيار لزلق او غيره لعل مراد الشيخ فتأمل **قوله** ولو قمصت الخ اذا ركبت جارية جارية ونخست ثالثة المركوبة فتحركت فوقعت الراكبة فماتت على التأمل ان الجأت المركوبة بذلك والا يكون على المركوبة بدليل عدم القصاص ظ وكون الدية على الناخسة مع الالجاء ان فعلها سبب للقتل لا فعل لغيرها فان صرع الراكبة وقمص المركوبة على تقدير الالجاء كالعدم بل فعلها فعل المكرهة الناخسة وهو ظ واعترض الشارح بان الاكراه على القتل لا يسقط الضمان وبان في وجوب الدية ايضا اشكالا لان القمص قد يكون قاتلا فيكون موجبا للقصاص وينبغي ان يقال مثله في النخس الا ان ذلك بعيد وقد يقال ان الالجاء والاضطرار على القتل نفسه ليس موجبا لسقاط الضمان واما الالجاء على امر آخر اذا كان مما لم يترتب عليه القتل غالبا موجبا لسقوط الضمان وهو ظ وان يقال ان الاكراه على القتل لم يسقط الضمان لوجود الاختيار بل الموجب لعدم السقوط هو القتل باختياره لكن مكرها بخلاف الالجاء الى ما يصدر عنه باضطراره فانه قد يكون مسقطا لسلب القدرة في صدوره بسببه وهو ظ ودليل كون الدية على المركوبة مع عدم الالجاء ان فعلها سبب للقتل من غير قصد مع عدم كونه قاتلا غالبا ثم ان مختار المتن هو القول بان الدية على الناخسة على تقدير الالجاء وعلى المركوبة القامصة على تقدير عدمه قد مر دليله واما دليل كونها عليهما ان القتل وقع بواسطة فعلهما النخس والقمص فيكون عليهما فان فعل الراكبة وهو الصرع بغير اختيارها ورواية الاصبغ قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في جارية ركبت جارية فنخستها جارية اخرى فقمصت المركوبة فصرعت الراكبة فماتت فقضى بديتها نصفين بين الناخسة والمنخوسة وقال في نع وابو جميلة ضعيف فلا اسنادا الى بغلة وهو في الطريق وغيره ايضا ممن يضعفها فان الطريق الى احمد بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام عن محمد بن عبد الله بن مهران عن عمرو بن عثمن عن ابي جميلة عن سعد الاسكاف عن الاصبغ بن نباتة فان الاصبغ غير مصرح بتوثيقه وسعد مختلف فيه بل الاكثر على فساد مذهبه وهو مذكور في الضعفاء ومحمد بن عبد الله ما رايته في الرجال ولعل ابي عبد الله هو محمد بن خالد وفيه ايضا خلاف الا ان الظ انه ثقة ومحمد بن احمد كانه الاشعري الثقة والطريق اليه صحيح ولعل صاحب نع لم يعرف توثيق الكل ولهذا اقتصر في ضعفها بابي جميلة اوله كاف وهو اضعفهم فان المفضل بن صالح قالوا انه كذاب وضاع للحديث وقيل الفعل الراكبة ايضا دخل في القتل والرواية مع ضعفها مخالفة للاصول المقررة من انه اذا اشتركت الثلث في القتل يكون الدية على الكل اثلاثا ولهذا تركها المتاخرون العمل بها وذهب المفيد الى الثلث فانها قتلت بفعلها وفعل الناخسة والقامصة فيسقط ثلث الدية وعلى كل واحدة منهما الثلث

فوقع عليه او قصد قتله مما الوقوع فقتل وان لم يكن ذلك الوقوع قاتلا غالبا صح

فذ نسخه

ويضمن المخرج ليلا حتى يرجع فان عدم فالدية وان وجد مقتولا فالقصاص ان ادعاه على غيره بالبينة برئ ولو وجد ميتا ففي الضمان اشكال ولو انكر الولد اهله صدقت الظئر ما لم يعلم كذبها فيضمن الدية الا ان تحضره او من يشتبه به ولو استأجرت اخرى وسلمته ضمنته وعن الصادق عليه السلام في لص جمع الثياب ووطى المرأة مكرها وقتل ولدها فلما قتلته تضمن اولياء اللص دية الولد ودفع اربعة الاف درهم الى المرأة للمكابرة على فرجها وليس عليها ضمانه وعنه عليه السلام في امرأة ادخلت ليلة البناء صديقها الى الحجلة فقتله زوجها فقتلت الزوج تضمن المرأة دية الصديق وقتلها بالزوج وعن علي عليه السلام في اربعة سكروا فجرح اثنان وقتل اثنان ان دية المقتولين على المجروحين ووضع ارش الجراحات منهما ومن

ونقل ذلك رواية في ارشاده وذكره في المقنعة ايضا واستحسنه المص والمحقق لانه اوفق بالقواعد ويمكن حمل ما سبقه على كون الراكبة مضطرة في فعلها دون الناخسة والقامصة فيكون الضمان عليهما فقط فالحكم موافق للقواعد المتفق عليها ولا يحتاج الى الرواية مع ان عندهم تنجبر بالشهرة فالتحقيق انه ان كانتا كلتاهما مضطرتين فالضمان على الناخسة وكذا ان كانت المضطرة الراكبة ويحتمل كونه عليهما وعلى المركوبة وان لم يضطر احدهما يحتمل عدم الضمان اصلا وكونه على الثلث وكانه الظ وكذا حال الجهل اذ الاصل عدم اضطرار احدهما فكانه اختيار المفيد لف وهو جيد على الظ الله يعلم قوله ويضمن الخ ما ذكروا خلافا في ضمان المخرج شخصا ليلا حتى يرجع وكذا في لزوم ديته على تقدير ان عدم ثم تردد في قصاصه لو وجد مقتولا ولم يدع على احد بالبينة الشرعية ورجح الدية ايضا وينبغي تقييد الدية في الاول ايضا بعدم الدعوى على غيره بالبينة وينبغي تقييده بعدما اقر بشخص اخر به ايضا فيهما وتردد في الدية على تقدير ان وجد ميتا كما في المتن ولكن رجح عدمها ايض وح علم ان ليس عنده بل عند المص ايضا ان المخرج ضامن مطلقا حتى يرجع بل انما على تقدير ان عدم او وجد قتيلا ولم يعلم قاتله بل يحتمل ان يرجع قوله يج ولعل الاشبه ان لا يضمن راجعا الى اصل المسئلة لا الى ما يليه من قوله وان وجد ميتا ففي لزوم الدية تردد ولعل الاشبه انه لا يضمن ان كان الظ ذلك للخبث حكم في التردد الاول ان الاصح انه لا قود ولكن يحتمل ان يكون ذلك على تقدير القول بالضمان كما هو المشهور لقوله ومن دعا غيره واخرجه من منزله فهو له ضامن لان دليل هذه المسئلة روايتان غير صحيحتين بل ولا صريحتين في جميع هذه الاحكام مع مخالفتهما للاصل فان الاصل عدم الضمان وعدم لزوم شئ على احد الا ان يثبت بناقل شرعي وهو الكتاب والسنة المقبولة والاجماع وليست هنا الاولى رواية جعفر بن محمد عن عبد الله بن ميمون عن الصادق عليه السلام اذا دعا الرجل اخاه بليل فهو له ضامن حتى يرجع الى بيته مع ان سندها الى جعفر بن محمد وكونه ثقة ايضا غير ظاهر فانه ارسل منه في التهذيب وظاهرها عام كانه لا قائل به والظ انه على تقدير القول بها انما يكون الضمان على تقدير الدعوى بحسب ظ الشرع لا في نفس الامر فلو علم شخص براءته من جريرته وما فعل به شيئا لكن فقد لا يكون ضامنا وكذا لم يكن يجب عليه ان يصل الى اهله وان ليس للورثة على تقدير عدم وعدم التهمة مثل ان يكون صديقا صالحا او قريبا مثل الاخ اخذ الدية والقصاص وغير ذلك مع احتمال اخذ الدية والقصاص وغيره وكذلك مع احتمال الاخذ الدية مع عدم العلم فان ظ الشرع يحكم للورثة بها واما القصاص فالظ العدم والثانية رواية محمد بن الفضيل عن عمرو بن ابي المقدام والاول مشترك والثاني مختلف فيه قال كنت شاهدا عند البيت الحرام ورجل ينادي بابي جعفر وهو يطوف ويقول يا امير المؤمنين ان هذين الرجلين طرقا اخي ليلا فاخرجاه من منزله فلم يرجع الي والله ما ادري ما صنعا به فقال لهما ابو جعفر ما صنعتما به فقالا يا امير المؤمنين كلمناه ثم رجع الى منزله فقال لهما وافياني غدا صلوة العصر في هذا المكان فوافياه من الغد صلوة العصر وحضرته فقال لجعفر بن محمد عليه السلام وهو قابض على يده يا جعفر اقض بينهم فقال يا امير المؤمنين اقض بينهم انت فقال له بحقي عليك الا قضيت بينهم قال فخرج جعفر فطرح له مصلى قصب فجلس عليه ثم جاء الخصماء فجلسوا قدامه فقال ما تقول فقال يا ابن رسول الله ان هذين طرقا اخي ليلا فاخرجاه من منزله فوالله ما رجع الي ووالله ما ادري ما صنعا به فقال ما تقولان فقالا يا ابن رسول الله كلمناه ثم رجع الى منزله فقال يا غلام اكتب بسم الله الرحمن الرحيم قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل من طرق رجلا بالليل فاخرجه من منزله فهو له ضامن الا ان يقيم البينة انه قد رده الى منزله يا غلام نح هذا واضرب عنقه فقال يا ابن رسول الله والله ما قتلته انا ولكن امسكته وجاء هذا فوجاه فقتله فقال انا ابن رسول الله يا غلام نح هذا واضرب عنق الاخر فقال يا ابن رسول الله ما عذبته ولكن قتلته بضربة واحدة فامر اخاه فضرب عنقه ثم امر بالاخر فضرب جنبيه وحبسه في السجن ووقع على راسه يحبس عمره ويضرب كل سنة خمسين جلدة وهذه ايضا مع عدم صحتها مخالفة بعضها للبعض القوانين حكم في قضية بعلمه انه هكذا يجب ولا يتعدى الى غيره فاذا وقعت يحكم فيها بما يقتضيه القواعد والادلة قوله ولو انكر الخ اذا اخذت ظئر ولدا الى بيتها لتظئره ثم جاءت الى اهل الولد فانكروا انه ولدهم صدقت الظئر في دعواها الا ان يعلم اهله كذبها وح يضمن لهم ديته الا ان تجيء بذلك الولد بعينه او بولد لا يعلم انه غيره للمشابهة فح يسقط عنها ظاهرا وان لم يكن في نفس الامر ذلك والتقدير كان ضامنا في نفس الامر لا بحسب ظاهر الشرع فيجب عليها الخروج عن ذلك كما في سائر الحقوق ودليله الاعتبار والخبر مثل صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل استاجر ظئرا فدفع اليها ولده فغابت بالولد سنين ثم جاءت بالولد وزعمت امه انها لا تعرفه وزعم اهلها انهم لا يعرفونه قال ليس لهم ذلك فليقبلوه فانما الظئر مامونة ودليل ضمان الظئر اذا سلمت الولد الى غيرها مع عدم اذن اهله صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل استاجر ظئرا فاعطاها ولده وكان عندها فانطلقت الظئر واستاجرت اخرى فغابت الظئر بالولد فلا يدري ما صنعت به قال الدية كاملة ويدل عليه الاعتبار ايضا قوله وعن الصادق الخ رواه عبد الله بن طلحة عنه قال سالته عن رجل سارق دخل على امرأة ليسرق متاعها فلما جمع الثياب تابعته نفسه فكابرها على نفسها فواقعها فتحرك ابنها فقام فقتله بفاس كان معه فلما فرغ حمل الثياب وذهب ليخرج حملت عليه بالفاس فقتلته فجاء اهله يطلبون بدمه من الغد فقال ابو عبد الله عليه السلام اقض على هذا كما وصفت لك فقال يضمن مواليه الذين طلبوا بدمه دية الغلام ويضمن السارق فيما ترك اربعة الاف درهم لمكابرتها على فرجها انه زان وهو في ماله غرامة وليس عليها في قتلها اياه شئ لانه سارق ولكنها ضعيفة من وجوه ومخالفة للقواعد المقررة كانه اليه اشار بنقل الرواية والسكوت عليه وقد يكون في تلك القضية الحكم على الوجه الذي فيها لما يعرفه غير منطبق بالقواعد فلا يتعدى وامثاله كثيرة ومنها رواية ايضا قال قلت رجل تزوج امرأة فلما كان ليلة البناء عمدت المرأة الى رجل صديق لها فادخلته الحجلة فلما دخل الرجل يباضع اهله ثار الصديق واقتتلا في البيت فقتل الزوج الصديق وقامت المرأة فضربت الزوج فقتلته بالصديق قال تضمن المرأة دية الصديق وتقتل بالزوج ويمكن التاويل في بعض ما يخالف مثل حمل ضمان الالف درهم من تركة الواطي على كون ذلك مهر مثلها وكذا ضمان اولياء اللص على انه يوخذ من تركته منهم وغير ذلك ولكن لا يمكن اصلاح الكل فيحمل على انها قضية في واقعة وكذا ما ورد

عن ابن

الثاني التسبيب وهو ما يحصل التلف لا معه بغيره كوضع الحجر في الطريق او ملك غيره فيتلف العاثر فيضمن في ماله ولو وضعه في ملكه او مباح لم يضمن وكذا لو نصب سكينا فمات العاثر او حفر بئرا في الطريق لمصلحة المسلمين فلا ضمان ويضمن معلم السباحة في ماله لو غرق الصغير لا البالغ الرشيد ولو رمى مع غيره بالمنجنيق فقتله سقط ما قابل فعله ويضمن الباقون في مالهم حصصهم ويتعلق الضمان بمن يمد الحبال لا ممسك الخشب وغيره وكذا لو اشتركوا في هدم الحائط فوقع على احدهم ويضمن الراكب والقائد ما تجنيه الدابة بيديها ورأسها فان وقفا وضربها او ساقها ضمن جناية يديها ورجليها ولو ركبها اثنان تساويا ولو كان صاحبها معها ضمن دون الراكب ولو القت الراكب لم يضمن ولو رمى المالك او كان في الطريق مع

عن امير المؤمنين عليه السلام في اربعة شربوا فسكروا فاخذ بعضهم على بعض السلاح فاقتتلوا فقتل اثنان وجرح اثنان فامر بالمجروحين فضرب كل واحد منهما ثمانين جلدة وقضى بدية المقتولين على المجروحين فرفع من الدية دية جراحة المجروحين فان مات احد المجروحين فليس على اولياء المقتولين شيء **قوله** الثاني الخ اي الثاني فيما موجب التلف التسبيب المراد به السبب وهو كل فعل يحصل التلف بسببه لعلة غير ذلك لكنه بحيث لولاه لما حصل من العلة تأثير كوضع حجر وحفر بئر في طريق المسلمين لا لغرض ومصلحة لهم او في ملك الغير من دون اذنه فيعثر بها احد فيموت او ينقص شيء منه فوجب الدية على الواضع في ماله لا العاقلة لانه سبب للتلف بغير حق فهو متلف فعليه الخروج عن العهدة وليس على العاقلة الا الخطاء وهو ليس هنا وهو ظاهر بخلاف ما لو وضع حجرا في ملكه او موضع مباح او ملك الغير باذنه او رضاه بعده او في الطريق ولكن لمصلحة المارة مثل القنطرة وحفر البئر لدخول ماء المطر ونحو ذلك وكذا يضمن مالكه اذا نصب سكينا في الطريق او حفر بئرا فيها او في ملك الغير بغير اذنه ولا رضاه بعده لما مر بخلاف ما لو فعل ذلك في المأذون مثل ملكه او ملك الغير باذنه او في الطريق لمصلحة المارة مثل المعبر الذي يعبر به الناس وحفر البالوعة لدخول ماء المطر ونحو ذلك وكذا يضمن معلم السباحة دية المتعلم في ماله لو غرق ان كان ذلك غير جائز مثل كونه طفلا بغير اذن الولي بخلاف ما لو كان باذن الولي الشرعي لمصلحته او بخلاف ما لو كان بالغا رشيدا لا ولاية عليه فانه جاز ذلك باختياره ولم يفرط المعلم ولم يقصر ويحتمل عدم الضمان مع عدم رشد المتعلم اذ ليس للرشد دخل في حفظ النفس ولهذا ما ذكر السفيه مع الصغير ويحتمل الضمان كما يشعر به قيد الرشيد فتأمل ولو تلف شخص بفعل نفسه وفعل غيره يسقط ما قابل فعله فلو كان شخص رمى مع ثلثة بالمنجنيق ووقع عليهم وقتل واحدا منهم فيسقط ربع ديته وعلى كل واحد من الباقين ربعها وهو ظ وضمان ما يتلف المنجنيق يتعلق بمن يمد حباله لا بمن يمسك الخشب وغيره لان السبب هو ذلك لا امساك الخشب ونحو ذلك مما يعرفه من يعرف المنجنيق والله العالم وكذا يسقط نصيب المالك بوقوع حائط عليه اذا اشترك مع جماعة في هدم الحائط وهو ظ **قوله** ويضمن الخ دليله الاعتبار والاخبار مثل رواية العلا بن الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل يسير على طريق من طرق المسلمين على دابته فتصيب برجلها فقال ليس عليه ما اصابت برجلها وعليه ما اصابت بيدها واذا وقف فعليه ما اصابت بيدها ورجلها وان كان يسوقها فعليه ما اصابت بيدها ورجلها ايضا ورواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام انه ضمن القائد والسائق والراكب فقال ما اصابت الرجل فعلى السائق وما اصابت اليد فعلى الراكب والقائد وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يمر على طريق من طرق المسلمين فتصيب دابته انسانا قال ليس عليه ما اصابت برجلها ولكن عليه ما اصابت بيدها لان رجلها خلفه ان ركب وان كان قائدها فانه يملك باذن الله يدها يضعها حيث يشاء قال وسئل عن بختي اغتلم فقتل رجلا فجاء اخ الرجل فضرب الفحل بالسيف فعقره فقال صاحب البختي ضامن للدية ويقتص ثمن بختيه من الرجل بعقره وبعض ربما بتر رجلا اخر فقال هو ضامن لما كان من شيء وصحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مر في طريق المسلمين فتصيب دابته برجلها فقال ليس على صاحب الدابة شيء مما اصابت برجلها ولكن عليه ما اصابت بيدها لان رجلها خلفه اذا ركب وان قاد دابته فانه يملك بيدها باذن الله يضعها حيث يشاء وحمل الشيخ ره على الواقف للجمع بين الاخبار رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يضمن الراكب ما وطئت الدابة بيدها ورجلها الا ان يعبث بها احد فيكون الضمان على الذي عبث بها وهو حمل جيد لانه حمل المطلق على المقيد وهو متعين في التعارض على ان الاولى كثيرة معتبرة وهذه واحدة ضعيفة وكذا ينبغي الحمل على الراكب والقائد حال السير ورواية ابي مريم عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في صاحب الدابة انه يضمن ما وطئت بيدها وما بعجت برجلها فلا ضمان عليه الا ان يضربها انسان لما تقدم والضمان على تقدير الضرب على الضارب لما مر ايضا فتذكر وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل ينفر برجل فيعقره ويعقر دابته رجلا اخر قال هو ضامن لما كان من شيء وعن الشيء يوضع على الطريق فتمر الدابة فتنفر بصاحبها فتعقره فقال كل شيء مضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه وفي حسنته عنه عليه السلام قال قال اي رجل فزع رجلا على الجدار او نفر به عن دابته فخر فمات فهو ضامن لديته فان انكسر فهو ضامن لدية ما ينكسر منه وهما تدلان على ضمان ما يجنيه الدابة لا على المنفر لا على الراكب ولا على القائد ولا السائق وهو غير بعيد ثم اني ما رأيت ما يدل على ان صاحب الدابة مطلقا يكون ضامنا ولكن ذكره البعض كالمص اذا كان معها لا الراكب ويحتمل القائد ايضا كالراكب فيكون الضمان على صاحبها لا على الراكب ويمكن جعل رواية ابي مريم دليلا في الجملة فتأمل ولعل المراد من كونه معها حاضر عندها ككونه سائقا وقائدا لا كونه في تلك الجماعة التي معه في الطريق ويحتمل ارادة المطلق خصوصا اذا كان الراكب ليس من شانه سوق الدابة والاستقلال بالركوب فلو لم يكن معها كان مقصرا لترك المصاحبة وضامنا والله يعلم فتأمل **قوله** ولو القت الخ لو القت دابة راكبها لم يضمن صاحبها وان كانت مستاجرة وكان صاحبها معها حاضرا قائدا وسائقا للاصل وعدم دليل على الضمان فان مجرد كونه صاحبها معها ليس موجبا له نعم ان كانت ذلك عادتها ويكون عالما بها ولم يخبر الراكب بها يمكن الضمان لانه غر خصوصا اذا قال انها ليست مما توقع الراكب وكان الراكب طفلا او مجنونا اركبها بغير اذن الولي او نفرها ولو بالضرب غفلة لانه مفرط ولما تقدم من الروايات من ان المنفر ضامن صاحب الدابة وغيرها ويؤيده الاعتبار وهو ظ **قوله** ولو اركب الخ التفصيل في ضمان المولى اذا اركب مملوكه منسوب الى ابن ادريس وحسنه المحقق وقبله المص لان الصغير لعدم قدرته على ضبط الدابة مضطر فالمولى مفرط فالمناسب الضمان واما الكبير البالغ فانه قادر فلو جنت الدابة وهو راكب فالجناية على الراكب فان كان المجني عليه ادميا يتعلق برقبته ويحتمل ان يكون مخصوصا بادمي حر فان المملوك لما كسائر الاموال وان كان مالا فالضمان عليه يقينا لا على المولى ولا في رقبته ولا يسعى في ذلك بل هو مثل سائر الاموال المضمونة فيتبع به اي ينتظر حتى يعتق ويؤخذ منه وكانهم حملوا على المملوك الصغير صحيحة علي بن رئاب عن ابي عبد الله عليه السلام حمل عبده على دابة فوطئت رجلا فقال الغرم على مولاه ويؤيده ان لا عموم فيها ظاهرا وان حمل المملوك انما يكون غالبا اذا كان صغيرا فان الكبير يركب نفسه ونقل عن ط وف القول بضمان المولى

(في الهامش: الثالث ان كان معها الا ان ... او الراكب ... ويتعلق ... يعني ... في المال ... البائع في النفس مع — اختار — وعلى شريكه في السبب ما قابل فعله مع — ما اصابت — المسلمين مع)

والاذن لغيره من دخول فمن لم يضمن جناية الكلب ولا اتلافه ويجب حفظ الصائلة فيضمن جنايتها لو اهمل ولو جهل حالها او لم يفرط فلا ضمان ولا يضمن لو وقع لو جنت
الداخلة ضمن صاحبها مع التفريط ولا يضمن صاحب الاخرى جنايتها ولو سقط الاناء الموضوع على الحائط فلا ضمان لما يتلف ولا يضمن صاحب الحائط بوقوعه على احد ان كان
بناه مائلا الى الطريق او بناه في غير ملكه او مال بعد بنائه الى الطريق او غير ملكه وتمكن من الازالة ضمن ولو وقع قبل التمكن فلا ضمان ولا يضمن ما صبه الميزاب الى
الطريق بوقوعه وكذا الرواشن

مطلقا لهذه الرواية فانها ظاهرة في الكل فتأمل ثم ان الظاهر من الاعتبار ان ضابط الصغر عدم الاستقلال والاستبداد بالركوب ويؤيده لفظة الاركاب
ويحتمل ضابط الشرع عدم البلوغ والله يعلم **قوله** والاذن الخ دليل ضمان صاحب الكلب ما عقره كلبه مع دخول داره باذنه وعدمه اذا لم يكن الدخول باذنه هو
الاعتبار والاخبار مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قضى امير المؤمنين ع في رجل دخل دار قوم بغير اذنهم فعقره كلبهم فقال لا ضمان عليهم وان دخل
باذنهم ضمنوا ومثلها رواية زيد بن علي عن آبائه ع ومثلها رواية بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع ولا يضر ضعفها **قوله** ويجب الخ دليل وجوب حفظ
الدابة الصائلة انها مضرة مملوكة لصاحبها وهو قادر على حفظها ويحتمل ان يكون المراد بحيث انه يلزمه الضمان ودليل ضمانه مع الاهمال والعلم التقصير في
الحفظ الواجب فكانه السبب وما مر في حسنة الحلبي سئل عن بختي اغتلم الخ ورواية علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن بختي اغتلم فقتل رجلا
ما على صاحبه قال عليه الدية ويحتمل هذه الصحيحة بل ظاهرهم عدها من الصحاح فانهم ومع محمولة على التفريط والعلم للاعتبار فان التكليف بالضمان مع الجهل
بعيد وكذا مع عدم التفريط فلا بد من العلم والقدرة والتقصير والله يعلم والاشعار في رواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع
كان اذا صال الفحل اول مرة لم يضمن صاحبه فاذا ثنى ضمنه كان المراد عدم العلم باول مرة والعلم في الثانية والله يعلم واعتبار التفريط ظ ولا يضمن من يدفع
الصائلة اذا قتلها او نقصها بالدفع ولو فعل لغير ذلك فهو ضامن اذ قد مر ان الدافع ليس بضامن ولو قتل ادميا فكيف حيوانا وان الدفع جائز بل
قد يجب بل فلا يستعقبه الضمان غالبا الا بنص جلي وليس هنا **قوله** والهرة كك اي الهرة المملوكة الضارية مثل الدابة الصائلة فيضمن صاحبها
مع العلم والاهمال دون الجهل ودون التقصير لانها مملوكة مضرة وصاحبها قادر على دفعها وعالم به فلو لم يفعل يكون مقصرا ومفرطا فكانه سبب لاتلافها
وفيه تأمل كما يفهم من الشرايع قال في ضمان جناية الهرة المملوكة تردد قال الشيخ ره يضمن بالتفريط وهو بعيد اذ لم تجر العادة بربطها نعم يجوز قتل
كسائر الدواب المملوكة المحفوظة في المرابط والتي لا تنتشر بينها وبين المالك ولهذا ما راى انها تباع وتحفظ بل تخلى وتروح على ما تريد فكان المص
اختار مذهب الشيخ لما مر ولانه ليست باقل من الكلب العقور والظ عدم الضمان حتى يثبت ومجرد ما ذكر محل التامل والتردد فتأمل قال في يع نعم يجوز
قتلها والظ ان المراد جواز قتلها مع كونها ضارية ومؤذية لا مطلقا ووجهه مثل ما ذكر في سائر المؤذيات وقال في شرح يع واما جواز قتلها والحال هذه
فظاهرهم الاتفاق عليه كغيرها من المؤذيات **قوله** ولو جنت الخ اذا جنت دابة بان دخلت على دابة اخرى في مراحها فقتلتها او نقصتها ضمن صاحب
الداخلة جنايتها ان فرط في حفظها التفريط بها ولو لم يفرط لم يضمن للاصل وعدم الموجب فان مجرد كونها مالا لشخص فعلا لا يوجب على صاحبها شيئا
وهو ظ كما ان عدم ضمان المدخول عليها لو جنت على الداخلة ظ ونقل عن الشيخ ضمان الداخلة مطلقا دون المدخول عليها لرواية سعد بن
طريف الاسكاف عن ابي جعفر ع قال اتى رجل رسول الله ص فقال ان ثور فلان قتل حماري فقال له النبي ص ائت ابا بكر فسله فاتاه فسأله فقال ليس
على البهائم قود فرجع الى النبي ص فقال له النبي ص ائت عمر فسله فقال مثل ما قال ابو بكر فرجع الى النبي ص فاخبره فقال له النبي ص ائت عليا فسله فاتاه
فسأله فقال علي ع ان كان الثور الداخل على حمارك في منامه حتى قتله فصاحبه ضامن وان كان الحمار هو الداخل على الثور في منامه فليس على صاحبه
ضمان قال فرجع الى النبي ص فاخبره فقال النبي ص الحمد لله الذي جعل من اهل بيتي من يحكم بحكم الانبياء وقريب منها رواية مصعب بن سلام التميمي
عن ابي عبد الله ع ان ثورا قتل حمارا على عهد النبي ص فرفع ذلك اليه وهو في ناس من اصحابه منهم ابو بكر وعمر فقال يا ابا بكر اقض بينهم فقال
يا رسول الله بهيمة قتلت بهيمة ما عليها شيء فقال يا عمر اقض بينهم فقال مثل قول ابي بكر فقال يا علي اقض بينهم فقال نعم يا رسول الله ان كان
الثور دخل على الحمار في مستراحه ضمن اصحاب الثور وان كان الحمار دخل على الثور في مستراحه فلا ضمان عليهم قال فرفع رسول الله ص يده الى السماء
فقال الحمد لله الذي جعل مني من يقضي بقضاء النبيين وبينهما اختلاف في الجملة فيحتمل ان يكون الواقعة تعددت مرتين او واقعة واحدة سئل
عنها مرتين مرة في ناس كانوا حاضرين ومرة غير حاضرين ولكنها بعيد بعضه وانهما ضعيفة ومخالفة للاصل والقاعدة ولهذا قيد المتأخرون
مثل المص والمحقق ضمان الداخل بالتفريط ويمكن كون مراد الشيخ ايضا ذلك وكذا الرواية وان لم تكن ظاهرة فيه فليحمل على ذلك للجمع بينها وبين
القاعدة وقد اهمل العلم بالتفريط ولا يبعد جعل الثور صائلا فيكون للعادة مطلقا تفريطا فانه ينبغي حفظه لئلا يضيع الناس اموالهم ولما
كان ذلك معلوما له ما سئل وفصل فتأمل **قوله** ولو سقط الخ دليل عدم ضمان صاحب الاناء الموضوع على حائطه او مباح او ملك شخص باذنه قبله
او حصل رضاه بعده لما يتلف بوقوعه وسقوطه عليه نفسا او مالا انه فعل جائز وليس بعدوان فلا يستعقب الضمان وللاصل مع عدم دليل خلافه
ولان الحائط لو وقع على شيء واتلفه لم يضمن صاحبه على ما سيجيء فالاناء الموضوع عليه مثله وهو ظ **قوله** ولا يضمن الخ لو بنى انسان في ملكه
حائطا كان او غيره مستويا او مائلا الى ملكه بحيث لم يكن محاذيا الى موضع لا يجوز له فيه البناء مثلا ان يكون طريقا او ملك الغير مع عدم رضى
الغير بذلك وليس لاحد منعه لو استهدم لا يجبر على الهدم ولا يضمن ما يتلف به لان الناس مسلطون على اموالهم واملاكهم يتصرفون كيف شاؤا
فلا يضمن ما يتلف بسبب ذلك البناء والحائط من نفسه ومال للاصل وعدم الموجب عدم العدوان نعم لو بناه فيما لا يجوز له البناء يضمن ما يتلفه
مطلقا للعدوان وكذا لو بنى في ملكه ولكن مال الى موضع لا يجوز له البناء فيه ولم يجوز له بعد ذلك ايضا وتمكن من ازالته يضمن ما يتلفه مطلقا
سواء كان طريقا او وقفا او ملك الغير او مرافقا وطولب بالنقض والهدم ام لا ولو كان باذن المالك ولا ورضى به ثانيا اولم يكن قادرا او متمكنا على
الازالة بعد ان بنى في غير ملكه بغير الرضا او بناه في ملكه ومال الى غيره لم يضمن لما مر فتأمل فيما بني في غير ملكه ويحتمل الضمان مطلقا **قوله** ولا
يضمن الخ ظاهر عبارات الاصحاب بل غيرهم ايضا على ما قيل الاتفاق على جواز نصب الميازيب لاخراجها الى الشوارع والطرق للحاجة والضرورة و
عليه عمل الناس قديما وحديثا من غير نكير ولكن لا بد ان يكون بحيث لا يضر على المارة غالبا فاذا سقط او سقط فيه شيء قادر فقتله فهلك به انسان

او تلف

ولو اجج نارا في ملكه لم يضمن لو سرت الى غيره الا مع الزيادة عن قدر الحاجة وغلبة الظن بالتعدي كايام الهواء ولو عصفت بغتة فلا ضمان ولو اجج في ملك غيره ضمن الانفس والاموال ولو قصد فقيد بالقصد مع تعذر الفرار ولو بالت دابته في الطريق قال الشيخ يضمن لو زلق فيه غيره ولو القى قمامة المنزل المزلقة او رش الدرب فالاقرب يضمن والوجه تخصيص الضمان بمن لم يبصرها هذا في القمامة والرش ولو اصطدمت سفينتان ضمن القيمان كل منهما نصف السفينتين وما فيهما من الامتعة مع التفريط وكذا الحال لو كانا مالكين فكل على صاحبه نصف قيمة ما اتلفه وان لم يفرطا بان غلبتهما الريح فلا ضمان ولا يضمن صاحب الواقفة اذا وقعت عليها الاخرى ويضمن صاحب الواقعة ان فرط ولو اصلح السفينة حال السير او ابدل لوحا او اراد رم موضع فانخرقت ضمن في ماله متن

او تلف به مال لم يكن عليه ضمان لما مر من الاصل وغيره الا ان يكون مقصرا في نصبه وانقلع بعد النصب بقي معلقا ولم يرفعه مع العلم والقدرة ح لا يبعد الضمان لما مر من الاخبار الدالة على ضمان من اضر بطريق المسلمين ولان صار ابقاؤه عدوانا غير جائز ونقل عن الشيخ الضمان بسقوطه مطلقا محتجا بان الجواز مشروط بالسلامة وعدم الضرر ومنه وفيه تامل ظ ويحتج له بصحيحة ابي بصير الكناني قال قال ابو عبد الله ع من اضر بشيء بطريق المسلمين فهو له ضامن وفي دلالته منع ظ وبرواية السكوني قال قال رسول الله ص من اخرج ميزابا او كنيفا او اوتد وتدا او اوثق دابة او حفر بئرا في طريق المسلمين فاصاب شيئا فعطب فهو له ضامن وهي ضعيفة بالنوفلي والسكوني وغير صريحة بحيث تشمل كل ميزاب فانه يحتمل ان يكون في الطريق بحيث يكون مضرا بالمارة لكونه سافلا وطويلا وكذا الوتد ويؤيده انه ما قال سقط فاصاب فيكون ذلك مثل الحائط مضيقا ولو سلم العموم خص بالمضر الذي لا يجوز كحفر البئر المحرم فلا يكون النصب الذي هو جائز بالاتفاق على ما نقل من ظ كلام الاصحاب بل المسلمين في ح يع داخلا فيه وقد عرفت انه نص في الباب كما فعله في ح يع كما مر ثم على تقدير الضمان لو انكسر وتلف بما هو خارج عن الحائط فالمضمون كل التلف ومع القلع ووجود كونه في الحائط ففي تعيين مقدار المضمون نقل قولان الكل لعموم الاخبار المتقدمة التي هي دليل الضمان ومن انه تلف بمباح وغيره ولعل المراد بمباح صرف بحيث لا يتعقب الضمان ثم في تعيين البعض وجهان التنصيف لما مر ولا اعتبار في كثرة احدهما وقلة الاخر كما في الجراحات الموجبة للتلف وعلى القول بالتوزيع بالنسبة هل يوزع بالمساحة او بالثقل احتمالان فتامل وكذا البحث في الرواشن والاجنحة والساباطات فان الظ انها جائزة اذا لم تكن مضرة بان تكون رفيعة وعالية والساباط واسعة بل مضيئة بحيث لا يضر شيء منها بالمارة بوجه ولو كان راكبا على الجمل المحمل ليلا او لا هاديا او بالمحمول والمجازات فوجه عدم الضمان الحاجة وما تقدم من الجواز والاصل وعدم العدوان ووجه الضمان الروايات المتقدمة مع ما تقدم من عدم ظهور الدلالة وصحة الاخيرة مع ان الاخيرة ليست فيها شيء من هذه المذكورات فتامل قوله ولو اجج نارا الخ دليل عدم ضمان ما يتلف من الانفس والاموال بتاجيج النار في ملكه مقتصرا على قدر الحاجة على تقدير حصول التعدي الى غيره فهلك بها ظ وقد تقدم مرارا ومع التجاوز عن قدر الحاجة بشرط عدم ظهور موجب التعدي وظنه لكن اتفق ريح عاصف فعداها الى المتلف فتلف بها فالظ عدم الضمان ح ايضا لما تقدم ايضا من ان للمالك ان يتصرف في ملكه كيفما اراد واما وجه الضمان مع غلبة الظن بالتعدي مع عدم الحاجة فهو انه موجب وسبب للاتلاف فيكون ضامنا وليس بعمد ولا خطا فيكون شبيهه فيكون في ماله ولو قصد بالتاجيج قتل الانفس فيحتمل مع عدم امكان الفرار للمهلك مثل ان يكون نائما او محبوسا او يتعذر عليه الخلاص لسرعتها وكثرتها وضيق المجال والمحل كان عمدا موجبا للقصاص والقود فيقتل بها المؤجج قوله ولو بالت الخ وجه قول الشيخ في بعض المواضع مع رجوعه عنه او استشكاله في موضع آخر كما يفهم من الشرح انه بالضمان في هذه الامور سبب للتلف فيكون ضامنا كما في غيره خصوصا الميزاب فان الضمان هنا اظهر منه فان هذا واضع على الارض بخلاف الميزاب اذ قد لا يقع اصلا ووجه تقييد المص كما فعله المحقق في يع ايضا ان الضمان على تقدير جهل المتلف به ظ لعدم تقصيره فيكون الجاعل له مضمونه بخلاف الانسان العالم بذلك فانه ح مقصر وكانه مباشر او سبب للاتلاف ولكن وجه عدم تقييد بول الدابة بجهل المتلف غير ظ فظ كلامهما تسليم الضمان فيه وهو محل التامل لان بولها في الطريق ليس باختيار صاحبها فهو يقع مع اختياره وقدرته فهو اولى بعدم الضمان من الرش الموجب للزلق والقمامة المزلقة مثل قشر البطيخ والخيار والباقلا ونحوها ويحتمل ان يكون ذلك عندهما غير موجب للضمان مع عدم العلم ايضا الا ان يقيد بالدابة الواقفة وح صاحبها ضامن لما يتلف ومن جملته ما يتلف ببولها وفيه تامل وبالجملة الضمان وايجاب عوض نفس ومال على الناس مع جواز فعل ما فعله فان الظ جواز القاء القمامة ورش الطريق و لهذا عليه عمل الناس من غير نكير الا ان يكون في موضع لا يجوز بان يكون مضرا على المارة ولا يجوز مط مشكل يحتاج الى دليل ومجرد ما ذكره الشيخ غير ظاهر في ذلك وكانه لذلك نقل عنه الرجوع او الاشكال على ما يفهم من الشرح فتامل قوله ولو اصطدمت الخ لو اصطدمت وتلاقت سفينتان فانكسرتا و هلك ما فيهما من الانفس والاموال واحدهما دون الاخرى فان كان القيمان المجريان لهما والملاحان تعمدا في ذلك بحيث صار عمدا منهما عدوانا فالزمهما مقتضاه فكل واحد منهما اتلف نصف سفينته ونصف الاخرى مع ما فيهما فان كانا مالكين او احدهما مالكا سقط ما اتلفه من ماله ويضمن نصف الاخرى مع نصف ما فيها والا يكون كل واحد منهما ضامنا النصف كل واحد وان قتلاهما ايضا فكل واحد قتل بفعله وبفعل غيره فعلى كل واحد نصف دم الاخر وان قتل احدهما فقط فعلى الاخر نصف ديته ايضا وان اختلفا بان يكون من احدهما عمد ومن الاخر غيره يختص كل واحد بلازم فعله وان كان شبه عمد مثل ان اراد الاصطدام ولم يكن ذلك موجبا للهلاك غالبا فلازمه وكذا ان كانا مختلفين من احدهما العمد ومن الاخر الشبيه وان كان الصدم بغير فعلهما فان لم يكن منهما تقصير وتفريط مثل ان صادفهما ريح وطوفان فاهلكهما بصدم احدهما على الاخرى فلا ضمان على احدهما وهو ظ لان الملاح ليس بضامن مثل ان يقع صاعقة على الراكب او وقع من الدابة اتفاقا فمات وضاع جملته بافتراس سبع ونهب وسرقة ونحوها وان كان المفرط احدهما يختص هو بذلك ولو كان فرطا او احدهما مثل ان سيرهما في ريح شديد لا يسير في مثله عادة او لم يكن لهما عدة من الرجال والحبال وسائر الالات او قصرا في ضبطهما بحيث لا يصطدما ونحو ذلك يضمنان ولو كانت احديهما واقفة بان ربط احديهما مثلا في جانب فوقعت الاخرى عليه فلا ضمان على صاحبها وصاحب الاخرى ضامن ان فرط وقصر والا فلا ضمان عليه والكل ظ وحكم الحمالين حكم القيمين في جميع الاحكام قوله ولو اصلح الخ لو اراد الصانع ومصلح السفينة اصلاحها وهي سائرة الظ ان الواقفة ايضا كذلك الا ان الاول اظهر مثل ان سمر فيها مسمارا فانكسر لوح ودخل الماء فغرقت او بدل لوحا فذهب وجاء من موضعه الماء او اراد رم وتعمير موضع فخرق وانتهك فغرقت وبالجملة علم انها غرقت بفعله ضمن في ماله لانه ومريد للفعل لا الغرق والهلاك فوقع فهو شبيه عمد موجب للضمان في ماله نفسا ومالا اما النفس فظ لان شبيه العمد موجب لضمانها كما تقرر واما في المال فالظ انه موجب وسبب لتلفه فيضمن كسائر الاسباب المتلفات وليس باقل من تاجيج النار وطرح القمامة المزلقة ونحوهما مما مضى انه موجب لضمان المال فتامل

ولو وقع في زبية الاسد فتعلق بثان والثاني بثالث والثالث برابع فعن علي ع ان الاول فريسة الاسد وعليه ثلث الدية للثاني وعلى الثاني ثلثا الدية للثالث وعلى الثالث الدية للرابع
الشرح وهو مع عدم التفريط مبني على ان الصانع ضامن وان بذل جهده فتم **قوله** ولو وقع الخ الزبية بالضم حفيرة تحفر للاسد هذه الواقعة مشهورة بين
اصحابنا بل بين غيرهم ايضا ومخالفة للقواعد وهي من قضايا امير المؤمنين ع روى في التهذيب بطريق صحيح الى عاصم عن محمد بن قيس وعاصم هو ابن حميد الثقة الذي
راوي محمد بن قيس الثقة عن كتاب قضايا امير المؤمنين ع الذي هو من مصنفات محمد هذا فالخبر صحيح وليس اشتراك محمد بن قيس موجبا لضعفها كما قال الشرح
ولهذا لم يتكلم غيره في ذلك بل قبلوها وما ردوها لضعفه وحملوها على رواية مسمع بن عبد الملك لضعفها وقال بعضهم قضية في واقعة ولا يتعدى فلو وقع
مثلها لا يحكم هكذا بل يحكم بحسب ما يقتضيه القواعد والادلة ويؤيده ان لا عموم فيها فانه قال محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قضى امير المؤمنين ع في اربعة نفر اطلعوا في
زبية الاسد فخر احدهم فاستمسك بالثاني واستمسك الثاني بالثالث واستمسك الثالث بالرابع فقضى بالاول فريسة الاسد وغرم اهله ثلث الدية لاهل الثاني وغرم
الثاني لاهل الثالث ثلثي الدية وغرم الثالث لاهل الرابع الدية كاملة والمراد ان الاسد قتل الكل وهو ظ وتصدى بعضهم لتوجيهها بحيث يطابق القواعد الفقهية
ولهذا لا يخ عن تعسف وهذا ما نقلنا ولا يمكن التوجيه لسالم فالاول جيد فتم وكان على ذلك حملت في المتن حيث نقلها بطريق الرواية وما يردها وذكر الاحتمال
الخالي عن القصور المطابق للاصول فافهم ورواية مسمع بن عبد الملك ايضا مخالفة للقواعد مع ضعفها بسهل بن زياد ومحمد بن الحسن بن شمون الغالي وبعبد الله
ابن عبد الرحيم الاصم الضعيف الغالي ليس بشيء رواها عن ابي عبد الله ع ان قوما احتفروا زبية الاسد باليمن فوقع فيها الاسد فازدحم الناس عليها ينظرون الى
الاسد فوقع رجل فتعلق باخر وتعلق الاخر بالاخر والاخر بالاخر فجرحهم الاسد فمنهم من مات بجراحة الاسد ومنهم من اخرج فمات فتشاجروا في ذلك حتى اخذوا
السيوف فقال امير المؤمنين ع هلموا اقض بينكم فقضى ان للاول ربع الدية وللثاني ثلث الدية وللثالث نصف الدية وللرابع الدية كاملة وجعل ذلك على قبائل
الذين ازدحموا فرضي بعض القوم وسخط بعض فرفع ذلك الى رسول الله ص واخبر بقضاء امير المؤمنين ع فاجازه ومخالفتها ظاهرة ويمكن كونها ايضا في تلك
الواقعة ولعلهما صلوات الله عليهما ان الحكم فيها ذلك فتم ويحتمل ان يكون الحكم في مثل تلك الواقعة ما ذكره المص بقوله ويحتمل ومعناه واضح وهو مقتضى
الاصول والقواعد ثم ان الظ هو الاحتمال الاول وعدم التشريك في الديات بين المباشر بالامساك ومشاركة بالجذب فان الثاني هو السبب القريب في فعله ابتدا
والباقي بعيد فعله توليدي انما الظ اثر الفعل الاول والثاني بالنسبة الى مجذوبه وكونه باعثا وبعيدا للقتل وانه لو لم يفعل لما يفعل غيره لا يستلزم ضمانا
جميع من يفعل بعده ذلك فان غيره مستقل بفعله ومختار غير مضطر فانه ما لزم من فعله فعل غيره ولا اضطراره الى ذلك فيكون هو الضامن من غير شركة
لو فرض انه جذب لغيره قليل بحيث لو ينضم اليه جذبه لم يقع غيره امكن الشركة فتم هذا الذي تقدم فيمن اذا قتلهم الاسد واما اذا مات كل احد بوقوعه على
الاخر بالجذب ووقوع الاخر عليه او وقوعه على الاخر فهو مثل ما ذكره المص بان جذب الشخص الذي في البئر اخر وجذب هو اخر فمات ثلثهم بالجذب والوقوع فالاول
مات بجذبه وبجذب الثاني الثالث الواقع عليه حيث وقع كلاهما عليه احدهما بفعله والاخر بفعل الثاني فنصف ديته هدر ونصفه على الثاني لجذبه الثالث
عليه فان وقوع الثالث عليه دخل في موت الاول وان كان بحيث لو لم يكن لما مات فانهم ما يعتبرون ذلك في شركة القتل والجرح بل ينظرون الى الواقع
باي شيء ويحكمون به بل يجعلون القوي والضعيف والمتعدد مثل الواحد فتم فيه ومات الثاني بجذب الاول وجذبه الثالث الواقع عليه فنصف ديته ايضا هدر
ونصفها على الاول فيتقاصان ولا شيء على الثالث اذ ليس له فعل اختياري يوجب شيئا بل له دية كاملة فان الشركة المباشر بالامساك وجاذبه يكون بينهما انصافا
فيؤخذ من تركة كل واحد نصفها او لا يكون كلها على الثاني وهو ظ **قوله** ولو صاح الخ دليل ضمان المرعد للصبي الذي ارتعد وخاف وتحرك حتى سقط عن
سطح او وقع في ماء او بئر او نحو ذلك فمات او نقص منه شيء ظاهر فانه سبب فيحتمل ان يكون خطاء محضا فعلى العاقلة وشبيهه ففي ماله بل قد يكون عمدا او اعدانا
فيقاد به ومثله اخافته للحامل فاسقطت جنينها فيضمنه بل لو ماتت الام يضمنها ايضا وهو ظ ويدل عليه حكاية طلحة وزبير لما انهزما يوم الجمل فمرا بامراة
حامل فخافت المراة والقت جنينها وماتا ولكن ادى امير المؤمنين ع ديتهما من بيت مال البصرة كانهما ماتا من فزع جيوش المسلمين لا من مرورهما او لم يكن لهما شيء فرآى
عدم ابطال دم المسلمين او كان القتال لمصلحة الاسلام او كان من خاصته فتبرع به وهو يعلم ما يفعل ويدل عليه غيرها ايضا مثل حسنة الحلبي عنه ع قال
اي شخص رجل فزع رجلا على الجدار او نفر به عن دابته فخر فمات فهو ضامن لديته فان انكسر فهو ضامن لدية ما ينكسر منه ويدل عليه ايضا تضمين
امير المؤمنين ع عمر بن الخطاب فزع مجهضا وغيره ذلك **قوله** ولو حفر بئرا في ملكه فسقط جدار جاره فلا ضمان دليل عدم ضمان الحافر حائط الجار والتالف
بوقوع الحائط عليه بعد ان حفر في ملكه بئرا وان كانت قريبة الى الحائط الاصل وعدم الدليل وجواز التصرف في ماله مهما اراد وان حصل به الضرر
على الجار ما لم يتعد الى ملكه وما تقدم من جواز حفر البئر في الملك مع عدم الضمان ومن الاخبار وهي كثيرة **قوله** فلو حفر الخ قال في الشرح وجه
الاول انه اسبق السببين فان التردي ينجر منه والعلة الاولى ومن ثم لو حمل السيل حجرا وجعله على طرف البئر سقط الضمان عن الحافر وكذا لو نصب
حجرا واخر اقام سكينا فيكون الضمان على واضع الحجر ووجه الثاني تناسب السببين فان كلا منهما احدث التلف بسبب التردي في البئر المستند حفرها اليهما او
يمكن ان يقال يمنع سقوط الضمان عن الحافر في الاول ويمنع كونه على الواضع في الثاني وان يقال يحمل على الثاني فقط اذا فرض بحيث لولا العمق لما حصل التلف
فتم **قوله** ويجب دية العمد الخ دليل وجوب الدية نفسا وعضوا وجرحا على الجاني في ماله في العمد وشبهه كانه الاجماع وبعض الاخبار مثل رواية ابي بصير عن ابي
جعفر ع قال لا يضمن العاقلة عمدا ولا اقرارا ولا صلحا ومثلها رواية السكوني عن جعفر عن ابيه ع ان امير المؤمنين ع قال العاقلة لا يضمن عمدا ولا اقرارا ولا
صلحا وفي رواية زيد بن علي عن ابائه ع قال لا يعقل العاقلة الا ما قامت عليه البينة قال واتاه رجل فاعترف عنده فجعله في ماله خاصة ولم يجعل على العاقلة
شيئا ولعلهم حملوا العمد على الاعم والعمدة ان مؤاخذة غير الجاني بجنايته مخالف للقوانين للعقل والنقل كتابا وسنة واجماعا فلا يخرج عنهما الا بالتخصيص
بنص او اجماع وليسا في غير الخطاء وهما دليل وجوبها في الخطاء على العاقلة **قوله** الا دية العقل الخ دليل كون هذه الاربعة من العقل واسباب الضمان دليل ظ
في الخطاء كانه الاجماع او نص ما اطلعت عليهما نعم عدم غيرها ظ من القاعدة وفي بعض الاخبار اشارة الى عقل الامام كما سيجيء وضمان الجريرة والعتق ايضا في

ويعقل المولى من اعلى لا من اسفل ويعقل الضامن لا المضمون
ونقدم العصبة ثم المعتق ثم ضامن الجريرة ثم الامام متن

بالجملة وعلى العصبة دليل ظ ولكن كون المراد بها غير ظ وفيه خلاف كثير والمشهور بينهم ما ذكره المص بقوله من يتقرب بالاب فقط او بالابوين معا من الذكور البالغين العاقلين
دون الجناة والولد وان نزل او لا عند المطالبة كما سيجيء ويحتمل لا النساء ولكن لم يظهر ما المراد بهم وهل هو بترتيب الارث ترتيبهم كترتيب الارث فالاقرب مقدم على الابعد وان
القسمة ايضا على طريقة في الدية عليهم مثل الارث فيفرض الحاجة باولا الدية اللازم عليهم ما لم يقسم عليهم فيؤخذ بذلك الحساب منهم ام لا وسيجيء تفصيل ذلك
في المتن في الجملة ثم في دخول الاباء والاولاد خلاف فنقل عن ط وف عدمه واحتج عليه في ف بالاجماع وبعدم الدليل على اعتبارهما وباصل البراءة وبروايتين عامتين
في احديهما انه قال ع لا يؤخذ الرجل بجريرة ابنه ولا الابن بجريرة ابيه وقال هذا نص وفي اخرى ان امراتين من هذيل اقتتلتا فقتلت احديهما الاخرى ولكل زوج وولد
فبرأ رسول الله الزوج والولد وجعل الدية على العاقلة قال في الشرح ويمكن الجواب بمنع دعوى الاجماع كيف وهو في تخالف ولو سلم عدم الدليل الموجب عدم اللد
والحديثان من غير طرقنا ويحمل الاول على العمد والثاني على ان الولد انثى ومنع دعوى الاجماع كما مر مرارا وكان الخبرين موقوفان والعمدة عدم الدليل والاصل وهو انما
الي ما قدمناه من القاعدة فانه يدل على عدم المدلول في هذا المقام ان عدم الدليل في نفس الامر يدل في نظر الناظر يدل على عدم المدلول يعني لزوم فتواه على عدمه
مع ان الاصل مع ما ذكرنا دليل قوي جدا على عدم المدلول وان لم يكن في الكلام والاصول كك وهو ظ فتم والخبر الاول ايضا ليس بمض بل الثاني يمكن ان يكون
اظهر فيمكن ان يخصص بهما سائر العمومات كما فعلوا ما دليل عدم دخول القاتل فيه فانه اذا ثبت ان الخطأ على العاقلة لم يكن عليه وهو ظ ولعل دليل اشتراط الوجدان عند المطالبة
الاجماع او ظهور نص ما نعرفه ويحتمل عدمه فيصبر عليه حتى يجد كسائر الديون وعلى تقدير اعتبار الوجدان يحتمل كونه عند الجناية كالتكليف ودليل تقديم المتقرب بالابوين على
المتقرب بالاب ايضا غير ظ كانه ماخوذ من الاقرب فالاقرب الذي يوجد في بعض الاخبار وبالجملة المسئلة غير ظ التفصيل والذي رايناه من الاخبار في ذلك
لا يفهم منه التفصيل وبعضها يشتمل على ما لا يقولون به كما ستسمعه مثل رواية سلمة بن كهيل قال اتى امير المؤمنين ع برجل قد قتل رجلا خطأ فقال له علي ع من عشيرتك
وقرابتك فقال ما لي في هذه البلد عشيرة ولا قرابة قال فقال فمن اي البلدان انت قال انا رجل من اهل الموصل ولدت بها ولي بها قرابة واهل بيت قال فسأل
عنه امير المؤمنين ع فلم يجد له بالكوفة قرابة ولا عشيرة قال فكتب الى عامله على الموصل اما بعد فان فلان بن فلان وحليته كذا وكذا قتل رجلا من المسلمين وذكر انه رجل
من اهل الموصل وان له بها قرابة واهل بيت وقد بعثت به اليك مع رسولي فلان وحليته كذا وكذا فاذا ورد عليك ان شاء الله وقرأت كتابي فافحص عن امره وسل عن قرابته
من المسلمين فان كان من اهل الموصل ممن ولد بها واصبت له بها قرابة من المسلمين فاجمعهم اليك ثم انظر فان كان منهم رجل يرثه له سهم في كتاب الله لا يحجبه عن ميراثه
احد من قرابته فالزمه الدية وخذه بها نجوما في ثلث سنين وان لم يكن له من قرابته احد له سهم في الكتاب وكانوا قرابته سواء في النسب وكان له قرابة من قبل ابيه
وامه في النسب سواء ففض الدية على قرابته من قبل ابيه وعلى قرابته من قبل امه من الرجال المدركين المسلمين ثم اجعل على قرابته من قبل ابيه ثلثي الدية واجعل على قرابته
من قبل امه ثلث الدية وان لم يكن له قرابة من قبل ابيه ففض الدية على قرابته من قبل امه من الرجال المدركين المسلمين ثم خذهم بها واستادهم الدية في ثلث سنين فان لم يكن
له قرابة من قبل ابيه ولا قرابة من قبل امه ففض الدية على اهل الموصل ممن ولد بها ونشأ ولا تدخلن فيهم غيرهم من اهل البلد ثم استاد ذلك منهم في ثلث سنين في كل
سنة نجما حتى تستوفيه ان شاء الله وان لم يكن لفلان بن فلان قرابة من اهل الموصل ولا يكون من اهلها وكان مبطلا فرده الي مع رسولي فلان فانا وليه والمؤدي عنه ولا ابطل دم امرء
مسلم فان فيها احكاما وامورا غير مشتهرة بل غير اتبعناها تدل على ما لم يقل به احد على الظ مثل مؤاخذة اهل البلد الذين ولد فيه بالدية ان لم يكن له قرابة وان اهل
البلد عاقلة وصاحب الفريضة في القران من وارثه مقدم على غيره وان على قرابة الام ثلث الدية وعلى قرابة الاب ثلثاها ان كان له قرابة فقط وقرابتها فقط
ايضا وذكر قرابة الام فقط ولم يكن معها قرابة الاب وما ذكر قرابة الاب فقط وما ذكر ايضا فيها قرابة الاب والام معا الا ان يريد بقرابة الاب اعم فقط فتم وفيها
احكام مثل العمل بالكتابة على الظ وان الامام عاقلة من لا عاقلة له وهو كل قرابة واهل بلد ولد وافيه وعدم ابطال دم امرء مسلم فافهم وهي ضعيفة لجهله وغيرها
ومرسلة يونس بن عبد الرحمن عمن رواه عن احدهما ع انه قال في الرجل اذا قتل رجلا خطأ فمات قبل ان يخرج الى اولياء المقتول من الدية ان الدية على ورثته فان لم
يكن له عاقلة فعلى الوالي من بيت المال وهذه تدل على ان العاقلة هي الورثة حتى الزوج والزوجة والمتقرب بالام والذكر والانثى وانه على تقدير عدم الامام
عاقلة ولكن من بيت المال الا ان يؤول وقد تدل على انه اذا مات القاتل عمدا ولم يقدر عليه للقصاص والصلح فالدية على الاقرب فالاقرب صحيحة البزنطي ورواية ابي
بصير وقد تقدمتا فيمكن ما على العاقلة في الخطأ كك فتم وفيهم من روى ابي بصير والسكوني المتقدمتين ان العاقل لا يضمن عبدا ولا اقرارا ولا صلحا فتضمنها العاقلة
وغيرها ومن رواية زيد بن علي المتقدمة ضمان العاقلة ما ثبت بالبينة مجملا وفيهما ان بين المسلمين معاقلة مجملا ومن صحيحة ابي ولاد عن ابي عبد الله ع قال ليس على اهل الذمة
معاقلة فيما يجنون من قتل او جراحة انما يؤخذ ذلك من اموالهم فان لم يكن لهم مال رجعت الجناية على امام المسلمين لانهم يؤدون اليه الجزية كما يؤدي العبد الضريبة الى
سيده قال وهم مماليك للامام فمن اسلم منهم فهو حر وهذه دليل على عقل الامام الظالم من بيت المال وفيهما كون السيد عاقلة وليس كك لما مر ان جناية المالية يتبع بها وفي النفس
يتعلق برقبته وكان فيه مسامحة ويحتمل فيهما ولاء العتق والضمان من صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال من لجأ الى قوم فاقروا بولايته كان لهم ميراثه وعليهم معقلته وهو ظ
فتم وتدل على ان بعد الاسلام عقل رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع في رجل اسلم ثم قتل رجلا خطأ قال اقسم الدية على نحوه من الناس ممن اسلم وليس
على اكان من بينها ان الجريرة وهو بعيد وفي رواية الحكم بن عتيبة عن ابي جعفر ع قال قلت ما تقول في العمد والخطأ في القتل والجراحات قال فقال ليس الخطأ مثل العمد العمد فيه القتل
والجراحات فيها القصاص والخطأ فيه العقل والجراحات فيها الديات قال ثم قال يا حكم اذا كان الخطأ من القاتل والخطأ من الجارح وكان بدويا فدية ما جنى على
الخطأ البدوي من الخطأ على اوليائه من البدويين قال واذا كان القاتل او الجارح قرويا فان دية ما جنى على اوليائه من القرويين وهي تدل على اعتبار
كون العاقلة من البدو والقرية فتامل مع انها ضعيفة وفي المتن قصور كما ترى وفي الاخبار الكثيرة ما يدل على كون الدية على الامام وعدم بطلان
دم امرء مسلم ولكن على بيت المال فكان المراد بعقل الامام ذلك لا ولاية الامام في الميراث مع احتماله **قوله** ويعقل الجاني الذي يضمن ويعقل في
الولاء هو المعتق لا المعتق وفي عقل ضامن الجريرة الضامن لا المضمون والعاقلة هو الذي ضمن وعقد الضمان لنفسه فاذا كان ذلك من جانب واحد فهو

ولا تعقل العاقلة عبدا ولا صلحا ولا عمدا مع وجود القاتل وان اوجبت الدية كقتل الاب ولا ما يجنيه على نفسه خطاء ولا اقرارا ولا دية جناية الذمي فمن ماله وان كانت خطأ فان عجز فعلى الامام ونحمل العاقلة دية الموضحة فما زاد وللشيخ قولان فيما دونها المطلب الثاني في كيفية التوزيع ويقسط على الغني نصف دينار وعلى الفقير ربع دينار وقيل بحسب ما يراه الامام ويؤخذ من الاقرب فالاقرب فان ضاقت فمن الابعد فان ضاقت فمن المعتق فان ضاقت فمن عصبة المعتق فان ضاقت فمن معتق المعتق فان فقد فمن معتق ابي المعتق فان فقد فمن عصبته معتق ابي المعتق وهكذا ولو زادت الدية عن العاقلة اجمع فمن الامام وقيل من القاتل ولو زادت العاقلة عن الدية لم يخص البعض ولو غاب البعض لم يخص الحاضر وتستأدى دية الخطاء في ثلث سنين من حين الموت وفي الطرف من حين الجناية وفي السراية من حين الاندمال ولا يتوقف الاجل على الحاكم

الضامن من الجانبين يكون كل منهما ضامنا للآخر والترتيب بين مراتب العقل الاربع هو الترتيب الذي تقدم في الارث فالاول العصبة والثاني المعتق والثالث ضامن الجريرة والرابع الامام فليس للمتأخر عاقلة مع وجود المتقدم ودليله مثل دليل هناك ايضا فتأمل كانه اجماع او نص ما عرفناه او قياس ولكن ما نقول به فتأمل **قوله** ولا يعقل الخ يعني ان المولى لا يضمن جريرة مملوكه فان كان نفسا فعلى رقبته وان كان مما لا يتبع برا ويتعلق برقبته كما في بعض الاحوال وعدم ضمان العاقلة ما يلزم بالصلح ظ لان سببه الصلح وانما يلزم العاقلة الخطأ وللروايات المتقدمة وكذا ضمان العامد ان كان موجبا للقتل ما دام حيا بخلاف ما اذا مات فانه في مال العاقلة على ما مر في رواية البزنطي وابي بصير فتذكر وتامل وكذا ان كان موجبا للدية مثل قتل الاب ولده وكذا عدم الضمان على العاقلة ظ لو قتل شخص نفسه فان دمه هدر وليس على العاقلة ولو ثمرة وتقدم دليل عدم الضمان اذا اقر بالخطاء قتلا كان او جرحا ودليل ان خطأ الذمي في ماله مع القدرة ومع العجز على الامام صحيحة ابي ولاد المتقدمة ودليل ضمان دية الموضحة من الجراحات خطأ وما فوقها على العاقلة كان الاجماع والاخبار العامة الموجبة لكونها على العاقلة وما سيذكر وفيما دونها قولان للشيخ يدل على عدمه فيه مع وجوده في الموضحة وما فوقها موثقة ابي مريم لابن فضال عن ابي جعفر ع ان لا يحمل على العاقلة الا الموضحة فصاعدا وقال ما دون السمحاق اجر الطبيب سوى الدية ويكفي لعدمه على العاقلة ما تقدم من القاعدة مع عدم دليل مخرج فالقول بالضمان عليه بعيد ودعوى ابن ادريس الاجماع فان للشيخ في بعض والجماعة مثل ابن البراج والطبرسي وابن الجنيد وابي الصلاح ذهبوا الى عدم الضمان على العاقلة فيه وهو مختار المص في لف وتوقف المفهوم هنا ايضا بعيد فالذي يظهر انه القريب المذكور المحرر المكلف حال الجناية والغني حال الطلب عاقلة يضمن دية النفس والجراحات سوى ما تحت الموضحة كان ذلك موضع اجماع عندهم فتأمل **قوله** ويقسط الخ يريد بيان كيفية قسمة الدية على العاقلة ومقدارها وظاهر ان مختاره انها يقسم على العاقلة التي تؤدي الدية على كل غني اي المتمول وصاحب القدرة عرفا نصف دينار وعلى الفقير الذي له مال في الجملة وقادرا على اداء حصته ليس مثل الغني بل دونه فهو فقير عرفا لا شرعا وبالمعنى الذي لا يقدر على الاداء فهو شامل المتوسط ايضا ربع دينار وقيل لا تقدير له شرعا بحيث لا يزيد ولا ينقص بل هو منوط برأي الامام بما يراه من المصلحة هذا يدل على انه لا يكون العقل الا حال ظهوره وبانه ودينه تامل ان الادلة عامة خالية عنه وفيه تضييع حقوق الناس الا ان يجوزوا للفقيه الذي نائبه ايضا ويقدرونه بتقديره مثله وفيه تضييق بل قد يؤول الى التضييع لعدمه او لبعده وتعذر الوصول اليه الا ان يخص بظهوره ووجود نائبه مع العدم تعيين القدر فتأمل ثم اني ما رايت دليلا على احد هذين المذهبين وعموم الادلة يدل على عدم التقدير ويكون جميع الدية على العاقلة وان كان واحدة فان مقتضاها انها دين ثابت عليهما يجب عليهما الاداء كما يرى يونس وهو ظاهرهم رحمهم الله اعرف قال في الشرح وهذا القول اي القول الثاني في ط وف واختاره ابن ادريس والمحقق والمص في لف لاصالة عدم التقدير ولانه دين وجب على العاقلة ولان التقدير لا بد له من نص ولا يجري فيهما القياس عند بعض من قال به والتقدير بالنصف والربع قوله في موضع لغو منهما واختاره ابن البراج لانه المتفق عليه وما زاد عليه مختلف فيه والاصل براءة الذمة من الزائد الخ ولا يخفى ان مقتضى ادلة الاول عدم التقدير مطلقا كما ذكرناه لا انه منوط برأيه والثاني جيد لو لم يكن لثبوت الدية على العاقلة دليل غير الاجماع وقد عرفت ان لهم اخبارا وان مقتضاها الاول فتأمل **قوله** ويؤخذ الخ كان دليل الاخذ من الاقرب فالاقرب عن اسباب العقل وبعض ما تقدم ولكن شمولها جميع قرابة الخطاء واقسام العاقلة بحيث يشمل ولاء المعتق مثل ما تقدم في الارث غير ظ كانه اجماعي عنده او لهم نص ما اطلعنا عليه وهم اعرف فانه يفهم ان هذا الترتيب مثل ترتيب الارث ولكن ما ذكر فان فقد المولى وعصبته فضامن الجريرة فان فقد فالامام كانه تركه للظهور واكتفى بقوله وهكذا وما ذكر شرائط الولاء والضمان ايضا حوالة منه على ما تقدم في الميراث وظاهره تشريك المولى بل الضامن ايضا مع العصبة لو لم تكف لها والجمع بين القريب والبعيد منهم في التقسيط على الوجه الذي تقدم **قوله** ولو زادت الخ يعني اذا وضعت الدية على العاقلة على الغني بنصف درهم وعلى غيره بربعه هكذا حتى ما بقي له عاقلة ولو بعيدا نسبيا او سببيا مثل المولى وضامن الجريرة وبقي بعد من الدية شيء سواء كانت دية نفس او جرح او طرف يكون تلك الزيادة على الامام فيؤخذ منه وقيل على القاتل نفسه فيؤخذ من ماله فلو كان الجارح مثلا لا غير جعل عليه النصف او الربع ولو لم يكن عاقلة غيره يكون الباقي على الامام وقيل على القاتل نفسه وانت تعلم ان مقتضى ما تقدم في المتن عدم التردد والتوقف في كون الزيادة على الامام بل لا ينبغي ذكر ذلك فانه علم انه عاقلة بعد المراتب ويؤخذ من الاقرب فالاقرب حتى يتم ولا يشترط عدم وجود عاقلة بل عدم عاقلة يجوز الاخذ منه على الوجه الذي تقدم فلا وجه لكونه على القاتل ولا وجه لجعل بنائه على ان الدية في الاصل عليه ويتحمل عنه العاقلة مع انه خلاف مقتضى الادلة فتأمل وكذا فهم عن الادلة انه عاقلة بعد ان لم يكن عاقلة غيره وانه يؤدي تمام الدية من بيت المال لا من خاصته نفسه ففي العبارات هنا مسامحة حيث يعد انه من المراتب ويفهم منها ايضا انه ليس كسائر العاقلة فانه على كل غني نصف وعلى الغير ربع مطلقا وعليه الجميع ويحتمل ان يكون المولى وضامن الجريرة مثله ويحتمل كون الكل مثل العصبة والله يعلم فتأمل **قوله** ولو زادت الخ اذا كان عدد العاقلة زائدا على الدية على الحساب المقدر لا يخص البعض بالاخذ البعض بعده او بالنقص بل ينبغي التوزيع والتقسيم بحيث يكون النقص عن الكل ولو كان قليلا فينقص من الغني عن نصف درهم شيئا ومن الفقير عن ربعه شيئا ما بالنسبة وهذا مبني على التقدير المقدر وعلى ما قلناه او على رأي الامام لا معنى للزيادة وهو ظ وايضا لا يختص الحاضر بالاخذ ويخلي الغائب بل يقسط على الوجه الشرعي فيؤخذ من الحاضر ويصبر على الغائب هو ايضا ظ وفائدته هذا على التقدير غير ظاهرة فتأمل **قوله** وتستأدى الخ دليل ما قيل ان دية الخطاء يؤخذ في ثلث سنين صحيحة ابي ولاد عن ابي عبد الله ع كان علي ع يقول تستأدى دية الخطاء في ثلث سنين وتستأدى دية العمد في سنة واحدة وهي تدل ايضا على كون مدة دية العمد في سنة واحدة كان شبهه ايضا داخل فيه ويؤيده ظهور الادلة في التعجيل بل لا يبعد كون المراد اياه فقط فان دية العمد انما يلزم بالتراضي وقد لا يقع عليه فتأمل اذ قد يقال اذا عفوا وصلحوا على الدية يكون مقتضى ذلك التاجيل الى سنة ويشكل لو فرض جهلهما بذلك وهو ظ

ثم ان ضاقت فمن عصبة المعتق فان ضاقت فمن معتق المعتق

قال الفضلي منها لو ستين

ولو مات بعض العاقلة بعد الحلول لم تسقط من تركته ولو هرب قاتل العمد وشبهه ومات اخذت من الاقرب اليه ممن يرث ديته فان فقد فمن بيت المال وقال الشيخ وتستأدى الارش بعد حول ان لم يزد على الثلث ولا اخذ الزائد بعد الحول الثاني ولو كان اكثر من الدية كاليدين والرجلين لاثنين حل لكل واحد ثلث بعد سنة فان كان لواحد حل له ثلث لكل جناية سنة المطلب الثالث في الاحكام فلا يعقل الا من عرف كيفية انتسابه الى القاتل ولا يكفي كونه من القبيلة ولو قتل الاب ولده خطأ فالدية على العاقلة واجود القولين منعه من الارث منها الا من التركة ولا تضمن العاقلة جناية بهيمة ولا اتلاف مال وان كان المتلف صبيا او مجنونا ولو رمى طائرا ذميا ثم اسلم فقتل السهم مسلما لم يعقل عصبته المسلمون لانه حال الرمي ذمي ولا الكفار لتجدد اسلامه فيضمن الدية في ماله ولو رمى طائرا مسلما ثم ارتد فمات فهل العاقلة عصبته المسلمون اشكال ولا الكفار والشركاء في عتق عبد واحد فمات ... عصبته ...

وقد تقرر انه ليس للاولياء مطالبة الدية الا بعد حلول الاجل سنة او ثلث سنين ولكن لا بد من تحقيق ابتداء ذلك فابتداء مدة دية القتل حين وقوع الموت واذهاق الروح واذا كانت للطرف فمن حين حصول الموجب وكذا في الجراحات التي لا سراية لها واما التي لها سراية مثل ان قطع اصبعا وسرت الى الكف فظاهر المتن انه انما يكون ابتداء مدة ديته من حين الاندمال والبرء وهو المشهور لانه انما استقر الا بعده وقيل من حين وقوع الكف اذ لا فرق بين وقوعه بالمرة او ابتداء في الثاني كان من حين الوقوع وكذا في الاول ويمكن ان يقال ان علم انتهاء السراية وعدمها اصلا يكون ابتداء المدة ح والا حتى يعلم سواء سرى ام لا او بقي يكون موقوفا ومراعى فان حصلت جناية وما انتهى دائما فعلم انه كان الابتداء حين وقوعه وان سرى ولو بعد مدة حيث حصلت الاولى فيها ثم سرت فيكون من حين الخلاص من السراية الا الاندمال وجهه ظ ولا وجه للتقييد بالاندمال سوى ما يتخيل من احتمال السراية وذلك لا يوجب ذلك بل يكفي في ذلك ما ذكرناه فتامل ويمكن ان يأول الاندمال بزمان القطع بعدم السراية فتم ووجه عدم توقفه على حكم الحاكم ومرافعته اليه وحكمه بذلك الاصل وعدم الدليل فانه دين كسائر الديون فابتداؤه من حين وجود سببه فلا يتوقف على شيء بل لا يحتاج الى ذكره بعد وكانه اشار الى رد بعض العامة حيث قال بعضهم بانه من حين الحكم وبعض انه من حين المرافعة قوله ولو مات الخ دليل عدم سقوط الدية عن العاقلة بموته بعد حلول الاجل وهو مضي السنة ظ لانه دين لا يسقط بموت المديون كسائر الديون قوله ولو هرب الخ ظ انه لو مات القاتل عمدا او شبهه اذا هرب او مات ان تمام الدية يؤخذ من عصبته الذين يرثونه الاقرب فالاقرب وهو المشهور وقيل من تركته وما ذكر بما يرونه فان دية العمد وشبهه ليس على العاقلة دليل الاصل والقاعدة العقلية والنقلية المتقدمة من ان غير مجرم فتدبر ويدل عليه المشهور ما تقدم من صحيحة البزنطي ورواية ابي بصير الا ان الصحيحة كانت مقيدة بالموت وذلك يوجب تقييد الاخرى وان كليهما مقيدتان بعدم القدرة عليه العمد فكان في شبيهه بالطريق الاولى يكون كذلك او بالقياس وبعدم القائل بالفصل فتم وايضا مقيدتان بالاخذ من ماله وان لم يكن من الاقرب فالاقرب ولعله المراد هنا ايضا فان فقدوا او كانوا فقراء ولا يمكن الاخذ منهم يؤخذ من بيت المال تمام الدية لعدم ابطال دم امرء مسلم ويحتمل بقاؤه عليهم كسائر ديونهم قوله وقال الشيخ الخ قال في الشرح هذا كله قوله في ط ومتبع الارش الى الدية واقل منها واكثر فاجرى للدية مجرى دية النفس في ثلث سنين وان كان ثلثا فما دون فعند انسلاخ الحول لان العاقلة لا يعقل حالا وان كان دون الثلثين حل ثلث الاول عند انقضاء الاولى والباقي عند الثانية وكذا الثلثان فما فوق يحل الزائد على الثلثين عند انقضاء الثالثة وان كان اكثر من الدية مثل ان قطع يدين وقلع عينين فان كان من اثنين حل لكل واحد منهما ثلث الدية وعند انقضاء الحول وعلى هذا وان كان المستحق واحدا المجب اكثر من الثلث فيكون لواحد سدسا من دية العينين وسدسا من دية اليدين فيقع الاستيفاء في ست سنين والمحقق استشكل هذه المسائل باسرها من احتمال تخصيص التاجيل بالدية دون الارش وفي عدا في بمذهب لا شك في الاشكال لعدم النص الا في دية النفس خطأ لا في ارش الاعضاء دية واقل كانه قاس عليها فان الدية في الخطأ اذا كان في النفس في ثلث سنين وليس له وجه الا انه خطأ فيكون في ارش الاعضاء خطأ كذلك فان العاقلة لا يضمن حالا او يحتمل ان يكون له نصا وايضا ارش الاعضاء اذا كان دية يمكن ادخالها في صحيحة ابي ولاد المتقدمة فان فيها تستأدى دية الخطأ في ثلث سنين والدية اعم من ان يكون للنفس والعضو ثم دون الدية بذلك الحساب فاذا كان الارش ثلث الدية تستأدى في سنة واحدة وما دونه حمل عليه كانه لعدم اجل في العقل اقل منه والثلثين في سنتين وعلى هذا القياس ويؤيد القاعدة العقلية والنقلية التي تقتضي عدم ضمان غير الجاني الا في المتفق والنصوص وكان المص في عد لاحظ ذلك وهنا حيث نقل وسكت لاحظ ما لاحظه المحقق فاشار الى التردد والتوقف ومحل الاحتياط فتم قوله فلا يعقل الخ عدم العقل الظاهر كانه اراد التفريع على ما سبق من انه لما كان العقل على القرابة وذي النسب ولا فلا يضمن الا من علم كيفية انتسابه الى القاتل مثل كونه اخا له من الاب او الام او الابوين او عما وكذا ابناؤهما ونحو ذلك ولا يكفي مجرد كونه من قبيلة فلان مثل كونه من قريش وبني تميم ونحو ذلك فان الانسان لكل منهم قرابة الى غيره وانه يحتاج في القسمة او لا لنسبه فيما لم يعرف لم يمكن نعم ان علم قربه للنسبة في الجملة ولم يعلم كونه من قريش وبني تميم بحيث يوجب العقل او علم ولكن لم يعلم كيفيته فلا يبعد ح العقل والضمان وينبغي الصلح فتم قوله ولو قتل الخ قد مر في باب الميراث ان القاتل لا يرث الا اذا كان خطأ فانه يرث ولو قتل الاب ولده خطأ يرث من جميع تركته من ديته خطائه من العاقلة فانه يبعد ان يصير قتله ولده سببا لتحصيل مال له من قبله والعقل يستقبح ان يقتل ولده ويأخذ حقه لا جناية له اصلا ما لاتلاف الجناية وهو ظ ويحتمل النص ايضا فتم قوله ولا يضمن الخ اي ضمان العاقلة مخصوص بجناية القريب على الانسان نفسا او طرفا فلو اتلف قريب جماعة حيوانا او مالا غيرهما لم يضمن ذلك الا الجاني في ماله ولا يضمن العاقلة اصلا سواء كان المتلف كبيرا او طفلا عاقلا او مجنونا للقاعدة المتقدمة قوله ولو رمى الخ اذا رمى ذمي طائرا ثم اسلم بعد الرمي قبل ان يصيب السهم فاصاب السهم بعد ذلك مسلما فقتله حال كون الرامي مسلما لم يضمن عصبته المسلمون لانه حال الرمي كان ذميا فابتداء صدور ما يجب ما لا يضمنه العاقلة ولا يضمنه عاقلته الكفار ايضا وهو ظ لان حال الكفر ليس ايضا معين فان الذمي لا يعقله ورثته الكفار بل خطاؤه في ماله وان لم يكن فعلى الامام كما مر ولا حال الاسلام فانه ليس بورثته فان الكفار لا يرثون المسلم فلا يضمنون جريرته ولا يعقلونه فان العاقلة هم الورثة كما مر فيضمن هو الدية على تقدير عدم المال له كما يعقله حال كونه ذميا ولانه عاقلة من لا عاقلة له ولا يبطل دم امرء مسلم يؤخذ من بيت المال الله يعلم اما لو رمى طائرا حال كونه مسلما ثم ارتد فاصاب سهمه مسلما فقتله ح ففي ضمان عصبته المسلمين له اشكال وجهه انه انما فعل حال ردته والمسلم لا يكون عاقلة الكافر ولا يكفي اسلام حال الرمي فقط فان الاصابة والقتل انما كان حال الردة وان المسلمين يرثونه وقد كان حال الرمي مسلما فكانه القاتل ح فان السهم بعد خروجه لا يبقى للرامي اختيار فكانه حين اسلامه فتامل وقلنا او ورثته الكفار فلا يضمنونه اذ لم يرثوه قال في الشرح والحق ان مبنى هذه المسألة على ان المرتد هل يعقله المسلم ام لا فان قلنا به فهنا اولى لان ابتداء الجناية كان مسلما وان قلنا بعدمه احتمل هنا العقل نظرا الى ابتداء الجناية وعدمه نظرا الى حال الاصابة وانت تعلم انه ليس مبناها كما يظهر من تقريرهما مع ان امثال هذه البناء لا يحصل له ثمرة لانه ينبغي تحقيق المبنى كانه حقيقة فتامل قوله والشركاء الخ وجه لزوم الشركاء لو عتق عبد نصفه بما دون دية مقتول المعتق خطأ ان المعتق الواحد

المتولد بين عتيقين يعقله مولى الاب فان كان الاب رقيقا عقله مولى الام فان اعتق الاب انجر الولاء فان جنى الولد قبل جر الولاء فارش الجناية على مولى الام والزائد بالسراية
بعد الانجرار على الجاني لانه نتيجة جناية قبل الجر فلا يحمله مولى الاب وما حصل بعد الجر فلا يحمله مولى الام لانه ليس مولاه فلا يحمله الا الامام الثاني المقصد الثالث في دية النفس المقتول اما مسلم
ومن هو بحكمه او كافر والثاني لا دية له الا ان يكون يهوديا او نصرانيا او مجوسيا فديته ثمانمائة درهم ان كان ذكرا حرا وان كان عبدا فقيمته ما لم يتجاوز دية مولاه وان كان انثى فاربعمائة
وان كانت امة فقيمتها ما لم تتجاوز دية الذمية وحكم اطفالهم حكمهم واما المسلم ومن بحكمه من الاطفال المولودين على الفطرة او الملحق باسلام احد ابويه فان كان حرا ذكرا او كان
الذي يتكلم عبد او في المسلم
عليه ذلك وهم بمنزلته فانه محق لتمامه فهم المعتق وانما عليه ذلك فيكون عليهم ذلك ولا فرق في ذلك بين الاثنين وما فوقهما وهو ظ على القول بان على كل
عاقلة الغني نصف دينار وعلى الفقير ربعه نفرض كونهم اغنياء والا يكون عليهم ربعه على القول بانه بما يراه الامام ما يراه على ما قلناه من الاحتمال
فالكل عليهم لان الدية على العاقلة بتمامها وهم العاقلة فقط وجه ظهوره انه ان مات احد الشركاء يلزم جميع عصبته ما يلزم الميت وهو ربع دينار او ثمنه على
الاول وعلى الثاني ما يراه الامام ظ قوله المتولد الخ اذا حصل ولد من العتيقين الذين يعقلهما موليهما او ولد عاقلته ومولاه مولى ابيه لا مولى امه في الميراث
الارث انه المولى والوارث مع اجتماعهما فلم يكونا معتقين بل الام معتقة والاب رق فالمولى والعاقلة هو مولى الام اذ لا مولى غيره فان اعتق بعد ذلك ابوه بحيث
يكون له الولاء على الاب يجر ولاءه من مولى الام الى مولى الاب فارش جنايته قبل عتق الاب على مولى الام لانه العاقلة لا غيره وما جنى بعد ذلك فارشه على مولى
الاب فانه المولى والعاقلة بالجر كل ذلك قد ثبت عندهم وقد مر وبالجملة حكمهم حكم الوارث فان العاقلة هو الوارث واما وجه كون ارش ما زاد في الجناية بعد الجر
على الجاني في ماله مثل ان كانت الام معتقة والاب رق فحصل منهما ولد وجنى بان قطع اصبعا خطاء ثم اعتق الاب فجر الولاء اليه ثم سرت تلك الجناية الى
اصبع اخرى مثلا فارش الاصبع الاولى على مولى الام لانه حين حصولها ما كان المولى والعاقلة غيره فهو عليه واما الاصبع الاخرى فليس عليه ارشها
لانه انما حصلت بعد زوال الولاء والعقل عنه الى مولى الاب فلم يكن عليه شيء ولم يكن على مولى الاب ايضا لانه سراية جناية لم يكن ابتداؤها عليه بل على غيره
فلم يضمن اثر جناية لم يكن هو ضامنا لها ولم يكن على الامام ايضا لانه انما يكون عليه مع العاقلة او عجزهم فيكون في مال الجاني لئلا يبطل دم امرئ مسلم
ثم قوله الثاني الخ اي الكافر ومن بحكمه من اولاده لا دية له الا اليهودي والنصراني والمجوسي ومن بحكمهم من اولادهم وهم سواء في الدية وديتهم ثمانمائة درهم
ان كانوا ذكورا واحرارا وان كان مملوكا فديته قيمته ما لم يتجاوز دية مولاه كما في المسلمين وان كان انثى فنصف دية الذكر كما في نساء المسلمين ودليل انها
ثمانمائة الاخبار مثل حسنة ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال دية اليهودي والنصراني والمجوسي ثمانمائة درهم وصحيحة ابان بن تغلب قال قلت لابي عبد الله
ابراهيم يزعم ان دية اليهودي والنصراني والمجوسي سواء فقال نعم قال الحق وصحيحة ليث المرادي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن دية اليهودي والنصراني والمجوسي قال
ديتهم سواء ثمانمائة درهم وكذا في موثقة سماعة بن مهران ورواية ليث المرادي وعبد الاعلى بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال دية اليهودي والنصراني ثمانمائة (ثمانمائة درهم)
درهم وحمل الشيخ رواية ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام قال دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم وهي حسنة في يه على ما قاله العلامة وابن ادريس صحيحة (ثمانمائة درهم)
ما رايته في الفقيه وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اعطاه رسول الله صلى الله عليه وآله ذمته فديته كاملة وفي الطريقين ابان وضعيفة ابي بصير عن ابي عبد الله
قال دية اليهودي والنصراني اربعة الاف درهم ودية المجوسي ثمانمائة درهم على من اعتاد قتلهم وللامام ان ياخذ منه لهم دية المسلم تارة وثمانمائة درهم تارة بحسب ما (وان بعثه الف درهم تارة صح)
يراه اصلح واردع بموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مسلم قتل ذميا فقال هذا شيء شديد لا يحتمله الناس فليعط اهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل
اهل السواد وعن قتل الذمي ثم قال لو ان مسلما غضب على ذمي فاراد ان يقتله وياخذ ارضه ويؤدي الى اهله ثمانمائة درهم اذا تكثر القتل في الذميين
ومن قتل ذميا ظلما فانه ليحرم على المسلم ان يقتل ذميا حراما ما امن بالجزية واداها ولم يجحدها ثم قال فاما رواية ابي بصير خاصة فقد روينا عنه انه ثم
ثمانمائة درهم مثل سائر الاخبار وما تضمن خبره من الفرق بين اليهودي والنصراني والمجوسي فقد روى هو ايضا انه لا فرق بينهم وهم في الدية سواء وروى
غيره ايضا ذلك وقد قدمنا في ذلك الاخبار واما كون دية مماليكهم فقيمتهم ما لم يتجاوز ديتهم فنقف عندها وان دية نسائهم نصف دياتهم وان حكم
اطفالهم حكمهم فكانه القياس على المماليك ونسائهم واطفالهم او الاجماع ولو كان مركبا فانه قوله وفي المسلم عبد الذمي اشكال اذا كان مسلم او مسلمة مملوكا (المسلمين صح)
للذمي والذمية سواء كانا ملكاهما مسلمين بالشراء وجوز لهم ذلك او اسلما عندهما وقتلا قبل ان يباعا عليهما من مسلم او مسلمة ففي ضمان قيمته اذا تجاوز
دية الذمي او الذمية اشكال من حيث انه ملك للذمي فلا يتجاوز قيمته ديته اذ لا يزيد دية المملوك على دية المالك ومن حيث انه مسلم وقيمة المسلم ما بلغت الا ان
يتجاوز دية المسلم والا لضمان المملوك او المملوكة بقيمتهما يقتضي ضمان القيمة مهما كانت فلا بد ان يقوما مسلمين فيعطى تلك القيمة الا انه قد دل
الدليل على ان قيمتهما لا تتجاوز دية حر المسلم بالنص والاجماع فبقي الباقي فتم وما في صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام وما في رواية ابي الورد عن ابي
جعفر عليه السلام ولا يتجاوز بقيمته عشرة الاف درهم قال دية العبد قيمته وان كان نفيسا فافضل قيمته عشرة الاف درهم ولا يتجاوز به دية الحر صريح في انه يتجاوز دية
الذمي ولا يتجاوز دية الحر المسلم وتخصيصه بما اذا كان عند المسلم خلاف الظ فلو لم يثبت عدم تجاوز قيمة العبد الذمي قيمته لامكن القول بان ديته قيمته وان
تجاوز دية مولاه فانه مقتضى الدليل مع قطع النظر عن ذلك الاثبات فتم قوله واما المسلم الخ دليل كون دية المسلم الذكر الحر احد الستة المذكورة في
العمد اذا تراضوا بالدية على الاطلاق والاجماع او صولحوا عليها او يكون الموجب لها كقتل الاب ولده او فات القصاص بموت الجاني او يقتل من يستحقه
ونحو ذلك او قيل ان مقتضى العمد الدية والا فلا تعيين لها بل هي ما يرضون عليه قل او كثر كانه الاجماع الماخوذ من الروايات مثل ما في صحيحة معوية بن
وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن دية العمد فقال مائة من فحولة الابل المسان فان لم يكن ابل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم ومرسلة جميل بن دراج قال
الدية الف دينار او عشرون الف درهم ويؤخذ من اصحاب الحلل الحلل ومن اصحاب الابل الابل ومن اصحاب الغنم الغنم ومن اصحاب البقر البقر ورواية عبيد بن
زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال الدية الف دينار او اثنا عشر الف درهم او مائة من الابل وقال اذا ضرب الرجل بحديدة فذلك العمد ومرسلة محمد بن عيسى عن
(او اقل من الدية)
بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من قتل مؤمنا متعمدا فانه يقاد به الا ان يرضى اولياء المقتول ان يقبلوا الدية او يتراضوا باكثر من الدية فان فعلوا
ذلك بينهم جاز وان لم يتراضوا قيد وقال الدية عشرة الاف درهم او الف دينار او مائة من الابل ورواية ابي بصير قال دية الرجل مائة من الابل فان لم يكن فمن البقر بقيمة
ذلك فان لم يكن فالف كبش هذا في العمد وفي الخطاء الف شاة مختلطة وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابن ابي ليلى يقول كانت الدية في الجاهلية
مائة من الابل فاقرها رسول الله صلى الله عليه وآله ثم انه فرض على اهل البقر مائتي بقرة وفرض على اهل الشاة الف شاة وعلى اهل اليمن الحلل مائتي حلة قال عبد الرحمن فسألت

(هامش: القتل ... احد الستة اما الف شاة او ... دينار او الف ... درهم ... او مائتا بقرة ... او مائة من مسان الابل ... في سنة واحدة من مال الجاني ... في الخطاء ... ثلث سنين)

ابا عبد الله

ودية شبيه العمد ثلث وثلثون حقة وثلث وثلثون بنت لبون واربع وثلثون ثنية طروقة الفحل او احد الخمسة المذكورة من مال الجاني في سنتين ويرجع في معرفة الحامل
الى العارف فان ظهر الغلط وجب البدل وكذا لو ازلقت قبل التسليم وان احضر وان كان بعده فلا شيء ودية الخطأ المحض احد الخمسة او مائة
من الابل عشرون بنت مخاض وعشرون ابن لبون ذكر او ثلثون بنت لبون وثلثون حقة من مال العاقلة
مستأداة في ثلث سنين وان كانت دية طرف مستن

اباعبد الله عن الدية فقال كان علي يقول الدية الف دينار وقيمة الدنانير عشرة الف درهم وعلى اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الورق عشرة
الف درهم لاهل الامصار ولاهل البوادي الدية مائة من الابل ولاهل السواد مائتا بقرة او الف شاة وصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت اباعبد الله يقول من
قتل مؤمنا قيد منه الا ان يرضى اولياء المقتول بالدية فان رضوا بالدية واحب ذلك القاتل فالدية اثنى عشر الف درهم او الف دينار او مائة من الابل وان
كان في ارض فيها الدنانير فالف دينار وان كان في ارض فيها الابل فمائة من الابل وان كان في ارض فيها الدراهم فدراهم بحساب اثنى عشر الفا وهذه الاخبار مع عدم
صراحة شيء منها في المطلوب لا دلالة بعضها على بعض المطلوب فان الدية صحيحة جميل بن دراج عن محمد بن مسلم وزرارة وغيرهما عن احدهما في الدية قال هي
مائة من الابل وليس فيها دنانير ولا دراهم ولا غير ذلك قال ابن ابي عمير فقلت لجميل هل للابل اسنان معروفة قال نعم ثلث وثلثون حقة وثلث وثلثون جذعة واربع وثلثون
ثنية الى بازل عامها كلها خلفة الى بازل عامها ثم قال روى ذلك بعض اصحابنا عنهما وزاد علي بن حديد في حديثه ان ذلك في الخطأ وقال الجميل فان قبل اصحاب العمد
الدية كم لهم قال مائة من الابل الا ان يصطلحوا على مال او شاء من غير ذلك هكذا في التهذيب في باب الدية مع وجود التنافي لم يكن حجة على المطلوب وحمل الشيخ في
يب ما فيه اثنى عشر الف درهم على كونه نقصا بحيث يقابل عشرة الف درهم وما فيه يدل على كل عشرون غنما فيصير الف غنم على عدم اعطاء صاحب الابل
مع وجودها فيلزمه لولي ذلك وعلى كون القاتل عبدا والمقتول حرا المصرح بذلك في رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله في العبد يقتل حرا عمدا قال
مائة من الابل المسان فان لم يكن ابل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم ويمكن حمل الغنم على الضعاف والمراض بحيث يسوي عشرون منه عشرا من الصحاح
وبالجملة ما نعرف دليل هذه الاحكام كانه اجماع او نص ما اطلعنا عليه الله يعلم وهو المستعان والمراد بالدينار والدرهم الشرعيان والشاة ما صدق عليه
والحلة التي هي اثوابا ثياب ما نعرفه كانهم يعرفون كغيره وكان المراد بالثوب ما يصدق عليه مثل القميص الذي يستر اكثر البدن ويحتمل كونه للرجل بحيث
يستر عورته المستحب سترها ايضا والظاهر هو ما ذكروه في باب الكفارة قال في بعض كتب اللغة الحلة ازار ورداء والحلل جمع وكونه من برد اليمن الذي يجلب
منه وهو معروف والمسان جمع مسنة وهي التي دخلت في الثالثة قيل والظاهر ان الذكر يجزي بل الظاهر بعض الروايات ذلك حيث قال من فحولة الابل المسان والبقرة
ايضا ما يصدق عليه وكانه لا بد ان يكون اثنى في سن يقال انها بقرة واما كونه تستأدى في سنة واحدة فدليله واضح وهو صحيح ابي ولاد المتقدم واما كونها
من مال الجاني فهو ظاهر ومقتضى القواعد واما كون دية الاطفال سواء ولد وحصل حال الاسلام احد ابويه او اسلم احدهما قبل بلوغه فيلحق به مثل
دية الرجل المسلم وكون دية النساء نصف ذلك فما اعرفه فكانه اجماع او نص ما اطلعت عليه واما عدم اجزاء المراض من الحيوانات المذكورة وكذا عدم
اجزاء القيمة مع القدرة على العين فهو واضح بعد ثبوت المذكورات بالدليل واشار في يع الى الترديد في اجزاء القيمة وكانه للشيخ على ما قيل في شرحه
قوله ودية شبيه الخ اعلم ان الدية المذكورة بمجموعها ما رايتها في خبر فان الذي في رواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله دية الخطأ اذا لم يرد الرجل القتل
مائة من الابل او عشرة الاف من الورق او الف من الشاة وقال دية المغلظة التي تشبه العمد وليس بعمد افضل من دية الخطاء باسنان الابل ثلث وثلثون
حقة وثلث وثلثون جذعة واربع وثلثون ثنية كلها طروقة الفحل قال وسألته عن الدية فقال دية المسلم عشرة الف من الفضة او الف مثقال من الذهب او
الف من الشاة على اسنانها اثلاثا ومن الابل مائة على اسنانها ومن البقر مائتان وفي سندها علي بن ابي حمزة كانه البطائني وابو بصير كانه يحيى بن ابي القسم
وفي متنها ايضا قصور كما ترى وانما تكون حجة لو كان بدل جذعة بنت لبون ورواية العلا بن الفضيل عن ابي عبد الله قال في قتل الخطاء مائة من الابل
او الف من الغنم او عشرة الاف درهم او الف دينار فان كانت الابل فخمس وعشرون ابنة مخاض وخمس وعشرون ابنة لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون
جذعة والدية المغلظة في الخطاء الذي يشبه العمد الذي يضرب بالحجر او بالعصا الضربة والضربتين لا يريد قتله فهي ثلث وثلثون حقة وثلث وثلثون جذعة
واربع وثلثون خلفة كلها طروقة الفحل وان كان من الغنم فالف كبش والعمد هو القود او رضى ولي المقتول وفي سندها محمد بن سنان ومع ذلك انما يكون
دليلا لو كان بدل جذعة بنت لبون وكان المراد بالخلفة بفتح الخاء وكسر اللام الثنية هذا بناء على ما في يب ما الكافي فلا يحتاج اليه لان فيه ثنية و
لكن ثنية كلها طروقة الفحل وايضا هذا الشرط اي خلفة ما كان في المتن فقول يع مثل المتن وقول شارحه مستنده اختاره من اسنان الابل رواية
ابي بصير والعلا بن الفضيل محل التامل ومع ذلك لا بد لهم بباقي الاقسام الخمسة من دليل وما رايت له دليلا صالحا ويمكن استفادة غير الحلة ولعل الاستفادة
من قوله افضل من دية الخطأ باسنان الابل اي لا فرق فيهما الا بزيادة اسنان الابل وفي دية الخطأ التخيير بين هذه الخمسة فيكون هناك ولكن فهم
ذلك في الخطأ ايضا غير ظاهر كما سيظهر واما كون ديتها من مال الجاني فهو ظاهر كما تقدم واما كونها مؤجلة بسنتين فلا دليل عليه ايضا كانه للمناسبة فانه اقل من
العمد واكثر من الخطاء فاجدر ان يكون بين اجليهما ويحتمل السنة فقط للزومها من العمد فان العمد الذي هو ظلم محض ديته مؤجلة بسنة فهذا لا يكون اقل من ذلك
بالطريق الاولى ولانه يمكن اطلاق العمد عليه في الجملة فانه يقال له عمد شبيه بالخطأ فهو عمد لاستلزام صدق المقيد صدق المطلق فتامل والزيادة منفية بالاصل
وصحيح عبد الله بن سنان قال سمعنا اباعبد الله يقول قال امير المؤمنين في الخطأ شبيه العمد ان يقتل بالسوط او العصا او بالحجر ان دية ذلك يغلظ وهي مائة من
الابل منها اربعون خلفة بين ثنية بازل عامها وثلثون بنت لبون والخطأ يكون فيه ثلثون حقة وثلثون بنت لبون وعشرون بنت مخاض وعشرون وثلثون حقة و
ابن لبون ذكر وقيمة كل بعير مائة وعشرون درهما او عشرة دنانير ومن الغنم قيمة كل ناب من الابل عشرون شاة الخلفة هي الحامل والثنية ما دخلت في الثالثة و
البازل ما دخلت في التاسعة والعجب انه ما عمل بها هنا مع صحتها كانه لزيادة الدرهم والغنم ويمكن التاويل المتقدم وعمل بها في لف وعمل بها في الخطأ فهذه دليل
الخطاء المحض في اسنان الابل واما التخيير بينها وبين باقي الخمسة فكانه فهم مما سبق وقد عرفت عدم صراحة ما تقدم فيها وعدم فهم الحلة بخصوصها ولعله
لانه اذا كان في العمد مخيرا في ذلك ففي الخطأ وشبهه بالطريق الاولى فان اليقين التعيين ضيق فتدبر واما كونها في ثلث سنين فدليله ما تقدم من صحيحة
ابي ولاد المتقدمة واما كونها على العاقلة وان كانت دية طرف ما تقدم مع ما فيه فتذكر وتامل قوله ويرجع الخ لا شك في الرجوع لمعرفة الحمل الى العارف

ولو قتل في الشهر الحرام او الحرم الزم دية وثلثا ولا تغليظ في الاطراف ولو رمى في الحل فقتل في الحرم غلظ وفي العكس اشكال ويضيق على الملتجي الى ان يخرج فيقتص منه ولو جنى في الحرم اقتص منه فيه قال الشيخ وهكذا في مشاهد الائمة عليهم السلام ودية الانثى نصف ذلك وولد الزنا كالمسلم على رأي وكالذمي على رأي ولا دية لغير الذمي وان كانوا اهل عهد ما لم تبلغهم الدعوة ودية العبد قيمته ما لم تتجاوز دية الحر فيرد اليها ودية الجنين الحر المسلم مائة دينار اذا تم ولم تلجه الروح ذكرا كان او انثى متن

ويمكن اشتراط التعدد والعدالة لانه كخبر يكفي الواحد مط فان وافق فلا بحث وان ظهر الغلط وجب بدله ان لم يرض به ويحتمل وجوب الرد على الولي ان لم يرض المالك وان رضي هو اذ قد يكون ارغب ويكون داخلا في العبادة ولا شك في العدم مع التراضي وكذا لو عيبت حاملا او اذ لفت اي اسقطت ولدها قبل تسليمها الى المستحق وان احضرها عنده فان كان الاسقاط بعد التسليم والقبض فلا ارش ولا عوض له وهو ظ ولكن بنا احتمال ما كان يشترط كونها حاملا وقت التسليم حتى يحتاج في المعرفة الى العارف نعم ذلك على المذهب المشترط مثل ان فكانه رهن في ذلك وقال وعلى تقدير القول بالحامل يرجع الخ او اراد بطرفة الحامل الخ قوله ولو قتل الخ تغليظ الدية بما ذكره اذا قتل في الحرم او الشهر الحرام هو المش بين الاصحاب والدليل على الاشهر ما رواه كليب بن معوية الاسدي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من قتل في شهر حرام فعليه دية وثلث وفي رواية بعد نقل صحيحة زرارة في لزوم صوم العيد وايام التشريق في كفارة القتل في اشهر الحرم وفي رواية ابان عن زرارة عن ابي عبد الله ع قال عليه دية وثلث كان المراد القتل في الاشهر الحرم بقرينة ما سبقه ويحتمل كونها صحيحة ابن ابي عمير المذكور بعدها وان المراد بابان هو ابن عثمان وطريقه اليه صحيح وهو ممن اجمعت وكانه لا خلاف في ذلك ايضا فلا يضر البحث فيه وعلى الحرم صحيحة ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن زرارة قال قلت لابي عبد الله ع رجل قتل في الحرم قال عليه دية وثلث الحديث هذا الذي رأيت في هذا المقام فقول ذي في ح يع تغليظ الدية بالقتل في الاشهر الحرم موضع وفاق وبه نصوص كثيرة واما تغليظها في الحرم فلا نص عليه ولكن حكم به الشيخان وجماعة لاشتراكهما في الحرمة وتغليظ قتل الصيد فيه المناسب لتغليظ غيره ولا يخفى ان مثل هذا لا يصلح لايجاب ثلث الدية بمجرده محل نظر وكذا قوله ع ل لا نص في الحرم الا ان الشيخين الحقاه وكفى بهما متبعا والنظر هنا اقوى وكذا قول الشهيد في ح اذا كانا في الحرم او في الشهر الحرام فلا بحث وان كان المقتول في الحرم فلا شك ايضا عند المحقق والمص مع احتمال عدم التغليظ لان القاتل ليس في الحرم والظرفية يمكن عودها اليهما فلا يتعدى صورة النص واما العكس ففيه وجهان عندهما ناشئان من الشك في عود الظرفية الى القاتل والمقتول او اليهما وتغليب حرمة الحرم كالصيد بل هو اولى لزيادة شرف الآدمي على سائر الحيوانات واصالة البراءة والشك في السبب المستلزم للشك في المسبب والمحقق توقف في التغليظ في الحرم مطالبا بالدليل الخ فسقط هذا الفرع ويمكن تمشي هذا الفرع في الاشهر الحرم ولا يخفى ان النظر فيه من وجوه فافهم ثم انه يحتمل ان يكون مخصوصا بقتل المسلم واعم ويكون مخصوصا بقتل العمد واعم قوله ويضيق على الملتجي الى الحرم الى ان يخرج فيقتص منه ولو جنى في الحرم اقتص منه فيه وقد مر مرارا فتذكر قوله قال الشيخ الخ قال في الشرح وكذا حكم التغليظ وعدم الاقتصاص من الملتجي في الحرم والاقتصاص من الجاني فيه حاصل في مشاهد الائمة ع على ما يلوح من كلام الشيخ فانه قال في يه بهذه العبارة ومن قتل غيره في الحرم او اشهر الحرم وان طلب منه القود قيد بالمقتول فان كان قتل في غير الحرم ثم التجأ اليه ضيق عليه في المطعم والمشرب ومنع من مخالطته ومبايعته الى ان يخرج فيقام عليه الحد وكذلك الحكم في مشاهد الائمة ع وهذه العبارة تعطي عموم الحكم المذكور مع احتمال عوده الى التضييق وحده وقد صرح شيخنا المفيد رحمه الله بانه الالتجاء والظ ان مراد الشيخ ابي جعفر وكذا صرح ابن البراج في الكامل والموجز وهو تلميذ الشيخ ومختصر فلعله سمع منه ان ذلك هو المراد وكان ابن ادريس ذكر ان المراد ذلك واستحسن المحقق في النكت كلام الشيخين رحمهما الله تعالى والمص في ير نقل عن الشيخ في يه التغليظ في مشاهد الائمة ع وقد عرفت عبارته وانت تعلم ان ظاهرها العموم كما ذكره اولا ولكن لا بد من النظر في الدليل وما ذكروا اذ ذلك وعلى التقديرين لا دليل عليه على ما عرفته الا القياس وفيه ما فيه فيبعد توقف المص واستحسان المحقق وقوله ع ل ايضا بره وهم اعرف قوله ودية الانثى نصف ذلك كان دليله الاجماع والاخبار وقد مرت فتذكر قوله وولد الزنا الخ كون دية ولد الزنا دية المسلم هو المش لعل مبناه انه مسلم على المش ومنه اشكال فانه ليس بمسلم حقيقة وملحق به شرعا نعم ذلك غير بعيد اذا بلغ وقال بالاسلام وقال بعض دية الذمي ليس لانه كافر وهو فرع ذلك القول والا ينبغي عدم الدية فانه ليس بذمي فلعله لرواية ابرهيم بن عبد الحميد عن جعفر ع قال دية ولد الزنا دية الذمي ثمانمائة درهم لكن في الطريق ابرهيم بن هاشم عن عبد الرحمن بن حماد وهو مجهول وابرهيم ايضا قيل واقفي ومثلها رواية عبد الرحمن بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال قال لي ابو الحسن ع دية ولد الزنا دية اليهودي ثمانمائة درهم ورواية جعفر بن بشير عن بعض رجاله قال سالت ابا عبد الله ع عن دية ولد الزنا فقال ثمانمائة درهم مثل دية اليهودي والنصراني والمجوسي وهما مرسلان مع بعض رجال الاولى ايضا فقول الشارح القول الاول عليه معظم اكثر الاصحاب وهم القائلون باسلامه وصرح المحقق في النكت بانه مسلم فيدخل تحت عموم المسلمين والقول الثاني للمرتضى مدعيا فيه الاجماع على انه لا يكون مؤمنا فهو كالذمي للحوق به باطنا وهو قول الصدوق محل نظر ثم نقل رواية جعفر وعبد الرحمن المتقدم وهاتان ذكرهما الشيخ في الزيادات من يب وهما مرسلتان وقال ابن ادريس بعد نقل كلام السيد لم اجد لاصحابنا فيه قولا فاحكيه ومقتضى الادلة التوقف والا فلا دية لاصالة البراءة والعجب انه ما ذكر غير الارسال وما نقل المسندة مع وجودها معها ورواية جعفر مع كونه في يه ايضا وما توجه الى ابن ادريس يقول بانه كافر مع انه لا يقول بان ديته دية الذمي وتوقف ابن ادريس ايضا فانه ليس بمقتضى الادلة بل المقتضي هو عدمها كما صرح بقوله والا فلا دية له وايضا كان ينبغي بناء على مذهبه الجزم بعدم الدية ويحتمل ان يجعل النزاع في البالغ المسلم فيه قوله ودية العبد الخ فدليل ان دية المملوك قيمته وانه لا يتجاوز عن دية الحر المسلم مما تذكر قوله ودية الجنين الخ المش ان دية الجنين الذي تم خلقته ولم تلجه الروح ولم يصر حيا ذكرا كان او انثى وكان ابوه حرا مسلما مائة دينار عشر دية ابيه وخالف في ذلك ابن الجنيد رحمه الله تعالى فقال بان ديته غرة عبدا كان او امة كما هو مذهب اكثر العامة دليل الاول روايات كثيرة مثل صحيحة عبد الله بن مسكان ذكره عن ابي عبد الله عليه آلاف التحية والمجد والثناء والسلام قال دية الجنين خمسة اجزاء خمس للنطفة عشرون دينارا وللعلقة خمسان اربعون دينارا وللمضغة ثلثة اخماس ستون دينارا وللعظم اربعة اخماس ثمانون دينارا فاذا تم الجنين كانت له مائة دينار فاذا انشئ فيه الروح فديته الف دينار او عشرة الف درهم ان كان ذكرا وان كان انثى فخمس مائة دينار وان قتلت الرجل ففيه دية كاملة وان قتلت المرأة وهي حبلى فلم يدر اذكرا كان ولدها او انثى فدية للولد نصفين

ودية جنين الذمي عشر دية أبيه والمملوك عشر قيمة أمه المملوكة ويعتبر قيمتها وقت الجناية لا الإلقاء ولو كان الحمل زائدا عن واحد فلكل واحد دية ولو ولجته الروح فدية
كاملة للذكر ونصف للأنثى بشرط تيقن الحيوة ولو لم تتم خلقته قيل غرة والمشهور في النطفة بعد استقرارها عشرون
دينارا وفي العلقة أربعون وفي المضغة ستون وفي العظم ثمانون وفيما بين
ذلك بحسابه متن

نصف دية الذكر ونصف دية الأنثى ودية كاملة ومنها رواية سليمان بن صالح عن أبي عبد الله ع في النطفة عشرون دينارا وفي العلقة أربعون دينارا وفي المضغة ستون دينارا
وفي العظم ثمانون دينارا فإذا كسي لحما فمائة دينار ثم هي مائة حتى يستهل فإذا استهل فالدية كاملة ولعل كسي اللحم عبارة عن تمام خلقته قبل ولوج الروح والاستهلال
كناية عن ولوج الروح وحسنة ابن جرير الى عن العبد الصالح ع ذكر النطفة والعلقة والمضغة وتعيين المدة بينهما أربعين يوما وديتها بخلاف ما تقدم
الى قوله فإذا كسي العظام لحما ففيه مائة دينار قال الله عز وجل ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله قال فإن كان ذكرا ففيه وإن كانت أنثى ففيها ديتها وحسنة ابن فضال ظ دية
ويونس كأنه ابن عبد الرحمن جميعا قالا عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين ع على أبي الحسن ع فقال هو صحيح كان مما فيه أن أمير المؤمنين ع جعل دية الجنين
مائة دينار الخ مثل الأولى في ديات النطفة والعلقة وكونها إن كان ذكرا ألف دينار وإن كان أنثى فخمسمائة دينار وفي كون دية الحامل الميتة المشتبهة
ولدها الذكر والأنثى نصف ديته ونصف ديتها وفي آخرها وأفتى ع في مني الرجل يفزع عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس المائة عشرة
دنانير وإن أفرغ فيها عشرين دينارا وقضى في دية جراح الجنين من حساب المائة على ما يكون من جراح الذكر والأنثى الرجل والمرأة كاملة وجعل له في
قصاص جراحته ومعقلته على قدر ديته وهي مائة دينار وغيرها ولا يخفى ما في هذه الأخبار من الأحكام مثل كون دية المرأة نصف دية الرجل وكون دية جنين
التام إذا كان ذكرا نصف خمس دية الذكر وهو مائة دينار وإذا كان أنثى نصف خمس دية الأنثى وهو خمسون دينارا وإذا كان مشتبها فنصف نصف خمس دية
الذكر ونصف نصف خمس دية الأنثى وهو خمس وسبعون دينارا فقول المص وغيره ودية الجنين الحر المسلم مائة دينار إذا تم ولم تلجه الروح ذكرا كان أو أنثى غير
جيد كأن دليلهم إطلاقات بعض الروايات دية الجنين مائة دينار كما رأيته ولكن قد علم مما ذكرناه من أن دية جنين المشتبه بالذكر والأنثى نصف ديتهما أن
ليس ديتهما واحدة فيكون دية الأنثى نصف دية الذكر كما إذا ولجته الروح فتأمل ودليل الثاني روايات من طرق العامة والخاصة مثل رواية أبي بصير و
السكوني وصحيحة داود بن فرقد عن أبي عبد الله ع قال جاءت امرأة فاستعدت على أعرابي قد أفزعها فألقت جنينا فقال الأعرابي لم يهل ولم يصح
ومثله يطل فقال النبي ص اسكت سجاعة عليك غرة وصيف عبد أو أمة ومثلها صحيحة سليمان بن خالد وصحيحة أبي عبيدة والحلبي عن أبي عبد الله ع قال
سئل عن رجل قتل امرأة خطأ وهي على رأس ولدها تمخض فقال عليه خمسة آلاف درهم وعليه دية الذي في بطنها غرة وصيف أو وصيفة أو أربعون دينارا
يمكن التفاوت بين [illegible] الغرة
ولا يخفى إجمالها في نقلها في تقيتها لا عموم لها فلا تدل على العموم وكذا رواية العامة والأولى رواية أبي بصير والأخيرة يمكن حملها على شيء واحد أن الأخيرة مشتملة
على أو أربعين دينارا وليس قائل مطلقا فيصلح إشارة إلى كون الغرة تسوى بأربعين دينارا فيكون مخيرا بينهما ويمكن حملها على التخيير واستحباب مائة دينار
وعلى حمل غرة على أنها تسوى مائة دينار وحمل الأخيرات على بعض على ما لم يتم والأول لكانت في التام واستدل عليه بصحيحة علي بن رئاب عن أبي عبد الله ع في
امرأة شربت دواء وهي حاملة لتطرح ولدها فألقت ولدها قال إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشق له السمع والبصر فإن عليها دية تسلمها إلى أبيه قال وإن كان
جنينا علقة أو مضغة فإن عليها أربعين دينارا أو غرة تسلمها إلى أبيه قلت فهي لا ترث من ولدها من ديته قال لا لأنها قتلته وهذه تدل على التساوي بين
العلقة والمضغة وقد مضى خلافه فتأمل وتدل على التخيير بين الغرة والأربعين دينارا وأن الغرة تسوى أربعين ولكن تدل على خلاف ذلك صحيحة عبيد بن زرارة
قال قلت لأبي عبد الله ع إن الغرة تكون بمائة دينار وتكون بعشرة دنانير فقال بخمسين وفي الحسن عن إسحق بن عمار عن أبي عبد الله ع قال إن الغرة تزيد
وتنقص ولكن قيمتها أربعون دينارا مؤيد للأولى وبالجملة الغرة والأربعون محمول على بعضها وكذا الخمسون والمائة فتأمل ولا يخفى أن حمل الشيخ ينافي ما تقدم
من أن الغرة دية جنين غير تام من النطفة والعلقة والمضغة إلا أن يحمل على التخيير بينها وبين الغرة وحمل الغرة في كل موضع على ذلك مثل الأربعين
في الأول وحمل في بعض الأخيرة تارة أخرى على التقية قال لأنها موافقة لكثير من مذاهب العامة **قوله** ودية جنين الخ دليله ما علم أن دية جنين المسلم عشر ديته
فدية جنين الذمي كذلك ورواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي ع أنه قضى في جنين اليهودية والنصرانية والمجوسية عشر دية أمه ويحتمل أن يكون أباه
كافرا حربيا ومات كذلك وكونه ولد شبهة من كافر أو غيره ويمكن حملها على كون الجنين أنثى فالتفصيل هنا أيضا غير بعيد مثل جنين المسلم وحملها على كونها
مسلمة بعيد لا يمكن ودليل كون دية جنين المملوك عشر قيمة أمه المملوكة كما هو المشهور رواية السكوني عن أبي عبد الله ع في جنين الأمة عشر ثمنها وهي ضعيفة
به وبغيره والمناسب لما تقدم التفصيل فإن كان ذكرا فعشر قيمة أبيه وإن كان أنثى عشر قيمة أمها أو عشر قيمة أبيه مطلقا لما تقدم فافهم ورواية أبي سيار في
وفي نسخة ابن سنان وهو عبد الله وصرح به في غيره عن أبي عبد الله ع في رجل قتل جنين أمة لقوم في بطنها فقال إن كان مات في بطنها فقال إن كان في بطنها بعد ما
ضربها فعليه نصف عشر قيمة الأمة وإن كان ضربها فألقته حيا فإن عليه عشر قيمة الأمة ولكن هذا التفصيل غير معلوم القائل إلا ابن الجنيد فإنه نقل
ذلك عنه كأنها دليله وهي ضعيفة بجهل مقيم بن إبراهيم وعدم التصريح بتوثيق أبي سيار وأيضا غير مناسب لما تقدم بل المناسب كون دية المملوك عشر دية أبيه
أو التفصيل بأن دية الذكر عشر ديته ودية الأنثى عشر ديتها وهو مذهب ط فتأمل ويمكن أن نظر المص وغيره إلى تابعية الولد الرق للأب في هذا لو زنا بها مملوك
الولد يلحق بها ويكون لمالكها والروايتان مؤيدتان في الجملة ويؤيده أيضا ما في رواية السكوني عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص في جنين البهيمة
إذا ألقت عشر ثمنها فتأمل وعلى التقادير إذا كان ديته يقاس بقيمة الأم فيمكن أن ينظر إلى قيمتها حين الجناية لا حين الإلقاء والإسقاط فإن ذلك هو وقت شغل
الذمة وترتب أثره عليه وإن لم يظهر إلا بعد الإلقاء ويحتمل وقت الإلقاء ولو كان الحمل أكثر من واحد فلكل واحد دية مثل أن يكون وحده وهو ظاهر
**قوله** ولو ولجته الخ قد مر دليله فإنه إذا ولجته الروح فهو نفس فديته ديتها فإن كان ذكرا فديته التامة وإن كان أنثى فنصف دية الذكر وهي ديتها التامة
لما تقدم من الأخبار ويجيء أيضا ولا بد من العلم بكونه حيا ومات بالجناية فإن الأصل عدم الحيوة وطريان الموت عليها فلا بد فيهما من تحقق الذكورة والأنوثة
أيضا لما تقدم من أنه إن حصل الشك فيه فنصف دية الذكر ونصف دية الأنثى **قوله** ولو لم تتم الخ قد مر دليل من يقول بالغرة مطلقا وهو الروايات وهي
أدلة من قال بها إن لم تتم خلقته ولكن قد عرفت ما فيها من الاضطراب المقارنة بأربعين واختلاف الأخبار في قيمتها وأنه يمكن حملها على التخيير أو التقية أو

ولو قتلت ومات معها بعد علم حيوته فدية للمرأة ونصف الدية للجنين ان جهل حاله ولو علمت الذكورة او الانوثة حكم بديتها ولو العشر ضمنت وان كان تسبيبا ولو انزع عند نظار منه على المنزع ولو
افزع المجامع فعزل فعليه عشرة دنانير ولو اسلمت الذمية بعد الضرب ثم القت لم يرد بدية جنين مسلم ولو ضرب الحربية فلا شيء لعل الضمان حال الضرب ولو كانت امة فاعتقت فللمولى عشر قيمتها يوم
الجناية ولو اعترف الجاني بجناية ضمن العاقلة جنين غير حي والضامن الجاني ولو انكر فاقام هو او الولي بينة حكم للولي ولو القته فمات بعد الالقاء او بقي ضمنا حتى مات او كان صحيحا ومثله لا يعيش
قتل الضارب مع العمد ولو كانت حيوته مستقرة فقتله آخر عزر الاول وقتل الثاني مع العمد ولو لم تكن مستقرة عزر الثاني وقتل الاول ولو اشتبه فلا قود وعليه الدية ولو وطئها ذمي ومسلم وآبه

افزع الرحم جنين من التفاوت بين جنين ... ولو القت عضوا ربع ... وكذا الواقف ... عضو الجنين ديته وما فيه ... ولو مات الجنين ... ولو القت العضو ... الجنين ... في ديته العضو ... تلف الجنين ... مستقرة ... سواء كان ... ضمن ... الخنثى ولو اسلمت ... حكم ... مثل الدية ولو ... العارفون ... التفاوت ... تنقص ... المائة

بعضها بالبعض للتعارض وكذا دليل التفصيل المذكور والمتن من الروايات مثل صحيحة عبد الله بن مسكان فيه والغرة مفسرة بالعبد والامة والاختلاف في القيم باعتبار
التفاوت في افرادها ثم بقي الخفاء في قوله وبما بين ذلك بحسابه فانه محل التأمل فان ظاهر بعض الروايات ان الكسر ما بين العلقة والمضغة وكذا بين غيرهما هو
اربعون يوما وان كان نطفة وعلقة مثلا يكون ما يجب في النطفة يجب لما بينها وبين العلقة مثل العشرين دينارا او الاربعين لما بين العلقة و
المضغة وهكذا مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة فقال عليه عشرون دينارا فقلت يضربها فتطرح العلقة
قال اربعون دينارا فقلت يضربها فتطرح المضغة قال عليه ستون دينارا قلت يضربها فتطرحه وقد صار له عظم فقال عليه الدية كاملة وبهذا قضى علي
قلت فما صفة النطفة التي يعرف بها قال النطفة تكون بيضاء مثل النخامة الغليظة فتمكث في الرحم اذا صارت فيه اربعين يوما ثم تصير الى علقة قلت فما صفة العلقة
التي يعرف بها قال هي علقة كعلقة الدم المحجمة جامدة تمكث في الرحم بعد تحويلها عن النطفة اربعين يوما ثم تصير مضغة قلت فما صفة المضغة وخلقتها التي يعرف
بها قال هي مضغة لحم حمراء فيها عروق خضر مشبكة ثم تصير الى عظم قلت فما صفة خلقته اذا كان عظما قال اذا كان عظما شق له السمع والبصر ورتبت جوارحه
فاذا كان كذلك فان فيه الدية كاملة وكذا في رواية سعيد بن المسيب وغيرهما مثل حسنة ابي جرير ويحتمل ان يريد بما في رواية يونس الشيباني قال قلت لابي عبد الله
فان طرحت في النطفة قطرة دم قال القطرة عشر النطفة فيها اثنان وعشرون دينارا قلت فان قطرت قطرتين قال اربعة وعشرون دينارا قلت
فان قطرت ثلث قال ستة وعشرون دينارا قلت فاربع قال ثمان وعشرون وفي خمسة ثلثون وما زاد على النصف فعلى حساب ذلك حتى يصير علقة فاذا
صار علقة ففيها اربعون الخ وهي وان كونت في ابن رباح مع ان يونس ثقة لكنها ضعيفة ومخالفة لما تقدم ومخالفة ايضا لما فسر به فانها قبل الماء عبارة الشيخ
يفسرها ابن ادريس بان ما بين كل مرتبة عشرون يوما ففي كل يوم عشر دية الكل واعترض عليه بان ما قاله في غير مسلم وعلى تقدير التسليم التقسيم غير مسلم
فان الفصل اربعون يوما كما مر مع ان كون الفصل ذلك لا يستلزم كون الدية على حساب اليوم وان المراد ما في رواية يونس والاعتراض منقول عن المحقق في النكت
وفي تبع اشارة الروايات تعلم ان ما تدل عليه الرواية هو كون العشرين مثلا للنطفة وان لبس بينها وبين العلقة واسطة مثلا بحيث يلزم شيئا غير دية النطفة لحالها
دية واحدة الى العلقة وهكذا فتأمل قوله ولو قتلت الخ دليل نصف الديتين للمشتبه بالذكر والانثى بعد علم الحيوة قد مر وهو الخبر والاعتبار وما ذكر في باب
ميراث الخنثى وقد مر ايضا دية الذكر ودية الانثى مع العلم بها وان جهل فوجهها ايضا الوجه كذلك قوله ولو العشر الخ دليله ايضا ظاهر وهو صحيح على تقدير وفيه
ولعلها صارت سببا لتضييع المضمون مباشرة او بالتسبيب مثل شرب الدواء فيضمن لما تفرد من الدية من النطفة وغيرها ويؤيده رواية ابي بصير عن ابي عبد الله
قال ان ضرب الرجل المرأة حبلى فالقت ما في بطنها ميتا ان عليه غرة عبدا وامة يدفعها اليها يمكن حمل الغرة على كون قيمتها بمقدار الدية قوله ولو افزع الخ
دليله ايضا ظاهر مما تقدم ويؤيده ما في حسنة وصحيحة يونس وابن فضال جميعا عنه وافتى علي في منى الرجل يفزع عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس
المائة عشرة دنانير وان افرغ فيها عشرين دينارا وقضى في دية جراح الجنين من حساب المائة على ما يكون من جراح الذكر والانثى الرجل والمرأة كاملة وجعل له
قصاص جراحته ومعقلته على قدر ديته وهي مائة دينار وقد استدل بها على وجوب عشرة دنانير على المجامع نفسه اذا عزل باختياره من غير اذن المرأة
وهو بعيد لعدم الدلالة وجواز العزل على ما مر فتأمل قوله ولو سلمت الخ دليل ضمان دية جنين المسلم لو ضرب شخص ذمية ثم اسلمت ثم القت الخ ظاهر فان ضربها جناية
والضمان وجنايته مضمونة وقد حصل الضمان وقت اسلامها والجنين تابع لها وكذا لو اسلم زوجها ثم القت هي جنينها منه ولكن هذا يشكل فيما اذا كان حيا فمات
بالضرب في بطنها ثم اسلم او اسلمت والقت وكذا لو القته ميتا واشتبه انه مات حال الضرب قبل اسلامها او بعده وينبغي دية جنين الذمية في الاول وفي الثاني نظر
من استصحاب الحيوة فلا يحكم الا بعد الاسلام ومن اصل براءة الذمة من الزيادة وانما المتحقق ضمان دية جنين الذمية فقط ولان الظاهر انه مات حال الضرب فتأمل واما
دليل عدم ضمان دية جنين الحربية وان اسلمت قبل القائها نطفة او علقة او مضغة او تماما او علم انه كان حيا فمات بعد اسلامها فالقته ميتا فهو ان ضرب الحربية
وقتلها ليس بمضمون بل دمها وجرحها وقطع اطرافها وولدها هدر وان لم يكن جائزا على ما تقرر عندهم وقد تقدم ولكن فيه انه اذا تحقق ان القاتل النطفة
بعد الاسلام او ما ولجته الروح فمات بعد الالقاء او بعد الضرب وبعد الاسلام فانه ينبغي الضمان لانه مثل قتل من حكمه حكم المسلم والتي جنين المسلمة ومثل ان
كافرا فقتله مسلما فتأمل قوله ولو كانت الخ اذا كانت امة حاملا بولد مملوك لمولاها فضربت فاعتقت والقت جنينها وكان تام الخلقة و
لم تلجه الروح فعلى الضارب عشر قيمة الامة وقت الضرب والجناية لا وقت الالقاء وهو ظاهر مما تقدم وعليه دليل يشمل الامة لولاها ايضا بالاجماع ان كان وهو ايضا
ظاهر قوله ولو اعترف الخ اذا اعترف من جنى على جنين بانه كان حيا وقت الجناية وكانت الجناية خطأ وقد ثبت تلك الجناية والا لغا بالبينة او باقرار العاقلة
والعاقلة تنكر الحيوة يضمن دية الجنين الغير الحي لثبوتها بالبينة والاقرار وعدم لزوم العاقلة اقرار الجاني ما مر ويلزم الباقي من دية جنين الحي بعد دية الجنين الغير الحي
على الجاني في ماله لاقراره مثل شبه اعشار دية النفس فلو انكر الجاني ايضا جنايته لم يلزمه شيء فلو اقام هو البينة على عدم حيوته مثل ان ادعى الولي انه سقط
بجنايته وهي حي ثم مات واقام البينة على ذلك يقدم بينة الولي وحكم له الحاكم لانه مدعي والجاني منكر وقد مر ترجيح بينة المدعي وهذا مبني عليه فتأمل وتذكر
قوله ولو القته الخ لو جنى على امرأة جانٍ فالقت جنينا فاما بعد او بقي مريضا حتى مات او كان صحيحا غير مريض ولكن جنين لا يعيش مثله فالقاتل
الجاني ان كان عمدا عدوانا وان كان خطأ فالدية على العاقلة وان كان شبهة فمن ماله ولو كان حيوته مستقرة فقتله غير الجاني قتل القاتل مع العمد والعدوان
وعزر الجاني ولو لم يكن حيوته مستقرة قتل الجاني ان كان عمدا عدوانا وعزر القاتل وهو ظاهر ولو اشتبه ولم يعلم كونها مستقرة ام لا فلا قصاص على
احدهما للشبهة ومع تحقق الموجب ان كان فعلهما عمدا والدية على الجاني فان القاتل بحسب الظاهر لانه قتل حيا وان لم يعلم انه مستقر الحيوة على ان الاصل استقرارها
فتأمل قوله ولو وطئها الخ اي لو وطئ ذمي ومسلم امرأة وزوجته بحيث اشتبه الولد والحق باحدهما شرعا بالقرعة لتعيين الحاق والجنين فالزم الضارب الذي القى
الجنين بجنايته دية جنين من الحق به هذا ايضا واضح قوله ولو القت الخ لو ضرب الجاني امرأة حاملا فالقت المرأة عضوا من الحمل كيده فيلزمه دية عضو الجنين كنصف

دية الجنين

ويرث دية الجنين وارث المال الاقرب فالاقرب ودية اعضائه وجراحاته بنسبة ديته وفي قطع راس الميت مائة دينار وفي جراحه وشجاجه بحسب ذلك ويتصرف في وجوه البر لا الوارث وقال المرتضى لبيت المال **تتمة** من اتلف ماكول اللحم اوغيره مما يقع عليه التذكية بالذكاة ضمن الارش وللمالك دفعه واخذ القيمة على راي ولو اتلفه لا بالذكوة او ما لا يقع عليه الذكوة فالقيمة

متن

دية الجنين ولو القت ربعة ايديفا نما يلزمه تلك الايدي وهي دية جنين واحد لاحتمال كونها من جنين واحد اثنان اصليتان واثنان زائدتان ولكن ينبغي ان يلزم الحكومة ايضا لزوم دية العضو انما يكون اذا لم تمت الجنين ولم تلقه فاذا مات الجنين ولم تلقه كان ماتت الجنين او القته ميتا فليس عليه الا دية الجنين لدخول دية العضو في جنايته كما في النفس الكاملة على ما مر ولو ماتت هي ايضا لزم ديتها ايضا والكل واضح ولا فرق في التداخل بين موته في البطن وسقوطه ميتا وحيا ثم مات بعده وسقوط الجنين من غير ولوج الروح فانه يدخل فيه لو سقط مستقرة الحيوة ضمن دية العضو فقط ولكن لو مات بعد ذلك وكان الالقاء هو السبب يضمن الجنين ايضا ويحتمل التداخل هنا ايضا بل هو الظ من قواعدهم ولو تاخر سقوط الجنين عن سقوط العضو واشتبه هل كان العضو ساقطا عن الحي وحال سقوطه كان حيا او وجدت الروح ام لا فكان عضو من لم تلجه الروح فان حكم العارفون بانه يد حي سقط عن حي وكان حال سقوط الجنين حيا لزمه دية عضو الحي فيكون نصف دية النفس في اليد الا نصف دية الجنين التام وهي مائة عشر دية النفس على ما مر ويحتمل ان يكفي العارف مع العدالة واحتمال الواحد بعيد كالاكثر من اثنين فصاعدا ما لم يصل عددهم الى ما يفيد العلم بقولهم والظن المتاخم له على الاجمال **قوله** وديته الخ اي يفرض الجنين ميتا وقد من تركته فيرثها من يرثه وهو ظ وقد سبق دليله في ارث الدية فتذكر وكون دية اعضاء الجنين بنسبته الى ديته ظ ايضا فانه بمنزلة نفس مضمونة فديته بمنزلة دية النفس فكما كانت دية اعضاء النفس الكاملة بالنسبة الى ديتها فكذلك الجنين فديته يده الواحدة نصف ديته ودية الاثنين دية كاملة وهكذا في جميع الاطراف والجراحات على قياس دية الكل فيكون ارشا مثل الجراحات على النفس فيفرض مملوكا له فيقوم بدون ذلك الجرح ومعه فدية الجرح التفاوت بينهما وهو ظ ايضا وقد مر ما يدل عليه في الرواية فتذكر **قوله** وفي قطع راس الخ لعل دليله الاجماع بعد الاخبار مثل ما في مرسلة محمد بن الصباح الطويلة عليه مائة دينار اي على قاطع راس الميت الى قوله فقال ابو عبد الله ليس لورثته فيها شئ انما هذا شئ صار اليه في بدنه بعد موته يحج بها عنه او يتصدق بها او يصير في سبيل من سبل الخير ورواية الحسين بن خالد قال سئل ابو عبد الله عن رجل قطع راس رجل ميت فقال ان الله حرم منه ميتا كما حرم منه صح حيا فمن فعل بميت فعلا يكون في مثله اجتياح نفس الحي فعليه الدية فسالت عن ذلك ابا الحسن فقال صدق ابو عبد الله هكذا قال رسول الله قلت فمن قطع راس ميت او شق بطنه او فعل به ما يكون فيه اجتياح نفس الحي فعليه دية النفس كاملة فقال لا ولكن ديته دية الجنين في بطن امه قبل ان ينشا فيه الروح وذلك مائة دينار وهي لورثته ودية هذا هي له لا للورثة قلت فما الفرق بينهما قال ان الجنين امر مستقبل مرجو نفعه وهذا قد مضى فذهبت منفعته فلما مثل به بعد موته صارت ديته بتلك المثلة له لا لغيره يحج بها عنه ويفعل بها ابواب الخير والبر من صدقة او غيرها قلت فان اراد رجل ان يحفر له ليغسله في الحفرة فسدر الرجل مما يحفر فدير به فمالت مسحاته في يده فاصاب بطنه فشقه فما عليه فقال اذا كان هكذا فهو خطاء فكفارته عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او صدقة صح على ستين مسكينا مد لكل مسكين بمد النبي وكانه لا يضر ضعفها وحمل في بعض الاستبصار الاخبار الدالة على ان حرمة الميت مثل حرمة الحي على حصول العقاب بالحرمة لا في الدية مثل مرسلة جميل عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله قال قطع راس الميت اشد من قطع راس الحي وهي صحيحة في يه عن محمد بن ابي عمير ومرسلة صفوان عن رجالهم قال ابو عبد الله ابى الله ان يظن بالمؤمن الا خيرا وكسرك عظامه حيا وميتا سواء هكذا في يه وفي يب صحيحة عن ابن ابي عمير وصفوان من غير ارسال والصحيح عن مسمع كردين قال سالنا ابا عبد الله عن رجل كسر عظم ميت قال فقال حرمته ميتا اعظم من حرمته وهو حي وحمل فيهما رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال قلت ميت قطع راسها قال عليه الدية قلت فمن ياخذ ديته قال الامام هذا لله وان قطعت يمينه او شئ من جوارحه فعليه الارش للامام ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله في رجل قطع راس الميت قال عليه الدية لان حرمته ميتا كحرمته وهو حي ورواية عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله في رجل قطع راس الميت قال عليه الدية لان حرمته ميتا كحرمته وهو حي وهي صحيحة في يه على دية الجنين لرواية الحسين بن خالد فانهما كانتا صريحة في ان المراد بالدية ليست دية النفس بل دية الجنين وجمع في يه بينهما بان قطع راس الميت بعد ارادة قتله موجب للدية الكاملة وبدونها موجب لدية الجنين وهو بعيد لا يمكن فهمه بوجه الا ان يكون على ذلك رواية مفصلة فيحمل المجمل عليها كانه كذلك كما ذكره في الشرح ثم ان ظ الروايات ان ارش الجناية على الميت ليس للورثة وفي اكثرها مثل رواية محمد بن الحسين انه له بمعنى ان يصرف في مصالحه الاخروية كالحج والصدقة وسائر سبيل الخير وفي رواية اسحق ان دية راسه ياخذه الامام ويجعله في بيت المال لصرفه في مصالح المسلمين وهو ايضا سبيل من سبل الخير او انه ياخذه ويفعل به ما يريد فانه ما يصرفه الا في سبيل الخير فيبعد اختصاصه ببيت المال كما نقل عن السيد والظ ان صرفه في مصالح الميت اولى وان للحاكم ان يفعل ذلك مع تعذر الامام ويحتمل بدونه ايضا ولسائر المؤمنين مع الاجتماع او الانفراد ايضا مع العدالة وبدونها مع التعدد ومطلقا اذا عرف المسئلة ويحتمل الولاية للورثة والظ انه لو كان هناك وصي بحيث يشمل وصايته امثال ذلك فهو مقدم والظ ان ديونه ووصاياه مقدم ثم الاخراج في العبادات عنه الحج اولى ثم الصدقة لذكرها في الرواية واما كون ارش جوارحه وشجاجه واطرافه بحسبانا كون الدية مائة فهو ظ بناء على كونها مائة دية **قوله** من اتلف الخ قال في الشرح هذا قوله في ط واختاره ابن ادريس لتحقق المالية بعد الجناية فكان الواجب الارش وقال المفيد والشيخ في يه واتباعهما يتخير من الزامه بقيمته يوم اتلافه وتسليمه اليه او يطالبه بالارش نظر الى اتلاف معظم منافعه وتصييره كالتالف فيضمن قيمته حاصل الوجه الاول انه لما اتلف الماكول بالذكوة او ما يقبل الذكوة ويطهر بالذكوة والباقي مما ينتفع به فما اتلف الا بعض منافعه وبعض المال فليس عليه الا عوض ما اتلف فيكون الارش والثاني انه اتلف المعظم فكانه اتلفه بالكلية فان النفع القليل بمنزلة العدم في نظر الشرع ايضا فعليه دية الكل وفيه تامل فانه يدل على تعيين القيمة لا التخيير فافهم وانه قد يفرض انه ما اتلف الا بعض منافعه القليل بل قد لا يكون اتلف شيئا مثل ان تلف سبعا ليس النفع الا في جلده ولكن قد يقال انه قد اتلف ما لا حيا فله ان يقول عليك عين ذلك الحي الا انه لما تعذر وكان قيميا فعليك القيمة وانه قد يكون في تحصيل قيمة الباقي صعوبة وكلفة فلا يكلف فله ان يقول ما اركت لك فانك تلفته وبالجملة نرى ان القيمة ارجح خصوصا اذا كان المتلف عامدا عاديا فتامل **قوله** ولو اتلفه الخ دليل لزوم القيمة على متلف ما يقع عليه الذكوة وان اتلفه بها ظ فيما اذا لم يكن له بعد موته نفع معتبر شرعا اصلا واذا فرض له نفع مثل الانتفاع بعظمه كالفيل بل جميع مستثنيات

بغيرها ومتلف ما لا يقع عليه الذكوة م

وهو نفسه وانا ذكرناه لعطاء الامام فيمكن ان يكون المراد ان الا فضل والصرف في مصالحه ارفق لما يصل باخذ الامام

الصيد اربعون درهما وفي كلب الغنم كبش او عشرون درهما وفي كلب الحائط عشرون وفي كلب الزرع قفيز بر ولا قيمة لغيرها من الكلاب وفي هذه الثلاثة يلزم الغاصب ان تلفت
اما الغاصب فالقيمة وان زادت ولو اتلف على الذمي خمرا او خنزيرا ضمن القيمة عند مستحليه وفي اطرافه الارش ولو اتلف الذمي خمرا او آلة لهو لمسلم ضمنها
ولو كان مسلما للمسلم او للذمي متظاهر فلا ضمان ولو كان للذمي مستترا ضمن بقيمته عند مستحليه متن

المبيع مثل الصوف والشعر ففيه تامل بناء على القول الاول ودليله في المسألة السابقة فاما ان يخصص او يبقى امثال ذلك النفع ليس مما يعتبر وينظر فيه قوله
ففي كلب الخ التفريع باعتبار لزوم عين الارش ومراده بالقيمة ما عين الشارع عوضا له لا ما يسوى في السوق فيصح التفريع على لزوم القيمة والا
فيه بحث واما العمدة الدليل فدليل اربعون درهما لكلب الصيد رواية الوليد بن صبيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال دية الكلب السلوقي اربعون درهما امر رسول
الله صلى الله عليه وآله بدية لبني خزيمة والسلوقي منسوب الى السلوق قرية باليمن اكثر كلابها معلمة فلعل المراد هنا كلب الصيد مطلقا او بقياس سائره عليه لعدم الفرق وظاهر
العلة فتأمل فانه قد يمنع ذلك وفي سندها ايضا ابراهيم بن هاشم وابراهيم بن عبد الحميد قيل انه واقفي ولكن يظهر من المص في صحته في الباب الاول وفي ذكر عيسى
ابي منصور انه مقبول وحسن والظاهر عدم الفرق بين السلوقي وغيره فتأمل ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن احدهما انه قال دية الكلب السلوقي اربعون درهما
جعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله ودية كلب الغنم كبش ودية كلب الزرع جريب من بر ودية كلب الاهل قفيز من تراب لاهله وفي طريقها ايضا ابراهيم بن هاشم ومحمد
حفص وهو غير مصرح بتوثيقهما والاول مشهور بالحسن وفي الثاني قيل انه ممدوح كما قيل الناجية وعلي بن ابي حمزة كأنه البطائني الضعيف ولعل ابو بصير ايضا هو يحيى بن
القاسم قيل هو ايضا واقفي وهي دليل كون دية كلب الغنم كبشا ودليل كونها عشرون درهما مرسلة ابن فضال عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال المحقق في النافع
الاولى اصح طريقا وكذا نقل عن المص في شرح الشرائع وفيهما ما لا يخفى وقد عرفت ثم كلام المص هنا يحتمل التخيير بل هو الظ فيكون عنده مخيرا بين الكبش والعشرين
حملا للروايتين على ذلك المجمل ويكون المقصود الاشارة الى المذهبين فيكون المراد الكبش على قول والعشرون على قول آخر ويكون مترددا قال في الشرح وسبب
هذا الاختلاف الاحتمال الاختلاف معنا فانه قد يكون للعناد وقد يكون للتخيير فتأمل وظاهر المص في المختلف انه يقوم محتجا برواية السكوني عن الصادق عليه السلام قال قال
امير المؤمنين عليه السلام فيمن قتل كلب الصيد انه يقوم وكذا كلب البازي وكذا كلب الغنم وكذا كلب الحائط وحمل التخيير ان صح الرواية تعارض شهرة الاخرى هذه الرواية
مع ضعفها بالنوفلي والسكوني موافقة للاصل والقواعد فان لازم اتلاف القيمي قيمته بالتقويم العدل في السوق وفيه والخروج عنها يحتاج الى دليل ولا دليل
غير ما تقدم وقد عرفت اختلافهما وما في سندها ويمكن حملها على ما كانت القيمة ذلك وان الشهرة ليست بحجة فلا تعارض الصحة لو كانت ولكن قد عرفت
عدمها والاحوط للجاني ان يعطي اكثر الامرين من القيمة والمقدر وللمالك ان يأخذ اقلهما واما دليل كون دية الكلب الحائط عشرين درهما كما هو في اكثر العبارات
فليس بواضح قال في الشرح لا اعرف المستند فالظاهر القيمة لما مر من القاعدة والرواية ودليل كون دية كلب الزرع قفيز بر اي الحنطة ما تقدم في رواية ابي بصير وقد
عرفت حالها فههنا ايضا القيمة محتملة لما مر وعبارة الكتاب اولى مما في بعض قفيز طعام فان المتبادر منه ما يطلق عليه الطعام عرفا وهو اعم من البر وقد كان
في الرواية البر وكان مراده البر اذ قد يخص الحنطة بالطعام في بعض البلاد ولعل المراد بالجريب في الرواية القفيز فتأمل واما دليل عدم القيمة لغير المذكورات
من الكلاب فلا يضمن قاتلها شيئا فهو اصل عدم الملك وبراءة الذمة وعدم شغلها بشيء الا بالدليل ولا دليل هنا على الضمان والملك ولعل قوله في
رواية ابي بصير ودية كلب الاهل قفيز من تراب لاهله اشارة الى عدم تملك كلب الاهل فيكون المراد ما يتخذ لحراسة اهله في البوادي وقد يتخذ اهل الحضر كلب
في ح ع فان التراب لا يسوى شيئا فلا يكون فيه المملوك فيه ففيما نقل عن ابن الجنيد من قوله بان في كلب الدار زنبيل من تراب لرواية ابي بصير ايضا لفقدانا ما يخ
في الرواية قفيز لا زنبيل وكذا فيما نقل عن ق من زنبيل تراب على قاتل كلب الزرع وعلى صاحبه ان يقبل العلم ويدل ويرتد باحاصاله فيه او يتبعوه مطلق النص
انه ملك وقيمتها رواية وهم اعرف فرع الظاهر ان المراد بكلب الصيد الجنس الخاص الذي يصلح لذلك وللتعليم لا المعلم بالفعل فانه المتبادر وان
الظاهر ان ذلك مملوك ومقوم فقاتله يضمن ففي قول شارح يعني المراد به المعلم تامل وكذا في قوله يدخل في ذلك اي في كلب الصيد ولا قيمة لما عدا ذلك من الكلاب
غيرها كلب الدار والجرو والقابل للتعليم وكذا في قوله ووجه عدم وجوب شيء الجميع عدم المقتضي له وعدم قيمة للكلب حيث لا يرد فيها مقدر ويشكل على
القول بانها مملوكة فان لها قيمة في الجملة من المنافع في الجملة ومنع الوجه ونقتصر بما لم يرد فيه مقدر مع القول بالقيمة فتأمل قوله وهذه الثلاثة
كون قيمة الكلاب على الغاصب ان كان لها مقدر او قيل في القاتل مثل الاربعين في كلب الصيد وان زادت على المقدر ولزوم القيمة على الغاصب القيمي
مع تعذر العين كانه بالاجماع مع انه يؤخذ باشق الاحوال والعقل يساعد هذا اذا كانت القيمة زائدة على المقدر لا يخ عن وجه واما اذا كانت انقص
فلا يظهر ذلك ولهذا قال البعض باكثر الامرين من المقدر في الشرع والقيمة وكان في قوله وان زادت اشارة اليه حيث يشعر بان النزاع في الزيادة
على المقدر لا المساوي والناقص فتأمل ومع ذلك فيه بحث لانا ما نرى في الشرع الدية المال على مثله خصوصا اذا كان عمدا لا يكون على الغاصب غير ذلك
فان الغصب ليس فوق الاتلاف عمدا عدوانا فان الغاصب مما ان يتلفه عمدا او خطأ او شبهه او يقصر بحفظه حتى يتلف او يسلمه الى غيره وكل ذلك ليس اعظم
من الاتلاف بل يمكن ان يقال ان القاتل هو غاصب اذ قتل عمدا بل شبهه ايضا ثم على تقدير لزوم القيمة يلزمه ما وان كانت اقل من المقدر فان اللازم على الغاصب
هو القيمة فلا يلزمه غيرها وان كانت الزيادة لا ترجح على غيره مثل القاتل وبالجملة ان كان الغاصب غير القاتل والتقدير مخصوص بالقتل فلا يلزم الغاصب
غير القيمة وان كان قاتلا فالمقدر فلا وجه لاكثر الامرين فتأمل قوله ولو اتلف الخ دليل لزوم قيمة خمر ذمي عند مستحليه على المتلف ولو كان مسلما انه
مال الذمي المحترم كنفسه فعليه قيمته ولكن لما لم يكن له قيمة عندنا فيكون القيمة المعتبرة عند اهله وهم المستحلون ويمكن اشتراط عدالة المقومين منهم في
مذهبهم ومع الاختلاف الرجوع الى الاكثر ومع المساوات الى الاوسط كما في غيره فتأمل ويعلم منه لزوم ارش اطرافه على الوجه المقرر بالنسبة الى القيمة قوله
ولو اتلف الخ دليل لزوم الارش على الذمي اذا اتلف مال مثله كالخمر او آلة اللهو الذي يجوز عندهم ظ كعدم لزوم شيء على المسلم اذا اتلف ما كان من خمر او آلة لهو لمسلم
بمسلم او آلة لهو كذلك وللذمي متظاهر بذلك اذ لا قيمة له ح وذلك في المسلم ظ وفي الذمي المتظاهر لمخالفته للشرع فسقط حرمة ماله الذي انما يكون بسبب الذمة وشرائطها
ومنها عدم التظاهر بما ذكر عندنا فتأمل فيه ويدل عليه خبر مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين رفع اليه رجل قتل خنزيرا فضمنه ورفع رجل كسر بربطا فابطله لعله محمول على الذمي
المستتر والمتظاهر بالاجماع ويحتمل المسلم ايضا ودليل الضمان على تقدير الاستتار بعد الرواية انه مال المحترم فضمن وعموم لزوم الضمان على المتلف

المتلف

ولو جنت الماشية على الزرع ضمن مالكها مع التفريط لا بدونه وقيل يضمن ليلا لا نهارا وعن علي (ع) في بعير عقل الاربعة يدا فوقع في بئر فدق بعضه الثلاثة الكل

## المقصد الرابع في دية الاطراف كل ما لا تقدير فيه ففيه الارش وفي شعر الرأس او اللحية الدية فان نبتا فالارش وفي شعر المرأة ديتها فان نبت فمهر نسائها وفي الحاجبين خمسمائة دينار وفي احدهما النصف وفي البعض بالحساب متن

المؤلف **قوله** ولو جنت الماشية الخ قال في الشرح الضمان ليلا لا نهارا مذهب اكثر الاصحاب وقال ابن الجنيد عن النبي (ص) ان على اهل الاموال حفظها نهارا وعلى اهل الماشية ما افسدت مواشيهم بالليل حكم به في قضية ناقة البراء بن عازب وهو رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي (ع) لا يضمن ما افسدت البهائم نهارا ويقول على صاحب الزرع حفظ زرعه وكان يضمن ما افسدت البهائم ليلا ومتأخروا الاصحاب كابن ادريس وابن سعيد والامام المص جعلوا الضابط التفريط وعدمه وحملوا الرواية على ذلك والحق ان العمدة في هذه المسألة ليست هذه الرواية بل اجماع الاصحاب ولما كان الغالب حفظ الدابة ليلا وحفظ الزرع نهارا خرج الحكم عليه وليس في حمل المتأخرين رد لقول القدماء وانما القدماء تبعوا عبارة الاحاديث والمراد هو التفريط فلا ينبغي ان يكون الخلاف هنا الا في مجرد العبارة عن الضابط واما المعنى فلا خلاف فيه وذلك الجمع جيد لكن خلاف ظ عباراتهم ولا ضرورة اذ لا يجب الجمع بين اقوالهم كالجمع بين الروايات والادلة وايضا ان عادة بعضهم مثل الشيخ عدم الخروج من لفظة الرواية ولا ينظر الى الوجه والعلة فتامل **قوله** وعن علي (ع) الخ اشارة الى رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر (ع) قال قضى امير المؤمنين (ع) في اربعة انفس شركاء في بعير فعقله احدهم فانطلق البعير فعبث في عقاله فتردى فانكسر فقال اصحابه للذي عقله اغرم لنا بعيرنا قال فقضى بينهم ان يغرموا له حظه لانه اوثق حظه فذهب حظهم بحظه وهذه المسألة مما يوردونها بالرواية اشارة الى انه مخالف للقواعد فلهم فيها توقف لكن الرواية صحيحة وعمل بها بعض الاصحاب ويمكن كونها قضية في واقعة وعمومها للتعدي والعلة فيكون كل ما هو مثلها كذلك فتامل **قوله** كل ما لا تقدير الخ لعل وجه لزوم الارش في جرح ليس له مقدر معين في الشرع الاجماع وانه فوت جزء ممن له قيمة وهي دية ويكون مضمونا ولا تقدير له فيكون ارشا كما في عيب المبيع ونحوه ولثبوت عوض في بعضه مثل اليد والعين وغيرها مما قدر له الشارع امرا معينا فيكون في غيره شيئا ولكن ما عين فيكون ارشا مع الاشارة في بعض الاخبار اليه فافهم والمراد بالارش التفاوت بين قيمة الانسان المجني عليه قبل الجناية بفرضه مملوكا وقيمته بعد الجناية فيقوم خاليا عنها وقيل انها مائة مثلا ويقوم معها فيقال ثمانون فالارش عشرون والمملوك اصل فيما لا تقدير فيه للحر فانه يفرض مملوكا ويقوم كما انه اصل فيما له تقدير فالعبد بمنزلة الحر وقيمته بمنزلة دية الحر فكل ما ينسب في الحر الى الدية ينسب في العبد الى القيمة وفيه نصف قيمته كما ان يد الحر نصف ديته والظاهر ان الارش اذا كانت الجناية في عضو له تقدير مثل جرح وكسر في اليد لا تزيد على دية اليد لهذا اطلقوا ولو فرض انه يساويه او يزيد لانه ما بقي منه ما ينفع او اثره في عضو لخروج اليد فيمكن ان يقال لا يلزم الارش بل دية العضو او انقص منها شيء مع ارش السراية فتامل **قوله** وفي شعر الخ دليل تمام الدية في شعر رأس الرجل او لحيته ان لم ينبت هو صحيحة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله (ع) رجل دخل الحمام فصب عليه ماء حارا فامتعط شعر رأسه ولحيته فلا ينبت ابدا قال عليه الدية اي على من صب ذلك الماء سواء كان عالما بذلك الماء لا يحتمل انه ان كان عمدا عالما يلزم القصاص في ذلك لانها على المدعى نظر فانها ظاهرة في الدية في شعر الرأس واللحية معا والمدعى لزومها في كل واحد بل هي تدل على خلاف المدعى اذ يلزم في كل واحدة نصفها او في احديهما ازيد وفي الاخرى انقص لا على ما في العقيدة فامتعط شعره فتامل وفي متنها ايضا قصور من جهة حذف الفاعل كانه الحامي لما سياتي ولا قصور في الفقيه حيث قال رجل صب ماء حارا على رأس رجل فاسقط شعره ورواية سلمة بن تمام قال اهراق رجل قدرا فيها مرق على رأس رجل فذهب شعره فاختصموا في ذلك الى علي (ع) فاجله سنة فجاء فلم ينبت شعره فقضى عليه بالدية هذه ايضا تدل على بعض المطلوب ورواية مسمع عن ابي عبد الله (ع) قال قضى امير المؤمنين (ع) في اللحية اذا حلقت فلم تنبت الدية كاملة فاذا نبتت فثلث الدية وهي تدل على بعض المدعى ويمكن اتمامه بالقياس او الاولوية او بعدم القائل بالفصل ولكنها ضعيفة من وجوه ومرسلة علي بن حديد عن بعض رجاله عن ابي عبد الله (ع) قال قلت الرجل يدخل الحمام فيصب عليه صاحب الحمام ماء حارا فيمتعط شعر رأسه فلا ينبت فقال عليه الدية كاملة وهذه ايضا ضعيفة بما تراه وبسهل بن زياد وتدل على بعض المطلوب وتقريبه تمامه ما مر فتامل فلو لم يكن دليل آخر غير ما ذكر من اجماع ونحوه فينبغي ان يكون نصف الدية في كل واحد منهما واما كون الارش مع الانبات فلان اللازم فيما له قيمة اذا لم يكن مقدرة هو الارش كما تقدم وقيل بثلث الدية ومستنده الرواية المتقدمة وقد عرفت ضعفها هذا في الرجل واما المرأة فالمثل ايضا تمام الدية في شعر رأسها الظاهر عدم دليله ورواية عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله (ع) جعلت فداك ما على رجل وثب على امرأة فحلق رأسها قال يضرب ضربا وجيعا ويحبس في سجن المسلمين حتى يستبين الشعر فان نبت اخذ منه مهر نسائها وان لم ينبت اخذ منه الدية كاملة قلت فكيف صار مهر نسائها وان لم ينبت اخذ منه الدية كاملة قلت فكيف صار مهر نسائها ان نبت شعر رأسها فقال يا ابن سنان ان شعر المرأة وعذرتها شريكان في الجمال فاذا ذهب باحدهما وجب المهر كاملا وفي الطريق ابراهيم بن هاشم المتقدم وابراهيم بن سليمان المنقري وهو مجهول ولكن الحكم مشهور بحيث لم يظهر الخلاف الا عن ابن الجنيد فيما اذا نبت فانه اوجب ثلث الدية فكانه قاس على الرجل واوجب فيه ذلك للرواية السابقة ويحتمل الارش كما في الرجل فتامل **قوله** وفي الحاجبين الخ دليله على ما ذكر هو المشهور مستنده في رواية ابي عمرو المتطبب عن ابي عبد الله (ع) من افتاء امير المؤمنين (ع) وان اصيب الحاجب فذهب شعره كله فديته نصف دية العين مائتا دينار وخمسون دينارا فما اصيب منه فعلى حساب ذلك لكنها ضعيفة بسهل والارسال وغير ذلك ثم ان الظاهر من كلامهم والرواية الفرق بين ان يعود الشعر ام لا وقيل مع العود الارش وقال في الشرح وهو الاصح وهو غير ظاهر الوجه لانه ان اعتبر كلامهم والرواية فلا معنى للارش والا ينبغي الارش مطلقا نعم يحتمل الارش مطلقا استضعافا للرواية وعدم دليل غيرها الا ان ظاهر بعض الروايات ان فيهما الدية مثل صحيحة هشام بن سالم قال كلما كان في الانسان اثنان ففيهما الدية وفي احدهما نصف الدية وما كان واحد ففيه الدية قال في الشرح في شرح يع الظاهر انه عن الامام (ع) لانه ثقة ولا يحتاج الى ذلك مع انه لا يدل للتصريح به في يه حيث قال روى ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) كل ما كان الخ وحسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية مثل اليدين والعينين الخبر فيلزم ان يكون دية الحاجب بنصف الدية وديتهما دية النفس كانهم حملوها على الجرح والقطع مثل قطع الانف والاذنين كما اشار اليه بقوله مثل اليدين والعينين فانهم ويؤيده الاصل والاعتبار فافهم ويعلم كون الدية في بعض الحاجب بالحساب

قاركان علم

من اجل انه اوثق حظه

فاسقطة

بن سنان عن ابي عبد

وفى الاهداب الارش ولا شئ مع الاجفان وقال الشيخ الدية ومع الاجفان الديتان وفى العينين الدية وفى كل واحدة النصف وفى الاجفان الدية وفى كل واحد الربع على راى وفى البعض بالحساب ولا يتداخل مع العين وفى صحيحة الاعور خلقة او بآفة من الله الدية ولو استحق ارشها فالنصف وفى خسف العوراء الثلث وفى الانف الدية وكذا مارنه او كسر ففسد ولو جبر على غير عيب فمائة وفى شلله ثلثا ديته وفى الروثة وهى الحاجز نصف الدية وفى احد المنخرين النصف وقيل الثلث المتن

بعد ان ثبت للكل مقدر والا يكون فيها ايضا الارش **قوله** وفى الاهداب الخ دليل الارش فى الاهداب انه موجب للاصل والاجماع ولا دليل على التقدير فيكون الارش وهو ظ ويتفرع عليه عدم شئ للاهداب ان قطعت الاجفان وهو ظ ولعل دليل الشيخ على ان فى الاهداب الدية هو عموم الخبر بان فى الاثنين من الجسد الدية ويتفرع عليه ايضا الديتان مع الجفن احديهما للاهداب الاخرى للاجفان وقد عرفت انهما ليسا بصريحين فى ذلك لاحتمال ان يكون المراد القطع والقلع والجرح ولهذا ما استدلوا بهما على الشعر فقط فالارش غير بعيد للاصل وظ كلامهم هنا عدم عدم الفضل بين العود وعدمه والتفصيل بانه مع العود الارش ومع عدمه الدية كما هو مختار لا يحتاج الى دليل غيرها تقدم للطرفين فهو غير ظ فتامل **قوله** وفى العينين الخ دليل تمام الدية فى العينين كاملة الاجماع والاخبار العامة مثل ما تقدم من ان ما فى الانسان اثنان ففى كل واحد نصف الدية والخاصة مثل حسنة الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يكسر ظهره فقال فيه الدية كاملة وفى العينين الدية وفى احديهما نصف الدية وفى الاذنين الدية وفى احديهما نصف الدية وفى الذكر اذا قطعت الحشفة وما فوق الدية وفى الانف اذا قطع المارن الدية وفى البيضتين الدية وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام فى الانف اذا استوصل جدعه الدية وفى العين اذا انفقئت نصف الدية وفى الاذن اذا قطعت نصف الدية وفى اليد نصف الدية وفى الذكر اذا قطع من موضع الحشفة الدية **قوله** وفى الاجفان الخ دليل الدية كاملة فى جميع الاجفان ما تقدم من ان ما كان فى الانسان منه اثنان ففيه الدية وفى كل واحد نصف الدية مثل صحيحة هشام وحسنة عبد الله بن سنان فان كل جفنين بمنزلة واحدة فكانه عين واحدة ففى كل جفن ربع الدية وهو اللازم من الاول كما اذا كان البعض بالحساب فان كان نصف جفن فيكون فيه ثمن الدية وهكذا ودليل عدم التداخل لزوم الديتين اذا قطعت الاجفان مع العين ان كل واحد سبب للدية وموجب تام والاصل عدم التداخل فتامل فيه واما الراى الاخر وهو مذهب الاكثر فهو ان فى الاعلى ثلث دية العين وفى الاسفل نصفها لرواية ابى عمرو المتطبب قال عرضت على ابى عبد الله عليه السلام ما افتى امير المؤمنين عليه السلام فى الديات فكان فى كتاب ظريف بن ناصح عن الصادق قال افتى امير المؤمنين عليه السلام ان فى شفر العين الاعلى ثلث دية العين مائة وستة وستون دينارا وثلثا دينار وفى الاسفل نصف ديتها مائتان وخمسون دينارا اشتراو يحتمل ان يكون ما نقل فى الشرح عن ابن الجنيد فى الاسفل الثلث وفى الاعلى الثلثان وقال احتج الشيخ عليه بالاجماع والاخبار وما نعرفهما مع ان الاجماع غير معلوم **قوله** وفى صحيحة الخ دليل تمام الدية فى العين الصحيحة من الاعور الذى ليس له الا عين واحدة صحيحة انها بمنزلة العينين ففيها ديتهما والروايات مثل صحيحة محمد بن قيس قال قال ابو جعفر عليه السلام قضى امير المؤمنين عليه السلام فى رجل اعور اصيبت عينه الصحيحة ففقئت ان تفقأ احدى عينى صاحبه ويعقل له نصف الدية وان شاء اخذ دية كاملة ويعفى عن عين صاحبه كان المراد مع رضا صاحبه وكان عمدا عدوانا وحسنة الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام قال فى عين الاعور الدية كاملة ورواية ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام فى عين الاعور الدية ورواية عبد الله بن الحكم عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل صحيح فقأ عين رجل اعور فقال عليه الدية كاملة فان شاء الذى فقئت عينه ان يقتص من صاحبه ياخذ منه خمسة الف درهم فعل لان له الدية كاملة وقد اخذ نصفها بالقصاص وهذه مثل الاولى قد قيد وذلك الحكم بكون ذهاب العين الذاهبة من الاعور وصاحبها بخلق الله ثم اياه كان او بآفة منه ثم بعد كونها صحيحة لا بوجه يستحق ارشها او قصاصها سواء خذ ام تركه وعفا او اخذ بالقصاص اذ لو كانت كذلك فقد حصل له عوضها لانه اما اخذه فى الدنيا او خلاه للاخرة بالعفو فلا يستحق الا نصف الدية كما فى عين الاعور وبالجملة قد استحق عوضها فليس له عوض اخر ولكن ظ الاخبار عام وكذا الدليل الاول فالتقييد بمجرد ذلك لا يخ عن اشكال الا ان الاصل وعموم ادلة نصف الدية فى العين الواحدة يؤيده وهذه الاخبار مع عدم صراحتها فى العموم قابلة للتخصيص ويحتمل ان يكون الاعور مخصوصا بمن ليس له الا عين واحدة خلقة وقيس عليه ما ذهب بآفة من الله او مخصوصا بهما معا فتامل واما دليل ثلث الدية على من خسف عين الاعور العليلة الذاهبة فهو مثل صحيحة بريد بن معوية عن ابى جعفر عليه السلام انه قال فى لسان الاخرس وعين الاعمى وذكر الخصى الحر وانثييه ثلث الدية فتامل ولكن ينافيه ما فى صحيحة ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال سأله بعض آل زرارة عن رجل قطع لسان رجل اخرس فقال ان كان ولدته امه وهو اخرس فعليه ثلث الدية وان كان لسانه ذهب به وجع او آفة بعد ما كان يتكلم فان على الذى قطع لسانه ثلث دية لسانه قال وكذلك القضاء فى العينين والجوارح قال وهكذا وجدناه فى كتاب على عليه السلام فيمكن المناقشة فى الصحة لاشتراك ابى بصير والدلالة على المنافاة ايضا لاحتمال ان يكون المراد فى العين الذاهبة المخلوقة القضاء بالثلث فتامل **قوله** وفى الانف الخ دليل تمام الدية فى قطع الانف كله وكذا فى مارنه وهو ما لان منه ما تقدم مثل صحيحة هشام بن سالم وحسنة عبد الله بن سنان وصحيحته وحسنة الحلبى المتقدمات وغيرها وهى دليل ما لو كسر ففسد فانه بمنزلة قطعه واما لزوم المائة اذا كسر وجبر على غير عيب فما رايت له دليلا **قوله** وفى شلله الخ كان دليل لزوم ثلثى الدية فى شلل الانف بعض الاخبار من لزوم ثلثى دية اليد والرجل والاصابع بشللها ولزوم ثلث الدية فى قطع العضو الاشل لما فى رواية حكم بن عتيبة وكل ما كان من شلل فهو على الثلث من دية الصحاح ولعله لا خلاف فيه **قوله** وفى الروثة الخ هى الحاجز بين المنخرين اى الواسطة بين ثقبى الانف وقيل هى طرف المارن ودليل لزوم نصف الدية مع تفسيرها ما فى رواية ابى عمرو المتطبب الطويلة المفصلة المشتملة على دية اكثر الاعضاء منها الانف فان قطع روثة الانف وهى طرفه فديته خمسمائة دينار وهو المشهور وفيها قول اخر بالثلث والاصل معه فان الانف الذى موجب لتمام الدية مشتملة عليها وعلى المنخرين فكل يكون ثلثا فتامل وهو دليل الثلث فى احد المنخرين مع رواية غياث عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام انه قضى فى شحمة الاذن بثلث دية الاذن وفى الاصبع الزائدة ثلث الاصبع وفى كل جانب من الانف ثلث دية الانف ورواية عبد الرحمن العرزمى عن جعفر عن ابيه عليه السلام انه جعل فى السن السوداء ثلث ديتها وفى اليد الشلاء ثلث ديتها وفى العين القائمة اذا طمست ثلث ديتها وفى شحمة الاذن ثلث ديتها وفى الرجل العرجاء ثلث ديتها وفى خشاش الانف فى كل واحد ثلث الدية قال فى يع بعد الاشارة اليهما وفى رواية غياث ضعف غير ان العمل بمضمونها اشبه والاقصر الاولى وفى الروايتين ضعف كل فى لان فى طريق الاولى يوسف بن الحارث وفى الثانية غياث والظ انه ابن ابراهيم وهما بتريان قلت ينبغى ان يقولان فى الاولى غياث وفى الثانية يوسف فانه هكذا ذكرهما وايضا فى الاولى الحسن بن محمد بن يحيى وقيل هو كذاب يضع الحديث وفى الثانية محمد بن عبد الرحمن العرزمى

ثلث دية لسانه صح

انه جعل صح

وهو مجهول

وفي الاذنين الدية وفي كل واحدة النصف وفي البعض بحساب في شحمتها ثلث ديتها وفي خرمها ثلث ديتها وفي الشفتين الدية وفي كل واحدة النصف وقيل الثلث في العليا وقيل اربعمائة دينار وفي السفلى الباقي وفي البعض بالنسبة مساحة والسفلى ما تجافى عن اللثة مع طول الفم والعليا ما تجافى عنها متصلا بالمنخرين مع طول الفم وليست حاشية الشدقين منهما فان تقلصت فالحكومة وقيل ديتها وفي الاسترخاء الثلثان وفي اللسان الدية وفي الاخرس الثلث وفي البعض بنسبة ما يسقط من حروف المعجم وهي ثمانية وعشرون حرفا فلو اسقط نصفها فنصف الدية وان قطع ربعه وبالعكس مثله

وفي الاخرس بالمساحة م

وهو مجهول ولعله يعرفه ويعرف الحسن غيرنا قلناه ولكنه ما رايته فتدبر ولا يضر ضعفهما وهو اختيار الاكثر والقول بالنصف للشيخ مستندا الى الرواية
العامة بان كل ما في الانسان منه اثنان ففي كل واحدة نصف الدية فيه ان المراد ما يكون اثنان منفصلا ممتازا بحيث يعد عرفا عضوا من الانسان
لا كل ما يمكن ان يقال اثنان في الجملة ولهذا لا يجب بقطعهما معا من دون قطع الحاجز وما بقي من الانف تمام الدية بل بجميع الانف المشتمل عليهما و
على غيرهما وهو ظ وفيه قول اخر وهو الربع وهو قول ابي الصلاح وابن زهرة والكيدري ولعلهم نظروا الى ان الانف الموجب لتمام الدية مشتمل على
اربعة امور المنخرين والحاجز والروثة هكذا في الشرح والاصل معهم والاعتبار ولولا الجبران والشهرة والاعتبار لامكن رجحانه **قوله** وفي الاذنين الخ
دليله ما تقدم من عموم ان ما في الانسان اثنان منه فلكل واحد منهما نصف الدية ولهما تمامها وخصوصا في مضمرة سماعة وفي الاذن نصف الدية
اذا قطعها من اصلها وما في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع وفي الاذنين الدية وفي احديهما بنصف الدية وما في صحيحة عبد الله بن سنان ع وفي الاذن
اذا قطعت نصف الدية وما في رواية سماعة عنه ع وفي الاذن نصف الدية اذا قطعها من اصلها واذا قطع طرفها ففيها قيمة عدل ورواية مسمع عن ابي
عبد الله ع في الاذنين اذا قطعت احديهما فديتها خمسمائة دينار وما قطع منها فبحساب ذلك فيظهر منها ان في البعض الحساب ففي نصف اذن واحد ربع الدية و
هكذا الا في شحمتها فان فيها ثلث دية الاذن وان لم يكن ثلثا لرواية مسمع عن ابي عبد الله ع قال قضى امير المؤمنين ع في شحمة الاذن ثلث دية الاذن وهي ضعيفة
بسهل وابن شمون والاصم ولكن قال في يع ولكن تؤيدها الشهرة ودليل ثلث الدية في خرمها كانه القياس على خرم الانف الذي يدل عليه رواية مسمع عن
ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع قضى في خرم الانف ثلث دية الانف فالظاهر ان المراد ثلث دية الاذن لوجود ثلث دية الانف في اصله ويحتمل ثلث دية شحمتها و
هذا يناسب الاصل والاعتبار فان الرواية ضعيفة بما قلناه سابقا فكيف القياس فالمناسب الارش الا ان يوجد نص او اجماع **قوله** وفي الشفتين الخ دليل
لزوم تمام الدية في الشفتين معا والنصف في كل واحدة ما تقدم من عموم ما يدل على ان ما في الانسان اثنان لكل واحدة نصف الدية وما في صحيحة
يونس عن الرضا ع والشفتين اذا استوصلتا الف دينار وما في حسنة الحلبي عنه ع في الشفتين الدية فانها ظاهرة في التساوي وكذا ما في رواية زرارة و
في الشفتين الدية والعينين الدية ففي احديهما نصف الدية وما في مضمرة سماعة الشفتان العليا والسفلى سواء في الدية حملها الشيخ على انه سواء في ايجاب
الدية ولزومها الا في مقدارها وهو بعيد هذا قول ابن ابي عقيل واستحسنه المحقق والمص في عدة قال في يره هو الوجه لما بلغنا من الاحاديث المختارة
هنا ونقل في ح ثلثة اقوال اخر الاول قول ابن الجنيد وهو ان في العليا النصف وفي الثلثان لامساكهما الطعام والشراب وليته ترى انه مخالف لما مر من حكم المحقق السفلى
بانه زاد مع انه مشتمل على زيادة لا معنى له الثاني مذهب الشيخ المفيد وسلار وابي الصلاح وابن زهرة والكيدري وهو ان في العليا الثلث وفي
السفلى الثلثان لما مر ولزيادة الشين الثالث مذهب الصدوق في المقنع ورواه في الفقيه ومذهب الشيخ في ية وف وكتابي الاخبار والقاضي والصهرشتي
وابي حمزة والطبرسي والمص في لف وهو ان في العليا اربعمائة وفي السفلى ستمائة لان منفعة السفلى اكثر فناسب كثرة ديتها ولرواية ابان بن تغلب عن
الصادق ع قال في الشفة السفلى ستة الاف وفي العليا اربعة الاف لان السفلى تمسك الماء والمناسبة ليست بدليل وفي الرواية ضعف مع منافاتها للنص
خصوصا مضمرة سماعة ولكن حملها في الكتابين على ما مر ويمكن تخصيص العموم بغير الشفة وارجاع ضمير في احديهما في رواية زرارة الى العينين
للجمع بين الادلة هذا كانت جيدة لو كانت رواية ابان صحيحة لكنها ضعيفة بابي جميلة المفضل بن صالح الذي قيل انه ضعيف كذاب يضع الحديث ففي
قول الشرح فيه قول فيه تامل واما دليل البعض بالنسبة مساحة فهو ظ وكذا تعيين حد الشفة العليا والسفلى والظ انه مطابق للعرف واللغة فان
العليا ما على الاسنان واللثة وارتفع عنهما وليس ملصقا بحيث لا يرتفع عرضها واصلة الى المنخرين وطولها الى حاشية الفم وعرض السفلى الى ترك
الذقن ما ارتفع عن اللثة وطولها منه الى الحاشية والحاشية هي الزاوية في نهاية الفم ليست بداخلة فيهما **قوله** فان تقلصت الخ دليل الارش في
تقلص الشفتين اي انقباضهما بحيث لا يستران الاسنان اذا ارادا بل تكشفتا عنها وبقيت مفتوحة انه نقص في الجمال وتفويت لمنفعة عضو في الجملة
موجب للمال وليس بمقدرة فيكون ارشا وقيل تمام دية الشفة فان تقلصها بمنزلة عدمها فكانها مقطوعة فديتها دية المقطوعة وفيه منع ظاهر
فيضعف ذلك كما يضعف احتمال ما في الشلل وهو ثلثا دية الصحيحة لان التقلص ليس بشلل فان الشلل استرخاء وهو ضد التقلص وهو عدم الاحساس
فان كان يقاس على الشلل فالقياس ممنوع ودليل ثلثي ديتهما لاسترخائهما بحيث لا ينفصلان عن الاسنان اذا ضحك او اراد رفعهما ان ذلك شلل
قد تقرر عندهم ان دية شلل كل عضو ثلثا دية الصحيح ويشعر بذلك رواية الفضيل بن يسار قال سالت ابا عبد الله ع الى قوله فشلت اصابع الكف كلها
فان فيها ثلثي الدية دية اليد وان شلت بعض الاصابع وبقي البعض فان في كل اصبع شلت ثلثي ديتها قال وكذلك الحكم في اللسان والقدم اذا شلت
اصابع القدم وسندها ضعيف ودلالتها قاصرة فكانه دليله غيرها على ان في صحيح يونس الشلل في اليدين كلتيهما الشلل كله الف دينار وشلل الرجلين
الف دينار **قوله** وفي اللسان الخ دليل تمام الدية في اللسان ما يدل على ان كل فرد في الانسان فديته دية وما في رواية سماعة عن ابي عبد الله ع
وفي اللسان اذا قطع الدية كاملة وغيرها ودليل ثلث دية النفس في لسان الاخرس مطلقا حسنة بريد بن معوية عن ابي جعفر ع قال في لسان الاخرس و
عين الاعمى ثلث الدية ولكن تدل على التفصيل صحيحة ابي بصير عن ابي جعفر ع قال ساله بعض ال زرارة عن رجل قطع لسان رجل اخرس فقال ان كان ولدته
امه وهو اخرس فعليه ثلث الدية وان كان لسانه ذهب به وجع او افة بعد ما كان يتكلم فان على الذي قطع لسانه ثلث دية لسانه قال وكذلك القضاء في العينين
والجوارح قال وهكذا وجدناه في كتاب علي ع فالقاعدة تقتضي حمل الاولى على الثانية ويمكن حمل كلامهم ايضا على ذلك تم **قوله** وفي البعض الخ اي اذا
قطع بعض لسان شخص فذهب بعض منفعته فيسقط من الدية بنسبة ما سقط من المنفعة بان يبسط الدية على حروف المعجم وهي ثمانية وعشرون حرفا على المتن
فيسقط من الدية بمقدار ما بقي لم يسقط من الحروف وياخذ بمقدار ما سقط ولم يقدر يتكلم به ولا ينظر في ذلك الحجم اللسان ومساحته ومقداره بل

ولو ازداد سرعة او ثقلا او انتقل الفاسد الى الصحيح فالحكومة فلو جنى آخر بعد ذهاب بعض الحروف اخذ بنسبة ما ذهب من الباقي ولو قطعه آخر بعد
اعدام الكلام فعليه الثلث وفي لسان الطفل الدية فان بلغ حدّ الكلام ولم يتكلم فالثلث وان تكلم بعده حسب الذاهب من الحروف واخذ من الجاني
بعد قطع ...
بنسبته متن

الى المنفعة فقط فلو ذهب نصف الحروف وقطع ربع اللسان كان على الجاني نصف الدية وهو مقدار ما فات ولو ذهب ربع الحروف وقطع نصف
اللسان فاللازم ربع الدية لا نصفها ويدل روايات كثيرة مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ضرب الرجل على راسه فثقل لسانه عرض عليه حروف المعجم
فما لم يفصح به الكلام كانت له الدية بالقصاص من ذلك وقريب مضمونه سماعة في قضاء امير المؤمنين عليه السلام بذلك وكذا صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد
الله عليه السلام قال في رجل ضرب رجلا في راسه فثقل لسانه انه يعرض عليه حروف المعجم كلها ثم يعطى الدية بحصته ما لم يفصح منها وما رواه الشيخ مقطوعا عن النوفلي
عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى امير المؤمنين عليه السلام برجل ضرب فذهب بعض كلامه وبقي البعض فجعل ديته على حروف المعجم ثم قال تكلم بالمعجم فما نقص من
كلامه فبحساب ذلك المعجم ثمانية وعشرون حرفا فجعل ثمانية وعشرين جزءا فما نقص من كلامه فبحساب ذلك وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال
اذا ضرب الرجل على راسه فثقل لسانه عرضت عليه حروف المعجم فما لم يفصح به منها يؤدّى بقدر ذلك من المعجم يقام اصل الدية على المعجم كله يعطى بحساب ما لم
يفصح به منها وهي تسعة وعشرون حرفا وهي مخالفة للمشهور المفهوم من رواية السكوني فكانهم رجحوها على الصحيح للشهرة فجبروا ضعفها بها ولكن ذلك غير ظاهر
مع ان قيل تحقق الشهرة ما لم يرجّح قيل كون الحروف كذلك هو المشهور انه مبني على جعل الهمزة والالف واحدا كانه لان الالف همزة ساكنة فلم تكن متعددة
كما في سائر الحروف وهو غير ظاهر لان الالف في مثل قال لم يخرج والهمزة في مثل اكرم مخرج آخر فعدهما وكونهما واحدا غير ظاهر ويمكن ان يقال انما نظر الى المكتوبة
لتعليم الاطفال وقد صرح في تفسير اول سورة البقرة في الكشاف ان حروف المعجم تسعة وعشرون واسمها ثمانية وعشرون وكذا في الحاشية لان اسم الالف والهمزة
انما هو الالف والهمزة مستحدث ولهذا ما كتب في التهجي ولهذا تقسيم ويقال في التقسيم الالف اما ساكن او متحرك والالف يسقط ولا يكتب في بسم الله ولا في
الابن اذا وقع بين العلمين ونحو ذلك مع انه فرق بين الهمزة الساكنة والالف مثل تاخذ وقال وبالجملة مقتضى الصحيح والوجدان جعل الدية تسعة
وعشرين جزءا ومقتضى الضعيفة مع الشهرة ثمانية وعشرين ومعهما ليس بحجة ولعلهم جعلوا المدار على الثاني وحملوا ما في الاولى على انه من كلام الراوي
وهو بعيد وخلاف ما يجده او من كلامه ولكن ما يتفاوت في مقدار الدية فانه لا يمكن ذهاب الالف الساكن في مثل قال فالمعدود هو الهمزة المتحركة
او الحرف متحركة فانه غيرها يجده وغير ما عدّه وامكان ذهابها ثم انهم جعلوا المدار على المنفعة مطلقا وفيه بحث فان الدليل على ما سمعت انما دل على
كون المدار على المنفعة فقط ولم يذهب من الجرم شيء اذ ما كان في الدليل ما يشتمل على قطع بعض اللسان مع كون المدار على نقصان الحروف انه قد
يسقط من اللسان ولا يحصل قصور في صدور الحرف فالمناسب ان يكون المدار على المنفعة فيما اذا كان النقص فيها فقط وعلى المساحة والمقدار على تقدير
النقص منه فقط وعلى تقدير الاجتماع يحتمل جعل المدار على المساحة فانها المدار فيما له مقدار وليس للنقص مقدار ويبعد احتمال جعل المدار على المنفعة
كما هو ظاهر المتن والاكثر ويحتمل اكثر الامرين للاحتياط وللعمل بدليل المساحة والمنفعة ويمكن عدم وجوب ذلك لاختصاص دليل المنفعة بما لم يسقط من الجرم شيء
كما سمعت فلا دليل للاكثر الا القياس فتامل نعم ان كلام الاكثر الاصحاب حيث جعلوا المدار على المنفعة ليس ببعيد وكذا من جعل الاظهر والاولى
المعتمد اكثر الامرين لعدم الدليل فتامل واما ما ورد في رواية عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام حيث جعل حساب ذهاب المنفعة بالحروف على
حساب الجمل مثل كون الالف فيها واحدا والباء فيها اثنان وهكذا الى آخر الحروف على حساب الابجد فرده الشيخ بانه من كلام الراوي حيث توهم ذلك
من قوله انه على حساب الجمل حيث كان متعارفا ذلك بينهم لان ما ذكره من الواحد الاثنان الى آخره بالحساب ان كان المراد الدرهم فلا يصل الى المجتمع
مقدار تمام الدية وان كان الدينار فيصير اضعاف ذلك على انه مخالفة للاكثر واوضح وانها ضعيفة بها كما ترى فتامل وان التفاوت بين الحروف مثل ان
يكون للالف احد وللتاء اربعمائة ونحو ذلك بعيد وان ترديد الشيخ غير مناسب فانه صرح بالدرهم فانه قال في آخر الرواية والتاء اربعمائة وكل حرف يزيد
بعد هذا من ب ت ث زدت له مائة درهم قوله وفي الاخرس بالمساحة ما تقدم من اعتبار ذهاب مخارج الحروف ومنفعة اللسان انما كان في لسان
الصحيح وفي لسان الاخرس انما هو باعتبار المساحة والمقدار كما في سائر الاعضاء التي لها مقدار وليس لا يعاضها مقدار اذ منفعته ذاهبة فاذا ذهب نصفه يكون
نصف ديته وهو السدس فان ديته ثلث فنصفه سدس وهكذا ثم انه هنا ايضا يحتمل اعتبار المنفعة اذ قد يكون بحيث يفصح ببعض الحروف وبالجناية يذهب
ذلك ولم يسقط من جرمه شيء اصلا فتامل قوله ولو ازداد الخ اي اذا ازداد في اللسان بالجناية سرعة يعني كان قبل الجناية عليه سريعا في اداء الحروف فلم
يات بها كما ينبغي فزاد بعدها سرعة وصار اسرع مما كان او كان ثقيلا ثم صار اثقل او كان ياتي ببعض الحروف لا على الوجه الصحيح مثل ان كان
ياتي بالراء شبيها بالغين كما لم يات بالراء صحيحا ولا بالغين كذلك بل ياتي بالغين الفاسد ثم صار بالجناية بحيث ياتي بالراء غينا صحيحا فانتقل الراء
الفاسد الشبيه بالراء في الجملة وبالغين كذلك الى الغين الصحيح يلزم الجاني الحكومة والارش في كل ذلك وقد مر معناه ودليله مرارا فان زيادة العيب
النقص نقص وعيب موجب للدية وانه لا شك ان الراء الشبيه بالغين اقرب الى الاصل وهو الراء الصحيح من الغين الصحيح وهو ظاهر وكذا لو حصل نقص في
في اتيانه بالحرف الصحيح بحيث لم يقدر ان ياتي به صحيحا من مخرجه مع اوصافه المعتبرة فتؤخذ الحكومة ويحتمل دية الحرف كما لو لم يات به صحيحا وان يات به على
وجه غير صحيح فانه ذهب ذلك الحرف والمنفعة المطلوبة ولم ينفع بقاء بعضه الذي لا ينتفع به فتامل والحكومة ان يات به صحيحا ولكن لم يات باوصافه التي
معتبرة في حسن ادائه وكما لها التي لو لم يات بها لم يضر لحنا عند الفقهاء بل يصح لو قرأه كذلك في الصلوة وان لم يكن صحيحا عند القراء فتامل قوله فان
الخ ان جنى شخص على لسان شخص بعد ان ذهب بعض منافعه بالجناية عليه مثلا ان جنى عليه اولا شخص فذهب نصف منفعته اي نصف الحروف
ثم جنى آخر بحيث ذهب بعد فعلى الثاني ربع الدية وهو نصف ما بقي فينسب ما ذهب بالجناية الثانية الى ما بقي بعدها فان كان مثله فعليه ربع الدية
التامة وهو نصف ما بقي بعد الجناية وهكذا ويحتمل ان ينسب الى الباقي بعد الجناية وهكذا ويحتمل ان ينسب الى الباقي بعد الجناية الاولى فان كان الاولى
نصفه فعليه نصفه وهو ربع دية الصحيح وهكذا ودليله واضح فان ما اذهب الجاني بجنايته الا نصف اللسان الذي ديته نصف الدية التامة فليس عليه

الا نصف

ويصدق الصحيح في ذهاب نطقه عند الجناية مع القسامة بالاشارة ولو ذهب النطق ثم عاد فللشيخ قولان في استعادة الدية ولو انبت الله اللسان بعد قطعه لم استرجع
• وكذا سن المثغر ولو كان له طرفان فاذهب احدهما ونطق بالحروف فالارش وفي الاسنان الدية ويقسم على ثمانية وعشرين اثنا عشر مقاديم ثنيتان ورباعيتان و
نابان ومثلها من اسفل وستة عشر مآخير وهي من كل جانب ضاحك وثلثة اضراس ففي كل سن من المقاديم خمسون دينارا وفي كل من المآخير خمسة وعشرون مثقالا

الاضعف والبحث في لزوم الاكثر من الامرين والتفصيل الذي ذكرناه ان هنا هنا كذلك ولا فرق في ذلك بين كونهما من واحد او من اكثر والظ عدم الفرق بين كون
ذهاب البعض بالجناية الموجبة للدية بانه سماوي به بعد ان كان صحيحا او كان ناقصا في اصله مثل ان خلق اخرس او قطع لسان شخص بعد ان صار
اللسان بحيث لا يحصل منه حرف اصلا فعليه ثلث الدية دية لسان الاخرس فان الذي لا يحصل منه حرف هو اخرس فدليل لزوم الثلث دليل ما مر ودليل
تمام الدية في قطع لسان الطفل هو دليلها في اللسان وهو الدية الا في الاخرس والاصل بقاء الصحة وعدم الخرس وانه لا يخرج من القاعدة والدليل الا ما
تحقق انه اخرس والطفل ليس كذلك نعم اذا كبر وبلغ حدا لكمال الصغار بحيث لو لم يكن اخرس لتكلم كان لسانه لسان الاخرس فديته ديته ولو تكلم بعد ذلك حسب
الذاهب من الحروف واسترد ديته ويعطي دية الباقي قوله ثم يذهب يتكلم به وهو ظ قوله ويصدق الخ دليل تصديق صحيح اللسان بعد وقوع جناية محتملة
لذهاب نطقه كلا او بعضه في دعواه ذلك تعذر البينة وحصول الظن بصدقه للامارة وهي الجناية الحاصلة التي يمكن ترتب ذهابه عليها فيحتمل الاكتفا
بيمين واحدة وعدمه فيحلف القسامة بالنسبة الى الدعوى فان كانت تمام الدية لذهاب كل نطق تكون خمسين وان كانت النصف فنصفها وهكذا و
لكن الاصل عدم الذهاب وعدم لزوم شيء حتى يثبت ما يوجب ذلك شرعا فيحتمل الامهال والتاجيل وامتحانه وترصده واغفاله الى ان يثبت مثل ما في
دعوى ذهاب السمع والعين على ما سيجيء لصحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل ضرب رجلا في اذنه بعظم فادعى انه لا يسمع قال يرصد
ويستغفل وينتظر به سنة فان سمع او شهد عليه رجلان انه سمع والا حلفه واعطاه الدية قيل يا امير المؤمنين فان عثر عليه بعد ذلك انه سمع قال ان كان
الله عز وجل رد عليه سمعه لم ار عليه شيئا ومثلها حسنته قال سالته عن العين يدعي صاحبها انه لا يبصر قال يؤجل سنة ثم يستحلف بعد السنة انه لا يبصر ثم
يعطى الدية قال قلت فان ابصر بعده قال هو شيء اعطاه الله تع وهما يدلان على انه لا بد من الامتحان بحيث لا يمكن عادة جعل نفسه غير ناطق مستمرا
وانما ذلك بحيث لا يغفل ولا يتكلم غفلة اصلا وهو ظ ومع ذلك لا بد من اليمين وهي واحدة الا ان يظهر للاكثر موجب يمكن الاكتفاء باقل من سنة
ان حصل المطلوب قبلها ويحتمل العمل برواية اصبغ بن نباتة قال سئل امير المؤمنين ع عن رجل ضرب رجلا على هامته فادعى المضروب انه لا يبصر شيئا وانه لا يشم الرائحة
وانه قد ذهب لسانه فقال امير المؤمنين ع ان صدق فله ثلث ديات فقيل يا امير المؤمنين ع فكيف يعلم انه صادق فقال اما ما ادعى انه لا يشم رائحة فانه يدنى منه الحراق
فان كان كما يقول والا نحى رأسه ودمعت عينه واما ما ادعاه في عينه فانه يقابل بعينه عين الشمس فان كان كاذبا لم يتمالك حتى يغمض عينيه وان كان صادقا بقيتا
مفتوحتين واما ما ادعاه في لسانه فانه يضرب على لسانه بالابرة فان خرج الدم احمر فقد كذب وان خرج اسود فقد صدق الا انها ضعيفة فان في الطريق
محمد بن الوليد وقد ذكر في الباب الثاني اثنان كلاهما ضعيفا احدهما بالاتفاق والاخر على الخلاف محمد بن الفرات وهو ضعيف جدا وانه ممن لا يكتب
حديثه بل نقل انه ادعى النبوة مع ان الاصبغ غير مصرح بتوثيقه وكذا ابراهيم بن هاشم قوله ولو ذهب الخ لو ذهب النطق بجناية جان فاخذ منه الدية
ثم عاد على ما كان ففي استعادة الدية قول للشيخ في ط بها وهو مختار لف لانه انما نطق بعد ان لم ينطق علم انه لم يذهب كلامه لو ذهب لما عاد ولا انقطع
بالشلل وهو لا يزول بخلاف ما لو نبت بعد ما قطع منه شيء فذهب فان هذا عطية مستانفة وفي الدليلين منع ظ لاحتمال الذهاب ثم العود بل الفرض
ذلك وامكان زوال الشلل ايضا ظ عقلا اذ لا دليل على امتناعه للقادر المطلق القادر على كل شيء نعم يمكن ان يقال ان الجناية ما كانت بحيث تزيله بنفسه
دائما بل في بعض الازمنة الا انه ما كانت معلومة وقد علم ح ان الدية انما يلزم بالذهاب الدائمي لا بالذهاب في الجملة مع العود فيستحق
ح الارش بذهاب تلك المدة التي ما كان ينطق لا الدية وقول الخ في ف بعدمها وهو مختار يع ومستحسن يره لان الاصل ان الاخذ بالاستحقاق والاستعادة
يحتاج الى الدليل وليس وقال في عد ان علم ان الذهاب اولا ليس بدائم استعيدت والا فلا قال في الشرح وهذا يشمل ثلثة اقسام الاول حكم اهل الخبرة
بان الذهاب لا يدوم بل يرجع الثاني حكمهم بانه لا يرجع ويدوم الثالث اشكال الامر ففي الصورة الاولى يستعاد قطعا وفي الثانية لا يستعاد لانه هبة من
الله ويشكل بان عوده امارة انه لم يكن دائما بل ينبغي في هذه الصورة الاستعادة والظاهر انه اراد القسمين الاولين لا غير العلم بعدما العود فلا يرجع و
العلم بمرجع وانت تعلم ان العلم لا تأثير له بعد ان ظهر عدم الزوال الدائم نعم انه ما كان علما فالعبرة ما ذكرناه من انه ان كان الموجب هو الزوال
المعتد به بحيث يقال انه زائل عرفا لا يبعد ان كان الموجب هو الزوال الدائم فيبعد مع اخذ الارش والظ هو الثاني ويمنع كون الاصل الاخذ
بالاستحقاق بل الاصل عدمه نعم هو الظ بناء على خفاء الحال وحكم الاستحقاق بالبقاء وعدم العود فلا اثر له بعد ظهور خلافه ويمكن ان يقال ما تقدم
في رواية سليمن بن خالد في السمع والعين ان كان رد الله عليه ان يسمع ويرى لم يرجع بشيء فانه عطية وهبة من الله تع يدل على عدم الرجوع هنا ايضا
اذ لا فرق بينهما اصلا ولكن ينبغي تقييده في الكل بما فهم من عده من كون ذلك اذا كان مما لا يرجع بشيء من الدية هنا وهو ظ فانه اعطاء جديد كما في
السن المثغر انه اذا قلعه جان ثم عاد ونبت لم يرجع من الدية بشيء المراد بالمثغر من سقط سنه فنبت ولو سقط لم ينبت مرة اخرى على العادة وقد يناقش
هنا ايضا بان اللسان ح كان مما ينبت فكانه ما ازال لسانه فانه عاد كما في سن الصبي اذا قلع ثم عاد فانه لا دية بل الارش فقط على ما سيأتي وقد
لا يسلم في المثغر ايضا وكان النظر الى ما اشار اليه في عد من انه ان علم العود يرجع وان لم يعلم فلا فكانه اذا كانت العادة والغالب عدم العود فحكمه
حكم عدم العود مع العود فانه نادر فاكثر الاحكام مبني على الظ والغالب فكانه لا عود بل هبة مستانفة وتجدد وان وجد العود ثم واحتط قوله
ولو كان الخ لو كان للسان طرفان فكان احدهما اصليا والاخر زائدا كاليد والاصبع فاذا قطع احد الطرفين ولم ينقص من نفعه شيء فقطع الزائد
الذي لا تقدير له فيكون ديته الارش قوله وفي الاسنان الخ الظ عدم الخلاف في كون دية الاسنان كلها الدية التامة ويدل عليه الاخبار ايضا
واما كونها منقسمة على ثمانية وعشرين سنا وفي كل واحد من اثني عشر من المقاديم ستة من فوق وستة من تحت وهي ثنيتان ورباعيتان ونابان
خمسون دينارا خمسمائة درهم وفي كل واحد من المواخير بصنف ذلك وهو خمسة وعشرون دينارا مائتان وخمسون درهما وهي ستة عشر في كل طرف ثمانية

على قاطعه

بقطعه وبطلان الحكم وفي الصورة الثانية يلزم من كلا ان لا استقاط ويشكل مر

عادة وانه زائل دائما اتفق الرجوع لهبة ولطف من الله فكانه ليس بالمعاد بل انه جديد مثل ان قطع اللسان فذهب ثم ابنته الله فرجع فانه لا يرجع صح

وفي الزائدة منفردة الثلث ولا شيء مع الانضمام بالجناية ولم تسقط او اضطربت فالثلثان وفي المسودة الثلث ودية السن في الظاهر مع السنخ ولو كسر الظاهر خاصة فبالنسبة

فان قلع اخر السنخ فعليه الحكومة متن

اربعين فوق واربعين تحت وهو ضاحك بيد وحال الضحك واضراس ثلثة فهو الثمن وتدل عليه صحيحة الحكم بن عتيبة قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلحك الله ان بعض

الناس في فيه اثنان وثلثون سنا وبعضهم له ثمانية وعشرون سنا فعلى كم تقسم دية الاسنان فقال الخلقة انما هي ثمانية وعشرون سنا اثنتا عشرة في مقاديم الفم

وستة عشر سنا في مواخيره فعلى هذا قسمت دية الاسنان فدية كل سن من المقاديم اذا كسرت حتى يذهب خمسمائة درهم وهي اثنا عشر سنا ستة الاف درهم وفي كل سن من المواخير

مائتان وخمسون درهما وهي ستة عشر سنا فديتها اربعة الاف درهم انما وضعت الدية على هذا فما زاد على ثمانية وعشرين سنا فلا دية له وما نقص فلا دية له هكذا

وجدناه في كتاب علي عليه السلام قال فقال الحكم فقلت ان الديات انما كانت تؤخذ قبل اليوم من الابل والبقر والغنم قال فقال انما كان ذلك في البوادي قبل الاسلام فلما ظهر

الاسلام وكثر الورق في الناس قسمها امير المؤمنين عليه السلام على الورق قال الحكم فقلت له من كان اليوم من البوادي ما الذي يؤخذ منهم في الدية اليوم من البوادي ابل او ورق

قال فقال الابل اليوم مثل الورق في الدية انهم كانوا يأخذون منهم في دية الخطاء مائة من الابل يحسب لكل بعير مائة درهم فذلك عشرة الاف درهم قلت له فما اسنان

المائة بعير قال فقال ما حال عليه الحول ذكران كلها وهي مذكورة في الكافي وفي التهذيب بسند واحد وقال ايضا في رواية محمد بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله

قال اصابع اليدين والرجلين في الدية سواء وقال في السن اذا ضربت انتظر بها سنة فان وقعت اغرم الضارب خمسمائة درهم وان لم تقع واسودت اغرم ثلثي ديتها وقضى

امير المؤمنين في الاسنان التي تقسم عليها الدية انها ثمانية وعشرون سنا ستة عشر في مواخير الفم واثنى عشر في مقاديمه فدية كل سن من المقاديم اذا كسر حتى يذهب خمسون

دينارا فيكون ذلك ستمائة دينار ودية كل سن من المواخير اذا كسر حتى يذهب على النصف من دية المقاديم خمسة وعشرون دينارا فيكون ذلك اربعمائة دينار فذلك

الف دينار فما نقص فلا دية له وما زاد فلا دية له قال مصنف هذا الكتاب اذا اصيبت الاسنان كلها فما زاد على الخلقة المستوية وهي ثمانية وعشرون سنا فلا دية له

واذا اصيبت الزائدة منفردة عن غيرها ففيها ثلث دية التي تليها هذه العبارة تدل على ان قوله فضى الى قوله قال مصنف هذا الكتاب تتمة رواية عبد الله بن سنان وهي صحيحة

فتكون على المشهور رواية صحيحة وان لم يكن من تتمتها فلم تكن صحيحة بل مرسلة ولكنها مؤيدة لرواية الحكم المشهورة مع نقلها في رواية الصحيح فتامل ويدل على التساوي بين

الاسنان كلها وفي قسمة الدية على الكل على التساوي ما في رواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال في السن خمس من الابل ادناها واقصاها وهو نصف عشر الدية وما

في رواية ابي بصير عنه قال في كل سن خمس من الابل ادناها واقصاها سواء وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاسنان كلها سواء في كل سن خمسمائة درهم وكذا في

مضمرة سماعة قال سئلته عن الاسنان فقال هي في الدية سواء وما في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة من ايضا اغرم الضارب خمسمائة درهم فانها ظاهرة في اي سن كانت

وما في رواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام في كل سن خمسون دينارا والاسنان كلها سواء وما في رواية العلا الفضيل والسن من الثنايا والاضراس سواء نصف العشر قال في

التهذيب بعد نقل رواية الحكم فاما ما رواه احمد ونقل صحيحة عبد الله بن سنان ومضمرة سماعة ثم قال فالوجه في هذه الاخبار والخبر الذي قدمناه في رواية العلا بن الفضيل

ان نحملها على الثنايا وما دونه مواخيرها ولا يخفى بعد الحمل وان لا نص في رواية العلا ولكن لو ثبت صحة رواية الحكم وما يقوم مقامها فلا بد من التاويل ويمكن الجمع بالتخيير

ان كانتا واستحباب الاقل للمجني عليه والاكثر للجاني فتامل قوله وفي الزائدة الخ دليل ثلث دية السن الاصلية الصحيحة للسن الزائدة على الثمانية وعشرين

الاصلية المقررة عندهم سواء كانت من اثنين وثلثين التي توجد كثيرا او ما فوق ذلك هو ما تقرر عندهم ان لزائد كل عضو ثلث الاصلية هذا اذا كانت منفردة عن

الاصلية واما اذا انقلعت منضمة اليها فلا شيء لها اصلا بل تؤدى دية الاصلية وهي لكل الثلث هذا ظاهر كلام الاكثر وفيه تامل اذ لا دليل على ان لكل زائد ثلث

الاصلي ولهذا ذهب بعض الى الحكومة والارش لانه عوض ما لا تعيين له في الشرع بخصوصه وايضا اذا كانت منضمة وانقلعت جميع الاسنان التي قلعها موجب لكل الدية

فلا شيء للزائدة مثل كل واحدة من الاصلي كقطع يد مشتملة على الاصبع الزائدة فانها تدخل في الكل فذلك غير بعيد فان قلع جميع الاسنان موجب لتمام الدية

سواء كانت ثمانية وعشرين او اثنين وثلثين او اقل او اكثر وقد ادعى عليه الاجماع في شرح الشرائع حيث قال لا خلاف في ثبوت الدية لجملة الاسنان اذا تمت او نقصت وان كان

في دعواه تامل فيفهم منها اذ لو كان للانسان سن واحدة وانقلعت يلزم تمام الدية وفيه بعد اما اذا انقلعت منضمة مع بعض الاصلية فذلك غير ظاهر مثل

ان انقلعت الزائدة والاصلية منفردتين فيحتمل هنا ايضا الثلث او الارش مع دية الاصلية وايضا هذا انما يكون مع الامتياز واما اذا كانت المقلوعة مشتبهة

بالاصلية كما اذا كانت اثنين وثلثين سنا فانقلعت واحدة مشتبهة فالظاهر الثلث على المشهور والحكومة على الاخر لاصل عدم قلع الاصلية وبرائة الذمة

واستشكله في شرح الشرائع والظاهر عدمه قوله فان اسودت الخ الواو اولى دليل ثلثي الدية على الجاني الذي ضرب على سن حتى اسودت ولم ينقلع هو صحيحة عبد الله

بن سنان المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال السن اذا ضربت انتظر بها سنة فان وقعت اغرم الضارب خمسمائة درهم وان لم تقع واسودت اغرم ثلثي ديتها فاما كون

الثلث في المسودة فكانه يظهر منها لانه اذا كان للاسود ثلثا الدية فيكون لقلع المسودة الثلث لذهاب ثلثيها ولرواية عبد الرحمن المتقدمة عن جعفر عن ابيه عليه السلام انه

جعل في السن السوداء ثلث ديتها ولنقل الاجماع عن الشيخ في شرح الشرائع ولان الاسود اشل ودية قلع وقطع الاشل ثلث لقول الباقر عليه السلام في رواية حكم بن عتيبة

المتقدمة وكل ما كان من شلل فهو على الثلث من دية الصحاح فتامل فما في مرسلة ابان عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول اذا

اسودت الثنية جعل فيها الدية اي تمام دية السن يرد لضعفها بالارسال وغيره ومنافاتها لما سبق او يحمل على القلع وتمام دية المسودة وكذا ما في رواية مسمع اذا

اسودت السن الى الحول ولم تسقط فديتها دية الساقط ورواية عجلان عن ابي عبد الله عليه السلام قال في دية السن الاسود ربع دية السن يحذف ايضا لضعفها من وجوه

مع ما مر فقول لط في اسودادها الحكومة وفي قلع السوداء الحكومة لانها المتيقن وضعف مستند التقدير لا يخ عن بعد لكن قول شرح الشرائع بعد نقل قول لط وهو متجه

في الثاني دون الاول لصحتها فتامل واما دليل ثلثي الدية في الانصداع كما هو المشهور فليس بواضح كما هو المشهور وليس بواضح فكانه حمل بمنزلة الشلل

هو غير ظاهر مع الكبرى وما في رواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا قضى الى قوله وان انصدعت ولم تسقط فديتها خمسة وعشرون دينارا بل لم يظهر كونه

في رواية مسمع حيث نقل في التهذيب في ذيل قوله الاسنان الخ فالحكومة غير بعيد فان في شرح الشرائع انصداعها ولم تسقط ثلثا ديتها وفي الرواية ضعف والحكومة

اشبه ولو قلعها بعد انصداعها فالحكومة ايضا لما مر وقيل ثلث الدية بناء على وجوب الثلثين للانصداع فتامل قوله ودية السن الخ اي دية السن تثبت فيما تام

وفي اللحيين من الطفل او ممن لا اسنان له الدية ولو قلعا مع الاسنان فديتان وفي نقصان المضغ او تصلبهما الارش وفي اليدين الدية وفي كل واحدة النصف وحدها المعصم فان قطع معها بعض الزند فالدية وحكومة فلو كان على المعصم كفان باطشان فالزائد هو الاصلي وان كانت منحرفة عن الساعد ولو تساويا فلا قصاص في احديهما وفيهما نصف دية اليد وزيادة حكومة
ولو قطعت ... وفي الذراعين الدية وكذا في العضدين وفي كل اصبع من اليدين او الرجلين مائة دينار مثل
في ... الدية وفي العنق اذا كسر فصار اصور ومنع الازدراد فالدية فان زال فالارش

من السن مع ما لم يظهر منها وهو الذي تحت اللثة وثبوت تمام الدية لمجموع السن الظاهر منها والمستتر بان قلعت من اصلها الظاهر انه مما لا خلاف فيه لانها تابعة للسن وهو سن من غير شك واما الظاهر منها حتى لو انكسرت من فوق اللثة وما بقي منها الا ما تحت اللثة فهل يثبت تمام الدية له لم لا ظاهر الاكثر ذلك فانه سن بل انما يطلق على ذلك نقل عن غير السن مما شاهده شيئا زائدا على اللثة والسنخ اصل فعلى هذا لو قلع اخر ما بقي وهو السنخ يلزم حكومة لا غير ويحتمل ان يكون هو المجموع لانه يقال قلع سنه وانكشفت اللثة عن السن وبقية الاصل وبراءة الذمة فالخ يجيء ولو كسر ما برز عن اللثة ففيه تردد والاقرب ان فيه دية السن لعل وجه القرب انه يسمى سنا لغة وعرفا فتامل قوله فان نبتا الخ لو قلع سن صبي صغير فان نبت بدله من غير عيب فاللازم هو الارش لانه قد كان يسقط وكانه ليس بسن لازم ولا يضر في سنونه قلع نعم قد حصل الم ونقص في الجملة فعليه الحكومة وان لم تنبت فعليه الدية فانه اسقط سنه وجعله بغير سن وقد دل عليه مرسلة جميل عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلام انه قال في سن الصبي يضربها الرجل فليسقط ثم يثبت قال ليس عليه قصاص وعليه الارش وفي رواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان عليا عليه السلام قضى في سن الصبي قبل ان يثغر بعيرا في كل سن يمكن حملها على الانبات بعد ذلك كما يقتضيه قوله قبل ان يثغر مع كون الارش ذلك ح قوله وفي العنق الخ اذا كسر العنق فصار اعوج فاصور اي فصار كذلك وصار بحيث يمنع الازدراد ودخول شيء في الحلق يلزم تمام الدية ان بقي على هذه الحالة وان زال يلزم الارش والدية مع بقاء الشخص مشكل فلعل المنع من بعض الازدراد لا بالكلية اي ما بقي مثل ما كان يزدرد عليل وجوب الدية اذا كان مانعا بالكلية ظاهر فانه بمنزلة قتله واما اذا بقي معه ويزدرد في الجملة او لا عوجا فلعل دليله الاجماع مستندا الى رواية مسمع عن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رعد الصلب ففيه الدية وقال رسول الله صلى الله عليه وآله في الصعر الدية والصعر ان يثني عنقه فيصير في ناحية وهي ضعيفة بسهل و محمد بن الحسن الشمون وعبد الرحمن الاصم فان كان دليل اخر من اجماع وغيره والا فالحكم بمجرد ذلك مشكل فتامل واما الارش مع الزوال فظ لانه نقص في الجملة مع عدم تقدير شرعي بخصوصه فيكون ارشا كما في غيره قوله وفي اللحيين الخ لعل دليل الدية التامة في قلع اللحيين معا من غير سن كما في الاطفال او الشيخ او غيرهما ممن لا سن له ما تقدم من عموم الخبر ان ما في الانسان منه اثنان ففيه نصف الدية وفيهما كلها وبعض الاعتبار وبعد ذلك لزوم الديتين اذا قلعا مع الاسنان واحدة لها والاخرى للاسنان ظاهر قوله وفي نقصان الخ وجه الارش في نقصان المضغ بوقوع نقصان في اللحيين ظاهر مما تقدم من ان في النقصان الذي لا مقدر له في الشرع معينا هو الارش كذا في تصلب اللحيين قيل هما العظمان اللذان يقال لملتقاهما الذقن ويتصل طرف كل واحد منهما في الاذن قوله وفي اليدين الخ وجوب الدية في قطع اليدين اي انهما بحيث يصدق عليه ذلك وفي كليهما الدية يعلم مما مر من عموم الخبر الصحيح والحسن المتقدمين مع التصريح باليد في الحسن بل يدل عليه الخصوص ايضا مثل رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال في اليد نصف الدية وفي اليدين جميعا الدية وفي الرجلين كذلك وفي الذكر اذا قطعت الحشفة الدية وفي الانف اذا قطع المارن الدية وفي الشفتين الدية وفي العينين الدية وفي احديهما نصف الدية والحد الموجب لذلك هو المعصم وهو الزند مفصل الذراع والكف فان قطع مع اليد المحدودة بعض الذراع فيلزم لليد الدية وللزائد الحكومة والارش وهو ظ مما تقدم غير مرة ويحتمل الاكتفاء بنصف الدية للصدق ودخول الاضعف في الاغلظ كما دل عليه صحيح ابي عبيدة قوله او قطعت من المرفق او المنكب فدية واحدة المراد بالدية الواحدة دية اليد فان كانت واحدة فنصف دية النفس والنسبتين فتمامها والمراد قطعهما وبه النفس ودليله انه احدى اطلاقات اليد وهو موجب للدية والزائد منفي بالاصل ولا يلزم من لزوم الحكومة اذا قطع ما فوق الزند لزوم ارش هنا ايضا اذ ليست ثمة تلك الزيادة داخلة تحت اسم اليد بحيث يصدق من هنا الى ما تحته يدوما فوقه شيء اخر لا يدا فلو لزم الارش هنا بالطريق الاولى لكون القطع اكثر وانه اذا قطعت اليد الواحدة من المرفق الى الكف فانه ايضا يد وكذا لما قطع نكب واذا كان من المنكب فديته ونصف فانه منه الى المرفق يد ومنه الى الزند يد وايضا منه الى الاصابع وكل واحد موجب للنصف فتامل فانه ليس بمعلوم ان من المرفق الى الزند يد وكذا من المنكب الى المرفق بل المجموع يد واحد ولم يثبت تلك الزيادة بخارجة حتى يوجب الارش والحكومة ايضا ولكن قياسا على الاولى يحتمل قريبا في لزوم تعدد الدية او الدية والارش بل الاولوية وان كان كون احكام الدية تعبدا محضا يدفعه فافهم قوله فلو كان على المعصم الخ اذا قطع اليد من الكوع وتحته كفان فان لم يكن احدهما باطشا فالباطش اصلي لها القصاص ودية اليد وللاخرى الارش فانه ليس بيد وان كان لها ايضا بطش فان كان احديهما ازيد بطشا بحيث علم بها انها الاصلي والاخرى الزائدة وان كانت منحرفة عن الساعد ومعوجة الاخرى مستقيمة فكما تقدم والامثل ان يكونا متساويين في البطش فظاهر المتن عدم القصاص لعدم العلم بتعيين الاصلية وكونهما زائدتين فيكون في احديهما نصف الدية وهو دية اليد وفي الاخرى الارش وفيه تامل للعلم بذهاب الاصلية وان لم تكن معلومة واحتمال كونهما زائدتين لا يلتفت في الشرع كما في الكف الواحدة وغيره والا يلزم الارش لا دية اليد وهي نصف الدية وهو ظاهر نعم لو قطع احدهما وبقي الاخرى فعدم القصاص متوجه ويحتمل نصف الدية لظهور انها الاصلية لو جوز ما يوجب الاصلية فيه وفيه تامل للتساوي والاصل عدم كونها اصلية وبراءة الذمة الا ان يكون الا اكثر من نصف الدية فاقل الامرين محتمل جيد فتامل قوله وفي الذراعين الخ دليل وجوب تمام دية النفس في الذراعين وكذا في العضدين وفي كل واحد منهما نصف الدية ما تقدم في اليد وغيرها وهذا في الذراعين اذا لم يكن كف ظاهر وكذا في العضد اذا لم يكن معها الذراع واما مع وجودهما فقد تقدم لزوم دية واحدة للقطع من المنكب مع ما فيه من احتمال التعدد فلعل مراده هناك قطع المنكب مع قطع النظر عن العضد وهو بعيد جدا او مراده هنا مع عدمهما كما ذكرناه فتامل ويحتمل الارش في الزائد والدية في الكف فانه اليد بالاتفاق فتامل قوله وفي كل اصبع الخ دليل مائة دينار وهو عشر الدية في كل اصبع من اليدين والرجلين اخبار مثل صحيحة عبد الله بن سنان قال اصابع اليدين والرجلين سواء في الدية في كل اصبع عشر من الابل وفي الظفر خمسة دنانير وعشر من الابل عشر وبحسا الدنانير مائة دينار وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الاصبع عشر الدية اذا قطعت من اصلها او شلت قال وسألته عن الاصابع اسواء هن في الدية قال نعم قال وسألته عن الاسنان فقال ديتهن سواء وقد رواية علي بن ابي حمزة وفي الاصبع عشر الدية وعشر من الابل ورواية الحكم بن عتيبة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن اصابع اليدين واصابع الرجلين ارايت ما زاد فيها على عشرة اصابع او نقص عن عشرة فيها دية قال فقال لي يا حكم الخلقة التي قسمت عليها الدية عشرة اصابع في اليدين فما زاد او نقص فلا دية له وفي كل اصبع من اصابع اليدين الف درهم وفي كل اصبع من اصابع الرجلين الف درهم وكل ما كان من شلل فهو على الثلث من دية الصحاح وما في مضمرة سماعة عن هن سواء في الدية

بخلاف ما هنا ويحتمل الارش صح

لاحتمال عدم الاص

وفي كل أنملة ثلثها إلا في الإبهام فالنصف وفي الزائدة ثلث الأصلية سواء الأصبع والأنملة وفي شلل الأصبع ثلثا ديتها وفي قطع المشلولة الثلث وإن كان خلقة وفي الظفر عشرة دنانير إذا لم ينبت أو نبت أسود فإن نبت أبيض فخمسة دنانير ولو قطعت اليد وفيها أصابع فالدية فإن قطع الكف بعد الأصابع فالحكومة وفي الظهر إذا كسر الدية وكذا لو أحدب أو تعذر القعود فإن صلح فالثلث ولو كسر الصلب وجبر على غير عيب فمائة دينار فإن عثم فألف ولو شلت الرجلان بكسره فدية وثلثان ولو ذهب مشيه وجماعه بكسره فديتان وفي قطع النخاع الدية

متن

أي الأصابع وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عم في الأصبع عشر من الإبل ويمكن حمل الخبر على العامي في صحيح هشام وحسنة عبد الله بن سنان المتقدمين ونحوهما بكلفة فتأمل وهذا القول هو المشهور ونقل عن أبي الصلاح جعل ثلث الدية على الإبهام والثلثين على الأربع البواقي وكذا عن ابن حمزة استنادا إلى كتاب ظريف في طريقه ضعيف هكذا في شرح يع كأنه إشارة إلى ما في كتاب ظريف من دية كل عضو عضو فقال دية الإبهام ثلث دية الرجل ثلث مائة وثلاثة وثلاثون دينارا وثلث دينار وظريف هو ابن ناصح الثقة وله كتاب الديات كأنه مذهب ابنه أيضا حيث قال بعد الروايات يحمل الأصابع على ما عدا الإبهام فإن للإبهام حكما مفردا على ما نورده فيما بعد في رواية ظريف بن ناصح والظاهر أنها هي الرواية التي رواها ابن فضال ويونس بن حم في الحسن والصحيح فلا يضر ضعف طريقه ورواية ظريف ولكن يرجح الأول بالشهرة والكثرة والتصريح مع أن التخصيص مقدم لو صحت رواية ظريف **قوله** وفي كل أنملة ثلثها إلا في الإبهام فالنصف المراد بالأنملة ما بين المفاصل قال في يه قال مصنف هذا الكتاب في سميت الدية عقلا لأن الدية كانت إبلا تعقل بفناء ولي المقتول والقول بأن في كل أنملة ثلث دية الأصبع إلا الإبهام فإن فيها النصف لأن فيها اثنان فكل واحد نصفها فإنه مجمع عليها كما قيل هو المشهور ودليله كأن رواية السكوني عن أبي عبد الله أن أمير المؤمنين عم كان يقضي في كل مفصل من الأصبع بثلث عقل تلك الأصبع إلا الإبهام فإنه كان يقضي في مفصلها بنصف عقل تلك الإبهام لأن لها مفصلين المراد بالعقل الدية **قوله** وفي الزائدة الخ دليل ثلث الأصلية في الزائدة سواء كانت الزائدة أنملة أو أصبع الخبر مثل ما في خبر غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عم في أصبع زائدة إذا قطعت ثلث دية الصحيحة وفي الأخرى في الأصبع الزائدة ثلث دية الأصبع وأنها في حكم المشلولة فإنه دل على أنها ثلث دية الصحيحة يدل على أن دية الزائدة ثلث دية الأصلية مثل ما في رواية حكم بن عتيبة المتقدمة وكل ما كان من شلل فهو على الثلث من دية الصحاح ورواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عم في رجل قطع يدا شلاء قال عليه ثلث الدية فتأمل **قوله** وفي شلل الأصبع ثلثا ديتها الخ دليله ما في رواية الفضيل بن يسار قال سئلت أبا عبد الله عم الذراع إذا ضرب فانكسر منه الكف قال إذا يبست منه الكف فشلت أصابع الكف كلها فإن فيها ثلثي الدية دية اليد قال فإن شلت بعض الأصابع وبقي بعض فإن في كل أصبع شلت ثلثي ديتها قال وكذا الحكم في الساق والقدم إذا شلت أصابع القدم لكن في الطريق سهل مع القطع إليه في يه إلا أنها صحيحة في يه ودليل الثلث في المشلولة ما تقدم وحمل في يه ما في حسنة الحلبي المتقدمة أو شلت الدال على تمام دية الأصبع في المشلولة على أنه شلت ولا فلزم ثلثي الدية ثم قطعت فلزم كل الدية ولرواية الفضيل السابقة فتأمل ولا فرق في المشلولة بين كونها خلقة وغيرها وإليه أشار بقوله وإن كان خلقة **قوله** وفي الظفر الخ دليل عشرة دنانير في قطع الظفر إذا لم ينبت ونبت أسود وإن نبت أبيض فخمسة دنانير هو خبر مسمع عن أبي عبد الله عم قال قضى أمير المؤمنين عم في الظفر إذا قطع ولم ينبت أو خرج أسود فاسدا عشرة دنانير فإن خرج أبيض فخمسة دنانير وكأنهم حملوا الفاسد على تأكيد الأسود وهذا هو المشهور ولكن الرواية ضعيفة بسهل بن زياد ومحمد بن الحسن الشمولي وبعبد الله الأصم مع قطع النظر عن عدم التصريح على توثيق مسمع كأنهم جعلوا الشهرة جابرة للضعف ولعل إليه أشار في يع وفي الرواية ضعف غير أنها مشهورة وفيه تأمل فإنها ليست بحجة ولا جابرة وهو ظاهر غير أن في صحيح عبد الله بن سنان المتقدمة وفي الظفر خمسة دنانير وفي كتاب ظريف فإنه مروي عن ابن فضال كأنه الحسن عن يونس بن حم كأنه ابن عبد الرحمن في الحسن بل في الصحيح والتضعيف الذي ذكره في يع بطريق رواية ظريف غير مرجح غير واضح وهو قوله ودية كل ظفر عشرة دنانير وقبل ذلك ذكر في الكتاب أيضا في ظفر كل أصبع خمسة دنانير فيمكن أن يكون سبب القول بالتفصيل هو الجمع بين الأخبار فإن الظاهر أن ما تضمن كتاب ظريف أيضا صحيح فالجميع متفق على أنه خبر سنان للتحريم بل مطلق وخبر مسمع صالح لذلك مع الشهرة والمناسبة فتأمل وفي قول ابن ادريس الذي نفى عنه البأس في لف هو عشرة دنانير إن لم يخرج وإن خرج أسود فثلثا ديته وما ذكرنا أولى من قول الشيخ لأن الأصل براءة الذمة وليس بحجة سوى كلام وجريان الكلية في الأخبار وهو بناء على مذهبه جيد غير لو كان على لزوم ثلثي ديته دليل من إجماع ونحوه والظاهر عدمه حالا لذكره وفصل ابن الجنيد عشرة دنانير لظفر إبهام اليد وجعل لما بعد الإبهام خمسة دنانير وفصل في الرجل تفصيلا آخر فيظهر عدم الإجماع في قول الخ أن مجرد كونه أولى مما قال الشيخ لم يصل إلى نفس الأمر وموجبا للاختيار فإن المراد مجرد ذلك فتوهمه بين اللزوم وهو ظاهر والظاهر أن ما ذكرناه أولى فتأمل **قوله** ولو قطعت اليد الخ دليله ما تقدم من وجوب الدية الواحدة في قطع اليد من الكوع ولا شبهة في دخول الأصابع فيها ودليل لزوم دية الأصابع بقطعها والحكومة بقطع الكف بعده ظاهر مما تقدم من دليل لزوم دية الأصابع بقطعها والأرش فيما لا تقدير فيه وهو ظاهر **قوله** وفي الظهر الخ هو الصلب على ما قيل في اللغة لعل دليل تمام الدية في كسره والحدب به جعل بحيث لا يقدر على القعود والإجماع والأخبار مثل رواية بريد العجلي عن أبي جعفر عم قال قضى أمير المؤمنين عم في رجل كسر صلبه فلا يستطيع أن يجلس أن فيه الدية وفي الطريق أبي سليمان الجمال وما في صحيح يونس في الظهر إذا حدب ألف دينار وفي حسنة الحلبي الرجل يكسر ظهره قال فيه الدية كاملة وما في رواية سماعة عنه عم وفي الظهر إذا انكسر حتى لا ينزل صاحبه الماء الدية كاملة وفي كتاب ظريف في الظهر إذا أحدب ألف دينار ويلزم منه في الكسر وما هو أعظم من الحدب مثل تعذر القعود ألف دينار بالطريق الأولى فتأمل وأما لزوم ثلث الدية لو صلح فهو المشهور وما عرفت وجهه ولعل دليل قوله ولو كسر الصلب وجبر على غير عيب فمائة دينار فإن عثم فألف دينار وكان المراد بالعثم هنا مطلق العيب على ما يفهم مقابلته بالعيب في بعض اللغة هو الجبر بغير استواء وفي بعض جبر مع بقاء ورم في العضو وما في رواية كتاب ظريف أن كسر الصلب فجبر على غير عثم ولا عيب فدية مائة دينار فإن عثم فديته ألف دينار وفيها أيضا دلالة على أن في كسر الصلب ألف دينار وتضعيفه بطريق رواية ظريف قد عرفت ضعفه فهو حجة لكن في العبارة شيء حيث يفهم أن كسر الظهر وصلاحه غير كسر الصلب وجبره وأن الحكم في الأول بثلث الدية مطلقا سواء انجبر من غير عثم أم لا والمراد من غير عثم وعيب فيبقى مع العثم غير مفهوم وأن في كسر الصلب التفصيل المذكور وهو غير ظاهر بل الصلب والظهر شيء واحد والحكم فيها واحد مع اعتبار النخاع إلا أن القول بالثلث مشهور والتفصيل المذكور في رواية ظريف فكان ينبغي أن يحمل هذا الحمل لا الأخير مقابلا للأول أو رواية كما فعل في يع قال ولو صلح أي الظهر كان فيه ثلث الدية وفي رواية ظريف إن كسر الصلب فجبر على غير عيب فمائة دينار وإن عثم فألف دينار وكأن تعذر المتن في الرواية ولو كسر الصلب الخ الله يعلم وفي عبارة يع أيضا إشعار بضعف ما في كتاب ظريف فإن ما رواه غيره فارجع إلى ما مر فتأمل **قوله** ولو شلت الخ دليل لزوم الدية التامة وثلثيها بكسر الصلب وشلل الرجلين ما تقدم من لزوم تمام الدية في كسر الصلب وأن لشلل كل عضو ثلثي ديته فيكون لشللها نصف دية النفس وسدسها فالمجموع أربعة أسداسها وهو ثلثاها وهو ظاهر بعد ثبوت أن لكسره الدية ولشللها ثلثيها **قوله** ولو ذهب مشيه وجماعه بكسره فديتان إن المراد كسر الصلب بكسر الصلب أخرى لذهاب الجماع على ما نقرر عندهم فإنه بمنزلة قطع وقتل الجنين بل أغلظ **قوله** وفي قطع النخاع الدية

فإن الأخبار ضعيفة عن مح

بما بين الأنثيين والعجان بخطه

وفي الذكر وان كان للصبي او المسلول او الخصي الدية ولو قطع بعض الحشفة فبالنسبة المقطوع الى باقيها خاصة ولو قطع الحشفة واخر الباقي فعلى الاول الدية وعلى الثاني الحكومة وفي العينين الثلث وفي الخصيتين الدية وفي كل واحدة النصف وقيل في اليسرى الثلثان وفي ادرة الخصيتين اربعمائة دينار وفي فتقهما فمشى ثمانمائة وفي الاليتين الدية وفي كل واحدة النصف وفي الرجلين الدية وفي كل واحدة النصف وحدهما مفصل الساقين وفي الساقين الدية وكذا في الفخذين وفي الشفرين دية المرأة وفي كل واحدة النصف وفي الركبة حكومة وفي افضاء المرأة الدية للبالغة فان كان قبله ضمن الزوج المهر والدية والنفقة حتى يموت احدهما وان اكرهها غير الزوج فالمهر والدية ولا مهر لو طاوعته وعليه الدية

متن

وفي افضائها بتمامها

دليله انه قيل قوله وفي الذكر الخ دليله الاخبار مثل صحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر عم قال في ذكر الغلام الدية كاملة وروى السكوني عن ابي عبد الله عليه السلم في ذكر قال قال امير المؤمنين عم في ذكر الصبي الدية وفي ذكر العنين الدية وما في صحيحة عبد الله بن سنان في الذكر اذا قطع من موضع الحشفة الدية ومثله ما في حسنة الحلبي في الذكر اذا قطعت الحشفة وما فوق الدية ومثله ما في حسنة زرارة تفسير عن ابن عمر ويحيى بن اعين المشكور وفي ابن بكير وفي رواية كتاب ظريف والذكر الف دينار وظاهرها الشمول للكل فيحتمل الخصي والمسلول الحصي فتامل وانه لا فرق بين الكل والبعض اذا قطعت الحشفة ثم مع ما في صحيحة يونس والذكر اذا استوصل الف دينار فاندفع احتمال الدية والحكومة للحشفة لما فوق كما في قطع الكف مع بعض الذراع وفي بعض الحشفة بحسابه كلها ففي نصفها نصف دية ولو قطع شخص حشفة شخص اخر قطع ما فوقها فعلى الاول الدية وعلى الثاني الارش لعدم تقديره ويحتمل ان يكون على الثاني بحسابه ذلك بالنسبة الى الكل ويكون هو المراد بالحكومة قوله وفي العنين الثلث اي ثلث الدية دليله انه عضو مشلول فديته ثلث دية الصحيح كما في لسان الاخرس وغيره ومناسبة الاعتبار ولكن قد مر ما يدل على ان فيه تمام الدية وسيما رواية السكوني الا انها ضعيفة وغيرها مطلقة او عامة قابلة للتقييد وتؤيده الشهرة واصل البراءة وما تقدم فتامل قوله وفي الخصيتين الدية الخ كون تمام الدية فيهما معا قيل ما اختلاف فيه ويدل عليه الروايات ايضا مثل ما في صحيحة يونس وفي البيضتين الف دينار ومثله رواية ابن فضال وليس ببعيد كونها الحسن فهي حسنة وفي حسنة الحلبي في البيضتين الدية وهي تدل بظاهرها على التساوي بينهما وهو مذهب جماعة من الاصحاب مثل الشيخ في ط وبه وابن ادريس ظاهر المحقق والمص في اكثر كتبه وتدل عليه صحيحة هشام بن سالم المنقلة كل ما في الانسان اثنان ففيهما الدية وفي احدهما نصف الدية وقد ذكرنا انها مسندة في يه وليس محمد بن خالد في طريقها وان كانت مقطوعة في يب وفي طريقها محمد بن خالد ايضا وفيه قول فلا يضر وذهب جماعة اخرى الى الفرق بالثلثان في اليسرى والثلث في اليمنى مثل الشيخ في خ محتجا عليه بالاجماع والاخبار وسلار وابن البراج في المهذب وابن حمزة والمص في لف لما في حسنة عبد الله بن سنان المنقلة ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية مثل اليدين والعينين قلت رجل فقئت عينه قال نصف الدية قلت رجل قطعت يده قال فيه نصف الدية قلت رجل ذهبت احدى بيضتيه قال ان كانت اليسرى ففيها ثلثا الدية قلت ولم قلت ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية قال لان الولد من البيضة اليسرى وما رويته في يه عن ابي يحيى الواسطي رفعه الى ابي عبد الله عم قال الولد يكون من البيضة اليسرى فاذا قطعت ففيها ثلثا الدية وفي اليمنى ثلث الدية وهما صريحتان في المطلوب معللتان بانهما متفاوتتان في المنفعة بحصول الولد وعدمه وان ذلك موجب للتفاوت في الدية وهو ما ذكره في لف في الاحتجاج فلا يرد قول الشارح في المعللتين منع وسنده منع الثانية انتفاعهما باليد القوية الباطشة والضعيفة بغير تفضل العين كل على ان العبادة غير جلية وينبغي ان يجعل منعا ونقضا نعم يمكن ان يقال وليس ذلك دليلا اخر فان مرجعه العلة المفهومة من الرواية مع انه مناسبة والدليل هو الرواية ثم انه يمكن ترجيح الثاني بكثرة الخبر فان فيه خبرين كما عرفت وما في الاول الا صحيحة هشام ويؤيده قول ف الاخبار بلفظ الجمع وبانهما خاصان معللتان فهما مقدمتان على غير المعللة والعامة وان كثرت بحيث يجب تخصيص الصحيح بما في هذه الحسنة للجمع وهو ظاهر ويؤيده دعوى الاجماع في ف فتامل الا ان رواية الاول صحيحة بخلافهما فلو ثبت توثيق ابرهيم بن هاشم او انها حجة كالصحيحة لتعين القول بهما من غير اشكال وهو في مثل هذا ممكن غير بعيد فتامل وقول الشارح تبع فيه الخبر خاص فيكون مقدما على ذلك العام مع اشتراكهما في الحسن وما صح في ذلك المفهوم غير جيد اذ قد عرفت انه مسند وان فيها صحيح مسند ايضا عام كالحسنة وغيرها وقد تقدم ان لا دلالة لهما على الاول لان مضمونها لزوم تمام الدية فيهما لا التساوي بينهما كما هو المطلوب فلا دليل له الا المقطوع بوجه فلا ينبغي له ترجيحه وكذا قوله بعد ذلك وقد يترجح الاول بكثرة رواياته وشهرة مضمونها ومناسبتها لغيرها مما في البدن منه اثنان اذ المناسبة ليست بشيء وكذا شهرة المضمون لو سلمت سيما بعد وجود النص بخلافه وقد عرفت ان الكثرة في الثاني وقول الشهيد في الشرح وانجا ابن ابي لف عن احاديث التضعيف غير جيد على انه قال في لف احتج الشيخ بالرواية الدالة على ان ما في البدن منه اثنان ففيه الدية وروايتنا اخص وكلامه يظهر وجه قوله تبع وفي روايته في اليسرى ثلثا الدية لان منها الولد والرواية حسنة ولكن تتضمن عدولا من عموم الروايات المشهورة لعلها كانت في عد فتامل ويحتمل ان يكون مرادهم ما ذكرنا من العموم الدال على ان في البيضتين الدية حيث انها ظاهرة في التساوي وقد يمنع فهم التساوي ظهورا وثبوت النصف لكل واحدة لما عرفت سيما بعد وجود هذا الخبر ثم انه ذكر شارح يع والشهيد ايضا انه قد انكر الاطباء اختصاص التولد في الخصية اليسرى ونسبه الجاحظ في حيوة الحيوان الى العامة واوضح نسبة التولد الى الائمة عم لم يلتفت الى انكارهم ويمكن ان يكون ذلك اكثريا كما في اكثر علل الشرع ونكت احكامه فلا منافاة بين كلامهم وكلام الاطباء ثم اعلم ان كتاب ظريف كما سيجيء وفي خصية الرجل خمسمائة دينار وهو يدل على التساوي بينهما فيمكن جعلها مرجحا للاول فتامل قوله وفي ادرة الخصيتين الخ دليل كون في ادرة الخصيتين اي انتفاخهما اربعمائة دينار وفي الفتق وهو بناء على عقاب الرجلين مع تقارب صدرهما حال المشي ثمانمائة دينار ما في رواية ظريف وهو قوله وفي خصية الرجل خمسمائة دينار وان اصيب رجل فادر خصيتاه كلتاهما فديته اربعمائة دينار فان فحج فلم يقدر على المشي الا مشيا لا ينفعه فديته اربعة اخماس دية النفس ثمانمائة دينار فان احدب منها الظهر فحينئذ تمت ديته الف دينار فالدليل مع ومستنده كتاب ظريف غير ان الشهرة تؤيده قال في شرحه قد عرفت ضعف مستنده لكن العمل بما ذكره مشهور فهي موثقة كما ذكره المص وانت قد عرفت غير مرة انه كتاب منقول بطرق حسن بل صحيح وما عرفت كلامهم فتامل لعلك تجد غلطهم قوله وفي الاليتين الخ لعل دليله عموم الخبر ان كل ما في الانسان منه اثنان ففيهما الدية وفي احدهما نصف الدية وكذا دليل الدية في الرجلين والنصف في كل واحدة وكون حد الرجلين مفصل الساقين والقدمين ظاهر يدل عليه اللغة والعرف وكذا دليل تمام الدية في الساقين والنصف في كل واحدة منهما وكذا في الفخذين ودية المرأة في شفريها وهما شفتا فرجها وفي كل واحدة نصف ديتها وتدل عليه ايضا رواية عبد الرحمن بن سيابة عن ابي عبد الله عم قال ان في كتاب علي عم لو ان رجلا قطع فرج امرأة لاغرمته لها ديتها وان لم يؤد اليها الدية قطعت لها فرجه ان طلبت ذلك وكذا في كل زوجين منها ففي الفرد تمام ديتها وفي كل واحدة منها نصف ديتها ودليل الحكومة في الركب هو العادة ما تقدم من لزوم الارش في كل ما لا تقدير له شرعا قوله وفي افضائها ديتها الخ دليل لزوم الدية لافضاء المرأة الغير البالغة ما في صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عم وسئل عن رجل وقع بجارية فافضاها وكانت اذا نزلت بتلك المنزلة لم تلد فقال الدية كاملة محمولة على كونه قبل البلوغ ان كان المفضي زوجا لرواية بريد العجلي عن ابي جعفر عم في الرجل افتض جارية يعني امرأته فافضاها قال عليه الدية ان كان دخل بها قبل ان تبلغ تسع سنين قال فان امسكها ولم يطلقها فلا شيء عليه ان كان دخل بها ولها تسع سنين فلا شيء عليه ان شاء امسك وان شاء طلق

ولو كانت بكرا فلها ارش البكارة زائدا على المهر وان افتض بكرا باصبعه فخرق مثانتها بحيث لا تملك بولها فالدية مهر المثل وفي الثديين ديتها وفي كل واحد النصف ولو انقطع اللبن او
تعذر نزوله منها فالحكومة فان قطع معهما شيئا من جلد الصدر ففيهما ديتها والحكومة وفي الحلمتين ديتها وكذا في حلمتي الرجل على راي وقيل في حلمة الرجل الثمن وفي كل ضلع مما خالط القلب اذا كسر خمسة و
عشرون دينارا وفيما يلي العضد عشرة وفي كسر العصعص بحيث لا يملك الغائط او العجان بحيث لا يملك الغائط والبول الدية وفي كسر عظم من عضو خمس دية العضو فان صلح على غير عيب
فاربعة اخماس دية كسره وفي موضحته ربع دية كسره وفي رضه ثلث ديته فان صلح على غير عيب فاربعة اخماس دية رضه وفي فكه بحيث يتعطل العضو ثلثا ديته فان صلح على غير عيب فاربعة
اخماس دية فكه وفي الترقوة اذا كسرت فجبرت على غير عيب اربعون دينارا ومن داس بطن انسان حتى احدث افتض منه او افتدى بثلث الدية المقصد الخامس في دية المنافع في العقل الدية وفي

في الطريق حارث بن محمد بن علي بن النعمان صاحب الطاق وهو ممن لم يصرح بتوثيقه ثم يحمل ايضا لعل المراد بقوله فلا شيء الثاني نفي الدية وبالاول غير الدية و
النفقة فانه اذا طلقها ايضا عليه النفقة لصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل تزوج جارية فوقع بها فافضاها قال عليه الاجراء عليها
ما دامت حية لعل المراد به قبل البلوغ لما تقدم فعليه المهر ايضا والدية ايضا ان ترك الطهور فلو وجد المفضاة البالغة لا شيء غير المهر والنفقة على ما كان ولغير
البالغة الدية والمهر والنفقة وان فارقها حتى يموت احدهما يفهم ذلك من صحيحة الحلبي وان علقها بحياتها فقط لانه معلوم سقوطها بموته وهو ظاهر
لغير الزوجة الدية للافضاء مطلقا والمهر للدخول وان كانت باكرة ارش البكارة ايضا وهو التفاوت ما بين كونها بكرا او ثيبا بان يفرض امة و يقوم في الحالين
ويحتمل عشر القيمة لما مر في بعض المواضع ويحتمل مهر المثل وهو مهر نسائها لما تقدم في رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال يا ابن سنان ان شعر المراة وعذرتها
شريكان في الجمال فاذا ذهب باحدهما وجب لها المهر كاملا فيفهم منه ان في ذهاب البكارة مهر المثل فقط ان ذهبت بغير جماع وهو ظ هذا في المكرهة ويسقط المهر في
المطاوعة ويحتمل سقوط ارش البكارة ايضا احتياطا ذلك مع المطاوعة اذا انها فتامل قوله وان افتض بكرا الخ لزوم مهر المثل لاذهاب البكارة فلما مر دليله ولرواية السكوني
ان عليا ع دفع اليه جاريتان دخلتا الحمام فافتضت احديهما الاخرى باصبعها فقضى على التي فعلت عقلها ويحتمل ارش البكارة كما تقدم ويشعر به ايضا رواية
السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع ان رجلا افضى امراة فقوموها قيمة الامة الصحيحة وقيمتها مفضاة ثم نظر ما بين ذلك فجعل من ديتها واجبر الزوج على امساكها ودليل الدية
لخرق المثانة وسلس البول رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ع ان عليا عليه السلام قضى في رجل ضرب حتى سلس بوله بالدية كاملة وما في رواية اسحق بن عمار عن ابي
عبد الله ع قال سئل رجل وانا عنده عن رجل ضرب رجلا فقطع بوله فقال له ان كان البول يمر الى الليل فعليه الدية لانه قد منعه المعيشة وان كان الى آخر النهار فعليه الدية
وان كان الى نصف النهار فعليه ثلثا الدية وان كان الى ارتفاع النهار فعليه ثلث الدية فتامل قوله وفي الثديين الخ دليله عموم ما تقدم من ان ما في الانسان اثنان ففي
كل واحد نصف ديته وفيهما ديته كاملة وصحيحة ابي بصير عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في رجل قطع ثدي امراته قال اذا اغرم لها نصف الدية ودليل الحكومة لو
جنى على الثدي بحيث انقطع لبنها او تعذر نزوله ما تقدم ايضا من لزومها في كل ما لا تقدير له شرعا ودليل الحكومة زائدا على دية الثديين اذا قطعها او قطع معهما جلد
الصدر ان قطع الجلد لابد له من عوض وما قدر في الشرع فيكون الارش قوله وفي الحلمتين الخ دليل تمام دية الثديين في حلمتي ثدي المراة والنصف في الواحد ما تقدم
من عموم الخبر ولا يستبعد لوجوبها في الثديين والحلمة جزؤها للنص والتعبد كما في اليد والاصابع واليد من المرفق والكوع والذكر والحشفة والانف كما مر فتامل وكذا
دليل تمام الدية في حلمتي الرجل العام المتقدم مع نفي الاستبعاد وقيل في كل واحدة من حلمتي ثدي الرجل ثمن ديته دليله ما في كتاب ظريف وافتى ع في حلمتي ثدي الرجل ثمن
الدية مائة دينار وخمسة وعشرون دينارا وهذه خاصة مقدمة على العام وقد مر الخلاف في صحته ورده فتذكر قوله وفي كل ضلع الخ دليله ما في كتاب ظريف فيما
خالط القلب من الاضلاع اذا كسر منها ضلع فديته خمسة وعشرون دينارا وفي الاضلاع مما يلي العضدين دية كل ضلع عشرة دنانير اذا كسر فلم حيث ضعفه وما فيه
بالجملة هم ثابتة يفتون بما في رواية ظريف وثانية يردونه مع انهم يقولون انها ضعيفة وقد قال ذلك شارح الشرائع وغيره مرارا متعددة قوله وفي كسر العصعص الخ
دليله ما في صحيحة سليمان بن خالد قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل كسر بعصوصه فلم يملك استه فما فيه من الدية فقال الدية كاملة وما في الصحيح عن اسحق بن عمار
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قضى امير المؤمنين ع في الرجل يضرب على عجانه فلا يستمسك غائطه ولا بوله ان في ذلك الدية كاملة قوله وفي كسر عظم من عضو خمس
دية العضو الخ لعل دليله الاجماع وليس بظاهر قال شارح الشرائع مستند هذا التفصيل كتاب ظريف ولم يتوقف في حكمه المصنف هنا والاكثر وفي مختصر الكتاب نسبه الى الشيخ
مقتصرا عليه وجهه ضعف المستند وقد عرفت عدم الضعف فان ما في كتابه منقول من غير طريق حسن بل صحيح ولكن ما رايته وكانه يفهم من رواية كتاب ظريف من مثل
في العضد اذا كسر فجبر على غير عثم ولا عيب فديتها خمس دية اليد ودية موضحتها ربع دية كسرها خمسة وعشرون دينارا ومن مثل وفي الركبة اذا كسرت فجبرت على غير عثم ولا
عيب خمس دية الرجلين مائتا دينار فان انصدعت فديتها اربعة اخماس دية كسرها مائة وستون دينارا ولعل المراد كسر الركبتين معا ومن قوله ودية المنكب اذا كسر خمس دية اليد مائة وستون دينارا
مائتا دينار فان كان في المنكب صدع فديته اربعة اخماس دية كسره ثمانون دينارا فان اوضح فديته ربع دية كسره خمسة وعشرون دينارا وقال في كتاب ظريف فان نقل ودية موضحتها ربع دية كسرها
اي المنكب فعثم فديته ثلث دية النفس ثلثمائة دينار وثلاثة وثلثون دينارا وثلث دينار فان فك فديته ثلثون دينارا وامثالها كثيرة ولا يفهم ما ذكره منه
بل يفهم غيره من ثلث دية النفس في رض العضو اذا عثم ودية فكه ثلثون دينارا فقول الشارح وغيره ومستند هذا التفصيل كتاب ظريف في ذكر الورك غير واضح ويمكن ان
يستدل على ما ذكره في المتن بانه شامل ويفهم من كتاب ظريف في ذكر الورك ودية فكها ثلثا ديتها ونحوها فافهم وما يفهم منه في الجبر والصلح على غير عيب بعد اخماس الفك و
الكسر كثير في كتاب ظريف تقدم البعض دليل اربعين دينارا في الترقوة اذا كسرت فجبرت على غير عيب ما في كتاب ظريف وفي الترقوة اذا انكسرت فجبرت على غير عثم ولا عيب
اربعون دينارا فان انصدعت فديتها اربعة اخماس دية كسرها اثنان وثلثون دينارا قوله ومن داس الخ كان دليله رواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله ع
قال رفع الى امير المؤمنين ع رجل داس بطن رجل حتى احدث في ثيابه فقضى عليه ان يداس بطنه حتى يحدث او يغرم ثلث الدية كان المراد عمدا فيشكل التخيير على ان سندها مقطوع
الى النوفلي مع ما فيها و ذهب جماعة الى الحكومة لمنافاة الرواية قوله في العقل الدية الخ كانه لا خلاف في لزوم الدية كاملة لاذهاب العقل فقط ويدل عليه الخبر ايضا
والاعتبار وفي ذهاب بعضه بعض الدية على الحساب كلام ان علم نسبة الذاهب الى الباقي ولكن العلم مشكل ولا سبيل اليه الا نظر الحاكم ومن عاشره من الحذاق فيمكن تخريج
ذهاب بعضه بعض الدية على الحساب الا كلام امتحانه باليوم فان كان نصف يوم عاقلا ونصفه مجنونا فنصف الدية او بالايام او ببعض اقواله كلامه وضبط احواله فان
علم النسبة فيعمل بها والا فالحكومة ينبغي للصالح على ذلك فتامل فان ذهب العقل بجناية موجبة لعوض مثل قطع يده او شجه على راسه ونحو ذلك فالمشهور عدم
التداخل فالدية التامة لذهاب العقل والجناية ايضا مقتضاها مثل نصف الدية لليد سواء كانت الضربة متعددة او واحدة مقتضاهما من غير التداخل ولم يرجع فان الدية لذهاب عقله
للدية ان رجع عقله لو حكم بعض الزمان فان عوده عطية الحسنا ابيه ويدل عليه وايضا الى الابد ويحتمل الرجوع والحكومة كما مضى قال الشارح ولو قيل بالرجوع
الى اهل الخبرة في ذلك فان قضوا بذهابه بالكلية لم يرجع والا فالحكومة كان حسنا فان الذي علم بالدليل لزوم الدية لذهاب العقل بالكلية بحيث يصير مجنونا بلا

وفي بعضها الارش بحسب نظر الحاكم فان ذهب بالشجة لم يبد اخلاقا ان انحمت الضربة فان تمام لم يستريح وذكى لو ضرب على راسه فذهب عقله انتظر سنة فان مات فالدية في النفس وان بقي ولم يرجع فالدية للعقل
والارش ولو اشتبه زوال العقل ولا يحلف لانه بيان في الجواب في السمع الدية سواء ذهبا بوقع في الطريق اتفاق ولو حكم العارفون بالعود بعد المدة فان انقضت ولم يعد استقرت
ومع الشك يصاح بطنه منكر عظيم عند الغفلة فان تحقق عوداوالا احلف القسامة وحكم له النصف ولو نقص سمعها قبلت الاخرى عند نكود الهواء ببعدها واطلاق الصحيح ويصاح
الى حد الخفاء ثم تعكس الحال ويؤخذ بنسبة التفاوت في المساحة ولو نقص سمعها فعل بذلك مع ابناء سنة ويجب تعلية المسافات فان تساوت صدق والا فلا ولو ذهب بقطع الاذنين فديتان
مثن صح جواز ذهاب الاذنين

عقل حتى يلحق الاموات او الحيوانات والرواية التي اشار اليها بقوله وذكي هي صحيح ابي عبيدة الحذاء قال سئلت ابا جعفر عن رجل ضرب رجلا بعمود فسطاط على راسه
ضربة واحدة فاجافه حتى وصلت الضربة الى الدماغ وذهب عقله فقال ان كان المضروب يعقل منها اوقات الصلوة ولا يعقل ما قال ولا ما قيل له فانه ينتظر به
سنة فان مات فيما بينه وبين سنة اقيد به ضاربه وان لم يمت فيما بينه وبين سنة ولم يرجع اليه عقله اغرم ضاربه الدية في ماله لذهاب عقله قلت فما ترى
عليه في الشجة شيئا قال لا لانه انما ضرب ضربة واحدة فجنت الضربة جنايتين فالزمه اغلظ الجنايتين وهي الدية ولو كان ضربه ضربتين فجنت الضربتان جنايتين
لالزمه جناية ما جنتا كائنة ما كانتا الا ان يكون فيهما الموت فيقاد به ضاربه بواحدة وتطرح الاخرى قال وان ضربه ثلث ضربات واحدة بعد واحدة فجنين
ثلث جنايات الزمته جناية ما جنت الثلث ضربات كائنات ما كانت ما لم يكن فيها الموت فيقاد به ضاربه قال وقال وان ضربه عشر ضربات فجنين جناية واحدة الزمه
تلك الجناية التي جنتها تلك العشر ضربات كائنة ما كانت ما لم يكن فيها الموت قال في نح وهي حسنة كالصحيحة بل العبد المصطلح وروى ابو حمزة الثمالي عن ابي جعفر قال
قلت له جعلت فداك ما تقول في رجل ضرب رأس رجل بعمود فسطاط فامه حتى ذهب عقله قال عليه الدية قلت فانه عاش عشرة ايام او اقل او اكثر فرجع اليه عقله اله ان
ياخذ الدية قال لا قد مضت الدية بما فيها قلت فانه مات بعد شهرين او ثلثة قال اصحابه نريد ان نقتل الرجل الضارب قال ان ارادوا ان يقتلوه ويردوا الدية
ما بينهم وبين سنة فاذا مضت السنة فليس لهم ان يقتلوه ومضت الدية بما فيها قال في الشرح بعد نقلها واوردها المحقق والمص بصيغة ويقوى لانه يمكن ان
يقال بعدم القود الا مع كون الضربة مما يقتل غالبا مع القصد لتحقق الموت بها ثم مع هذه الشرائط لا يتقيد بالسنة ولكن هذا كلام على النص وفتوى الاصحاب
الاصح ح العمل بهذه الرواية ويوجد في بعض نسخ الارشاد فان مات فالدية في النفس وهو سهو من الناسخين بل اقيد به نسخة كانت فان مات فالدية في النفس
والظاهر ما قاله فانه الموجود في الرواية ثم ان الرواية الاولى صحيحة والثانية ضعيفة بعبد الله بن جبلة الذي قيل انه واقفي وبجهالة يحيى المبارك ومحمد الربيع
وبعيد الحمل الذي نقله للمحقق والمص وهو كونه قد لا عمد اعداد انا الماذكره ولا يبعد الصبر الى السنة لتحقق الموت والجنون وكذا الحكم الى سنة بين القتل ورد للنص
الدية ونزله ويكون هذا الحكم مستثنى من القواعد للنص وامثال ذلك ليس بعزيز كانه لذلك قال والاصح العمل بهذه الرواية ويمكن تخصيصها ايض بالواقعة
فتامل ثم انه مع اشتباه ذهاب عقله لابد من الامتحان في الخلوات والغفلات حتى يتحقق ذلك اذ قد لا يكون مجنونا ويجعل نفسه ان يستعمل ما استعمل المجنون ويظهر
نفسه مجنونا ثم يحكم بوجه كما في ساير الجنايات مع الاشتباه وهو ظ دليل كمال الدية في سمع الاذنين معا والنصف في كل واحدة ما تقدم من عموم الخبر ورواية وفي السمع الدية الخ
ابراهيم بن عمر عن ابي عبد الله ع قال قضى امير المؤمنين ع في رجل ضرب رجلا بعصى فذهب سمعه وبصره ولسانه وعقله وفرجه وانقطع جماعه وهو حي بست ديات وصحيح يونس
انه عرض على ابي الحسن ع كتاب الديات وكان فيه في ذهاب السمع كله الف دينار والجزء ولا فرق في دية السمع بين ذهابه بقطع وبين ثقبة في ثقبة الاذن بحيث بقي السماع
لانه يصدق عليه بطلان السمع ولو حصل انه بجناية في اذنه ولم يسمع لكن لم يعلم الذهاب والبطلان بالكلية فان حكم العالمون بطريق بطلان السمع وعدمه
بانه يعود في مدة كذا وكذا اصبر حتى تمضي فلا يلزم على الجاني الا الحكومة وان لم يعد وايس من عوده استقر بالدية لحصول العلم بالموجب فان تمامها لامر كما تقدم
وان شك في زواله وعدمه يبحث بان يصاح عليه بصوت منكر عظيم عند غفلته فان تحقق عوده او عدمه والا احلف القسامة وحكم له بمقتضى عوده وهو نصف
الدية في الواحدة وكماله في الكل لعل المراد خمسون قسامة لانه مدعي مع اللوث في الجملة ولم يمكن اثباته بالبينة فلا بد له من طريق لاثباته لئلا يضيع حقوق الناس
وليس الا اليمين ولما كان موجبا لكمال الدية التي هي عوض النفس فيكون خمسين يمينا فيهما مثل النفس ونصفها في الواحدة ويحتمل الاكتفاء بواحدة كما في غيره
للاصل وعدم نص على الزيادة وفي النفس ذهب اليه للنص فتامل ويحتمل ستة ايمان في كل واحدة ويحلف لعدد معين فاريه من يعلم ذلك كما في دعوى النفس وان لم
يكن فيكون عليه لصحيحة يونس وحسنة ابن فضال جميعا عن ابي الحسن الرضا ع قال يونس عرضت عليه الكتاب فقال هو صحيح وقال ابن فضال قال قضى امير المؤمنين ع
اذا اصيب الرجل في احدى عينيه فانها تقاس ببيضة تربط على عينه المصابة وينظر ما منتهى بصر الصحيحة ثم تغطى عينه الصحيحة وينظر ما منتهى عينه المصابة فيعطى دية
من حساب ذلك والقسامة مع ذلك من الستة الاجزاء على قدر ما اصيب من عينه فان كان سدس بصره حلف هو وحده واعطي وان كان ثلث بصره حلف هو وحلف معه
رجل اخر كذا في نب وان كان نصف بصره حلف هو وحلف معه رجلان وان كان ثلثي بصره حلف هو وحلف معه ثلثة نفر وان كان خمسة اسداس بصره حلف هو وحلف معه
اربعة نفر وان كان بصره كله واحد حلف هو وحلف معه خمسة نفر وكذلك القسامة كلها في الجروح فان لم يكن للمصاب بصره من يحلف معه ضوعفت عليه الايمان ان كان سدس
بصره حلف مرة واحدة وان كان ثلث بصره حلف مرتين على هذا الحساب واما القسامة على مبلغ منتهى بصره وان كان السمع فعلى نحو من ذلك غير انه يضرب له بشيء حتى يعلم
منتهى سمعه ثم يقاس من ذلك والقسامة على ما نحو ينقص من سمعه فان كان سمعه كله فخيف منه فجور فانه يترك حتى اذا اشتغل بما صيح به فان سمع قاس بينهما الحاكم
براسه وان كان النقص في العضد والفخذ فانه يعلم قدر ذلك يقاس بخيط رجله الصحيحة ثم يقاس به المصابة فيعلم قدر ما نقصت رجله او يده فان اصيب الساق
او الساعد من الفخذ والعضد يقاس وينظر الحاكم قدر فخذه وفيها احكام اخر يعلم بالتامل فتامل **قوله** وفي ذهاب سمع احد الاذنين الخ قد مر دليله وقد ليل وقياس
الاذن المعيبة بنقص بعض سمعها بالصحيحة بان يسد المعيبة ويفتح الصحيحة في يوم لا هواء فيه ثم يصاح به الى ان يقول ما اسمع ثم يسد الصحيحة ويفتح المعيبة ويصيح
الحد ان يقول ما اسمع فيقاس المسافة الاولى التي كانت للصحيحة فان كانت نصفها فيكون الذاهب نصفها لاذن فيلزم ربع الدية وهو ظ ويعلم ايض من غيرها الثانية التي للناقصة الى المسافة
من الروايات مثل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل ضرب رجلا في اذنه بعظم فادعى انه لا يسمع قال يترصد ويستغفل وينتظر به سنة فان سمع
او شهد عليه رجلان انه سمع والا حلفه واعطاه الدية قيل يا امير المؤمنين فان عثر عليه بعد ذلك انه سمع قال ان كان الله رد عليه سمعه لم ار عليه شيئا فتلك
انه سمع شيئا هذا يدل على المهلة مع الاشتباه وعدم شيء مع العلم بعدم الذهاب ويحمل الحكومة ان ذهب بعض المدة ولزوم الدية بعد السنة والحلف وبعضهم انه
يمين واحدة ويحمل السنة على ما تقدم وعلى عدم الرد بعد السنة ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل وجيء في اذنه فادعى ان احدى اذنيه نقص من سمعها شيئا ظ
قال تسد التي ضربت سدا شديدا ويفتح الصحيحة فيضرب لها بالجرس حيال وجهه ويقال له اسمع فاذا خفي عليه الصوت علم مكانه ثم يضرب به من خلفه ويقال له اسمع

وفي ضوء العينين مع بقاء الحدقة الدية وفي كل واحدة النصف ويستوي الاعمش والاخفش وذو البياض غير المانع من اصل النظر ولو عاد فالارش ويصدق في ذهابه مع القسامة
ولو ادعى نقصان احدهما قيس الى الاخرى بسدها وفتح الصحيحة لا في الغيم ولا في الارض المختلفة في الارتفاع ثم العكس بعد تغيّر الجهات ويصدق مع التساوي ثم يأخذ بنسبة التفاوت
في المساحة من الدية ولو نقصا قيس الى عيني ابناء سنه ولو ادعى ذهاب ضوء المقلوعة وقدم قوله مع اليمين وفي الشم الدية ويصدق في ادعائه عقيب الجناية بعد تقريب الطيبة
والمنتنة وفي النقصان الارش بحسب ما يراه الحاكم م

فاذا خفي عليه الصوت علم مكانه ثم يقاس ما بينهما ان كان سواء علم انه صدق ثم يؤخذ به عن يساره فيضرب به حتى يخفى عنه الصوت ثم يعلم مكانه ثم يؤخذ به عن
يساره فيضرب به حتى يخفى عنه الصوت ثم يعلم مكانه ثم يقاس فان كان سواء علم انه صدق قال ثم يفتح اذنه المعتلة وتسد الاخرى جيدا ثم يضرب بالجرس من قدامه ثم
يعلم حيث يخفى عنه الصوت يصنع به كما يصنع به اول مرة باذنه الصحيحة والمعتلة بحساب ذلك فيها ايضا احكام فافهم وكذا يعلم نقص من سمع اذنيه كليهما بالمقايسة
بسمع من كان في سنه وسمعه صحيح بان يصاح عليه حتى يعلم انه ما يسمع ثم يجيء بمن يقصر سمع اذنيه ويصاح عليه حتى يقول ما اسمع ويعلم النسبة بينهما فيؤخذ
من الدية بتلك النسبة ويجب تكرار العمل وتعدد المسافتين فان توافقتا صدق والا فلا يصدق حتى يثبت النقص بوجه آخر ويمكن القسامة ايضا مثل ما تقدم لان
لان التفاوت بين الآذان والسماع يوجد كثيرا كما في الابصار وسائر الحواس مع اتحاد السن ولا يبعد اعتبار النسب والبلد ايضا اذ له ايضا دخل ولو كان النقص باعتبار
عدم الاذنين الا باعتبار عدم السماع اصلا فالظاهر انه كذلك ولو ذهب سماع الاذن بقطعها فعليه ديتان لان احدهما للعضو والاخرى للسماع فان كان النقص من كل منهما
او من احدهما فبالحساب قوله وفي ضوء العينين الخ دليله ما تقدم ويجيء ايضا ومع قلع الحدقة يمكن ان فيه الدية الواحدة لانه قلع العين حينئذ بها ويحتمل الدية والحكومة
للحدقة ويمكن ان فيها الدية الواحدة لانه قلع العين يحتمل تعدد الدية لضوء العين والحدقة وكذا الاجفان فتامل ولا فرق في ثبوت الدية للعين والنصف للواحدة بين
العين الصحيحة التي لا عيب فيها اصلا والتي فيها عيب في الجملة مثل العمش وهو سيلان الدمع في اكثر الاوقات مع ضعف الرؤية والخفش وهو صغر العين وضعف بصرها
ومثل ذي البياض الغير المانع من الرؤية لعموم الادلة ولا بين الحسنة اي العين الحسنة وغيرها وهو الظاهر قوله فلو عاد الخ دليل عدم الدية واسترجاعها لو اخذت
باعادة ضوء العين فيلزم الحكومة هو انه علم عدم الذهاب فما حصل الجناية الموجبة لتمام الدية بل الارش فظاهر ما مر من انه قد يكون الاعادة اعطاء
مستانفا ويحتمل التفصيل يصير سنة وعدم الالتفات بعدها لما تقدم في السمع في الرواية وقد دل عليه ايضا رواية سليمان بن خالد الاتية وبانه ان قال اهل الخبرة
بالاعادة فعاد فليس الا الارش والا فالدية فتامل فان البحث مثل ما مر قوله ويصدق في ذهابه مع القسامة قد مر وجه تصديقه في ذهاب ضوء العين مع
القسامة لو ادعاه بعد الجناية المحتملة ولاحتمال كونها عدة فسامة النفس او اليمين الواحدة والستة كما تقدم وكذا يدل عليه ما في رواية يونس الصحيحة لكن ينبغي ان يكون بعد
اللوث وعدم القدرة على الاثبات وعدمه بالامتحان والتجربة قوله ولو ادعى نقصان احدهما الخ دليله ما يعلم منه تجربة ودليله ايضا وانه ينبغي التقييد في ابناء
سنه باهل بلده بل باقاربه ايضا ووجه عدم الامتحان في يوم الغيم ظاهر مع انه منصوص عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام لا يقاس عين في يوم غيم
والمنع في الارض المختلفة اظهر ويدل على الامتحان رواية اصبغ بن نباتة قال سئل امير المؤمنين عليه السلام عن رجل ضرب رجلا على هامته فادعى المضروب انه لا يبصر شيئا
وانه لا يشم الرائحة وانه قد ذهب لسانه فقال امير المؤمنين عليه السلام ان صدق فله ثلث ديات فقيل يا امير المؤمنين فكيف يعلم انه صادق فقال اما ما ادعى انه لا يشم
الرائحة فانه يدنى منه الحراق فان كان كما يقول والا نحى رأسه ودمعت عينه واما ما ادعاه في عينيه فانه يقابل بعينيه عين الشمس فان كان كاذبا لم يتمالك حتى يغمض
عينيه وان كان صادقا بقيتا مفتوحتين واما ما ادعاه في لسانه فانه يضرب على لسانه بالابرة فان خرج الدم احمر فقد كذب وان خرج اسود فقد صدق وصحيحة محمد بن قيس
عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل اصيبت احدى عينيه ان يؤخذ بيضة نعامة فيمشى بها ويوثق عينه الصحيحة حتى لا يبصرها وينتهي بصره ثم يحسب ما بين منتهى بصر
عينه التي اصيبت ومنتهى عينه الصحيحة فيودى بحساب ذلك ويدل على منع التاجيل سنة رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن العين يدعي صاحبها
انه لا يبصر قال يؤجل سنة ثم يستحلف بعد السنة انه لا يبصر ثم يعطى الدية قال قلت فان ابصر بعد قال هو شيء اعطاه الله اياه فيها دلالة على عدم الرجوع بالدية
بعد تاجيل السنة ويدل على الامتحان رواية كثيرة عن علي عليه السلام قال اصيبت عين رجل وهي قائمة فامر علي عليه السلام فربطت عينه الصحيحة واقام رجلا بحذاه بيده بيضة يقول
هل تراها فاذا قال نعم تأخر قليلا حتى اذا خفيت عليه علم ذلك المكان قال وعصبت عينه المصابة وجعل الرجل يتباعد وهو ينظر بعينه الصحيحة الى البيضة
الصحيحة حتى اذا خفيت عليه ثم قيس ما بينهما واعطي الارش على ذلك وصحيحة معاوية بن عمار قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يضرب في اذنه فيذهب بعض بصره
فاي شيء يعطى قال يربط احداهما ثم يوضع له بيضة ثم يقال انظر ما دام يدعي انه يبصر موضعها حتى اذا انتهى الى موضع ان جازه قال لا ابصر قربها حتى يبصر ثم
يعلم ذلك الموضع ثم يقاس بذلك القياس من خلفه وعن يمينه وعن شماله فان جاء سواء والا قيل له كذبت حتى يصدق قال قلت اليس يؤمن قال لا ولا كرامة و
يصنع بالعين الاخرى مثل ذلك ثم يقاس ذلك على دية العين وينبغي التأمل في الكل والجمع بينها قوله ولو ادعى الخ لو قلع شخص عين شخص ثم ادعى ان
العين التي قلعها ما كان لها ضوء وقال صاحبها انه كان لها ضوء فيقدم قول القالع مع يمينه مع انه منكر في الحقيقة اذ يدعي عليه صاحبها قلع العين
المضيئة والدية والاصل براءة الذمة وعدم ذلك ولا يعارضه ان الظاهر وجود الضوء فانه اكثري فان الظاهر في مثل هذا لا يقدم بل ولا يعارض الاصل
وربما قيل ان ثبت انه كان الضوء قبل القلع فلا شك ان القول قول صاحبها مع يمينه وان لم يثبت بل قال انه كان لا ضوء اصلا وهو المراد فللنظر فيه ايضا
مجال لان الاصل السلامة الا ان مخالفة الاصحاب محذور وفيه تامل اذ قد بينا فيما في الاول ايضا لاصل البراءة وكلامهم ليس بصريح في ان المراد هو الثاني بل ظاهر
في ان المراد اعم وليس الاصل السلامة بل الظاهر ذلك والاصل العدم فالقالع منكر فلا مجال للنظر فيه بل في الاول ومخالفة الاصحاب ما لم يكن لهم دليل من اجماع ونحوه
ليس بمحذور ولا يمكن ارتكابه بلا دليل وانما المحذور مخالفة الدليل فتامل قوله وفي الشم الخ قد مر ما يمكن ان يكون دليله ودليل تصديقه في ادعائه عدم الشم
عقيب الجناية بان يقرب الى انفه ذو الرائحة الطيبة والمنتنة كانه العلم الحاصل بعد ما لعدم فرقه بينهما مع عدم امكان البينة عليه وفيه تامل اذ قد لا
يحصل العلم بذلك وهو ظاهر فيحتمل قبول قوله مع القسامة كما قاله في شرح الشرائع ويحتمل خمسين يمينا او واحدة او الستة كما مر في مثله وفي ذلك محل التامل لعدم قبول يمين المدعي
الا في المنصوص المجموع عليه واصل البراءة ويحتمل التفصيل المتقدم ويمكن الامتحان بتقريب الحراق لما تقدم في رواية الاصبغ ولا يضر ضعف السند فانه
قد يعلم بذلك مع تعذر البينة فتامل ولو نقص شمه وثبت ذلك لعله باللوث والقسامة يثبت له الارش بحسب ما يراه الحاكم لعله يريد بالارش التفاوت
ما بين الكامل والناقص فان كان الذاهب نصفه يأخذ نصف الدية ويحتمل انه يريد المتعارف وهو التفاوت ما بين قيمة المجني عليه صحيح الشم وبين قيمته ناقص


ثم يقاس ويفضل ما بين الصحيحة م

كما مر في السمع م

وفي النطق كمال الدية وان بقي في اللسان فائدة الذوق ولو بقيت الشفوية والحلقية سقط من الدية بنسبته وكذا لو بقي غيرها ولو نطق بالحروف ناقصا فالارش ولو كان يحسن بعض الحروف ففي المخالفة بضعيف القوى نظر اقربه بعض الدية ولو كان بجناية جان نقص وفي الصوت الدية وان ابطل حركة اللسان وفي الذوق الدية وفي منفعة المشي والبطش كمال الدية وفي قوة الامناء او الاحبال الدية وفي قوة الارضاع حكومة وفي ابطال الالتذاذ بالجماع والطعام ان امكن الدية ولو تعطل المشي بخلل في عجز الرجل فتعطل الرجل فالاقرب الدية وفي سلس البول الدية وقيل ان دام الى الليل فالدية والى الظهر النصف والى ارتفاع النهار الثلث المقصد السادس في الشجاج م

الشم لو فرض مملوكا والحوالة الى الحاكم يشعر بالاول وتحقيق المشهور مشكل فينبغي المصالحة **قوله** وفي النطق كمال الدية الخ قد مر دليل لزوم تمام الدية على بذهاب النطق ان كان جرم اللسان باقيا مع سائر فوائده من احساس الطعوم بالذائقة ودليل سقوطها في مقابلة الحروف التي ما ذهبت بجناية على اللسان اذ ذهب بعض نطقه فقط مثل ان يبقى الحروف الشفوية والحلقية التي لا دخل للسان فيهما من الدية ولزوم ديته ما ذهب على الجاني ظاهر فانه ما ذهب الا بعض النطق فلا يلزمه الا دية ما ذهب بجنايته بغير القطع اذ قد مر انه لو قطع اللسان يلزمه تمام الدية وفي بعضه بحسابه ان لم يذهب الحروف او ذهبت ولا يبلك النسبة وان كان زائدا على عوض كلامهم هناك شيء فتذكر والحاصل ان ذهاب النطق وقطع اللسان امران متغايران نعم قد يجتمعان ففي الانفراد لكل منهما دية ومع الاجتماع يحتمل الجميع واكثر الامرين وقد مر مفصلا فتذكر ولو ادى بعد الجناية الحروف او الحروف ناقصا غير كامل كما كان فعلى الجاني ارش النقص وفي تحقيق الارش اشكال فالاولى المصالحة كما ذكرناه في الشم فتامل **قوله** ولو كان لا يحسن الخ اذا كان المجني عليه لا يحسن باذهاب نطقه ممن يحسن بعد التكلم والنطق ببعض الحروف خاصة ولا يقدر على البعض الآخر فيحتمل لزوم كمال الدية الخالقة فتامل كامل وضعيف فلا قوى فانه يلزم دية النفس تامة وقتل الكامل به اذا كان موجبا للقصاص وبالجملة ان دية النطق دية كاملة سواء كان نطقا كاملا او ناقصا مثل ان دية النفس دية كاملة سواء كانت تامة او ناقصة وكذا ضعيف القوى وقويها فان الاعمش مثل الصحيح وكذا الاخفش ويحتمل اسقاط ما لم يقدر النطق عليه فلا يلزمه الا ما اذهبه من الحروف التي يقدر عليها لان دية النطق موزع على الحروف كما تقدم فذلك ليس مثل النفس والكامل والضعيف القوى فان دية النفس ليست بموزعة على اعضائها ومنافعها بل هي للنفس اي شيء كانت فالفرق بينهما ظاهر وكانه لذلك قربه المص قال في الشرح في بعض النسخ بضعف القوى وفي بعضها بضعيف والامر فيهما متقارب والمراد واحد وهو الالحاق بالقوى الضعيفة كالخفش وضعف البطش وليس المراد به الشخص الضعيف القوى كما توهم بعضهم اذ لا مناسبة بين الشخص وبين الطرف لانه لو قتل الاعمى والاصم وجب كمال الدية مع نقص بعضه حقيقة وليس كذلك لو قطع لسان الاخرس فانه لا شيء فيه سوى الثلث الخ فتامل فيه هذا اذا كان النقص بآفة من الله تعالى خلقة ام لا واما اذا كان النقص بجناية جان فنقصه معتبر فيسقط ذلك المقدار من الدية ويؤخذ الباقي من الجاني وحط المتن عدم الاول واحتمال عدم السقوط ح والظ انه يحتمل الجريان دليل الاول فيه فتامل **قوله** وفي الصوت الخ دليل لزوم الدية بتمام الدية بابطال الصوت بالجناية على ابي جعفر كان في صحيحة يونس والصوت كله من الغنن والبح الف دينار وفي كتاب ظريف في الصوت كله الف دينار ثم انه اشار بقوله وان ابطل حركة اللسان الى عدم تعدد الدية اذا ابطل الصوت وابطل معه حركة اللسان ايض فانه يحتمل دية اخرى لابطال حركة اللسان قال في عد هل يجب ديتان لو ابطل حركة اللسان مع بطلان الصوت اشكال ينشأ من انهما منفعتان ومن ان منفعة الصوت النطق **قوله** وفي الذوق الدية لعل دليله انه منفعة اللسان وقد ابطل وقد مر ان في اللسان دية ودل عليه الدليل وانه احد المنافع كالسمع والشم ففيه الدية مثلهما **قوله** وفي منفعة المشي والبطش كمال الدية لعل المراد بابطال البطش تضييره بحيث لا يقدر على شيء ولم يبق فيه قوة فهو مثل بطلان المشي واكثر ولعل دليلها يعلم مما تقدم فانهما منفعتان عظيمتان اعظم من بعض ما اوجب له الدية مثل بطلان الشم وقطع الانف وبطلان الجلوس ويحتمل ان يكون عليهما دليلا خاصا ايض **قوله** وفي قوة الامناء والاحبال الدية لعل دليلها ايض يعلم تمامه مثل سابقهما ويشعر بالاول ما في رواية عن ابي عبد الله ع في الظهر اذا انكسر حتى لا ينزل صاحبه الماء الدية وما تقدم في رواية ابن عمر وانقطع جماعه وهو حي بست باب فتامل ويشعر بالثاني ما يدل على دية الجنين من النطفة ونحوها فتامل به وفيما صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع وسأله عن رجل وقع بجارية فافضاها وكانت اذا نزلت بتلك المنزلة لم تلد قال الدية فتامل فيه ويحتمل ما يختص بها ايض ولكن في صحيحة ابي بصير قال قلت لابي جعفر ع ما ترى في رجل ضرب امرأة شابة على بطنها فعقر رحمها فافسد طمثها وذكرت انها قد ارتفع عنها طمثها وقد كان طمثها مستقيما قال ينتظر بها سنة فان رجع طمثها الى ما كان والا استحلفت وغرم ضاربها ثلث ديتها لفساد رحمها وانقطاع طمثها وهذه ظاهرة في لزوم ثلث الدية بقطع الاحبال فتامل وفي قوة الارضاع الحكومة المراد لزوم الارش في ابطال القوة التي بها يصير الغذاء غذاء ويخرج عن الثدي وينتفع به الولد لعل دليله انه لا تقدير فيه شرعا ففيه الارش كغيره فتامل فانه يفهم الدية في اقل منه تماما **قوله** وفي ابطال الالتذاذ بالجماع والطعام ان امكن الدية اذا فرض امكان ذهاب منفعة اللذة التي في الجماع والطعام فذهب بجناية جان يلزمه الدية وفيه ما تقدم ويحتمل الارش اذ لا تقدير في الشرع ويحتمل وجوه ثم انه يحتمل ارادة الدية في المجموع والظ في كل بل في ذهاب لذة الطعام عبارة عن ذهاب الذوق وقد تقدم ولو تعطل المشي الخ اذا تعطل المشي بجناية على عجز الرجل او بغير جناية فتعطل الرجلان وبالجملة اذا قطعت الرجلان بعد ان صارتا لم يقدر على المشي بهما من غير تقصير فيهما في قوتهما قطعا وهو المراد بقوله فتعطل الرجل هل في قطعهما ح دية كاملة ام لا يحتمل ذلك وهو الاقرب عند المص هنا لانه قد ثبت في الرجلين الدية وهما كاملتا هنا موجودتان فقطعت فيلزم ديتهما كما في غير هذه الصورة ولانهما سليمتان وانما المفقود المشي وذلك غير الرجلين بل ولا منفعتهما ايضا فعلا ووجودا لا مدخل له فيهما ويحتمل ثلث الدية لان المشي منفعة الرجلين ولم تكن فصارتا كذكر العنين والعضو الاشل ففيهما ثلث الصحيح ويؤيده اصل البراءة ودليل الدية كاملة في الرجلين يرجح الاول فانه لا قيد فيه بوجود المشي وعدمه وان المشي ليس من لوازم منفعة الرجلين وان ذهابه ليس مثل شللهما فتامل **قوله** وفي سلس البول الدية الخ لعل دليل تمام الدية في سلس البول انه ابطال منفعة عظيمة فيكون فيهما الدية وهو ظاهر ورواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قضى في رجل ضرب حتى سلس بوله بالدية كاملة هذه نص في الباب الا ان غياث بتري وفي صحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله ع يقول قضى امير المؤمنين ع في الرجل يضرب على عجانه فلا يستمسك غائطه ولا بوله ان في ذلك الدية كاملة ولكنها ليست ظاهرة في البول وحده ودليل قيل غير ظاهر الا ما رأيت غيرها ذكرت وغير رواية صالح بن عقبة عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال سأله رجل وانا عنده عن رجل ضرب رجلا فقطع بوله فقال ان كان البول يمر الى الليل فعليه الدية لانه قد منعه المعيشة وان كان الى آخر النهار فعليه الدية وان كان الى نصف النهار فعليه ثلث الدية وهي لم يصلح دليلا له لقوله ثلثا الدية وذكره هو النصف وان كان النصف انسب بالنسبة الى قوله ان كان يمر الى الليل فعليه الدية وايض فيه الى آخر النهار كما تراه بان الى الليل ويمكن الفرق بادخال الليل في الاول وايض سنده كما ترى فان صالح قيل كذاب وضاع غال وفي اسحق قول وكانه لذلك غير في بعض الكتب بمضمون الرواية بقولهم روي اشارة الى ضعفها وعدم القول بها فيحتمل

ولكن ينبغي كون الجناية على لسانه

والبح الف دينار

طه

اذ كان في النقص منها الدية عن رجل كسر بعصو فلم يملك استه فانه من الدية فقال الدية كاملة وفي الصحيح عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع

ان يكون صاحب الفقيه حمل ثلثا على انه غلط من الناسخ والصحيح نصف الدية بقرينة الدية الى التسليم ثم اتمم في حواشي ع ل وما ذكره المص هنا من النصف غريب
والعمل بالرواية مشهور بين الاصحاب فلا يضر ضعف سندها وفيه تامل لما مر ولانه قال في الشرح والصد في ذكرها بصيغة الرواية وكذا المحقق والمص في بعض نقل
عن الشيخ في بعضه واتباعه وابن ادريس ويحتمل ان الذي القول بمضمون الرواية فالعمل بمثلها يجبر بقول هؤلاء الجماعة وجعله مشهورا مشكل ثم قال في الشرح الظ ان المراد في
كل يوم ووجهه ليتحقق فوت المعيشة ونقل عن تضعيف الرواية في الايض ذكره المصنف هنا غريب ويدعي عليه المشهور الثلث انتهى قوله وفي الخارصة الخ ثبوت بعير في
الخارصة واثنين في الدامية هو المشهور ودليله رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في الجرحة شبه الخدش بعير وفي الدامية بعيران وفي الباضعة وهي دون السمحاق
وفي الموضحة خمس من الابل
ثلث من الابل وفي السمحاق وهي دون الموضحة اربع من الابل وفيها بعض الاشتراك وان امكن دفعه فيدل عليه كون بعير واحد للدامية رواية مسمع بن عبد الملك عن
ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع قضى رسول الله ص في المامومة ثلث الدية وفي المنقلة خمس عشرة من الابل وفي الموضحة خمس من الابل وفي الدامية بعير وفي الباضعة
بعيران وقضى في المتلاحمة ثلثة ابعرة وقضى في السمحاق اربعا من الابل وكذا رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان رسول الله قضى في الدامية بعيرا وفي الباضعة بعيرين
وفي المتلاحمة ثلثة ابعرة وفي السمحاق اربعة ابعرة والاصل يؤيده مع تعدد الرواية وان كانتا ضعيفتين ايض ويحتمل عدم شيء في الخارصة والحكومة ويحتمل البعير
الواحد فيها ايض كما يظهر من يع قال اما الخارصة فهي التي تقشر الجلد ففيها بعير وهل هي الدامية قال الشيخ نعم والرواية ضعيفة والاكثر على ان الدامية غيرها و
الذي يناسب دليل الشيخ وتفسير الدامية عدم بعير في الخارصة التي تقشر الجلد من غير جريان الدم قال في شرح يع اختلف الفقهاء في الخارصة والدامية هل هما مترادفان
ام مختلفان فذهب الشيخ وجماعة الى الاول لرواية مسمع ونقل الروايتين ثم قال وذهب الاكثر الى قوله الى الثاني الخ وانت تعلم ان لا دلالة في الروايتين على الاتحاد بل لا ذكر
للخارصة في الروايات على ما رايته نعم ما يدلان على البعير الواحد للدامية فان ثبت ان في الخارصة ايض بعيرا لزم اتحادهما في الحكم لا الترادف ولكن ما رايت شيئا الا رواية
منصور وقد عرفتها ان القول فيها يستلزم الفرق والقول ببعضها دون بعض غير جيد وبالجملة ان كان دليل آخر لبعير الخارصة واثنين للدامية فهو المتبع والا فالظاهر
عدمه في الخارصة وواحد في الدامية وهو واضح ويمكن الجمع بينها بحمل الزائد على الاستحباب فتامل وقد علم من دليلها ايض المخالف في الباضعة فان روايتي مسمع والسكوني
يدلان على بعيرين في الباضعة ورواية منصور على الثلثة وكذا رواية زرارة وسندها اجود منها اذ ليس في طريقها من فيها شيء الا القاسم بن عروة وابن بكير والاول ممدوح
في كتاب ومن تامل والثاني ادعي الاجماع على توثيقه عن ابي عبد الله ع قال في الموضحة خمس من الابل وفي الباضعة ثلث من الابل وفي السمحاق اربع من الابل وفي الباضعة
ثلث من الابل وفي المامومة ثلث وثلثون من الابل وفي الجائفة ثلث وثلثون من الابل وفي المنقلة خمس من الابل وكذا حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال في الموضحة خمس
من الابل وفي السمحاق اربع من الابل وفي الباضعة ثلث من الابل والمنقلة خمس عشرة من الابل والمامومة ثلث وثلثون من الابل وكانه لذلك جعلوا رواية منصور عليها فتامل
قوله وفي الهاشمة الخ دية الهاشمة اي التي يكسر العظم سواء اوضح وسمى اولا عشرة من الابل من اربعة انواع في الخطا المحض بنتا مخاض ولبونان وثلث بنات لبون
وثلث حقق بناء على ما تقدم من تربيع دية النفس خطاء على صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة فانه كانت فيها عشرون بنت مخاض وعشرون ابن لبون
وثلثون بنت لبون وثلثون حقة وعلى الرواية الاخرى خمسة وعشرون بنت مخاض وخمسة وعشرون بنت لبون وخمسة وعشرون حقة وخمسة وعشرون
جذعة يكون هنا بنتا مخاض ونصف ومثل بنت لبون ومثل حقة ومثل جذعة فتامل وفي شبيه الخطاء ايض عشرة من الابل لكن من ثلث انواع من الابل فيها سا
على الرواية الصحيحة في دية النفس اربعون خلفة بين ثنية الى بازل عامها وثلثون حقة وثلثون بنت لبون يكون هناك اربع خلفات وثلث حقق وثلث بنات لبون
لكن القياس غير ظاهر على تقدير تخصيصها بالهاشمة غير ظاهر وكذا التفاوت بين خطائها وشبيهه وبين عمدها مع عدم اصل في غيرها وفي دليله تامل فان
الرواية الدالة عليه ليس فيها هذا التفصيل وهي رواية ابراهيم بن هاشم عن النوفلي عن السكوني ان امير المؤمنين ع قضى في الهاشمة بعشر من الابل مع ما فيه في
سندها العلم دليلا غير ما رايته قوله في المنقلة الخ المنقلة هي التي تنقل العظم من موضعه الذي خلقه الله فيه الى موضع آخر كما هو الظ منها وقد
فسرت بها في غيره فالنسبة بالمجيء الى النقل غير ظ دليل كون ديتها خمس عشر بعيرا في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع وفي المنقلة خمس عشرة من الابل وهي التي قد صارت قرحة
تنقل منها العظام وفي اخرى له عنه ع وفي المنقلة خمس عشرة من الابل ومثل ما تقدم في رواية مسمع وزرارة وحسنة الحلبي والمنقلة خمس عشرة من الابل ودليل ثلث الدية في
المامومة ثلث الدية رواية مسمع وفي المامومة ثلث الدية وفي رواية ابي بصير في المامومة ثلث الدية وهي التي قد نفذت ولم تصل الى الجوف فهي فيما بينهما وفي الاخرى
له عنه ع وفي المامومة ثلث الدية وصحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله ع عن الشجة المامومة فقال ثلث الدية والشجة الجائفة ثلث الدية وفي حسنة الحلبي
المنقلة والمامومة ثلث وثلثون وفي رواية زرارة في المامومة ثلث وثلثون من الابل ولكن ينبغي زيادة ثلث على ثلث وثلثين في جميع ما ورد فيه ذلك وخصوصا
فيما اذا فسر ثلث الدية كالجائفة لان ذلك هو ثلث الدية ولعل في الرواية سقط من قلم الناسخ لتوهم التكرار او ارادوا اطلاق الثلث على الاكثر وما اعتبر ثلث
وكان يكل منها فاملاو عبارة يع
بعير لعدم تشطيره فكانه ثلث صحيح من الابعرة او الدنيا بحيث ياخذ من الصحاح صحيحا لا الكسور وحذف اقتصارا على العمدة ويكون مرادا ويؤيد الاول كثرة
الاخبار والاحتياط ويؤيد الثاني البناء ونفسه ثلث الدية بثلث وثلثين في بعض الاخبار ومثل خبر الجائفة وفي المامومة ثلث الدية بثلث وثلثين في بعض الاخبار
ثلث وثلثون بعيرا وهي كالصريحة في ارادة الحقيقة بل المجاز من الثلث ولو كان البناء في رواية صحيحة او حسنة كان القول به متعينا لتقديم المبين على المجمل وهو ظ
على تقدير ثبوت صحة النسخ وعدم غلط من الناسخ فتامل وفي كتاب ظريف ان كانت نافذة في الراس فتلك تسمى المامومة فيها ثلث الدية ثلثمائة دينار وثلثة
وثلثون دينارا وثلث دينار وعلى تقدير صحته يدل على ارادة الثلث في غيره ايض والحمل على الثلث صحيح كما هو الظ بل الاصح فالذهاب الى الاحوط متعين قوله
وفي النافذة في الانف الخ دليله رواية مسمع عن ابي عبد الله ع قال قضى امير المؤمنين ع في النافذة تكون في العضو ثلث الدية دية ذلك العضو وما في رواية
كتاب ظريف فان نفذت نافذة لا تنفسد بسهم او برمح فديته ثلثمائة وثلثة وثلثون دينارا وثلث وان كانت نافذة فبرئت والتامت فديتها خمس دية روثة
الانف مائة دينار فما اصيب منه فعلى حساب ذلك فان كانت النافذة في احد المنخرين الى الخيشوم وهو الحاجز بين المنخرين فديتها عشر دية روثة الانف لانه النصف

والحاجز

وفي الجائفة وهي البالغة الى الجوف من اي الجهات ولو من ثغرة النحر ثلث الدية ولو جرح في عضو ثم اجاف لزمه ديتان وفي النافذة في احد اطراف الرجل مائة دينار وفي احمرار الوجه باللطمة
دينار ونصف وفي اخضراره ثلثة وفي الاسوداد ستة فان كان في البدن فالنصف ولو اوضح اثنتين فديتان فان اوصلهما الجاني او سرتا واتحدتا فواحدة ولو وصل اجنبي فديتان وعلى
الاجنبي ثالثة ولو اوصلهما المجروح فديتان وسقط فعله

متن

والحاجز بين المنخرين خمسون دينارا وكذا دليل ثلث دية الشفتين وهي دية النقص في شقهما معا مع عدم البرء والالتيام وان برأت فخمس ذلك وفي شق
كل واحدة نصف ذلك مع عدم البرء السدس ومعه العشر على ما يفهم من رواية كتاب ظريف اذا قطعت الشفة العليا واستوصلت فديتها نصف الدية خمسمائة دينار
فما قطع منها فبحساب ذلك فان انشقت فبدا منها الاسنان ثم دوويت فبرأت والتأمت فديتها جرحها والحكومة فيه خمس دية الشفة مائة دينار وما قطع منها فبحساب
ذلك وان شترت وشينت شينا قبيحا فديتها مائة دينار وستة وستون دينارا وثلثا دينار وهذه ثلث دية الشفة العليا وهي نصف الدية اي دية
النفس وعلى تقديره يكون دية الشفة السفلى مثل العليا ويكون شقها مثل شقها ففي كلتي الشفتين ضعف ذلك وهو ثلث ديتهما دية النفس وهي ثلثمائة وثلثة
وثلثون دينارا وثلث دينار وعلى تقدير كون دية الشفة السفلى ثلثي الدية مع كون العليا نصف الدية كما يفهم من رواية كتاب ظريف لم يكن كذلك بل
كما ذكر فيه قال فيها ودية الشفة السفلى اذا قطعت واستوصلت ثلثا الدية ستمائة وستة وستون دينارا وثلثا دينار فما قطع منها فبحساب ذلك وان
انشقت حتى تبدو منها الاسنان ثم برأت والتأمت مائة دينار وثلثة وثلثون دينارا وان اصيبت فشينت شينا فاحشا فديتها ثلثمائة دينار وثلثة و
ثلثون دينارا وثلث دينار وذلك ثلث ديتها قال وسألت ابا جعفر عن ذلك فقال بلغنا ان امير المؤمنين ع فضلها لانها تمسك الطعام والماء فلذلك
فضلها في حكومته فعلى هذا يلزم ان يكون دية المجموع دية شق السفلى وما يلزم في شقهما مع ذلك ثلث ذلك مع عدم البرء وهي ثلث دية وثلث سدسها ومع
البرء خمسها وهو خمس الدية وخمس سدسها فجعل الحكم كما ذكره في المتن بناء على رواية ظريف مشكل فان البناء يقتضي ما ذكرناه اخيرا فتدبر وفي الجائفة الخ لعل
الجائفة ليست مخصوصة بالرأس والوجه بل ظاهر المتن كعدها فيما في غير الرأس والوجه ولهذا قال البالغة الى الجوف اي جوف الانسان وهو داخل بطنه من اي الجهات
كان سواء كان من بطنه او صدره او ظهره او جنبه او من ثغرة النحر وهي بالضم النقرة التي هي بين الترقوتين ولو جرح عضوا جرحا موجبا للدية لذلك الجرح
فاجاف اي اوصل ذلك الجرح الى الجوف المجروح مثل ان يشق كتفه حتى يحاذي جنبه ثم ادخل في جوفه فعليه دية الجرح والاجافة وهو ظاهر واما دليل كون
الاجافة موجبا لثلث الدية فهو مثل ما مر في صحيحة معوية والشجة الجائفة ثلث الدية ورواية المفضل صالح وزيد الشحام قال سألنا ابا عبد الله ع عن
الشجة المأمومة فقال فيها ثلث الدية وفي الجائفة ثلث الدية وفي الموضحة خمس من الابل وفي رواية ابي بصير في الجائفة ثلث الدية ثلث وثلثون من الابل
ويحتمل ان يكون المراد جوف الرأس من ان يصل الى ام الرأس واجافه فيكون فيها تمام الدية ان قتلت وان لم تكن قاتلة يكون ثلث الدية مثل المأمومة فلا
فرق في الرأس بينهما كما فهم من الروايات فان الظ انها في الرأس ايضا ويحتمل الاعم فتأمل والمص هنا ذكر الشجاج المخصوصة بالرأس والوجه ثمانية وكذا في عد الا
انه ترك هنا المتلاحمة وفي عد الباضعة فرأيه اتحادهما قال فيه الثالثة المتلاحمة وهي التي اخذت في اللحم وتنفذ فيه كثيرا الا انها تقصر عن السمحاق وديتها ثلثة ابعرة
وهي الباضعة ايضا ومن جعل الدامية هي الحارصة حكم بتغاير الباضعة والمتلاحمة وهما مع الدامية دون الحارصة موجودة في رواية مسمع والسكوني
ومعنى الحارصة والدامية والباضعة دون المتلاحمة موجودة في رواية منصور المتقدمة فتأمل ويدل على عموم كون هذه الجراحات في الرأس والوجه انه من الرأس
والوجه انه من المتبادر بعض ما تقدم ويدل عليه ايضا وعلى اختصاصها بهما رواية الحسن بن صالح الثوري عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الموضحة في الرأس كما
هو في الوجه فقال الموضحة والشجاج في الرأس والوجه سواء في الدية لان الوجه من الرأس وليس الجراحات في الجسد كما هي في الرأس ولعله موجود في اللغة ايضا قال
في عد الشجة هي الجرح المختص بالرأس او الوجه اقسامها ثمانية وذكرها كلها مع تفسيرها ولعل التفسير ايضا على الوجوه موجود في اللغة وموجود في ايضا قال فيه تفسير
الجراحات والشجاج اولها تسمى الحارصة وهي التي تخدش ولا يجري الدم ثم الدامية وهي التي يسيل منها الدم ثم الباضعة وهي التي تبضع اللحم وتقطعه ثم المتلاحمة وهي التي تغيب في اللحم ثم السمحاق وهي
العظم ثم السمحاق جلدة رقيقة على العظم ثم الموضحة وهي التي توضح العظم ثم الهاشمة وهي التي تهشم العظم ثم المنقلة وهي التي تنقل العظام عن الموضع الذي خلقه الله    التي تبلغ
نعم ثم الآمة والمأمومة وهي التي تبلغ ام الدماغ ثم الجائفة وهي التي تصير في جوف الدماغ فالظ من الجائفة في الرواية هذه فيكون مخصوصا بالرأس كغيرها ويظهر
من المتن وغيره غير ذلك ويمكن جعلها اعم فانه يمكن في الجائفة وهي التي تبلغ في الجسد الجوف وفي الرأس الدماغ فتأمل ثم انه ينبغي ان يكون لمثل هذه الجراحات في
البدن الارش فتأمل **قوله** وفي النافذة الخ دليل مائة دينار في النافذة في طرف من اطراف الرجل ما في صحيحة يونس وحسنة ابن فضال قال عرضت كتاب علي ع
على ابي الحسن ع فقال هو صحيح وموافق في النافذة اذا نفذت من رمح او خنجر او شيء من الرجل في اطرافه فديتها عشر دية الرجل مائة دينار وفي كتاب ظريف ايضا مثله
ليس فيه فقط حتى يرد بالضعف كما مر او وقال في ح يع ان المص تارة يقبل ما فيه وتارة يرده وتارة يتردد على انك قد عرفت انه صحيح ايضا ولكن فيه اشكال
من حيث عموم الاطراف فيمكن تخصيصها بما فيه الدية او نصفها فان غير ذلك لا يقال له الطرف ثم ان الظ ان ذلك في المرأة موجبة للحكومة لا عشر ديتها للاصل
وعدم الدليل وبطلان القياس **قوله** في احمرار الوجه الخ لعل دليله صحيحة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قضى امير المؤمنين ع في اللطمة يسود اثرها في
الوجه ان ارشها ستة دنانير فان لم تسود واخضرت فان ارشها ثلثة دنانير فان احمارت ولم تخضر فان ارشها دينار ونصف قال واما ما كان من جراحات الجسد فان    ونصف دينار
فيها القصاص الا ان يصل المجروح دية الجراحة فيعطاها فتأمل فيها واما قوله فان كان في البدن فالنصف فدليله غير ظ وكأنه لذلك لسنده في يع الى الجماعة
ومقتضى القواعد الحكومة فتأمل **قوله** ولو اوضح اثنتين الخ دليل لزوم ديتي موضحتين على شخص فعلهما على شخص ظ من دليل دية الموضحة فان كل واحدة موضحة
لديتها فيلزم بها فاعلها هذا ان لم يوصل بينهما فان اوصلهما فعند المص هنا دية موضحة واحدة لان المجموع موضحة واحدة وهو غير ظ بل الظ ثلث ديات فان
الاوليين موضحتان ورفع الفصل وايصالهما جراحة اخرى فلها ديتها فان كانت موضحة فدية موضحة اخرى والا فغير ذلك على حسب اقتضائها فالحكم المذكور
مشكل كما استشكله في عد وكذا يشكل دية واحدة للموضحتين على تقدير ان سرتا واتحدتا كما استشكله في يع فانهما كانتا اثنتين فالسراية التي زيادة جناية
مضمونة كيف يقلل ديتهما فهي كما اوصلهما نعم لو كان اولى هكذا واحدة لانها موضحة واحدة ودليل ثلث ديات اثنتان على فاعل الموضحتين اولا والثالثة على الجاني الذي
اوصل بينهما كما تقدم فتأمل ولو اوصلهما المجروح الذي على رأسه الموضحتان فعلى فاعل الموضحتين ديتان وتسقط دية فعل المجروح الذي اوصل بينهما وهو
معلوم

الجاني الشق منه

ولكن مقتضى ذلك الاثنتان على فاعلها مطلقا فتامل قوله فلو ادعى اي لو ادعى الجاني انه الذي شق واوصل بين الموضحتين حتى صارتا واحدة

قدم قول المجني عليه مع اليمين

فعليه دية موضحة واحدة والمجني عليه يدعي انه ما فعله بل فعله غيره نفسه او اجنبي فالقول قول المجني عليه مع يمينه لان الاصل عدم فعله ولان دية الموضحتين ثابتة عليه والاصل بقاؤها وهو ظ وهذا الخلاف بناء على ما ذكره المص واما بناء على ما قلناه فلا يدعي الجاني ذلك ولا ينفعه بل يضره وهو ظ قوله وتؤخذ في الواحدة الخ اذا شجه شجة واحدة مختلفة المقادير بان يكون بعضها موضحة وبعضها حارصة او دامية فيؤخذ الجاني ما بلغ المقادير وهو الموضحة هنا لانه لو كان ذلك المقدار طولا او عرضا ايض يلزم دية الموضحة فلو لم ينقص غيرها الدية لا يصير سببا للزيادة ويصدق الموضحة

متن ما بلغ نزولها م في عضوين فديتان وان اتحدت الضربة متن

ولم يزد عليها شيء اخر قوله ولو شجه الخ لو شج شخص شخصا شجة في عضوين لزمه ديتان سواء اتحدتا مثل الموضحتين ام لا مثل موضحة ودامية وسواء كانت بضربة واحدة او متعددة وجهه ظ وهو صدق اسم الجنايتين الموجبتين للدية قوله والراس والجبهة واحدة اي كلاهما عضو واحد فلو وضح شجة بضربة واحدة فيهما فهي واحدة وان كان في الجبهة غير ما في الراس عمقا مثل ان يكون احدهما موضحة والاخرى دامية طولا وعرضا ايض لانه في العرف واللغة يقال لهما الراس ولا ينظر الى العظم والتسمية باسم خاص مثل الجبهة والجبين والا يلزم ان يكون الوجه اعضاء متكثرة مثل الجبهة والجبين والخد والصدغ والعذار وغير ذلك ويؤيده اصل براءة الذمة وعدم التعدد بخلاف الراس والوجه فانهما عضوان عرفا ولغة بل وشرعا ايض هذا ما يفهم من المتن وفيه تامل لاحتمال كونهما عضوا واحدا كما في الغسل ويحتمل ان يكون المراد ذلك بما في رواية الحسن بن صالح الثوري المتقدمة من ان الوجه من الراس قوله

بالهشم وان لم يكن جرح م القصاص في الموضحة ودية الزائد في الهاشمة وهي خمسة وكذا المامومة ع

ويجب في الهاشمة الخ يعني دية الهاشمة مرتبة على هشم العظم وتلزم بمجرد ذلك وان لم يجرح الجلد واللحم فانها الهشم على اي وجه يتحقق فاذا تحقق وجد لزمت ديتها وكذا مع الجرح في النفوذ في الجلد واللحم لصدق الهاشمة وهو ظ قوله وللمجروح الخ من الشجاج ما لا يمكن القصاص فيه فليس فيه الا الدية عمدا كانت او خطاء او شبيهه يفهم ذلك من الفقيه قال جئ في رواية ابان الجائفة ما وقعت في الجوف وليس لصاحبها قصاص الا الحكومة والمنقلة ينقل منها العظام وليس فيها قصاص الا الحكومة وفي المامومة ثلث الدية وليس فيها قصاص الا الحكومة والظاهر ان الهاشمة كذلك بل يفهم من المنقلة بالطريق الاولى وبالجملة كل ما فيه احتمال فوت او لا يمكن فيه ذلك لا يمكن فيه القصاص فليس فيه الا الدية وهو المراد بالحكومة في الرواية والاستثناء منقطع فت و لو اراد القصاص في شجة لا يمكن فيها القصاص ويمكن فيما دونها فله ذلك واخذ دية الزائد من الشجة مثل ان لو كانت الهاشمة مشتملة على الموضحة فله القصاص في الموضحة واخذ دية ما بقي

دية الهاشمة على دية الموضحة وهي خمس من الابل فان اوضحه خمس وان هشمه عشر وكذا المامومة

وهي ثمانية وعشرون فان ديتها كانت ثلاثا وثلثين وعلى القول بالثلث زيد ثلثا ايض وهو ظ لعل دليله انه يمكن القصاص في الجملة ووجد موجبه فلها فتم قوله ولو اوضح فهشم الخ لو شج شخص موضحة فعليه خمس ابل ثم جعل شخص اخر تلك الموضحة هاشمة فكانما فعلاها معا فديتها عليهما معا فعلى كل فلما ان ينقص الموضحة ديتها واحد نصف وعلى الثاني ايض خمس ابل ولو جعلها ثالث منقلة ودية المنقلة خمسة عشر ابلا فيعطي الثالث خمسة مثلها وان جعلها رابع مامومة فعليه ثمانية عشر بعيرا و

واخذ الزيادة ثان ونقل ثالث وام رابع فعلى الاول خمسة وكذا الثاني والثالث وعلى الرابع ثمانية عشر بعيرا م

هي تتمة دية المامومة الزائدة على المنقلة الى المامومة فعليه ثلث دية المنقلة على دية المامومة وهو ظ وعلى القول بان فيها ثلث تام فعليه ثلث بعير اخر زائد على ثمانية عشر وهو ظ ولكن في بعض هذه الامثلة مناقشة اذ قد يقال الهاشمة موجبة لعشر ابل وان لم يكن معها موضحة فيمكن ان يكون على جانبها عشرة كاملة وكذا في المنقلة فتامل قوله ولو ادخل الخ كدليل عدم لزوم شيء على من ادخل سلاحه في جرح مجروح جرحه شخص اخر من غير زيادة مثل ان ادخل سكينة في جائفة شخص ولم يزد بها على ما كان اصلا انه ما جرح فلا شيء واما التعزير فبناء على ان كل من فعل محرما فعليه التعزير لان ادخال السلاح في جرح مجروح حرام للايذاء

سكينا في جائفة غيره ولم يزد عزر ولو وسعها في احدهما فالحكومة م

زاد سعة الجائفة في ظاهرها وباطنها بان قطع من اول الثقبة الى الجوف بحيث لو لم يكن الجرح الاول والثقبة كانت هذه جائفة فعليه ديتها مثل الاول والا بان قطع بالظاهر والباطن من الجائفة وان زاد الظاهر دون الباطن او العكس وبالجملة ما صارت جائفة ولا جرحا اخر له مقدر فليس عليه الا الحكومة ان لم يمكن القصاص والتعزير لا بد منه بناء على ما تقدم قوله و

حشوته فالثاني قاتل متن الخياطة قبل الالتيام فالارش ولو التئم البعض فالحكومة والجميع جائفة اخرى متن من ظهره فجائفتان على راي متن

لو ابرز الخ لو جاء شخص فاخرج غيره حشو المجروح فالثاني الذي هو مخرج قاتل اذ لا يعيش معه فعليه ما على القاتل وعلى الاول دية الجائفة قوله فان فتق لو جرح فخيط الجرح فان جاء اخر وفتق الخياطة قبل ان يلتئم الجرح فعليه الارش اي تفاوت ما بين من خيط بطنه ومن لم يخط وقيل عليه ارش الخيوط واجرة الخياطة لعله يريد ايض وعينه فتامل لانه يمكن دخولهما تحت الارش الاول فتامل ولو التئم بعضه ففتق يلزمه الارش ايض وان كان التئم الجميع ففتق من اول الجرح الى اخره بحيث صار جائفة كما كانت فهي جائفة على الفاتق دية الجائفة فتامل قوله ولو اجاف الرمح الخ لو ضرب شخص بالرمح شخصا في بطنه بحيث خرج سنانه من ظهره فعلى راي المص عليه جائفتان احدهما من البطن الى الجوف ومن الظهر اليه فكان كمن ضرب من البطن الى الجوف ومن الظهر اليه حتى وصل بينهما فكل واحدة جائفة تلزمه ديتها ولانه لو اوصل من البطن الى الجوف فقط كان يلزمه دية الجائفة تاما فلا معنى لعدم شيء في الزيادة فتامل ويحتمل الواحدة فانه لا يقال عرفا انه ضربه جائفتان او اجافه جائفتين ومرتين بل يقال انها جائفة واحدة واصل براءة الذمة وعدم حصول التعدد والتسلط على مال الناس الا بموجب محقق وليس هنا بمحقق للشك

كل عضو مقدار الدية ثلثاها وفي قطعه بعده الثلث م في الراس والوجه واحد وفي البدن بنسبة دية العضو المجروح من دية الراس متن

في حصول التعدد ويؤيد الثاني والاحتياط الاول فتامل قوله وفي شلل الخ دليل دية شلل كل عضو له دية مقدرة وعوض شخص شرعا ثلثا دية ذلك العضو الصحيح ما تقدم في الاخبار وكذا دليل كون دية قطع العضو بعد شلله ثلث دية الصحيح مثل ما في رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عم في رجل قطع يد رجل شلا فعليه ثلث الدية فتذكره فتامل قوله والشجاج الخ دليل كون الشجاج في الوجه مثله في الراس فلا تفاوت فيهما بحسب الدية ما تقدم في الرواية فتذكر ودليل عليه اللغة والعرف ايض فانه يقال الشجة التي تقدمت باقسامها على ما في الراس والوجه ايض ودليل كون الشجة في البدن بنسبة دية العضو المجروح من دية الراس اي نسبة دية الشجة الى دية الراس اي النفس واخذ تلك النسبة من دية العضو بشجة مثلا في دية الموضحة في الراس نصف العشر فديتها في اليد نصف عشر دية اليد بعيران ونصف

الرجل والمراة في ديات الاعضاء والجراح حتى تبلغ ثلث دية الرجل ثم تصير على النصف سواء كان الجاني رجلا او امراة ففي ثلثة اصابع ثلثمائة وفي اربعة مائتان وكذا القصاص فيقتص لها من الرجل ولا رد الى ان تبلغ الثلث ثم يقتص مع الرد متن

بعير هكذا القياس والاعتبار واحتمال الحكومة لو لم يكن نص واجماع قوله ويتساوى الخ اي يتساوى الرجل والمراة في ديات الاعضاء والجراح حتى تبلغ دية عضو المراة ثلث دية الرجل فترجع دية عضو المراة الى النصف من دية عضو الرجل فلو قطع رجل عضو امراة مثل اصبعها فعلى الجاني دية اصبع الرجل وهي عشر من الابل وفي الاثنين عشرون وفي الثلث الثلثون حتى اذا قطع اربع اصابعها ولما كان ديتها زائدة على ثلث دية الرجل فانها اربعون وهو زائد على الثلث وهو ثلث

بعيرا

ويحل ما بيه دية الرجل ونصف من المرأة ديتها وتساوي الذمي يتبين من العبد والامة قيمتهما والمقدر في الحر مقدر في غيره بنسبة ديته والامام ولي من لا ولي له يقتص في العمد وفي الدية في الخطاء وشبهه وليس له العفو عنهما ومع تعدد الجنايات يتعدد الديات وان اتحد الجاني فلو سرت جناياته او قتل الا بالاندمال تداخلت هذه خلاصة ما اثبتناه في هذا الكتاب ومن اراد التطويل بذكر الفروع والادلة وذكر الخلاف فعليه بكتابنا المسمى بمنتهى المطلب فانه بلغ الغاية وتجاوز النهاية ومن اراد التوسط فعليه بما اثبتناه في التحرير وتذكرة الفقهاء وقواعد الاحكام وغير ذلك من كتبنا والله الموفق لكل خير متن

بعيرا وثلث بعير فترجع الى نصف دية اربع اصابع الرجل وهي عشرون ابلا ولا فرق في ذلك بين كون الجاني رجلا او امرأة والبه اشار بقوله سواء الخ وهو اشارة الى بعض خصوص الحكم بما اذا كان الجاني هو الرجل وكذا اذا قطع رجل عضو امرأة قطعا موجبا للقصاص فلها ان يقتص منه من غير رد حتى اذا قطع عضوا ديته ثلث دية الرجل فصاعدا فلها ان يقتص منه بعد رد نصف دية عضو كما اذا قطع رجل اربع اصابعها فارادت القصاص فلها ذلك بعد رد عشرين هذا الحكم مشهور وهو خلاف بعض القواعد المعقولة مثل كون طرف الانسان ان كان واحدا ففيه دية صاحبه وان كان اثنين ففي كل واحدة نصف ديته وان دية اليد نصف دية النفس وهو مقسوم على الاصابع فكان ينبغي ان يكون دية اصبع المرأة خمسا من الابل ودية الاصبعين عشرا والثلث خمسة عشر ويكون لها القصاص في الاصبع الواحدة بعد رد خمس من الابل والمعقولة ايضا فان العقل يقتضي ان يزيد دية اربع اصابع على دية الثلث وان لم يزد لم ينقص وهنا قد نقص فانها عشرون ابلا ودية الثلث ثلثون ولكن دية الاربع على هذا الوجه موافق للقاعدة الاولى فان مقتضاها كون دية الاربع عشرين والخمسة اصابع خمس وعشرين وهكذا فلا بد من حكمة بشرع الزيادة في الثلث والاثنين والواحدة فيها ويدل على الاول اخبار مثل صحيحة ابان بن تغلب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون من الابل قلت قطع ثلثا قال ثلثون من الابل قال قلت قطع اربعا قال عشرون من الابل قلت سبحان الله يقطع ثلثا يكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وفيها بطلان القياس بل يشكل امر مفهوم الموافقة فان العقل يجد بحسب الظاهر انه اذا كان ثلثون لازما في الثلث فيكون لازما في الاربع بالطريق الاولى فعلم انه لا ينبغي الجرأة فيه ايضا اذ قد يخفى الحكمة ولهذا اشترطوا العلم بالعلة في اصل المفهوم ووجودها في الفرع فتامل ومضمرة سماعة وهي ضعيفة من وجوه كثيرة قال سألته عن جراحات النساء فقال الرجال والنساء في الدية سواء حتى يبلغ الثلث فاذا جازت الثلث فانها مثل نصف دية الرجل على ان جاز غير موافق لصحيحة ابان لقوله فتامل ويدل على الثاني صحيحة جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص قال نعم في الجراحات حتى يبلغ الثلث سواء فاذا بلغت الثلث سواء ارتفع الرجل وسفلت المرأة ومثلها صحيحة عبد الرحمن بن ابي نجران وفيها ايضا عليها صحيحة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن جراحات الرجال والنساء في الديات والقصاص سواء فقال الرجال والنساء في القصاص السن بالسن والشجة بالشجة والاصبع بالاصبع سواء حتى تبلغ الجراحات ثلث الدية فاذا جازت الثلث صيرت دية الرجال في ثلثي الدية هذه ايضا غير موافق لصحيحة ابان وقولهم ثم اعلم ان في رواية ابان عبد الرحمن بن الحجاج وهو شيخ وهو ثقة في مشيخة الفقيه ان ابا الحسن عليه السلام قال انه لثقيل على الفؤاد وقيل انه رمي بالكيسانية ثم رجع وقال بالحق وان قيل انه ثقة ثقة وليس في الروايات اصح منها وصحيحة الحلبي ليست بصريحة فيما ذكره من التفاوت اذ يحتمل حمل التساوي على ان دية عضوها بالنسبة الى ديتها نفسها مثل دية عضو الرجل بالنسبة الى ديته فهما متساويان في ذلك انه لا رد ولا تفاوت في قصاص العضو مثل السن بالسن ويكون ذلك في الرجل بالنسبة الى الرجل وفي المرأة بالنسبة الى المرأة على ان رواية ابي مريم ولعلها صحيحة ولا يضرها ابان فان الظاهر انه ابن عثمان المجمع عليه عن ابي جعفر عليه السلام قال جراحات النساء على النصف من جراحات الرجال في كل شيء مخالفة لها ومخالفها ايضا رواية ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قطع اصبع امرأة قال يقطع اصبعه حتى ينتهي الى ثلث المرأة فاذا جاز الثلث اضعف الرجل والمخالفة من جهة ثلث المرأة والتجاوز عن الثلث الا البلوغ وبالجملة الحكم مخالف للقواعد كما عرفت وفي دليله ايضا بعض المنافيات مع المخالفة في الجملة وهو مشكل وكان الحكم فيما اذا كان الجاني المرأة خلاف فجعل البعض سواء ابسوا مثل النفس فلا فرق بين اعضاء المرأة اذا كانت الجاني المرأة كما في النفس ففي الاصبع خمس وفي الاثنين عشرة وفي الثلث خمس عشرة وفي الاربع عشرون وفي الخمس خمسة وعشرون وهكذا او كان لذلك ورد في عدد ولكن الذي يظهر انه ينبغي عدم الرد والجزم بالتسوية فان الحكم مخالف للقواعد كما عرفت وليس في المرأة دليل لاختصاص الدليل بالرجل كما سمعت وبطلان القياس هنا على ما عرفت فان شيء يقتضي الرد كما صار في عدد ولكم بالتسوية بين كون الجاني رجلا وامرأة كما فعله هنا وهو ظاهر قوله وكل ما فيه الخ قد مر دليل ان ما في الرجل ديته ففي المرأة في مثله ديتها مثل انفها وفرجها وعينها العموم وبعض الادلة وكانه للاجماع وكذا في الذمي مثل ديته وفي المملوك قيمته ما لم يتجاوز دية الحر وقد مر مفصلا وايضا قد مر ان ما له مقدر في المسلم الحر من الاعضاء بالنسبة الى ديته مقدر في غيره بالنسبة الى قيمته مثل المملوك فيد المملوك نصف قيمته ولو كان بدل دية قيمته لكان اولى قوله والامام ولي من لا ولي له قد تقرر عند الاصحاب ان الامام عليه السلام بمنزلة النبي صلى الله عليه وآله فهو اولى بالمؤمنين من انفسهم فكيف اذا لم يكن لهم ولي فهو ولي من لا ولي له يعني وارثه فماله وديته له يقتص في العمد ان اراد ويستوفي الدية ويأخذها في الخطاء وشبهه ولكن ليس له العفو عنهما اي لا يصدر ذلك عنه لانه مصلحة وليس له مانع من الله عن ذلك وهو العالم وما لنا ان نتكلم فيه فتامل قوله ومع تعدد الجنايات الخ دليل تعدد الديات والارش بتعدد الجنايات وان كان الجاني واحدا ظاهر مما تقدم فان تعدد الاسباب يوجب تعدد المسببات الا ان يستثنى بدليل وقد مر ايضا دليل دخول الاضعف في الاقوى فلو جرح جراحات متعددة فمات بالسراية او قتل قبل ان يندمل تلك الجراحات تداخلت في النفس اي ليس عليه الا النفس دية او قصاصا ولكن في بعض الروايات له القصاص في الجراحات ثم القتل ان تعدد الضرب فتامل هذا اخر ما اردنا ايراده الحمد لله وحده على توفيق الايمان والاسلام وحصول المقاصد والمرام احمده على ذلك وعلى ما من علينا من قبل وجعلنا من المؤمنين ثم من الذين يفهم مسائل الحلال والحرام من ادلتها من الكتاب والسنة والاجماع فنسأله ان يتم لنا ما من علينا ولا يسلبه عنا فانه ولي ذلك والحقيق به وان يصلي على افضل خلقه محمد النبي واهل بيته الادلاء على هدايته وصراطه السوي

وصل الكلام الى هنا يوم الاحد ثاني شهر الصفر ختم بالخير والظفر وقت صلوة الظهر في النجف الاشرف المشرف سنة خمس وثمانين وتسعمائة

ودية النساء ثلث الدية سهو

رجل الاحتمال فيه وفيها اذا كان الجاني صح